

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ЛІТЕРАТУРИ ІМ. Т. Г. ШЕВЧЕНКА

Р. Ф. ТКАЧУК

**ПОЛЕМІЧНА ТРАДИЦІЯ
УНІЙНИХ ПИСЬМЕННИКІВ
КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.:
ДОБА І ПОСТАТІ, ТЕКСТ І ПРОТОТЕКСТ,
РИТОРИКА І ПОЕТИКА**

МОНОГРАФІЯ

КИЇВ 2019

КММ

УДК 821.161.2«17/18»:821.162.1:2-285.4
ББК Ш5(4)43/44:Ш401
Т 48

Затверджено до друку вченою радою
Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України
(протокол № 2 від 7 лютого 2019 р.)

Рецензенти:

Ю. В. Пелешенко, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії української літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України;

Б. С. Криса, доктор філологічних наук, професор Львівського національного університету імені Івана Франка;

О. П. Новик, доктор філологічних наук, професор Бердянського державного педагогічного університету

Відповідальний редактор:

М. М. Сулима, доктор філологічних наук, академік НАН України

Т 48 **Ткачук Р. Ф.** Полемічна традиція унійних письменників кінця XVI – першої половини XVII ст.: доба і постаті, текст і прототекст, риторика і поезика. Київ: КММ, 2019. 486 с.

ISBN 978-966-1673-42-6

У монографії системно досліджено полемічні твори унійних письменників кінця XVI – першої половини XVII ст., зокрема митрополита Іпатія Потія, Іллі Мороховського, Лева Кревзи, митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, Тимофія Симоновича, Антонія Селяви, Івана Дубовича, Пахомія Войни-Оранського. Трактати унійних полемістів проаналізовано в історико-культурному, літературознавчому, герменевтичному, богословському аспектах у невід'ємному зв'язку з полемічними працями православних книжників. Простежено вплив ренесансно-реформаційних та контрреформаційних літературних практик ведення релігійної полеміки Західної Європи на розвиток української словесності. Ґрунтовно осмислено світоглядні константи католицизму в богословській думці унійних письменників та розглянуто особливості історико-літературного процесу кінця XVI – першої половини XVII ст.

Для літературознавців, богословів, істориків християнської церкви, науковців, викладачів, студентів, які цікавляться письменством, релігією та культурою.

УДК 821.161.2«17/18»:821.162.1:2-285.4
Т 48

ISBN 978-966-1673-42-6

© Ткачук Р. Ф., 2019
© Видавництво «КММ», 2019

ЗМІСТ

| | |
|---|-----|
| ВСТУП | 5 |
| РОЗДІЛ I. ФОРМУВАННЯ СИСТЕМИ РИТОРИЧНОГО ТЕКСТОТВОРЕННЯ ТА ЇЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ В ПОЛЕ- МІЧНОМУ ПИСЬМЕНСТВІ XVI – XVII СТ. | 23 |
| 1.1. Етапи розвитку риторики. Особливості застосування теоре- тичних засад красномовства в полемічній книжності | 23 |
| 1.2. Полемічна література в системі церковного письменства | 39 |
| 1.3. Історико-літературний процес кінця XVI – першої половини XVII ст. | 48 |
| Висновки | 59 |
| РОЗДІЛ II. НАВКОЛОУНІЙНА ПОЛЕМІКА В УКРАЇН- СЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ | 62 |
| 2.1. Митрополит Іпатій Потій та полемічна література на межі XVI–XVII ст. | 71 |
| 2.1.1. До питання про портрет митрополита Іпатія Потія | 80 |
| 2.2. Полемічні писання Іллі Мороховського: риторичний та гер- меневтичний аспекти дослідження | 82 |
| 2.2.1. Особливості авторського світосприйняття та текстової комунікації у творі «Παρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» (1612 р.) | 83 |
| 2.2.2. Католицький погляд на історію церковного розколу 1054 р. у книзі «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graec- kiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyna» (1622 р.) ... | 160 |
| 2.3. Техніка асертивної нарації Лева Кревзи у творі «Obrona Jed- ności Cerkiewney» (1617 р.) | 179 |
| Висновки | 200 |
| РОЗДІЛ III. ЛІТЕРАТУРНА ПОЛЕМІКА 20-X РР. XVII СТ.: У КОЛІ ПОЛІТИКИ І РЕЛІГІЇ | 202 |
| 3.1. Інтеграційний зміст реформ митрополита Йосифа Веляміна-Рутського на Київській кафедрі в контексті розви- тку літературно-релігійної полеміки | 205 |
| 3.1.1. Київська митрополія за часів урядування Йосифа Веляміна-Рутського: відносини з Римом та польським коро- лем. Проблематика міжконфесійного діалогу | 210 |
| 3.1.2. Реформування унійної церкви та чернецтва | 215 |
| 3.1.3. Риторичні стратегії доведення <i>jus patronatus</i> у творах митрополита Йосифа Веляміна-Рутського | 227 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.3.1. Апологія церковної унії у книзі «Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zasných Duchowných y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 p.) | 228 |
| 3.1.3.2. Ренесансно-реформаційні прийоми ведення релігійної полеміки в трактаті «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną» (1621 p.) | 255 |
| 3.1.4. Теологія і поетика книги «Ustawy Świętego Oуca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne przez Jozefa Welamina Ruckiego metropolitę całej Rusi zebrane» | 280 |
| 3.2. Риторична організація твору Тимофія Симоновича «Proba Verificatiey Omylney. Y dowod swowoleństwa małosłychanego Czerncow, y Iedynomyślných Bractwa Wileńskiego» (1621 p.) | 300 |
| 3.3. Специфіка й прерогативи полемічного стилю Антонія Селяви у творі «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 p.) | 314 |
| Висновки | 344 |
| РОЗДІЛ IV. УНІЙНА АПОЛОГЕТИКА 40-Х РР. XVII СТ. | 347 |
| 4.1. Герменевтичні аспекти доведення першості Римської кафедри у книзі Івана Дубовича «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Wożeу» (1644 p.) | 349 |
| 4.2. Біблійно-богословський прототекст і художній вимір книги Пахомія Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 p.) | 384 |
| Висновки | 409 |
| ВИСНОВКИ | 411 |
| БІБЛІОГРАФІЯ | 425 |
| ПОКАЖЧИК ІМЕН | 461 |
| SUMMARY | 482 |

ВСТУП

Утвердження християнства в Україні від X ст., прийняття якого сприяло контактам київських князів із Європою, супроводжувалось становленням рукописної книжності, прилученням української культури до здобутків середземноморської цивілізації [337, с. 68]. Писемність була одним із важливих інструментів поширення Євангелія, передавання знань богословами [309, с. 142]. Г.-Г. Гадамер у статті «Філософія і література» зауважив таку особливість текстової комунікації: «Люди воліють мати сказане в письмовій формі, щоб переконатись у тому, що воно справді було сказане, й легше вірять написаному» [213, с. 132]. Ця думка почасти пояснює розвиток жанру полемічного трактату в українській літературі другої половини XVI – першої половини XVII ст., коли перед православним духовенством Речі Посполитої постала необхідність аргументувати латинникам правильність віровчення Східної церкви, а унійні і католицькі ієрархи прагнули довести канонічність Берестейської унії. Релігійна проблематика залишалась визначальною в несекуляризованому письменстві тієї доби, основними жанрами якого були ораторсько-проповідницька, полемічна проза, що є синкретичним явищем через поєднання в площині тексту теологічного, біблійного, історично-побутового матеріалів, подробиць суспільно-церковних відносин, викладених за допомогою прийомів риторики. Цю особливість літературної полеміки XVI–XVII ст. зауважив І. Франко у студії «Література XVI віку» [425, с. 224].

Розвиток української полемічної книжності кінця XVI – першої половини XVII ст., характерною рисою якої є багатомовність [271, с. 56], був зумовлений Берестейським собором, унаслідок якого відбувся поділ Київської митрополії на унійну та православну спільноти [192, с. 461]. Польська мова відігравала провідну роль у міжконфесійній комунікації тієї доби, була засобом засвоєння українською літературою ренесансно-реформаційних та контрреформаційних традицій ведення релігійного диспуту. Д. Фрік, аналізуючи творчість Мелетія Смотрицького, відзначив, що польська мова наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. «швидко стала мовою руських полемік» [488, с. 357]. Написання українськими книжниками полемічних творів польською мовою було зумовлене необхідністю довести позицію своєї спільноти політико-управлінській еліті Речі Посполитої, відстояти права та привілеї, надані Київській церкві литовськими князями. Дослідниця літературного процесу XV–XVIII ст. О. Гнатюк зауважила щодо застосування польської мови в релігійній суперечці на україн-

ських і білоруських землях таке: «Противились вживанню польської мови діячі православної церкви, але не знати її – це значило бути відокремленим від багатьох найновіших надбань культури. Знання польської мови було потрібне діячам православної церкви передусім для боротьби за власне існування» [201, с. 251]. Використання унійними і православними богословами польської мови в писемній полеміці не позначилось на їхній національній ідентичності, вони ототожнювали себе з українським народом, володіли церковнослов'янською, грецькою, латинською, українською мовами.

В основі літературної полеміки, що була формою культурного діалогу між православними і католицькими церковниками, лежить «патріархальне трактування» [537, s. 186] польською аристократією духовної культури українців, а також світоглядна суперечність Сходу і Заходу, яка виразно оприявилась у Речі Посполитій, де від часу Стефана Баторія політику конфесійної толерантності зусиллями єзуїтів змінила нетерпимість до інших християнських спільнот [238, с. 181]. Полемічну літературу цього відтинку часу необхідно розглядати в контексті відмінностей релігійного світосприйняття Сходу і Заходу. Такий підхід до вивчення генези полемічних творів розкриває проникнення західного типу мислення в богословську думку українських письменників кінця XVI – першої половини XVII ст., сприяє пізнанню православно-слов'янської системи цінностей, яка спиралась на візантійську духовність. О. Левицький, розкриваючи становище Київської митрополії наприкінці XVI ст., підсумував, що освічені православні ієрархи «були дуже заражені думками, незгідними з чистим православ'єм» [295, с. 66]. Світоглядна відмінність Сходу і Заходу виявляється в трактуванні історичних подій унійними та православними книжниками. Зокрема, предстоятель Київської митрополії Іпатій Потій услід за Петром Скаргою пояснював у своїх творах занепад науки у Візантії та падіння Константинополя в 1453 р. Божою карою за відступ Східної церкви від Рима. Натомість православні богослови Іван Вишенський і Мелетій Смотрицький розуміли завоювання османами Східної Римської імперії, виходячи із святоотцівського вчення, – не як покарання, а як допущену Богом скорботу, що мала підготувати греків до життя в Царстві Небесному [252, с. 396–397]. Важливість «двох релігійних традицій, двох релігійних ментальностей» [225, с. 77] у виникненні навколоунійної суперечки відзначав М. Дмитрієв [225, с. 39–100]. Католицька теологія, на відміну від православного віровчення, формувалась під впливом правового способу мислення Давнього Риму, саме тому сотеріологія латинників набула змісту юридичного обов'язку. Зокрема, архієпископ Сергій Страгородський коментував наслідки прийняття на Заході концепції право-

вого світосприйняття, яка суперечила святоотцівській думці Східної церкви, так: «Цілком природне вчення про взаємодопомогу членів Церкви перетворилося під пером і в розумі схоластика на механічний залік учинків однієї людини (святого) іншій. Невизначене становище душ померлих і в покаянні, що не принесли плодів, достойних покаяння, і не утвердилися в добрі, перетворилося на чистилище, де людина платить Богу своїми муками за вчинені на землі злочини, за які вона ще не заплатила. Пастирське наставництво під час сповіді набуло безглуздої форми сплати за гріхи та індульгенції – відпущення гріхів без моральної напруги, без покаяння. Таїнства перетворилися на магічні дії, *opus operatum*, у яких необхіднішою є участь тіла, ніж душі, тощо. Гріховний страх перед моральною роботою, скориставшись вдалим приводом, вигадав багато необхідних собі вчень і так засмітив західне християнство всім стороннім, що в ньому складно було впізнати Христову істину. Невипадково, коли німецькі реформатори прийшли до думки, що одна віра рятує людину, то цей такий звичний у християнстві вислів, який постійно був на вустах святих отців, видався таким дивовижним і страшним, що одні вважали його за ересь і руйнування всієї моральності, а інші сприйняли його майже як нове одкровення і геть викривили його значення. – Такі плоди дав Захід його юридичний погляд на спасіння» [169, с. 27–28].

Таким чином, одним із важливих чинників творення полемічної книжності в Україні кінця XVI – першої половини XVII ст., яка слугує розкриттю особливостей національної культури, були світоглядні протиріччя між *Pax orthodoxa* і *Pax romana*, на що вказує докладне прочитання полемічних текстів. Відмінність світосприйняття в православ'ї та католицизмі відзначив І. Огієнко в праці «Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви» [337, с. 68].

Полемічне письменство другої половини XVI – першої половини XVII ст. формувалось під впливом літературних практик європейського Ренесансу та бароко. Твори унійних і православних книжників містять стилістичні засоби католицько-протестантського диспуту, який ґрунтувався на засадах текстотворення античної риторики, поширеної в добу Відродження, та елементи барокової словесної творчості. Утвердження в українській літературі художньої системи бароко пов'язане з релігійною суперечкою українських богословів навколо Берестейської унії, які засвоювали риторичну модель ведення полеміки контрреформаційного католицизму. Зокрема, застосовані польським єзуїтом Петром Скаргою барокові прийоми переконання опонента, завданням яких було забезпечити психологічну дієвість тексту, унійні письменники активно впроваджували в диспуті з православними церковниками; це було одним із присутніх чинників поширення української

барокової прози [330, с. 14]. Унійні полемісти послуговувались прийомами словесної культури бароко різною мірою, адже процес освоєння нової художньої форми був поступовим. Думку М. Поповича про те, що не всі риси української писемності кінця XVI ст. можна охарактеризувати як барокові, підтверджують полемічні твори православних та унійних богословів, а саме: Мотовила, Герасима Смотрицького, Василя Суразького, митрополита Іпатія Потія, Лева Кревзи, митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, Антонія Селяви, Івана Дубовича [363, с. 71]. Стилїстика творів цих авторів тяжіє до ренесансно-реформаційних традицій викладу думки, що, як зазначав Д. Чижевський, проникли в Україну в другій половині XVI ст., коли в Західній Європі завершувався останній період доби Відродження [435, с. 352, 363; див.: 330, с. 16], якому не була властива цілковита секуляризація [471, s. 77].

Ключова роль у написанні полемічних текстів було відведено «риторичній механіці» [280, с. 339], завдяки якій в українській літературі XVI–XVIII ст. реалізувалась художність [280, с. 336]. Це обумовлено можливостями техніки красномовства в доведенні правильності й достовірності викладених богословами міркувань, «полемічною функцією» [435, с. 352] творів унійних і православних письменників. Риторика, яка формувала культурне життя Речі Посполитої в XVI–XVII ст., виконувала конститутивну функцію в українській полемічній літературі. Риторичність трактатів, що виявлялася на композиційному, стилістичному, художньо-образному рівнях організації тексту, була підпорядкована завданню полемістів досягнути впливу на розум, емоції читача в розкритті еклезіальної ідентичності та теологічної думки своєї спільноти. Те, що полемічна книжність належить до словесного мистецтва, підтверджують спостереження С. Аверинцева, який підкреслював, що література реалізується в написаному тексті, призначеному для прочитання [159, с. 188].

Давня українська література, зауважив М. Возняк, пов'язана з історією «розумових настроїв» [192, с. 293–294], які зафіксовано в писемних пам'ятках. Це твердження перегукується з думкою М. Грушевського стосовно полемічних творів православного богослова Стефана Зизанія про те, що літературний рух живиться ідеями [212, с. 164]. Зв'язок художньої словесності зі світоглядними уявленнями письменників свідчить про важливість прочитання текстів міжконфесійного протистояння в контексті історико-культурних обставин, духовного життя тієї доби, засад християнського віровчення. Полемічні трактати надзвичайно вагомі для реконструкції системи ціннісних орієнтирів унійних і православних книжників, розкриття причин укладення церковної унії, суперечку навколо якої відображено в українській літературі.

Усебічному розкриттю особливостей текстотворення полемічної книжності унійних письменників слугуватиме комплексне дослідження їхніх творів у синхронному (описовому) та діахронному (порівняльно-історичному) аспектах. У релігійній суперечці в Україні наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. виокремлюють три етапи: полеміка навколо легітимності укладення ієрархами Київської митрополії церковної унії з Римом, часові рамки якої охоплюють період із 1595 р. до 1620 р.; дискусія стосовно канонічності висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату, яка тривала впродовж 20-х рр. XVII ст.; словесне протистояння в 40-х рр. XVII ст. щодо візантійської форми таїнств, спричинене писаннями католика-конвертита Касіяна Саковича. Першу хвилю полеміки репрезентували митрополит Іпатій Потій («Унія альбо выкладъ преднейшихъ арътыкуловъ, ку зьодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашьхъ» (1595 р.), «Справедливое описание поступку и sprawy сыноду Берестейского» (1597 р.), «Αντιρρησις abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.), «Obrona Ś. Synodu Florenskiego powszechnego» (1603 р.), «Розмова братчика з Берестяницею» (1604–1605 рр.), «Zmartwychwstały Nalewajko» (1607 р.), «Гаръмонія альбо согласіе вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церквы съ костеломъ Рымскимъ» (1608 р.), «Heresiae, Ignorantiae y Polityka popów y mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Relacia, y uwazenie postępkow niektorych około Cerkwi Ruskich Wileńskich» (1609 р.); Ілля Мороховський («Παρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» (1612 р.), «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» (1622 р.); Лев Крєвза («Obrona Jedności Cerkiewney» (1617 р.)). У їхніх творах простежуються елементи теології Римської церкви, які наявні в покутницьких мотивах, літеральному тлумаченні старозавітних текстів Святого Письма. Архієпископ Сергій Страгородський зазначав, що для латинників, які розуміли смерть Ісуса Христа як «страждальний інструмент умилоствлення» [169, с. 32] Бога, важливо було втекти від покарання [169, с. 181]. Цієї думки дотримувалися й унійні книжники, які, незважаючи на те, що були ієрархами Київської церкви, належали до західного типу культури, адже отримали освіту в католицькій Європі. Представниками наступного етапу суперечки, зумовленої відновленням православного єпископату на чолі з Йовом Борецьким, від часу якого беруть свій початок тісні зв'язки Київської митрополії з Московою [337, с. 160], були митрополит Йосиф Велямин-Рутський («Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatją Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażający, nazwany “Verificatia

Niewinnosci» (1621 р.), «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popało w Sowitą Wineę, sobie zadana» (1621 р.); Тимофій Симонович («Proba Verificatyeu Omylney» (1621 р.)); Антоній Селява («Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępnę Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.)). Полеміка цього періоду має догматичний складник, однак на перше місце виходить правовий, політичний контекст. У 40-х рр. XVII ст. дискусію з Касіяном Саковичем, який у творі «Ελανόρθωσις або Perspectiwa» критикував грецький обряд і звинуватив унійних архієреїв у симонії, вели такі письменники як архімандрит Дерманського монастиря Іван Дубович («Hierarchia або o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.)) та єпископ Пінсько-Турівський, ігумен Жидичинського монастиря Пахомій Война-Оранський («Zwierciadło albo zaślona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.)). Прикметно, що для полеміки 40-х рр. властиве об'єднання унійних і православних богословів, які виступили на захист візантійсько-слов'янської літургійної традиції. Ці три періоди уніатсько-православної суперечки виявляють певну специфіку: від взаємного заперечення до об'єднавчих тенденцій (як-от у випадку протистояння з Касіяном Саковичем). Усі етапи творення полемічних текстів мають спільні літературно-риторичні властивості, але водночас їм притаманне різне тематичне наповнення, стиль ведення суперечки, зумовлений метою твору, яка в кожному із окреслених періодів була своя.

Актуальність дослідження полягає в тому, що більшість творів унійних письменників зовсім не вивчено, не з'ясовано їхнього значення для розвитку української літератури. Виняток становлять трактати митрополита Іпатія Потія, які були об'єктом наукових зацікавлень М. Возняка, М. Грушевського, К. Студинського, І. Франка. Натомість аналіз писань Іллі Мороховського, митрополита Йосифа Велямина-Рутського, Тимофія Симоновича, Антонія Селяви, Івана Дубовича, Пахомія Войни-Оранського обмежений короткими згадками в літературознавстві, які не розкривають їхньої світоглядної позиції, стилістичних прийомів викладу думки. Відповідність теми дослідження сучасним завданням української медієвістики зумовлено тим, що в полемічних творах унійних книжників відображено засвоєння українською літературою ренесансно-реформаційних і контрреформаційних прийомів ведення суперечки, трансформацію стильових форм тієї доби, які вивчено недостатньо. Ідейно-тематичний, структурний, художній аналіз творів унійних богословів дає можливість простежити входження національного письменства в полемічний дискурс західноєвропейської літератури.

Мета дослідження – здійснити ґрунтовний, комплексний аналіз полемічних трактатів унійних письменників у контексті церковно-суспільних відносин та літературних практик другої половини XVI – першої половини XVII ст.; дослідити застосовані книжниками художньо-стилістичні прийоми викладу думки, техніки аргументації; вивчити процес засвоєння українською літературою ренесансно-реформаційного та контрреформаційного способів ведення релігійної суперечки.

Досягнення поставленої мети передбачало розв’язання таких дослідницьких завдань:

- опрацювати фонди стародруків та рукописів у бібліотеках України та Польщі;
- проаналізувати публікації українських та зарубіжних учених з літературознавства, історії, присвячені Берестейській унії, писанням унійних і православних богословів, жанровій специфіці полемічного трактату;
- дослідити особливості композиційної, змістової, риторико-стилістичної організації полемічних творів унійних письменників у контексті міжконфесійної суперечки другої половини XVI – першої половини XVII ст. в Україні;
- розкрити художні властивості полемічних праць уніатів;
- охарактеризувати риси ідіостилю унійних книжників, комунікативні засади текстотворення;
- вивчити застосовані уійними полемістами прийоми аргументації; описати методи тлумачення біблійних текстів; верифікувати достовірність наведених богословами цитат зі Святого Письма, творів учителів церкви;
- визначити на підставі полемічних трактатів мотиваційно-ціннісні детермінанти творчості унійних письменників;
- висвітлити тематику релігійно-літературної полеміки;
- з’ясувати вплив ренесансно-реформаційних та контрреформаційних традицій ведення писемної полеміки на розвиток української літератури;
- простежити входження українського письменства в полемічний дискурс церковної літератури Західної і Центральної Європи.

Об’єкт дослідження становлять полемічні твори унійних книжників кінця XVI – першої половини XVII ст.: митрополита Іпатія Потія («Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належащихъ») (1595 р.), «Справедливое описание поступку и sprawy сыноду Берестейского» (1597 р.), «Αντιρρησις або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.), «Obrona Ś. Synodu Florenskiego powszechnego» (1603 р.), «Гармонія

альбо согласіє вѣры, сакраменьтовъ и церемоней святое Восточное церквы съ костеломъ Рымьскимъ» (1608 р.), «Heresiae, Ignorantiae y Polityka porów y mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Relacia, y уваженіе постѣрковъ некторыхъ около Церквы Рускихъ Wileńskich» (1609 р.); Іллі Мороховського («Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Церквы Святейъ wschodney zmyślonego Theophila Ortologa» (1612 р.), «Discurs o początku rozzerwania Церквы Graeckey od Kościoła Rzymьskiego, y kto był tego przyczyną» (1622 р.); Лева Крєвзи («Obrona Jedności Церкiewney» (1617 р.); митрополита Йосифа Велямина-Рутського («Sowita вина to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 р.), «Examen Obrony to iest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną» (1621 р.); Тимофія Симоновича («Proba Verificatiew Omylney» (1621 р.); Антонія Селяви («Antelenchus to iest odpis na script uszczypliwy Zakonnikow Церквы odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.); Івана Дубовича («Hierarchia abo o zwierzchności w Церквы Bożej» (1644 р.); Пахомія Войни-Оранського («Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 pp.)).

Полемічні трактати унійних письменників розглянуто у зв'язку з творами православних і католицьких богословів: Мотовила («Послание до латинь изъ ихъ же книгъ» (1581 р.); Герасима Смотрицького («Ключъ Царства Небеснаго» (1587 р.); Василя Суразького («О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостольской церквы, откуда начало приняла, и како повсюду распрострєся» (1588 р.); Стефана Зизанія («Казанье святого Кирилла Патріарха ієрусалимьского “О антихристѣ и знакахъ его”, з розширеніємъ науки противъ ересей розныхъ» (1596 р.); Христофора Фіалета («Апокрисисъ albo отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» (1598–1599 pp.); Клірика Острозького («Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» (1598 р.); Мелетія Смотрицького («Αντιγραφή albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziomъ староżytney religiew Graeckey od apostatowъ церквы Wschodney wydany» (1608 р.), «Θρηνοςъ to iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiej Wschodney Церквы» (1610 р.), «Verificatia niewinności» (1621 р.), «Obrona Verificaciey» (1621 р.), «Elenchusъ pismъ uszczypliwychъ» (1622 р.), «Justificacia niewinności» (1622 р.); Захарія Копистенського («Палінодія или Книга Обороны кафолической святой апостолской Восточной Церквы и святыхъ патріарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ»

(1621–1622 pp.); Бенедикта Гербеста («Wypisanie drogi» (1566 p.), «Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historya» (1586 p.)); Петра Скарги («O iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem» (1577 p.), «Synod Brzeski» (1597 p.)); Касіяна Саковича («Sobor kijowski schizmaticcki» (1641–1642 pp.), «Ελανόρθωσις abo Perspectiwa» (1642 p.)).

Предметом дослідження є історико-літературний, риторичний, герменевтичний аспекти текстотворення полемічної книжності уніатів, індивідуальний стиль письменників.

Методи дослідження. Міждисциплінарний характер полемічних творів зумовлює застосування культурно-історичного, порівняльно-історичного, дескриптивного, функціонально-комунікативного, риторичного, текстологічного, герменевтичного, біографічного, дискурсивного методів літературознавчого аналізу. Комплексне використання наукових методів дозволило охопити широкий спектр літературознавчих, історичних і богословських питань, завдяки чому було виконано поставлені завдання. В основі дослідження, яке за своєю суттю є текстоцентричним, лежать літературознавчі практики філологічної (Ф. Міклошич, В. Перетц, В. Ягич) та культурно-історичної (М. Возняк, М. Грушевський, М. Петров) шкіл, досвід яких було використано в здійсненні стилістичного аналізу полемічних трактатів, висвітленні духовного життя та церковно-суспільних відносин другої половини XVI – першої половини XVII ст. Звернення до порівняльно-історичного методу дало змогу простежити відмінності в розповідях унійних і православних письменників про грамоту «Константинів дар», постанови Константинопольського (869–870 pp.) та Софійського (879–880 pp.) соборів, церковну діяльність патріархів Східної церкви Ігнатія та Фотія, Флорентійську унію, історію митрополічної кафедри в Києві. Застосування біографічного методу дозволило об'єктивно дослідити зміст міжконфесійної полеміки, визначити домінанти богословського мислення книжників, яке спиралося на церковний переказ, постанови вселенських соборів і Святе Письмо. Ефективним виявився метод біблійної герменевтики, який сприяв розкриттю підходів унійних і православних полемістів до тлумачення текстів Святого Письма, що репрезентували різні екзегетичні вчення Західної та Східної церков. Риторичну організацію полемічних творів проаналізовано з урахуванням праць Аристотеля, Августина Блаженного, Марка Туллія Цицерона, Платона, досліджень із теорії аргументації М. Гаспарова, М. Королька, Г. Лаусберга, О. Лосева та ін.

Теоретичне підґрунтя дослідження становлять праці вітчизняних і зарубіжних учених з історії української літератури, теорії літератури, зокрема О. Білецького, К. Борисенко, І. Вагилевича,

М. Вишневського, П. Вільчека, М. Возняка, Т. Грабовського, М. Грушевського, М. Дідушицького, М. Дмитрієва, В. Жили, П. Загайка, І. Ісіченка, В. Кречотня, Б. Криси, Й. Круковського, Р. Лужного, О. Матушек, Л. Махновця, В. Мацейовського, М. Мельника, О. Мишанича, А. Міроновича, В. Мокрого, Д. Наливайка, Ю. Пелешенка, В. Перетца, Н. Поплавської, М. Поповича, Р. Радишевського, Г. Сивокона, М. Соловія, Я. Страдомського, К. Студинського, В. Сулими, М. Сулими, С. Сухаревої, Ю. Третьяка, Л. Ушкалова, І. Франка, Д. Фріка, Д. Чижевського, В. Шевченка, І. Шевченка, П. Яременка. У дослідженні використано розвідки з історії церкви, богослів'я: С. Аверинцева, єпископа Кавказького і Чорноморського Ігнатія (Брянчанінова), А. Великого, Й.-Г. Гердера, С. Головащенко, О. Дзюби, М. Димида, М. Довбищенко, А. Жуковського, Папи Римського Іоанна Павла II, митрополита Діоклійського Калліста (Уера), О. Левицького, Е. Ліковського, митрополита Московського і Коломенського Макарія (Булгакова), О. Меня, Ю. Немцевича, П. Новаковського, предстоятеля Української греко-православної церкви в Канаді Іларіона (Огієнка), І. Паславського, А. Сапеляка, С. Сенік, митрополита Української греко-католицької церкви Йосифа (Сліпого), С. Стемпеня, патріарха Московського Сергія (Страгородського), Я.-К. Туркала, Т. Хинчевської-Геннель, С. Чокалюка, Ф. Шаффа, митрополита Української греко-католицької церкви Андрея (Шептицького), Н. Яковенко.

Наукова новизна монографії полягає в тому, що полемічний доробок унійних письменників уперше в українському літературознавстві став об'єктом цілісного дослідження. Зокрема, здійснено комплексний, системний аналіз творів унійних книжників у літературознавчому, історико-культурному аспектах, розкрито особливості дискурсу полемічного письменства другої половини XVI – першої половини XVII ст. Уперше в широкому контексті міжконфесійної суперечки з позиції риторики досліджено твір Тимофія Симоновича «*Proba Verificatıey Omylney*» (1621 р.), який М. Соловій вважав втраченим, книги Іллі Мороховського «*Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa*» (1612 р.), «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną*» (1622 р.), митрополита Йосифа Веляміна-Рутського – «*Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatıą Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”*» (1621 р.), «*Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną*» (1621 р.), Антонія Селяви – «*Antelenchus to iest odpis na script uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie*

odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 p.), Івана Дубовича – «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 p.), Пахомія Войни-Оранського – «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 p.); охарактеризовано художні параметри ідіостилію унійних письменників, застосовані у творах прийоми персвазивного текстотворення, формотворчі засади системи аргументації; простежено зв'язок української полемічної літератури з ранньохристиянською апологетикою; схарактеризовано особливості використання богословами методів і підходів до тлумачення Святого Письма. Істотно поглиблено дослідження впливу ренесансно-реформаційної і контрреформаційної літератури Західної і Центральної Європи на розвиток українського письменства; вивчено рецепцію трактатів унійних полемістів їхніми опонентами. З урахуванням здобутків попередніх студій української літератури XVI–XVII ст. подано періодизацію полемічної книжності уніатів, переосмислено, уточнено чи спростовано низку міркувань деяких учених про творчість та церковно-суспільну діяльність ієрархів Київської унійної митрополії.

Практичне значення. Результати монографічного дослідження можуть бути використані в дидактиці вищої школи, зокрема в навчальних курсах з історії української та польської літератур, історії церкви та богослів'я, спецкурсах із полемічного письменства другої половини XVI – першої половини XVII ст., підготовці підручників, посібників з української словесності, історії та християнської теології. Матеріали та висновки дослідження важливі для пізнання сучасних суспільно-церковних процесів, їхніх витоків та наслідків для розвитку не лише літературного процесу, а й богословської думки та історіографії. Здобуті результати можуть бути підґрунтям для подальшого вивчення творчості унійних письменників у контексті європейських традицій ведення релігійної суперечки в літературі.

Вивчення православно-католицької суперечки в Речі Посполитій уможливило видання наприкінці XIX – початку XX ст. пам'яток літературної полеміки в багатотомній серії Археографічної комісії в Санкт-Петербурзі «Русская историческая библиотека», Київської археографічної комісії «Архивъ Юго-Западной Россіи», Археографічної комісії Наукового товариства імені Шевченка «Пам'ятки українсько-руської мови і літератури». Зокрема, за редакцією П. Гільдебрандта в 3-х книгах «Русской исторической библиотеки» під назвою «Памятники полемической литературы въ Западной Руси» було надруковано твори католицьких, унійних і православних письменників XVI–XVII ст., як-от: «Sobor kijowski schismaticki» Касіяна Саковича [135, с. 21–48]; «Obrona Jedności Cerkiewney» Лева Кревзи [102, с. 157–312]; «Палінодія или Книга Обороны кафолической святой

апостолської Виходньої Церкви и святихъ патріарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ» Захарія Копистенського [40, с. 313–1200]; «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашыхъ» [57, с. 111–168], «Гарьмонія альбо согласіе вѣры, сакараментовъ и церемоней святое Восточное церквы съ костеломъ Рымскимъ» [54, с. 169–222], «Антиризисъ или апологія противъ Христофора Филалета» [53, с. 477–982], «Отпись на листъ ниякого Клирика Острозьского безыменного, который писалъ до владыки Володымерского и Берестейского» митрополита Іпатія Потія [52, с. 1041–1121]; «О iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem» [141, с. 223–526], «Synod Brzeski» [69, с. 939–1002; див.: 70, с. 183–328] Петра Скарги; «Wiary kościoła rzymskiego wywody u greckiego niewolstwa historya» Бенедикта Гербеста [97, с. 582–599]; «О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распростресея» Василя Суразького [73, с. 601–938]; «Апокрисисъ альбо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» Христофора Филалета [79, с. 1003–1820]; «Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» [37, с. 433–476], «Отвѣтъ (отпись) клирика Острожскаго Іпатію Потю» [38, с. 377–432] Клірика Острозького; «Посланіе до латинь изъ ихъ же книгъ» Мотовила [50, с. 1123–1148]; «Автыграфъ albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany» Мелетія Смотрицького [144], а також «Ekthesis або krotkie zebranie spraw, ktore się działy na partykularnym, to iest, pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim» [93, с. 329–376]. У двох томах видання «Архивъ Юго-Западной Россіи» опубліковано полемічні твори Івана Вишенського «Обличеніе діавола миродержца» [17, с. 19–24], «Писаніе христолубивому братству львовскому и прочіимъ братіямъ единомудреннымъ и единоплеменнымъ» [18, с. 24–26], «Посланіе къ старицѣ Домникіи» [21, с. 26–35], «Посланіе къ Іову Княгиницкому» [20, с. 36–37], «Позорище мысленное» [19, с. 37–48]; Герасима Смотрицького «Ключъ Царства Небеснаго» [71, с. 232–265]; Мелетія Смотрицького «Verificatia niewinności» [148, с. 279–344], «Obrońa Verificaciey» [145, с. 346–441], «Justificacia niewinności» [147, с. 511–532], «Elenchus pism uszczypliwych» [146, с. 597–673]; митрополита Йосифа Велямина-Рутського «Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor u reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» [132, с. 443–510], «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną»

[130, с. 562–596]; Каспера-Томаша Скупенського «Rusin albo rellatia rozmowy dwoch Rusinow schizmatyka z unitem o rozmnozeniu wiary katolickiey» [143, с. 650–732]; митрополита Антонія Селяви «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» [137, с. 674–731], «List do zakonnikow monastera cerkwie Ś. Ducha Wileńskiego» [104, с. 732–761], «Вказъ о томъ, што именують быти отступницы Церкви Святое Всиходнее голову папежа римскаго, а не Христа, Сына Божія» [23, с. 507–561], «Грамота кievскаго митрополита Мисаила къ папѣ Сиксту IV, 1476 г.» [24, с. 193–231], «Отпись на листъ виленскихъ уни-товъ» [46, с. 266–278], «Synopsis» [151, с. 533–576]. К. Студинський надрукував у 5-му томі «Пам'яток українсько-руської мови і літератури» полемічні книги, які не ввійшли до видань археографічних комісій у Києві та Петербурзі. Зокрема, в окремому томі «Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII ст.» опубліковано твори, що «в'яжуть ся тісно з нашим релігійним рухом при кінці XVI і поч. XVII віка» [390, с. VI]: «Wypisanie drogi» Бенедикта Гербеста [98, с. 1–12]; «Kałol, który rozsiewa Stephanek Zizania» Щасного Жебровського [156, с. 13–30]; «Казанье святого Кирилла Патріарха іерусалимського “О антихристъ и знаках его”, з розширенням науки против ересей розъных» Стефана Зизанія [25, с. 31–200]; «Relacja, u Uwazenie postępkow niektorych około Cerkwi Ruskich Wileńskich. Roku 1608 u 1609» митрополита Іпатія Потія [120, с. 230–249]; «Рукопис Мелетія Смотрицького з р. 1609» [59, с. 250–302].

Полемічна книжність унійних богословів була об'єктом дослідження Кирила Студинського. Праці вченого, у яких проаналізовано трактати митрополита Іпатія Потія, Мелетія Смотрицького, Стефана Зизанія, Клірика Острозького, Захарія Копистенського, докладно розкривають зміст релігійної суперечки в контексті історико-культурних обставин кінця XVI – початку XVII ст. Зокрема, йдеться про такі публікації: «Polemiczne pismo Rosieja» [579], «Хто був автором “Αντίρρησις”-а з р. 1599?» [395], «Pierwszy występ literacki Hipacyusza Rosieja» [578], «Ze studyów nad literaturą polemiczną» [580], «В тристаліте смерти митр. Іпатія Потія» [392], «Полемічне письменство в р. 1608» [393], «Антиграфи» полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р.» [391], «Причинки до історії унії» [394]. Дослідник на підставі полемічних творів унійних та православних письменників відтворив панораму церковно-суспільних відносин тієї доби, з'ясував мотиви прийняття Берестейської унії ієрархами Київської митрополії. Наприклад, у статті «Polemiczne Pismo Rosieja» він писав: «I w tym to czasie moralnego i duchowego upadku prawosławnej cerkwi powstają ludzie, którzy starają się złemu zapobiedz, którzy dążą do tego, by

тę cerkiew, najbardziej poniewieraną przez jej własnych synów, przywieść do lepszego stanu, by duchowieństwo oświecić i położyć nowe tory dla rozwoju duchowego na Rusi. Jedynym możliwym środkiem do tego było ponowne połączenie ruskiej cerkwi z rzymską Stolicą, które znane jest w historii pod nazwą “Unia Brzeska”» [579, s. 375]. Саме К. Студинський довів атрибуцію книг «Αντίρρησις або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) [395, с. 17], «Heresiae, Ignorantiae у Polityka popów у mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Гармонія, альбо согласіє вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церкви съ костеломъ рымскимъ» (1608 р.) [393, с. 20] митрополиту Іпатію Потію, обґрунтував думку Є. Копітара, що псевдонім Клірик Острозький належить Мелетію Смотрицькому [390, с. XLI–XLII; див.: 425, с. 259].

Важливу роль у дослідженні літературної полеміки кінця XVI – початку XVII ст. відіграв І. Франко, зокрема такі його праці: «Іван Вишенський, його час і письменська діяльність» [423, с. 260–278], «Література XVII в. Полеміка проти унії (Рогатинець, Смотрицький, Копистенський, Филипович, Пелагія Гегевичівна, Гальшка Гулевичівна)» [425, с. 248–272], «Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.» [426, с. 194–470], «Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть» [427], «Южнорусская литература» [426, с. 101–161], «Життя й літературна діяльність Іпатія Потія» (1914 р.) [424, с. 508–533] та ін.

До джерел полемічної літератури XVI–XVII ст. І. Франко відносив києворуські релігійні суперечки, причину яких він пов’язував з утвердженням християнства. На думку вченого, у диспутах з поганями («Хожденіє Богородици по мукамъ»), євреями («Толкова палея»), магометанами («Корсунська легенда про хрещення Володимира»), католиками («Історія о едином папѣ римскомъ», «Стязаніє съ латиною»), богомилами («О ереси арменской») апробовувалися «головні роди оружжя» [425, с. 117] ведення конфесійної полеміки, які було застосовано в літературі XVI–XVII ст. Це, зокрема, «цитатати зі Святого письма і лайка противника, лайка не зовсім невинна, бо посунена до ширення фанатизму і нетолеранції» [425, с. 117]. Головну мету полеміки православного духовенства з латинниками І. Франко вбачав у виявленні помилок католицизму [425, с. 129]. Так, дослідник зауважив, що митрополит Київський Іоанн II у посланні «До архієпископа римського від Іоанна митрополита Руського про опрісноки» визначив шість відмінностей між греками і латинниками: опрісноки, *Filioque*, піст у суботу, недотримання посту в перший тиждень Великого посту, celibат священнослужителів, миропомазання [425, с. 130, 500].

У студії «Плани викладів історії літератури руської. Спеціальні курси. Мотиви» [426, с. 24–74] І. Франко подав одну з перших у літературознавстві класифікацій полемістів. У її основу було покла-

дено темпорально-просторовий критерій. До першої групи вчений зараховував письменників, які творили в Острозі (Мотовило, Герасим Смотрицький, Василь Суразький, Христофор Філалет). До другої групи він відносив богословів, що працювали у Львові (Арсеній Еласонський, брати Зизанії, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Памво Беринда, Іван Красовський, Юрій Рогатинець, Гедеон Балабан, Михайло Рогоза). До третьої групи – «афонітів і скитян» [426, с. 57] (Іван Вишенський, Йов Нянґиницький, Феодосій, Ігнатій з Любарова, Ісакій Святогорець, Кирило Лукаріс, Єремія, Мелетій Пігас, Леонтій Святогорець, Афанасій Филипович). До четвертої – унійних книжників (Іпатій Потій, Петро Аркудій, Лев Кревза, Ілля Мороховський, Йосиф Велямин-Рутський). Міжконфесійну суперечку 1610–1630 рр. І. Франко пов'язував із богословсько-полемічними творами Мелетія Смотрицького, який працював у Святодухівському монастирі Вільна. До останньої шостої групи належать письменники з Києва (Єлисей Плетенецький, Захарій Копистенський, Леонтій Карпович, Ісає Копинський, Петро Могила, Сильвестр Коссов, Лазар Баранович, Йонанникій Галятовський та Інокентій Гізель).

Твір Яна Сакрана «*Elucidarius errorum ritus Ruthenici, anno Domini 1500 scriptus*» І. Франко називав першою «гарматою» [426, с. 234] в антиправославній полеміці католиків XVI ст. Початком «в справі поєднання православно-руської церкви з латинською» [426, с. 235] дослідник вважав трактат «*O iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem*» (1577 р.) [141] Петра Скарґи, що викликав в Україні хвилю полеміки. У відповідь на твір Петра Скарґи Герасим Смотрицький написав книгу «*Ключь Царства Небеснаго*» [71], що, стверджував І. Франко, розкриває тематично-стильові відмінності богословсько-полемічних трактатів другої половини XVI ст. від писань X–XIII ст.: «Справа реформи календаря, що творить основу сеї книжки, трактується не з чисто догматично-обрядового становища, а у зв'язку з різнорідними політичними змаганнями і побутовими умовами сучасності автора; се не сухий теологічний трактат, а жива картина стану української суспільності в другій половині XVI в.» [425, с. 224]. Книгу Петра Скарґи «*Описание и оборона събору руского Берестейского*» (1597 р.) [70; 69] І. Франко схарактеризував як «езуїтську софістику, якою все на світі можна змішати з болотом» [425, с. 230]. «*Пустому блягузканню*» [425, с. 231] Петра Скарґи вчений протиставляв трактат Христофора Філалета «*Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ*» (1597–1598 рр.) [79], який він вважав «коронаю антиуніатської полеміки XVI в.» [425, с. 231]. До стилістичних вад твору православного полеміста І. Франко зараховував «численні над потребу полоніزم» [425, с. 231].

Значну увагу в літературно-критичних студіях І. Франка приділено творчості Івана Вишенського. Дослідник твердив, що називати православного богослова «полемістом» не зовсім коректно, оскільки «властивої полемічної аргументації в його писаннях не так багато, як би веліла догадуватися назва полеміста» [423, с. 274]. Проте, підсумовував учений, «біблійні образи і щиронародні мовні звороти» [425, с. 234] у творах Івана Вишенського дають підстави зарахувати його до провідних письменників української літератури кінця XVI – початку XVII ст.

Серед унійних полемістів І. Франко виокремлював постать митрополита Іпатія Потія. Відомо, що 19 січня 1895 р. на зібранні Історичного товариства вчений виступив із доповіддю «О Нірасум Росієју, jako pisarzu kóścielnym», про яку вміщено інформацію в публікації «Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Historycznego» [573]. Окремі аркуші доповіді (34, 35а, 36а, 37, 39а, 46а, 77а) збереглися серед рукописних матеріалів дослідника. Відзначення в 1914 р. 300-літніх роковин смерті митрополита Іпатія Потія спонукало І. Франка висловити свою думку щодо діяльності «апостола унії», якого вчені Наукового товариства імені Шевченка називали «творцем великого культурного діла, поєднання Русі з Римом, а тим самим із західноєвропейською культурою, і творцем ідеалу національної церкви» [424, с. 508]. Доповідь «О Нірасум Росієју, jako pisarzu kóścielnym» І. Франко доповнив та переклав українською мовою під назвою «Життя й літературна діяльність Іпатія Потія» [424, с. 508–533]. Ця праця вченого була однією з перших наукових студій, присвячених дослідженню творчості митрополита Іпатія Потія. Полемічний доробок предстоятеля Київської церкви І. Франко поділяв на три частини: полемічно-історичні трактати, листи та гомілії, стильовою домінантою яких, за його спостереженням, була риторичність [424, с. 530].

Одним із важливих творів літературної полеміки першої половини XVII ст. І. Франко вважав трактат «Пересторога, зъло потребная на потомные часы православным христианом» Юрія Рогатинця [425, с. 258; див.: 212, с. 218–234]. Дослідження цієї книги І. Франко опублікував в одному з номерів журналу «Kwartalnik Historyczny» за 1895 р. під назвою «Z dziejów synodu Brzeskiego 1596 r.» [486]. Проаналізувавши історичну частину книги, вчений дійшов таких висновків: «Można się przekonać, że Perestoroha, jako dokument historyczny, wcale niewysokiej jest wartości. Chronologija balamutna, fakty pomieszane, mnostwo niedokładności, opuszczeń i przekręceń, a obok nich dużo szczegółów skądinąd nieznanych, zakrawających na plotki, prawdopodobnie zaczerpniętych z ustnych opowiadań owych czasów, kiedy namiętności były rozbudzone, a fantazyja podniecona polemiką religijną» [486, s. 19].

Із критичними зауваженнями стосовно розвідки І. Франка «Z dziejów synodu Brzeskiego 1596 r.» виступив К. Студинський у статті «Причинки до історії унії» [394].

Грунтовне дослідження культурно-національного руху XVI–XVII ст., аналіз засвоєння українськими полемістами ренесансних форм викладення думки, зокрема «переходу до досить живої, невимушеної мови і манери» [212, с. 63], здійснив М. Грушевський у фундаментальній праці «Історія української літератури» [212]. Учений докладно проаналізував творчість Мотовила, Герасима Смотрицького, Василя Суразького, Клірика Острозького, Івана Вишенського, Стефана Зизанія, Іпатія Потія, Захарія Копистенського, Йосифа Веляміна-Рутського, Йова Борецького, Касіяна Саковича «на тлі загального освітнього і культурного руху» [211, с. 70]. Дослідник простежив вплив ренесансно-реформаційної літератури Західної Європи на українське письменство, висвітлив взаємодію князя Костянтина Острозького, православних богословів з церковними реформаторами, завдяки чому відбувалося «засвоєння українським пером методів і засобів, даних реформаційним рухом на польсько-руським ґрунті» [212, с. 63; див.: 210, с. 79–80].

Докладно полемічну літературу XVI–XVII ст. проаналізував М. Возняк у працях «Історія української літератури» [192], «Старе українське письменство» [193], «Три статтейки з полемічного письменства» [194]. У своєму дослідженні учений обґрунтував зв'язок давньої літератури з «розумовими настроями» [192, с. 286], які текстувалися, виражалися за допомогою писемного слова. Дослідник вважав полемічні твори невід'ємною частиною історії української літератури, «бо ж брали в ній участь письменники, які вложили свою цеголку в скарбницю нашого письменства й духовного життя, з одного боку, й між полемічними писаннями зустрічаються твори, невідільні від пафосу, поезії та взагалі меншої чи більшої літературної стійкості, з другого боку» [192, с. 462]. Об'єктом вивчення М. Возняка були твори православних, католицьких, унійних полемістів. Він стверджував, що церковні письменники, обґрунтовуючи у своїх богословсько-полемічних книгах ті самі тези, виконували сізіфову працю [192, с. 462]. Цінними для української медієвістики є міркування вченого про писання митрополита Іпатія Потія, Антонія Селяви, Івана Дубовича, Пахомія Войни-Оранського, укладення хронологічної таблиці літературної полеміки XVI–XVIII ст. [192, с. 612–632].

Важливим етапом у вивченні полемічної книжності унійних богословів XVI–XVII ст. стала праця греко-католицького теолога й історика М. Соловія «Мелетій Смотрицький як письменник» [383; 384]. Він справедливо зауважував, що його дослідження, в центрі якого –

виклад змісту трактатів Мелетія Смотрицького, «вносить в нашу історичну літературу дещо позитивного і нового» [383, с. 11]. Аналізуючи твори Мелетія Смотрицького в контексті літературної полеміки тієї доби, вчений приділив значну увагу огляду писань унійних книжників. Цінними є висновки М. Соловія стосовно впливу твору Лева Крєвзи «Obroņa Jedności Cerkiewney» на перехід Мелетія Смотрицького до унійної церкви [384, с. 182–183], художньо-стильових особливостей трактатів «Sowita wiņa» [384, с. 225] й «Examen Obrony» [384, с. 258] митрополита Йосифа Веляміна-Рутського та «Antelenchus» [384, с. 289] Антонія Селяви.

Початок ХХІ ст. позначений посиленням зацікавленням українських медієвістів полемічною літературою ХVІ–ХVІІ ст. Творчість унійних і православних письменників стала об'єктом вивчення С. Бабича [173], К. Борисенко [184], М. Дмитрієва [226], І. Ісіченка [261], Б. Криси [282], Ю. Пелешенка [348], Н. Поплавської [362], Р. Радішевського [560; 561], С. Сухаревої [401], Л. Ушкалова [413], В. Шевченка [440], І. Шевченка [442]. Учені у своїх працях обґрунтували методику дослідження богословсько-полемічних трактатів з позиції риторики, художньо-естетичної платформи бароко, використовуючи сучасні підходи до текстологічного аналізу, які нині широко застосовують у студіях різних літературознавчих шкіл.

Полемічну літературу ХVІ–ХVІІ ст. у Речі Посполитій досліджували польські історики літератури, богослови, врахування праць яких уможливило ґрунтовне прочитання творів унійних і православних письменників, нетенденційний аналіз їхнього змісту й виважені висновки. Біо-бібліографічний матеріал, богословський та літературний аналіз пам'яток міжконфесійної суперечки розкрито в студіях І. Вагилевича [592], М. Вишневецького [596], Т. Грабовського [490; 491; 492], М. Дідушицького [564; 565], Й. Круковського [512], Е. Ліковського [524], В. Мацейовського [530], В. Мокрого [537; 538], М. Мельника [534], А. Міроновича [536], Р. Лужного [305], Ю. Немцевича [544; 545; 546], П. Новаковського [333], Й. Страдомського [577], С. Стемпєня [387], Ю. Третьяка [588], Т. Хинчевської-Геннєль [431].

Недостатнє вивчення полемічних творів унійних книжників, зокрема їхньої ролі в засвоєнні українською літературою ренесансно-реформаційних, барокових стилістичних засобів викладення думки та форм умотивовує актуальність цього дослідження. Розгляд етапів релігійної суперечки, історико-культурний і контекстуальний аналіз трактатів уніатів, простеження риторичних стратегій їхнього текстотворення слугуватимуть докладному пізнанню розвитку національної літератури в системі художньо-естетичних координат західноєвропейської словесності.

РОЗДІЛ I

ФОРМУВАННЯ СИСТЕМИ РИТОРИЧНОГО ТЕКСТОТВОРЕННЯ ТА ЇЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ В ПОЛЕМІЧНОМУ ПИСЬМЕНСТВІ XVI – XVII СТ.

1.1. Етапи розвитку риторики. Особливості застосування теоретичних засад красномовства в полемічній книжності

Риторика як мистецтво переконування і красномовства виникла і розвинулась у культурному середовищі Давньої Греції, у якому світ був упорядкований з позицій естетики, а мудреці прагнули пізнати істину. Одне з перших визначень риторики дали сицилійські софісти Коракс та Тісій (V ст. до н. е.), які схарактеризували персвазивні властивості промов, побудованих за відповідними схемами [475, s. 1]. Квінтіліан тлумачив риторичу як *ars bene dicendi* – вміння майстерно послуговуватись словом. На відміну від граматики (*scientia recte loquendi*), предметом якої є правила побудови усного і писемного текстів, риторика зосереджується на художній стилізації мовлення, завдяки чому її розуміють як *bene dicendi scientia* [518, s. 39]. Давньогрецькі теоретики красномовства стверджували, що майстерно складена промова риторика виконає поставлене завдання, якщо промовець не матиме моральних вад. Відтак, у риторичі надавали значення як техніці творення тексту, так і етичній складовій поведінки оратора, які однаковою мірою мусили бути досконалими, оскільки слово, виголошене справедливим ритором, завойовувало довіру слухачів. Зокрема, Платон у діалозі «Горгій» писав: «Хто хоче бути справжнім промовцем, повинен бути справедливим і знатися на справедливості», з чим перегукується давньоримський вислів про риторика Катона «*vir bonus dicendi peritus*» [518, s. 39].

Розвиток риторики пов'язаний із демократичним устроєм Давньої Греції, можливістю захистити себе від звинувачень у суді, де рішення ухвалювали на підставі промов позивача і відповідача. Формування судового красномовства було зумовлене потребою вправного виступу відповідача або ж його адвоката, яким потрібно було переконати суддів у своїй правоті [160, с. 135]. Окрім практичного застосування в судових справах, риторичу використовували у сфері державного управління, морально-психологічному забезпеченні військ («*genus deliberativum*» [510, s. 47]). Вироблення структури промов, стилістичних засобів впливу на слухачів, форм викладу, аргументації перетворило риторичу з теоретичної науки утилітарного призначення на вище словесного мистецтва, яке реалізувалося в апологіях, епідейк-

тичних словах. У часи пізньої античності риторика розвивалась як техніка переконливого мовлення: перевагу віддавали формі, художньому оформленню орацій над змістом, що викликало заперечення ранньохристиянських апологетів. Наприклад, Татіан у «Слові проти еллінів» критикував давньогрецьких риторів за змагання в красномовстві, вмінні підкорити аудиторію грою слів, яке перегукувалось із театральним дійством, а не захищало правду: «І справді, красномовство ви вживаєте для неправди і наклепу, за гроші продаєте свободу вашого слова і часто те, що нині визнаєте справедливим, в інший час уявляєте злом. Поезія служить у вас для того, щоб зображувати битви, любовні пригоди богів і розтління душі» [74, с. 296].

Важливе значення для утвердження риторики як науки побудови текстів, техніки мовленнєвого впливу належить давньогрецькому софісту Горгію, який, поєднавши поетичний і прозаїчний стилі, став основоположником художньої прози [510, s. 172]. Він дотримувався думки, що ефект публічного виступу залежить не від змісту, а від художньої вправності оратора [510, s. 172]. У складанні промов Горгій апробував низку стилістичних прийомів, завдяки яким доводив співрозмовнику свою позицію і досягав поставленої мети. Філософ, спостерігши персвазивні можливості ритмізації мови, художньо увіразнював тексти епідейктичних творів такими фігурами, як антитеза, ізоколон (інтонаційна відповідність частин речення), гомеотелевтон (однакове закінчення дієслів), а також тропами, зокрема алітерацією (повторювання однакових приголосних), асонансом (повторення однакових голосних). Написаний Горгієм трактат «*Techne rhetorike*» справив значний вплив на формування стилю орацій риторів наступних століть [496, s. 389].

Вироблення художнього стилю і розширення тематики промов продовжив Ісократ, учень Горгія, який працював логографом – писав на замовлення судові апології [510, s. 172]. Заснувавши в Афінах школу красномовства (390 р.), він сприяв значному поширенню теорії і практики художньої прози та, на відміну від софістів, утверджував моральну складову риторики [301, с. 16]. Ісократ у своїх творах нехтував змістом заради побудови складних синтаксичних конструкцій, періодів, прикрашання мови [496, s. 395]. Практичним завданням риторики мислитель вважав переконання та захоплення слухачів. Окрім захисних виступів у судах (*genus iudiciale*), Ісократ укладав дорадчо-політичні (*genus deliberativum*) та урочисті промови (*genus demonstrativum*), увіразнюючи їхню персвазивну стилістику [510, s. 173].

Однією з найпомітніших постатей серед давньогрецьких риторів був Демосфен. Його завзяття в удосконаленні вимови (коли він, набравши в рот камінців, тренував дикцію, вправлявся в чіткості

мовлення й силі голосу), аналітичне вивчення творів попередників з метою застосування у своїх ораціях персвазивних засобів свідчать про те, що в еллінському суспільстві риторика мала важливе значення. Зокрема, збереглися тексти судових апологій, політичні послання, філіппіки Демосфена, спрямовані проти македонського царя Філіппа, які є зразками ораторського мистецтва. Завдяки Демосфену в техніці риторичного текстотворення утвердилось використання прийомів іронії, метафори, гіперболи, запитань. Промовець, послуговуючись фігурами анафори, ізоколоном, інтонаційно виділяючи важливі за змістом слова, досягав евритмії – ритмічної рівномірності тексту виступу. Застосовуючи фігури й тропи, Демосфен не випускав з уваги мети виступу, дотримувався цілісності композиції [496, s. 395].

Британський філософ і логік А. Вайтгед вважав філософську думку Західної Європи коментарем до творів Платона. Учений підкреслював важливе значення ідей Аристокола для розвитку філософії, богослів'я отців церкви [319, с. 103]. Платон (так називав Аристокола його учитель Сократ) виклав у творах «Горгій» та «Федр» теоретичні міркування про методи переконання слухача, які утверджували ціннісно-раціональну техніку доведення й позначилися на формуванні класичної риторики. Мислитель спостеріг, що вплинути на думку, волю та почуття співрозмовника можна завдяки наведенню докладних аргументів або відповідній стилізації мовлення. Платон розумів риторику як інструмент філософії [304, с. 121–128], мистецтво схилити слухача на свій бік за допомогою слів, що слугує пізнанню та поширенню істини [510, s. 173–174]. Відповідно до риторичної концепції Платона об'єктивність суджень промовця залежить від знання предмета бесіди, психології співрозмовника і дотримання етичних принципів [304, с. 121–126]. Важливим внеском Платона в писемну літературу є введення жанру діалогу, у формі якого мислитель розкрив читачеві не лише філософські ідеї Сократа, а й власні світоглядні міркування. Апробований філософом алгоритм побудови апологетичних творів, що передбачав заперечення звинувачень і виклад власних міркувань («Апологія Сократа» [48, с. 274–306]), застосовували автори судових промов та ранні отці церкви. Незважаючи на те, що деякі міркування Платона були споріднені з християнством, патристи критично відгукувались про його філософський доробок. Зокрема, константинопольський патріарх Іоанн Златоуст у «Бесіді IV на діяння апостолів» писав: «Хочеш, я покажу, який Петро і який Платон? Коли бажаєш, розглянемо поки що їхню вдачу і подивимося, що робив один і другий. Цей останній витратив усе життя на речі марні й нікчемні. [...] Нехай, говорить він, жінки будуть спільні, нехай роздягнуті дівчата борються на очах

коханців, нехай будуть спільними і батьки, і діти, які народжуються. Хіба це не понад усякий абсурд? Але такий Платон зі своїм учням. [...] А той, кого вважали головою філософів, зодягає жінок навіть у зброю, в шоломи і поножі, і стверджує, що рід людський нічим не відрізняється від собак. Так як між собаками, каже він, і самка і самець беруть однакову участь у справах, то нехай і жінки також беруть участь у всьому, і нехай усе перевернеться догори дном. Диявол завжди прагнув через таких людей довести, що наш рід не має жодної переваги перед безсловесними творіннями» [27, с. 49–50].

Систематичний виклад теорії риторики вміщено в працях Аристотеля (якого називали «гігантським розумом» [319, с. 107], «титаном праці» античності [496, s. 392]) «Риторика», «Поетика» і «Топіка», які підсумовують період класичного красномовства [303, с. 8]. У книзі «Риторика» сформульовано основні принципи персвазивного текстотворення, узагальнено теоретичні напрацювання побудови судових апологій, епідейктичних промов попередників. Риторика Аристотель розглядає з погляду логіки – насамперед як науку знаходити способи переконання аудиторії в істинності висловлених суджень про предмети, мистецтво доведення опоненту власної думки: «Отже, визначимо риторика як здатність знаходити можливі способи переконання стосовно кожного конкретного предмета. Це не є завданням якогось іншого мистецтва, тому що кожна інша наука може вчити і переконувати тільки стосовно того, що належить до її сфери, як, наприклад, лікарське мистецтво – стосовно того, що сприяє здоров'ю чи призводить до захворювання, геометрія – стосовно можливих між величинами змін, арифметика – стосовно чисел; так само й інші мистецтва і науки; риторика ж, очевидно, здатна знаходити способи переконання стосовно кожного конкретного предмета, тому ми й говоримо, що вона не стосується якого-небудь окремого, визначеного класу предметів» (1355b25, 30) [166, с. 19]. Способи переконання мислитель поділяв на дві категорії – «нетехнічні» (*atechnoi*) та «технічні» (*entechnoi*). «Нетехнічними» доказами Аристотель називав свідчення очевидців, писемні договори. Натомість «технічні» способи доведення становили предмет риторики, які промовець мусив знайти і подати аудиторії, врахувавши риси власного характеру, настроїв слухача й закони вербалізації предмета [166, с. 19]. Визначальним у риторичному дискурсі Аристотеля, який утвердив застосування психології для ефективного переконання, є взаємозв'язок оратора, мови, слухачів: «Мова складається з трьох елементів: із самого оратора, із предмета, про який він говорить, і з особи, до якої він звертається; власне, вона і є кінцевою метою всього (я розумію слухача)» (1358b) [166,

с. 24]. Філософ, викладаючи методологію аргументації, навчав риторів послуговуватись різними способами доведення: прикладами («риторичними фактами» [166, с. 20]), ентимемами («риторичними силогізмами» [166, с. 20]), правдоподібними ентимемами («правдоподібними силогізмами» [166, с. 20]), побудованими на основі топосів.

Важливе значення в укладенні промов, які він класифікував на три групи за критеріями мети, часу та місця виголошення (дорадчі, судові, епідейктичні), Аристотель надавав питанню композиції (*dispositio*) та риторичній стилістиці (*elocutio*) [510, s. 173–175]. Учений спостеріг: щоб переконати співрозмовника, ритор повинен ретельно продумати вступ, який відповідним чином налаштовує слухача на сприйняття логічно наведених у творі доказів. На його думку, визначальними ознаками персвазивного стилю були зрозумілість викладу, яка підтверджує знання мовцем предмета бесіди, дотримання міри в застосуванні художніх засобів, зловживання якими перешкоджає переконанню опонента, уникнення складних, важкозрозумілих слів, довгих і недоцільних епітетів, які роблять стиль «холодним» [510, s. 173–175; див.: 166, с. 129, 132–133]. Характеризуючи ефективний стиль риторичного твору, Аристотель зазначав: «Достоїнство стилю полягає в ясності (*saphe*); доказом цього є те, що, якщо мова не зрозуміла, вона не досягне своєї мети. [Стиль не повинен бути] ні надто низьким, ні надто високим, але повинен підходити [до предмету, про який ідеться]. (1404b). [...] Холодність (*psychra*) стилю може бути зумовлена чотирма причинами: по-перше, використанням складних слів [...]. Друга полягає у використанні незвичайних виразів [...]. Третя причина – це застосування епітетів: або довгих, або недоречних, або у великій кількості; у поезії, наприклад, цілком можливо називати молоко білим, у прозі ж [подібні епітети] зовсім недоречні; якщо їх надто багато, вони виявляють [риторичну штучність] і доводять, що, якщо необхідно ними користуватися, це – вже поезія, адже їх використання змінює звичайний характер мови і надає стилю відтінку чогось незвичного. У цьому плані слід прагнути до помірності, тому що [непомірність тут] є більшим злом, ніж проста мова, [тобто позбавлена епітетів]: в останньому випадку мова не має переваг, а в першому – має недолік. [...] Нарешті четверта [причина, якою може бути зумовлена] холодність стилю, полягає в метафорах» (1405b35 – 1406b5) [166, с. 132–133]. Розроблена Аристотелем теорія давньогрецької класичної риторики вплинула на розвиток літератури, слугувала моделлю побудови прозових творів упродовж наступних століть.

Азіанський і аттичний риторичні стилі¹ доби еллінізму засвоїв Стародавній Рим відповідно до власної художньо-естетичної платформи, у якій переважав правовий аспект, практичне спрямування виступів риторів [164, с. 147–287]. Представником римської школи риторики, яка синтезувала логічні методи доведення, теоретичні вказівки полемізування Давньої Греції та орнаментальне текстотворення Малої Азії, були Гай Грахх і Марк Туллій Цицерон.

Марк Туллій Цицерон, спроектувавши політичний досвід поєднання ідей, принципів демократії та аристократії, що слугують порядку і безпеці в державі, на риторичну, синтезував у своїй творчості елементи азіанського й аттичного стилів, які в той час протиставлялися один одному [482, s. 133]. Його творчий доробок становлять філософсько-релігійні, етичні («*De natura deorum*», «*De divinatione*», «*De finibus bonorum et malorum*», «*Tusculanae disputationes*»), політичні («*De republica*»), юридичні («*De legibus*») твори, захисні та обвинувальні промови, виголошені в судах, листи та вірші [496, s. 458–459]. Марк Туллій Цицерон дотримувався думки, що словесність покликана утверджувати добро, справедливість і мир. Його теоретичні трактати з риторики («*De inventione*», «*De oratore*») вплинули на становлення красномовства Стародавнього Риму й були предметом вивчення в гуманістичних школах доби Ренесансу, коли функціонував «цицеронівський стиль» [434, с. 91]. У своїх творах оратор послуговувався тропами з метою ритмізації мовлення: асонансом, алітерацією; фігурами нагромадження: ампліфікацією, градацією, анафорою; фігурами переосмислення: антитезою, прийомом доведення за аналогією [510, s. 179–180]. Такий спосіб конструювання тексту застосовували у своїх полемічних трактатах унійні письменники XVI–XVII ст. Наведемо приклад риторичного стилю Марка Туллія Цицерона з його промови «*Oratio in Catilinam prima*»: «*Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia? Nihilne te nocturnum praesidium Palati, nihil urbis vigiliae, nihil timor populi, nihil concursus bonorum omnium, nihil hic munitissimus habendi senatus locus, nihil horum ora voltusque moverunt? Patere tua consilia non sentis, constrictam iam horum omnium scientia teneri coniurationem tuam non vides? Quid proxima, quid superiore nocte egeris, ubi fueris, quos convocaveris, quid consilii ceperis, quem nostrum ignorare arbitraris? O tempora, o mores! Senatus haec intellegit. Consul videt; hic tamen vivit. Vivit? immo vero etiam in*

¹ Азіанізм – стильовий напрям у риторичній й літературній мові, який сформувався в III ст. до н. е. в Малій Азії внаслідок поширення грецької культури. Характерними ознаками азіанізму, на відміну від аттицизму (класична риторика), були пишномовність, нагромадження тропів і фігур, ритмізація мовлення, орієнтація на чуттєве захоплення слухача. Цей стиль вплинув на формування риторичної мови Стародавнього Риму, розвинувся в літературній мові Ренесансу, бароко й церковній риторичній мові.

senatum venit, fit publici consilii particeps, notat et designat oculis ad caedem unum quemque nostrum. Nos autem fortes viri satis facere rei publicae videmur, si istius furorem ac tela vitemus. Ad mortem te, Catilina, duci iussu consulis iam pridem oportebat, in te conferri pestem, quam tu in nos omnes iam diu machinaris»² [496, s. 459].

Перетворення Римської республіки на імперію, зміна форми державного правління, зумовили кризу красномовства. Діяльність Марка Фабія Квінтіліана, найвидатнішого римського оратора після Гая Юлія Цезаря, сприяла поширенню знань із риторики [482, s. 269]. Його 12-томну працю «*Institutio oratoria*», у якій викладено теорію ораторського мистецтва класичної античності, використовували як підручник у риторичних школах доби Середньовіччя та Відродження. Повне зібрання книг «*Institutio oratoria*», віднайдене в 1415–1416 рр. італійським гуманістом Поджо Браччоліні, зазнавши кількох перевидань у XVI ст., стало основним джерелом вивчення історії красномовства, засвоєння техніки античної риторики [510, s. 181]. Марк Фабій Квінтіліан, створивши систему навчально-дидактичної підготовки промовців, наставляв своїх учнів дотримуватись у риторичній практиці простоти, послуговуватись стилістичними засобами персвазії так, щоб не губилася думка, мета промови. Він розумів риторіку як мистецтво вправної мови – *ars bene dicendi*, для оволодіння яким необхідно читати твори визначних промовців, як-от Марка Туллія Цицерона, отримати знання з філософії, виховувати в собі особистість.

Риторика, яка в античний період була невід’ємною частиною філософії, інструментом пізнання дійсності та захисту правди, сформувавшись як наука персвазивного текстотворення, у якій естетична категорія була домінантною. Ранньохристиянські апологети (Минуцій Фелікс, Лактанцій), грецькі отці церкви (Іоанн Златоуст, Григорій Назіанзин, Василій Великий), послуговувались усталеними в риторичі прийомами доведення думки, стилістичними засобами (*eloquentia*), транспонувавши їх у літературу, яка слугувала важливим знаряддям поширення та пояснення християнського віровчення [186, с. 183].

² Пер. укр.: «Як довго, Катиліно, випробовуватимеш наше терпіння? Як довго ще, безумцю, знущатимешся з нас? Доки ти вихвалитимешся своєю нестримною зухвалістю? Невже тебе не стривожили ні нічна варта на Палатині, ні сторожа, що обходить місто, ні страх, який охопив народ, ні зібрання найкращих громадян, ні це укріплене місце засідання сенату, ні обличчя й погляди всіх присутніх? Невже ти не розумієш, що твої наміри розкрито, не бачиш, що про твою змову вже відомо всім присутнім і викрито її? Як гадаєш, хто з нас не знає, що ти робив останньої, попередньої ночі, де ти був, кого скликав, яке прийняв рішення? О, часи! О, звичаї! Сенат усе це розуміє, консул бачить, а ця людина живе. Живе? Ні, навіть приходять у сенат, бере участь у державних справах, видивляється і кожного поглядом на смерть відправляє. А ми, хороші мужі, думаємо, що чинимо досить для республіки, коли ігноруємо його безумство і задум. На смерть тебе, Катиліно, належало вже давно за наказом консула повести, на твою голову обернути ту згубу, яку всім нам віддавна готуєш».

Українська писемність засвоїла традиції продукування текстів Давньої Греції та Риму від часу проникнення християнства. Фігуральну мову, модуси аргументації античної риторики використано в проповіді митрополита Київського Іларіона «Слово про закон і благодать» (1049 р.). Риторична система греко-римської культури функціонувала в українській полемічній літературі XVI–XVII ст. Окрім теорії красномовства Аристотеля, праць Марка Туллія Цицерона, Марка Фабія Квінтіліана, які були зразками для наслідування в добу Ренесансу [303, с. 12; див.: 595, s. 5], унійні та православні книжники орієнтувалися на твори патристів, учення про церковну риторичку Августина Блаженного [186, с. 180].

Августин Блаженний виклав теорію християнського красномовства в книзі «De doctrina christiana» [157, с. 355], над якою він працював упродовж п'ятдесяти років [157, с. IV]. Святитель розумів риторичку як науку переконувати, вивчення правил якої проповідниками слугуватиме ефективному служінню церкви, доведенню правдивості Євангелія. Зокрема, очільник Гіппонської кафедри обґрунтовував необхідність застосування прийомів риторички гомілетами так: «Правила Риторички необхідні й корисні; адже, якщо риторичка – це мистецтво переконувати інших і в істинному, і в неправдивому, то хто наважиться твердити, ніби істина в руках захисників своїх повинна залишатися незброєною проти брехні? – Хто вимагатиме, щоб люди, які силкуються переконливо доводити облудні предмети, вміли – у самому *вступі* до своїх промов – зробити слухача чи прихильним, чи уважним, чи тямущим, а захисники істини навпаки не знали б такого мистецтва? – щоб у *оповіді* перші подавали неправду коротко, зрозуміло, правдоподібно; а останні – навпаки розповідали б саму істину так невірно, що слухати їх було б нудно, розуміти важко, а тому і вірити їм неохоче? – щоб захисники брехні, у *дослідженні*, вміли помилковими доказами заперечити істину та непорушно утверджувати неправду; а захисники істини були не в змозі ні саму істину захищати, ні обман відкинути? – щоб у *завершенні* нарешті одні, силою слова рухаючи і заводячи серця слухачів в оману, – вміли то жахати їх і кидати у смуток, то вливати відряду і полум'яно напучувати; а інші дримали б над істиною, будучи лінивими й байдужими до її захисту?» [157, с. 240–241]. Августин Блаженний, покликаючись на думку Марка Туллія Цицерона, що знання правил риторички найкраще засвоюються в ранньому віці, рекомендував навчатися мистецтва красномовства («*facundia vel eloquentia*» [157, с. 242]) дітям, які не були зайняті важливішими справами в церкві. Водночас він не відкидав можливості оволодіння риторичкою старшими людьми. Святитель, як і Марк Фабій Квінтіліан, у набутті вмінь і навичок красномовства

надавав важливе значення читанню творів, слуханню промовців, хоч і не погоджувався з його концепцією педагогічної риторики, відповідно до якої ораторам належить пройти навчання в риторичній школі. На перше місце в підготовці церковних риторів Августин Блаженний ставив вивчення канонічних книг Святого Письма, які він метафорично порівнював із містом, що стоїть на горі [157, с. 243]. Читаючи Біблію, праці вчителів церкви, твердив богослов, проповідник зможе перейняти стиль, спосіб викладу старозавітних пророків, євангелістів. Обґрунтовуючи важливість практичної складової в оволодінні риторику, Августин Блаженний навів приклад опанування мовою дітьми, які, не розбираючи правил граматики, повторювали слова, вирази за дорослими і навчилися розмовляти. Зрештою, зауважував святитель, в історії красномовства було чимало визначних ораторів, які не вивчали законів риторики [157, с. 240–246]. Спостереження Августина Блаженного розкривають один із важливих шляхів засвоєння прийомів красномовства українськими унійними полемістами XVI–XVII ст., більшість із яких навчалися в Грецькій колегії святого Атанасія (м. Рим), де, окрім теорії риторики, яка була одним із базових предметів гуманітарних знань у добу Ренесансу, докладно вивчали Святе Письмо, твори латинських і грецьких отців церкви.

Залежно від поставленої мети і завдань проповіді Августин Блаженний наставляв церковних риторів застосовувати відповідні персвазивні засоби, способи викладу думки. У навчанні слухачів («docendi» [157, с. 247]), писав богослов, необхідно послуговуватись оповідним типом текстотворення, аргументуючи висловлені твердження доказами та умовиводами. Щоб зворушити аудиторію («moverendi» [157, с. 247]), підштовхнути до виконання євангельських заповідей, гомілет має використовувати риторичні фігури, стилістичні засоби емоційної виразності. Крім того, святитель навчав риторів налаштовувати слухачів на сприйняття казання у вступному слові. Августин Блаженний розглядав мистецтво красномовства невід’ємно від думки, відкидаючи застосування в проповідництві принципу «*Satis eloquentiae, sapientiae parum*»³. Промовець, на думку теолога, повинен бути насамперед мудрим, а не красномовним: «До покликання проповідницького більш здатен той, хто може розмірковувати і говорити мудро (*sapienter*), хоч би й не міг говорити красномовно (*eloquenter*), бо такий може бути істинно корисним для слухачів» [157, с. 248]. Святитель застерігав проповідників від зловживання риторичними фігурами в написанні повчань, оскільки вони у своєму служінні покликані тлумачити основи християнського віровчення, а не захоплювати зібрання беззмістовним красномовством. Таким чином, Августин Блаженний указував церковним промовцям на те, що риторику необхідно розуміти як інструмент донесення дум-

³ Пер. з лат.: «Достатньо красномовства, мало мудрості».

ки, навчання слухачів доктрин християнства. Необхідність поєднання мудрості і риторики підкреслювали й інші теоретики красномовства, зокрема «глава римського красномовства» [157, с. 294] Марк Туллій Цицерон [157, с. 248–249].

Віддаючи перевагу змісту проповіді над формою, Августин Блаженний навчав церковних риторів збагачуватись мудрістю завдяки читанню Біблії. Важливим, на його думку, було не тільки вивчення напам'ять окремих фрагментів Євангелій, але й розуміння їхнього змісту. Богослов рекомендував проповідникам наводити у своїх творах цитати зі Святого Письма, які слугуватимуть переконливому доведенню думки, компенсуватимуть недостатність естетичного опрацювання слова. Характерною ознакою персвазивного стилю проповідей Августин Блаженний називав зрозумілість і ясність викладу. Він рекомендував дотримуватись цих мовностилістичних вимог як у приватних бесідах, так і в церковних промовах [157, с. 277]. Приписи зрозумілості і ясності викладу, твердив святитель, зумовлені завданням гомілета пояснювати віровчительні питання: «Навпаки для християнського наставника перший і головний обов'язок – у всіх своїх повчаннях бути скільки це можливо зрозумілим і говорити з такою ясністю, що хіба найбільш нетямуща людина була би не спроможна зрозуміти нас; або ж причина незрозумілості мови виникала не через наші слова, а від надмірної складності і витонченості предметів, які ми прагнемо пояснити і відкрити іншим» [157, с. 273–274].

Стилістичні особливості текстів Святого Письма були предметом дослідження Августина Блаженного в книзі «*De doctrina christiana*». Богонатхненні пророки, апостоли, писав учитель церкви, передавали Боже слово «особливим і вищим типом витійства» [157, с. 254], недостяжного багатьом риторам у поєднанні мудрості з красномовством, переконливості тверджень: «Так є певний особливий рід витійства, який один тільки властивий Божественним мужам, гідним найвищої шани. Цим-то родом витійства глаголили Богонатхненні Письменники; інший рід недостойний їх, й інші недостойні його: їм він відповідний; а інших людей значно переважає – не пихатістю, а твердістю й обґрунтованістю» [157, с. 252–253]. Як зазначав Августин Блаженний, ведені Духом Божим святописці вправно послуговувались прийомами персвазивного текстотворення, завдяки чому слово, що вийшло з уст Божих, було зрозумілим Його народу. На прикладі аналізу фрагмента Послання апостола Павла до римлян (Рим. 5: 3–5) [157, с. 255], у якому наявні риторична фігура градації («лѣствица» [157, с. 255]), період, багатоконпонентні конструкції речення, святитель указав гомілетам на спосіб функціонування прийомів красномовства в Біблії, які, не виходячи на перший план, сприяють донесенню думки, роз-

криттю духовного змісту, зрозумілому викладу вчення Ісуса Христа. Про побудову біблійних текстів за правилами юдейської риторичної традиції, яка перегукується з теорією ораторського мистецтва Давньої Греції, богослов писав так: «Але ми твердимо, що Апостол не слідував правилам красномовства, а навпаки красномовство слідувало за його мудрістю» [157, с. 256–257].

Августин Блаженний погоджувався з Марком Туллієм Цицероном, що завданнями ораторської промови є навчати (*docere*), подобатись (*delectare*), переконувати (*persuadere*), зворушувати (*movere*) [157, с. 281]. Святитель транспонував ці функції риторичних творів у церковне проповідництво. З-поміж названих вимог, зазначав Августин Блаженний, основну увагу гомілет повинен приділяти навчання мирян, не нехтуючи естетичними і персвазивними можливостями тексту проповіді, завдяки яким слухачі збережуть у пам'яті її зміст, утвердяться у виконанні Божих заповідей. Зокрема, про навчальний, естетичний, персвазивний способи викладу проповіді, кожен із яких має свої стилістичні особливості, отець церкви зауважував так: «Якщо ж народ ще не знає істин віри; то – знову повторюю – слід насамперед навчати його, а вже потім переконувати. Можливо, предмети, добре пізнані, самі зворушать слухачів; тож не потрібно буде застосовувати сильніші способи красномовства. Цими способами належить послуговуватись тільки тоді, коли є потреба, – а потреба є тоді, коли слухачі знають, що відповідний учинок необхідно зробити, але не роблять. Ось чому потреба вчити є справою необхідності. Тому що люди можуть робити і не робити те, що знають: але чи можна сказати, що вони повинні робити те, чого не знають? Потреба переконувати не є справою необхідності, оскільки ця дія не завжди виправдана, якщо слухач у відомому предметі цілком згоден з проповідником, – чи тим, що навчає, чи тим, що подобається. Натомість переконувати – справа перемоги, тому що слухач може бути і здібним до навчання, і повчання може йому подобатись, а проте він може противитись і не погоджуватися з проповідником. До чого ж у такому випадку прислужиться і спосіб навчати, і спосіб подобатись, коли не вистачає способу переконувати? У способі подобатись також немає безумовної необхідності: бо розкрийте чітко у своїй промові істину, тобто майстерно використайте спосіб навчати, – вона сама собою подобатиметься завдяки простому її викладу, а не завдяки приємному вираженню у слові» [157, с. 282–284]. Вчення Августина Блаженного про функції, способи викладу проповідей, використання «простого стилю» в розкритті складних догматичних питань позначилося на формуванні засад церковної риторики, превалюванні навчального змісту творів над художнім і переконувальним рівнями текстотворення [157, с. 300, 319]. Викладених

святителем настанов гомілетических дотримувались у добу Ренесансу, коли знання, інформаційний інтелектуалізм набували важливого значення, слугували довідним матеріалом у проповідях і полемічних писаннях [471, s. 78]. Цю практику відображено в трактатах унійних богословів митрополита Іпатія Потія («Оборона Флорентійського собору восьмого» (1603 р.) [55]), Іллі Мороховського («Discurs o początku rozzerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» [111]), Лева Кревзи («Obrona Jedności Cerkiewney» [103]), митрополита Йосифа Велямина-Рутського («Sowita wina» [131]), Івана Дубовича («Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej» [90]), у яких історичний фактаж, «писання дискурсивних текстів» [517, s. 287], богословські знання, стислість та зрозумілість оповіді домінували над естетичним опрацюванням [435, s. 318; див.: 446, s. 25–26].

Риторична концепція Відродження, властива зокрема й українській полемічній книжності кінця XVI – початку XVII ст., сформувалась під впливом Біблії, «Поетики» Аристотеля, яку переклав латинською мовою Джордж Валла в 1498 р., віднайдених у 1442 р. рукописів Марка Туллія Цицерона «De oratore» та «Orator», праці Марка Фабія Квінтіліана «Institutio oratoria», надрукованої в 1470 р., творів латинських учителів церкви (*patres latini*) – Ієроніма Стридонського, Августина Блаженного, Амвросія Медіоланського, які в той час на рівні з античними риториками були взірцями для наслідування [468, s. 96–97, 116, 88]. Від 1590 до 1614–1618 рр. у літературі Польщі триває, за визначенням Я. Пельца, останній етап Ренесансу [595, s. 34]. Упродовж цього часу в Україні, яка входила до складу Речі Посполитої та засвоювала культуру Західної Європи за посередництва Польщі, тривала релігійно-літературна полеміка, зумовлена прийняттям Берестейської унії. Полемічна книжність унійних богословів – це явище синкретичне, що поєднує в собі стилістику християнської риторическої Середньовіччя, Ренесансу й раннього бароко. Літературна практика Відродження орієнтуватися в побудові творів на античні теорії текстотворення вплинула на еклесіальну словесність. Відповідно до ренесансної ідеї повернення до джерел (*ad fontes*), відтворення (*imitatio*) стилю античності церковні письменники вдавалися до вироблених грецькими і римськими риториками способів доведення думки, прийомів персвазії [570, s. 207]. Осередком вивчення класичної філології в добу Ренесансу були гуманістичні школи, у яких, на відміну від середньовічних університетів, основну увагу приділяли не схоластиці та теології, а риторическій й поетическій Давньої Греції та Риму [542, s. 71]. Навчальну програму гуманістичних шкіл використовували в гімназіях єзуїтського ордену, створеного для протидії викриттю Мартіном Лютером відступу Рима від вчення раннього християнства. У цьому контексті значний інтерес

для єзуїтів становила теорія риторики, кодифікована Аристотелева техніка переконання співрозмовника, що уможлиблювала обґрунтування істинності висунутої тези, доведення правильності трактування католиками Святого Письма. Цикл дисциплін гуманітарної підготовки єзуїтських колегій під назвою «Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu», розроблений генералом ордену Клаудіо Аквавівіою в 1584 р., складався з латинської мови, античної літератури, філософії, риторики, історії, географії та права [468, s. 47–48]. Учні шкіл ордену єзуїтів, більшість яких у Речі Посполитій становила польська шляхта, практикували написання віршів [380, с. 34], прозових творів, беручи за взірець стиль промов, листів, трактатів Марка Туллія Цицерона, який інтегрував теорію давньогрецької риторики в римську культуру, утвердивши латинську мову як засіб філософського пізнання світу й творення ораторських текстів. Першу колегію Товариства Ісуса в Речі Посполитій було створено в 1565 р. у Браневі, куди роком раніше єзуїти прибули на запрошення кардинала Станіслава Гозія для боротьби з Реформацією [567, s. 326]. За зразком браневської гімназії єзуїтські школи було створено в Пултуську (1566 р.), Вільні (1570 р.), Познані (1571 р.) та Ярославі (1575 р.). Наприкінці XVI ст. у Речі Посполитій функціонувало 11 освітніх закладів ордену єзуїтів, у яких навчалось 3300 осіб. Важливим осередком поширення гуманістичних знань був єзуїтський університет «Віленська Академія» (1579 р.), першим ректором якого став Петро Скарга [567, s. 326–327]. У цій школі студентам з Польщі, Литви та України ґрунтовно викладали філософію, католицьку теологію, теорію риторики і віршування [542, s. 75–76]. На початку XVII ст. освітні установи Товариства Ісуса започатковано на території України, зокрема в Кам'янці-Подільському, Львові, Луцьку й Острозі [542, s. 75]. Типовим представником єзуїтського ордену був церковний ритор Петро Скарга, якого домініканський проповідник Фабіан Бірковський називав «Петром Златоустом», порівнюючи його з патріархом Константинопольським Іоанном Златоустом, а єзуїти вважали пророком [599, s. 344–345]. Казання, полемічні трактати, листи Петра Скарги, одного з найпрацьовитіших письменників польського Ренесансу, мали істотний вплив на книжність українських богословів XVI–XVII ст. Підтвердженням цьому слугують твори митрополита Київського Іпатія Потія, Іллі Мороховського, які перегукуються за стилем із прозою сповідника короля Сигізмунда III. Петро Скарга, як і належало церковнику ренесансного гуманізму, читав твори Марка Туллія Цицерона, Марка Аннея Лукана, Публія Вергілія Марона, Публія Овідія Назона, Гомера, Тита Макція Плавта, Луція Аннея Сенеки та ін. Шимон Старовольський, один із перших біографів Петра Скарги, писав, що Марк Туллій Цицерон був для нього найавторитет-

нішим ритором, стиль якого він наслідував у своїх проповідях і трактатах [599, s. 323–325]. Характерними рисами поезики творів Петра Скарги були фігури ритмізації (полісиндетон, асиндетон, анафора), антитеза, ампліфікація, риторичне запитання, стилістичний прийом гіперболи і літоти, плеоназм [599, s. 345]. Ці художні засоби вираження думки, властиві бароковій стилістиці [471, s. 172], наявні у творах унійних полемістів, що свідчить не лише про засвоєння ними античної концепції риторики, а й про вплив писань Петра Скарги, які були їм відомі. Польський проповідник, відповідно до приписів Тридентського собору (1545–1563 рр.) у тлумаченні Святого Письма, трактував у своїх творах церковно-суспільні відносини тієї доби в контексті старозавітних пророцтв [471, s. 174]. Слова біблійних пророків унійні книжники кінця XVI – першої половини XVII ст. проектували на занепад науки та православ'я у Візантії й Україні, що засвідчує наслідування ними потридентського богослів'я католицької церкви, якого дотримувався Петро Скарга [471, s. 174].

У написанні полемічних творів унійні та православні богослови XVI–XVII ст. послуговувались прийомами риторики. Знання законів красномовства, принципів організації персвазивного тексту засвідчує фрагмент трактату Антонія Селяви «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.) [136], у якому він указав Мелетію Смотрицькому на неправильне визначення риторичної фігури зевгми (*ζεύγμα*) у творі «Elenchus pism uszczypliwych» [146]. На його думку, прийом, який застосував православний письменник для розкриття «вселенськості» Церкви, називався не зевгмою, а солецизмом «*σολοικισμός*»: «Mowi daley że ta figura iest Zeugma; my że się znamy na Grammatykach (iako nam przyznawa tamże teńże Elenchus), tego Grammatyka odsyłamy do szkoły gdzie go nauczą że Zeugma nie ściąga się *ad tempora*: raczey może bydź *Solecismus*, ale o taką figurę chrostem daią *in forma posteriorum Analyticorum* w Grammatyce» [136, s. 42; див.: 146, с. 660]. Те, що унійні книжники володіли технікою риторики, доводять їхні полемічні трактати, казання та гомілії, побудовані відповідно до укладених давньогрецькими риторамі п'яти розділів красномовства: *inventio* (пошук матеріалу), *dispositio* (розміщення матеріалу у творі: *exordium*, *probatio*, *peroratio*), *elocutio* (вербальне вираження змісту), *memoria* (запам'ятовування), *actio* (виголошення) [198, с. 33–56]. Тексти письменників містять риторичні фігури, з-поміж яких найуживанішими були: фігури діалогізації (риторичне запитання, риторичний оклик, риторичне звертання, антиципаційне запитання), фігури додавання (полісиндетон, асиндетон, анафора, епіфора, плеоназм), фігури накопичення (ампліфікація, градація), фігури слова (антитеза, перифраз),

фігури ритмізації (гомеотелевтон), фігури анаканосису, антономазії, антифори, антонімії, іронії, сарказму, фігури переосмислення, тропи (алегорія, метафора, метонімія, персоніфікація), стилістичні засоби (діалогізація, порівняння, парафраза) [198, с. 45]. Застосування риторичних фігур, прийомів аргументації надавало викладеним у полемічних творах твердженням переконливості, підсилювало емоційно-оцінну виразність мовлення. Завдяки риторичній організації текстів письменники досягали впливу на читачів, зрозуміло висловлювали думку, зосереджували їхню увагу на важливих питаннях полеміки, предметі суперечки. І. Франко відзначав, що з-поміж унійних книжників найбільше «риторикою іскряться» [424, с. 530] твори митрополита Іпатія Потія, якого він як учня Краківської академії називав «в руськім письменстві новим типом» [424, с. 520]. Риторичну вправність предстоятеля Київської церкви в контексті української літератури кінця XVI – початку XVII ст. підкреслював і Д. Чижевський. На думку вченого, його трактати наближаються до барокової стилістики [434, с. 91]. Окрім Іпатія Потія, засобами красномовства послуговувались Ілля Мороховський, Лев Кревза, Йосиф Велямин-Рутський, Тимофій Симонович, Антоній Селява, Іван Дубович, Пахомій Война-Оранський, у їхніх творах поєднано стилістичні особливості писемної культури Ренесансу та раннього бароко. Так, нескладний за змістом, стислий виклад думки унійних богословів, що є рисою полемічних творів Ренесансу, містить художні елементи бароко, зокрема нагромадження однотипних конструкції, розлогі анти тези, покликані вплинути не на розум, а зворушити почуття та волю читачів [435, с. 318; див.: 446, с. 25–26].

Твори унійних і православних письменників побудовано в межах жанрового канону полемічного трактату, конструювання якого спирається на теоретичні засади творення судових апологій у Давній Греції. Тексти полемічної книжності відтворюють трирівневу схему поділу античних промов на вступ (*prooemium, exordium*), основну частину (*probatio*) та завершення (*peroratio*), що забезпечує сприйнятливий виклад матеріалу (докази, аргументи) [198, с. 36]. Вступна частина (*exordium*) творів унійних богословів, завданням якої було ознайомити читачів з предметом суперечки, здобути їхню прихильність, підтримку, складається з присвяти можновладцю, передмови до читача або передмови до опонентів [149, с. 2–11]. Основну частину, в тематичних розділах якої послідовно розкрито зміст полеміки, було побудовано відповідно до розташування інвектив у текстовій площині твору-закиду; вона містила доведення (*probatio*) позиції унійної спільноти та заперечення (*refutatio*) звинувачень, тез опонента. Важливий елемент персвазивної системи полемічних трактатів – кінцівка твору,

епілог (*peroratio*), у якій книжники підсумовували наведені аргументи, історичний матеріал, закликали, апелюючи до релігійних почуттів супротивників (*movere*), прийняти церковну унію [90, s. 245–260]. Для оповідного та діалогічного способів викладу в полемічних творах властива простота, яка, на думку С. Аверинцева, є «однією з можливих риторичних програм, передбачених риторичною системою» [158, с. 17].

Запозичена в античній системі інвенції техніка аргументації думки, яку застосовували унійні письменники, слугувала для розкриття вчення католицької церкви, переконання читача в його правильності. Відповідно до Аристотелевої класифікації способів переконання наведені в полемічних трактатах докази (*argumenta*) поділяються на «нетехнічні» (*atechnoi*) та «технічні» (*entechnoi*) [166, с. 19]. Зокрема, висловлені у творах тези богослови підтверджували фрагментами листів церковних достойників та цитатами записів історичних подій з візантійських хронік [103, s. 73–89], що є «нетехнічними» модусами доведення. Серед «технічних» прийомів переконання, ключових у риторичному текстотворенні Давньої Греції та Риму, у полемічній літературі виокремлюються топоси церковного красномовства (*loci communes*), силогізми, ентимеми, приклади, покликання на авторитет. Алгоритм силогізмів, побудований на основі топосів, логічних операцій мислення, слугував унійним книжникам для обґрунтування власного твердження і спростування міркувань опонентів. Так, на суперечність наведеного Мелетієм Смотрицьким коментаря до фрагмента твору «*Obrona Verificaciey*» Антоній Селява вказав, уклавши силогізм, умовивід (*ratiocinatio*) якого є хибним: «*Więc co za Comment czyni tych słow obrońca Verifikacyi. Cerkiew Katholicka ktora iest iedynd we wnętrnościach swoich nośi Cerkiew wschodnią y zachodnią: tak obrońca. Na co Elenchus commentuie, że to mowiono figurate: “nośi” miasto “nośila”, – toćby też wolno mowić przez tęż figurę: w niebie są dobrzy Anyołowie y źli, dla tego iż przed zgrzeszeniem Luciferowym, y przed zrzuceniem iego byli w niebie Anyołowie y źli y dobrzy, ale tak mowić byłoby nie tylko kłamstwem, ale y heresią*» [136, s. 42; див.: 146, с. 660]. У творі «*Examen Obrony*» митрополит Йосиф Велямин-Рутський обґрунтував думку про сотеріологічний ексклюзивізм католиків таким силогізмом: «*Wiara, którą trzymają ludzie posłuszeństwa rzymskiego, taka jest, w której mogą być zbawieni, i ta cerkiew, w której oni są, jest prawdziwą cerkwią, ale wy w tej wierze i w tej cerkwi nie jesteście; przeto, nie jesteście w prawdziwej wierze i w prawdziwej cerkwi*» [130, с. 578]. Важливу категорію доказів у полемічних текстах становлять приклади, які М. Гаспаров класифікував за критеріями подібності («від подібності», «від неподібності», «від протилежності») та джерелом матеріалу (власне «приклади») (*exemplum*,

paradeigma), умовні «порівняння» (*similitudo, parabole*)) [198, с. 36]. Унійні богослови, проводячи паралелі між завоюванням Візантії, занепадом України та історією старозавітного Ізраїлю, вмотивовували свої погляди прикладами зі Святого Письма, яке було найавторитетнішим джерелом для розуміння кризи православ'я, пошуку відповідей на актуальні проблеми церковно-суспільних відносин у Речі Посполитій XVI–XVII ст. Стрижневим елементом системи персвазії полемічних творів є такий вид доказів, як «авторитет» [198, с. 36], – покликання на Біблію, міркування отців церкви, які, на думку унійних і православних письменників, правдиво пояснювали значення важкозрозумілих фрагментів її книг. Уміщені в трактатах цитати зі Святого Письма, праць грецьких і латинських патристів, які протилежна сторона приймала як беззаперечний аргумент, спонукали читачів замислитись над викладеним богословським матеріалом, характеризували унійних книжників як носіїв моральних цінностей відповідно до однієї із засад античної риторики – «*orator vir bonus, dicendi peritus*» (промоваць є вправною у слові, доброю людиною) [595, s. 23; див.: 518, s. 39].

Вагоме місце в риторичній системі полемічної книжності уніятів належить психологічним прийомам впливу на емоційну сферу читача. Апелювання унійних богословів у суперечці з православними церковниками до Божого суду, погрози опонентам Божим гнівом у разі неприйняття Берестейської унії мали на меті викликати страх у читачів, переконати їх в істинності католицького віровчення. Так, Ілля Мороховський у творі «*Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniej zmyślonego Theophila Ortologa*» звернувся до Мелетія Смотрицького так: «*Nie zarabiai na więszy gniew iego, a ostatni upadek twoy zatwardzeniem serca swego: aby o was tego nie rzeczono, co niegdy Prorok o tych, ktorzy nie znaią sądow, y drog Pańskich mowił: “Ubiłeś a nieboleli: starłeś ie, a niechćieli przyiąć karania: zatwardzili oblicza swoje nad opokę, a niechćieli się wroćić”*» (Єрем. 5:3) [112, s. 27]. У такий спосіб унійні письменники досягали вживлення у свідомість опонентів почуття провини, яке послаблювало їхню впевненість в істинності віровчення Східної церкви, підштовхувало до переосмислення догматики ортодоксального християнства.

1.2. Полемічна література в системі церковного письменства

Українська полемічна книжність XVI–XVII ст. тісно пов'язана з християнською апологетикою, церковною словесністю, яка, виникнувши в II ст., засвоїла здобутки античної риторики, виробила жанри, методологію доведення істинності біблійного вчення. Унійні та

православні полемісти покликалися у своїх творах на праці Іринея, Орігена, Тертуліана, що свідчить про знання ними апологетичного письменства, яке відповідно до потреб, суперечок усередині церкви зазнало змін у прийомах викладу думки, доведення та стилістики. Українську полемічну прозу XVI–XVII ст. літературознавці вивчали насамперед з позиції античної риторики. Підставою для цього слугували покликання богословів на твори давньогрецьких мислителів, організація навчання єзуїтів за програмою «Ratio Studiorum» (1586 р.). Проте, окрім античної риторики, полемісти послуговувались здобутками ранньохристиянської апологетики: саме тому і важливо простежити між ними зв'язок. Цей напрям дослідження обґрунтовано в праці В. Лаби «Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви» [290]. Зокрема, унійний богослов Лев Кревза, міркуючи над способами подолання міжконфесійної суперечки у творі «Obroņa Jedności Cerkiewney», віддавав перевагу вивченню святоотцівських творів, книг грецьких істориків, постанов вселенських соборів над риторикою, застосування якої без урахування настанов учителів церкви посилювало протистояння [103, s. 112].

Вплив християнської апологетики на теорію літератури відзначив Е. Курціус у праці «Європейська література і латинське середньовіччя» [288, с. 501]. Учений висловив думку, що твори патристики позначилися на розвитку європейського письменства, тому вони є предметом дослідження не тільки теології, історії церкви, а й філології. У Греції, писав Е. Курціус, відбулося поєднання антично-поганської та християнської поетик, що визначило способи організації творів у Середньовіччі, слугувало граматично-риторичному аналізу тексту Біблії. Дослідник, покликаючись на листи Ієроніма, підсумував застосування церковними письменниками здобутків античної літератури, алегоричної екзегези стоїків для доведення правдивості Біблії в суперечці з грецькими мислителями [288, с. 501–503].

«Апологіями» в Давній Греції називали виголошені на суді зачисні промови обвинувачених. Ці виступи укладалися за правилами риторики, яка мала практичне значення, адже її застосовували в судовій практиці. Одним із перших творів, який належить до літературного дискурсу, була «Апологія Сократа» Платона (IV ст. до н. е.). Твір філософа складався з двох частин: виклад і заперечення звинувачень опонентів, розкриття й аргументація власних міркувань [48, с. 274–306]. За цим зразком було створено й пізніші апології. Подібний алгоритм доведення знаходимо також у полемічних текстах XVI–XVII ст. Ранньохристиянські апологети утвердили риторіку як словесне мистецтво, естетику. Богослов Минуцій Фелікс пояснював це тим, що вправна мова набуває рис ґрунтового доказу [186, с. 181].

Дослідник середньовічної філософії Г. Майоров стверджував, що церковні книжники були насамперед риторамі, а не філософами: саме тому їхнім творам притаманні ідейні переконання й ефективна аргументація, а не оригінальність і глибина думки [309, с. 55]. Послугуючись досягненнями елліністичної риторики, апологети вели полеміку з язичниками на належному рівні, обґрунтовуючи хибність політеїзму прийомами логіки.

Ранні апології християнства першої половини II ст. належать Аристиду Афінському і Кодрату. Святий Аристид, красномовність якого відзначав Ієронім Стридонський, адресував свій твір «Апологія. Про шанування всемогутнього Бога» [5, с. 13–29] римському імператорові Адріану. У цій праці богослов виклав біблійне вчення про Бога, зобразивши Його неосяжність для людини так: «Далі, в межах дозволеного, належить знати про Бога, що Він ненароджений, нестворений, безначальний і безкінечний, безсмертний, досконалий і неосяжний. Оскільки Він досконалий, то не має ніякого недостатку і потреби ні в чому; навпаки ми маємо потребу в Ньому» [5, с. 14]. Аристид Філософ, спираючись на засади логіки, аргументував імператору хибність поклоніння варварів творінню замість Творця, зображенням предметів і статуям, які охоронялися в храмах від злодіїв. Те, що єгиптяни шанували Ізіду помилково, християнський апологет обґрунтовував тим, що вона не могла врятувати Озіріса, а тому була безсилою захистити людей: «Якщо ж тепер Ізіда справді богиня і не могла допомогти Озірісу, своєму братові і чоловікові, то чи можливо, щоб вона допомогла кому-небудь іншому? Неможливо, щоб божественна природа боялася і тікала або плакала і скаржилася; інакше вона була б дуже жалюгідна» [5, с. 23]. Низка спостережень Аристида стосовно істинності християнства та помилок язичницьких релігій були розвинені в писаннях пізніших апологетів, зокрема Юстина.

Юстин Філософ походив з міста Флавія-Неаполіс (Наблус), що в Палестині, був одним із перших церковних письменників, який проводив паралелі між грецькою філософією і християнством, погоджуючись із багатьма античними ідеями [496, s. 591]. З-поміж творів богослова збереглися такі: «Апологія I, подана на користь християн Антоніну Благодетельному» [80, с. 44–98], «Апологія II, подана на користь християн римському Сенату» [81, с. 99–111], «Розмова з Трифоном Юдеєм» [83, с. 112–280], «Послання до Діогнета» [82, с. 281–291]. Мислитель розглядав античну культуру як спробу людини пізнати Логос, який він ототожнював із Сином Божим. Юстин міркував, що давньогрецька філософія виробила ідеї, споріднені з ученням християнства, яке, на відміну від язичницького мудрування, походило від Бога. Апологет, поєднуючи окремі філософські міркування, етичні

норми греків із християнством, писав, що Сократ «частково пізнав» [81, с. 107] Ісуса Христа, ідеї Платона, стоїків перегукувалися з принципами Нового Завіту, поети «могли бачити істину, але в темряві» (2 Апол. 13) [81, с. 110]. Богослов осмислював уявлення еллінських філософів у контексті доведення переваг християнства над давньогрецькою мудрістю. Це було зумовлено тим, що в той час Святе Письмо не було авторитетним для греків, на відміну від творів античних мислителів, покликання на які надавало переконливості доведенню істинності Євангелія: «Коли говоримо, що все влаштоване і сотворене Богом, то виявиться, що ми висловлюємо вчення Платона; коли стверджуємо, що світ згорить, то говоримо згідно з думкою стоїків; і коли навчаємо, що душі лиходіїв, і після смерті маючи почуття, будуть покарані, а душі добрих людей, вільні від покарання, житимуть у блаженстві, то ми говоримо те саме, що й філософи» (1 Апол. 20) [80, с. 59]. Започаткований Юстином інтегративний підхід в обґрунтуванні християнського віровчення, пояснення положень нової релігії за допомогою філософії, підтримали Климент, Оріген, Лактанцій, Боецій. Такого розуміння взаємозв'язків ідей античності і християнства дотримувалися й українські унійні полемісти XVI–XVII ст., які позитивно відгукувались про Сократа, Платона, Аристотеля, Гомера, наводили цитати з їхніх творів на підтвердження висловлених тверджень. Апологетичні праці Юстина вплинули на становлення стилю церковної словесності, організацію полемічних текстів. Застосовані богословом риторичні прийоми, зокрема нагромодження синонімів, однотипних конструкції, риторичні запитання, створення діалогу з опонентом, у формі якого читачеві розкривається Божественне походження Святого Письма, доводиться правильне розуміння Старого Завіту християнами, повторюватимуться в полемічних трактатах апологетів пізніших часів, а також унійних і православних книжників XVI–XVII ст. Наведемо фрагмент твору Юстина «Розмова з Трифоном Юдеєм»: «Хто не погодиться, що Єзекія не священник повіки за чином Мелхиседековим? Хто не знає, що він не був визволителем Єрусалима? Хто не знає, що він не посилав жезла сили до Єрусалима і не царював серед ворогів своїх, але Бог прогнав від нього ворогів в той час, як він плакав і ридав?» (Розм. 83) [83, с. 214].

Протилежну думку стосовно античної філософії висловив Татіан, який був учнем Юстина. Богослов, що народився в Сирії близько 130 р., дослідивши греко-римську міфологію та книги Святого Письма, дійшов висновку, що істину про Бога і людину об'явлено в Євангеліях. Письменник-апологет протиставляв важкозрозумілим текстам грецьких філософів простоту мови біблійних текстів, довершеність правил, які пояснювали людині сенс земного життя. З-поміж апологій

Татіана збереглися «Слово проти еллінів» [74, с. 295–330], яке Ієронім Стридонський вважав найкращим його твором [309, с. 65], «Діатессарон» – звід чотирьох Євангелій в одне оповідання. Стиль полеміки Татіана контрастує з коректним, поміркованим викладом думки Юстина. Апології «Слово проти еллінів» властиві категоричність, емоційність, лаконічність висловлювань, наказовий тон, обґрунтованість висновків: «Граматики поклали початок вашому марнослів'ю; ви розділяли мудрість, віддалили себе від істинної мудрості й імена її частин приписали людям. Бога ж ви не знаєте; і сперечаючись між собою, самі долаєте один одного. Тому всі ви ніщо, хоча присвоюєте собі дар слова, але міркуєте, як сліпий з глухим. Для чого у вас будівельні знаряддя, тоді як ви не вмієте будувати? Для чого ваші розмови, коли ви самі далекі від діл, бо в радості гордитесь, а в невдачах падаєте духом? Ваші дії невідповідні розуму» (Сл. 26) [74, с. 319]. Негативний погляд Татіана на античну культуру поділяли Теофіл, Єрмії, Тертуліан, Арнобій, Григорій Великий.

Апологет Афінагор увійшов в історію церковного письменства як перший полеміст, який застосував дедуктивний метод аргументації в доведенні існування Єдиного Бога та спирався на раціональні принципи, стверджуючи єдність розуму і віри у викладі біблійного вчення [309, с. 67]. Мислитель був автором двох творів – «Прохання за християн» [10, с. 371–441] і «Про воскресіння мертвих», у яких захищав християн від звинувачень в атеїзмі, канібалізмі і кровозмішенні перед римським імператором Марком Аврелієм Антоніном та тогочасними філософами: «Я достатньо довів, що ми не безбожники, коли визнаємо єдиного Бога безначального, вічного, невидимого і безпристрасного, неосяжного і невимірного, Такого, Який пізнається одним умом і розумом, сповненого світлом і красою, духом і невимовною силою, Який словом Своїм все сотворив і влаштував і Який все утримує» (Апол. 10) [10, с. 380]. Логічна техніка доведення Афінагора була важливим інструментом обґрунтування переваги християнства над язичництвом пізніших богословів [496, s. 592]. До неї зверталися унійні полемісти в розкритті вчення католиків про додаток до Нікео-Константинопольського Символу Віри *Filioque*, чистилище.

Художність апологетичних творів розширив Теофіл Антіохійський, що був родом із Месопотамії. Святителю, боротьбу якого на Антіохійській кафедрі з ерессю відзначав Євсевій Кесарійський у книзі «Церковна історія» [232, с. 203–204], належать такі апології: «Послання до Автолика» [68, с. 444–515], «Проти ересі Єрмогена», «Слово проти Маркіона». Теофіл увів у богослів'я термін «Трійця» [4, с. 443] та здійснив перший коментар до Книги Буття. Наприклад, фрагмент Старого Завіту, у якому йдеться про вигнання Адама і Єви з Раю, бого-

слов пояснював так: «І як посуд, коли після сотворення його виявиться в ньому який-небудь недолік, переливається або переробляється, щоб він став новим і непошкодженим, так буває і з людиною через смерть: бо вона, деяким чином, руйнується, щоб при воскресінні з'явитися здоровою, тобто чистою, праведною і безсмертною» [68, с. 478]. Як зазначав Г. Майоров, «Теофіл був першим грецьким апологетом, який широко заговорив мовою аналогії та алегорії, випереджаючи тим самим александрійську екзегезу» [309, с. 70]. Застосування в полеміці з еллінськими філософами метафор, ампліфікації, аналогічного методу доведення, аргументації від наслідків до причини надавало мовленню святителя експресивності, образності, створювало риторичний ефект. Низка укладених Теофілом Антіохійським доказів за аналогією, які спиралися як на віру, так і на розум, набули поширення в добу Середньовіччя, позначилися на богословських поглядах Августина.

Віровчительний авторитет церкви, на який покликалися у своїх творах митрополит Іпатій Потій, Ілля Мороховський, Лев Крєвза та Іван Дубович, обґрунтував Іриней Ліонський у трактаті «Проти ересей» [309, с. 73]. З погляду теолога, християнин зростає в пізнанні Бога в церкві, яка зберігає та розповсюджує істинне вчення [див.: 112, s. 2]. У Середні віки ця концепція була загальноприйнятною; на її підставі католицька церква доводила свою монополію на трактування Святого Письма. Як зауважив В. Лаба, полемізуючи з гностиками, Іриней Ліонський поклав початок «церковній науковій теології» [290, с. 96].

Значний вплив на церковне письменство та богослів'я справила катехитична школа Александрії, представниками якої були Климент та Оріген. Богословську школу в Александрії, найбільшому місті після Рима, заснував Пантен [232, с. 203–204]; вона була одним із перших і найвпливовіших теологічних осередків Римської імперії. Александрійські богослови тлумачили Святе Письмо алегорично, надавали біблійному тексту прихованого змісту. Такий метод екзегетики ґрунтувався на декодуванні образної мови, символів Святого Письма, отриманні таємного знання. Цим вченням александрійців переґукувалося з ідеями гностиків, з якими полемізували ранньохристиянські апологети стосовно переваги віри, богопізнання над езотеричним гнозисом, отриманим унаслідок спиритизму. Герменевтичний підхід Александрійської школи до аналізу Біблії В. Лаба схарактеризував так: «Її алегоричний напрям в екзегезі був схиблений (олекандрійці заперечували дослівний змісл деяких місць св. Письма, дошукувалися в ньому вищого, таїнственного зміслу, трактували св. Письмо, головно Ст. Заповіту, як книгу укритих загадок, у добуванні його зміслу доходили до смішности)» [290, с. 103]. Опонентами александрійських богословів була Антіохійська школа, у якій навчали буквально

розуміти Біблію, твердили про те, що основи віровчення зрозуміло викладені у Святому Письмі для того, щоб людина виконувала Божі заповіді. Климент та Оріген, які очолювали Александрійську школу, на відміну від Татіана, Теофіла і Єрмія, вважали давньогрецьку філософію інструментом теології (Str. I, 5), а тому узгоджували біблійний і елліністичний світогляди. Так, у книзі Климента «Стромати» читаємо: «А проте науки і мистецтва тільки привчають душу, як слушно зауважив Платон, до споглядання предметів, які можна досягнути розумом» [309, с. 84]. Мислитель увійшов в історію церковного письменства як богослов, у творах якого простежуються полемічна та дидактична спрямованість («Протрептик», «Педагог»). Він, обґрунтовуючи положення християнського віровчення з позиції філософії, сформував погляд єдності віри і розуму та слідом за Філоном Александрійським розвивав апофатичну теологію. Оріген, єретичне вчення якого уніїні книжники пов'язували з відокремленням від Римської церкви, як і Климент, трактував Святе Письмо за допомогою категорій філософії, пояснюючи в такий спосіб біблійні теологеми. У своїх герменевтичних працях богослов застосував метод «провіденційного тлумачення» [309, с. 92], який полягав у поясненні фрагментів, символів євангельських текстів на підставі Старого Завіту, у якому було передбачено новозавітний час. Подібний прийом екзегетики був поширений серед уніїних полемістів. Наприклад, у доведенні першості Римської кафедри в християнстві Іван Дубович покликався на фрагмент Книги пророка Ісаї, де передвіщено поставлення царедворцем замість Севни благочестивого Еліякіма, якому буде передано «ключ дому Давидового» [90, с. 35].

З-поміж латинських апологетів донікейської доби уніїні полемісти надавали посутнє значення основоположнику латинської богословської думки Тертуліану, який докладно обґрунтував вчення про Трійцю [161, с. 448]. Він був одним із найпродуктивніших церковних письменників тієї доби, віддавав перевагу буквальному, а не символічному тлумаченню Біблії. Його полемічний доробок нараховує понад 30 творів [496, с. 592], найважливішими з яких є: «Апологетик», «Проти гностиків», «Про ідолопоклонство», «Про тіло Христа», «Про Воскресіння Христа», «Про видовища», «Про душу», «Про хрещення», «Про покаяння», «Про молитву». Афоризм «*Credo quia absurdum est*» («Вірю, бо це абсурдно»), що, на думку дослідників, належить Тертуліану, характеризує його богословське переконання, оприявнює критику раціональної теології [418, с. 637]. Тертуліан здобув юридичну освіту в Римі, виступав як захисник обвинувачених у судах, а тому добре володів технікою риторики. На відміну від Минуція Фелікса, одного з перших латинськомовних апологетів, твір якого «Октавій»

[42, с. 527–590] перегукується за формою викладу з «Апологетиком», Тертуліан був в опозиції до філософії. Він критично відгукувався про античну цивілізацію, відкидав здобутки язичницького мудрування. Так, підсумував мислитель, суспільний уклад Стародавнього Риму, антична культура ввели людину в оману, спотворили в ній образ і подобу Божу. Тертуліан називав філософів «патріархами еретиків» (*De anima*, III) [309, с. 116], знярядям диявола, через яке людина заплуталась, аморальні вчинки стала вважати правильними, а в суспільстві запанував песимізм. Апологет протиставляв античну філософію та християнство, адже їхні вчення були несумісні: «Що спільного у філософа з християнином [...] в учня Греції з учнем Неба? У того, хто прагне слави, з тим, хто шукає життя вічного? У того, хто женеться за словами, з тим, хто робить справи? У того, хто руйнує речі, з тим, хто їх творить? У того, хто сприяє помилкам, з тим хто їм ворожий? У перекручувача істини з її відновником? У її викрадача з її сторожем? Що спільного між Афінами і Єрусалимом, між Академією і Церквою, між еретиками і християнами?» (*De praescr. haereticorum*, VII) [250, с. 245]. Цю думку Тертуліана відстоювали такі латинські отці церкви, як Ієронім Стридонський, Августин Блаженний. Богослов розвинув вчення про авторитет церкви, згідно з яким остання володіє знанням істини, є непомильною, адже її заснували Ісус Христос й апостоли [309, с. 119]. Відтак, утверджувалась думка про послух церкви, безсумнівне прийняття постанов зібрань єпископів, які трактували Святе Письмо й формували засади віровчення. Ці міркування Тертуліана, висловлені в контексті полеміки з гностиками, католицькі теологи застосували для обґрунтування першості римських пап у християнстві – провідній догмі Західної церкви. Питання авторитету церкви та найвищої влади єпископа Рима серед східних первоієрархів були центральними в православно-уніатській полеміці XVI–XVII ст. У книгах митрополита Іпатія Потія, Іллі Мороховського, Лева Кревзи, митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, Івана Дубовича значне місце відведено доведенню верховенства римських пап і дотриманню правил вселенських соборів. Зауважимо, що Тертуліан, фрагменти творів якого уніати цитували для аргументування першості Римської кафедри, спостерігши боротьбу архієреїв за владу, виступив проти інституціоналізації християнства, писав про існування церкви без ієрархів, у яких він убачав причини суперечок, глибокого розмежування між духовенством і мирянами [309, с. 120].

Добу донікейської апологетики завершують праця в 7 книгах «Про поган» Арнобія, який писав у період масштабного переслідування християн римським імператором Діоклетіаном, та твори його учня Лактанція. «Християнський Цицерон», як називали Лактанція

гуманісти епохи Відродження за риторичний стиль його апологій [439, с. 632], присвятив свою роботу «Божественні настанови» римському імператору Константину Великому, від часу правління якого християнство, що стало державною релігією, увібрало низку язичницьких уявлень. Роботи Лактанція, апологета епохи легалізації (узаконення) церкви в пізній Римській імперії, вплинули на формування богословської думки, книжності Середньовіччя і Ренесансу. Мислитель вважав риторику потужним інструментом утвердження християнства й обґрунтування його догматів перед верхівкою Римської імперії, і тому надавав своїм творам літературної форми, застосовуючи стилістичні можливості антитези й ампліфікації. Так, у «Божественних настановах» про художнє представлення істини в апологетичних текстах Лактанцій писав таке: «Блиск і витонченість мови прикрашають і певною мірою сприяють їй, бо зовнішньо багата і сяюча красою мова сильніше закарбовується в умах» (Div. inst. I, 1, 10); «Істина може швидше сподобатися, якщо вона прикрашена витонченими фігурами мови» (Div. inst. I, 1, 2) [186, с. 183]. Авторству письменника належить елегійна поема «Про птаха Фенікса» написана у формі дистиха, поширеного в античній словесності [496, с. 598]. Пояснюючи віровчительні положення християнства, апологет спирався на античну традицію доведення, зокрема логічну структуру умовиводу платонізму, завдяки якій аргументував безсмертя душі людини [309, с. 140]. Лактанцій не відкидав можливості поєднання християнства з філософією, що, на його думку, прийнявши Божественне одкровення, слугувала раціональному осмисленню істини.

Давнє церковне письменство, засвоївши риторику й естетику античності, подало докладне обґрунтування догматів християнства. Апологети, використовуючи схеми доведення, техніку аргументації давньогрецьких мислителів, вели ґрунтовну дискусію з філософами, захищаючи християн від звинувачень в атеїзмі. Вироблені богословами способи тлумачення Біблії, яка була основним джерелом їхнього віровчення, обґрунтування догматів церкви, укладені концепції збереження християнства від змішання з язичництвом, були визначальними для середньовічного світогляду. Твори ранніх отців церкви залишалися авторитетними для східних і західних теологів епохи вселенських соборів. Форма ведення полеміки, риторичні прийоми, застосовані апологетами, слугували взірцями для наслідування Атанасієм Александрійським, Васи́лієм Великим, Григорієм Назіанзином, Ієронімом Стридонським, Августином Блаженным. Зв'язок полемічної книжності українських богословів XVI–XVII ст. з апологетичною літературою I–IV ст. простежується на рівні композиції, біблійної екзегетики, прийомів аргументації. Наприклад, твори унійних і православних

письменників, як і промови ранньохристиянських мислителів, місти-ли присвяти державним можновладцям [80, с. 44; пор.: 149, s. 3–7]; крім того, українські полемісти застосовували метод «провіденційного тлумачення» [309, с. 92] євангельських текстів, апробований у літературі донікейської доби.

1.3. Історико-літературний процес кінця XVI – першої половини XVII ст.

3 XV ст. принцип культури Ренесансу, що передбачав повернення до джерел – *ad fontes*, поширився на церковне життя, зміни в якому визначили подальший розвиток європейської цивілізації. Викривлення християнства католицизмом [169, с. 28–29], приниження людської гідності церковниками викликали в середньовічному суспільстві опір, спонукали мислителів, творчих людей критично думати й орієнтуватися на ідеали минулого [192, с. 309]. Від часу предтечі Реформації Джона Вікліфа, перекладача Біблії англійською мовою, у середовищі католицької церкви з'являються богослови, які закликають повернутися до джерел, Святого Письма, засад ранньоапостольського віровчення, з відступом від яких вони пов'язували кризу церковно-суспільних відносин Середньовіччя. Виступ католицького священика з Чехії Яна Гуса, страченого на вогнищі, яке було символічно підпалене рукописними перекладами Біблії англійською мовою Джона Вікліфа, підпили на початку XVI ст. Мартін Лютер, Ульріх Цвінглі, Вільям Тіндейл, Жан Кальвін, зусиллями яких реформаційний рух та розповсюдження перекладів Біблії народними мовами охопили Західну Європу. Важлива роль у релігійному протистоянні належала писемному слову, яке слугувало реформаторським теологам інструментом доведення помилок католицизму в продажі індульгенцій, церковних посад, було формою діалогу між учасниками суперечки. Ідеї Реформації проникли й в Україну, яка в той час перебувала у складі Речі Посполитої, де католицизм підтримували на державному рівні з часу короля Стефана Баторія [238, с. 181]. Цьому, писав М. Грушевський, сприяло «сумне виродження православної церкви в українських і білоруських землях» [210, с. 63], що супроводжувалось занепадом освіти, аморальністю священнослужителів, фактами симонії, а також контакти України з Великим князівством Литовським, де в 40-х рр. XVI ст. поширились кальвінізм і соцініанізм [192, с. 303]. Зауважимо, що український полеміст Стефан Зизаній у «Катехізисі» (1595 р.), за який його на соборі в Новоградку (25–27 січня 1596 р.) було звинувачено в поширенні реформаторського богослів'я [218, с. 158] (він викривав переступи римських пап) та відлучено від православної церкви, називав деградацію вищого духовенства важливою ознакою наближення другого приходу

Ісуса Христа [247, с. 141]. Вплив писань церковних реформаторів на українську літературу, зазначав М. Возняк, докладно не досліджено [192, с. 464]. Проте, К. Студинський, проаналізувавши «Рукопис Мелетія Смотрицького з р. 1609» [59] у 5-му томі «Пам'яток українсько-руської мови і літератури» підсумував, що «сильно стояло наше полемічне письменство кінця 16 і поч. 17 віку під впливом протестантизму» [390, с. LXII]. У XVI ст. під впливом Реформації з'являються переклади і видання біблійних книг церковнослов'янською мовою, які вплинули на розвиток духовної культури України [337, с. 124]. Так, Франциск Скорина, якого митрополит Київський Антоній Селява в полеміці з Мелетієм Смотрицьким називав «еретиком-гуситом» [136, s. 54], заснував у Празі (1517 р.) першу кириличну друкарню, де було опубліковано «Псалтир», «поширену й улюблену книжку в давній Україні» [192, с. 293–294], «Біблію руську». «Надруковані по-руськи» книги Святого Письма, якими, як зазначав Антоній Селява, «смакували» [136, s. 54] православні богослови, були взірцями для перекладів Євангелій українською мовою, зокрема Пересопницького (1550 рр.), Волинського (1571 р.), Хорошівського (Новий Завіт Валентина Негалевського, 1581 р.), Літківського (1595 р.), які, втім, у нас, на відміну від Заходу, не були надруковані [210, с. 72; див.: 192, с. 295–302]. Оформлення видань Франциска Скорини церковнослов'янською мовою наслідували не тільки в Україні та Білорусі, а й у Німеччині [192, с. 293–294]. Поширення в Україні біблійних текстів народною мовою підштовхнуло православних архієреїв здійснити видання Острозької Біблії (1581 р.) [277, с. 42; 478, s. 168]. Праця церковних реформаторів з історії християнства «Магдебурзькі центурії» (1520–1575 рр.), трактати Мартіна Лютера, коментарі до книг Святого Письма Жана Кальвіна слугували православним полемістам джерелом аргументів, ідей для написання творів, спрямованих проти віровчення католицької церкви і Берестейської унії [210, с. 74, 80; див.: 112, s. 210–211]. Діяльність православних братств, релігійно-просвітницьких організацій міщан, та їхніх шкіл, які утверджували культурний суверенітет України в Речі Посполитій, перегукується з концептуальною основою Реформації [307, с. 492; див.: 363, с. 44]. У той час як у Західній Європі тривав рух за повернення католицької церкви до біблійного вчення, архієреї Київської митрополії, виступивши проти реформаційних процесів [136, s. 54], ухвалили рішення відновити єдність із латинниками, розірвання якої в 1054 р. вони трактували як причину завоювання Візантії і занепаду православ'я. Прийнята Київською митрополією на Берестейському соборі церковна унія, концепцію якої вперше сформулював Бенедикт Гербест у творі «Wypisanie drogi» (1566 р.) [98, с. 9–10], не знайшла широкої підтримки не лише серед

українських священників [449, с. 510], а й серед мирян через зіткнення католиків із православними в Речі Посполитій, запровадження Папою Римським Григорієм XIII нового календаря, поширення думки про неповноцінність церковнослов'янської мови у творі Петра Скарги «О ієднощі ко́ścioла Во́zego под ієдnym pasterzem» (1577 р.) [212, с. 51; див.: 181, с. 265]. Релігійні суперечки тієї доби були відображені в церковній літературі, яка, увібравши техніку красномовства, стала знаряддям переконання опонентів у правильності своєї позиції та засобом вираження думки.

Українська література другої половини XVI – першої половини XVII ст. представлена полемічною, ораторсько-проповідницькою прозою, стилістичні засади якої збагачувалися завдяки здобуткам західно-європейської словесності. Твори ректора єзуїтської колегії в Ярославі Бенедикта Гербеста, якого польські послідовники чернечого ордену *Societas Jesu* називали «апостолом Русі» [238, с. 187] («Wypisanie drogi» (1566 р.), «Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historia» (1586 р.) [97]), ректора Віленської Академії Петра Скарги («О ієднощі ко́ścioла Во́zego под ієдnym pasterzem» (1577 р.) [142]), спрямовані проти віровчення ортодоксального християнства, викликали осуд з боку православних богословів, ставши поштовхом для розвитку жанру полемічного трактату в українському письменстві. У відповідь на критику польськими єзуїтами церков візантійсько-слов'янської традиції книжники Острозького літературно-наукового осередку підготували низку апологетичних праць, у яких, застосовуючи прийоми викладу і переконання реформаторів і єзуїтів, обґрунтували правильність догматів і літургійно-обрядової практики Сходу [408, с. 29–32]. Укладений настоятелем Хрестовоздвиженського монастиря в Дубно Йовом Почаївським (Іван Желізо) рукописний збірник «Пчела» містить статті та фрагменти полемічних книг на захист православного богослів'я як від унітаріїв, так і виступів польських єзуїтів [307, с. 499; див.: 192, с. 465].

Важливе місце у формуванні традицій православно-католицької полеміки другої половини XVI ст. належить Загорівському та Пересопницькому рукописним центрам, літературно-перекладацькому гуртку та школі в Миляновичах, заснованих князем Андрієм Курбським, який емігрував з Московії до Речі Посполитої з політичних причин. У скрипторії, створеному волинським маршалком Петром Загоровським, було укладено «Златоструй», «Євангеліє», «Четї-Мінеї», написано твори антикатолицького спрямування [277, с. 59]. Автори цих полемічних текстів виробили апологетичну стратегію ведення суперечки з латинниками, що ґрунтувалась на протиставленні православ'я й національної культури католицизму, який вони

зображали ворожим українському суспільству, антихристиянським. Так, у вірші «О прелестях римских», уміщеному в рукописному збірнику 80–90 рр. XVI ст. Загорівського культурного осередку, про Римську церкву читаємо таке:

«О великій Риме, такъ прелести родиш
и всякіи злости ты вже переходиш,
Абысь антихриста мѣв себѣ любовна,
которого воля богови противна.
Готовишися его, якъ Христа пріяти
и послушаніе оному отдати, –
Сына погибели, церковнаго врага,
которого злый мѣтимуть, якъ Бога.
Ажь духом уст Христовых будет убіенный
и зо всѣми его въ муки воверженный.
О великій Риме, чом отъ Бога блудиш
и нечистотами всего міра губиш?
Всѣ бо отщепенства въ тебѣ гнѣздо мають,
и всякіи блуды тебе не минають. [...]
Нынѣ жь багряница – то папина слава,
понеже и сам естъ блудничная глава.
Его же мнозиі люде наслѣдуютъ,
которіи вѣрно Христу не пріяютъ,
Называются имя христіаны,
дѣла же их творятъ, яко же поганы.
Але, Христе-царю, сам ты нас сохрани
и нас отъ такой прелести измѣни!» [78, с. 127–128].

На відміну від Загорівського скрипторію, книжники літературно-перекладацького осередку в Миляновичах практикували в полеміці з латинниками засади античної риторики, що давало можливість на рівні наукової аргументації заперечити вчення єзуїтів про першість римських пап, сотеріологічний ексклюзивізм католицької церкви. Для цього князь Андрій Курбський переклав розділ «Про силогізм» із книги логіка Йоганна Спангенберга «Über die Dialektik», який сприяв засвоєнню західноєвропейської форми полеміки в Україні. Миляновицькі богослови дотримувались асертивного стилю диспуту, який полягав у доведенні переваг віровчення східного християнства без приниження гідності опонента. В аргументації своїх тверджень письменники покликалися на твори Іоанна Златоуста, Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Дамаскіна, Геннадія II Схолярія, Максима Грека, Августина Блаженного, Ієроніма Стридонського, Амвросія Медіоланського, «Церковну історію» («Ecclesiasticae historiae libri XVIII») Никифора Калліста, Аристотеля, Еразма Роттердамського [324, с. 533–535; див.: 192, с. 311].

Петро Скарга в трактаті «О іеднощі коścioла Божего под іедным pasterzem» (1577 р.), присвяченому князю Костянтину Острозькому, який підтримував реформування православної церкви в Україні [210, с. 79], обґрунтував думку, яку розвинули унійні богослови, про те, що відступ Константинополя від Рима спричинив занепад християнства на Сході: «Y w tym tobie, narodzie Ruski, błogosławieństwo stolice Rzymskiey a przekłństwo Carogrockie pokazał P. Bog, isz Rzymska zawždy rodzi, iako płodna, pogaństwa do domu Bożego przyczyniając; a Carogrocka, iako od matki swey odstąpiła, tak przekłństwo niepłodności wzięła, isz żadnych poganinow potym do wiary ś. nie przywiodła, ani przywodzi. Bo złą wiara a odszczepiona nigdy do pogaństwa nie idzie, ani heretyk żaden między nimi wiary nie szczepi. [...] “Idźciesz (mowi stolica Carogrocka), synowie, tam gdzie się błogosławieństwo chrześcijańskie przeniosło, gdzie zawždy trfało, a nigdy się nie mieniło. Iam, iuż matka porzucona, wzięłam za grzechy moje dwoie karanie: owdowiałość y niepłodność. Iuż vschły piersi moje, karmić was y wychować nauką zbawieną nie mogę. Bom sama y z wami zgrzeszyła przeciw małżonkowi memu, nie słuchając namiestnika iego. Y dał mię Pan Bog w to nieszczęście błędow y niewoley, iako widzicie. Ieśli weyrzy na mię Pan moy a mnie da vпаміятаніе, nie zinąd, іедно z Zachodu, s коścioла Łacińskiego pośle mi wybawienie. Y tą się samą nadzieją cieszę, y Grekom roskażuię, aby ten dziatkom swoim testament zostawiali, żeby za Rzymską stolicę y państwo Zachodnych chrześcian modlili się vstawicznie. Bo od nich Pan Bog cesarza y pana takiego wzbudzi, ktory nas, z mocy pogańskiej wybawiwszy, s stolicą Piotra ś. w wieczne posłuszeństwo коścioла Bożego, ku zbawieniu dusz naszych, ziednoczy!”» [141, с. 510–513]. Таке трактування католицьким теологом завоювання Візантії Османською імперією та церковної кризи в Україні, що переконало ієрархів Київської митрополії відновити «первісну єдність» греків із латинниками, М. Грушевський вважав суб’єктивним. Зокрема, учений дослідив, що для католицької церкви перед Тридентським собором (1545–1563 рр.) були характерні такі самі кризові явища, як і для спільнот ортодоксального християнства. Однак Рим, виробивши стратегію боротьби з церковними реформаторами, які викривали помилки католицької теології, зміцнив свої позиції та перейшов у наступ як проти провідників реформаційного руху, так і проти православних богословів [212, с. 51]. На думку Петра Скарги, поліконфесійність Речі Посполитої створювала загрозу її безпеці. Розглядаючи православ’я як ересь, що виникла внаслідок «Великої схизми», він вважав своїм завданням урятувати українців від помилок Константинопольської церкви. З цією метою Петро Скарга, опрацювавши твір Бенедикта Гербеста «Wypisanie drogi» (1566 р.) [390, с. II–V], написав трактат «О іеднощі коścioла Bożego pod іедnym

pasterzem» (1577 р.), який спонукав архієреїв Київської митрополії до обговорення церковної унії та зумовив розвиток православно-католицької полеміки в українській літературі наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. Твір Петра Скарги складався з трьох частини, кожна з яких містила тематичні розділи і висновки; алгоритм побудови, техніку аргументації, художні прийоми викладу (персоніфікація, діалогізація мовлення), які використав католицький богослов, узяли за зразок православні й унійні письменники в написанні полемічних праць. Трактат «О іедносі ко́ścióла Во́жего под іедным pasterzem» (1577 р.), перевиданий у 1590 р., визначив зміст релігійної суперечки поберестейської доби [247, с. 124]. Викладені Петром Скаргою тези про причини занепаду Візантії та православного віровчення було розвинуто у творах митрополита Іпатія Потія, Іллі Мороховського, Лева Кревзи, митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, Антонія Селяви, Тимофія Симоновича, Івана Дубовича і Пахомія Войни-Оранського.

За завданням князя Костянтина Острозького унітарій Мотовило перший відповів на твір Петра Скарги трактатом «Послание до латинь изъ ихъ же книгъ» (1581 р.) [50], що, як твердив М. Возняк, засвідчує вплив письменства церковних реформаторів на українську полемічну літературу [192, с. 464]. Попри те, що твір Мотовила не було надруковано через критику князя Андрія Курбського, зусиллями якого в Україні поширювалась риторика, граматики, філософія та святоотцівські твори [192, с. 310–312], він визначив концептуальну основу писань Герасима Смотрицького і Стефана Зизанія [212, с. 52–53]. Обравши стратегію переконування Петра Скарги, яка полягала в доведенні помилок догматики греків на підставі праць східних учителів церкви, богослов полемізував із висунутими в трактаті «О іедносі ко́ścióла Во́жего под іедным pasterzem» 19 закидами православному віровченню, покликаючись на твори західних патристів. Опрацювавши есхатологію реформаторських церков, Мотовило першим вніс у католицько-православну суперечку XVI–XVII ст. обґрунтовану кальвіністом Зібрандом Любертом і соцініаніном Мартіном Кровицьким тезу про те, що Папа Римський – антихрист. Ця думка була провідним мотивом книги вчителя Львівської та Віленської братських шкіл Стефана Зизанія «Казанье святого Кирилла Патріарха ієрусалимського “О антихристъ и знаках его”, з розширеніємъ науки против ересей розныхъ» (1596 р.), у якій на підставі трактування 15-го оголошувального повчання Кирила Єрусалимського було подано 11 знаків наближення царства антихриста, що вказували на Папу Римського [26, с. 1–82]. Зокрема, у трактаті «Послание до латинь изъ ихъ же книгъ» Мотовило писав: «Слышали ль есте, православнии хрестияне, что на себе выводятъ Римяне: и неправду свою открыли на своего

папежа, и сами ся промежь себе обличаютъ? Отожь, машь Римскую повшехность и голову церковную! Протожь [боюся] абы тая голова папежь не предтечею антихристовымъ былъ, кгдажь много въ немъ таковыхъ знаковъ (о которой Даниилъ у семой главѣ, 11, и апостоль во второмъ посланни глава 2, Апокалипсий 17, 18)! Напродь Христочъ апостоломъ сродзе заказаль, абы ся о продседане мѣста промежь себе не сварили, и обычаемъ княжать свѣта сего не пановали (Лука, глава 22, Марко 20). А папежь самъ себе головою и отцемъ всее церкви зоветь; а королей и княжать, подь моць свою подбивыши, землю и мѣста ихъ опановаль» [50, с. 1134].

Важливе місце серед видань Острозького богословського осередку належить книзі Герасима Смотрицького «Ключъ Царства Небеснаго» (1587 р.) [71], до якої увійшов оригінальний трактат «Каленъдарь Римский новый». З публікації «Ключа Царства Небеснаго», зазначав М. Грушевський, розпочалася «нова друкована українська література» [212, с. 63], зорієнтована на традиції західноєвропейської риторики, ренесансно-реформаційні прийоми викладу думки [212, с. 63; див.: 247, с. 136]. І. Франко, аналізуючи трактат Герасима Смотрицького, зауважив, що «... в тій книжці видно новий дух, новий спосіб полеміки, не подібний до того, який держався в старій полемічній літературі» [425, с. 224]. Ректор Острозької академії у своєму творі вступив у полеміку з Петром Скаргою та Бенедиктом Гербестом стосовно верховенства римських пап, обрядово-догматичних помилок греків (*Filioque*, целібат, вживання опрісноків, гоління борід священниками) та неточностей юліанського календаря. Наставляючи у присвяті твору на православну віру княжича Олександра Острозького, який один з-поміж синів князя Костянтина Острозького дотримувався візантійського обряду, Герасим Смотрицький висловив ключову думку православної спільноти тієї доби: у час поширення реформаційних ідей обов'язком українців є збереження віри предків. У цьому контексті богослов, послугуючись традиційною топікою вступу, вказав Олександру Острозькому на зв'язок його роду з київським князем Володимиром Великим: «Таковымъ благословениемъ почтилъ и увелбилъ Богъ оного великого Владимира преславно, и много чудьно крестившаго землю рускую, которого церкви и роду, зацная линѣя и донынѣ неустала. Въ нейже истинный наслѣдникъ, и властный потомокъ, ваша княж. милость, есть еси, и на мѣсце оныхъ великосановныхъ, и многославныхъ предковъ своихъ наступаешь» [71, с. 233]. Захищаючи догматику православної церкви, Герасим Смотрицький заперечив вчення латинників про першість римських пап у християнстві, в основу якого було покладено фрагмент Євангелія від Матвія: «І дам тобі ключі Царства Небесного; і що зв'яжеш на землі, те буде зв'язане

на небесах, і що розв'язеш на землі, те буде розв'язане на небесах» (Мт. 16:19) [Цит. за вид.: 11, с. 1101]. Полеміст відкидав буквальне трактування католицькими богословами слів Ісуса Христа, сказаних у відповідь на сповідання віри апостола Петра в землях Кесарії Філіпової, на підставі новозавітного уступу: «Бо, де двоє чи троє зібрані в ім'я Моє, там Я серед них» (Мт. 18:20) [Цит. за вид.: 11, с. 1103]. Обґрунтовуючи символічність образу «ключа Царства Небесного», Герасим Смотрицький називав римських пап «самотворними намісниками Божими» [71, с. 242] і звинувачував Римську церкву в поширенні ересей та відступі від постанов вселенських соборів: «Ересь и злость оная никгды с костела римского оттинана, и пречъ выметывана не бывала муѣла внутрь зоставати, а ку смерти ся ровнати. Бо и на тѣле человекемъ бываючие розные вроды, струпы, и коросты, кгдыся не верхъ укажутъ, выстоятъ и выплывутъ с тѣла пречъ, а часомъ и с члонкомъ оттипаны бывають, тѣло здорово зоставаетъ. А кгды ся указавши розпаливши внутрь уступають къ смерти ся ровнаетъ. Такова власне справа церкве заходное, которая всѣ змазы, вроды, струпы и коросты в собѣ таитъ, и внутрь свой приймаетъ. Прето есть у вѣчномъ животѣ смертелна и с послѣдователми своими. А то маеться розумѣти от того часу, якъ ся от едности соборной церковной оторвала, а звлаща отъ оного Формоса, за которого стался костель римский якъ лице без носа» [71, с. 242]. Православний книжник не погоджувався з твердженням Петра Скарги, що завоювання Візантії Османською імперією необхідно розуміти як знак Божої кари за церковний розкол [142, с. 502–514]. Приклад смирення Ісуса Христа, страждання й скорботи вбогого Лазаря, про якого йдеться в притчі в Євангелії від Луки (Лк. 16:19–31), були для Герасима Смотрицького доказом помилкового погляду католицького письменника на падіння Константинополя. Ця думка ректора Острозької академії знайшла відображення у творах Івана Вишенського та Мелетія Смотрицького, які трактували достаток Західної церкви як знак відвернення Бога від латинників. Запровадження в Речі Посполитій григоріанського календаря в 1582 р., який Східна церква відкинула на Константинопольському соборі (1583 р.) через невідповідність канонічним правилам святкування Пасхи, на думку Григорія Смотрицького, свідчило про відступництво Рима від святоотцівського вчення. Натомість Константинопольська церква, писав полеміст, зберігала постанови семи вселенських соборів, що було важливішим за наукове обґрунтування корекції календарного літочислення. Герасим Смотрицький, критикуючи перехід Речі Посполитої на новий календар, який спричинив труднощі в житті мирян, іронізував, що «валаамський дух» [71, с. 252] спонукав Папу Римського Григорія XIII знехтувати правилами вселенських соборів і реформувати

юліанський календар: «Домъ тежъ законъный на седми столпехъ мощныхъ оныхъ святыхъ соборовъ вселенскихъ добре угрунтованый, и вѣчно убудованый, перебѣгши надѣль четьри напередъ, ободраль, порубаль, поламаль и розметаль, мало ся кого в томъ радиль, на будоване и кгосподара или пана ничего ся не обзираючи, все давное погамоваль, и огонь Духа Святого до конца погасиль. Нетолко Божего нарощенья, але и велкое ночи у весну не впустиль, же ся ледве и святки уминули. Мѣсяцы иначе покрестиль, христіанскую пасху з жидовскою далеко отмениль, и опакъ посадиль, и своему предъсвятзю яко видимъ досыть учиниль, толко ся после того борзо и самъ схорониль: што вѣдати если в пеклѣ чого поправляти не казано. Бо то речъ еще старшая нижъ календаръ» [71, с. 252].

Ґрунтовну відповідь на критику віровчення Східної церкви Петра Скарги підготував книжник Острозького гуртка Василь Суразький, учитель Івана Вишенського. Його твір «Книжиця в шести розділах» (1588 р.), написаний церковнослов'янською мовою, складається з таких частин: «О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися», «О исхожденію всесвятого и животворящего Духа», «О первенствѣ Римстем и о старшинствѣ епископа ихъ», «О опрѣснѣкахъ; о суботнѣмъ ихъ посте; о возношеніи съвершенна службы, рекше – Божественна литоргѣи; о брацѣ, сирѣчь – о женитвѣ презвитеръ и диаконовъ; о нѣакомъ чистцю, егоже Римскыи имянують пургаторіумъ», «О премѣненію дней и празниковъ», «О образохъ, рекше о иконахъ» [73; див.: 212, с. 85]. У праці Василя Суразького, якого дослідники ототожнюють із Василем Малюшицьким, сином королівського секретаря Андрія Обринського [171, с. 163], викладено головні догмати ортодоксального християнства, розкрито зміст православно-католицької полеміки кінця XVI ст. Стильові характеристики та тематична подібність «Книжиці в шести розділах» до «Ключа Царства Небеснаго» дали підстави М. Грушевському назвати твір Василя Суразького «науковим обґрунтуванням Герасимового памфлету» [212, с. 85]. У характеристиці православного віровчення Василь Суразький спирався на Святе Письмо, твори грецьких отців церкви, цитати з яких аргументували думку богослова, виконували текстотвірну функцію. Полеміст включив до своєї книги фрагменти творів Максима Грека, трактату Варлаама Калабрійського про першість Римського єпископа, які заперечували наведені Бенедиктом Гербестом та Петром Скаргою догматичні помилки східного християнства. Дослідники вважають збірку Василя Суразького «Книжиця в шести розділах» однією з найважливіших богословських пам'яток передунійної доби [170, с. 65].

Реформування Київської митрополії константинопольським патріархом Єрмією II Траносом, яке полягало в наданні братствам ставропігії, прав брати участь у виборі єпископа, слідкувати за літургійною практикою священиків, повідомляти митрополита чи патріарха про факти симонії [423, с. 264; див.: 258, с. 35–36], викликало заперечення серед українських архієреїв, підштовхнуло їх до реалізації проєкту унії з Римською церквою [183, с. 58], описаного Петром Скаргою у творі «О іедносі коścioла Вожего под іедным pasterzem» [141]. У середині 90-х рр. XVI ст. ієрархи Київської церкви уклали статті договору об'єднання з Римом [6], які було прийнято на Берестейському соборі. Підписання унії спричинило розкол Київської митрополії, внаслідок чого між прибічниками та противниками підпорядкування єпископу Рима розпочалась суперечка щодо легітимності дій вищого духовенства; її найактивніша фаза припала на першу половину XVII ст. Унійними письменниками поберестейської доби були митрополит Іпатій Потій, Ілля Мороховський, Лев Кревза, митрополит Йосиф Велямин-Рутський, Тимофій Симонович, Антоній Селява, Іван Дубович та Пахомій Война-Оранський. За збереження Київської митрополії у складі Константинопольського патріархату виступили православні богослови: Іван Вишенський, Стефан Зизаній, Христофор Філалет (Мартин Бронеvський) [285, с. 19], Клірик Острозький, Мелетій Смотрицький, Захарій Копистенський. На відміну від церковного письменства доберестейської доби, основною темою якого була суперечка навколо першості римських пап, внесення додатка *Filioque* до Нікео-Константинопольського Символу віри [39, с. 3] та відмінностей у формах здійснення таїнств, у центрі післяунійної полеміки, окрім згаданих питань, був історичний дискурс поділу християнської церкви на католицьку та православну, з'ясування, котра зі сторін це спричинила, дослідження зв'язків Київської митрополії з Римом від часу хрещення України [238, с. 187]. Визначальними рисами полемічних трактатів унійних і православних книжників були знання, оперування історичними фактами, науковий тип викладу [434, с. 90], що є атрибутами стилю ренесансної літератури [517, s. 287; див.: 226, с. 123].

Корпус текстів полемічної літератури другої половини XVI – першої половини XVII ст. налічує близько 140 творів, 80 з яких написані католицькими та унійними богословами, 60 – православними [181, с. 264; див.: 238, с. 186]. Трактатам полемістів притаманна тенденційність; вони «однобічні й часто несправедливі» [238, с. 186]. Розгортанню повноцінного діалогу примирення між сторонами релігійної суперечки перешкоджало наведення у творах неправдивих відомостей із метою дифамації церковних ієрархів, представлення підроблених документів, розповідей про вигадані дива, погрози

Божої кари за відкинення або навпаки прийняття унії [238, с. 186]. Усе це було підпорядковане меті відстояти думку спільноти, яку репрезентували полемісти, переконати опонентів у правильності своєї позиції. Так, К. Студинський зазначав, що православний письменник Стефан Зизаній «пустив ся на дорогу крайної несовісности» [390, с. VIII], переробивши 15-те оголошувальне повчання Кирила Єрусалимського, у якому було наведено біблійні ознаки кінця світу, щоб аргументувати думку, що Папа Римський – антихрист, яку, певна річ, латинники засуджували [26; див.: 212, с. 168]. Зі свого боку, унійний богослов Ілля Мороховський доводив автентичність акта «Donatio Constantini», сфальсифікованість якого обґрунтував лінгвіст Лоренцо Валла [112, с. 205; див.: 591]. Зберігся переказ про те, що луцький єпископ Кирило Терлецький, очі якому виклювали ворони, був задушений дияволом у погребі [185, с. 192]. Відмінності в стилі ведення полеміки уійними і православними книжниками спричинені тим, що вони наслідували різні традиції сперечання, форми пізнання навколишньої дійсності, осмислення актуальних питань духовності. Як наголошував С. Аверинцев, на Заході, на відміну від Візантії, диспут був формою самовираження культури. Зокрема, у Західній Європі суперечка сприймалась як «інституція і обряд, свято і торжество, саме зосередження розумового життя» [159, с. 311–312]. Натомість у Візантії полеміці була притаманна непримиренність сторін, її вели не для обмірковування проблемних питань, а для заперечення позиції опонентів. Культурно-типологічний контраст полеміки на Сході і Заході вчений розкрив на прикладі протистояння в VIII–X ст. реформаторських ієрархів (єпископ Наколійський Константин, єпископ Клавдіопольський Фома, митрополит Ефеський Феодосій) з іконопоклонниками, які анафемували одне одного, і домініканців із францисканцями на Заході [159, с. 312].

Відповідно до тематики уніатсько-православної суперечки кінця XVI – першої половини XVII ст. в українському письменстві виокремлюються три періоди: полеміка стосовно легітимності Берестейської унії (середина 90-х рр. XVI ст. – перші десятиліття XVII ст.); суперечка навколо створення православного єпископату (20-ті рр. XVII ст.) [193, с. 245]; диспут щодо східної форми таїнств у 40-х рр. XVII ст. Основними питаннями полеміки поберестейської доби були легітимність прийнятої ієрархії Київської митрополії церковної єдності з Римом та обрядово-догматичні відмінності між греками і латинниками. Полемічну книжність уніатів цього етапу репрезентують твори митрополита Іпатія Потія, Іллі Мороховського та Лева Крєвзи. Релігійну суперечку 20-х рр. XVII ст. зумовило висвячення єрусалимським патріархом Теофаном нової православної ієрархії, яку

легалізував польський король Владислав IV; вона набула виразного політико-правового та національного змісту [333, с. 60]. З боку унійних богословів «писемну полеміку» [193, с. 242] вели митрополит Йосиф Велямин-Рутський, Тимофій Симонович й Антоній Селява. Уніатсько-православна суперечка відбувалась у 40-х рр. XVII ст. Поштовхом до відновлення полеміки після її поступового згасання в 30-х рр. XVII ст. [333, с. 66] став виступ католика-конвертита Касіяна Саковича, який у творі «Ελανόρθωσις abo Perspectiwa, y obiasnienie błędow, herezyey, y zabobonow, w Grekoruskiey cerkwi disunitskiey tak w artykułach wiary, iako w Administrowaniu sakramentow, y w inszych obrządkach y secermoniach znayduiących się» [133] (1642 р.) критикував обрядову практику східного християнства і звинувачував ієрархію унійної Київської митрополії в симонії. Відповідь Касіяну Саковичу підготували Іван Дубович та Пахомій Война-Оранський. Саме їхніми творами завершується активна фаза уніатсько-православного диспуту XVII ст.

Висновки

Українська полемічна книжність другої половини XVI – першої половини XVII ст. – це складне інтердисциплінарне явище. Твори, у які вилилась релігійна суперечка, перебувають на пограниччі таких гуманітарних наук, як літературознавство, історія, теологія, філософія, психологія. Комплексне застосування інструментарію цих дисциплін сприяє об'єктивному дослідженню полемічних текстів, розкриттю світоглядних позицій письменників, уникненню надмірного теоретизування, яке викривляє зміст творів, увиразнює абстрактні концепції дослідників.

У написанні творів унійні та православні богослови послуговувались засадами риторики еллінської Греції та Стародавнього Риму, яка актуалізувалась у Західній Європі в добу Відродження. Важливу роль у творенні полемічної книжності відігравали твори ранніх апологетів християнства, теоретичні праці з церковного красномовства католицьких теологів, зокрема вироблені ними принципи тлумачення Святого Письма. Риторика та герменевтичний доробок грецьких і латинських отців церкви є ключем до літературознавчого аналізу полемічних творів, розкриття мовних засобів організації тексту, спрямованих переконати читача в слушності своєї позиції.

Застосування українськими письменниками техніки персвазивного текстотворення не лише засвідчує набуття ними гуманістичних знань (*studia humanitatis*), а й належність української культури до ренесансно-реформаційних процесів Західної і Центральної Євро-

пи. Риторична система церковного письменства епохи Відродження, яка спиралась на стилістику Біблії, «Поетику» Аристотеля, трактати Марка Туллія Цицерона, Марка Фабія Квінтіліана, праці Ієроніма Стридонського, Августина Блаженного, функціонувала в українській полемічній літературі наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. Унійні книжники, наслідуючи спосіб ведення релігійного диспуту, який використовували католицькі контрреформатори і характерними ознаками якого були фігуральність писемного тексту, підпорядкованого завданню збудити емоції читача, цитування античних мислителів, транспонували в українське письменство «цицеронівську техніку» побудови творів (синтез азійського й аттичного модусів словесного вираження), яка спричинила виникнення й розвиток барокового стилю. Важливу роль у засвоєнні українською книжністю, що орієнтувалась на традиції патристичної літератури, ренесансно-реформаційних і контрреформаційних прийомів викладу думки відіграла релігійна полеміка в Польщі, яку вели католики з реформаторськими та православними богословами. З-поміж польських письменників періоду міжконфесійних рухів тієї доби виокремлюється полемічна та проповідницька творчість Петра Скарги, яка вплинула на церковну ситуацію в Україні. Унійні книжники відтворювали у своїх трактатах викладені ним міркування стосовно причин занепаду Візантії, Східної церкви, переймали його риторичний стиль ведення писемної полеміки. Персвазивними мовними прийомами, які найчастіше застосовували унійні богослови в літературній полеміці з православними церковниками, були риторичні фігури діалогізації, додавання, накопичення, ритмізації, антонімії, іронії, сарказму, що увиразнювали емоційну складову тексту. Полемічні трактати поберестейської доби, на відміну від апологетичних творів українських письменників другої половини XVI ст., мали чітку структуру, склалися зі вступу (дедикація можновладцю, передмова до читача), основної частини, поділеної на тематичні розділи та завершення. Такий науковий підхід до організації тексту сприяв докладному аналізу тез опонентів та їх аргументованому запереченню.

У доведенні правильності своїх тверджень, основних догматів католицизму унійні книжники спирались на античну систему інвенції, у якій аргументи поділялися на «нетехнічні» (*atechnoi*) та «технічні» (*entechnoi*). Полемічні твори уніатів містять такі «нетехнічні» способи обґрунтування думки, як фрагменти листів римських пап, константинопольських патріархів, цитати з праць з історії християнства. До «технічних» прийомів переконування, якими послуговувались полемісти, належать силогізми, ентимеми, приклади, покликання на авторитет (Біблія, церковні перекази). Уміння вибудовувати силогіз-

ми, влучне проведення паралелей між історією Візантії та суспільно-церковними відносинами кінця XVI – початку XVII ст. давало можливість богословам впливати на думку опонентів стосовно унійної церкви, досягати необхідної емоційної виразності й образності.

Здобутки ранньохристиянської апологетики, завдяки якій риторика утвердилась як словесне мистецтво, застосовувались й у полемічній книжності уніатів, що свідчить про її належність до церковного письменства. Апробований апологетом Афінагором дедуктивний спосіб аргументації існування єдиного Бога унійні полемісти використовували в поясненні вчення католицької церкви про *Filioque*, догмата про чистилище, біблійних теологем. У трактуванні євангельських текстів українські письменники орієнтувались на метод провіденційного тлумачення, введений у християнське богослів'я Орігеном – представником Александрійської катехитичної школи. Його суть полягає в залученні книг старозавітних пророків для пояснення суперечливих фрагментів Нового Завіту. Для обґрунтування віровчительного авторитету церкви уніати покликались на еклезіологічні ідеї Іринія Ліонського й Тертуліана. Усе це свідчить про актуальність дослідження зв'язків української полемічної літератури з апологетичним письменством донікейської доби.

РОЗДІЛ II НАВКОЛОУНІЙНА ПОЛЕМІКА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Реформа Київської церкви константинопольського патріарха Єремії II Траноса, «розклад церковного життя під деструкційними впливами польсько-литовської окупації» [210, с. 63], поширення реформаційних ідей серед «елітарного прошарку» [449, с. 507], надання сенаторських місць тільки католицькому духовенству підштовхнули митрополита Михайла Рогозу та православних єпископів до укладення унії з Папою Римським [373, с. 24–25; див.: 572, с. 30–31; 295, с. 64]. У творі «O rządzie u iedności kościoła Bożego pod iednym Pasterzem» [142] Петро Скарга наводив аргументи щодо першості Римської кафедри в християнстві та пояснював занепад богослів'я на Сході, якому він протиставляв розвиток католицизму на Заході. Це переконало православних ієрархів у необхідності об'єднання з Римом за прикладом Флорентійської унії, яку прийняв митрополит Київський Ісидор [295, с. 4]. 20 червня 1590 р. на синоді в Бересті православні архієреї, зокрема екзарх Київської митрополії, єпископ Луцький і Острозький Кирило Терлецький, єпископ Турівський і Пінський Леонтій Пелчицький, єпископ Львівський і Кам'янець-Подільський Гедеон Балабан та єпископ Холмський Діонісій Збируйський, підписали «лист-проект» [449, с. 507] до короля Речі Посполитої Сигізмунда III, у якому висловились за укладення унії з Римською церквою на умовах збереження грецького обряду та зрівняння католицького та православного духовенства в правах. Цю ініціативу православних ієрархів у листі від 18 травня 1592 р. [572, с. 30–31] підтримав польський король, який розглядав унію Київської митрополії з Римом у контексті стримування консолідаційних процесів України та Білорусі з Московією, церква якої отримала в 1589 р. автокефалію, що дало підстави її предстоятелю іменувати себе «патріархом Московським і всієї Русі» [192, с. 324; див.: 449, с. 507]. У 1593 р. до єпископів Київської церкви приєднався Іпатій Потій, якого після смерті Мелетія Хребтовича було поставлено на Володимирську єпархію. Освіченість Іпатія Потія, його управлінські здібності, які в листі до нунція Аннібалі підкреслював католицький єпископ Бернард Мацейовський [327, с. 81], сприяли прийняттю Берестейської унії. Іпатій Потій, якого називають «батьком Унії» [327, с. 80], разом із Кирилом Терлецьким від імені єпископату Київської митрополії 23 грудня 1595 р. у Константинівському залі резиденції римських пап у присут-

ності 33 кардиналів, архієпископів, послів французького короля склав перед Климентом VIII «Визнання віри» [373, с. 33–34]. Цього самого дня у відповідь на звернення українських ієрархів щодо об'єднання з Римом папа Климент VIII видав буллу «Magnus Dominus», «особливу грамоту – Конституцію у справі з'єднання Української церкви» [373, с. 34], у якій було проголошено унію. Проти ратифікації «Римського Акта» [373, с. 48] об'єднання Київської митрополії з Римом, яка відбулася на Берестейському соборі (9 жовтня 1596 р.), виступив князь Костянтин Острозький, церковні братства, єпископ Львівський і Кам'янець-Подільський Гедеон Балабан та єпископ Перемишльський Михайло Копистинський. Одночасно з унійним собором вони провели 16 жовтня в Бересті антиунійний синод, на якому постановили усунути від церковного уряду митрополита Київського Михайла Рогозу, позбавити духовної гідності унійних архієреїв та піддати їх анафемі за відступ від Константинополя [373, с. 47]. Прийняття Берестейської унії спричинило в Речі Посполитій нову хвилю міжконфесійного протистояння навколо легітимності об'єднання ієрархів Київської митрополії з Римом. Ці події відображено в українській літературі, яка в той час була важливим засобом комунікації між унійними та православними богословами. Зокрема, М. Возняк зазначав: «Тому, що обидва табори признавали тільки свій собор правосильним, а відкидали правосильність противного табору, над цією справою розгорілася завзята полеміка між православними з одного й уніатами та католиками – з другого боку, наслідком якої постала перша зорганізована релігійно-національна публіцистика, так зване полемічне письменство» [192, с. 329]. Наприкінці XVI – у перші десятиліття XVII ст. історичну обґрунтованість унії Східної і Західної церков відстоювали в полемічних творах Іпатій Потій, Ілля Мороховський, Лев Кревза. Найпродуктивнішим письменником унійної церкви був Іпатій Потій – головний ідеолог і архітектор церковної єдності, «літературна сила уніатів» [212, с. 194], твори якого, як зауважував І. Франко, «стоять зовсім на західнім ґрунті» [424, с. 520]. Опонентами унійних богословів у літературній полеміці виступали Стефан Зизаній, Іван Вишенський, Христофор Філалет, Клірик Острозький, Юрій Рогатинець, Мелетій Смотрицький та Захарій Копистенський.

У центрі навколоунійної суперечки, яка розпочалась твором Іпатія Потія «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашыхъ» (1595 р.) [57], опинилися догматичні та обрядові розбіжності між католиками та православними, канонічність проведення Берестейського унійного собору, правомірність укладення ієрархами Київської митрополії унії з Римом та «ідея папи-антихриста» [212, с. 167].

Іпатій Потій надрукував трактат «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» (1595 р.) напередодні прийняття церковної єдності для того, щоб пояснити православній спільноті неістотність відмінностей віровчительних положень між греками та латинниками, довкола яких у Речі Посполитій тривала суперечка, та вказати на збереження візантійського обряду в унійній церкві: «И прошу каждого хрестиянского человѣка, пре милость Божю, абьсь плоннымъ повѣстямъ людскимъ и артыкуламъ змышленнымъ не вѣрыль, а звласча тому, же нѣкоторые васъ тымъ страшать, якобы вамъ всего теперь на одинъ рокъ албо на килка позволено, а потомъ въ килка лѣтъ все поламано быти мѣло» [57, с. 120]. Причину небажання православних церковників об'єднатися з Римом полеміст убачав у занепаді богословської науки в Україні, відсутності книг отців церкви та поширенні думки про те, що Папа Римський – антихрист [57, с. 119–122]. Асертивний стиль викладу матеріалу, предметність Іпатія Потія в розкритті міркувань грецьких учителів церкви підкреслював ще М. Грушевський [212, с. 199]. Присвята твору «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» Іпатія Потія новгородському воєводі Теодору Скумину-Тишкевичу, «особливой нашего народу оздобѣ и сынови спокойному церкви вѣсточное» [56, с. 221], свідчить про те, що він усвідомлював, що церковна унія потребує підтримки впливових верств суспільства. Критикуючи «незвичайно популярну між православними» [212, с. 167] ідею про Папу Римського – антихриста, яку розвинув у католицько-православній полеміці другої половини XVI ст. унітарій Мотовило у творі «Послание до латинь изъ ихъ же книгъ» (1581 р.) [50], Іпатій Потій охарактеризував вади реформаторського християнства тієї доби. Міркування письменника стосовно відкинення духовно-моральної роботи над собою послідовниками реформаційного руху почасти пояснюють причини його відступу від кальвінізму та прийняття православ'я, яке навчало мирян докладати зусиль для «відновлення в собі образу Божого» [169, с. 118]. Засудження Іпатієм Потієм гріховного життя християн розкриває його як людину, яка на перше місце в питанні спасіння ставила визволення з рабства гріха: «Надто, пусто въ нихъ боязни Божое, бо вси вѣратъ, яко хотятъ. А ку тому такъ вѣратъ и мощно уфають, же суть преизрени, же суть усправедливени, же суть въ ласцѣ Божой, же певне будутъ спасени, хотя бы ничего доброго не чинили, и овшемъ хотя бы се всеми грѣхами замазали и посквернили, быле толко вѣрыли. Надто дѣламъ добрымъ увлачаютъ, бо ихъ непотребными до оправданія и спасенія повѣдають. А што наболшая, ижъ царство грѣховное широко ростегаютъ. А то, же исповѣдъ светую, въ церкви Божой здавна звычайную,

котоною се люде наболѣи одь грѣховъ гамовали, зленабытые речи ворочали и во всякой добродѣтели, цнотѣ и побожности множили и утвержали, тую они згола отняли и откинули, и людемъ до свовольного житія двери отворили» [57, с. 165–166].

Підхопивши тезу Мотовила про папу-антихриста, Стефан Зизаній надрукував у Вільні польською та староукраїнською мовою книгу «Казанье святого Кирилла Патріаръхи іерусалимського “О антихристѣ и знаках его”, з розширеніємъ науки против ересей розъныхъ» (1596 р.) [26], яка стала відповіддю на твір Іпатія Потія «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченю Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашьихъ» (1595 р.). Переробивши 15-те оголошувальне повчання Кирила Єрусалимського, у якому було потрактовано 25-й розділ Євангелія від Матвія, Стефан Зизаній навів одинадцять ознак на підтвердження думки, що Римську церкву очолює антихрист. Про твір учителя Львівської та Віленської братських шкіл М. Грушевський писав таке: «З сим толкованням Кирила Зизанія обійшовся дуже свобідно, взявши, власне, тільки як декорацію свого власного викладу: одно він пропускає, а додає натомість силу свого власного, представляючи папство (не якогось окремого папу, а папство як установу, організацію, ідеологію) як Антихриста, себто ідеологічне протиставлення Христові» [212, с. 168; див.: 390, с. VIII].

Домінантною темою полемічних творів кінця XVI ст. є опис заїдань унійного та православного Берестейських соборів, які відбувалися паралельно в жовтні 1596 р. Уніати відстоювали правомірність собору, який проходив у церкві Святого Миколая на чолі з митрополитом Київським і Галицьким та всієї Русі Михайлом Рогозою за участі єпископа Володимирського і Берестейського Іпатія Потія, єпископа Луцького й Острозького Кирила Терлецького, архієпископа Полоцького Германа Загорського, єпископа Пінського і Турівського Йони Гоголя, єпископа Холмського і Белзького Діонісія Збируйського, архімандритів та священників. На унійний собор прибули богослови та архієреї католицької церкви: архієпископ Львівський Ян Димітр Соліковський, єпископ Луцький Бернард Мацейовський, єпископ Холмський Станіслав Гомолінський, а також королівські послі: князь на Олиці Микола-Христофор Радзивілл, великий канцлер литовський Лев Сапіга та берестейський староста Дмитро Галецький [373, с. 44–45]. Зі свого боку, православна спільнота доводила легітимність антиунійного собору, на якому головував протосинкел константинопольського патріарха Никифор Парасхес-Кантакузин. На ньому були присутні єпископ Львівський Геден Балабан, єпископ Перемишльський Михайло та протосинкел александрійського патріарха Мелетія Пігаса Кирило Лукаріс – майбутній Константино-

польський патріарх, який запропонує кардинальну реформу православ'я, що перегукуватиметься з церковною діяльністю візантійського імператора Лева Ісавра, та друкуватиме на Сході тексти Євангелій новогрецькою мовою [41; див.: 477 с. 26–27]. Законність та канонічність проведення унійного собору обґрунтував Петро Скарга в книзі «Synod Brzeski» (1597 р.) [69], переклад якої староукраїнською мовою здійснив Іпатій Потій – «Описание и оборона събору руского Берестейского» [70; 580, s. 4]. У творі «Synod Brzeski», який складається з двох частин, Петро Скарга виклав перебіг засідань унійного собору, вмістив виступи королівських послів, «лист святої унії», обґрунтував першість римських пап у вселенській церкві, які, пояснював він, були правонаступниками апостола Петра. Наведені польським полемістом міркування про віровчительний авторитет Римської кафедри, визнання його патріархами Східних церков розвинули Ілля Мороховський («Парηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» [112]), Лев Крєвза («Obrona Jedności Cerkiewney, abo dowody ktorymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być ziednoczona» [103]), Іван Дубович («Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej» [90]). П. Яременко охарактеризував твір єзуїтського богослова так: «Книга П. Скарги, начинена наскрізь фальшивим і лицемірним панегіризмом на догоду римському папі і запровадженій ним Брестської унії, викликала законну реакцію в колах оборонців українсько-білоруського православ'я» [455, с. 9]. Відповіддю на працю Петра Скарги «Synod Brzeski» були книги православних полемістів «Реляція коритського священника» [265, с. 252], «Ekthesis abo krotkie zebranie spraw, ktore się działy na partykularnym, to iest, pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim» [92; 93; 94], «Вказ о том, што именуют быти отступницы церкви святое всходное голову папежа римского, а не Исуса Христа» [265, с. 252] та «Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» [79], у яких заперечувалась канонічність укладеної церковної унії й аргументувалось право мирян брати участь у церковних соборах, з чим не погоджувався Петро Скарга.

Неабияку літературну цінність серед книг православних полемістів має надрукований в Острозькій друкарні твір Христофора Філалета («Христоносця Правдолюба» [265, с. 254]) «Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» [478, s. 171]. Твір містить історичні документи, фрагменти листів ієрархів Київської митрополії, завдяки чому є важливим джерелом для відтворення суспільно-церковних відносин тієї доби, розкриття рецепції унійного процесу православною спільнотою. Богослов трактував церковну унію як відступ короля Сигізмунда III від положень Варшавської

конфедерації (1573 р.), яка закріплювала захист свобод віровизнання та релігійну толерантність у Речі Посполитій [79]. Вміле застосування Христофором Філалетом, під чийм псевдонімом ховався протестант Мартин Броневський [455, с. 15; див.: 181, с. 266], художньо-стилістичних прийомів увиразнення мовлення, логічних способів доведення, вплетення в текст приповідок, уникнення «уразливих титуловъ» [79, с. 1003–1016] опонента вирізняють його твір риторичною майстерністю з-поміж інших видань православних книжників. Трактат «Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» позначився на стильовому розвитку полемічного письменства в Україні. Зокрема, історики літератури відзначають наслідування Захарієм Копистенським у праці «Палінодія или Книга Оборони кафолической святой апостолской Всходней Церкви и святыхъ патриарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ» прийомів ведення диспуту, які використовував Христофор Філалет [265, с. 257].

Полеміку з Христофором Філалетом розпочав Іпатій Потій у творі «Αντιρρησις abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) [116; 53; 122], який було надруковано польською та староукраїнською мовами. Унійний богослов критикував опонента за висловлені в книзі реформаторські ідеї, підтримку антиунійного собору, що, зазначав він, був «зборищем» і відбувся всупереч 45-му та 65-му правилам святих апостолів, 33-й постанові Лаодикійського собору та 71-му канону Карфагенського собору [122, s. 67; див.: 39, с. 14, 18, 131, 170]. На думку М. Возняка, відповідь Іпатія Потія поступалася літературним обробленням твору «Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ», обрана полемістом стратегія «аналізувати листок за листком “Апокрізіса”» [192, с. 481] не була ефективною, негативно позначилася на композиції трактату та в цілому слугувала доповненням книги Христофора Філалета історичними матеріалами. З цими міркуваннями погоджувався й М. Грушевський, який вважав «Αντιρρησις» «головним твором» [212, с. 207] Іпатія Потія та стверджував, що «вульгарний, лайливий тон» [212, с. 209] його відповіді був літературною формою, завдання якої – вияскравити для читача перевагу над опонентом [354]. Використовуваний Іпатієм Потієм модус ведення полеміки, що полягав у цитуванні чи переказі тверджень Христофора Філалета та їх запереченні на підставі фактів, доведенні помилкового трактування ним фрагментів Святого Письма, законодавчих актів, використанні елементів діалогізації мовлення, бере свій початок у творах Платона («Апологія Сократа» [48, с. 274–306]). Застосована унійним книжником комунікативна тактика, залучення історичного, богословського матеріалів слугували доведенню легітимності Берестейського унійного собору, переконанню

православної спільноти у відновленні в Речі Посполитій давньої єдності Східної і Західної церков: «Теперь теды знову оборочаю речь до обывателей Коруны Польское и Великого Князства Литовьского, прошу всих правоверныхъ хрестиянь, абы то у себе уважыли: чья есть прозба слушнейшая – чы Филялетова, чыли сее стороны? Не розумейтежь насъ В. М. за такихъ, абысьмы незгоды, ростырковъ и замешанья въ Речи Посполитой жедали. И не тымъ есмо умысломъ до тое единости светое съ костеломъ Рымьскимъ прыступили, же бысьмы што на братью свою милую шкодливого възволокли (не дай того, Сыну Божый!); але жебысьмы, яко единого Бога люде, единое веры и вызнанья Бога во Тройцы единого [,] будучы единыхъ сакраментовъ и церымоней церковныхъ [,]⁴ заживаючи кождый водлугъ звычайу (церькви) своее стародавного, сточы моцне пры вере правдивой апостольской и светыхъ (богоносныхъ) отецъ (обое церкви преданию) въ згоде и (въ) милости хрестияньской, – едиными усты и единымъ сердцемъ Пана Бога во Тройцы единого хвалили, а сцызму проклятую покинули. А ведъже и до того всего ни кого кгвалтомъ не тягнемо, толко наукою а словомъ Божымъ што (есть) лепшого указуемъ. Наконецъ, противниковъ своихъ напоминаемъ, просимъ, абы зъ нами мовили, нами ся не брыдили: а еслиже розумеють (о насъ), жесмы (зъ гостинца) въ чомъ зблудили, – абы намъ што лепшого указали, альбо ся тежь отъ насъ, чого не ведають, научыти хотели. Але и того у нихъ упросити не можемо. Нехъ же ся воля Божая дееть!» [116, s. 180–181; див.: 53, с. 979]. Думку Іпатія Потія про необхідність проведення теологічного диспуту між унійними та православними богословами для подолання церковної кризи розвинули у своїх полемічних писаннях Лев Кревза, митрополит Йосиф Велямин-Рутський, Антоній Селява та Іван Дубович. У книзі «Αντιρρησις або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) Іпатій Потій вмістив послання до князя Костянтина Острозького, датоване 3 червня 1598 р. [51; див.: 122, s. 220–239], та «Отпись на листъ някого Клирика Острозького безыменного, который писалъ до владыки Володымерского и Берестейского» [52; 122, s. 239–269]. Грунтовну відповідь на твір «Історія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» (1598 р.) [37] Клірика Острозького, у якій історичні відомості доповнено «літературними домислами, переказами, легендами» [265, с. 258], Іпатій Потій подав у книзі «Оборона Флорентійського собору восьмого проти фальшивого [собору], недавно виданого ворогами з'єдинення» [55], надрукованій польською мовою в 1603 р. Літературну полеміку з митрополитом

⁴ Розділові знаки у квадратних дужках поставлено відповідно до оригінального видання твору польською мовою. У виданні ППЛ знаки розставлено неправильно, що змінює думку автора.

Іпатієм Потієм і Петром Скаргою вели Іван Вишенський [22], твори якого вирізняються неабиякою художністю, та львівський братчик Юрій Рогатинець («Пересторога, з'яло потрібная на потомные часы православным христіаном»).

Важливе місце в літературній полеміці поунійної доби належить творчості Мелетія Смотрицького, перші писання якого стосувалися книг Іпатія Потія «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченъу Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належащихъ» (1595 р.), «Розмова братчика з Берестяницею» (1604–1605 рр.) і «Воскреслий Наливайко» (1607 р.) [454, с. 10; див.: 383, с. 158; 596, s. 335]. Твір Мелетія Смотрицького «Αντιγραφή albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany» (1608 р.) [144; див.: 391] було надруковано у відповідь на тематично споріднені трактати митрополита Іпатія Потія «Гаръмонія альбо согласіе вѣры, сакраменътовъ и церемоней святое Восточное церькви съ костеломъ Рымскимъ» (1608 р.) [54], «Heresiae, Ignoranciae у Polityka popow у mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), у яких обґрунтовано тотожність віросповідних формул сходження Святого Духа *Filioque* («і від Сина») у латинників та *Per Filio* («через Сина») у греків, простежено історичну спільність віровчення Східної та Західної церков. Виданню Святодухівським братством у 1610 р. твору Мелетія Смотрицького «Θρησος το ιєst lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie» [153] передувало протистояння православної спільноти Вільна з Іпатієм Потієм, якому, попри постанови сеймових конституцій 1607 і 1609 рр. надавати церковні бенефіції священникам грецької віри, король Сигізмунд III передав в управління Віленську митрополічу єпархію [241, с. 35–36; див.: 310, с. 214–215]. Протиунійні виступи у Вільні, замах Івана Тупеки 11 липня 1609 р. на Іпатія Потія [327, с. 86], під час якого предстоятелю Київської церкви відсікли мечем два пальці лівої руки, загострення міжконфесійних відносин підштовхнули Сигізмунда III постановити знищити наклад книги Мелетія Смотрицького, ув'язнити її видавців та відібрати друкарню [242, с. 370–389; 192, с. 490]. Ці обставини, зауважував М. Грушевський, сприяли тому, що літературну вартість твору Мелетія Смотрицького, який «відкривав внутрішню слабість і безпомічність православних» [212, с. 284], в історії полемічної літератури було перебільшено [212, с. 284]. М. Соловій, підтримуючи думку М. Грушевського, відгукувався про рецепцію літературознавцями книги «Θρησος το ιєst lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie» так: «Через “Тренос” Мелетій Смотрицький здобув собі тривале місце в полемічно-богословській літературі XVI–XVII століття. Але, треба зразу завважити, що біль-

шість літературних критиків і знавців полемічно-богословської літератури XVII ст., мабуть, і не бачили на очі “Треноса” М. Смотрицького, бо інакше годі собі пояснити, як вони з богословського твору зробили “Тренос” твором літературним. Деякі ж автори, хоч і свідомі того, що “Тренос” був твором богословсько-полемічним, сконцентрували свою увагу тільки на його двох перших розділах і на тій основі видали свій осуд про цілість “Треноса”. Ті самі автори, – не знаючи змісту повного “Треноса”, неправильно подають тло й обставини, серед яких зродився “Тренос”, а саму особу Смотрицького представили в фальшивому наświetленні [384, с. 64]. Таким чином, книга Мелетія Смотрицького викликала значний суспільний резонанс, була символом боротьби православних священнослужителів та мирян за свої права в Речі Посполитій; саме тому їй та її автору приділяли посилену увагу. М. Грушевський писав, що апологети православ'я прирівнювали віцїлілі примірники книги Мелетія Смотрицького до коштовностей, заповідали «вкладати їм до труни» [212, с. 284]. Теофіл Ортолог (під таким псевдонімом Мелетій Смотрицький надрукував «Θρηνος» [153]) у творі заперечив думку католицьких і православних богословів про те, що завоювання Візантії Османською імперією свідчило про Боже покарання Константинопольської церкви за вихід з-під юрисдикції Рима. Він трактував переслідування православ'я на Сході з позиції віровчення ортодоксального християнства, відповідно до якого труднощі, скорботи, з якими зіштовхнулися греки, Бог допустив, аби підготувати їх до входження в Царство Небесне. Натомість розвиток науки на Заході, який Петро Скарга й Іпатій Потій вважали ознакою Божого благословення Римської церкви, Мелетій Смотрицький пояснював тим, що Бог відвернувся від латинників. Подібно старозавітному пророку Єремії, який оплакував наслідки непослуху Ізраїлю Богу, Мелетій Смотрицький в образі скорботної «Матері-Церкви» художньо змалював важке становище Київської митрополії, яку залишили українські княжі роди, зокрема Вишневецькі, Заславські, Чарторийські й Сангушки. Категоричне ставлення полеміста до католицизму, сформоване під впливом світоглядної замкнутості православ'я, співвідноситься з позицією Івана Вишенського, який у творі «Зачапка мудрого латинника з глупим русином» протиставляв «статечній, ґрунтовній, неподвижній» [22, с. 201] вірі греків непостійність вчення, «хибну святість» латинників, піддатливих до прийняття людської мудрості [22, с. 201]. На «Θρηνος» Мелетія Смотрицького відповіли Петро Скарга («Na threny u lament Theophila Orthologa, do Ruśi Gręckiego Nabożeństwa, przestroga» [140, s. 115]), митрополит Іпатій Потій («Odpowiedź od przewielebnego Oуca Ipacego Pocieia Metropolity Kiiowskiego u wszey Ruśi, u od Władуkow abo Biskupow

iego» [123, s. 104–107]), Ілля Мороховський («Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» [112]) та Єнджей Суський («Declaratia statutów koronnych o rozdawaniu dygnitarstw kościelnych y Beneficij Ruskich» [596, c. 323–324]).

Полемічна книжність уніатів першого двадцятиліття після прийняття Берестейської унії завершується твором Лева Кревзи «Obrona Jedności Cerkiewney, abo dowody ktorymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być ziednoczona» (1617 р.) [103], з якого дізнаємося про перші спроби Мелетія Смотрицького встановити контакти з унійними архієреями. Лев Кревза, послуговуючись науковим підходом, фундаментально розкрив зміст вчення латинників про першість Римської кафедри. В обґрунтуванні думки католицьких теологів про систему церковного управління, відповідно до якої єпископ Рима як правонаступник апостола Петра має верховну владу, полеміст навів цитати з євангельських текстів. Введення у текст твору фрагментів житій, богослужбових книг, написаних церковнослов'янською мовою, слугували для доведення визнання предстоятелями Константинополя першості Рима в період семи вселенських соборів, через що Берестейську унію було потрактовано як повернення до давньої церковної єдності. Відповідь на книгу Лева Кревзи «Obrona Jedności Cerkiewney», яка, на думку М. Соловія, вплинула на позицію Мелетія Смотрицького стосовно унійної церкви [384, с. 182], подав Захарій Копистенський у праці «Палінодія или Книга Оборони кафолической святой апостолской Восточней Церкви и святыхъ патриарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ» (1619–1622 рр.) [40].

2.1. Митрополит Іпатій Потій та полемічна література на межі XVI–XVII ст.

Відтинок часу із 1595 до 1613 рр. окреслюють як «Потієву добу», а церковне об'єднання в Бересті називають «Потієвою Унією» [287, с. 13]. Берестейська унія утвердилась в Україні попри спротив православної спільноти завдяки діяльності митрополита Іпатія Потія [578, с. 11; див.: 212, с. 194], який намагався втілити задум унійних ієрархів з відновлення церковної єдності. Зокрема, про енергійність унійного митрополита писав Б. Курилас: «Потій – всюди там, де видно пролом у мурах фортеці; він владика, державний муж, промовець, письменник, полеміст» [287, с. 13].

Полемічна книжність митрополита Іпатія Потія та його служіння на Київській кафедрі були об'єктом досліджень О. Білецького [181], М. Возняка [192], М. Грушевського [212, с. 194–218], М. Дмитрієва [226], П. Загайка [244], Р. Лужного [305], С. Падокшина [342],

І. Паславського [345], Н. Поплавської [362], М. Соловія [383, с. 78–95], К. Студинського [578; 579; 580; 392], С. Сухаревої [401], Р. Ткачука [408], І. Франка [424, с. 508–533], Д. Чижевського [435], П. Яременка [455]. У працях цих учених розкрито світоглядну позицію богослова, зміст його трактатів, листів, казань та гомілій, доведено їхню присутню роль у засвоєнні українським письменством художньо-стильової системи раннього бароко.

Літературна полеміка кінця XVI – початку XVII ст. була формою міжкультурного діалогу. Унійні та православні книжники досліджували історію Київської церкви, шукали відповідь на питання щодо її місця у світовій історії. Митрополит Іпатій Потій, послуговуючись знанням риторики, виявив себе вправним полемістом. Берестейська унія, зауважував Іван Франко, «винесла його на найвищі ступні руської ієрархії, дала йому також перо в руку, зробила його церковним письменником» [424, с. 517]. Він був автором таких полемічних трактатів: «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашьхъ» (1595 р.) [57], «Справедливое описание поступку и sprawy синоду Берестейского» (1597 р.), «Αντιρρησις abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) [53], «Оборона Флорентійського собору восьмого» (1603 р.) [55], «Розмова братчика з Берестяницею» (1604–1605 рр.), «Zmartwychwstały Nalewajko» (1607 р.), «Гарьмонія альбо согласіе вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церкви съ костеломъ Рымскимъ» (1608 р.) [54], «Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Relacia, y uważenie postępковъ niekorychъ окоło Cerkwi Ruskichъ Wileńskichъ» (1609 р.) [120]. Книга «Poselstwo do Papieży Syxta IV od duchowienstwa y od książąt y od panów Ruskichъ w roku 1476» [119], яку Іпатій Потій надрукував у 1605 р., стала першим опублікованим джерелом з української історії [379, с. 29]. Цей скрипт був важливим у полемічному дискурсі поберестейської доби, оскільки засвідчував намагання єпископату Київської митрополії ще в 1476 р. об'єднатися з Римом. Іпатій Потій адаптував текст епістоли до суспільно-церковних відносин тієї доби [305, с. 49–68]. Унійний письменник був також перекладачем твору «Synod Brzeski», автор якого Петро Скарга також підтримав Берестейський собор [580, s. 3; див.: 70].

Трактати, листи, казання та гомілії митрополита Іпатія Потія присвячені темі церковної унії. У них він деталізував для православної спільноти концепцію міжконфесійного об'єднання, обґрунтовував можливість збереження грецького обряду в Київській церкві, розкривав причини прийняття Берестейської унії, подробиці сеймового протистояння унійних і православних архієреїв. Полемічна книжність кінця XVI – початку XVII ст. увібрала в себе весь спектр актуальних

релігійних питань тієї доби. Його твори друкувалися двома мовами – польською та українською, що було властиво для української літератури XVI–XVII ст. [271, с. 56]. У трактаті «Гармонія альбо согласіє вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церкви съ костеломъ Рымьскимъ» Іпатій Потій пояснив причину двомовності полемічного письменства: «А протожь, ку показаню правды, собралемъ тые артыкулы тымъ порядкомъ: церемоніи Восточное церкви по-Руску, а Рымское по-Полску написалемъ, для вѣдомости досконалшое обоей сторонѣ» [54, с. 171–172]. Публікація трактатів двома мовами залучала до релігійної суперечки польських католиків, інтегрувала українську літературу в загальноєвропейський полемічний дискурс.

Твори митрополита Іпатія Потія становлять цінний матеріал, що дає змогу схарактеризувати засади Берестейської унії, розкрити церковно-суспільні відносини наприкінці XVI – на початку XVII ст. [424, с. 527]. Вони підтверджують думку, що утворення унійної церкви не було зумовлене зовнішніми чинниками, «мотивами матеріального характеру» [181, с. 265], як це твердили літературознавці та історики [455, с. 103; 244, с. 9], а навпаки – його спричинили інституційна криза Київської митрополії й занепад богослів'я на Сході. Прийняття церковної єдності виходило із прагнення заручитися підтримкою єпископа Рима, що, на думку ієрархів, гарантувало забезпечення рівності прав православних і католиків у полікультурному просторі Речі Посполитої, де католицизм обіймав домінантне становище. Мотив повернення до «святої згоди» [57, с. 114], відновлення давньої єдності Східної і Західної церков проходить через усю творчість митрополита Іпатія Потія.

У своєму першому полемічному трактаті «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодночєнью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашьихъ» (1595 р.), який І. Франко вважав «найоригінальнішим і найліпшим із його писань» [424, с. 526], митрополит Іпатій Потій тактовно намагався розкрити для православних церковників та українських можновладців проект об'єднання Київської церкви із Римом, який передбачав збереження східної форми таїнств, представництво унійного духовенства в сенаті Речі Посполитої. Для цього полеміст підкреслював, що між греками і латинниками було п'ять віровчительних артикулів, які перешкоджали їхньому об'єднанню: I. Про сходження Святого Духа; II. Про чистилище; III. Про першість римських пап; IV. Про календар та V. Про антихриста. У творі «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодночєнью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашьихъ» Іпатій Потій докладно пояснює виникнення цих розбіжностей в історико-культурному контексті. Зауважимо, що кількість обрядово-догматичних відмінностей у пе-

редберестейській суперечці використовували як засіб переконання. Так, ректор Краківської академії Ян Сакран, обґрунтовуючи неможливість церковної унії греків та латинників, навів у творі «*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*» (1500 р.) 40 розходжень між східним та західним християнством; Петро Скарґа в трактаті «*O iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem*» (1577 р.) подав 19 зауважень до православного віровчення.

З-поміж причин укладення Берестейської унії митрополит Іпатій Потій виокремлював проникнення в Україну вчення реформаторських богословів, унаслідок чого православні миряни переходили до євангельських спільнот, виступали за повернення до засад ранньо-апостольської церкви. Наприклад, князь Костянтин Острозький, старша донька якого була заміжня за соцініанином Яном Кишкою, виступав за відкинення «вимислів людських» [210, с. 79], язичницьких нашарувань у вченні ортодоксального християнства. Під впливом ренесансно-реформаційних ідей активізувалася діяльність братств, які завдяки реформі Київської митрополії, здійсненої константинопольським патріархом Єремією II Траносом, отримали привілеї наглядати за служінням священників та архієреїв, що викликало між ними непорозуміння. Так, упродовж тривалого часу велася непоступлива суперечка за участю Львівського братства та єпископа Гедеона Балабана. У творі «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арътыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належащихъ» Іпатій Потій виклав рецепцію нововведень предстоятеля Константинополя в Київській митрополії. Фрагмент твору, у якому письменник порушив питання діяльності братств, розкриває його погляди на функціонування таких релігійно-освітніх осередків міщан в Україні. Унійний полеміст, дорікаючи братчикам за патронат над церквою, писав: «Певне, не стань духовный, которымъ бы пристойнѣй людей остерегаться, але – людъ посполитый, простый, ремесный, который, покинувши ремесло свое (дратву, ножыцы и шило), а привлащивши собѣ врадѣ пастырскій, писмомъ Божымъ ширмуютъ, ницуютъ, выворочаютъ и на свое блюзнерскіе и хвалшивые потвары оборочаютъ, пастырей своихъ власныхъ соромотять, безчестять и потваряють» [57, с. 116–117]. По суті, цими словами визначено проблематику церковної кризи в Україні XVI ст., а також можливі шляхи її подолання. У пізніших полемічних трактатах Іпатій Потій не раз звертався до складних взаємин церковних ієрархів із братствами, розглядаючи їх як перешкоду духовному поступу суспільства [392, с. 1].

Незгоду митрополита Іпатія Потія з діяльністю братських громад, спрямовану на реформування церковно-суспільних відносин, підтримував ректор Віленського колегіуму єзуїтів Петро Скарґа [567,

s. 326], полемічні твори якого вплинули на творчість унійних книжників. У творі «Описание и оборона събору руского Берестейского» (1597 р.) [70], який із польської на українську мову переклав Іпатій Потій, католицький богослов не оминув суперечки братчиків з уійними архієреями після прийняття церковної єдності. Покликаючись на тексти Старого Завіту, Петро Скарга обґрунтував тезу про те, що тлумачити «науку і Закон Божий» належить священикам, а не міщанам.

Негативна оцінка, яку митрополит Іпатій Потій дав втручання братств у церковні питання, свідчить про те, що думки стосовно реформування Київської митрополії в українських ієрархів та константинопольського патріарха Єремії II Траноса не збігалися. Суспільна напруга, зумовлена цими розбіжностями, поглибила між православним духовенством та братчиками суперечку, що ускладнювало їхню комунікацію в поберестейську добу.

Церковна унія стала каменем спотикання в стосунках між митрополитом Іпатієм Потієм та братськими громадами. Раніше, як берестейський каштелян, він здобув повагу серед православних мирян [347, р. 151]. Братства вбачали в його постаті духовний авторитет, беручи до уваги його освіченість. В одному зі своїх листів унійний первоієрарх згадував, що братчики «підіймали [його] під небеса, а тепер, коли підкорився папі..., скинули... аж до пекла» [цит. за вид.: 258, с. 89]. Поступитися в цій суперечці не могла жодна зі сторін, оскільки для обох це означало б залишити справу, яка сповнювала їхнє життя спільним завданням – утверджувати освіту й моральні чесноти. Власне, для цього Іпатій Потій і підтримав церковну унію, яка, на його думку, була одним із способів збереження та розвитку візантійсько-слов'янського обряду в Речі Посполитій, а братчики берегли православну традицію, яка була символом духовного суверенітету українців, зв'язком, який історично поєднував їх із княжим теремом у Києві.

Убачаючи в релігійно-просвітницьких спільнотах українських міщан противника поширення Берестейської унії, митрополит Іпатій Потій вів тривалу суперечку із братчиками. У ній було порушено низку обрядових, догматичних та правових питань, що поставило під сумнів можливість реалізації проекту церковного об'єднання. Цей діалог супроводжувався написанням полемічних творів та сеймовим протистоянням. Деталі цієї суперечки знаходимо в записках церковних книг, частину з яких було надруковано у XIX ст. Зрештою, відновлення в 1620 р. православної ієрархії – це один зі здобутків братського руху.

У богословсько-полемічному трактаті «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченъю Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашыхъ» митрополит Іпатій Потій пояснював своє несприйняття певних моментів укладу братств, відкидав їхню зорієн-

тованість на реформування ортодоксального християнства. У цьому творі було докладно обґрунтовано потребу церковного порозуміння християн східного та західного обрядів у Речі Посполитій на рівноправних засадах. Письменник прагнув, щоб православна спільнота підтримала ініціативу архієреїв Київської митрополії об'єднатися з Римською кафедрою. Проте частина священників та мирян трактували Берестейську унію як спробу ліквідувати православну церкву в Україні та Білорусі і тому не погодились її прийняти. Союзників для провадження міжконфесійної полеміки, яка згодом набула національних відтінків, вони знайшли в братських організаціях.

Попри критику братських шкіл, митрополит Іпатій Потій не міг не розуміти ваги подібних інтелектуальних осередків, що були виправданим явищем свого часу. На це вказує факт заснування ним Свято-Миколаївського братства в Бересті. Завдяки зусиллям Іпатія Потія при Свято-Миколаївському соборі почала функціонувати школа, яку після Берестейської унії очолив теолог грек Петро Аркудій, що допомагав йому в тлумаченні догматичних питань. Побутує думка, що цей учений рецензував полемічні твори митрополита Іпатія Потія, підбирав матеріали для написання богословських частин трактатів. Після закриття школи у Володимирі через відсутність учителів із граматики та грецької мови Іпатій Потій відновив її діяльність наприкінці 90-х рр. XVI ст., передавши її під опіку Спаського монастиря, а згодом і сам долучився до її утримання. Крім того, унійний митрополит відкрив семінарію для священнослужителів у Вільні [347, р. 182–183].

Таким чином, митрополит Іпатій Потій, який пов'язував із братствами розвиток освіти і науки в Україні, не погоджувався з привілеями братських громад формувати духовне життя суспільства, обмежуючи права церкви. На його думку, визначальна роль у тлумаченні Святого Письма, вирішенні еклезіальних питань належали церкві – не як суспільному інституту, а як «граду духовному». Зі своїх полемічних творів та урядування на митрополичій кафедрі Іпатій Потій постає захисником Київської церкви від впливу Реформації. Він висловлював думку тієї частини православних ієрархів, яка виступила проти ініціативи Константинополя надати братствам право ставропігії та заперечувала втручання мирян в еклезіальні питання, проте підтримувала розвиток освітніх осередків в Україні.

Митрополит Іпатій Потій друкував свої богословсько-полемічні твори анонімно чи під псевдонімами. Історики літератури довели атрибуцію Іпатію Потію таких трактатів: «Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» (1595 р.) [57], «Αντιρρησις abo apologia przeciwo Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) [53], «Оборона Флорентійсько-

го собору восьмого» (1603 р.) [55], «Гарьмонія альбо согласіе вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церкви съ костеломъ Рымьскимъ» (1608 р.) [54], «Heresiae, Ignoranciae у Polityka popow у mieszczan bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Relacia, у уважение postępkow niektorych około Cerkwi Ruskich Wileńskich» (1609 р.) [120]. Йосиф Велямин-Рутський у творі «Sowita wina» розповідав Мелетію Смотрицькому про публікацію митрополитом Іпатієм Потієм п'яти трактатів та кількох рукописних книг проповідей, частину з яких було надруковано в 1714 р. [117]: «A iż ten Ś. Hierarcha na tak ciężką calunnią odpowiedzieć sam przez siebie nie może, Ja wiadomość wzięwszy od godnych wiary, a wiadomszych niż kto z waszych jest або był, od tych którzy przez dziesięć lat z nim у przy nim będąc, nie tylko spraw у słow publicznych, ale tajemnic iego wszystkich wiadomi są, odpowiadam, że to jest wielkie kłamstwo nie drzewiey on bowiem przystąpił do Jedności, aż o wszystkich Artykułach, ktore różność między Cerkwią Rzymską а Grecką czyniły doskonałą wzięł wiadomość, co poświadczaią Księgi rękopisania iego, na ktore wpisywał mieysca z Oycow ŚŚ. ku temu końcowi służące, zaczym nie miał żadney przyczyny tesknić sobie z iednością. Wyświadcza pięćoro Książek od niego w Druk podanych: Wyświadczaią kazania, ktorych kilka Książ ręką swą własną pisanych zostawił у dzisiaj są, każdy ie widzieć może. Wyświadczaią mowy iego publiczne на wielu mieyscach, ktore w świeżey ieszcze są pamięci ludzkiey» [131, s. 93–94]. Анонімність була одним із риторичних прийомів полемічного дискурсу, який надавав книжнику можливість докладно пояснити свою позицію від третьої особи, спрямувати релігійну суперечку в необхідне для нього русло та запобігти поширенню неправдивих свідчень, «незручних» фактів із біографії чи уникнути дифамації.

Здобутки полемічної літератури передберестейської доби, яка засвоювала «методи і засоби, дані реформаційним рухом на польсько-руським ґрунті» [212, с. 63], застосовувались та удосконалювались у навколоунійній суперечці. Полемічний трактат, на відміну від «конструкційних хиб» [212, с. 84] у творах «Послание до латинь ізъ ихъ же книгъ» (1581 р.) [50] Мотовила та «Ключь Царства Небеснаго» (1587 р.) [71] Герасима Смотрицького, складався з епіграфа, у якому було розкрито тему твору, присвяти можновладцю, передмови до читача, тематичних розділів та завершальної частини. Митрополит Іпатій Потій послуговувався цією схемою побудови творів, за винятком останнього компоненту, що можна вважати недоліком архітектоніки його писань.

Своєрідністю діалогу митрополита Іпатія Потія з православними богословами було те, що він не змушував їх визнавати легітимність Берестейської унії. У трактаті «Αντιρρησις або apologia przeciwko

Krzysztofowi Philaletowi» полеміст писав так: «А ведже и до того всего ни кого квалтомъ не тягнемо, толко наукою а словомъ Божымъ што (есть) лепшого указуемъ» [53, с. 979]. Письменник, наводячи цитати з творів учителів церкви, історичних джерел, закликав читачів зважити аргументи уніатів та зробити власні висновки щодо їхньої позиції. Такий прийом давав Іпатію Потію можливість бути посередником у дискусії між опонентами та патристами.

Жанр полемічного трактату увібрав елементи риторичної системи текстотворення, які виробилися в часи античності. Щоб довести православним церковникам свою правоту, митрополит Іпатій Потій вміло послуговувався у своїх творах прийомами техніки переконання. Важливе значення в літературній полеміці поберегестейської доби мала функція красномовства *tovere* – зворушити, можливості якої широко застосовували полемісти Єзуїтського ордену в писемній суперечці з реформаторськими богословами, завдяки чому досягали впливу на читачів. Репрезентантом цього модусу ведення полеміки в польській літературі був Петро Скарга [599, s. 342, 345], творчість якого слугувала унійним книжникам взірцем для наслідування. Митрополит Іпатій Потій писав полемічні трактати так, щоб вони не лише навчали (*docere*) читачів, на чому наголошував теоретик церковної риторики Августин Блаженний [157, с. 279–284], а й викликали в них емоційні переживання. Такий стиль полеміки, притаманний писанням Петра Скарги, вплинув на творчість унійних апологетів [455, с. 7]. Персвазивну функцію емоційного мовлення підкреслювали у своїх працях перші теоретики ораторського мистецтва, зокрема Аристотель та Марк Туллій Цицерон, який вважав її ознакою правильно складеної промови [510, s. 68].

Твори митрополита Іпатія Потія наближаються до художньо-стильової системи раннього бароко, що зауважив Д. Чижевський [434, с. 91]. Володіння унійним полемістом виражальними засобами риторики відзначав І. Франко: «Промовляє звичайно попросту, часто з почуттям, навіть патетично, але все те пливе не з дійсного почуття ані зворушення, все те штука, обчислення, майстерна гра віртуоза» [424, с. 520]. Зокрема, у своїх трактатах Іпатій Потій використовував такі риторичні фігури, як ампліфікація, анномінація, антифора, асиндетон, антитетон, гемінація, гомеотелевтон, градація, ізоколон, плеоназм, поліптотон, полісиндетон, прозопопея. Досягненню мовленнєвої експресії полемічних текстів письменника сприяють тропи, прислів'я, сентенції, інвективна лексика та використання композиційно-стильових прийомів. Серед тропів, які книжник застосовував найчастіше, – алегорія, антономазія, гіпербола, дотеп, епітет, іронія, метафора, метонімія, порівняння, сарказм, синекдоха.

Для риторичної організації текстів митрополит Іпатій Потій вдавався, за класифікацією Аристотеля [166, с. 19], до «нетехнічних» (*atechnoi*) та «технічних» (*entechnoi*) способів переконання. З-поміж «нетехнічних» засобів аргументації в трактатах унійного полеміста виокремлюється категорія доказів – покликання на «авторитет» [198, с. 33–36]. Іпатій Потій, що було характерно для «гуманістичної освіченості» [226, с. 121] доби Ренесансу, цитував твори античних філософів (Аристотель, Демосфен, Платон, Цицерон), давньогрецьких та римських письменників (Гомер, Езоп, Катон, Піндар, Сапфо), Святе Письмо, а також богословські праці вчителів церкви (Августин Блаженний, Василій Великий, Іоанн Златоуст, Григорій Ніський, Оріген, Атанасій Александрійський, Ієронім Стридонський, Теофілакт). Щоб обґрунтувати викладену думку, полеміст публікував у своїх творах постанови вселенських соборів, укази правителів Речі Посполитої та Великого князівства Литовського, фрагменти королівських привілеїв. Довідна система творів Іпатія Потія спиралась на «технічні» прийоми переконання, як-от силіогізми (дедуктивні умовисновки), топоси («*loci communes*») та приклади з історії.

Митрополит Іпатій Потій увійшов в історію української ораторсько-проповідницької прози XVI–XVII ст. як перший промовець, який написав казання та гомілії на річне коло богослужінь [212, с. 215]. Проповіді унійного книжника, які побудовано за латинсько-польськими зразками, в Україні були новим явищем словесного мистецтва. Відповідно до церковної риторики XVI–XVII ст. вони складаються з чотирьох частин: *propositio*, *exordium*, *narratio*, *peroratio*. Прикметно, що не в усіх творах проповідник дотримувався такої моделі розподілу, що є ознакою початкового етапу засвоєння особливостей західноєвропейської гомілетики XVI ст. Функції переконання та текстотворення виконували в казаннях та гоміліях топоси церковного красномовства. Унійний митрополит використовував моделі таких *loci theologici*: «визначення», «вирахування частин», «дія та її зазнавання», «протилежні та несхожі речі», «властивості життєві», «причина», «ім'я», «спосіб та знаряддя дії», «місце». Частину проповідей Іпатія Потія було надруковано в 1714 та 1788 рр. Упродовж XVII та XVIII ст. його казання та гомілії виголошували з амвона унійної церкви [228, с. 134]. Більшість його проповідей не втратили своєї духовно-моральної актуальності дотепер. Належність казань та гомілій промовця до словесної культури раннього бароко пояснює як використання художньо-виражальних можливостей антитези, алегорії, метафори, фігур накопичення (ампліфікація, градація), фігур додавання (анафора, асиндетон, плеоназм, полісиндетон) та діалогізації (риторичне запитання, риторичний оклик, риторичне звертання), так і вичерпне розкриття теми [408, с. 119–150].

Листи митрополита Іпатія Потія – невід’ємна частина української епістолярної прози кінця XVI – початку XVII ст. Вони становлять цінний матеріал для реконструкції церковно-суспільних відносин тієї доби, розкриття мотивів ієрархів Київської митрополії об’єднатися з Римом. З-поміж епістол митрополита Іпатія Потія художньою вправністю відзначаються «Листь кь князю Константину Острожскому» (1598 р.) [51], «Отпись на листь ниякого Клирика Острозьского безыменного, который писалъ до владыки Володымерского и Берестейского» (1599 р.) [52], лист до александрійського патріарха Мелетія Пігаса «Respons na list Melecycusza» (1601 р.) [121; 117 с. 485–668]. Послання унійного книжника побудовано за традиційною для цього жанру схемою: прескрипtum, основна частина, клаузула. Діалогічний спосіб викладу думки, застосування риторичних прийомів переконання, стилістичних засобів увиразнення писемного мовлення свідчать, що Іпатій Потій володів технікою епістолярної комунікації [408, с. 151–180].

Полемічний доробок митрополита Іпатія Потія позначився на утвердженні в українській літературі художнього стилю бароко. Для трактатів, листів, казань та гомілій письменника притаманні риси як ренесансно-реформаційного, так і контрреформаційного диспуту, зорієнтованого на ораторський стиль Марка Туллія Цицерона, що поєднував у собі аттичний та азіанський типи текстотворення [595, с. 5]. Творчість й урядування на Київській кафедрі Іпатія Потія були спрямовані на збереження грецького обряду в Україні, Білорусі, відродження освітнього та духовного життя православних християн у суспільно-політичних умовах Речі Посполитої.

2.1.1. До питання про портрет митрополита Іпатія Потія

У християнстві обличчя людини є семантично містким концептом. М. Бердяєв твердив, що «людське обличчя є найдивовижнішим у земному житті, через нього проглядає інший світ. Це входження особистості у світовий процес у своїй єдиності, однократності, неповторності. Через обличчя ми сприймаємо не тілесне, а духовне життя людини» [180, с. 34].

Відомостей про портрет митрополита Іпатія Потія в історичній науці маємо не так багато. Саме тому доволі складно дати однозначну відповідь про його зовнішній вигляд. Лев Кишка, публікуючи казання та гомілії Іпатія Потія на початку XVIII ст., подав його портрет, зауваживши: «Wizerunk prawdziwy, Męza Bożego Hipacyusza Pocięcia Arcybiskupa Metropolity Kijowskiego; Halickiego, y całej Rusi, Biskupa Włodzimierskiego y Brzeskiego» [117, s. XVII]. У контексті релігійної суперечки кінця XVI – початку XVII ст. видається, що ця ремарка стосовно достовірності портрета Іпатія Потія не була випадковою і стосувалась актуального питання того часу.

Зовнішність митрополита Іпатія Потія не була предметом критики в літературній полеміці, як, наприклад, Касіяна Саковича [108, s. 12]. Православні богослови покликалися у своїх творах на незручні факти з його біографії. Наприклад, вони дорікали унійному митрополиту за те, що в минулому він належав до однієї із протестантських конфесій, навчався в західноєвропейських університетах [38, с. 408] тощо. Однак про зовнішність Іпатія Потія у працях православних книжників немає жодних негативних згадок. З огляду на це, висновки анонімного автора статті «Къ портрету Ипатія Потѣя, кіевскаго уніатскаго митрополита» (зроблені на підставі зображення Іпатія Потія, яке подав Лев Кишка) про те, що предстоятель Київської церкви був «зажерливим та лютим» [289, с. 182], поширював Берестейську унію заради насичення «хлібами духовними» [289, с. 182], не видаються переконливими. І. Франко стосовно цієї публікації в «Київській старовині» писав таке: «Інші бачать у нім “тип західноруського єпископа, магната, або пана, випасеного на світських присмаках та пересиченого щедрим у тих часах хлібом духовним”, не бачать у нім ані одного з тих рис покори, лагідності, постів та аскетизму, які звичайно бачили на портретах архієреїв руської церкви, а навпаки, бачать у рисах його обличчя сліди переситу, надутості і навіть деякої кровожадності» [424, с. 510]. Зауважимо, що ведення релігійної полеміки спонукало богословів до благочестивого життя, яке було важливим «аргументом» у переконанні опонентів.

Розвиваючи міркування про достовірність портрета митрополита Іпатія Потія у виданні його проповідей, яке здійснив Лев Кишка, необхідно вказати на прижиттєву рецепцію богослова. Ставлення до нього було різним. Прихильників та супротивників унійного митрополита умовно можна поділити за конфесійною належністю. Православні книжники генерували його негативний образ. Наприклад, Мелетій Смотрицький у творі «Θρησος το ιєst lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie» звинуватив митрополита Іпатія Потія у відступі від традицій православної церкви, матеріальному інтересі та неосвіченості. Автор трактату «Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ» твердив, що він був несправедливим у ставленні до літургійної спадщини Візантії та чинив наругу над її апологетами, відбираючи монастирі та церкви. Крім того, свідченням зневаги православної спільноти до служіння Іпатія Потія на митрополичій кафедрі є замах на нього Івана Тупеки у Вільні 11 липня 1609 р. [327, с. 86].

Прихильники Берестейської унії навпаки називали митрополита Іпатія Потія «боголюбним чоловіком». Лев Кишка у передмові до польськомовного видання його казань та гомілій твердив, що він

катував свою плоть, не вживав м'яса та вів аскетичний спосіб життя [424, с. 510]. Бернард Мацейовський, на засіданні гуртка якого обговорювали артикули церковного об'єднання, підкреслював, що серед православного духівництва Іпатій Потій вирізнявся освіченістю. Діалектика рецепції урядування Іпатія Потія засвідчує його значний вплив на релігійне життя українців наприкінці XVI – початку XVII ст.

Православні богослови були переконані, що метою митрополита Іпатія Потія у прийнятті Берестейської унії було прагнення отримати численні земельні та фінансові ресурси. Проте цей факт не знаходить підтвердження в його приватно-побутовому епістолярії. Листи унійного первоієрарха засвідчують його альтруїзм у питаннях зміцнення позицій Берестейської унії. Зокрема, у листі до Миколи-Христофора Радзивілла від 23 серпня 1599 р. Іпатій Потій підкреслив своє вбоге становище та намір відстоювати ідею церковної унії заради служіння Богу [174, р. 468]. Це також засвідчує його ренесансно-реформаційний світогляд – прагнення реконструювати прадавню єдність Східної і Західної церков.

Духовне життя та теоцентричне світосприйняття митрополита Іпатія Потія розкривають його полемічні твори. У своїх листах він переконував, що «його очі ніколи не висихають від сліз» [174, р. 468], називав себе «рабом і вбогим Богомольцем» [174, р. 469]. Теоретики церковного красномовства твердили: «*Pectus est, quod disertos facit*» – «серце робить людину красномовною» [368, с. 30]. Казання та гомілії Іпатія Потія не характеризуються «ригоризмом», вони просякнуті добром, милосердям, представляють його як людину, життя якої було сповнене пізнанням Бога й жертвністю.

Різна рецепція діяльності Іпатія Потія на Київській кафедрі могла також позначитися на описі його зовнішності. Відомий ще один портрет унійного митрополита, який відрізняється від того, що надрукував Лев Кишка [406, с. 449; пор.: 117, s. XVII]. З огляду на міжконфесійну полеміку кінця XVI – початку XVII ст. можемо припустити, що опис зовнішності Іпатія Потія, виняткової постаті поберестейської доби, міг зазнати викривлення задля дискредитації Берестейської унії. Це підштовхує до дискусії щодо достовірності портрета поданого Левом Кишкою у 1714 р. та докладного вивчення створення обох зображень в історичній проекції.

2.2. Полемічні писання Іллі Мороховського: риторичний та герменевтичний аспекти дослідження

Ілля Йоаким Мороховський (1576–1631 рр.), володимирський єпископ, секретар короля Речі Посполитої Сигізмунда III, увійшов в історію української літератури як унійний полеміст та агіограф. Він

написав такі полемічні твори, як «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» (1622 р.) [111], «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa» (1612 р.) [112], переклав з грецької мови на польську житіє предстоятеля Константинопольської церкви Ігнатія «Żywot świętego Ignaciusa patriarchy Konstantinopolskiego, z Nicety greckiego autora na polskie przełożony» (1623 р.) [113]. Стилю Іллі Мороховського притаманна чіткість викладу [592, s. 149]. Відомості про полемічний доробок Іллі Мороховського вміщено в книзі К. Естрейхера «Bibliografia Polska» [483, s. 563–564] та праці І. Вагилевича «Pisarze polscy rusini» [592, s. 152]. Біографічні дані зібрано в статті Л. Беньківського, підготовленій для видання «Polski Słownik Biograficzny» [464, s. 777–778]. Зокрема, вчений висловив думку про те, що Ілля Мороховський наприкінці 1595 р. разом із православними єпископами Іпатієм Потієм і Кирилом Терлецьким прибув до Рима і став першим учнем із Речі Посполитої, якого було зараховано на навчання до Грецької колегії святого Атанасія, де впродовж семи років він студіював філософію і теологію. У 1599 р. до Іллі Мороховського в колегії приєднався Йосиф Велямин-Рутський. Митрополит Іпатій Потій вважав Іллю Мороховського мудрим теологом і філософом і тому призначив його своїм секретарем з питань церковної унії. Згодом він став секретарем короля Сигізмунда III. Л. Беньківський припускав, що Ілля Мороховський був співавтором трактатів митрополита Іпатія Потія («Гарьмонія альбо согласіє вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церькви съ костеломъ Рымьскимъ» (1608 р.) [54], «Relacja, y uważenia postępków niektórych około Cerkwi Ruskich Wileńskich» (1609 р.) [120]). Побутує думка, що унійний ієрарх написав твір «Relacja o zamordowaniu okrutnym Jozafata archiepiscopa połockiego» (1624 р.) [464, s. 777–778]. У 1614 р. Ілля Мороховський прийняв постриг, отримавши чернече ім'я Йоаким, утворене від давньоєврейського імені «יְהוֹכִיָּם» – «поставлений Господом» [161, с. 207].

2.2.1. Особливості авторського світосприйняття та текстової комунікації у творі «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Ortologa» (1612 р.)

Твір Іллі Мороховського «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Ortologa» був відповіддю на книгу Мелетія Смотрицького «Θρηνος to jest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniej Cerkwie» [153]. Трактат містить присвяту канцлеру Великого князівства Литовського, моголівському старості Льву Сапізі (датовану 10 серпня

1612 р. із вказівкою міста – у Вільні), одинадцять тематичних розділів, у більшості з яких подано обґрунтування верховенства влади римських пап у вселенській церкві.

У дедикації Ілля Мороховський обґрунтував, чому твір присвячено саме Льву Сапізі: полеміст відзначає побожність Сапіги, його відданість католицькій церкві, чого він не спостеріг у багатьох державних урядників тієї неправдивої і лицемірної доби: «A zwłaszcza w tym naszym żyznym w obłudę, y nieszczyrość wieku: ktorego śiła się namnożyło owych [iako ich zową] Politikow, ktorzy pod imieniem Catholickim, pewnymi są heretakami. Skąd o nich ono rzec się może: “*Vox quidem est vox Iacob, manus autem manus sunt Esau*”» [112, s. III]. Богослов підписав присвяту книги як секретар короля Речі Посполитої. У тексті дедикації він послуговувався топосом християнського смирення, називаючи себе «найменшим слугою», а «працю незначною» [112, s. IV].

Твірним елементом присвяти є порівняння Соломона праведної людини із золотом. Звертаючись до міркувань ізраїльського царя, письменник указує на те, що золото завдяки очищенню вогнем стає ціннішим, а отже перепони, обмовлення церковної унії тільки розкривають правду про неї: «Toż oppressie y potwarzy wszystkie czynią prawdzie, iaśnieyszą ią, szczerzą y doskonalszą świata pokazują. Także ponosić przygany ludzkie, polerowanie iest iasności oney, która Prawda wszystkie ciemności rozpędza. Doświadczyliśmy tego nie poiednokroć, zwłaszcza w tey prawdzie, która do zachowania całości zbawienia naszego należy, iako się iaśnieyszą y okazalszą wszystkiemu światu stała, ilekroć fałszem, potwarzą iako nieiakim ogniem z plew szczyrych roznieconym, probowana była» [112, s. I].

У дедикації Ілля Мороховський відзначає, що написання книги «Παρρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» було відповіддю на видання полемічного твору «Θρηνος to iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie» [153] Теофіла Ортолога, якого він називав «Псевдологом» [112, s. II]. Застосування прийому антонімії, яким послуговувались Іпатій Потій та Йосиф Велямин-Рутський для підкреслення семантичної протилежності, письменник умотивував тим, що православний богослов, зодягнувши в плач і смуток віровідступницю, назвав її «Святою, Вселенською, Апостольською, східною Церквою» [112, s. II]. Аргументованості своїх міркувань полеміст досягав шляхом нагромадження однотипних синтаксичних конструкцій, наведення сторінок твору Мелетія Смотрицького на маргінесах: «Bowiem ta prawdziwa święta Cerkiew Namiestnika Chrystusowego a successora Piotra świętego nigdy Tyranem, bluźnierstwa wynależcą, niezbożności promotorem, Babilońską wszetecz-

ниці: nakoniec Antychrystem nie nazywała (pag. 82. 83). Nigdy omylności y błędow Oycom świętym, w prawdziwym wyrozumieniu pisma świętego tym pokrywaiąc, że ludźmi byli, nie zadawała (pag. 161. 162): nigdy aby mieli co śmiesznego, albo Chrześciańskiemu człowiekowi nieprzystoynego, naostatek samey niezbożności swąd z siebie wydaiącego pisać nietwierdziła (pag. 2. 15). Nigdy z gorliwey śmiałości na wzgardę zacnych familij Książąt, Panow, y domow Ślacheckich wyrodkami, y podeyżrzany mi, wszetecznymi nie nazywała, y iakoby się iuż zgoła wywiedli [że ich w nowych Cerkwiach owych nie widzi] badania nie czyniła, czego się ta narzekalnica waży, y daleko więcej, iako się pokaże» [112, s. II].

У першому розділі твору «Zawstydzenie mniemaney Cerkwi, ktora się matką być mianuie» [112, s. 1–15] Ілля Мороховський застосовує художньо-стилістичний прийом алюзії, відсилає читача до напучення апостола Іоанна християнам випробовувати дух людини (1 Ін. 4:1). Усе це підкреслює значний вплив книги Мелетія Смотрицького на суспільну думку тієї доби. Прагнучи зруйнувати авторитет «Θρησος»-у, богослов наголошував на необхідності верифікувати твердження «мудрим розумом» [112, s. 1] і не довіряти «беззмистовній розповіді, прикрашеній словами» [112, s. 1], якою, на його думку, був твір Теофіла Ортолога. Так, писав він, завдяки своїй мудрості Соломон відкинув неправдиве побивання жінки, яке могло завдати кривди немовляті та його справжній матері, натомість Бог не зважав на ридання врятованих юдеїв над загибеллю Єрусалима [112, s. 1]. Розвиваючи ці міркування, Ілля Мороховський навчав читачів не підпадати під вплив лицемірних ламентаций, емоційно забарвлені («цукровані» [112, s. 2]) слова яких могли відірвати християн від «грудей Матері» [112, s. 2] та віддати лжематері, яка втратила Боже благословення. Отже, «Матір Східну церкву», персоніфікований образ якої використано в «Θρησος»-і, унійний полеміст називав чужою. Для того, щоб їх розрізнити та «здерти машкару» [112, s. 2] із мачухи, зодягненої в правдиву матір, письменник послуговується концептом «лідійського каменя»⁵ [112, s. 2], завдяки якому можна виявити ознаки істинного вчення Божої церкви. Одним із цих критеріїв був пістет до апостольського переказу, творів отців церкви, якими православні та католики послуговувались «не менше, аніж Святим Письмом» [112, s. 2]. Церковні реформатори, твердив Ілля Мороховський, відкидали традиції патристичної екзегетики, щоб тримати мирян у незнанні й утверджувати ересі. Богослов вважав, що ключем, «достовірними знаками» [112, s. 2, 4], для розуміння Святого Письма слугували праці подвижників, а відтак лише Церква правильно трактує книги Старого і Нового завітів. Важливість святоотцівського спадку для тлумачення

⁵ Лідійський (пробний) камінь – чорний брусок кременистого сланцю, за допомогою якого лідійці визначали вміст дорогоцінного металу в монетах.

Біблії Ілля Мороховський обґрунтував метафоричними прикладами: щоб знайти «хліб» [112, s. 2] (слово Боже), необхідно запитати про «дім» [112, s. 2] (Церкву), у якому він є, а знання про «скарбницю» [112, s. 2] допоможе віднайти «скарб» [112, s. 2]. Наведемо міркування полеміста, які розкривають його спосіб інтерпретації текстів Святого Письма: «Z skądże tedy próbę weźmiemy, na ktorej byśmy iako na kamieniu Lidijskim, tę fałszywą matkę, od prawdziwey rozeznac mogli? Heretycy przekłęci, aby podania Apostolskie z Cerkwi Bożey [ktorych ona niemniey a niżeli pisma zażywa] tudziesz też, y naukę Oycow ś. odrzucili: a za tym aby snadniey kacerskie swoje nauki wniesli: y pewne a nie omylne znaki, po ktorych prawdziwey Cerkwi dochodzimy odiąwszy, w błędnym y ciemnym labiryńcie, zostawili: pierwey się o prawdziwym słowie, a niżeli o kościele Bożym pytać roskażuią. Ale tey ich obłudny kto niewidzi? Chyba ten, ktory pisma ś. nie wiadomy, y na dowcipie przyrodzonym iest uposledzony: ktorym samym tego dochodzimy, iż pierwey, o domie się pytać toż chleba w ktorym iest on położony, szukać! Drzewiey o skarbnicy, a niżeli o skarbie badać się potrzeba» [112, s. 2].

Цей фрагмент твору був відповіддю Іллі Мороховського на твердження Теофіла Ортолога про те, що Святе Письмо – основний критерій у з'ясуванні питань організації церкви. Зокрема, Мелетій Смотрицький, покликаючись на новозавітні тексти, називав «главою Церкви» Ісуса Христа, і тому не погоджувався з унійними богословами щодо першості римських пап. Ілля Мороховський формував недовіру читачів до міркувань Мелетія Смотрицького, звинувачуючи останнього в апостасії, відступництві від ортодоксального християнства, під впливом Реформації та порівнюючи його твердження про важливість Біблії для віровчення Церкви, яке висловлювали Мартін Лютер, Жан Кальвін, Йоганн Бренц, із підступністю «древнього Змія» [112, s. 3]: «Coż zostało? Tylko abyś szczyrze postępując, tym czym iesteś, świata się twarzą swą heretycką pokazał. Bo toż się twym onym wiernym towarzyszom, albo raczey Mistrzom Lutrowi, Calvinowi, Brenciuszowi nie podoba, te też u nich znaki dochodzenia owczarnie Chrystusowej!» [112, s. 3–4].

Полемізуючи із Мелетієм Смотрицьким щодо розуміння заповідей Нагірної проповіді, Ілля Мороховський не погоджувався з тим, що утиски й загалом складне становище, у якому перебувала Східна церква, свідчили про її вірність Божому слову [153, s. 82]. Унійний полеміст вважав, що в цьому питанні його опонент, який наслідував Мартіна Лютера, помиляється. Як стверджував Ілля Мороховський, семантику фрагмента Нагірної проповіді – «Блаженні ви, коли будуть вас зневажати та переслідувати, і наговорюватимуть на вас усяке лукаве [слово], обмовляючи вас за Мене» (Мт. 5:11) [цит. за вид.: 44, с. 10], на який покликався Мелетій Смотрицький, конкретизувала

фразу «за правду» [112, s. 5]. Розбір цього новозавітного уступу без урахування значенневих показників обставини, яка надавала сенс стражданню християнина, на думку богослова, викривляв біблійний текст: «*Ponieważ prześladowanie ponosić zgoła, nie iest iakiey pochwały godno, iako przeciwnym sposobem czynić, nie iest za grzech poczytano*» [112, s. 5]. На це, зазначав книжник, указував Августин Блаженний, який, міркуючи над Нагірною проповіддю, зауважив, що подекуди неправдивий зазнає утисків, а переслідувач є інструментом правосуддя [112, s. 5]. Як приклад Ілля Мороховський наводить факти, зафіксовані ще візантійським істориком Георгієм Кедрином, про переслідування маніхейців імператорами Гонорієм, Феодосієм, Константином, Валентиніаном; зокрема, йдеться про заборону зібрань, участі в державному управлінні та вигнання зі Східної Римської імперії послідовників синкретичної релігії. У Польщі, зауважував письменник, також переслідували єретиків: до цього доклав руку Владислав II Ягайло, який видав суворі статuti й укази проти єретиків [112, s. 7]. У цьому контексті Ілля Мороховський порушує питання прийняття в Речі Посполитій Варшавської конфедерації (1573 р.), яка мала на меті забезпечити створену державу від релігійних конфліктів. Він вважав цей акт «неприємним» [112, s. 7], апелюючи до того, що польські католики його не підписали, спостерігши в ньому образ Бога і руйнування державності. Такої ж думки, твердив полеміст, дотримувались Жан Кальвін і його наступник Теодор Беза, який критикував Варшавську конфедерацію: «*Haec illa diabolica est libertas, quae Poloniam, Transyluaniam hodie tot paestibus impleuit, quas nullae alioquin sub Sole religiones tolerarent*»⁶ [112, s. 7].

Із міркувань, які висловив Ілля Мороховський щодо переслідувань віровідступників східними і західними імператорами, важливі ті, у яких він пояснює, що ознакою завершення земної історії є гоніння Божої церкви. Послуговуючись художнім прийомом метафори, книжник порівнював утиски християн, – ті, що були на початку становлення церкви та які настануть напередодні Суду Божого, – із бурями на морі, розділеними «серединою віку» [112, s. 8], сповненого «густих хмар невіри і відступництва» [112, s. 8]: «*Ale wracaiąc się do przedsięwzięcia swego, tak mowię, y śmieie twierdzą: iż Cerkiew Boża, iako w pierwostkach onych swoich użyła wielkiego prześladowania, y utrapienia, także też, y na skończeniu świata ma zażyć. Ale w pośrednim wieku swoim miała nieco odpocząc y wytchnąć, po tak długich, y niebezpiecznych burzliwego morza niepogodach: choć podczas gęste obłoki niedowiarstwa y odszczepieństwa tę małą pogodę mieli rozrywać. Co iey dawno od Boga było obiecano, y starozakonnymi figurami przeznaczono*» [112, s. 8].

⁶ Пер. з лат.: «Така є та диявольська свобода, яка Польщу і Трансильванію так наповнила, що жодна релігія під сонцем не стерпить».

Прообразом боротьби церкви із відступниками Ілля Мороховський вважав старозавітну історію переслідування Сарою служниці Агар, яку детально прокоментовано у творах Августина Блаженного. Покликаючись на міркування учителя Західної церкви, полеміст переконував читача в тому, що боротьбу з ерессю заради збереження правдивого вчення церкви можна тлумачити як вияв Божого милосердя [112, s. 9]. Таким чином, богослов твердив, що труднощі, складні обставини, з якими зіткнулася церква, були частиною її спасіння й духовної переміни. Утім, письменник наголошує, що необхідно розрізнати Боже благодіяння і гнів, сплутані Теофілом Ортологом, що ілюструє цитата з Книги пророка Ісаї (Іс. 5:20): «*Biada tedy tym, ktorzy źle rzeczy dobrymi a gorzkie słodkimi nazywają*» [112, s. 10]. На маргінесах твору Ілля Мороховський зазначив, що «достовірний знак Батьківського покарання Бога» [112, s. 9] міститься в 117 псалмі пророка Давида (Пс. 117:18), який вказав на його позитивні наслідки для виправлення людини, проясв сходження Божої благодаті: «*Dopuszcza tedy Bog [o czym wiedzieć potrzeba] wielkie przesladowanie na Cerkiew swą, y podczas karze syny iey: ale sercem, y łaskawością oycowską: że śmieie ono z Dawidem śpiewać może: “Karzać karał mie Pan, a nie zdał mnie na śmierć”. Bowiem pewny a nie omylny znak maia, że nigdy oka y twarzy swoiey łaskawey z nich nispuszcza*» [112, s. 9]. На думку богослова, про це також свідчить те, що в час помноження ересі у відповідь Бог посилав святих мужів, які своєю побожністю, знанням Євангелія відкривали християнам шлях спасіння [112, s. 10]. Натомість скорботний образ «Матері-Церкви» Теофіла Ортолога, деталізація ним занепаду православної спільноти – це приклад Божого гніву в дії та прокляття. Так, нагромаджуючи риторичні питання, полеміст писав: «*Takim nas napoiem zaraźliwym częstuie ta mniemena Cerkiew w Lamencie swym, przyszedzsy w przepaści głębokie przekłętwa Bożego, za występki y oderwanie swoje, chcąc pozostałe szcządky oney prawdziwey Cerkwie świętey wschodniey za sobą pociągnąć. O iako sobie potrzykroc nieszczęсна z synem tym swoim oblubieńca swego przez rozpustę y nieposłuszenstwo postradawszy, to swoje siroctwo y wdowstwo smakuie? Iako się kocha w niepłodności swoiey? Za znak to maiać miłości y błogostawieństwa Bożego?*» [112, s. 10–11].

Ще одним доказом хибного зображення Мелетієм Смотрицьким «Апостольської Церкви» [112, s. 12] Ілля Мороховський вважав завоювання Царгорода турками: «*Dałeś nieomylny znak matki tey twoiey, czym iest, którą mianuiesz świętą powszechną Apostolską Cerkwią: to iest, iż się wszystkim pokazała, że iest bessurmańską, a nie prawdziwą oblubienicą Chrystusową*» [112, s. 12]. Він критикував твердження автора «*Θρησος*»-у про те, що турецький султан, поневоливши Візантію, не перешкоджав збереженню християнської віри. На його думку,

вдумливий читач не міг погодитися з подібними заявами, промовивши: «*O licentiam furoris aegrae Reipublicae gemitu prosequendam*» [112, s. 11]. Послугуючись художнім прийомом сарказму, ампліфікацією риторичних запитань, топосом звеличення, Ілля Мороховський заперечив міркування Теофіла Ортолога про вільне співіснування мусульманства і християнства у Візантії і позитивно відгукнувся про державний устрій Речі Посполитої. Так, у творі читаємо: «O brzydki poturnaku, ieślic się cebula, czosnek, y karbuzy tamtey niewoli cięższye niżli oney Egipskiey podobaia: czemuż w tey tu ziemi obiecaney, wolnością Chrześciańskiej wiary, iako mlekiem y miodem opływaiącey, przemieszkiwasz? Czemu się za wiernego poddanego Panu, szczęśliwie nam panuiącemu, opiekunowi, y pomnożycielowi wolności naszej udaiesz? Czemu uprzeymie wiernych zaleceniem nader nieprawdziwym, wolności w summieniu, w państwie nieprzyiaćiela krzyża świętego, y wszytkiego krześciaństwa, turbuiesz?» [112, s. 11–12].

Одним із прийомів, якими користувався Ілля Мороховський для нівелювання тверджень Мелетія Смотрицького, було звинувачення його в недотриманні християнських заповідей, що могло викликати в читача недовіру до його твору. Зокрема, полеміст критикував свого опонента за лихослів'я стосовно унійних церковників, що було неприпустимо з позиції християнського віровчення. Для того, щоб обґрунтувати цю думку, він навів у тексті цитати із послань апостолів Павла (Рим. 12:14) і Петра (1 Пет. 2:23), у яких вони застерігали лихословити. Апелюючи до цих новозавітних настанов, книжник викривав образ «Матері-Церкви» Теофіла Ортолога: «Bowiem utrapionemu nieprzystoi złorzeczenie, a pogotowiu matce, która się nie według ciała ale według dusze rodzićelką być mianuie. Gdyż ta iest świętą, spaniałą: to iest, że od niey nic szkaradego, nic brzydkiego nie wychodzi: ale wszystko ucźciwe, pobożne. Te pismo święte nazywa gołębiczką, białągłową, spaniałą, rostopną, nie popędliwą, a pogotowiu od wszetecznych słow prożną. [...] A ta Cerkiew mniemana skromności, y wstydu postradawszy iako szkaluie ludzi zacźnych y niewinnych? Iako złorzeczy? Świadkiem mi są te całe ksiąszki, Lamentem iey tytułowane» [112, s. 13–14].

У полеміці Іллі Мороховського з Мелетієм Смотрицьким знаходимо відсилання до церковно-суспільних відносин першої половини XVII ст. Письменник, використовуючи стилістичні можливості сарказму, плеоназму, асиндетону, критикував православну спільноту за суперечку з унійними ієрархами щодо церковних достоїнств, прав та привілеїв, що призводила до пролиття крові невинних людей: «Co za prześladowania ponośi? Ze takie lamenty, taki wrzask aż do uprzykrzenia pełną gębą rospuszczą? Uskarżaiąc się, że ma nogi w okowach, iarzmo na szyi, penta na nogach, łańcuch na biodrach, miecz nad głową oboiętny:

zawsząd strach, zawsząd prześladowania. [...] Ale wiem co ią boli, co ią gryzie: to że iey zgoła niewolno tego, do czego żadnego prawa niema, posiadać: krwie niewinnych ludzi do sytości, bez pohamowania rozlewać: praw, y przywileiow, na których wszystka nasza wolność zawisa, szarpać: świeckich w dostojności y w urzędzie z Duchownemi rownać, y owszem władzy ich podbiiać» [112, s. 13; див.: 153, s. 1–2].

Причиною занепаду Східної церкви Ілля Мороховський вважав художньо відтворений Теофілом Ортологом «північний вітер проклятої гордості» [112, s. 15], через яку вона втратила свої цінні клейноти, заплямувала себе так, що жодні «білила слів, фарби» [112, s. 15] не повернуть їй святості. Руйнівні наслідки схизми для Східної церкви, твердив полеміст, усвідомлювали та намагалися подолати константинопольські патріархи, зокрема Іоанн XI Векк, Григорій III Мамма, Геннадій II Схоларій, Йосиф II, архієпископ Нікейський Віссаріон, митрополит Київський Ісидор, богослови Никифор Влеммід, Теодор Мелітініот, Теодор Метохіт та Григорій II Кіпрський. Проте зусилля цих «вірних синів і учителів» [112, s. 14] Східної церкви було відкинуто. Для доведення своєї думки Ілля Мороховський адаптував вірш із Книги пророка Єремії (Єр. 2:20). Так, слова, якими Бог через пророка Єремію викривав ідолопоклонство Ізраїлю, унійний книжник пристосував для осуду відступу Східної церкви від влади римських пап у XI ст. Такий спосіб обґрунтування вказує на те, що світогляд Іллі Мороховського був уповні бібліоцентричним, текст Святого Письма слугував як для нього, так і для православних богословів, знаряддям прочитання подій у минулому та тлумачення тогочасної дійсності. Утім, звернімо увагу й на те, що ремінісценція на фрагмент Книги пророка Єремії відтворювала його зміст неточно; паралелі між словами Бога до Ізраїлю і схизмою Східної церкви, попри їх невідповідність, усе ж надавали мовленню полеміста належної переконливості. Так, у творі зазначено: «Znac tedy daie, że raczey podobna ze wszech miar tey iest, na którą Jeremiasz prorok wołał: “Odwieku złamałaś iarzmo moie, rozerwałaś zwiąski moie y mowiłaś: Nie będę służyła” : y dalej co tam za tym idzie, toż się iey mowić może: Rozerwałaś niezgodą Ciało Chrystusowe, to iest, Cerkiew Bożą: zrzuciłaś swowolnie iarzmo posłuszeństwa ś., wzgardziłaś namiestnikiem iego: pałałaś zazdrością w pychę się podnioższy. W czym gdy cię wierni synowie y pasterze twoi napominali, miasto podziękowania hanbę świecką, miasto nagrody wygnanie z oyczyzny, y utratę zdrowia odnošili» [112, s. 14–15].

Художності другому розділу твору «Παρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» [112, s. 16–28] надають рефлексії Іллі Мороховського над цитатами з книг біблійних пророків у контексті па-

діння Візантії. Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким, богослов уподібнював себе до пророка Єремії, який наставляв народ Божий напередодні зруйнування Єрусалима [112, s. 15]. Паренетичне завдання розділу «Urominanie zwiedzionych synow, mniemaney Wschodniey Cerkwie» [112, s. 16–28] відбито в його назві. Голосінню Теофіла Ортолога Ілля Мороховський протиставляв плач пророка Єремії через бачення гріховності ізраїльтян. Смуток скривдженої дітьми «Матері-Церкви», яку зображено в «Θρησος»-і, не містив у собі покаяння. Натомість плач пророка Єремії уособлював голос життя в оточенні смерті: «...не тільки немає людей, – немає і будинків; залишилися одні руїни: з них можуть виходити одні ридання [...]; до них прислухається Бог з неба» [252, с. 223]. Цитуючи книги «великих» і «малих» пророків, у яких скорботи Ізраїлю інтерпретовано як вияв Божого гніву за гріхи, полеміст доводив читачеві, що завоювання турками Константинополя – це наслідок відступу Східної церкви від єдності із Заходом. Такий підхід свідчить про католицький спосіб тлумачення богословом дійсності, в основу якого покладено «догмат правового світогляду – вчення про діла як заслуги перед Богом» [169, с. 30]. Для Іллі Мороховського історія зруйнування Єрусалима та відведення ізраїльтян у вавилонський полон була співвідсною із турецьким поневоленням Царгорода. Відштовхуючись від фрагментів книг старозавітних пророків, які він наводив у творі, письменник посилював трагізм сприйняття вторгнення османів до Константинополя, протиставляв його побожне минуле перетворенню на Содом і Гоморру⁷: «“Jako pośmiedziało złoto, zmieniała się barwa nalepsza, rozmiatano kamienie świątynie po gorach wszecch ulic. Synowie Syońscy ślachetni y ubrani w przednieysze złoto, iako poczytani są za naczyynie skorupiane, za robotę rąk garncarskich”. Wdarł się okrutny Tyran w oyczyznę twoie, y pośiadł to, cokolwiek było wdzięcznego y najlepszego w oczach twoich. Jako ono miasto twoie Carograd, od zacności nowym Rzymem, od świątobliwości, ktore podczas tam w nim kwitneło, nowym Syonem nazwane, przyszło do tego spustoszeniem pobożności, cnot Chrześciańskich wyniszczeniem, że się nazywać musi nową Sodomą, y nowym Sybarym» [112, s. 16; пор.: 111, s. 30]. Важке становище міст Македонії, Пелопоннесу, уподібнених «дочці Сіону», на думку Іллі Мороховського, перегукувалося з описом руйнувань Юдеї пророком Ісаєю (Іс. 1:8) [112, s. 17]; спустошення православних церков на Сході – із пророцтвом Осії (Ос. 3:4) про занепад Єрусалимського храму: «Weyrzy my y na Cerkwie święte kosztem nie oszacowanym budowane: zaiste toz o nich mowić będziemy, co niegdy o swoim Jeruzalem Ozyasz Prorok mowil, iż są bez ofiary, bez ołtarza, y

⁷ «Ось у чому було беззаконня Содоми, сестри твоєї, і дочок її: у гордості, пересиченні й лінності, і вона руки бідного й убогого не підтримувала. І загордилися вони, і робили мерзоти перед лицем Моїм, і, побачивши це, Я відкинув їх» (Єз. 16:49–50).

bez efod» [112, s. 17]. Покликаючись на книгу візантійського історика Мануїла Малакса, полеміст розповідає читачам про тугу греків через зняття хреста із церкви Богородиці Памакаристи (всєблаженної), куди в 1456 р. було перенесено патріаршу кафедру. Замість християнського хреста, від якого, твердив богослов, тремтіли брами пекла, «плюгавою рукою Магомета було поставлено рогатий місяць» [112, s. 17]. Ілля Мороховський критикував султана Мехмеда II Фатіха, який захопив Константинополь та перетворив найбільший християнський храм того часу, собор Святої Софії, на мечеть, а наступних падишахів – за те, що церковні достоїнства продавалися за сплату данини «харадж». Подібні приклади переслідувань мусульманами християн у Царгороді доповнював фрагмент листа сучасника тих подій Феодосія Зігомали, який розповідав читачам про наругу мусульман над християнством: «Żle mówią o Bogu: wołaią przeciwko naszemu nabożeństwu. A gǳiesmy Bogu prawdziwemu oddawali prawdziwą chwałę: tam teraz spustoszenia, obrzydliwość widziana bywa» [112, s. 19]. Про значну кількість зібраних богословом доказів, покликаних переконати читача у складному становищі православних християн на Сході в другій половині XV ст., свідчить сталий вислів – приказка: «O czym większych dowodow szukać, nic by inszego zaiste nie było, iedno śród białego dnia o słońcu ieśli iest na niebie pytać» [112, s. 19]. Проте, книжник іронізував, що «гострозорий очима Псевдолог» [112, s. 19] не помітив, що мусульмани пригноблювали християн, і ввів читачів в оману, написавши про вільне функціонування православної церкви в Греції [153, s. 83]. Завоювання Візантійської імперії османським султаном Мехмедом II Фатіхом, на думку Іллі Мороховського, викликало смуток у справжньої «Матері-Церкви» від усвідомлення справедливого покарання подібно тому, як Рувим у Єгипті розпачливо визнав «гріх проти брата» (Бут. 42:21–22): «*Numquid non dixi vobis nolite peccare in puerom, et non audluistis me, et sanguis eius exequitur*» [112, s. 19]. Вона, зазначав письменник, дорікала своїм синам за відкинення першості римських пап, яких поставила не смертна влада, а сам Бог, і слідування за неправдивою матір'ю, яка мала всохлі груди, не могла навчити спасінню й поневолила душі людей [112, s. 19–20]. Ілля Мороховський вважав, що українські шляхетські роди, яких Мелетій Смотрицький зображав відступниками від православної церкви, підтримавши унію, прислухалися до отців церкви, завдяки чому «не згинули, а за благословенням Божим квітнули» [112, s. 20].

Від порівняння зруйнування Єрусалима вавилонським військом у 586 р. до н. е. із падінням Царгорода в 1453 р. Ілля Мороховський перейшов до критики східної форми таїнств Київської митрополії. Так, богослов звинуватив православних священників у тому, що через їхню

недбалість українські християни не приймали таїнство миропомазання, яке святі Теофіл Антіохійський і Кирило Єрусалимський вважали важливим для сходження дарів Святого Духа на новохрещенців. Вказівку на звершення й освячення мира єпископами знаходимо в 6-му правилі Карфагенського собору [39, с. 147]. Письменник зауважує, що через захоплення Константинополя мусульманами виникла проблема освячення і надання мира Київській митрополії, якій з огляду на це було дозволено виготовляти його самостійно. Проте, як відзначає Ілля Мороховський, миротворіння в Україні відбувалося з помилками, на що вказував «Требник» Гедеона Балабана, надрукований у Стрятині в 1606 р. Полеміст стверджує, що українські християни не одержували Божу силу від таїнства миропомазання, та, крім того, критикує вищезгаданий «Требник» за описаний у ньому спосіб приєднання латинників до Східної церкви: «Świadkiem mi jest tego ow niedawno drukowany Trebnik Bałabanow: w ktorым iakie przedtym niesłychane przymowanie do Cerkwie Wschodniey Rzymskiego nabożeństwa człowieka ceremonie opisuie. Zadźwicz się z głupstwa a śmiać się do woli iako z kuglarstwa iawnego czytaiąc bacźny człowiek muśi» [112, s. 21]. Коментуючи спосіб навернення католиків у православ'я, поданий у «Требнику» Гедеона Балабана, Ілля Мороховський покликається на 95-те правило П'ято-Шостого (Трульського) вселенського собору (м. Константинополь, 691–692 рр.), у якому деталізовано прийняття іновірців помазанням святим миром [39, с. 86].

Однією з причин занепаду православної церкви в Україні Ілля Мороховський вважав поставлення архієреями можновладних осіб, які не були гідними висвячення, а священниками – «грубих неуків» [112, s. 22]. На цю проблему в церкві вказував у IV ст. константинопольський патріарх Григорій Назіанзин [112, s. 21]. Торгівлю церковними достоїнствами та бенефіціями в Україні письменник порівнював із міллю, яка руйнує християнство [112, s. 26]. Натомість унійні ієрархи, твердив богослов, керувалися вченістю кандидатів у священники, їхнім вихованням та доброчесністю. Полеміст, на відміну від Мелетія Смотрицького, не вважав безшлюбність ієреїв-уніатів перешкодою для священства, відступом від постанови Віленського церковного собору (відбувся в 1509–1510 рр. за митрополита Київського Йосифа II Солтана), яка забороняла неодруженим пресвітерам та дияконам здійснювати служіння в Київській митрополії. Так, про целібат священників у творі зазначено: «Zaczym idzie iż nie za poboźnością, y nauką, ale za przyrodzonym prawem na takowe urzędy, iako to duchownych potomkowie wstępuią. A co wielkiego iest podziwienia godno, tak tych zwyczaіow swoich źle dawnością czasu zastarzałych przez wierne syny swoje broni, że żadney przystoyney odmiany, żadney słuźsney poprawy

nie dopuszcza [112, s. 22]. Це правило, на думку Іллі Мороховського, потребувало внесення коригувань, на що вказував перекладач Біблії з грецької та гебрайської мов на латинську (Вульгату) Ієронім Стридонський; крім того, про це йдеться в коментарі візантійського каноніста Теодора Вальсамона до постанов Карфагенського собору (419 р.), який знаходимо в його праці «Пояснення священних і божественних правил Святих і всехвальних Апостолів і священних соборів Вселенських і помісних або приватних та інших святих отців» («Σχόλια») [112, s. 23].

Низький рівень богословських знань у православних священників, міркував Ілля Мороховський, був причиною занепаду християнського віровчення в церковній громаді, адже між ієреями та мирянами встановлювався міцний зв'язок: «Coż rzeczęmy o ludku ubogim, opiece od tey macochy wyćwieczonym Pasterzom, powierzonym? Nic zaiste inego, iedno iaki Pan tacy u poddani, iaki Pasterz, takie u owieczki» [112, s. 24]. Характеризуючи духовний стан мирян і їхніх провідників на початку XVII ст., письменник наголошував, що священники і прихожани не розуміють артикулів Символу віри, не можуть пояснити значення церковних таїнств і не знають декалогу (десяти Божих заповідей), а тому з осудом констатував, що в Україні Євангеліє не утвердилося: «Na taką grubość patrząc pobożni y baczni ludzie, nie dziw że podczas mniemają: iakoby ieszcze nasza miła Ruś Niebieskiego słowa prawdy nie poznała, iakoby ich zbawienna światłość Ewanielska ieszcze doskonale nie oświeciła» [112, s. 25]. Відповідальність за це Ілля Мороховський покладав на «narzekalnicę» [112, s. 25] – «Матір-Церкву», що ремствувала. Вона, писав полеміст, не навчила парафіян готуватися до церковного обряду сповіді, не брала до уваги вік, психологічно-емоційний стан парафіян у випробуванні сумління. Письменник твердив, що й інші церковні таїнства Київської митрополії містили помилки, через що християни не входили в тісне єднання з Богом.

Ілля Мороховський погоджувався з тим, що в унійній церкві були випадки висвячення негідних священнослужителів. Проте це було наслідком діяльності «мачухи», духовного занепаду тієї доби: «A ieśli podczas pasterze naszy, nie takowych iakoby na ten stan przystało poświecaią nie tak za złe na nich mili Aristarchowie, mieycie: ale to raczey niedbalstwu, y zwyczaiowi macochy waszey przyczytacie, ktora takowego ćwiczenia ludzi nam zostawiwszy, pod obowiązkiem zachowania praw, y zwyczaiow w obrzędach starych podaie» [112, s. 26]. Цей фрагмент твору містить алюзії на книгу «Αντιγραφή albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany» (1608 р.) [144] Мелетія Смотрицького, у якій розкрито переступи унійного духовенства,

зокрема архімандрита Свято-Троїцького монастиря Вільна Самуїла Сінчила і протопопа унійних церков Вільна Вартоломея Зашковського [144, с. 1165–1166; 120, с. 234]. Деталізуючи морально-етичну проблему православних ієреїв, Ілля Мороховський висловлює думку про те, що в Україні завдяки Берестейській унії формувалося нове покоління священників, яке могло стати «оздобою вселенської церкви», «опорою занепаляго Руського народу» [112, с. 26].

У розповіді про кризу церковного життя в Україні Ілля Мороховський порушує питання занепаду чернецтва. Він наголошує, що руйнування аскетичного життя в монастирях загрожувало християнству в Україні більше, ніж завоювання турками Константинополя [112, с. 27]. Чернечі обителі, твердив богослов, перетворилися з місць подвижництва на притулок для людей, змучених важкою працею, нестатками та гріховними пристрастями. Нечестиве минуле багатьох законників тієї доби заважало їм досягти духовного вдосконалення, оскільки гріх завдав їм тяжких ран, залишивши на їхньому сумлінні згубні відбитки [169, с. 209]. З огляду на це, Ілля Мороховський пов'язував відродження чернецтва в Україні з прийняттям до монастиря осіб у ранньому віці. Такі ченці, зауважував полеміст, ще не пізнали розпусти, а тому могли зберегти Божі заповіді, адже в Книзі притч Соломонових читаємо: «Напоум юнака на початку путі його: він не ухилиться від неї, коли і постаріє» (Притч. 22:6) [цит. за вид.: 11, с. 657]. Натомість про духовну працю подвижників, які прийняли постриг дорослими, богослов висловлюється саркастично, порівнюючи її з марними спробами відбілити темну шкіру мурина: «Wleway ty iako wiesz, y możesz wino słodkie zdrowey y pobożney nauki w one miechy, w zwyczajach złych, zastarzałe, ktorzy nie o czystości doskonałej sumnienia namniey o wewnętrzne dobra nie dbaia, tylko o te powierzchowne zmyślone postaci, aby się tak na oko Bazyluszami świętymi zdali: obaczysz iż ci właśnie na to twoia praca wyidzie, iako więc owemu który czarność z Murzyna zmyć usiłuie» [112, с. 26–27].

Причинами занепаду християнства в Україні Ілля Мороховський вважав відступ Східної церкви від Рима, Божу кару. Ці міркування полеміста увиразнювали цитати з книг біблійних пророків, насамперед Ісаї (Іс. 52:2) та Єремії (Єр. 5:3), які тлумачили біди ізраїльського народу як спосіб напучення. При цьому письменник підкреслював, що навернення православних християн до «щедрих материнських грудей» [112, с. 28] врятує їх від Божого гніву. Таким чином, пояснюючи причини важкого становища православної церкви, Ілля Мороховський зосереджував увагу на інституційному відступі Константинополя від Рима, натомість моральній складовій – гріховним вчинкам народу, які у випадку Ізраїлю були причиною його скорбот, у творі надано друго-

рядне значення: «Na ktore my patrząc, a z wnętrzości żalem utrapionych do was z Esaiaszem Prorokiem dla upomnienia wołamy: “Otrzaśni się z prochu, powstań a siedź. Rozwiasz związki z szyie twoiey poimana corko Syon”: niech te nawiedzenie Pańskie w rozdze żelazney, tobie ku dusznemu zbawieniu będzie. Nie zarabiay na więtszy gniew iego, a ostatni upadek twoy zatwardzeniem serca swego: aby o was tego nie rzeczono, co niegdy Prorok o tych, ktorzy nie znaią sądow, y drog Pańskich mowił: “Ubiłeś a nie boleli: starłeś ie, a nie chcieli przyiąć karania: zatwardzili oblicza swoje nad opokę, a nie chcieli się wrocić”» [112, s. 27].

У творі «Παρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» значну увагу приділено обґрунтуванню першості римських пап. Це свідчить про те, що питанню віровчительного авторитету єпископа Рима належало важливе місце в релігійній полеміці того часу. Для унійних ієрархів підпорядкування Київської митрополії Риму було виконанням новозавітних настанов функціонування Церкви. Натомість православні богослови і єпископи реформаторських церков наділення римських пап усією повнотою церковної влади вважали доказом того, що євангельське вчення в католицизмі викривлене. Художній елемент аргументів Іллі Мороховського, наведених на початку розділу «O władze, y zwierzchności świętey Apostolskiey stolice Rzymskiey» [112, s. 29–47] для доведення першості Римської кафедри, оприявнює суперечність цього питання [112, s. 29].

Розкриваючи причини прийняття Берестейської унії в Україні, Ілля Мороховський зауважив, що митрополит Михайло Рогоза і православні архієреї спиралися на Святе Письмо, твори ранньохристиянських подвижників та постанови вселенських соборів. Відкинувши звинувачення опонентів у тому, що уніати прагнули здобути тілнні достатки, церковні бенєфіції, письменник підкреслював, що єпископат Київської митрополії був упевнений у необхідності відновити єдність Західної і Східної церков заради спасіння православної громади. Переконливості словам полеміста надавало застосування риторичної фігури ампліфікації. Так, нагромаджуючи однотипні синтаксичні конструкції, Ілля Мороховський писав: «Iż nie swey woli, y hardością serca [iako nas kłamliwie ta sekutna macocha udaie] opanowani: nie surową krnąbrnością serca ogarnięni: nie szkaradą lekkomyślności śmiałością uwiedzieni: ale słowem Bożym, przykładem Oycow śś. napomnieni, tośmy uczynili [...]. Od ubogich nie w te docześnie y znikome dobra miast, zamkow, y inne marności docześnie: ale raczey Duchowne, na ktorych zbawienie duszy naszej, krwią naidroższą Zbawicielową odkupiony, zaley» [112, s. 29–30]. Богослов називав Рим «багатим престолом науки і ремесла», «непереможною твердиною» [112, s. 30], у якій збе-

рігалися моці християнських святих й апостолів. Із розмірковувань Іллі Мороховського про причини укладення церковної унії в Україні дізнаємося, що православні ієрархи підпорядкувались Риму, якому у творі протиставлено поневолений Константинополь, для того щоб Київська митрополія отримала свободу. І хоч у питанні об'єднання Східної і Західної церков у Речі Посполитій завоювання Візантії турками книжник вважав другорядним фактором, на підставі твору можна твердити про те, що унійні єпископи вбачали у визнанні примату Папи Римського можливість захистити грецький обряд Київської митрополії на тлі складних суспільно-церковних відносин тієї доби [112, s. 29]. Авторитет Константинопольського патріархату в Речі Посполитій був недостатнім для того, щоб уберегти православну спільноту від утисків католиків; натомість Папа Римський мав значний вплив на польських королів. Зображення Рима у творі Іллі Мороховського як місця притулку для християн, «муру» [112, s. 30], міста свободи, звеличення його наукових і технічних здобутків розкриває потребу духовенства Київської митрополії в сильному архієреї: «Do bogategośmy przybiegli Thronu, nie tymi mimo idącymi y skazitelnymi dobry, ale wiecznymi: do ktorego wszystkie prawie ogułem nauki ludzkie y Boskie szczęśliwie powiewiającym opatrzenia Bożego wiatrem zanieśione są: wszystkie osobliwe rzemęsła, które się tam lubo pierwey wszczęli, lubo się też polerowniejszymi stali, do niego przeszły. Do ktorego na ostatek ciała, kości Prorokow, Apostołow, y świętych Bożych iako do spokojnego y ulubionego mieysca przeniesione są: które iako murem nie przebitym od najazdow wszelakich, tamtemu kraiu Wschodniemu były» [112, s. 30].

Обґрунтовуючи першість римських пап, Ілля Мороховський відгукувався негативно про реформаційних рух у Західній Європі. Протестантизм, який виник унаслідок викривлення католицькою церквою євангельських текстів, які стосувалися питань спасіння [169, с. 30], полеміст вважав небезпечнішим для народу Божого за лжевчення Єгипту. Суперечки, які точилися між церковними реформаторами щодо тлумачення Святого Письма, Ілля Мороховський, звертаючись до міркувань одного з раних отців церкви Єпіфанія Кіпрського⁸, порівнював зі зміями, які знищують одне одного: «Abowiem heretyckie secti, są wewszem podobne owym gadzinam, ktorych [iako święty Epiphanius pisze] Egipczykowie nazbierawszy w ciasne naczynia bez pokarmu zawieraią, które głodem zmorzone siebie samych iedzą, a ostatnia z głodu umiera» [112, s. 34]. За відступ від правдивої вселенської церкви, що була «стовпом і скарбницею Божого слова» [112,

⁸ Єпіфаній Кіпрський (310–403 рр.) – монах, єпископ міста Саламін (Кіпр), якого віднесено до лику святих у Східній Церкві. Відомий тим, що викривав ересь, виступав проти вчення Орігена, арианства, поклоніння іконам, які вважав відступом християн від істинного вчення.

s. 31], полеміст називав еретиками лютеран, кальвіністів, цвінгліан, новохрещенців (анабаптистів). Через це, писав богослов, серед реформаторських церков не було єдності: «Spytaćcież ich dla ktorey wzdam przyczyny są rozmaitymi Sectami, iako wiatrem niestatecznym, to sam to tam w sumnieniu rozwiani, iakoby Chrystus miał być rozdzielony? Zaiste inszey przyczyny powiedzieć nie mogą, tylko iż z prawdziwego kościoła powszechnego, ktorego Apostoł święty mianuie być filarem y skarbnicą słowa Bożego wypadli: tylko iż się o kamień obrażenia y opokę zgorszenia roztracili» [112, s. 31]. Натомість підпорядкування єпископу Рима, твердив Ілля Мороховський, було для правовірних християн «милим ярмом», «легкою ношею Христа» [112, s. 31], а саме місто – «непохитною скелею» [112, s. 32] серед багатьох ересей, що повставали на неї: «Abowiem ta stolica, iako nieporuszona skała w pośrodku burzliwego morza stojąc, wszystkie heretyckie wały na nie biiące rostrąca, y srogie wiatry, odszczepieństwa precz od siebie odbiia» [112, s. 32].

У доведенні віровчительного авторитету Папи Римського Ілля Мороховський надавав важливе місце текстам старозавітних пророків, зокрема Ісаї та Єремії. Цитати з їхніх книг, які були адресовані ізраїльському народу, що впав у гріх, письменник наводив для тлумачення історико-культурних обставин у державах Європи та Малої Азії. Скрутне становище Греції, занепад Угорщини, на думку Іллі Мороховського, були знаками Божого презирства за відмову визнати першість Рима. Так, цитуючи пророка Ісаю, полеміст писав: «Świadczy o tym y mizerna Grecya, nas napominając, abyśmy do takowej świebody w iakową oni gorliwym nieposłuszeństwem swoim przyszli, nie upadli: o czym tak opowiadał Prorok Ezaiasz: “Narod y krolewstwo ktoreby tobie nie służyło zginie, a narodowie pustoszeniem pustoszeni będą”» (Іс. 60:12) [112, s. 32]. Міркуючи над руйнівними наслідками Божого гніву в історії європейських держав, Ілля Мороховський висловлює думку про те, що християни, які противились підпорядкуванню Папі Римському, зазнавали подвійних втрат: «Na mieysce zaś tamtych, ktorzy w przedsięwziętym uporze swoim stoia, sownicie nagrodził taką utratę Bog wszechmogący» [112, s. 32]. Такий підхід оприявнює старозавітний спосіб тлумачення дійсності, властивий католицькій теології. Занепаду міст православного віровизнання (Александрія, Антіохія, Єрусалим), реформаційному руху в Англії, Німеччині й Данії, які супроводжувались виступами проти влади, богослов протиставляв розбудову католицької церкви в новому світі: в Індії, Японії, Бразилії, на американських континентах, в Африці. Твердження Іллі Мороховського про утворення двадцяти єпископств і відкриття сімдесяти тисяч костелів на цих землях мало переконати читача в тому, що Бог відступив від непокірних християн у Європі, посадивши десницею

Свою «виноградник» [112, s. 33] за її межами. Євангелізацію нових материків у XVI–XVII ст. письменник вважав здійсненням пророцтва, про яке йшлося в книзі Ісаї: «Tak ten gospodarz opatrny przeyrzeniem swoim od nierządnych y niewdzięcznych włodarzow odiawszy winnicę swoją, do inszych ią narodow przenieść raczył. Co wszystko Prorockim duchem widząc Ezaiasz pięknie to co się teraz dzieie, opisuie, w personie Bożey do Kościoła w te słowa, mówiąc: “Za to coś opuszczona y w nienawiści była, a nie było ktoby przez cię chodził: wystawię cie na pychę wiekom, y na wesele od pokolenia do pokolenia, y będziesz ssać mleko narodow, a pierśiami Krolewskimi karmiona będziesz, y poznasz żem ia Pan zbawiaiący ciebie y odkupiciel twój, moczar Jakubow: miasto miedzi na носę złota, a miasto żelaza na носę srebra, a miasto drzewa miedzi, a miasto kamieni żelaza”. Otoż masz obfitą nagrodę kościołowi Bożemu od oblubieńca iey wiernego daną: za części Daniy, Gottiy, Angliy, Navarriy, szerokie Afriki, y Azyey narody, wschodney y zachodney Indyey: y inne krolestwa, y Państwa we wszelakie dostatki bogate: tak iż śmieie mówić może, że za tę miedz, złoto, za to żelazo srebro, otrzymała» [112, s. 33].

Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким у питанні церковної юрисдикції [153, s. 34–35], Ілля Мороховський як доказ верховенства Рима над східними ієрархами наводив міркування римських пап та авторитетних богословів минулого, зі святістю яких погоджувались як латиники, так і греки. Зокрема, унійний книжник цитував папу Дамасія I⁹, у листах якого Рим названо «непорушною твердиною», «главою всіх церков» [112, s. 35], а також папу Юлія I, який порівнював Римську кафедру з «корінням і матір'ю» [112, s. 36] інших християнських спільнот, завдяки чому католицька церква поширювала владу на їхнє віровчення й управління. Важливим свідченням примату єпископа Рима полеміст вважав «Послання до Папи Римського Сикста IV від духовництва, і від князів, і від панів руських 1476 р.» [119], у якому митрополит Київський Мисаїл погоджувався з тим, що Римський первосвященик «наділений силою на землі і на небі» [112, s. 36]. Та, вочевидь, ці аргументи не були переконливими для православного читача, адже римські папи наділяли главу католицької церкви якостями, які можуть бути властиві тільки Богу; крім того, у творі містилося покликання на згаданий лист XV ст., навколо автентичності якого тривала суперечка. З огляду на це, Ілля Мороховський у своєму доведенні звертається до Святого Письма, зокрема Євангелія від Матвія, Послання апостола Павла до ефесян та Книги пророка Ісаї. Письменник у формі риторичного запитання обґрунтовує твердження про особливе місце апостола Петра серед учнів Ісуса Христа, що вказувало на першість Папи Рим-

⁹ Папа Римський Дамасій I іменував єпископа Рима – «Папою» (лат. «Papas»), ініціював створення перекладу Біблії на латинську мову (Вульгата) Ієронімом Стридонським.

ського в церковній ієрархії, яку людині досягнути не під силу: «A zaż osobliwie Piotrowi świętemu niedał takowego tytułu, że on ma wszelaką władzą na niebie y na ziemi, gdy mu obiecował [iakoż y skutkiem samym ziścił] klucze krolewsta niebieskiego? Ktorą dostoyność objaśniaiąc, tak mowil: “Cokolwiek rozwiązesz na ziemi, będzie rozwiązano y na niebie: przeciwnym sposobem, co zwiążesz na ziemi będzie związane y na niebie”. Nieskończona ta iest zaiste władza, a żadnym rozumem stworzonym nie poięta, od wszechmocności nieskończoney młdemu, y smiertelnemu stworzeniu dana» [112, s. 37].

Дотримуючись літерального методу в тлумаченні Біблії для обґрунтування першості римських пап, Ілля Мороховський покликається на фрагмент Книги пророка Ісаї (Іс. 28:16). Цей уступ Старого Завіту богослов розглядав у тісному зв'язку з Посланням апостола Павла до ефесян та Книгою одкровення святого Іоанна Богослова, які утворювали тло для прочитання біблійного пророцтва про спасіння людини Ісусом Христом, у контексті верховенства єпископа Рима. Зауважимо, що переклади Святого Письма польською, який здійснив Яків Вуйко (1599 р.), українською та англійською мовами (Біблія короля Якова, 1611 р.) містять незначні відмінності від варіанта, який подав у своєму творі Ілля Мороховський. Через це поза твором «Παρθενια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» виникають певні труднощі в розумінні екзегетичних рефлексій книжника. У своєму творі полеміст виокремлював значення каменя, який Бог поклав на горі Сіон: він ототожнював його зі служінням апостола Петра в церкві в новозавітний час. Відштовхуючись від змалювання Іоанном Богословом Небесного Єрусалима (Одр. 21:14), скинії Бога і людей, Ілля Мороховський підкреслював, що міський мур було зведено на дванадцяти підвалинах – апостолах Нового Завіту, з-поміж яких «найвеличнішим» був апостол Симон, син Йонин, якого Ісус Христос через сповідання Його Сином Божим нарик «Кифою», що по-арамейськи означає «скеля» (Мт. 16:18). Так, у творі читаємо: «Skądże taka dostoyność przy stolicy tylko Rzymskiey została? Pewnie niskąd inąd, iedno za osobliwą obietnicą Pańską, a przytomnością ustawiczną nad nią Ducha Świętego który przez usta Ezaiasza Proroka obiecał Kościoł swoy święty mocno ugruntować, mowiąc wte słowa: “Oto ia założę w fundamenćiech Syon kamień, kamień doświadczony, węgielny, kosztowny, na fundamencie fundowany”. Ktore słowa prorockie, choć właśnie służą Chrystusowi Panu, iednak pobożnie przystosować się mogą, y namiestnikowie iego zwłaszcza wżgląd mając na owe ostatnie słowa. Bowiem iako się to może rozumieć na fundamencie fundowany, zaiste tylko o wtorym fundamencie [o którym Apostoł wspomina] a nie o pierwszym. Ponieważ tak wyznawamy: że pierwszym, y osobliwym fundamentem Cerkwi Bożej iest Chrystus, iako

Apostoł naucza. Ktoreż to są fundamenta Syońskie? Wykłada nam iasnie Jan święty w objawieniu swoim, opisując tego świętego miasta budowanie, y ozdoby temi słowy: “A mur miasta miał fundamentow dwanaście, a na nim dwanaście imion dwunastu Apostołow Barankowych”. A tak fundamenta tego nowego Syonu, to iest, Cerkwi Bożej są Apostolowie: między którymi iest nayosobliwszy y znamienitszy ten, ktoremu Syn Boży, dla wiary y naipierwszego wyznania tajemnice niepoiętej błogosławionym nazwawszy, odmianom imienia, iako niegdy Abraama wielką godnością poczcił» [112, s. 39–40].

Мелетій Смотрицький відкидав таке прочитання згаданого фрагмента Євангелія від Матвія, на підставі якого латинники доводили верховенство римських пап. Православний богослов вважав, що ці слова Ісуса Христа не слід розглядати як винагороду апостолу Симону; вони підтверджують істинність його віровизнання [112, s. 40]. Проте Ілля Мороховський звинувачував опонента в наслідуванні Мартіна Лютера і наполягав на об’єктивності своєї позиції, підтверджуючи її коментарями до Святого Письма Василя Великого та єпископа Нікомедії Теофілакта, який іменування апостола Симона «камнем» пояснював як дар його привілейованого становища серед інших апостолів [112, s. 40]. Переконливості аргументам полеміста надавало цитування творів Ієроніма Стридонського, юдейського равина Іллі, Василя Великого, Іоанна Златоуста, які висловлювали свої міркування щодо значення імені «Кифа», наданого апостолові Симону [112, s. 42].

Полеміка довкола першості Папи Римського потребувала об’єктивного розкриття поняття «Церква». Ілля Мороховський вважав «Святу Церкву» [112, s. 41] зібранням людей, з яких «живим камінням» [112, s. 42] збудовано Божий дім [112, s. 41]. Письменник прагнув зосередити увагу читача на тому, що, окрім віри, створення Церкви на землі потребувало служіння людини (йшлося про Папу Римського): «Przetoż też ma być kamień na założenie fundamentu tego budowania człowiek iaki, a nie zgoła wiara: ponieważ taki ma być fundament, iakie iest budowanie na nim» [112, s. 41]. Богослов, цитуючи пророка Ісаю (Іс. 60:4), підкреслював читачеві «кафолічність» Церкви («соборність»): «ktora nie w Grecyey, ani tylko w Rzymie, ale po wszystkim świećcie», метафорично порівнював її із «сонцем, що світить цілому світу» [112, s. 41–42]. З огляду на це, Ілля Мороховський критикує православних книжників за вивищення Сходу над іншими частинами світу через уявлення про розташування на схід від Землі Раю, з якого було вигнано людину [253, s. 85]. Полеміст, спираючись на твори Григорія Назіанзина, який визнавав першість Рима та виступав проти вищості Сходу над Заходом, висловив негативне ставлення до використання православними богословами такого вірша:

«Et mihi vide argumentum quam laudabile:
 Debere nimirum res ad solem dirigi,
 Atque auspicari inde, ex quo Deus loco
 Illuxit, sub carneo valamine» [112, s. 41].

Важливим аргументом у полеміці з Мелетієм Смотрицьким щодо віровчительного авторитету Папи Римського Ілля Мороховський вважав тексти молитов, церковних піснеспівів, які виконувалися на свято поклоніння веригам апостола Петра, якими він був скутий у Єрусалимі. Так, дискутуючи з Мелетієм Смотрицьким, унійний книжник говорить про молитву, яку використовували духівники в таїнстві сповіді для звільнення мирян із неволі гріха. Навівши у творі цитату цієї молитви, Ілля Мороховський полемізує з твердженнями Мелетія Смотрицького, які заперечували примат Папи Римського [153, s. 36]. Щоб надати своєму мовленню емоційності, письменник наводив риторичні запитання, застосовував інвективну лексику, що виражала осуд: «Niech sobie czyta onę modlitwę, ktorey zażywaią duchowni w spowiedzi prze rozgrzeszeniu w te słowa: “Panie Boże nasz, któryś klucze królestwa twego Piotrowi naiwyższemu Apostolowi poruczył, y na nim Cerkiew swoje zbudował?”. Co rzeczesz na to Pseudologu? Azasz się nie pokazujesz być iawnym bluzniercą, y nieszczęsnemu oderwaniu swemu pochlebcą, na ostatek wyrodkiem oney świętey Apostolskiey Wschodniey Cerkwi, rzecz przeciwną zdaniu iey twierdząc?» [112, s. 44].

На думку Мелетія Смотрицького, обґрунтування уніатами першості римських пап у вселенській церкві зневажало велич Ісуса Христа. Як твердив православний полеміст, опоненти помилково наділяли апостола Петра та єпископів Рима атрибутами Бога; це слугувало доказом відступу латинників від християнського вчення [112, s. 43]. Відповідаючи йому, Ілля Мороховський покликався на праці архієпископа Нікомедії Теофілакта, настоятеля ізраїльського монастиря Євтимія Великого, Іоанна Златоуста, Ієроніма Стридонського, святого Хіларія та Василя Великого. Крім того, богослов навів у творі висловлювання архієпископа Кесарії Каппадокійської про те, що Ісус Христос, будучи світлом, священиком, твердиною, дарував ці ознаки святості своїм послідовникам [112, s. 43]. Цитування учителів Східної і Західної церков мало переконати читача в тому, що уніати у своїх судженнях спиралися на достовірні джерела. Натомість покликання Мелетія Смотрицького на працю архієпископа Тессалоніків Миколи Кавасила унійний книжник вважав непереконаливим у полеміці щодо першості римських пап. Ілля Мороховський відкидав твердження візантійського теолога XIV ст. про те, що владу Папі Римському у вселенській церкві надали люди, а не Бог, через що він повинен прислухатися до предстоятелів Східних церков. Щоб сформувати недовіру читачів до

міркувань Миколи Кавасила, полеміці з яким було присвячено один із розділів твору [112, s. 47–69], Ілля Мороховський увів розповідь про незаконну канонізацію в грецькій церкві. Так, звертаючись до тверджень Мануїла Калеки, полеміст наголошував, що греки зараховували до лику святих богословів, які не були благочестивими, але виступали проти першості єпископів Рима: «Ale gdy iusz prze niepohamowaną swą wołą z tego posłuszeństwa wydzierać się poczęli: miłość y zgodę Chrześciańską targać, zdrowey nauki nie ćierpiąc, nagromadzili sobie uczycielow na to nakupionych, o tym świadczy Emmanuel Kaleka Greczyn. Ktorych po śmierci bez żadnego znaku świętobliwości, za to tylko samo bluźnierstwo przeciwko stolicy Rzymskiej, błogosławionemi, y świętymi nazywają» [112, s. 45]. Міркуванням Миколи Кавасила Ілля Мороховський протиставив праці архієпископа Тессалоніків XII ст. Василя Охридського, протонотарія патріарха Михаїла II Оксеїта, який належав до богобоязливих, освічених ієрархів тієї доби, брав участь у диспутах у Константинополі з прелатами Римської церкви – єпископом Ансельмом Гафельберзьким і Генріхом Беневентським, не погоджувався з приматом Папи Римського, питанням *Filioque* та опрісноків [236, с. 214]. З огляду на це, Ілля Мороховський вважав твори Василя Охридського переконливішими за писання Миколи Кавасила. У своїй книзі письменник навів цитати з листів візантійського богослова, які вказували на визнання ним віровчительного авторитету єпископа Рима, попри всі обрядово-догматичні відмінності: «Niepozwalamy tego abyśmy mieli wypaść z rąk twoich y nieschraniamy się nazwiska synow, y opieki Pasterstwa twego. Skądby się nam takowa przymowka na oczy wyrzucić mogła?» [112, s. 45–46]. Пояснюючи розбіжності в поглядах Василя Охридського та Миколи Кавасила щодо Римської церкви, Ілля Мороховський утворює антонімічні пари, які зображають відступ наступників єпископської кафедри в Солуні (Тессалоніки) від християнського вчення та посилення конфесійного протистояння: «Tak oni pobożni Biskupowie, ktorzy szczyrze miłości Braterskiej, y ziednoczenia pragnęli, o władzy y zwierzchności potomkow Piotra świętego rozumieli, a nie tak iako ci rosterkow, y oderwania uczycciele: ktorzy po nich, właśnie iako ciemność po światłości, choroba po zdrowiu na ich miejsce następowali» [112, s. 46–47].

У доведенні Іллею Мороховським першості Римської кафедри посутнє місце належить міркуванням про те, що главою церкви Ісус Христос поставив апостола Петра; їх вміщено в п'ятому розділі твору, який називається «Dowod krotki iż Biskup Rzymski prawem Bożym na przełożęństwo Piotra ś. wstępuie» [112, s. 69–80]. Щоб переконати читача полеміст стверджує, що цю тезу приймало багато отців церкви: «Przetoż wszyscy pierszeństwo stolice Rzymskiej nad inne wszystkie

przyznawali: o czym tak Augustyn święty [niewspominając innych wiele Doktorow] pisze: “W kościele, prawi, Rzymskim zawsze kwitnęło pierwszeństwo, Apostolskiey stolice”» [112, s. 71]. Персвазивності текст набував завдяки критиці унійним богословом Мелетія Смотрицького, вказівці на незнання опонентом постанов вселенських церковних соборів, іменування його «великим неуком», «непевним юристом», «проклятим потомком Хама» [112, s. 72, 74].

Розмірковуючи про служіння Церкви у світі, Ілля Мороховський висловлює думку про те, що Ісус Христос поставив апостола Петра «вселенським пастирем» [112, s. 69], щоб вирішити проблеми, з якими могли зіткнутися християнські громади впродовж земного віку. Письменник пояснював необхідність передати владу апостола Петра його наступникам тим, що «зіпсутість», «затвердіння» [112, s. 70] людини XVII ст. потребували більше настанов, ніж у час перших християн, що, на думку богослова, був сповнений пошанування Бога [112, s. 70]. Церква, писав полеміст, повинна завжди бути єдиною, об'єднуватись навколо влади, подібно єднанню міст Речі Посполитої чи інших державних утворень: «K temu iż Cerkiew Boża ma być zawsze iedną, y nigdy nieodmienną, przetoż też w sposobie rządu odmiany żadney mieć niemoże, czym samym iedność miast, Rzeczypospolitey, y wszelakiego zgromadzenia, stoi» [112, s. 70]. Обґрунтування верховенства влади апостола Петра і його наступників у вселенській церкві, твердив Ілля Мороховський, наявне у творах Іоанна Златоуста, постановою 630 єпископів Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.), які називали папу Лева I «главою», «хранителем Спасителевого виноградника» [112, s. 70–71]. На думку книжника, важливим доказом визнання примату предстоятеля Римської церкви правителями Візантії слугували листи імператора Константина I, у яких він погоджувався з тим, що апостол Петро був намісником Бога на землі, а тому вважав єпископів Рима найвищими в церковній ієрархії. Ці міркування Константина Великого, вочевидь, були невідомі Теофілу Ортологу. Ілля Мороховський відзначав неточність опонента в означенні титулу Папи Римського «намісник Бога на землі»¹⁰, що дало йому можливість вести невмотивовану суперечку з уніатами. Так, Мелетій Смотрицький у «Θρηως»-і критикував католиків за титулування єпископа Рима як «наступника Христа» [153, s. 53]. Проте, твердив Ілля Мороховський, у папській термінології ця назва не використовувалась. Натомість Папа Римський мав титули «намісник Христа» й «наступник апостола Петра»¹¹, у яких помилився автор «Θρηως»-у: «Bowiem tego żaden nietwierdzi aby Papieżowie byli successorami Chrystusowemi, ale tylko namiestnikami iego. Poniewasz successia bywa, albo przez śmierć

¹⁰ Лат. «Vicarius Christi».

¹¹ Лат. «Successor principis apostolorum».

przyrodzoną, albo *ciuilem*, to iest gdy kogo z urzędu złożywszy, drugiego na to miejsce stanowią, albo gdy kto dobrowolnie drugiemu ustępuje. A iż Pan Chrystus na wieki żyje, y Cerkwi swoiey iest ustawiecznym [але не widomym] Pasterzem, nauwyższym kapłanem: przeto successora mieć niemoże» [112, s. 72]. Правильність визначення титулу «намісник Христа» щодо Папи Римського Ілля Мороховський обґрунтовував працями Теофілакта, Василя Великого, Іоанна Златоуста й Августина Блаженного, протиставляючи їм Теофіла Ортолога. Для доведення свого міркування полеміст послуговувався стилістичними можливостями ампліфікації й риторичного запитання, які надавали його мовленню переконливості [112, s. 72].

У «Θρηνος»-і Мелетій Смотрицький відкинув верховенство Папи Римського, аргументуючи це тим, що Західна церква не зберегла апостольського правонаступництва, яке передається через таїнство хіротонії, тим, хто насамперед дотримується правдивого вчення християнства [153, s. 55]. Таке розуміння рукопокладення єпископів викликало заперечення в Іллі Мороховського. Відстоюючи примат Папи Римського, він наголошував на близькості думок Мелетія Смотрицького до позиції реформаторських церков. Покликаючись на святоотцівський переказ, Ілля Мороховський відзначав, що апостол Петро поставив єпископом Єрусалимським апостола Якова, єпископом Александрійським – апостола Марка, єпископом Антіохійським – Еводія. З-поміж художніх засобів, якими послуговувався книжник для заперечення думки Теофіла Ортолога, важливе місце належить іронії: «Iż żaden Biskup od żadnego Apostoła przyczyny niema, ale z wybrania zwierzchnością Chrystusową uczynionego. Mogą mu wybornie Seniorowie Zborowi za to podziękować, iako pobratymowi wiernemu. Bowiem oni także successią ordynatyei Ministrow swoich pokazują» [112, s. 74].

Тлумачення Мелетієм Смотрицьким історії відречення апостола Петра від Ісуса Христа, опис якої вміщено в усіх чотирьох Євангеліях, викликало в Іллі Мороховського гнівне обурення, що виявлялося у творенні перифраз, використанні стилістично забарвленої лексики. Зокрема, називаючи Мелетія Смотрицького «Phliarolog»-ом [112, s. 74] та «Matheolog»-ом [112, s. 76], полеміст експресивно висловлював оцінне судження його міркуванням. Ілля Мороховський не погоджувався з тим, що Мелетій Смотрицький пов'язував відступ апостола Петра з його гордістю [153, s. 55], через яку Бог дозволив йому впасти, щоб він зміг подолати цю духовну недугу. Слова «зарозумілий» та «марнославний», якими Мелетій Смотрицький характеризував стан апостола Петра до падіння, Ілля Мороховський вважав «святотатством» [112, s. 74], наголошуючи, що їх могли вимовити лише «ушипливий язик нечестивої людини» й «розпусні уста» [112, s. 74].

Покликаючись на виступ апостола Павла перед синаєдріоном, розповідь про який знаходимо у Книзі діянь святих апостолів (Діян. 23:1–10), Ілля Мороховський зауважує, що Мелетій Смотрицький, на відміну від «апостола народів», злословив владу – церковного ієрарха, поставленого Богом. На думку письменника, Мелетій Смотрицький, щоб заперечити старшинство апостола Петра серед учнів Ісуса Христа, зігнував Святе Письмо, твори отців церкви та важливі фрагменти гомілії Іоанна Златоуста [29, с. 823–825], узяті за основу його доведення. Унійний полеміст критикував опонента за те, що той поставив у центр формування образу апостола Петра його відречення. Натомість Мелетій Смотрицький вважав другорядними фрагменти Євангелія, у яких Ісус Христос вирізняв Кифу з-поміж інших апостолів, як-от: «Paś owce moie», «Jam prosił Piertrze aby nie ustawała wiara twoia», «Tobie dam klucze», «Nawrocony potwierdzay bracia» у «Powiedzcie uczniom y Piotrowi» [112, s. 75]. Ілля Мороховський, покликаючись на гомілії Григорія Богослова, міркування «смирених», «повних тихості і покори Духа» [112, s. 76] Теофілакта, Іоанна Златоуста, на відміну від «думливого» [112, s. 76] Мелетія Смотрицький, тлумачив падіння апостола Петра не як спосіб виявлення і зцілення духовної недуги, а як можливість, ставши «твердиною і фундаментом Божої церкви» [112, s. 76] після вознесіння Ісуса Христа, набути милосердя до зруйнованої гріхом людини, слугувати їй прикладом навернення і не впадати у відчай: «Aby był dobrym przykładem kaiącym się grzechow swoich, ten który [według Theophilakta] po zaprzeniu swym odzierzał znowu pierwszeństwo nad wszystkimi, y przelożęństwo po wszystkim świećie» [112, s. 76]. Відкинувши міркування Мелетія Смотрицького щодо зверхності апостола Петра, богослов увів у текст розповідь про ворожбита Симона, згадку про якого містить Книга діянь святих апостолів (Діян. 8:18). Цей самарянин, послідовниками якого Ілля Мороховський вважав тих, хто приписував собі церковний чин, був для автора доказом смирення апостола Петра, слугував розкриттю значення зарозумілості церковних ієрархів. Так, візантійський хроніст Іоанн Скилиця [150] відзначав гордість тих християн, які називали себе «вселенськими єпископами», «суддями всього світу», «тринадцятими апостолами» [112, s. 76]. Натомість, писав Ілля Мороховський, апостола Петра поставив на служіння Ісус Христос, Папі Римському Леву I вищий титул у християнській спільноті надали учасники Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.). Цю смиренність єпископів Рима унійний книжник протиставляв гордості Константинополя, яка виявлялася в тому, що патріарх Іоанн IV Постник¹² застосовував у своєму церковному чині слово «вселенський»

¹² Патріарх Іоанн IV Постник першим іменував Константинопольську церкву «Вселенським патріархатом».

[112, s. 78]. Листи Папи Римського Григорія Великого до архієпископа Царгорода, які містять застереження щодо використання титулу «вселенський патріарх», полеміст трактував як наслідування християнської покорності, приклад смирення. Так, на думку Іллі Мороховського, Папа Римський Григорій Великий, будучи намісником Ісуса Христа на землі і наступником апостола Петра, щоб утримати помисел гордості патріарха Константинопольського Іоанна IV Постника, «понизився» (Мк. 9:35). Письменник не деталізував, у чому полягало смирення Григорія Двоєслова, зауважуючи, що у своїх листах він називав Римську церкву «Panią wszystkich Narodow», а «вселенським єпископом» [112, s. 78] вважав предстоятеля Рима. Міркуючи над значенням цього церковного чину, Ілля Мороховський наголошує, що греки і латинники розуміють його по-різному. У Східній церкві, твердив полеміст, поняття «вселенський єпископ» означало вищість одного архієрея над іншими: «Masz wiedzieć, iż się to nazwisko “powszechny” dwojako rozumieć może. Naprzod, że się przez nie znaczy jedność, y szczególność Persony, y dostoyności: to iest iakoby inszy nie byli własnymi Biskupami, a on sam tylko Biskupem. Y tym wyrozumieniem z stego nazwiska Patryarchę Constantinopolskiego Grzegorz święty karał, aby inszym Patryarchom, ktore pod swoię zwierzchność poniżał, krzywda się nie działa» [112, s. 78]. Відповідно до цього потрактування Ілля Мороховський визнавав «вселенським єпископом і пастирем» [112, s. 79] Ісуса Христа, а не Константинопольського патріарха. Натомість на думку католиків, в об'єктивності яких переконував унійний богослов, цей титул належав Папі Римському – «наглядачу»¹³, який опікувався всією церквою спільними зусиллями з іншими рівними в благодаті єпископами, був першим серед рівних. Це, писав полеміст, приймала Східна церква, що підтверджували життя святих Сильвестра і Лева, де єпископа Рима названо «главою вселенської церкви Христової», «оком правдивої віри», а також пророцтво про Папу Римського Григорія Великого як наступника апостола Петра, яке збереглося в церковному переказі [112, s. 79].

У творі «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» вміщено відповідь Іллі Мороховського на критику Мелетієм Смотрицьким багатства римських пап. Письменник присвятив обґрунтуванню матеріального достатку католицької церкви окремий розділ твору – «O doczesnym pokoju kościoła świętego, y ozdobie, z osobliwego przezyrzenia Bożego zrządzoney» [112, s. 81–91]. Мелетій Смотрицький, як і інші православні книжники, вважав розкіш резиденції римських пап ознакою відступу Західної церкви від християнства. Для богослова було неприйнятно те, що єпископи Рима, які називали себе наступниками

¹³ Єпископ з грецьк. «наглядач».

апостола Петра, відмовились від його служіння, яке він проводив у вбогості і переслідуваннях: «Piotr prawi, Apostoł niegdy ubogi, chudy, z struchlały, płaszczykiem rybackim przyodziany: a successorowie iego teraz od złota, pereł, kamieni drogich, Isnącymi się szatami przyodziani?» [112, s. 81]. Трактування Іллею Мороховським достатку як вияву Божого благословення свідчить про наявність елементів герменевтики юдаїзму в теології католиків. Згадаймо здивування апостолів від слів Ісуса Христа: «...як важко тим, що мають багатство, увійти в Царство Боже» (Мт. 19:16–26; Лк. 18:18–27). Учні Ісуса Христа, які зростали в юдейській традиції, розуміли багатство і неміч людини в контексті Божого благословення за добрі вчинки і прокляття за гріхи. Аналогічно унійні ієрархи, наслідуючи католицьке віровчення, тлумачили зруйнування Царгорода як Божу кару та докладали зусиль до приєднання Київської митрополії до багатих, учених, а отже, як вони міркували, благословенних латинників.

Ілля Мороховський пов'язував ці закиди Мелетія Смотрицького зі злістю та заздрістю, які пророк Давид описав у Книзі псалмів (Пс. 111:10). Полеміст висловив думку, що засліплення ерессю стало на заваді об'єктивному сприйняттю дійсності його опонентом. Через це, писав Ілля Мороховський, автор «Θρηνος»-у не міг дивитися на «яскраву оздобу святого Костелу» [112, s. 81], твердив про зростання віри християн від переслідувань, як це було за часу імператорів Нерона та Флавія Клавдія Юліана [112, s. 81]. Письменник пояснював розквіт Римської кафедри виконанням пророцтва Ісаї про майбутню славу Єрусалима, яке він тлумачив у контексті історії християнської церкви: «Bowiem zapomniiał, iako Pan Bog przez Proroka obiecał Kościołowi swemu dać nagrodę za ono prześladowanie y utrapienie. “Wystawię cie prawi, na puchę wiekow, y na wesele od pokolenia do pokolenia”, albo według textu Hebreyskiego. “Uczynię cie wielmożną y wesolą wiecznie, y będziesz ssać mleko narodow, a pierśiami krolewskimi karmiona będziesz (Isa. 60)”» [112, s. 81]. Переслідування християн до царювання Константина Великого, про яке писав Мелетій Смотрицький, унійний полеміст трактував як Божий промисел, який мав оприявити правдивість християнського вчення, безсилля тиранів перед ним. Розвиваючи міркування про «домобудівництво спасіння людини», Ілля Мороховський спостеріг Божу мудрість у тому, що погордженого, вбогого апостола Петра шанували імператори. Зокрема, у творі це протиставлення розкрито так: «Bowiem natychmiast on wzgardzony, y nędzny rybak, tak był po śmierci uczczony, że potentaci ślad nog iego całować počęli, Korony Cesarskie od kamieni drogich, y pereł łśnięciesię przed grobem iego, z głowy swoiey składaiąc. O czym nadobnie Chryzostom święty pisze: “Jakoż y następcy iego, takowąż ozdobą y poćciwością byli darowani”» [112, s. 81–82]. Письменник увів у трактат розповідь

римського історика Амміана Марцелліна, який написав працю «Res gestae» [317], про те, як римський можновладець Претекстатус у розмові з Папою Римським Дамасієм I погодився навернутися в християнство за умови поставлення його єпископом Рима. Цей історичний факт, у якому наявні елементи іронії, на думку Іллі Мороховського, свідчив про піднесення авторитету римських пап, звеличення церкви серед язичників. Богослов не вважав марнотратством коштовний одяг, дорогі речі, якими користувалися єпископи Рима (те, що критикував Мелетій Смотрицький), оскільки багатьох із них церква визнала праведними. Ці міркування розкривають ставлення Іллі Мороховського до тлінних статків, яким він протиставляв наслідування Царства Небесного. Набуття людиною земних благ унійний книжник розцінював як корисне і благотворне, якщо вона ними ділилася. Прикладом цього, на думку Іллі Мороховського, було зарахування до лику святих імператорів Константина I, Карла Великого та Людовіка Благочестивого, які обдаровували церкву.

У питанні підтримки церкви можновладцями Ілля Мороховський вступив у «контроверсію» [112, s. 82] із Мелетієм Смотрицьким навколо автентичності акта «Константинів дар» [441, с. 190]. Православний богослов, покликаючись на історичні праці XV–XVI ст., доводив у «Θρησος»-і, що згаданий едикт IV ст. – фальсифікація, а тому твердження католиків про надання імператором Константином Великим Папі Римському Сильвестру I латеранського палацу, влади в Римі, сюзеренітету над державами Західної Римської імперії, верховенства над Александрійською, Антіохійською та Константинопольською церквами були невмотивовані. У XV ст. італійський історик Лоренцо Валла в праці «De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio» [591; 187], яку в 1518 р. надрукував Ульріх фон Гуттен, послуговуючись історичним, психологічним та лінгвістичним методами аналізу, заперечив достовірність грамоти. Утім, Ілля Мороховський не погоджувався з твердженням Мелетія Смотрицького й подав у творі обґрунтування автентичності акта «Константинів дар». Унійний богослов пояснював оригінальність цього привілею переміною, яка відбулася з імператором Константином Великим після навернення в християнство. Надання Папі Римському цього едикту, писав полеміст, не суперечило діяльності Константина Великого, який будував храми та обдаровував церковних ієрархів, відомості про що містять писемні пам'ятки язичницьких авторів. На цій підставі Ілля Мороховський вважав логічним надання Папі Римському Сильвестру I, правонаступнику апостола Петра, який, за переказом, зцілив можновладця від недуги і навернув у християнство, привілеїв, які переважали дари іншим церковним ієрархам: зокрема йдеться про примат у вселенській церкві та сюзеренітет у Західній Римській імперії. У доведенні оригінальності едикту «Кон-

«Константинів дар» важливе місце належить «аргументам до освіченості» читача, звинувачення опонента у викривленні історичних джерел. Такий підхід письменника виявляє складність документування автентичності цієї грамоти: «Zaprzec tego żaden nie może, który się w prawdzie kocha, u czyta dzieie przeszłe, iako on pobożny Cesarz Constantinus, nowo spogaństwa, na prawdziwą wiarę Chrześciańską [nie tak dalece cudami, iako wielkimi dobrodzieystwy Bożymi] nawrocony, sposobem wszelakim wynosił tę wiarę świętą: bogatym nadaniem Kościoły funduiąc, a podarkami drogimi ozdabiaiąc. [...]. A ieśli się tak hoynym dobrodzieiem, przeciwko innym Biskupom pokazał, iakoż daleko więcey przeciwko Biskupowi Rzymskiemu nie miał pokazać? O ktorego dostoiensiwie nad inszych, tudzież też u wielkim zewsząd niebiespieczeństwie, od potężnych nieprzyiaciół wiary Chrześciańskiej dobrze wiedział» [112, s. 83].

Обґрунтування Іллі Мороховського достовірності акта «Константинів дар» спирається на книги візантійського каноніста Теодора Вальсамона, який використав його для утвердження влади Константинопольського патріарха, проголошеного на Четвертому вселенському соборі (м. Халкідон, 451 р.) єпископом Нового Рима (9, 17, 28 правила) [39, с. 42, 44, 47–48]. Натомість цитуванню західних істориків із цього питання у творі Іллі Мороховського належить другорядне місце, адже більшість учених не підтверджували оригінальності привілею, виступаючи проти сюзеренітету римських пап. Доказом автентичності грамоти Константина Великого полеміст вважав згадку про неї в книгах французького богослова Бернарда з Клерво. Проте покликання книжника на католицького святого, що організував Другий хрестовий похід і підтримував ідею папської теократичної монархії, могло бути непереконливим для православних богословів. На думку Іллі Мороховського, відсутність в історичних джерелах відомостей про застосування привілею «Константинів дар» єпископами Рима не було причиною ставити під сумнів його справжність. Богослов навпаки трактував це як вияв християнського благочестя римських пап. Для обґрунтування об'єктивності цієї гіпотези він навів у приклад надання імператором Августом Октавіаном римському сенаторові привілею розпоряджатися великими землеволодіннями, який ними не користувався. Інформацію про це містить одна з книг «Римської історії» Діона Кассія Кокцеана [112, с. 83].

На думку Іллі Мороховського в основі заперечення Мелетієм Смотрицьким автентичності грамоти «Константинів дар» лежить викривлення історичних джерел. Для того, щоб умотивувати це твердження, полеміст подає у творі тлумачення Конституції французького короля Людовіка та фрагменти історичних праць, до яких звертався Мелетій Смотрицький [153, с. 59]. Богослов вважав, що автор «Θρηνας»-у не користувався рукописними зібраннями з історії

церкви бібліотекаря Апостольської столиці, кардинала Цезаря Баронія й некоректно інтерпретував діалог короля франків Піпіна III із візантійським імператором стосовно звільнення Равенни від лангобардів, вміщений у працях Марка Антонія Сабелліка. Зокрема, Ілля Мороховський, навівши цитату з праці італійського історика, на яку покликався Мелетій Смотрицький, звертав увагу читачів на визнання першості римських пап королем Піпіном III: «*Nawet u Sabellicus w teyże sententiey, którą tam Pseudolog przywodzi, znać o tym daie: w oney odpowiedzi Pipina krola posłom Cesarza wschodniego, gdy tak pisze: "Iż tym umysłem nasię zbroię wziął, aby Apostolską stolicę od wszystkich ludzi ukrzywdzenia oswobodził"*» [112, s. 85]. Докладно аналізуючи доказову базу «Θρηνοϛ»-у, Ілля Мороховський схарактеризував способи побудови аргументів Мелетієм Смотрицьким. Він пов'язував суб'єктивність опонента в питанні авторитету єпископів Рима із прочитанням книг церковних реформаторів, а не першоджерел, які згадано в «Θρηνοϛ»-і. Богослов критикував Мелетія Смотрицького за вибірковий переказ творів істориків церкви, що надавало йому можливість доводити необ'єктивні судження. Так, Ілля Мороховський наводить приклад цитування Мелетієм Смотрицьким творів Бернарда Клервоського для заперечення примату римських пап, тоді як французький монах погоджувався з їхньою верховною владою в церкві: «*O by ten Pseudolog szczyrze samych tych Autorow, ktorych przywodzi czytał, niepuszczając się na przewrotne księgi heretyckie, sktorych te okęsane sententie wypisał: bez wątpienia skromnieyby o tym, albo zgoła nic o wszystkim nie mowil. Ale co dziwnieysza, z teyże u iedney sententyki, słoweczko iedno porwawszy, drugie zaś minawszy, albo zwinawszy, te płonne opinie swoje wspiera. Naprzykład, przywodzi Bernarda ś. iako Papieża upomina, albo [iako on mowi] tyka, a nie widzi, iako tamże wysoce kościół Rzymiski wynosi, gdy go matką Cerkwi nazywa, a przełożonego iey od Boga samego być wyznawa» [112, s. 85]. Полеміст, міркуючи над цими способами аргументації Мелетія Смотрицького, підсумовує: «*Przedcie on stych tak wonnych kwiatkow nie miód zdrowey nauki, ale tylko żadła heretyckiey złości zbiera, ktoremi prawdziwą Cerkiew świętą bodzie» [112, s. 86].**

Переконливості в доведенні автентичності привілею «Константинів дар» Ілля Мороховський досягає завдяки критиці Мелетія Смотрицького в питанні хрещення імператора Константина Великого, обґрунтуванню фальсифікації епістоли митрополита Київського Мисаїла до Папи Римського Сикста IV, яку надрукував митрополит Іпатій Потій у 1605 р. «*Poselstwo do Papieža rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476» [119].*

Ілля Мороховський висловлює у творі недовіру до твердження Мелетія Смотрицького про те, що імператора Константина Великого перед смертю охрестив єпископ Нікомедійський Євсейві, а не Папа

Римський Сильвестр I, як сказано в церковному переказі, грецьких диптихах і «Четьях-Мінеях» [153, s. 62]. Полеміст вважав цю розповідь Мелетія Смотрицького «байкою» [112, s. 87], що очорнила ім'я Константина Великого, якого в церкві іменували рівноапостольним. Ішлося про те, що єпископ Нікомедійський Євсевій підтримував Арія, вчення якого було засуджено. Так, на Першому вселенському соборі (м. Нікея, 325 р.) Євсевій виступив на захист Арія, не погоджуючись із накладенням на нього анафема, і впродовж свого служіння на Константинопольській кафедрі сприяв його поверненню в церковне спілкування: «Аbowiem śmiał y to napisać, iakoby Constantinus, mało co przed śmiercią swoją, był okrzczony y nie od Sylwestra Papieża, ale od Eusebiusza Nicomedyskiego Biskupa, onego wielkiego nieprzyacięła syna Bożego. [...] Lecż temu dam pokoju teraz, dosyć mając na zdaniu Cerkwie świętej, ktora zawsze o Constantynie, nie inaczej iedno iako o prawowiernym y świętym rozumiała. Tudzież tez mając dosyć na świadectwie Nicephora hystoryka, także y Gliki Grecżyna» [112, s. 86–87]. Утім, подібні твердження Мелетія Смотрицького не були безпідставними. Візантійська історіографія містить відомості про значний вплив Євсевія на імператора Константина Великого наприкінці його правління. У «Церковній історії» Філосторгія хрещення Константина Великого Євсевієм разом з іншими єпископами датовано 22 травня 337 р.; зокрема, вміщено розповідь, як імператор передав заповіт сину Констанцію II через Євсевія, який був його довіреною особою [245, с. 246–249]. Водночас, необхідно взяти до уваги те, що відомості, наведені Філосторгієм, який за своїми переконаннями був аріанином, не знаходять підтвердження в книгах істориків Сократа Схоластика та Ермія Созомена; саме тому його «Церковну історію» вважають альтернативною.

Твердження Мелетія Смотрицького про фальсифікацію пам'ятки «Poselstwo do Papieża rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476» [119] Ілля Мороховський вважав непереконливим. Автор «Θρηως»-у висловив думку, що послання, підписане митрополитом Київським Мисаїлом та архімандритом Києво-Печерського монастиря Іоанном, було надруковане наприкінці XVI ст. уніатами для того, щоб відвернути українців від православної віровчення¹⁴. Ілля Мороховський, розглянувши аргументи Мелетія Смотрицького, підкреслював, що його висновок ґрунтується насамперед на наведеному в листі титулі Папи Римського. Мелетій Смотрицький розцінював церковні звання, метафоричні порівняння єпископа Рима, які знаходимо в посланні, як доказ того, що

¹⁴ Митрополит Іпатій Потій знайшов примірник «Послання до Папи Римського Сикста IV від духовництва, і від князів, і від панів руських 1476 р.» у Кревській церкві і надрукував його в 1605 р.

його було написано після Берестейської унії: «Na co żadnego inszego dowodu niema, tylko że się tam Papieżowi poważne tytuły, y przystoynie dostoyności iego nazwiska [ktore on za bluznierztwo poczyta] przypisuią. Ale ieśli to iest słuszny dowod tego? Niech się sam, ieśli ma rozum, osądzi. [...] Ponieważ nie masz tam zadnego tytułu tak prosto y goło napisanego, ktoryby zaras swego własnego wytłumaczenia [iakoby się miał rozumieć] nie miał [112, s. 87]. Зауважимо, що титул папи Сикста IV, який митрополит Київський Мисаїл наводить в епістолі (останні дослідження підтверджують автентичність цієї пам'ятки [348, с. 125; 408, с. 84–90]), знаходить пояснення в контексті художніх особливостей стилю плетіння слів.

Ілля Мороховський відкидав міркування Мелетія Смотрицького щодо наділення єпископа Рима властивостями Бога в листі «Poselstwo do Papieża rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476» [119]. Він зауважує, що візантійський монах Теодор Студит, як і митрополит Київський Мисаїл, називав в аскетичних творах Папу Римського «архіпастирем церкви», завдяки чому православні богослови не вважали його святотатцем [112, s. 90]. Ілля Мороховський критикував Мелетія Смотрицького за неточне цитування у «Θρηως»-і згаданій епістолі з метою заперечити її оригінальність. Полеміст пов'язував цю помилку свого опонента з ворожим ставленням до унійної церкви та незнанням церковнослов'янської мови: «Aczkolwiek y w tym Pseudolog częścią ze złości, aby tym snadniey wwiesć mogł w podeyrzenie to poselstwo, chytrze słowa rozdziela, insze ich wyrozumienie udaiąc; częścią z nieumiejętności ięzyka Słowieńskiego fałszywie przekłada. Jako na przykład, po Słowieńsku tak stoi napisano: “Syna Jedynorodzonego Pana Jezusa Chrystusa Jedynonrawny słuго”, to iest tychże obyczaioв: a on przelożył “Jedynorowny”: w czym iest wielka rozność. Insza bowiem iest być komu rownym, co się słuđe niezdydzie, bo by iuż nie był słuгą, ale Panem także: a insza tychże obyczaioв, co iest potrzebno słuđe, aby Panu dogodził» [112, s. 86–88]. Суб'єктивність висновків Мелетія Смотрицького, на думку письменника, доводили старовинні сторінки книги, а також підписи віленських бургомістрів, які засвідчували автентичність пам'ятки.

З-поміж багатьох критеріїв, за якими можна було встановити час написання книг, особливого значення Ілля Мороховський надавав зіставленню наведених відомостей та імен князів з іншими достовірними джерелами. Так, богослов підкреслює, що в епістолі «Poselstwo do Papieża rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów

ruskich w roku 1476» [119] згадано Софію Палеолог¹⁵, племінницю останнього імператора Візантії Константина XI Палеолога, яка стала дружиною князя Московії Івана III [421, с. 613–628]. Історичні дані про перебування Софії Палеолог у Римі, утримання її Папою Римським Сикстом IV та видання за московського князя Івана III, писав Ілля Мороховський, знаходимо в працях церковних істориків Онофрію Панвінія та Феодосія Зігомала [112, s. 89]. Відкинення цих аргументів Мелетієм Смотрицьким, доведення ним фальсифікації пам'ятки на підставі вказаних церковних звань Папи Римського полеміст метафорично порівнював із «обертанням заклятої змії» [112, s. 89]; називав його «Θρησος» «крокодиловими сльозами» [112, s. 90]. Застосування цих сталих виразів у творі Іллі Мороховського виконувало важливу функцію – формувало негативне ставлення читачів до тверджень Мелетія Смотрицького. Переконаливості міркуванням письменника надавала розповідь про зумисне знищення одного з примірників листа «Poselstwo do Papieža rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476» [119] Стефаном Зизанієм, якого унійний полеміст саркастично іменував «милим братом Псевдолога» [112, s. 90]. Історико-богословський зміст та мовні особливості твору, на думку Іллі Мороховського, давали можливість зробити висновок, що епістолу написав православний книжник у Великому князівстві Литовським. Так, у творі читаємо: «Nad to niech powie, ktoby wzdám był tego Autorem? Pewnie nie Rzymianin, ale Rusin, a nie ladaiako w Słowieńskim ięzyku cwiczony. A temu na cobysię to zeszło? Za co podziękowania, nierzkaç nagrody, pewnieby nie odniósł, bo tego Polak nie zrozumiał, Rusin mało, y wołał się tym czasem, czym inszym zabawić. Nakoniec, wszak się to nie w Polsce pisało, pogotowiu nie w Rzymie: tedy nigdzie indziej, iedno tylko tam, gdzie się znalazło, y ieszcze znayduie: iakożby o tym ludzie niewiedzieli, y drugim choć gołym podaniem wiedzieć nie dali?» [112, s. 90].

Покликаючись на історичні праці супротивників першості римських пап, Мелетій Смотрицький порушив у «Θρησος»-і питання надживання владою предстоятелями Римської церкви. Православний письменник убачав небезпеку в ідеї підпорядкування Папі Римському східних ієрархів. Це, на його думку, спричинило духовне поневолення людей, що було гіршим, ніж експансія Османської імперії на Візантію. Таким чином, Мелетій Смотрицький віддавав перевагу духовній свободі людині перед дочасними утисками, які не заважали наслідувати Царство Небесне: «Во так mowisz: “Iż ten ciało, y dobra doczesne tylko

¹⁵ Софія Палеолог була дружиною московського князя Івана III. Їхнє вінчання сприяло потрактуванню Московії як нового центру християнства. Так, в соборі Святого архістратига Михаїла в Кремлі з'явилося зображення візантійського імператора Михаїла III, родоначальника династії Палеолог, що покликане було утверджувати спадкоємництво Візантійської імперії Московською державою; на державних печатках застосовано двоголовий орел – емблему світової християнської імперії.

zniewolił: a Papież przy tych doczesnych y dusze zniewala, Ewanielską naukę zagasza, wnątrzne dobra zatłumia, cnoty wniewołą zaciąga¹⁶: bluznierstwa wynalezca, niezbożności promotor, y inne tym podobne a ze wszecch miar kłamliwe antitheta, albo znoszenia czynisz» [112, s. 99].

На критику Мелетієм Смотрицьким благочестивості єпископів Рима Ілля Мороховський відповів у розділі «Dowod iż grzechy y występki w dobrych obyczaiach niektorych Papieżow nie wątlą dostoiności, y władzy ich» [112, s. 91–115]. Унійний полеміст зауважував, що розповідь Мелетія Смотрицького про переступи римських пап ґрунтується на книгах церковних реформаторів, і тому називав «Θρηνοϛ» «ущипливим пасквілем» [112, s. 91], «ганебним скриптом» [112, s. 99], написаним «Phlarolog»-ом [112, s. 101]. Ілля Мороховський порівнював покликання Мелетія Смотрицького у своєму викладі на вибрані міркування Бернарда Клервоського із лукавими «тенетами», розставленими для того, щоб впіймати в них мудру людину. Французький монах справді критикував єпископів Рима, проте, писав полеміст, робив це з метою виправлення їхніх відступів. На думку Іллі Мороховського, слова Бернарда Клервоського, які наводить автор «Θρηνοϛ»-у, читач має розглядати в широкому контексті. Об'єктивності твердженням Іллі Мороховського надавало визнання недосконалостей римських пап, через які, на його думку, *Sedes Apostolica* не втратила Божих обітниць та першості у вселенській церкві. Цю суперечність Ілля Мороховський описав так: «Ponieważ y my to sami przyznawamy, że na tey stolicy siła grzesznych, siła w krewkościach ludzkich brodzących siedziało. Ale na to nigdy nie pozwolimy, żeby się zatym ona obietnica stolicy tey świętey, od wiekuistey prawdy uczyniona, naruszyć w czym miała: to iest, żeby ią kiedy bramy piekielne niedowiarstwa zwyciężyć mieli» [112, s. 91–92]. Письменник аргументував свою думку, проводячи паралелі між первоєрархами Рима і законовчителями в юдеїв та наводячи цитати із творів Іоанна Златоуста й Августина Блаженного. Настанову Ісуса Христа ізраїльтянам слухати книжників і фарисеїв, незважаючи на те, що більшість із них не виконували Закону (Мт. 23:1–3), Ілля Мороховський трактував у контексті відносин єпископів Рима із християнами. Порівнюючи служіння юдейських учителів Закону із діяльністю римських пап, богослов висловив думку, що католики не повинні погорджувати єпископами Рима через їхню недосконалість, оскільки вони поставлені «вікаріями Христа»¹⁶: «Abowiem ieśli Chrystus Pan roskażal onych Pharyzeuszow, y w pismie naucżonych słuchać, ktorzy na Katedrze Moyżeszowey siedżac naucżali, choć sami tego nic nie czynili. Jako daleko więcey mamy słuchać tych, ktorzy nie na Moyżeszowym, ale na mieyscu Mesyasza siedzą? Ktorzy nas naucżaią tego, co Pan Chrystus

¹⁶ «Вікарій Христа» (з лат. «Vicarius Jesu Christi») – один із титулів римських пап, що перекладається як «заступник», «намісник».

przykazał, a czynią to, do czego ich krewkość, y namiętność uwodzi» [112, s. 92]. Римських пап Ілля Мороховський вважав інструментами Бога, що виконували Його волю. Полеміст обґрунтовував це судження прикладами із книг Старого і Нового Завітів. Зокрема, він відсилає читача до Четвертої книги П'ятикнижжя – Книги чисел, у якій вміщено розповідь про Валаама з міста Пефор, якого покликав моавський цар Балак для того, щоб проклясти ізраїльтян, проте, коли той побачив народ Божий – Ізраїль, то тричі благословив його за волею Господньою (Чис. 22–24). Вмотивуванню думки Іллі Мороховського слугували розповіді про книжників за царя Ірода, а також юдейського первосвященника Каяфу, про якого письменник відгукувався негативно. Книжники, зауважував полеміст, попри кризу духовності, знали, де мав народитися Спаситель, а Каяфа, який судив Ісуса Христа, проколував його смерть (Ін. 18:14) [112, s. 93]. На цій підставі Ілля Мороховський робить висновок, що Дух Божий перебував із єпископами Рима, попри їхню людську недосконалість: «A ieśliż ten człowiek zły, dla urzędu swego na on czas, gdy iuż ustać miało kapłaństwo zakonu starego, przedćię miał iakażkolwiek przytomność Ducha świętego dla potwierdzenia prawdy, ktorey y sam nie rozumiał. Jakoż daleko więcey my pewni być mamy, że Pan Chrystus, y Duch iego święty nigdy nie opuści stolice Piotra świętego, ktorego wiara za poważną modlitwą Pańską nigdy nie ustanie» [112, s. 93]. На думку богослова, об'єктивність висловлених міркувань доводив приклад Папи Римського Вігілія [437, с. 117]. Письменник наводить у творі розповідь про участь Вігілія в усуненні від влади Папи Римського Сильверія, поставлення його на Римську кафедру візантійськими імператорами для того, щоб пом'якшити рішення Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.) у питанні монофізитства та повернути в церковне спілкування константинопольського патріарха Анфіма I, якого скинув Папа Римський Агапіт I. Проте, як відзначає Ілля Мороховський, Папа Римській Вігілій, подібно ізраїльському царю Саулу, якого вів Святий Дух, виступив проти вчення про єдину (божественну) природу Ісуса Христа, за що його було побито палицями [112, s. 94]. Ілля Мороховський висловлює думку, що наведене ним обґрунтування першості єпископів Рима, яке ґрунтувалося на книгах Старого і Нового Завітів та працях істориків церкви, переважало «беззмістовні і несуттєві докази» [112, s. 94]. Мелетія Смотрицького, вибрані з віршів світських письменників. Переконливості твердженню полеміста надавало застосування художнього прийому іронії, за допомогою якого він критикував звертання автора «Θρηνος»-у до творів Франческо Петрарки, відомого викриттям моральних вад Рима, який поет назвав «новим Вавилоном» [189, с. 158]: «Nie z słowa Bożego, ani z pisma oycow świętych, ale z bańniey,

у piosnek Poetow świeckich, o tak poważney rzeczcy wzięte. Szkoda żeś przy Petrarsze y innych, Danta y Vocacyusza nie przywiódł: lecz zaiste y tenći mało iest ku pomocy» [112, s. 94]. Ілля Мороховський визнавав, що Франческо Петрарка критикував у своїх творах єпископів Рима, проте, як зауважує богослов, він не заперечував віровчительного авторитету Римської кафедри, про що дізнаємося з його листів до Франческо Бруні, секретаря папи Григорія XI. Натомість Ілля Мороховський дорікав Мелетію Смотрицькому за вибірковість прочитання творів іншого італійського поета, представника християнського гуманізму Баттісти Мантуанського [196, с. 308]. Суб'єктивність Мелетія Смотрицького в розкритті міркувань поета щодо відступів римських пап від біблійних заповідей, на думку унійного книжника, полягала в тому, що православний письменник не розповів читачеві, що Баттіста Мантуанський звертався до Папи Римського Лева X як до «отця й опікуна всіх християн» з проханням їх урятувати [112, s. 95]. На цій підставі Ілля Мороховський робить висновок, що Теофіл Ортолог, занурившись у викриття моральних вад єпископів Рима, не зважав на їхні добрі вчинки, через що його судження були однобічними: «Boś się tak wszytek ponurzył w plugastwie, rozbieraiąc cudze złe obyczaię, że z nich poyrzeć nie możesz na zwierżchność, y przełożeństwo, ktore się niemi [jako ty rozumiesz] by namniey nie wątlі: y widzieć nie chcesz innych wiele cnot spaniałych, naostatek y dobrodziestw wielkich przeciwko sobie» [112, s. 95].

У відповідь на критику християнського благочестя єпископів Рима з боку Мелетія Смотрицького Ілля Мороховський порушує питання священницької доброчесності константинопольських патріархів. Полеміст, покликаючись на спостереження сановника Константинопольського патріархату, вченого, переписувача грецьких рукописів Феодосія Зігомали [369, с. 116] щодо стану церковного життя православного населення у Візантії в XVI ст., надруковані в книзі Мартина Крузія «Turco-Graecia» (1584 р.), заперечив твердження Мелетія Смотрицького про те, що Константинополь став «новим Римом і новим Сіоном» [112, s. 95], назвавши столицю Візантії «новим Содомом і новим Вавилоном» [112, s. 95]. Завдяки застосуванню художнього прийому антитези Іллі Мороховському вдавалося нівелювати переконливість міркувань Мелетія Смотрицького. Підкреслимо, що висновки Іллі Мороховського були доволі суб'єктивними, оскільки наведений фрагмент із праці Феодосія Зігомали, у якому відсутнє порівняння Константинополя із Содомом і Вавилоном, ілюстрував кризу духовності християн, яка була наслідком завоювання Візантії османами: «Skądbyś poznał że teraz iest prze obrzydliwość spraw swoich, y niedowiarstwa nową Sodomą, y nowym Babilonem, o czym tak Zigomała Greczyn pisze: “Adeo inquit hic res Christiana prostrata iacet: ut illi, qui

Christianorum nomen gerunt, huius vim prorfus abne gauerint»¹⁷ [112, s. 95]. Діяльність патріархів Теофілакта і Никифора унійний полеміст вважав прикладом порушень християнських цінностей на Константинопольській кафедрі. Спираючись на історичні факти які подали візантійські історики Іоанн Скилиця (Курополат) та Никифор Григора, працю Мартіна Крузія «Turco-Graecia», Ілля Мороховський увів у свій твір розповідь про те, як імператор Роман I Лакапін у 931 р. відсторонив від управління Східною церквою патріарха Трифона і поставив архієпископом свого сина Теофілакта, якого затвердив Папа Римський Іоанн XI у 932 р. [281]; крім того, письменник розповідає про випадки купівлі церковних достоїнств в історії Константинопольської кафедри. Докладно аналізуючи відступи східних первоієрархів від християнського вчення, Ілля Мороховський висловлює думку, що в Римі благочестивих священнослужителів більше, ніж у Константинополі: «Bowieм co się tknie prawdziwego wyznania, śmiem rzecz iż więcey przy owey stronie znajdziesz naywyższych pasterzow, ktorzy dla prawdy świętey męczennikami zostali, a drudzy świętobliwie żywota dokonali, a niżeli przy tey nowego Rzymu prawowiernych y pobożnych» [112, s. 96]. Полеміст пояснював ці недосконалості архієреїв наслідуванням гріховного стану людини, виявом її духовної смерті через втрату Бога. Він переконував Мелетія Смотрицького міркувати не тільки над немічно римських пап, але й спонукав побачити свої гріхи, зауважуючи, що навіть біблійний пророк Давид, автор Книги псалмів, усвідомлював власну гріховність: «Хто зрозуміє гріхи свої? І від тайних моїх очисти мене» (Пс. 18:13) [цит. за вид.: 11, с. 582]. Покликаючись на історію християнства, Ілля Мороховський підсумував у діалозі з Мелетієм Смотрицьким: «A zatym przyznasz, że żadna Rzeczpospolita, żaden dwor, żaden Manastyr nie był tak szczęśliwy, aby kiedy w nim wszyscy żadnego nie wymuiąc, cnoty, y mandator Bożych przestrzegali. Ale co ia mówię o stworzeniu mdłym, z krewkości ciała do złości, y występkow skłonny: on niebieski klasztor, on dwor Boga wszechmogącego z duchow y Aniołow zebrany, prożen od tego niegdy być nie mogł» [112, s. 96–97]. Ці міркування Іллі Мороховського увиразнювала змодельована відповідь Папи Римського авторові «Θρηνος»-у. Так, в уявному діалозі з Мелетієм Смотрицьким єпископ Рима, спираючись на твори Августина Блаженного, говорить про недосконалість дому Ноя (серед восьми осіб, які ввійшли до ковчега, один виявився зарозумільцем), Авраама (прогнав Агар і сина Ізмаїла), Ісаака (син Ісав продав первородство Якову), Давида (Аммон осквернив єдинокровну сестру Тамару), учнів Ісуса Христа (один із них був відступником). Проте цей фрагмент твору Августина Блаженного, який Ілля Мороховський використав у

¹⁷ Пер. з лат: «Такі неладні справи християнства: ті, хто називаються християнами, покинули виконувати обов'язки, які належить їм чинити».

полеміці з Мелетієм Смотрицьким, підкреслював поширення гріха у світі й аж ніяк не виправдовував відступу від Божих Заповідей, а тому пояснення полемістом об'єктивності історичних провин католицької церкви могло не переконати читача [112, s. 97].

Морально-етичним відступам архієпископів Західної церкви, на розкритті яких зосередився Мелетій Смотрицький, Ілля Мороховський надавав другорядне значення. На його думку, здобуття латинниками внутрішніх і зовнішніх чеснот нівелювало цю проблему, яка мала місце як у Західній, так і у Східній церквах. Полеміст наголошує на духовному зростанні католиків, благочестивість яких він метафорично порівнював із вогнем, що «освітлює і зігріває усю земну кулю» [112, s. 97–98]. Деталізований опис Іллею Мороховським будівництва церков, монастирів, облаштування лікарень і створення семінарій свідчить про те, що він був зворушений діяльністю Західної церкви. Із твору дізнаємося, що ці діла латинників богослов вважав присутнім доказом істинності їхнього віровчення: «Wyświadcza wielka wielkość kościołow, nadaniem wielkim fundowanych, dobrym porządkiem we wszystko opatrzonych: uczonymi y pobożnymi kapłany, dla odprawowania w nich chwały Bożej, y codzienney ofiary napełnionych. Wyświadczaia klasztory dobrze reformowane, szpitale dostatkiem nadane: seminaria y Collegia dla ćwiczenia młodziey rozmaitey natiey, tak w samym Rzymie, iako y w dalekich krainach bogatym dochodem darowane» [112, s. 98]. У контексті заснування навчальних закладів для духовенства папою Григорієм XIII Ілля Мороховський розповідає читачам про створення в Римі Грецької колегії, зведення церкви Святого Атанасія, де готували священнослужителів православного віровизнання, яких він вважав неосвіченими [112, s. 98]. На думку богослова, Грецька колегія своїм едукативним потенціалом не поступалася Германській колегії, у якій навчалися вищі верстви німецького суспільства. Він називав Грецьку колегію, учні якої здобували знання і християнські чесноти, «новими Афінами» [112, s. 98]. У своїй розповіді письменник звертав увагу читачів на те, що в Римі було створено умови для проведення літургії православної церкви грецькою мовою. Таке ставлення папи Григорія XIII до східного християнства полеміст пов'язував із тим, що він виявляв турботу про греків як «вселенський отець» [112, s. 98]. Спираючись на відомості про функціонування Грецької колегії в Римі, наведені Феодосієм Зігомалою, протонотарієм константинопольського патріарха Єремії II Траноса, Ілля Мороховський заперечив твердження Мелетія Смотрицького про те, що Папа Римський поневолив греків більше, ніж османський султан Мехмед II Фатіх. Цю думку книжник висловив у формі риторичних запитань: «Aż bowiem ten duszne dobra załumia? Cnotę zniewala? Ktory z tego wszystkiego prawie obnażonych

ćwiczeniem w naukach y pobożności opatruie? Aż ten iest gorszym Tyranem, który zniewolonych ciężką Pogańską niewolą, w domu swoim dostatkiem opatruie: Cerkwie kosztem wielkim dla odprawowania chwały Bożej zwyczajem świętej Orientalney Cerkwie, buduje?» [112, s. 99]. Підтримці Папою Римським Григорієм XIII православ'я Ілля Мороховський протиставляв переслідування латинників константинопольським патріархом Михаїлом I Керуларієм, повстання проти католиків у Константинополі, яке відбулося після смерті візантійського імператора Олексія II Комніна. Деталізація полемістом цих історичних подій допомагала йому зобразити конфесійну нетерпимість Візантії і підкреслити релігійну толерантність Рима. У розповідях про суперечку константинопольського патріарха Михаїла I Керуларія із Папою Римським Левом IX, напад у Константинополі на латинян у 1182 р. письменник застосував художній прийом іронії. Звернувшись до «Історії» Нікіти Хоніата, яку було надруковано в 1557 р., трактату французького історика Вільгельма Тірського «*Historia belli sacri a principibus christianis in Palaestina et in Oriente gesti*», німецького хроніста XII ст. Оттона Фрейзінгенського, Ілля Мороховський розкрив стихійність виступу жителів Константинополя проти латинян – одного з найбільших в історії масових убивств, яке поглибило ворогування між Візантією і Заходом: «*Albo nakoniec takowey by gostolubności doznali, iakiey tamże w Constantynopolu Jan Cardinal subdiakon po śmierci Alexiusza Cesarza, [ktory był przychylnym Rzymianom] zażył. Bo go tam okrutnie zamordowali, y głowę iego odciawszy, na większy despekt, psu do ogona przywiązali, po ulicach włożyli; groby zmarłych otwierali, a trupy ich po rynkach miotali; chorych, ktorzy w szpitalu u świętego Jana leżeli, zabiiiali, a ktorych nie zabili poganom w niewolą zaprzędawali*» [112, s. 100].

Важливою ознакою внутрішнього зміцнення Римської церкви Ілля Мороховський вважав стан чернецтва. Він висловлює своє захоплення діяльністю католицьких орденів у Європі, підкреслюючи здобуття їхніми законниками таких чеснот, як вбогість, послух, збереження заповідей. Полеміст порівнював чернечі ордени з вишикуваними полчищами військ, яких боявся невидимий світ противників християнства. Піетет до західних чинів богослов висловлює за допомогою звертань, які знаходимо в Книзі пісні пісень Соломона (Пісн. 1:14), проведення паралелей з оздобленим золотом і коштовним камінням Єрусалима [112, s. 100]. Ілля Мороховський твердив, що святе військо ченців незмінно поповнювалося новими полками, які збільшували на небі число християнських мучеників. Активній місіонерській, освітній та соціальній діяльності францисканського й домініканського орденів, Товариства Ісуса письменник протистав-

ляв православне усамітнення, яке зосереджувалось на спасінні своєї душі: «Аbowiem nie w gnuśnym proźnowaniu lata swoje trawia, ani się po świecie tylko psy drażniąc tułaią, ale pod chorągwią krzyża świętego iedni w oczysznie swojey nauką, przykładnym swoim żywotem, wielki płon z rąk dusznego nieprzyiaciela odbiiaią, a drudzy z posłuszeństwa świętego, y własney chęci swojey, w dalakie krainy zagony swoje szczęśliwie rospuszczaią. Swiadczą o tym Wschodne, y Zachodne Indie, świadczy Ameryka, Brasilia, Japonia, y inne odległe strony, y ziemie, gdzie iuż za łaską Bożą bałwochwalstwo iest wykorzenione, a nauką Ewanieliey świętey wszczępiona, y iuż stokrotny owoc przynosi» [112, s. 101]. У розповіді про Чин Товариства Ісуса, заснований Ігнатієм Лойолою в 1534 р., Ілля Мороховський критикував автора «Θρηως»-у за те, що той називав єзуїтів «ezawitami», «wyzuitami» [153, s. 76–77]. Полеміст трактував ці «ущипливі слова» [112, s. 103] Мелетія Смотрицького в контексті Старого Завіту як нерозважливі висловлювання, які накликали на нього кару через завдання образи Божим слугам. Зокрема, покликаючись на Книгу пророка Захарія (Зах. 2:8), богослов звертався до Мелетія Смотрицького: «Nie wiesz że takowym iest rzeczono: “Kto się was dotknie, dotknie się źrzenice oka mego”» [112, s. 101]. Ілля Мороховський не погоджувався із твердженням православного книжника про те, що єзуїти в Речі Посполитій ошукували вдів та відбирали маєтки в сиріт. Наведення цих фактів у «Θρηως»-і він пояснював «підступним, еретичним духом», «проклятою заздрістю» [112, s. 102], викликаною неможливістю досягнути благочестя єзуїтів. Про обурення Іллі Мороховського критикою єзуїтів з боку Мелетія Смотрицького свідчить наведення в його творі одного з віршів біблійної молитви-прокляття псалмоспівця Давида (Пс. 30:19): «“Niechże zaniemieią usta zdradliwe, ktore mowią nieprawdę przeciw sprawiedliwemu w pysze, y w powierzeniu”, iako Dawid mowi» [112, s. 102]. Правоту Іллі Мороховського підтверджувала ілюстрація занепаду Східної церкви, зокрема залишені православні монастирі. Причиною складного становища ортодоксального християнства письменник вважав розірвання церковної єдності з католиками, на якому повинен був зосередити свій плач Теофіл Ортолог. Він дорікав православній спільноті за діалог із церковними реформаторами, підкреслюючи його суперечливість: «Na to by to słuszniey przystało lamentować, za to łzy rzewliwie wylewać, że się tak w znacznym nawiedzeniu Pańskim, z utratą zbawienia swego dusznego nie czuiecie: że poratowaniem wszelakim pogardzacie, a u tych sobie rady y pomocy szukacie, ktorzy iawnymi są nieprzyiacielami wiary świętey powszechney, y obrządkow starożytnych, Orientalney Cerkwie» [112, s. 103]. Контакти православних богословів із євангельськими християнами Ілля Мороховський розглядав як певну закономірність

і переконував читача в тому, що ересь проникла в Константинопольську церкву дуже давно. Приклад цього – визнання східними ієрархами істинності вчення про ісихію та «божественні енергії» Григорія Палами на Константинопольському соборі (1351 р.). Покликаючись на працю «Римська історія» (т. 10) Никифора Григори, Ілля Мороховський твердив про занепад науки на Сході, через що єпископи Константинопольської церкви не могли вести переговори щодо унії з послами Папи Римського Іоанна XXII. Деталі організації цих перемовин були добре відомі Никифору Григорі, оскільки імператор Андронік III Палеолог доручив йому зустрітися з латинниками. У «Римській історії» Никифора Григори вміщено розповідь про суперечку щодо ісихазму католицького єпископа Варлаама Калабрійського з Григорієм Паламою. На думку візантійського історика, наука Григорія Палами була мессаліанською ерессю, а його виклад суперечки «схоластів» із «паламітами» – суб’єктивним. Беручи до уваги міркування Никифора Григори щодо неправдивості ісихазму, Ілля Мороховський висловлює думку про те, що православні архієреї погодилися з єретичним вченням Григорія Палами, тому що він був в опозиції до Західної церкви [112, s. 103]. Полеміст критикував греків за внесення Григорія Палами до лику святих та визнання його чудотворцем. Свідчення про вшанування пам’яті архієпископа Фессалонітського Григорія Палами, як відзначав письменник, наявні в нових виданнях «Тріодій», натомість більш ранні друки грецьких богослужбових книг, а також українські видання XVII ст. не містили розповідей про ісихаста-практика: «Takіci to przekłete odszczepieństwo zaślepia oczy, że iawnego nieprzyiaciela prawey wiary, między chwałebny poczet oycow świętych nie wstydaia się policzać. Ale iako tey bałamutnie w księgach Greckich starego druku nie masz, tak za łaską pańską u naszey Ruśi o tym ciemnym świątku nie słyhać» [112, s. 104]. Згадана суперечка Варлаама Калабрійського [279] з Григорієм Паламою вияскравлює світоглядну відмінність греків та латинників, яка була одним із визначальних елементів творення релігійної полеміки поберестейської доби. Соціальному служінню чернечих орденів Західної церкви, активній місіонерській діяльності, розвитку науки, які підтримували уніати, були протиставлені духовність греків, зростання у вірі, власне спасіння, яке ченці вважали рушійною силою перетворення світу. Православні аскети не відкидали зовнішньої діяльності, однак на перше місце ставили внутрішнє очищення, яке монах міг здобути завдяки «споглядальній молитві» – одному із основних способів єднання людини з Богом. Зміст духовної молитви, на думку Григорія Палами, полягав у піднесенні розуму до Бога і бесіді з Ним. Однією з ознак ісихазму було утримання розуму всередині тіла – храмі Святого Духа, завдяки чому чернець міг під-

нятися до рівня безмовної молитви, споглядання Божої величі [299]. Православні подвижники не відмовлялися служити суспільному благу. Вибравши шлях чернецтва, вони залишали свій достаток ближнім; відокремившись від світу, слугували йому прикладом смирення, милосердя, перемоги зла добром, піднесення небесного над земним. Із цим православні монахи пов'язували свій благодотворний вплив на світ. Вони знаходили обґрунтування своїй позиції в Євангеліє від Матвія: «Горе вам, книжники і фарисеї, лицеміри, що обходите море і сушу, щоб навернути хоч одного; і коли це станеться, робите його сином геєни, удвічі гіршим за вас» (Мт. 23:15) [цит. за вид.: 11, с. 1110]. Натомість Варлаам Калабрійський, який був послідовником Аристотелевої схоластики, заперечував можливість споглядати Бога завдяки молитовній практиці й критикував «духовні осяяння» греків. Афонські ченці, зосереджені на безмовності й очищенні від страстей, викликали нерозуміння у візантійського богослова, який вважав правильною діяльність чернечих спільнот Римської церкви [278].

Підсумувавши міркування щодо мессаліанської ересі у віровченні греків, Ілля Мороховський виокремлює критерій належності богословів до Східної церкви. На його думку, істинні послідовники православ'я підтримували ідею церковного об'єднання. Так, писав полеміст, Григорій Палама, попри те, що називав себе «сином святої Східної церкви», до неї не належав: виступав проти церковної унії та теоретично обґрунтував основні положення ісихазму, який відкинули на Заході [112, s. 104]. У цій парадигмі Ілля Мороховський розглядав автора «Θρησος»-у, який підкреслював своє православне віровизнання псевдонімом «Теофіл Ортолог». Проте за паплюження Мелетієм Смотрицьким Рима унійний книжник називав його «новим Голіафом» [112, s. 104], що хулив Бога (1 Цар. 17:26), а також Семеєм, який проклинав царя Давида (2 Цар. 16:10). Порівняння Мелетія Смотрицького з цими негативними біблійними персонажами мало на меті заперечити вказане ним богошанування. Натомість прикладом наслідування православ'я письменник вважав архієпископа Охридського та вченого й каноніста Димитрія II Хоматіана. Ілля Мороховський увів у твір розповідь про листування Димитрія II Хоматіана з антіохійським патріархом Теодором Вальсамоном та александрійським патріархом Марком III, з якого стає зрозумілим ставлення грецьких богословів до латинників у XII ст. Димитрій II Хоматіан критикував Теодора Вальсамона за твердження, що православні й католики не можуть перебувати в літургійних взаєминах, оскільки Папу Римського було піддано анафемі. Ця думка, зазначав архієпископ Охрида, викликала нерозуміння в більшості освічених людей тієї доби: «Abowiem siła się znaczących [mówi ten dobry Chomatenus] u

uczonych ludzi temu rozumieniu Balsamowemu zprzeciwiło: gdyż barzo to iest [słowa są jego własne] coś ostrego, y dzikiego, niesłusznie udaiać Lacinnikow, iakoby mieli być wyklętymi, z ktoremi pospolicie żyiemy, obcuiey u nabożeństwa zazywamy» [112, s. 105]. Наведена цитата з листа Димитрія II Хоматіана, переконував Ілля Мороховський, заперечувала твердження Мелетія Смотрицького про те, що Східна церква відкидала вчення латиників про першість римських пап так само, як і єреси Арія, Несторія та Євтихія [153, s. 84]. На думку полеміста, ці міркування Димитрія II Хоматіана було увиразнено в працях візантійського вченого-енциклопедиста, богослова Никифора Влемміда «Про Святу Трійцю і домобудівництво Бога-Слова», «Про сходження Святого Духа», у яких розкрито спільне та відмінне у віровченні греків і латинників. Ілля Мороховський докладно проаналізував вплив книг Никифора Влемміда на унійну думку XIII ст. Зокрема, він розповів про те, як константинопольський патріарх Іоанн XI Векк на основі збірника цитат зі Святого Письма і творів учителів церкви, укладеного Никифором Влеммідом, погодився з тим, що католицьке «і від Сина» («*ex Patre Filioque procedit*») близьке за значенням до грецького «через Сина» («*ex Patre per Filium procedit*»). Спростувавши протиріччя у віровченні грецьких і латинських богословів, Іоанн XI Векк підтримав церковну унію на Другому Ліонському соборі (1274 р.); про це він написав низку праць: «Про безпідставність і беззмістовність боротьби обох церков», «Про з'єднання і мир церков Старого і Нового Рима» та «Про сходження Святого Духа». Первоієрарх Константинополя, покликаючись у своїх творах на міркування Атанасія Великого, Григорія Богослова та Єпіфанія Кіпрського, доводив подібність вчення Східної і Західної церков щодо сходження Святого Духа [175, с. 489–492]. Ілля Мороховський у розповіді про унійну діяльність Іоанна XI Векка наводить постанови, прийняті на Другому Ліонському соборі (1274 р.), скликаному Папою Римським Григорієм X для церковного об'єднання. Політичний контекст організації вселенського собору католицької церкви в 1274 р. для Іллі Мороховського був другорядним: він не зауважив того, що імператор Михаїл VIII Палеолог виступив за примирення церков, щоб уберегти Візантію від військового конфлікту з державами Заходу. Насамперед полеміст підкреслював, що на Другому Ліонському соборі єпископи Східної церкви прийняли об'єднанчі постанови, які навів Никифор Григора в «Римській історії»: «Pierwsza, iż Papież miał mieć pierwszeństwo we wszystkim. Druga, do Rzymu appellować, iako do najwyższego sądu. Trzecia, aby w modlitwach swoich Papieża z innymi Patriarchami wspominali» [112, s. 106]. Ліонська унія була чинною впродовж кількох років. У 1281 р. імператор Андронік II визнав рішення собору недійсними і змістив із патріаршої

кафедри Іоанна XI Векку та відмежувався від ученого Георгія Метохіта, що підтримував унію. Міркуючи над наслідками Другого Ліонського собору (1274 р.) з позиції історичної ретроспективи, Ілля Мороховський підкреслював важливість факту укладення церковної унії східними ієрархами в присутності предстоятеля Константинополя та імператора Михаїла VIII Палеолога [112, s. 106].

Ілля Мороховський полемізував із Мелетієм Смотрицьким щодо правомірності рішень Ферраро-Флорентійського собору, на якому було укладено унію між католиками та православними. Письменник вважав синод, що відбувся у Феррарі (1438–1439 рр.) та Флоренції (1439–1442 рр.), вселенським. Натомість Мелетій Смотрицький називав це зібрання «незбожним зборищем» [112, s. 106]. Ілля Мороховський, як і у випадку Ліонської унії (1274 р.), зігнував політичну складову скликання Ферраро-Флорентійського собору. Полеміст змовчав про те, що імператор Іоанн VIII Палеолог погодився на церковну унію через наступ турків-османів. Проте очікування правителя Візантії, який прагнув одержати військову підтримку Заходу у війні з мусульманами, не справилися, і тому унія тривала недовго. На церковному синоді в Константинополі (1451 р.) Ферраро-Флорентійський собор, на якому православні архієреї визнали першість Папи Римського, було засуджено. Неприйняття православним духовенством Флорентійської унії та нова хвиля обрядово-догматичних суперечок греків із латинниками припали на останні роки існування Візантії, що дало підстави Заходу трактувати завоювання турками Царгорода як вияв Божого гніву. Ілля Мороховський у своєму творі насамперед ґрунтовно розкрив обставини організації та проведення собору, які доводили його вселенське значення. У своїх твердженнях він покликався на працю історика церкви Мартіна Крузія «Turco-Graecia»: «Naprzod, iż wszystkie te condicie, ktore mają mieć święte powszechne sobory, przy odprawowaniu jego są zachowane. 1. Iż o nim była *intimatio*, to iest, ogłoszenie po wszystkich celnieyszych stronach Chrześciańskich. 2. Iż żadnemu na nim nie zabroniono, byle tylko był Biskupem, zasiadać. 3. Iż wszyscy Patryarchowie byli tam. Constantynopolski osobą swą, a inni przez własne Legaty prawnie umocowane. 4. Ze powielkiey części z przednieyszych Chrześciańskich prowinciy, tamże się też byli ziechali Biskupi: czego z podpisu na ten Synod każdy dość może. A ieśliż tak iest, iakoż inaczey się nienaydzie, że ten Synod z pomienionych okolicnościey był powszechnym: iakoż mógł powszechną wiarę z pobożnością zatłumić?» [112, s. 106–107; 476, p. 186]. Із книги грекознавця з Тюбінгена, писав полеміст, дізнаємося деталі листування імператора Іоанна VIII Палеолога з Папою Римським Євгенієм IV напередодні собору та підписання акта Флорентійської унії єпископами Константинополь-

ської церкви за винятком Марка Ефеського. Доказом легітимності Ферраро-Флорентійського собору Ілля Мороховський вважав відсутність у книгах реформаторських хроністів критичних коментарів щодо скликання та способу його проведення. На думку письменника, подробиці Ферраро-Флорентійського собору добре розкривали книги Йоганна Науклера Тюбінгенського «*Memorabilium omnis aetatis et omnium gentium chronici commentarii*», Флавіо Бйондо «*Historiarum ab inclinatione Romanorum Imperii decades*», Бартоломео Саккі Платини, Мартіна Кромера, Йоганна Функа. В Україні, твердив полеміст, церковні збірники містили універсал прийняття Флорентійської унії, розісланий Папою Римським Євгенієм IV християнським громадам Європи. При цьому Ілля Мороховський зазначає про випадки знищення православними богословами історичних документів, у яких ішлося про укладення унії між Східною і Західною церквами: «*Ku temu niemałe u to iest swiadectwo on uniwersał papieski, ktory po zawarciu tego Synodu rozesał, u ten się w naszych Słowieńskich Sobornikach, [ktorych ieszcze rączka Pseudologowych braći nie zaśięgła] znajduie*» [112, s. 108]. Важливим аргументом визнання Ферраро-Флорентійського собору ієрархами Східної церкви, на думку Іллі Мороховського, був лист-відповідь патріарха Ніфонта митрополиту Йосифу I Болгариновичу, у якому першорядний ієрарх Константинополя виклав деталі проведення собору та наставляв предстоятеля Київської кафедри дотримуватись Флорентійської унії. Крім того, Ілля Мороховський відсилав читача ознайомитися з працею пізньовізантійського історика Лаоніка Халкокондила «*Historiarum Demonstrationes*», у якій розкрито падіння Константинополя, яке він порівнював з поразкою Трої, та «Списком Патріархів», що містить інформацію про участь патріарха Йосифа II у Ферраро-Флорентійському соборі: «*Potum nastąpił Jozeph, ktory przyjął unią z Rzymianu*» [112, s. 108]. Докладне обґрунтування Іллею Мороховським дотримання всіх правил проведення вселенських соборів у Феррарі і Флоренції пов'язане з тим, що в церковному середовищі панувала думка про безпомилковість постанов, ухвалених на зібраннях єпископів такого рівня. Так, полеміст покликався на міркування Євсевія Кесарійського, укладача Символу віри на Першому вселенському соборі (м. Нікея, 325 р.) й автора «Церковної історії», відомого листом до сестри імператора Константина Великого Констанції під назвою «*Epistula ad Constantiam Augustam*», у якому той твердив про відсутність у християн перших століть зображень Ісуса Христа, вважаючи поклоніння іконам язичницьким звичаєм [375]: «*A błogosławieni oycowie mówią, że nauka u postanowienie Synodu powszechnego iest tak gruntowne, iż iuz więcey o tym wąpic nie trzeba: przetoż całości ich do gardł swoich bronili. “Quid quid enim (iako Euzebiusz pisze!) in sanctis Episcoporum constestibus instituitur, ad diuinam refertur voluntatem”*» [112, s. 107].

Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким щодо визнання Ферраро-Флорентійського собору, Ілля Мороховський висловив міркування, чому церковна унії не утвердилася в XV ст. Покликаючись на листи константинопольського патріарха Ніфонта та працю Мартіна Крузія «Turco-Graecia», письменник робить висновок, що перешкодою для поширення Флорентійської унії був опір місцевих священників і мирян. Зокрема, богослов змальовує спротив, який ієреї собору Святої Софії чинили візантійській делегації, що підписала орос Флорентійського собору: відмовлялися проводити спільні богослужіння та припинили спілкування. Через це Флорентійську унію було проголошено 12 грудня 1452 р. у Софійському соборі митрополитом Київським Ісидором за правління імператора Константина XI Палеолога напередодні падіння Візантії. З цією самою причиною полеміст пов'язував і проблему запровадження Берестейської унії в Речі Посполитій. Провівши паралелі між церковними уніями XV і XVII ст., книжник художньо зобразив непокору священників ієрархам Київської митрополії за допомогою біблійних метафор, охарактеризував зібрання православних богословів із братствами, які проводилися для того, щоб протидіяти об'єднанню з католиками: «Otoż masz pierwszą przyczynę, a dobrze uważay, iaki tam więc skutek sprawy choc naylepszey bywa, gdzie owieczki Pastyrzami, poddani zwierzchnymi swymi rządzić uśiluią. Czego teraz przykładem domowym naszych Nowocerkwian, doznavamy: u ktorzych zwierzchność przelożonych duchownych iest wielce znieważona, bo śmieią wszytek rząd cerkiewny zaśię zabierać ludzie świeccy, motloch pospolity, własni Cyrcelianowie. Zaczym też idzie, że ta iedność u nich mieysca mieć nie może, iż się bez wiadomości ich, u zezwolenia świeckich odprawowała» [112, s. 109]. Іншою проблемою на шляху утвердження Флорентійської унії Ілля Мороховський вважав поступливість імператора Іоанна VIII Палеолога єпископам Константинопольської церкви та мирянам, які виступили проти латинників. На думку полеміста, правитель Візантії доклав значних зусиль для організації вселенського собору, натомість не був таким наполегливим у питанні запровадження церковної єдності, від чого залежав її поступ: «Ponieważ nie mnieyszego starania potrzeba przyłożyć, chcąc iaką rzecz zatrzymać, a niżeli iey z razu nabywać» [112, s. 110]. Припускаємо, що таку позицію Іоанна VIII Палеолога можна пояснити тим, що він не одержав очікуваної військової допомоги проти османів від Західних держав. Проте Ілля Мороховський не брав до уваги політичного контексту прийняття і введення Флорентійської унії.

Предметом полеміки Іллі Мороховського з Мелетієм Смотрицьким також було поклоніння іконам у католицькій церкві. Полеміст називав «нахабним наклепником» [112, s. 110] автора «Θρηνος»-у через те, що той наголошував на відступі латинників від прийнятого на Сьомому

вселенському соборі (II Нікейський, 787 р.) догмата іконошанування. Ілля Мороховський не подає у творі історичного екскурсу введення практики поклоніння іконам у Східній церкві. Реформа Константинопольської церкви імператора Лева III Ісавра, який у Візантії ввів принцип рівності усіх перед законом, діяльність єпископа Наколійського Константина, засудженого на Сьомому вселенському соборі (м. Нікея, 787 р.) за біблійне обґрунтування проникнення в християнство поганського багатобожжя, що виражалося у формі шанування ікон, критику молитов до святих, проведення у 754 р. в Іерії, передмісті Константинополя, церковного собору на чолі з єпископом Ефеським Феодосієм, на якому ієрархи постановили заборонити поклоніння іконам і мощам, не відображені в літературній полеміці унійних і православних богословів [306]. Ілля Мороховський, як і Мелетій Смотрицький, дотримувався приписів Сьомого вселенського собору (м. Нікея, 787 р.), на якому церковну реформу Лева III Ісавра було названо «нечестивою ересю» [39, с. 94], саме тому їхня суперечка порушувала питання розуміння ікони. Зокрема, Ілля Мороховський не погоджувався зі звинуваченням Теофіла Ортолога в тому, що поклоніння латинників іконам було неправильним, межувало з ідолопоклонством. Заперечуючи цю думку, полеміст пояснює зміст висловлювань Томи Аквінського й Бонавентури щодо шанування ікон, на які покликався Мелетій Смотрицький. Для розрізнення способів богопоклоніння, розкриття семантики ікони, Ілля Мороховський застосував латинський термін «*Latria*»¹⁸, який передає зміст вшанування Бога в християнстві: «Bowiem tak o tym mowi, iakoby tež *latria* tego zewnętrznego pokłonu iako *distinctam speciem cultus* w sobie nie zamykała» [112, s. 110; див.: 384, с. 125]. На думку унійного книжника, у вченні згаданих учителів церкви ідеться про тісний зв'язок ікони з прототипом: честь, яку віддають образу, переходить на первообраз. Ілля Мороховський обґрунтував міркування Томи Аквінського й Бонавентури прикладами, які деталізували безпосередній і опосередкований способи поклоніння, пошанування особи: «Cześć iakieykolwiek rzeczy rozmaitym sposobem oddawana być może. Naprzod przez się, powtorze z przypadku. Przez się, kiedy iaką osobę czćimy, która w sobie ma przyczynę własną, żeby się iey cześć ona wyrządzała. Z przypadku, gdy rzecz iaką czćimy, iako złączoną z osobą oną ktorey cześć oddaemy. Na przykład gdy kroła czćimy, przez się właśnie człowiekowi onemu który iest krolem poczliwość wyrządzamy, przytym z przypadku y szaty iego, y cokolwiek iest iego czćimy. Powtore czećenie może być iedno własne, drugie nie własne. Własne iest gdy niewzględem kogo inszego, ale właśnie dla godności, y dostojności iego tę cześć wyrządzamy. Jako gdy Kroła samego czćimy: przeciwnym sposo-

¹⁸ З лат. «*latria*» – найвища форма поклоніння, благоговіння, яку гідний прийняти лише один Бог.

bem nie właśnie, gdy względem kogo inszego to czynimy. Jako gdy posła od Pana y Krola iakiego czćimy, właśnie iako samego Krola y Pana. Ci tedy pomienieni Doktorowie, gdy tak mówią: że obrazom Pana Chrystusowym cześć *Latriae* mamy oddawać: rozumieią nie przez się, ale z przypadku, y nie właśnie. Częgo z ichże własnych słów dochodźimy, bowiem tak mówią: “Gdy czćimy obrazy Pana Chrystusowe *cultu latriae*, nie tak on obraz czćimy, iako samego Chrystusa”. A osobliwie święty Thomasz tamże mowi: “Tak czćimy czćią krolewską obraz Krolewski, iako czćimy na nim szaty iego”. A ktoż taki iest, żeby rozumiał że się szata Krolewska czći przez się a nieprzypadkowym sposobem?» [112, s. 111–112].

У творі «*Παρηγορια* albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» Ілля Мороховський порушує питання поділу християнської церкви на Східну і Західну. Ці міркування полеміста були відповіддю Мелетію Смотрицькому на наведене в «*Θρηως*»-і твердження про відступ латинників від настанов отців церкви, що зрештою призвело до розколу християнства. Зі свого боку, Ілля Мороховський звинуватив Східну церкву у викривленні святоотцівського вчення, історія якого, на його думку, розпочинається з Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.). У своїй книзі письменник докладно зосередився на суперечках між Константинополем і Римом за часів урядування патріарха Фотія, оскільки пов’язував з ним руйнування церковної єдності греків і латинників. Ілля Мороховський називав Фотія «лукавим нищителем», а «Фотієву схизму» [112, s. 112] вважав вирішальною в питанні розколу. Полеміст трактував поділ Східної і Західної церков у 1054 р. як наслідок культурних та інституційних протиріч, що існували в минулі століття. З цією думкою погоджуються богослови православної церкви ХХІ ст. [267, с. 51]. Ілля Мороховський мав ґрунтовні знання з церковної історії, зокрема в питанні формування догматичних відмінностей у християнстві. Так, унійний книжник підготував у «молодших літах» працю «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną*» [111, s. 2], яку було надруковано в 1622 р., а також уклав житіє патріарха Константинопольського Ігнатія «*Żywot świętego Ignaciusa patriarchy Konstantinopolskiego, z Nicety greckiego autora na polskie przełożony*» [113]. Історія зміщення Ігнатія з патріаршої кафедри на соборі в Константинополі в 861 р. і поставлення архієпископом Фотія, наведена у його творі «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną*», перегукується з розповіддю в книзі «*Παρηγορια* albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa». В оцінці діяльності Ігнатія та його наступника Фотія Ілля Мороховський значною мірою спи-

рався на їхній діалог із Римом, тому висновки богослова були доволі суб'єктивні. Письменник докладно не аналізував негативного впливу імператорського двору на формування церковної ієрархії, протистояння Рима і Константинополя щодо юрисдикційної належності Балкан, які посилили конфлікт між папою Миколою I і Візантією. У суперечці двох первоієрархів Константинопольської церкви полеміст підтримував Ігнатія, адже папа Микола I заступився за нього і виступив проти визнання патріархом Фотія, який піддав предстоятеля Рима анафемі на соборі в 867 р. [172]. Ілля Мороховський поділяв світоглядну позицію патріарха Ігнатія, який був насамперед апологетом чернецтва та відкидав світські науки. Про те, що Ігнатій захищав монахів, які запровадили в християнській церкві поклоніння іконам, свідчить відданий ним наказ винести тіло імператора-іконоборця Константина V зі склепу імператора Юстиніана в Соборі святих Апостолів у Константинополі і прилюдно спалити [172]. Натомість Фотій, який до поставлення на патріаршу кафедру був ученим античної думки та державним урядником при імператорі Михаїлі III, що викликало незгоду прихильників Ігнатія, віддавав перевагу знанням.

На відміну від Мелетія Смотрицького, Ілля Мороховський зараховував до лику святих патріарха Ігнатія, а не Фотія. Попри те, що Східна церква канонізувала обох ієрархів, полеміст убачав тенденційність автора «Θρηως»-у в називанні святителем патріарха Фотія. На думку Іллі Мороховського визнання побожності Ігнатія Західною церквою було доказом його благочестивості. Логічності висновків письменник досягав завдяки застосуванню риторичного запитання, протиставлення богомільності Ігнатія та погордливості Фотія: «Bowiem ieśli on Ignatius Patriarcha Constantynopolski iest błogosławionym, y świętym? Iakoż nie tylko od Zachodniego kościoła, ale y od Wschodniey Cerkwie za takiego iest miany: ktorego uroczystością pamiątkę obchodzi 34. Octobr. Tedyć bez wątpienia Phocycus, główny nieprzyiaćiel iego, iest niezbożnym, y wiecznie potępionym» [112, s. 112]. Формуючи в уяві читача негативний образ патріарха Фотія, Ілля Мороховський увів у текст розповідь про його анафемування (відлучення від церкви) та пророчий сон його матері Ірини про народження «великого ворога Божої Церкви» [112, s. 113]. Ці відомості полеміст брав із книги антифотієвого спрямування Нікити Давида Пафлагона «Житіє патріарха Ігнатія»; «Дій собору восьмого Константинопольського» (IX сесія); творів Митрофана Смирнського, якого за підтримку патріарха Ігнатія було позбавлено сану й ув'язнено, листів архімандрита Теогноста, який передав Папі Римському апеляцію патріарха Ігнатія щодо усунення з патріаршої кафедри. Ілля Мороховський припустив, що Мелетій Смотрицький, прочи-

тавши згадані історичні пам'ятки, у яких патріарха Фотія зображено «архівідступником», міг змінити висловлену думку. Висвітлюючи проведення Константинопольського собору (869–870 рр.), який на Заході визнають Восьмим вселенським собором, письменник підкреслив, що текст анафема патріарха Фотія єпископи підписали не чорнилом, а вином, яке вживають під час Євхаристії – символом крові Ісуса Христа. Це, на його думку, було прецедентом у церковній історії: «Ktorego trzy znaczne Synody srodze wyklęli, na co się wielka liczba Biskupow w Constantinopolu zebranych, nie w czernidle piora maczając podpisali, lecz [sposobem przed tym nigdy niesłuchanym] w przenaświętym sakramencie krwi Pańskiej: y w tey tak ciężkiej klątwie żywota swego dokonał» [112, s. 112]. Покликаючись на доробок католицького вченого Антоніна, унійний книжник переповідає тлумачення благочестивими ченцями пророчого сну матері патріарха Фотія Ірини, у якому вона була попереджена про народження боговідступника. Переконливості розповіді Іллі Мороховського надавала деталізація переживань жінки, підкреслення її наміру погубити дитину, яка лишилася неушкодженою через застереження чоловіка і настанову затвірників не чинити гріх і довіритися Божій волі; а також застосування старозавітних метафор: «Widziała, prawy, iakoby w żywocie swoim węża okrutnego nosiła zarażającego wszystkie wschodnie kraie. Ten iey sen, niektorzy ludzie święci mając objawienie o rzeczach przyszłych, tak iey wykładali: że miała porodzić głównego nieprzyaciela Cerkwi Bożej: Czego się ona przelałszy, częstokroc sobie, y onemu płodu, ktory w żywocie miała śmierć zadać myśliła, lecz od męża była strzeżona, y od ludzi świętych napominana, aby tego nie czyniła, ale się raczey w tym na wołą y przyezrenie Boże spuściła. Takie to były przyszłej świętobliwości Pseudologowego świętka znaki» [112, s. 113; див.: 111, s. 23].

Полеміка Іллі Мороховського з Мелетієм Смотрицьким щодо значення патріарха Фотія в історії християнства удокладнювала проблему визнання на Заході Константинопольського собору (869–870 рр.) Восьмим вселенським собором, тоді як на Сході вселенський статус було надано Четвертому Константинопольському собору («Софійський собор»; 879–880 рр.). Розповідаючи про «Фотієвий собор» [112, s. 113], Ілля Мороховський підкреслює помилку Мелетія Смотрицького, який зазначав, що він відбувся за участю Василя I Македонянина [237], а не імператора Михаїла III [112, s. 113]. Із Константинопольським собором (879–880 рр.) полеміст пов'язував утвердження «схизми» у вселенській церкві, і тому критикував засудження на ньому зібрання єпископів у 869 р. та відновлення Фотія на патріаршій кафедрі. На думку богослова, правовірні єпископи не прийняли по-

станов собору, про що наявна інформація в тексті синодику в церкві Святої Софії. Підтвердження неканонічності Софійського собору, який у творі названо «зборищем» [112, s. 113], письменник знаходив у відсутності його опису в працях авторитетних істориків тієї доби, за винятком робіт візантійського історика XII ст. Іоанна Зонари та грецького каноніста, антиохійського патріарха Теодора Вальсамона, які підтримували патріарха Фотія. Зауважимо, що східні церкви погоджуються із догматичними і канонічними постановами Четвертого Константинопольського собору (879–880 рр.), на якому 383 єпископи визнали Другий Нікейський собор (787 р.) вселенським і заборонили вносити зміни до тексту Нікейського Символу віри (325 р.). Історик християнства архієпископ Василій (Кривошеїн), дослідивши проведення Софійського собору, дійшов висновку, що історично його можна визнати Восьмим вселенським собором з огляду на участь у ньому представників патріархів Східних церков, легатів Папи Римського, та ухвалення правил, які ввійшли до Канону православної церкви.

У творі «Παρθορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» Ілля Мороховський порушив питання розбіжності між греками та латинниками в розумінні сходження Святого Духа, яке обговорювали на Четвертому Константинопольському соборі (879–880 рр.) через застосування *Filioque* в католицьких церквах. На згаданому соборі архієреї постановили під загрозою анафема доповнювати Символ віри, що було виявом незгоди з латинським формулюванням віри. Полеміст вважав, що виступ патріарха Фотія проти *Filioque* поклав початок догматичному розмежуванню Східної і Західної церков, який призвів до «великої схизми» – поділу християнської церкви на католицьку і православну в 1054 р. Письменник докладно не розкриває вчення про *Filioque* латинників, вказуючи на те, що цей додаток поступово утверджувався в Римській церкві. Суперечку навколо богословської тези *Filioque* Ілля Мороховський насамперед використовував, характеризуючи патріарха Фотія з негативного боку. Зокрема, твердив книжник, патріарх Фотій, мотивований владою й пихою, поставив питання *Filioque* на Софійському соборі для того, щоб вийти із підпорядкування Рима. Переконливості висновкам полеміста надавало розкриття діалогу Фотія з Папою Римським Іоанном VIII про затвердження на Константинопольській кафедрі, у якому він простежив невідповідність слів учинкам Фотія, що доводило його лицемірність: «Czego przed tym żaden kościołowi Rzymskiemu nie zarzucał, aż dopiero ten trzebieniec: a to tym względem, aby się mógł iako wyrwać z posłuszeństwa stolice Rzymskiej. Wiedząc o tym dobrze, iaką ona miała władzę, a ku temu pilne oko na wyniosła hardość Patryarchy Constantynopolskiego. Bowiem ieśliby to czynił z dobrego sumnienia,

broniąc prawdziwey [jako on udaie] wiary, albo mając iaką ieszcze iskierkę w sobie cnoty, nie z nienawiści, y iawnego przeciwieństwa: czemuż wzdam przedtym tego nie zadawał Papieżom? Ale owszeki rzeczą samą nie tylko słowy zwierzchność ich nad sobą, y stolicą Constantynopolską przyznawał, gdy się do niey tak często z prośbami uciekał, iedniając sobie u nich łaskę, y posły ich podarkami psuiąc. Czemuż do tego Jana Papieża ktorego [jako się rzekło] heretykiem mianuie, o potwierdzenie na Patryarchowstwo sobie prosił? Y od inszych o przyczynę do niego pilnie się starał? Ieśli tak sczyrze rozumiał, iż za onym przydatkiem uyma się stała, w pierwszym dostoieństwie stolicy Rzymskiej? Aż się potym ocknął, kiedy od niego, czego żądał otrzymał pisząc y nauczaiąc przeciwko nauce, y wyznaniu iey starodawnym» [112, s. 114; див.: 111, s. 25]. Ілля Мороховський заперечив твердження Мелетія Смотрицького про існування листів Папи Римського Іоанна VIII до патріарха Фотія, у яких він критикував додаток *Filioque*. Письменник дійшов такого висновку на підставі відомостей, які наведено в праці «Annales Ecclesiastici» італійського історика католицької церкви Цезаря Баронія. Попри це, твердив полеміст, патріарх Фотій, знаючи про таку позицію Папи Римського Іоанна VIII у питанні *Filioque*, об'єктивно не міг називати його єретиком, про що йдеться в їхній догматичній суперечці [112, s. 114].

Ілля Мороховський, покликаючись на праці візантійського політика, протомагістра Стіліана Заутци, підкреслював, що імператор Лев VI відсторонив Фотія від патріаршого престолу через скоєні ним злочини, які у творі не деталізовано. Формування письменником негативного образу патріарха Фотія увиразнювало наведення відомостей грека Мануїла Калеки про те, що після нього сімнадцять представителів Константинопольської кафедри підпорядковувались Риму і зберігали церковну єдність, доки розпочата Фотієм «схизма» отримала політичну підтримку для її завершення [112, s. 115].

Твір Іллі Мороховського «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» містить розділ «О Чыўсцу» [112, s. 185–204], у якому критично розглянуто аргументи Мелетія Смотрицького стосовно правдивості вчення Східної церкви про потойбічне життя [153, s. 153–188]. Відзначаючи, що унійні богослови подали докладне біблійне і святоотцівське обґрунтування догмата Західної церкви про чистилище в «контroversії» [112, s. 185] із православними полемістами, Ілля Мороховський застосував відмінну стратегію ведення полеміки з Теофілом Ортологом. Обраний книжником спосіб диспуту ґрунтувався не на застосуванні текстів Святого Письма в доведенні своєї думки, а на історико-культурному аналізі тверджень опонента: «Wszakoz iż prawda święta nie tylko dowodem, ale y odwodem

przećiwko potwarnym zarzutom objaśniona y stwierdzona bywa. Tedy ten sposob przedsięwzięwszy, pokażę, iako ta mniemana Cerkiew wschodnia w tym swoim rozdziele śiodnym, przećiwko nauce o Cżyścu fałszywych, bluźnierskich, y heretyckich dowodow zażywa» [112, s. 185]. Аналіз православно-католицької суперечки навколо існування чистилища вміщено у творі митрополита Іпатія Потія «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належащихъ» [57, с. 129–132]. Унійний першоєрарх вважав цей «артикул віри» [57, с. 129] одним із п'яти основних відмінностей між греками і латинниками, які перешкождали прийняттю церковної єдності в Україні. Можемо припустити, що Ілля Мороховський указував на богословське тлумачення автором книги «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належащихъ» потрапляння душ померлих до очищувального вогню. Однак виклад Іпатія Потія католицької доктрини про чистилище побудовано на цитатах із праць грецьких учителів церкви; біблійного підтвердження «місця очищення» грішників у творі немає, окрім фрагмента з «Книги премудрости Ісуса, Сина Сирахового»: «Бо нѣсть во адѣ обличенія живота» (Сир. 41:7) [57, с. 130; див.: 11, с. 723]. Тенденційність Іллі Мороховського, який на початку розділу «О Cżyścu» підкреслює докладне обґрунтування в унійному богослів'ї догмата про чистилище на підставі Святого Письма, розкриває суперечність цього питання у віровченнях греків та латинників. Цим почасти пояснюється те, що Ілля Мороховський унікав біблійного аргументування вчення Римської церкви про чистилище, обрав новий спосіб ведення полеміки з Мелетієм Смотрицьким, який ґрунтувався на критичному аналізі його тверджень та історичній верифікації наведених відомостей.

В основі вчення католиків про чистилище і концепції митарства православної церкви лежать міркування, що спасіння людини від пекла залежить від заупокійних молитов, «клопотання за неї живих – синів Єдиної Церкви» [382, с. 338]. Спільність цього уявлення, яке ранні християни вважали атрибутом язичництва, у греків і латинників свідчить про те, що воно було засвоєне в час їхньої церковної єдності. Ці ідеї знаходять обґрунтування в богословському спадку Макарія Великого (IV ст.), зокрема в його розмові з черепом [251, с. 317]. Розповідь про митарства монаха Григорія, який уві сні отримав одкровення від померлої затвірниці Феодори, що після смерті людини ангели зважують злі і добрі вчинки, нестача яких доповнюється молитвами та пожертвуваннями вірян, датується X ст. Церковнослов'янський переклад тексту «Ходіння Феодори по митарствах», уміщений у «Житті Василя Нового», було здійснено в Україні наприкінці XI ст.

[352]. Відмінності православного «митарства» від католицького «чистилища», які в основному стосувалися способу очищення грішників, виникли внаслідок розвитку цього вчення в східному і західному богослів'ї. Прийняття латинниками догмата про чистилище на Ферраро-Флорентійському соборі (1438–1445 рр.) спричинило доктринну розбіжність між греками і латинниками, яка була предметом релігійної полеміки в Україні наприкінці XVI – у першій половині XVII ст.

Мелетій Смотрицький, полемізуючи з концепцією католиків щодо очищення людини вогнем у чистилищі, саркастично підкреслював несправедне збагачення Римської церкви, викривлення християнської сотеріології: «Odeymi tylko srebro, natychmiast ogień twoy zgaśnie. Dobrze mowisz, iż czyszczący ogień Rzyma, na ktorego wieczne zachowanie, ze wszystkiego świata przez *indulgentie* srebro, złoto, y kamienie drogie przynoszone bywaią, przez ktory, mieszki, szkatuły, skrzynie, nakoniec y podziemne złotych y srebrnych kruszców skarbnice nieoszczędnie czyszczone bywaią» [153, c. 155–156]. Навівши у творі текст послання східних богословів «Apologia greków o Czyściu», у якому доведено, що «очищувального вогню» [153, s. 156] не існує, православний книжник заперечив католицьке уявлення про посмертне спасіння.

Розкривши у творі обставини, мету скликання Базельського собору (1431 р.) Папою Римським Мартином V, Ілля Мороховський поставив під сумнів автентичність поданої Мелетієм Смотрицьким епістоли «Apologia greków o Czyściu». Полеміст твердив, що текст цього послання не згадано в історичних матеріалах церковного собору. У відповідь на саркастичне називання Мелетієм Смотрицьким свого опонента «схизмографом» [153, s. 155], унійний письменник зауважив можливість написання згаданої епістоли у «вигаданій базельській ортодографії» [112, s. 185]. На думку Іллі Мороховського, міркування грецьких теологів, висловлені в листі «Apologia greków o Czyściu», не розкривають вчення православної церкви й тяжіють до ідей Реформації. Цю відмінність, писав полеміст, виявляють і дискусії щодо доктринних розбіжностей східних патріархів, візантійських учених із католиками на Феррарському соборі (1438 р.), однією з причин проведення якого стало зібрання єпископів у Базелі (1431 р.). На відміну від твору «Apologia greków o Czyściu», православні богослови у Феррарі погоджувалися з існуванням «місця смутку» [112, s. 186], звільненням душ померлих із пекла через молитву живих, проте не визнавали дії очищувального вогню: «To iest, iż dusze tych ktorzy schodzą z tego świata w grzechach powszechnych, albo nie uczyniwszy dosyć za grzechy śmiertelne, nie idą do ognia [iako

Rzymianie wyznawiają], ale tylko na miejsca ciemne, na miejsca smutku: gdzie się do czasu smęca, y karania ponoszą. Z ktorego zaś miejsca przez modlitwy żywych, y ofiary kapłańskie, y przez iałmużny bywają wolnymi. Takie tedy było zgodne tego poważnego zebrania [ktore powszechną Cerkiew wschodnią reprezentowało] owszeki rozumowi y odpowiedzi tey podmiotney Cerkwi przeciwne, ktora w tey Apologięy o żadnym Czyścju wiedzieć nie chce, twierdząc, iż odpuszczenie po śmierci trafia się gratis, za łaską tylko Pańską» [112, s. 186]. Ілля Мороховський відкидав твердження автора «Θρησος»-у, що ідея чистилища негативно позначилася на відповідальності вірян за примирення з Богом. Полеміст вважав, що небезпека потрапити до чистилища, у якому спокутуються неспокутувані гріхи, навпаки спонукала християн провадити життя в пості й молитві, творити добро [112, s. 186–187].

Полеміка Іллі Мороховського з Мелетієм Смотрицьким порушувала питання тлумачення отцями церкви фрагментів Святого Письма, які вони використовували для заперечення чи утвердження існування чистилища. Так, Мелетій Смотрицький подав коментар Іоанна Златоуста до віршів з Першого послання апостола Павла до коринтян¹⁹, який заперечував ідею «місця смутку». Первоієрарх Константинополя трактував «золотим розумом» [153, s. 158] слова «дерево», «сіно», «солома» як смертельні гріхи, «вогонь» – як пекельні муки, не зауваживши перебування грішників у «середньому» місці між раєм і пеклом. Ілля Мороховський пояснював у своїй відповіді, чому Іоанн Златоуст уникає згадок про чистилище, тим, що його коментар було написано для заперечення думки Орігена про тимчасовість пекельних мук, і тому «місце смутку» [112, s. 186] не стало предметом їхньої дискусії. Натомість цей фрагмент Нового Завіту тлумачили на користь існування чистилища Теодорит Кирський, Григорій Назіанзин та Василій Великий, із чим погоджувався Іоанн Златоуст у гоміліях до филип'ян та антіохійців [112, s. 187].

«Явним блюзнірством» і «щирим фальшем» [112, s. 188–189] Ілля Мороховський називав твердження Мелетія Смотрицького про те, що поняття «очищувального вогню» з'явилося в Римській церкві через незнання католицькими богословами грецької мови. Автор «Θρησος»-у не вважав аргументом у доведенні його існування цитування опонентами творів Августина Блаженного та інших західних учителів церкви, адже вони не могли докладно зрозуміти грецькомовний текст Нового Завіту. До того ж, писав Мелетій Смотрицький, лексичний склад латинської мови не передавав уповні семантику грець-

¹⁹ «Бо ніхто не може покласти іншої основи, крім покладеної, яка є Ісус Христос. Чи буде хто на цій основі із золота, срібла, дорогоцінних каменів, дерева, сіна, соломи, – діло кожного виявиться; бо день покаже, тому що у вогні відкриється, і вогонь випробує діло кожного, яке воно є» (1 Кор. 3:11–13).

ких слів: «Jeśli słuszna rzecz iest, aby Greckie pisma Grekowie wykładali, gdyż przeciw temu nie masz co rzec, iż Grekowie lepiej pospolicity swoy ięzyk umieją z przyrodzenia, aniż ludzie inszey nacyey z nauki, ponieważ tedy to po Grecku Apostoł pisał, nikt zaiste z Łacinnikow tego mieysca właśniey wyrozumieć y przystoyniey wyłożyć nie mógł nad Chryzostoma świętego, dla czego słuszniey na owych, ktorych iest więcey, *sententiae* przyzwolić, a niżli na Łacĩnskich Doktorow zdanie, ktorzy taki wykład uczynili, albo prze niedostatek ięzyka Łacĩnskiego w wyrażeniu własności słow Greckich» [153, s. 159]. Ці міркування Мелетія Смотрицького Ілля Мороховський залишив на розсуд «обачливого і правовірного» читачеві [112, s. 188]. Твердженню православного полеміста він протиставив приклад перекладача Біблії з грецької та гебрєйської мов на латинську Ієроніма Стридонського, єпископа Міланського Амвросія Медіоланського, єпископа Карфагенського Кипріяна, ранньохристиянського апологета Тертуліана, які, добре знаючи грецьку мову, трактували контроверсійний фрагмент Першого послання апостола Павла до коринтян як доказ існування «очищувального вогню». Ілля Мороховський не погоджувався з думкою Мелетія Смотрицького, що нерозуміння латинниками грецької мови призвело до викривлення християнства та засвоєння церквою язичницьких уявлень про вогонь. У своїй відповіді полеміст апелював до того, що йдеться про переклад і тлумачення не окремих важкозрозумілих слів, а цілого речення, передати зміст якого не становило проблеми для римських богословів: «Ku temu nie o takie tu słowa gra idzie, ktorychby ani przez niewiadomość ięzyka Greckiego wyrozumieć, albo prze niedostatek Łacĩnskigo wyrazić nie mogli: coby się im przebaczyć słusznie mogło. Ale o całe sententie, a takie sententie, ktoreby [według opiniey tey mniemaney Cerkwie] iawnie rzecz przeciwną wierze prawdziwey powszechney wnošili: Pogański Platoński [iako Pseudolog mowi] ogień wprowadzali, łaskę Bożą wyniszczali» [112, s. 188]. Ілля Мороховський указував на суперечливість твердження Мелетія Смотрицького, що свідчило про його помилку. Унійний книжник робить висновок, що відповідно до міркувань автора «Θρησος»-у Святий Дух не зійшов на вчителів Західної церкви або навчав латинників і греків протилежного. Ці тези, переконував письменник, заперечувало покликання православних богословів на праці католицьких теологів у питаннях віровчення: «Bowiem ś. wschodnia Cerkiew w takieyże ucźciwości zawsze, y powadze Doktorow Łacĩnskich miała, w iakiey y Greckich: nimi się szczycąc, y w wątpliwych rzeczach tak iako na swoich ucźcielach polegaiąc» [112, s. 189]. Ілля Мороховський зауважив, що Мелетій Смотрицький нехтує екзегетичною спадщиною патристів. Цитування полемістом у творі фрагментів «Θρησος»-у, у яких висловлено сумнів щодо тверджень отців церкви, доводило, що Теофіл Ортолог наслідував ідеї протестантизму. На відміну від православних

і католиків, які вважали твори християнських теологів основним критерієм істинного богошанування й інструментом тлумачення Святого Письма, Мелетій Смотрицький не відкидав того, що вони помилялися: «A iż człowiek by naświętszy zbłądzić może» [153, s. 162]. Він дослідив, що церква послуговувалась як істинними, так і неправдивими переказами, розрізненню яких слугувала відповідність Святому Письму: «Ani też to dziwna, że się Doktorowie niektorzy w wykładach pisma świętego nie zgadzają, nie wszyscy bowiem prawdziwego Apostolskiego rozumienia, sensu dostąpić mogli. [...] Dla czego słuszną aby tylko te *expositie*, które się z ustawami y Cerkiewną nauką a w głowach z pismem Bożym zgadzają, przyjmowane, insze iako obce y postronne zaniechawane były» [153, s. 161]. Цю думку Мелетія Смотрицького, яку Ілля Мороховський вважав ерессю й саркастично коментував у розділі «Obrona zwierzchności Papieskiej, y odpowiedź na Antitheta Pseudologowe» [112, s. 224], у XIX ст. підтримав православний богослов – митрополит Московський і Коломенський Філарет [374, с. 99]²⁰. Зі свого боку, унійний полеміст писав про авторитет святоотцівських книг для Східної церкви, які, попри те, що містили різне потрактування біблійних текстів, не суперечили вченню апостолів. Письменник навів у творі цитату Тертуліана, у якій сформульовано критерій пізнання правдивого вчення вчителів церкви. Його суть полягала в тому, що істинний переказ, на відміну від помилкового, знаходив підтримку у творах більшості християнських богословів: «Skąd Tertulianus przeciwko heretykom pisząc, taką regułę podaje, z ktoreybyśmy błąd y prawdę z ich pisma, poznać mogli: “*Caeterum quod apud multos unum inuenitur, non est erratum sed traditum*”. Co się prawi, iednoż u wielu znajduie, nie ma być za błąd poczytano, ale za podanie. A ieśli się kiedy trafiało, że niektorzy Doktorowie własne y szczegulne opinie swoje pospolitemu zdaniu przeciwne wnošili, natychmiast iako obce, y postronne zaniechywane były» [112, s. 190–191]. Ілля Мороховський підтверджує це міркування тим, що на Карфагенському соборі (419 р.) вчення Кипріяна про недійсність хрещення, проведеного єпископами-сретиками, отримало схвалення. Думку католицького богослова, твори якого присвячені питанню релігійного відступництва, або апостасії, підтримали всі 87 єпископів, які зібралися в Карфагені. Полеміст, покликаючись на міркування Тертуліана й згаданого вище прикладу Кипріяна, наголошував, що більшість католицьких і православних богословів погоджувалися зі способом страждання грішників у чистилищі, а тому це вчення, на його думку, було істинним [112, s. 190–191].

²⁰ Митрополит Московський Філарет писав: «Випробовуй церковний переказ Словом Божим і Божими заповідями. Якщо переказ суперечить Слову Божому, якщо він веде тебе до порушення Божої заповіді, то знай, що це людський, не істинний переказ, що такого переказу дотримувався б марно, тоді як порушення Божої заповіді осудило б тебе».

Попри те, що Ілля Мороховський дорікав своєму опоненту за критику церковного переказу, сам він не заперечував, що християнські богослови могли помилятися. Він пов'язував хиби вчителів церкви із Божим попущенням для випробування віри, тоді як Мелетій Смотрицький пояснював їхні помилки нездатністю людини зрозуміти Святе Письмо. Унійний письменник вважав, що отці церкви, припустившись помилки, визнавали це у своїх творах, з чого дізнаємося про їхню неточність. У випадку, коли вони не реінтерпретували викладені фрагменти Біблії, їхні міркування були безпомилковими. Цю відмінність у тлумаченні святоотцівського спадку полемістами розкриває пояснення ними висловлювань Григорія Ніського та Папи Римського Григорія Великого²¹ про чистилище. Мелетій Смотрицький не коментував хибного обґрунтування «очищувального вогню» Григорієм Ніським, адже «кападокійця» дуже шанували в християнстві: «wszakże wolelismy zdanie jego milczeniem zwątlić» [153, s. 162]; критикував непевірені одкровлення Папи Римського Григорія Великого про страждання грішників до шиї чи до поясу у вогні. На думку православного книжника, ці розповіді Григорія Двоєслова характеризували його з негативного боку, а розважливий читач навпаки сприйняв би подібні уявлення католиків про чистилище як хибні: «Ale czego do podparcia zdania swego używa, tak nie trefne, nie potrzebne, y oziębłe iest, że zaledwie tak wielkiego męża iest godno. *Exempla* zaś przykłady *Reuelatie* alboli objawienia, które w tegoż ognia próbę kładzie, tak śmieszne a Chrześciańskiego człowieka nieprzystoynne» [153, s. 163]. У відповідь Ілля Мороховський наводить цитати Григорія Ніського, які розповідають про спокутування провин грішників («*expiati*») в очищувальній печі [112, s. 191]. Він вважав правдивими зібрані Папою Римським Григорієм Великим видіння святих, у яких грішники просили молитися за їх звільнення від вогню чистилища. Переконливості аргументам Іллі Мороховського надавало викладення у творі міркувань опонента, критичні коментарі, які завершувались висновками іронічного, сатиричного змісту: «Piękna odpowiedź, nad którą wyśmienitszey wynaleść niemożł Luter, Kalwin, y Nowokrzęcienc, wniwecz obracaiąc zacną powagę wszystkich ogółem Oycow ś. tym iednym słowkiem: iż ludźmi byli» [112, s. 191–192]; «O iakie to są sznyпки powszechnemu Pasterzowi, y uczycielowi Cerkwie ś. zadane? O iakie bluźnierstwo? Ktore słyszac pobożny Chrześciański człowiek wzdrygnąć się musi, y uznać, że to iest raczyey iedna zborowa a niżeli Cerkiew wschodnia, za iaką się ona fałszywie udaie» [112, s. 193–194].

Важливим доказом перебування душі людини в місці «деякого затримання», яке латинники називають «чистилищем», а «правовірні слов'яни» – «митарствами», Ілля Мороховський вважав твори Васи-

²¹ Папа Римський Григорій Великий обґрунтував догмат про чистилище в VI–VII ст.

лія Великого, Єпіфанія, Іоанна Дамаскіна, Діонісія, Кирила Єрусалимського [112, s. 194–195]. На його думку, цей теологумен можна пояснити тим, що Божа справедливість вимагає належної відплати за гріх, а також наслідуванням Царства Божого безгрішними. Учителі церкви, писав полеміст, навчали, що душі померлих потребують заупокійної літургії, милостині живих, завдяки чому вони звільняються від тягара нескорених гріхів у «місці темряви і смутку» [112, s. 194]: «Poniewasz przy nieskończonym miłosierdziu Bożym, tak iest sprawiedliwość iego ś. złączona, iż żadnego grzechu bez przystoynego karania, y dość uczynienia nie opuszcza. A z drugiey strony do onego mieysca wiecznego błogosławieństwa nic pokalanego y zmazanego nie wchodzi. Przetosz Doktorowie tak Grecy iako y Łacińscy iaśnie nauczaia, iż Liturgie ś. y modlitwy umarłym nie tylko bynamniey [iako Pseudolog grzebiąc żyda mowi] nie zawadzą, ale są wielce potrzebne» [112, s. 194]. Розкриття Іллею Мороховським учення отців церкви про необхідність молитви за померлих, з чим не погоджувався Мелетій Смотрицький [153, s. 176], і покарання людини в чистилищі за неспокутувані гріхи, свідчить про те, що він поділяв позицію католиків щодо «зовнішньо-судового способу» [169, с. 226] прощення. Греки, на відміну від латинників, не сприймали Бога як гнівного суддю, «каральну правду» [169, с. 201], через що зусилля християн на Заході було спрямовано насамперед на те, щоб уникнути покарання; натомість ортодоксальна церква віддавала перевагу Божій любові, яка не вимагає покути, а підштовхує людину до усвідомлення своєї помилки й смиренності. Цю відмінність православного і католицького богослів'я зауважив патріарх Московський Сергій Страгородський: «Згідно з правовим розумінням виходить, що ми своїми ділами щось робимо Богу, що ми повинні вгамовувати Його гнів нашими скорботами, стражданнями, повинні платити за себе; що за майбутнє щастя, обіцяне нам Богом, Він забирає в нас наші дочасні задоволення, ніби не маючи стільки великодушності, щоб надати людині цілковите блаженство. Насправді Бог готовий зробити все, щоб урятувати людину, щоб ввести її в те блаженство, – Він не вважає для Себе нічого так великим і дорогим, щоб не жертвувати ним для спасіння людини» [169, с. 93]. Ілля Мороховський, полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким, підкреслював важливість покарання людини за скоєний гріх для примирення з Богом: «Bo prawy, venialne człowieczey krewkości przyzwoite grzechy, hoyną dobrotliwego Pana miłością gładzone bywaią, co iest przeciwko iasney Oycow ś. [iako się pokazało] naucę, y wyrozumieniu Cerkwie ś. powszechney, ktora iako z Apostołem ś. zawsze nas napomina, abyśmy z boiaźnią, y ze drżeniem zbawienie nasze sprawowali: tak za namnieyszą obrazę maiestatu Bożego od nas dosyć uczynienia słusznego potrzebię.

[...] Tedy z tey miary mowimy, iż przy wszelakim dosyć uczynieniu naszym tu, albo na onym świecie łaska Boża grzechy odpuszcza, z mąk wiecznych y doczesnych wyzwala» [112, s. 196].

Ілля Мороховський відповів на окремі наведені Мелетієм Смотрицьким умовисновки, які заперечували існування чистилища. Логічний підсумок автора «Θρηνος»-у щодо абсурдності віри латинників у чистилище ґрунтувався на богословських спостереженнях, що всеблагий Бог не нехтує найменшим добрим учинком людини і засуджує будь-який переступ, а нечисленні добродійства затверділого грішника не винагороджуються, натомість нестерпні гріхи праведника прощаються. Мелетій Смотрицький описує цю тотожність так: «Jakiey wagi bowiem iest małe dobre w onych ktorzy marnie żyli, y *omnino* źli byli, tak małe złe w tych ktorzy dobremi byli» [153, s. 164–165]. Відповідь Іллі Мороховського на це твердження Мелетія Смотрицького складається із двох частин: прийняття аргументів опонента і заперечення. Так, полеміст погоджувався із викладеною тезою, що незначні добрі діла не змінюють грішника, проте відкидав тезу, що зла людина не отримує винагороду в земному житті. На думку богослова, значення вчинків для життя праведника і нечестивого докладно розкрито в Книзі пророка Єзекїїля (Єз. 18:24), цитату з якої він подав у творі: «*Si iustus auerterit se a iustitia sua, omnes iustitie eius non recordabuntur*» [112, s. 197]. Покликаючись на коментарі Іоанна Златоуста, Ієроніма Стридонського, Августина Блаженного та Григорія Богослова до євангельської притчі про багатія і Лазаря, Ілля Мороховський дійшов протилежного висновку про те, що добрі справи беззаконника винагороджуються на цьому світі, а провини праведника не караються дочасно, через що ідея чистилища знаходить обґрунтування: «A tak wedłuk rownego rozsądku, iako źli przez złość swoię, za dobre iakie uczynki nie tracą nagrody doczesney, choć wiecznego karania nie uydą, tak dobrzy przez dobroć swoię za małe złe występki nie uydą docześniego karania, choć wiecznego wesela nie postradaia. Przetosz iż iest *purgatorium* wierzyć nie tylko *absurdum*, ale prawda szczyra iest» [112, s. 197].

Мелетій Смотрицький навчав, що праведники, які досягли досконалості, не потребували покарання в чистилищі. Адже уявлення про очищення вогнем благочестивих і грішників стирало між ними відмінність й було несправедливим. Таким чином, твердив книжник, вчення католиків про «*purgatorium*» було помилковим: «Czyścowemu ogniu mieysca nie będzie, ieśli w niektorych czyszczenie proźne: inaczey byliby wszyscy zarowno oczyszczeni ogniem y do widzenia Boga też zarowno sposobni» [153, s. 165]. Ілля Мороховський вважав, що аргумент, який наводив Мелетій Смотрицький, вибудовано на моделюванні двозначності, яку передає латинськомовний вислів: «*Ergo*

baculus in angulo» [112, s. 197–198]. Унійний полеміст зауважував, що звільнення людини в чистилищі залежить від її добрих вчинків, до яких вона відповідно піднімається сходинками блаженства: «Во ile człowiek na tym świećcie będzie miał takowych dobrych uczynkow, tyle też stopniow Błogosławieństwa wiecznego dostąpi» [112, s. 198]. Це міркування Іллі Мороховського суголосне вченню католицької церкви про заслуги, яке обґрунтовувало віру в чистилище та практику індульгенцій [169, с. 30–31].

Ілля Мороховський та Мелетій Смотрицький вели полеміку навколо докладного тлумачення міркувань отців церкви і фрагментів Євангелій. Так, на думку Іллі Мороховського, висловлювання Папи Римського Григорія Великого «Nad przytomną nos nie masz więcey czyszczenia» [153, s. 165] не заперечувало існування чистилища. Натомість автор «Θρηνος»-у вважав, що Григорій Двоеслов, закликаючи християн стерегтися гріха, «нічю» називав земне життя людини, після якого немає покаяння [153, s. 165]. Ілля Мороховський зауважував, що його опонент у своєму висновку не брав до уваги контекст богословського доробку папи Григорія Великого, у якому йдеться про розрізнення смертних і повсякденних гріхів. Ця диференціація провин, писав полеміст, була важливою для розуміння значення образного висловлювання Григорія Двоеслова про смертні гріхи, що відповідно до віровчення католиків не очищуються після смерті [112, s. 198].

Унійний книжник не погоджувався з Мелетієм Смотрицьким, що притча про багатія і Лазаря заперечує існування чистилища. Так, православний богослов вказував на те, що в євангельській оповіді, яка змальовувала загробне життя праведників і грішників, не згадано стану очищення людини між лоном Авраамовим, місцем упокоєння благочестивих, і пеклом: «A między temi u inszemi drugiego mieysca nie zostawił, ktoreby docześną w sobie mękę zamykało, ale wielką u prześciu niepodobną otchłań, między niemi» [153, s. 165]. Ілля Мороховський пояснював відсутність у притчі відомостей про чистилище тим, що в той час не було потреби навчати про очищення померлих від легких гріхів, щоб ті могли наслідувати Царство Небесне. Письменник вбачав обґрунтування існування чистилища в алегоричному прочитанні Августином Блаженным розповіді Ісуса Христа про неправедного упорядника дому багатія, яка передувала контроверсійній притчі. На його думку, в євангельській настанові християнам здобувати друзів з неправедного багатства для прийняття у вічні обителі йшлося про чистилище (Лк. 16:1–13). Зокрема, унійний книжник писав: «Ale wyszszey w tymże rozdziele w przypowieści o szafarzu niesprawiedliwym, iaśnie o nim znać daie, gdy tak mowi: “A ia wam powiadam, czyńcie sobie przyiaćioły z Mammony niesprawiedliwey: aby gdy ustaniecie, przyięli

was do wiecznych przybytkow”. Bowiem przez ono słowo [ustaniecie] wszyscy o śmierci rozumieją, a przez ono [przyciagnęły] świętych którzy z Panem krolują, y nas na tym y po tym świecie modlitwami swymi wspomagaia» [112, s. 199].

Полеміка Іллі Мороховського із Мелетієм Смотрицьким порушувала питання теологічної антропології, зокрема вчення про матеріальну і нематеріальну природу людини. Автор «Θρηνος»-у висловив міркування, що душа людини, залишивши тіло, не зазнає впливу «очищувального вогню»: «Iż dusza po rozłączeniu od ciała owszeki nie cielesną y nie materialną zostawszy, nie iest podobną aby tym widomym ogniem męczona być mogła, gdyż ogień zepsowania dusze ogarnąc nie może» [153, s. 165]. Він зауважує, що православна церква навчає про страждання грішника в геєні після воскресіння, коли його душа з'єднається із нетлінним тілом. Полеміст доводив, що матеріальний вогонь може діяти лише на фізичне тіло, на прикладі вкинутих у вогняне озеро злих янголів, які, на його думку, були тілесними (2 Пет. 2:4) [153, s. 166]. Ілля Мороховський дотримувався дихотомічної теорії Західної церкви, згідно з якою душа і дух людини ототожнюються. На це вказує цитування автором Августина Блаженного, а також наведені судження щодо неможливості пізнати дух людини. Визнаючи, що католицькі теологи не мають пояснення очищенню безсмертної душі людини матеріальним вогнем, письменник припустив, що це відбувається подібно оживленню тіла духом або омиванню душі водою в Таїнстві Хрещення: «A tak iako iest rzecz podobna, że się duch z ciałem złącza, żeby ono ożywiał, tak może się duch złączyć z ogniem, żeby od niego był dręczony, chocia y tego obo yga sposob iest nam nie poięty. Drugi przykład mamy w wodzie materialney Sakramentu krztu ś. która się ciała dotyka, a duszę obmywa y oczyszcia» [112, s. 199–200]. Ілля Мороховський називав «байкою» твердження Мелетія Смотрицького про визнання Василієм Великим тілесної природи янголів. Він зауважує, що отці церкви чітко вказували на безтілесність янголів. Покликаючись на слова Іоанна Дамаскіна про те, що янголи не мають фізичних тіл, полеміст аргументував думку, що їхній дух може страждати від вогню: «A tak nie iest to rzecz niepodobna, czego ieszcze iaśnieyszy przykład mamy, iż Dyabli, którzy także duchem są iako y dusza, a przedsię w tym ogniu męczą się y goreią, albo przynamnie y po generalnym dekreće sądu ostatniego [nie chcąc teraz o tym diszkutować] dręczeni być mają» [112, s. 201].

Наприкінці розділу «O Czyściu» [112, s. 185–204] Ілля Мороховський зосередився на розкритті суперечностей в аргументах Мелетія Смотрицького. Православний богослов відзначає, що отці церкви, які у видіннях чи снах бачили муки грішників у пеклі, описані евангелістом Лукою (Лк. 16:1–13), не згадують про чистилище [153, s. 166].

У відповіді Ілля Мороховський указав Теофілу Ортологу на критику в «Θρηνος»-і вчення апокатастасису Григорія Ніського, заперечення міркувань святого про відновлення творіння через «очищувальний вогонь» [112, s. 201; 153, s. 162]. Полеміст доповнив обґрунтування ідеї чистилища розповіддю про об'явлення монахів, переказом Папи Римського Григорія Великого про зустріч єпископа Капуї Германа з померлим дияконом Пасхазієм у купальні, вміщеному в четвертій книзі «Діалогів» [112, s. 201]. За сумніви в правдивості творів учителів церкви Ілля Мороховський назвав Мелетія Смотрицького «пекельною потворою» [112, s. 202]. Щоб переконати читача в правильності своєї позиції, письменник пристосував сентенції Іоанна Златоуста до полеміки щодо чистилища: «Prawdziwa bowiem iest ona sentencia ś. Złotoustego: “Potęga prawdy żadney pomocy nie potrzebuie: niechay woyska będą, tych co ią zatłumić usiłuią, nie tylko iey nie zgaszą nigdy, ale iey tym więcey światłości przydadzą, śmieie się z tych co na nie szturmuią”» [112, s. 202].

У своєму творі Ілля Мороховський розкрив суперечливість міркувань Мелетія Смотрицького, що деталізували вчення Східної церкви про винагороду праведників і покарання грішників. Полеміст підкреслював, що автор «Θρηνος»-у розрізняє нагороди благочестивих, які вони отримають у Раю і після тілесного воскресіння. Богослов констатував, що в «Θρηνος»-і наявна розбіжність між висловленою думкою про недосконале блаженство праведників у Раю і наведеними аргументами з книг ранньохристиянського апологета Тертуліана та екзегета Євсевія Емеського, які розповідали про наслідування мучениками вічної радості до Страшного суду [112, s. 203]. Покликаючись на церковні піснеспіви, вміщені в «Октоїху», Ілля Мороховський твердив, що у вченні отців церкви йдеться про досягнення праведниками досконалої благодаті в Раю, з чим не погоджувався Мелетій Смотрицький. Натомість, зазначає письменник, після *Другого Приходу* Ісуса Христа [254] сповниться пророцтво про воскресіння тіл праведників, які будуть подібні сонцю і стануть негнїтними: «Nie wyliczam iasnego świadectwa o tym błogosławionych Oycow, ktorzy tak wyznawaią, y nauczaia, że dusze sprawiedliwych, zaraz gdy z tego świata schodzą, przeniesione bywaią przez ręce Angelskie do pomieszkania niebieskiego: że ich niebo przyimuie, że się im otwieraią rajske wrota, że są w wiecznych przybytkach, że patrzą na Troycę ś. właśnie iako sama w sobie iest. A nad tę zapłatę krolewstwa niebieskiego, iakieyby proszę doskonalszey [ile duszamy należy] dusze ś. Bożych, aż po zmartwychwstaniu, y dekrećcie generalnym oczekiwac mieli? Chyba takiey, iż po chwalebny zmartwychwstaniu z ciała swymi będą świećić, iako słońce, abo iako światłość, którą iaśniało ciało Pana naszego Jezu Chrysta na gorze Tabor» [112, s. 204].

Обґрунтування першості римських пап у вселенській церкві вміщено в завершальному розділі твору «*Obrona zwierzchności papieskiej, u odpowiedź na antitheta Pseudologowe*» [112, s. 205–225]. Ілля Мороховський зосередився на запереченні основних тез Мелетія Смотрицького, які відкидали верховенство Римської кафедри, та розкритті постанов вселенських соборів. Полеміст вважав помилковим твердження автора «*Θρηνος*»-у про те, що матеріали засідань вселенських соборів не містять відомостей про едикт «*Donatio Constantini*», на підставі якого латинники доводили примат архієпископа Рима в церкві. Мелетій Смотрицький, цитуючи 2-ге й 3-тє правила Другого вселенського собору (м. Константинополь, 381 р.), 28-ме правило Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.), 36-тє правило П'ято-Шостого вселенського собору (м. Константинополь, 691–692 рр.) [39, с. 31–32, 47, 67], порушив питання фальсифікації «Константинового дару»: «*A gdzież się w ten czas Rzymskiego Papieża Państwo u starszeństwo, przez wielkiego Constantina podane tułalo, iż o nim żadnego słowka, Błogosławieni Oycowie nie rzekli? Podobno ta wielebna przez Constantina wielkiego uczyniona danina na ten czas pod ławą była. Albo (co pewnieysza) in rerum natura nie naydowała się*» [153, s. 181]. Пишучи про автентичність згаданого дарчого акта Константина Великого Папі Римському Сильвестру I, Ілля Мороховський підкреслював, що віровчительний авторитет єпископа Рима ґрунтується насамперед не на едиктах світських правителів, а на поставленні Ісусом Христом апостола Петра на служіння наставництва, яке передалося його наступникам. Цю думку, твердив богослов, висловлювали Іриней та Кипріяні, святість яких визнавали Західна і Східна церкви [112, s. 205]. Приклад пап Лева I Великого, Фелікса III, Боніфація I, Геласія I²², Гормізда та Григорія Великого, які не послуговувалися «Константиновим даром» для утвердження своєї влади, зазначав Ілля Мороховський, свідчить про їхнє розуміння першості апостола Петра серед апостолів, яка не потребувала підтвердження імператорськими едиктами. Полеміст не вважав цю обставину доказом фальсифікації документа, про що зауважували письменник Данте Аліґ'єрі, лінгвіст й історик Лоренцо Валла в книзі «*De falsa credita et ementita Constantini Donatione Declamatio*», яку надрукував Ульріх фон Гуттен у 1517 р., а також німецький теолог Микола Кузанський [283]. Автентичність едикту Константина Великого, на думку Іллі Мороховського, засвідчували листи Папи Римського Лева IX до константинопольського патріарха Михаїла I Керуларія, болгарського архієпископа Лева Охридського, у яких він покликався на дарчий акт імператора Папі Римському Сильвестру I. Унійний книжник пов'язував суперечку навколо

²² Одним із перших римських пап відстоював юрисдикцію Рима над усією церквою.

справжності цього привілею із візантійським каноністом XII ст., патріархом Антіохійським Теодором Вальсамоном, що виступав проти верховної влади римських пап у церкві. Він, переконував богослов, тенденційно тлумачив збірник церковних канонів, укладений у IX ст. константинопольським патріархом Фотієм. Це виявлялося в тому, що коментар Теодора Вальсамона у праці «Σχόλια» щодо едикту «Donatio Constantini», вміщений у грецькомовному життєписі Папи Римського Сильвестра I, підкреслював давність кафедри константинопольських патріархів. Згадку про «Константинів дар» і його тлумачення Теодором Вальсамоном Ілля Мороховський вважав доказом його автентичності: «А tak iest tego iasny dowod, iż ten przywiley Constantinow od Grekow wyszedł, y z Greckiego na Łaciński język był przetłumaczony, o którym przed tym Rzymski kościół nie wiedział, y onego potym [nie domyszlaiąc się żadnego podstępku] rzadko, y trzeźwie zażywał, mając dosyć na wieczney Chrystusa Pana obietnicy, za którą żawsze u wszystkich wszystkiego świata prawowiernych miał swoje pierwszeństwo» [112, s. 206]. Полеміст протиставляв твердженню Теодора Вальсамона про «переваги честі» [39, с. 32] предстоятеля Константинопольської церкви, деталізації Мелетієм Смотрицьким прав візантійських імператорів у церковному управлінні, як-от надання Юстиніаном I привілеїв архієпископській кафедрі Царічин-града, місту його дружини Федори – Аммохостосу [153, s. 180–181], старшинство апостола Петра серед апостолів, зауважене в 6-му правилі Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.): «*Quod Romana Ecclesia semper habuit principatum*» [112, s. 206; див.: 39, с. 24]. Щоб ослабити переконливість аргументів автора «Θρησος»-у, Ілля Мороховський підкреслював його помилку в нумеруванні правил Другого вселенського собору (м. Константинополь, 381 р.). Зокрема, Мелетій Смотрицький писав: «Jeszcze się coś większego w Canonie 5 nayduie, gdzie mówią Oycowie święci: “Konstantinopolski Biskup, pierwszosc części po Rzymskim Biskupie niech ma, ponieważ to Miasto, nowym Rzymem iest”» [153, s. 180; див.: 39, с. 32]. Цей припис, який Ілля Мороховський саркастично назвав «ow przeświędły Canon 5» [112, s. 207], уміщено третім у списку правил 150 отців, прийнятих на Другому вселенському соборі в 381 р. [39, с. 32]. Мелетій Смотрицький пояснював заперечення римськими архієпископами цього правила тим, що вони не могли погодитися з правдою: «Iż od Rzymskiej stolice nie był przyiętym, czemu dziwu nie masz, dla tego bowiem tego Canonu Papiestwo nie przyięło, iż prawdy która ich zwycięża, nie przyjmują» [153, s. 180; пор.: 112, s. 207]. Натомість Ілля Мороховський вважав це твердження опонента непереконаливим, вказуючи на те, що, окрім папи Григорія XIII, цей припис, деталізований у 28-му правилі Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.),

не прийняли посланці папи Лева I. Ілля Мороховський писав, що правила вселенських соборів, які утверджували Константинополь першою кафедрою в православному світі, викликали підозру в єпископів Рима Лева I та Гіларія, які виступили проти спроби константинопольського патріарха Анатолія підпорядкувати Александрійську кафедру. Вони розглядали цю вимогу Константинополя як заперечення правил Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.) [112, s. 207].

Ілля Мороховський відкинув твердження Мелетія Смотрицького про те, що римські папи отримали владу в церкві, переінакшивши устами святих отців, прийнятих на вселенських соборах. Зокрема, автор «Θρηκος»-у, покликаючись на працю укладача церковного права Граціана «*Decretum Gratiani*», зауважував, що Папа Римський Григорій XIII вніс до 36-го правила П'ято-Шостого вселенського собору (м. Константинополь, 691–692 рр.) зміни, які утверджували перевагу Рима над Константинополем [153, s. 181–182; 39, с. 67]. Зіставлення Мелетієм Смотрицьким тексту цього канону латинською і грецькою мовами та опис відмінностей у книзі Граціана не були переконливими для Іллі Мороховського, адже Західна церква, на відміну від Східної, не визнала актів Трулльського собору²³. Полеміст, заперечивши вселенський авторитет правил П'ято-Шостого собору, не вважав розбіжності в джерелах церковного права щодо 36-го канону аргументом проти першості Римської кафедри: «Przeto żadnego podeyrzenia stolica Rzymska stąd mieć nie może w zgwałceniu Canonow, ieśli się z iaką uumą, albo przydatkiem u Graćiana znajduie. Y nie wiem skąd to wziął, aby Grzegorz 13 skazę tego skazonego krzywila świeżo poprawować miał, na ktorego całości, iako y na ruszeniu mało co należało» [112, s. 207–208].

Одним із ключових доказів узурпації влади в християнстві єпископами Рима для Мелетія Смотрицького був Четвертий Латеранський собор (1215 р.). Полеміст ставив Папі Римському Григорію XIII та його наступникам риторичне питання, як відповісти на критикований східними ієрархами канон «*Antiqua extra de privilegiis*», у якому Римську церкву названо «Матір'ю і Наставницею всіх вірних» [153, s. 182–183; див.: 112, с. 208]. Православний книжник вважав, що ця несправедлива постанова Папи Римського Інокентія III про верховенство Рима над Константинопольським, Александрійським, Антіохійським та Єрусалимським патріархами могла не зворушити людину із закам'янілим, сталевим серцем [153, s. 183]. Зауважимо, що Західна церква визнає постанови Четвертого Латеранського собору. Він відбувся в 1215 р. під головуванням Папи Римського Інокентія III за участю первоієрархів Східних церков, 412 єпископів, 800 абатів та

²³ П'ято-Шостий вселенський собор (Трулльський) відбувся без представників Західної церкви. Папа Римський Сергій I відмовився підписувати прийняті на ньому правила.

багатьох правителів європейських держав. На ньому було прийнято правові засади введення інквізиції проти еретиків, антиюдейські директиви, відповідно до яких почалися переслідування євреїв (їм було заборонено обіймати державні посади, з'являтися на вулицях напередодні католицької Пасхи; вони мали кріпити на верхній одяг розпізнавальний знак – велике жовте коло – який указував на їхню другорядність у християнському середовищі). На соборі було запропоновано будувати в християнській Європі окремі квартали для євреїв (гетто) [230]. Папа Римський Інокентій III увійшов в історію церкви як архієпископ-правознавець, який утверджував юрисдикційну першість Рима, обґрунтовуючи це необхідністю організації хрестових походів для відвоювання Єрусалима й поширення католицизму. Він вважав, що на римських пап – намісників Ісуса Христа – покладено обов'язок слідкувати за встановленням справедливості у вселенській церкві та розв'язувати міждержавні конфлікти. Папа Інокентій III висловлював думку про безпомилковість архієпископів Рима в питаннях віри, трактував біди як наслідок відступу суспільства й державних правителів від Божих заповідей. Збереглося послання Папи Римського Інокентія III до архієпископів, єпископів, кліриків і мирян України, у якому він закликав православних християн повернутися до Західної церкви, переконував, що Константинополь визнав верховенство Рима [405]. Постановам Четвертого Латеранського собору (1215 р.) Ілля Мороховський надавав вселенського значення, вважаючи зміст критикованого канону безпомилковим. Покликаючись на праці англійського хроніста Матвія Паризького («Chronica majora»), німецького історика Конрада з Ліхтенау (Абат Урсберзький) («Chronikon Urspergense») та лютеранського теолога Йоганна Функа («Chronologia»), полеміст підкреслював участь у соборі предстоятелів Константинополя і Єрусалима, східних єпископів, настоятелів монастирів, королів європейських держав, що, на його думку, було доказом визнання ухвалених рішень більшістю християн і невідступності від правил інших вселенських зібрань. Так, Ілля Мороховський, послуговуючись стилістичними можливостями риторичного запитання, відповідає автору «Θρηως»-у: «Ale y ia śmieley mowić mogę. Kto tak zaślepionych oczu, nierzkąc rozumu będzie, kogoby taka potwarz iawna Pseudologowa przeciwko Rzymskim Biskupom zmyślona, nie wzruszyła? Albo, ktoby widzieć nie chciał chytrności iego, iż to on śmie udawać za *corruptelle* Canonow, co iest świętą śmiejm rzec powszechną uchwałą Synodu Laterańskiego czwartego ustawiono? Kto może bez wstydu zadać zgwałcenie starożytności Cerkiewney cztyremstom, y dwunastom Biskupom na tym Synodzie zgromadzonym? [...]. Synod który się w Rzymie odprawował, wszyscy Chrześcijańscy krolowie albo osobami swymi, albo przez posły, wespoł

z znaczniejszymi wszystkiego świata Patriarchami nawiedzili. A tak co mi sam raczey na to dasz za respons Pseudologu? Lubo kto inszy z ordy twoiey» [112, s. 208–209; див.: 153, с. 183].

Полеміка унійних і православних богословів навколо першості римських пап порушувала питання трактування канонів, відтворення їхніх текстів в історичних джерелах. Прикладом цього слугує аналіз Мелетієм Смотрицьким 22-го канону Мілевітського собору (416 р.), який відбувся в час правління імператорів Аркадія і Гонорія. Дослідники цього зібрання в Африці вказують на те, що одним із завдань собору було виробити правові засади протидії впливу Римської кафедри в християнстві [531, р. 419]. На цю постанову покликалися церковні реформатори, які виступили проти авторитету римських пап [469, р. 207]. Зокрема, Ілля Мороховський зауважив, що це правило цитував Жан Кальвін, а тому дорікав Мелетію Смотрицькому за наслідування французького богослова [112, s. 210]. Автор «Θρηνος»-у зосередився на тому, що в праці Граціана «*Decretum Gratiani*», яка систематизувала церковні правила вселенських і помісних соборів упродовж усієї історії християнства, 22-ге правило Мілевітського собору (416 р.) було доповнено додатком «*Nisi forte ad Romanam sedem appellauerit*», який змінював його зміст і підкреслював верховенство влади Папи Римського [153, s. 183–184]. У своїй відповіді Ілля Мороховський звертав увагу Мелетія Смотрицького на те, що в книгах католицьких богословів цей канон не містить контроверсійного додатка за винятком праці Граціана. Полеміст твердив, що «особистий учинок» [112, s. 209] ченця-правника XII ст., на основі якого Мелетій Смотрицький доводив нечесність Рима, не характеризує римських пап і Західну церкву в цілому [112, s. 209]. Ілля Мороховський, розкриваючи тлумачення латинниками 22-го правила Мілевітського собору (416 р.) у полеміці з церковними реформаторами, твердив, що воно не заперечує першості Римської кафедри, оскільки в ньому йдеться про пресвітерів, дияконів та кліриків. Натомість, писав богослов, цей канон не поширювався на єпископів: «*Na to mu tak odpowiadaią, nie uciekaiąc się do lectiey Gracianowey tego Canonu, iż tam tylko o Presbyterach, Diaconach, y inszych mniejszych Clerikach ustawa była, ale Biskupom appelować do Rzymu żadnym sposobem drogi nie zagrodzono*» [112, s. 210].

Мелетій Смотрицький вважав Карфагенський собор (419 р.) прикладом «наглої деморалізації» Рима [153, s. 183]. Полеміст розкриває «лукавий задум» предстоятеля Римської кафедри досягнути впливу в церкві обманним шляхом. Православний книжник твердив, що єпископ Пікенський Фаустин прочитав на помісному соборі письмову настанову папи Зосими, у якій виправлений текст 3-го правила Сардикійського собору (м. Софія, 344 р.) було приписано Першому все-

ленському собору (м. Нікея, 325 р.). На думку Мелетія Смотрицького, Папа Римський назвав канон Сардикійського собору Нікейським для того, щоб надати вагомості своєму посланню й утвердити право перенесення спірних справ до Рима [39, с. 145]. У творі письменник подав латинською і польською мовами текст 3-го правила Сардикійського собору, виокремивши фрагмент, який папа Зосима вилучив у посланні до єпископів Карфагенського собору [153, s. 184]. Змінивши цей канон, розповідав Мелетій Смотрицький, первоієрарх Рима надіслав учасникам помісного собору «небилицю», щоб підступно поневолити церкву Христову [153, s. 183]. «Благословенні отці собору» не знайшли цієї постанови в списках правил Нікейського собору (325 р.) Александрії, Константинополя й Рима, а тому написали папі Зосимі лист, у якому закликали його не виходити за межі своїх повноважень [153, s. 184]. На підставі відредагованого припису Сардикійського собору та доповнення 22-го канону Мілевітського собору (416 р.) у книзі Граціана «*Decretum Gratiani*» Мелетій Смотрицький поставив під сумнів книги церковних соборів, що, як він твердив, містили помилки, оприявнювали відступ римських єпископів від Святого Письма та претензії на панування в «Христовій Монархії»: «*Pełne Conciliorum księgi, ktorych puściwszy na wagę, więcey zaiste commentow, a niżli prawdy w nich naydziemy, w ktorych wszędzie temu przedsięwziętemu iego zamysłowi przez Decreta, przez Canony, y przez listy droga się toruie, aby zagarnione w Zachodnich stronach państwo przy Papieżu zostało, y Cerkwi Chrystusowey powszechni Pasterze, z iego skrzyni, sądow, spraw, ustaw, rządu, kaźni, miłowania, odmiany, poprawy y skazy, aby nabywali. Godziło się było na tym mieyscu y insze granic Pisma y Bożego y świętych Bożych naruszenie, obiawić, y na oko pokazać, przez ktore on Monarchią Chrystusową sobie przypisuiąc, zakonowi się iego sprzeciwią*» [153, s. 185–186]. Історичні джерела містять інформацію про суперечку Папи Римського Зосими з єпископами Африки в питанні апеляцій засуджених єпископів. Зокрема, прийняті Римом апеляції єпископа Бізацен та пресвітера Сікки Аліарія (Нумідія), визнання їхнього засудження незаконним викликали заперечення в християнській спільноті Африки. Право римських пап приймати апеляції, утверджене в 4-му та 5-му правилах Сардикійського собору (м. Софія, 344 р.), які на Заході приписувались Першому вселенському собору (м. Нікея, 325 р.), було обговорено на Карфагенському соборі (419 р.) [246].

Ілля Мороховський не погодився з аргументами, які навів Мелетій Смотрицький для доведення того, що папа Зосима сфальсифікував 3-тє правило Сардикійського собору (344 р.). Полеміст вважав коментар православного богослова «ущипливим оскарженням» [112,

s. 210], узятим із Магдебурзьких центурій²⁴, антикатолицьких творів Жана Кальвіна та Маттіаса Флаціуса Іллірійського. На маргінесах твору він вмістив дані про том і сторінку Магдебурзьких центурій (Mag. Sen. tom 5, fol. 1238), звідки Теофіл Ортолог брав інформацію про викривлення згаданого правила. Ілля Мороховський, наводячи у своєму трактаті фрагмент твору Мелетія Смотрицького, звертав увагу читача на те, що дискусійні інвективи у фальсифікації постанов церковних соборів стосувалися римських пап, яких шанували як латинники, так і греки. Зокрема, писав він, папа Зосима за походженням був греком; крім того, Августин Блаженний позитивно відгукувався у своїх листах про архієпископів Рима Боніфация I і Целестина I [112, s. 210–211]. На думку полеміста, покликання римських пап на Карфагенському соборі (419 р.) на 3-тю, 4-ту постанови Сардикійського собору (344 р.) у питанні апеляцій єпископів до Рима, було обґрунтованим, а не «підступним», як твердив автор «Θρηνος»-у. Цитуючи у творі ці правила, Ілля Мороховський відзначав помилку Мелетія Смотрицького в розкритті канонів Сардикійського собору (344 р.). Так, православний книжник на зауважує, що письмова настанова папи Зосими єпископам Карфагенського собору (419 р.) містила текст 7-го правила [153, s. 184–185; 39, с. 137–138] Сардикійського собору (344 р.), а не 3-го, яке він хибно вважав виправленим: «Więc ieśli się zda Pseudologowi, że Zozymus Papież z tey przyczyny sprofanował Canon 3, że go opuściwszy śiodmy tylko napisał, tedy zaiste stąd żadnego zfałszowania nie dowiedzie, y owszem może się to śmieley wielkley złości iego, y grubey nieumieiętności przyczytać, co napisał w te słowa: “Ogoliwszy [prawi] Papież ten Canon [to iest trzeci] y znowu go na swoy kopył przerobiwszy, oycom ś. w te słowa pisany posyła: *Si Episcopus etc.*” Bo to był osobliwy y własny śiodmy Canon tegoż Synodu, ktorego pod ten czas Zozymus pisząc do oycow Synodu Carthaginskiego przystoynie zażyć mußiał» [112, s. 211–212]. Помісний собор у Карфагені, на думку Іллі Мороховського, не заперечував права римських пап розглядати справи апелянтів; на ньому йшлося про ефективні способи його виконання. Тож, для того, щоб не відряджати нунціїв із державними урядниками та військовими на екзекуцію, папа Зосима подав згадане правило Сардикійського собору (344 р.), яке деталізувало повноваження Рима звертатися в листі до єпископів помісних церков із проханням розглянути спірне питання позивача або ж надсилати посланців, щоб ті разом з їхніми єпископами вивчили справу проти апелянтів. Другий спосіб, писав полеміст, здобув меншу підтримку серед єпископів Африки, через залучення до вирішення церковних суперечок виконавчих органів влади [112, s. 212–213].

²⁴ «Centuriae Magdeburgienses» (1559–1574 pp.) – праця реформаторських богословів, у якій викладено історію християнства впродовж тринадцяти століть.

Розповідь Мелетія Смотрицького про написання єпископами Карфагенського собору (419 р.) критичного листа до папи Зосими, доставленого йому посланцем Фаустином, Ілля Мороховський називав «повідстю»: «Zaiste ile tu slow, tyle śmieszego y niewstydliwego kłamstwa nakładł. Abowiem iako o tym požądaniu obłudnym Papieskim, wprowadzeniu władzy swoiey, nigdziey nie czytamy: tak y o tym gorliwym odpiśie oycow Afrykańskich nie wiemy» [112, s. 213; див.: 153, s. 185]. Письменник обґрунтував це міркування тим, що нунцій Фаустин повернувся в Рим через кілька років, коли Римську церкву очолював Целестин I. Натомість, писав Ілля Мороховський, зберігся лист єпископів Карфагенського собору до Боніфація I та Целестина I, у якому вони визнавали верховенство Рима, повідомляли про складення синопсису зібрання [112, s. 213–214]. Приписування на Заході правил Сардикійського собору (344 р.) Першому Нікейському собору (325 р.) полеміст пояснював тим, що їхні постанови було зшито в одну книгу, з якою працював папа Зосима. Ілля Мороховський висловив думку про те, що непорозуміння між першоєрархом Рима й учасниками Карфагенського собору (419 р.) могло виникнути тому, що в них не було римського списку правил Нікейського собору (325 р.), який латинники виокремлювали з-поміж александрійського, антиохійського та константинопольського екземплярів у питанні збереження вчення отців церкви: «Ale w Rzymskiej księżnicy pewnieby byli to należli, bo tam iako całość wiary, także y ksiąg zostawała: iako o tym świadczą zacni y święci ludzie. Ku temu iż w Rzymskich exemplarzach Canony Sardyczeńskiego Synodu z Niceńskim wespół wpisane, y w iedne księgi wwiazane były: z ktorych Zozymus Papież ten Canon wmiasto Sardyczeńskiego Niceńskim mianował, czym żadney zdrady y podstępku nie uczynił» [112, s. 214–215].

У другій частині розділу «Obrona zwierzchności Papieskiey, y odpowiedź na Antitheta Pseudologowe» [112, s. 205–225] Ілля Мороховський розглянув наведені Мелетієм Смотрицьким відмінності Східної і Західної церков, викладені у формі протиставлень. Автор «Θρησος»-у трактував розвиток науки на Заході, латинське віровизнання можновладців та королів Європи, які, на думку уніатів, свідчили про присутність Бога в римо-католицьких храмах та благословення, як «широкий» (Мт. 7:13), неправедний шлях, що протистояв «Лазаревій», благочестивій дорозі обраних Богом убогих, гнаних та відкинутих світом християн [153, s. 186]. Мелетій Смотрицький міркував, що відступ «костелу Мачухи» [153, s. 187] і постійність православної «Матері-Церкви» [153, s. 187] ґрунтовно розкривали розбіжності в їхніх поглядах на розуміння Святого Письма, вчення про загробне життя, непомилність церкви і таїнство подружжя. Загалом полеміст виокремлює дев'ять таких розходжень, аргументуючи які,

він протиставляв «Східну церкву з Христом» «Західному костелу з Папою» [153, s. 187–188], чим підкреслював перевагу візантійського православ'я.

Відмінності між греками та латинниками, які подав Теофіл Ортолог, Ілля Мороховський вважав помилковими як у випадку характеристики богослів'я Сходу, так і Заходу. Зокрема, Мелетій Смотрицький твердив, що православна церква дотримується святоотцівського розуміння біблійних текстів: «*Wschodnia Cerkiew z Chrystusem Panem naucza, iż pisma Boskiego rozum żadnym sposobem nad własne swe ktorym rzeczone iest wyrozumienie odmienić się nie może*» [153, s. 187]. Натомість католики трактують Святе Письмо всупереч патристичній екзегетиці: «*Zachodni Kościół z Papieżem, gdy się Rzymskiey Cerkwie wyrozumienie odmieni, necessario y Duch ś. swoy rozum w piśmie odmienia*» [153, s. 187]. Ілля Мороховський заперечував це міркування Мелетія Смотрицького, навівши у творі фрагмент постанови Тридентського собору (1545–1563 рр.), який утверджував у католицькій церкві дотримання святоотцівської традиції тлумачення текстів Святого Письма: «*Iż nigdy pisma ś. nie maią rozumieć, y wykładać inaczezy, iedno wedłuk zgodnego starodawnego wykładu, y wyrozumienia oycow ś. y kościoła powszechnego, w czym się z prawdziwą Cerkwią y z Chrystusem zgodza*» [112, s. 215].

Ілля Мороховський критикував Мелетія Смотрицького за твердження, що Східна церква надавала свободу священикам та вірянам у вивченні Святого Письма, тоді як католики забороняли парафіянам читати Біблію [153, s. 187]. На його думку, православна церква слідкувала за тим, щоб Святе Письмо читали освічені, благочестиві християни, які могли осягнути зміст Божого об'явлення. Таку позицію Східної церкви пояснював вислів ранньохристиянського апологета Тертуліана: «*Arcana enim sunt ista, et non omnium nosse*» [112, s. 216]. Римська церква, писав полеміст, не перешкождала читати Святе Письмо мирянам, за винятком тих, «хто би вказував їй дорогу» [112, s. 216], віддаючи перевагу навчанню їх Закону Божому священиками: «*Przetoż mądrze, y świętobliwie kościół Rzymski osobliwie duchownym raczezy iako Pasterzom, y iako szafarzom taiemnic Bożych, czytanie pisma ś. porucza: od ktorych świeccy o woli Bożey, y wyrozumieniu pisma ś. uczyć się maią*» [112, s. 216]. Цю суперечність Ілля Мороховський пояснює фрагментами зі старозавітних книг пророків Аггея та Малахії. Крім цього, письменник наводить міркування викривача ересей Єпіфанія Кіпрського («*Nec enim aliunde haereses abortae, aut nata sunt schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur*» [112, s. 216]), а також, покликаючись на Теодорита Кирського, розповідає історію про те, як Василій Великий докоряв імператорському кухареві за цитування в

їхній розмові Святого Письма. Полеміст, змодельовавши відповідь Василя Великого на твердження Мелетія Смотрицького, засуджує читання Біблії мирянами, що набуло поширення в Україні в другій половині XVI ст.: «Słyszał że go tymi słowy ostrze on święty Doktor zgromił: “Twoia rzecz iest prawi o polewkach, albo kaszy myślic, a nie dogmata wiary przewarzac”. Co rozumiesz iakoby tę twoie teraz swawołą zgromił, którą nie tylko kuchmistrzom, ale szewcom, garbarzom, siodłarzom, nakoniec niewiastom fałszywą nauką pozwalasz» [112, s. 216–217].

Мелетій Смотрицький твердив, що ставлення Константинопольської та Римської церков до тлумачення Святого Письма на периферії відрізнялося. Він розповідав, що помісні православні церкви могли вільно трактувати біблійні тексти незалежно від позиції Константинополя: «Wschodnia z Chrystusem, Pisma Bożego wykład wszelkiemu komu Duch święty w korey kolwiek Provincialney Cerkwi odkrycie, iest wolny. Zachodnia z Papieżem, żadna Provincialna Cerkiew pisma Bożego wykładać władzy nie ma, tylko sam Rzymski Kościół» [153, s. 187]. На думку Іллі Мороховського, автор «Θρηνος»-у помилився, приписавши Константинопольській кафедрі вчення реформаторських богословів, оскільки автокефальні православні церкви, на відміну від євангельських спільнот, не знаходили підтримки у Вселенського патріархату, аби тлумачити Святе Письмо на свій розсуд: «Y to iawna potwarz na prawdziwą Cerkiew wschodnią, a szczyra kacerska nauka: korey byli mistrzami Luter, Brenciusz, Kalwin, y inszy nowowiernicy, ktorzy taką wolność, albo raczy swawołą sektarzom swoim opowiadają: iż duch święty autor wszelakiey prawdy, nie iest przywiązany do Biskupow, y Synodow, ktorzy powszechną Cerkiew reprezentują, ale każdemu iest zostawione wolne wyrozumienie pisma świętego, właśnie iako tu Pseudolog, grzebiąc żyda, naucza. Lecż tę naukę iego prawdziwa Cerkiew potępia, iako barzo sposobną do zawiedzenia dusz wiernych w nie wywikłane błędy» [112, s. 217]. Підкреслимо, що в наведеному фрагменті Ілля Мороховський пише з малої літери «duch święty», «pismo święte» і з великої літери – «Biskupow», «Synodow», «Cerkiew» [112, s. 217]. Вочевидь, богослов підкреслював цим перевагу вчення церкви й постанов соборів над Святим Письмом, з чим не погоджувались Мартін Лютер і Жан Кальвін. Полеміст, обгрунтовуючи позицію Східної і Західної церков щодо цього питання, указував Мелетію Смотрицькому на те, що самовільне тлумачення Святого Письма було причиною народження єресей. Приклад таких відступів – грецькі теологи Оріген, Несторій, Фотин, Аполінарій, а на Заході – Тертуліан. Спираючись на зібрання апостолів, пресвітерів у Єрусалимі, які розглядали суперечку щодо необхідності обрізання язичників, про що йдеться в Книзі діянь святих апостолів (Діян. 15:4–11), Ілля Мороховський доводив, що пра-

во трактувати Біблію належить вселенським соборам, очолюваним «стовпами і твердинями правди» – римськими папами: «Przetoszą tam się tylko znajdują własne z Ducha świętego pochodzące wyrozumienie pisma świętego, gdzie jest takie zebranie, na którym Piotr w następnikach swoich przodkuie» [112, s. 218].

Ілля Мороховський заперечив твердження Мелетія Смотрицького про те, що Східна церква визнає два місця перебування душі людини після смерті – небо і пекло. Полеміст, покликаючись на інший твір опонента «Αντιγραφη albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytnej religii Graeckiej od apostatów cerkwi Wschodniej wydany» (1608 р.) [144], у якому йдеться про чотири місця блаженства і страждань, доводив нелогічність його міркувань. Відповідь унійного книжника увиразнювало риторичне запитання, яке стверджувало висловлену ним думку: «Lecz niechaj jedno sobie przypomni, iesliże jego mniemana Cerkiew, nie tylko trzy mieysca, ale nawet cztery po ześciu z tego świata człowiekowi nie uznawa? 1. Niebo. 2. Mieysce gdzie źli piekielnych mąk ieszcze nie dostąpiwszy, pod strażą w wiecznych ciemnościach są zatrzymani. 3. Gdzie dobrzy w roskoszach przemieszkiwaią, ktore ona przez swego Antygraphistę Raiem nazywa, od krolestwa niebieskiego rozne. 4. Piekielne męki. Coż tu na to rzeczesz pytam cię?» [112, s. 218–219].

Ключовою відмінністю між греками і латинниками Мелетій Смотрицький називав погляд на таїнство подружжя. Православний богослов, відтворюючи позицію католиків, зосередився на критиці запровадження целібату для католицьких священників та оцінці подружнього життя християн. Західна церква, писав він, вважала єдність чоловіка і жінки «нечистою» [153, s. 188], такою, що перешкоджає людині досягнути праведності, через що Бог виступає проти подружжя: «Aczkołwiek mówią: “Małżeństwo Sacramentem iest, wszakże czyste nie iest, y w doskonałość wzrostu Chrystusowego człowiekowi przyść nie dopuszczą, y w nim żyjący Bogu się podobać nie mogą”» [153, s. 188]. Мелетій Смотрицький пов’язував виникнення розпусти серед католицьких священників із введенням Римом целібату, ставлення якого до подружжя, на його думку, характеризувало висловлювання єпископа Кордовського Осія про те, що священнику краще мати сто наложниць, ніж одну законну дружину [153, s. 188]. Натомість Східна церква навчає, що подружжя – це духовне таїнство єднання чоловіка і жінки для продовження людського роду, яке зберігає ложе непорочним [153, s. 188].

Емоційність відповіді Іллі Мороховського на висвітлення Мелетієм Смотрицьким думки католиків щодо таїнства подружжя передавали риторичні запитання, нагромадження однотипних синтаксичних кон-

струкцій і наведення антиномічних пар. Полеміст назвав опонента перекручувачем вчення Західної церкви, а висловлені ним міркування – «повістю» [112, s. 219] й закликав аргументувати це твердження працями католицьких отців церкви в присутності громади: «O przewrotny potwarco, wyzywam cię abyś się ze mną rozsądził o taką iawną calumnią twoię przed wszystkimi: zdam się choć na zprzyśięgłego nieprzyjaciela Kościoła Rzymskiego, a uprzejmego przyjaciela twego: day dowod, staw świadki iakie tey powieści twoiey, od kogoś to słyszał, albo u ktoregoś o tym Doktora czytał zachodniego, aby Małżeństwo czystym nie było, aby w nim mieszkaiący Bogu podobać się nie mieli?» [112, s. 219]. Розуміння подружжя в католицизмі як «невинного», «чесного», писав богослов, доводили матеріали Тридентського собору, на якому це таїнство названо «великим», «святим» і «чистим» [112, s. 219]. Ілля Мороховський підкреслював суперечність тверджень Мелетія Смотрицького, яка виявлялася в тому, що він вважав церковне таїнство неправедним. На думку письменника, визнання католиками подружжя церковним таїнством навпаки підтверджувало його безгрішність: «A iesliż Małżeństwo [iako sam przyznawasz] kościół Rzymski Sakramentem nazywa: iakoż go proszę cię nieczystym osądzać może? Ktore przez łaskę Bożą, iako skutek swoy własny, wszelaką czystość człowiekowi przynosi» [112, s. 220]. Утім, у розкритті переваг чернецтва для духовного поступу людини Ілля Мороховський усе-таки погоджувався з тим, що подружнє життя має вади і почасти є нечистим, бо походить із первородного гріха [112, s. 221]. Полеміст, провадячи діалог з Мелетієм Смотрицьким, переконував його в тому, що Західна і Східна церкви віддавали перевагу цноті над шлюбом. На думку Іллі Мороховського, автор «Θρηνος»-у не міг заперечити цю спільність, якщо не був послідовником римського монаха Іовініана (IV ст.), якого було відлучено від церкви за вчення, що невинність, вдівство й шлюб однаково вгодні Богу, і тому всі спасенні одержать одну винагороду. Унійний книжник обґрунтував перевагу чернечого стану цитатами з праць Василя Великого, підкреслив відмінність винагороди праведників, навівши фрагмент з 14-го розділу Книги одкровення святого Іоанна Богослова (Одкр. 14:2–5), у якому вміщено розповідь про «викуплених від людей» [цит. за вид.: 44, с. 308] гусярів, що, не осквернившись із жінками, могли співати нову пісню перед престолом Божим [112, s. 220]. Таким чином, підсумовував полеміст, Західна церква визнавала таїнство подружжя «святим», «непорочним», проте, спираючись на святоотцівський спадок, цінувала чернецтво.

Ілля Мороховський пояснював практику цілібату в Римській церкві тим, що безшлюбні священики, на відміну від одружених, могли цілковито присвятити себе молитві, служінню парафії, вивченню

Святого Письма. Він вважав, що Мелетій Смотрицький несправедливо звинувачував католицьких священнослужителів у розпусті. Богослов пов'язував причину таких випадків не з обітницею безшлюбності, завдяки якій священники могли «зберігати тіло і душу святими» [112, s. 221], а її неналежним виконанням. Ілля Мороховський, послуговуючись стилістичними можливостями порівняння, антитези, підкреслював необґрунтованість критики опонентом традиції celibату в католицькій церкві через те, що деякі ієреї не дотримувались присяги чистоти. Для підсилення своєї думки полеміст зіставляв закид Мелетія Смотрицького щодо форми священства латинників зі спробами обернути небо і землю в ніщо, ототожнював представлені ним контраргументи зі святотатством: «A przetosz gdy by dla złego, u nieprzystoynego uzywania, święte y dobre rzeczy miały być zniešione: pewnie mušielibysmy o raz ušłować aby się niebo y ziemia wniwecz obroćila, poniewasz niektorzy nieprzystoynie tego stworzenia Bożego zażywali, z wielką krzywdą stworzycielową: nawet mušielibyśmy sakramentami świętymi y Angielskim Mniskim stan[em] pogardzić, poniewasz znajdowali się tacy, y teraz ich podobno znajduie się wiele, ktorzy raz poślubioną Panu Bogu czystość, na wieczne swoje potępienie gwałca» [112, s. 221]. Ілля Мороховський, полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким щодо celibату в Римській церкві, навів у творі факти про те, що в першій половині XVII ст. самітних священників у православної церкві було більше, ніж в уніатів, подружнє життя яким дозволив Папа Римський Климент VIII у буллі «Magnus Dominus». Письменник, обґрунтовуючи переваги безшлюбності духовенства, вказував на те, що нежонаті православні ієреї вели благочестиве, молитовне життя [112, s. 222].

Ілля Мороховський називав «безсоромним обманом» [112, s. 222] твердження автора «Θρηος»-у про те, що Східна церква підтримувала одруження між усіма християнами: «Małżeństwo iest między wszystkimi poczciwe, y łoże niepokalane» [153, s. 188]. Унійний богослов пов'язував висловлювання Мелетія Смотрицького із впливом творів Мартіна Лютера, Жана Кальвіна, давнього монаха Теодора, чиє тлумачення шлюбу Іоанн Златоуст вважав гіршим за перелюб [112, s. 223]. На його думку, Мелетій Смотрицький у наведеній цитаті помилково вжив применник «між» й означальний займенник «всі» в орудному відмінку («між всіма»), що викривляло вчення Східної церкви про шлюб. Ілля Мороховський, покликаючись на твори грецького екзегета, єпископа Фессалії Екуменія, твердив про необхідність використання в тлумаченні таїнства вінчання применника «в» й означального займенника «все» в місцевому відмінку («у всьому»), завдяки чому підкреслювалось освячення подружжя. Так, у творі зазначено: «Poniewasz to słowko: “między wszystkimi” w własnym

wyrozumieniu swoim, brzmi *universalitatem*, ogulność wszystkich zgoła w sobie zamykając, a żadnego nie wyimując. Raczej tedy prawdziwa Cerkiew święta od Chrystusa wyćwiczona z Apostołem, tak mowi: “Małżeństwo we wszystkim [nie między wszystkimi, iako Pseudolog szpocąc pismo święte mowi] iest pocźciwe”: to iest iako Oecumenius Grecki tłumacz objaśnia, małżeństwo we wszystkich częścicach swoich, tak względem Sakramentu, iako Wiary, naostatek y potomstwa iako własnego końca swego» [112, s. 222].

Розділ твору «Оброна zwierchności Papieskiey y odpowiedź na antitheta Pseudologowe» [112, s. 205–225], наприкінці якого вміщено відповідь Іллі Мороховського на міркування Мелетія Смотрицького про таїнства вінчання, завершується невеликим за обсягом узагальненням образу «Матері-Церкви», зображеного в «Θρηος»-і²⁵. Полеміст звинувачує Теофіла Ортолога у створенні скорботного образу «Матері-Церкви», яку він назвав «ламентацийною потворою» [112, s. 224]. Зосередившись на переконанні опонента в помилці, письменник ототожнює «Псевдолога» із зображеною «Матір’ю-Церквою»; для цього він використав риторичний прийом антонімії. Негативний зміст цієї схожості книжник передав завдяки крилатому вислову римлян «*Mali corvi malum ovum*»²⁶, зміст якого розкривали українські відповідники: «Не вродить сова сокола», «Такий син, яка мати і така мати, який син» [112, s. 224].

Ілля Мороховський висловив свою незворушність щодо складного становища православної церкви в Речі Посполитій, художньо зображеного Мелетієм Смотрицьким у його «Θρηος»-і, відповіддю «пoboжного читача» [112, s. 224] «Матері-Церкви», який, розсудивши правдиво, не піддався на її звідницький плач. Відповідь полеміста, у якій використано стилістичні функції протиставлення, розкриває відмінність інтерпретацій Східною і Західною церквами занепаду православ’я як у Візантії, так і в Україні. Зокрема, руйнування Східної церкви Ілля Мороховський пов’язував із Божою карою за відступлення греків від єдності з Римом. Натомість Мелетій Смотрицький вважав таке розуміння нерозважливим. Переконливості міркуванням Іллі Мороховського надавало покликання на фрагменти книг Старого Завіту, які розповідали про наслідки гріхопадіння Ізраїлю і пояснювали читачеві «вбогість, зневаження й наготу» [112, s. 224] «Матері-Церкви» [153, s. 1]: «Ty tylko pobożny Czytelniku uważając rozsądnie to wszystko, prawdę szczyrą, którać się z uprzejmego serca pokazała uznay, a tey zwodnicy tak odpowiedz: “Nie znam cię za matkę, ani za Cerkiew świętą

²⁵ У примірнику книги Іллі Мороховського, який зберігається у відділі стародруків і рідкісних видань НБУ ім. В.І. Вернадського, цих сторінок твору (починаючи від 223-ї) немає.

²⁶ Пер. з лат.: «Поганого ворона погане яйце».

wschodnią, ale raczej uznawam cię być za swowolnicę rozpustną, niezgrabnych obyczajów niewiastę, za córkę własną oycy wszelkiego kłamstwa. A przetoż nic nie dbam na rozkwilenie twoje, namniey mię nie poruszy do politowania oszarpanie, znieważenie, y nagość [na którą narzekasz] twoia. Bowiem słyszę taki głos o tobie Boży w piśmie świętym w te słowa brzmiący: *“Auseram vestimenta mea, et linteamina mea, et non tegam turpitudinem illius”* – “Odeymę prawi z niey szaty moje, y chusty moje, abym nie zakrył szpetności iey”. Y daley: *“Ideo in planctu erit, et luctu, incedet discalceata et nuda, facietque planctum veluti draconum, et luctum veluti filiarum sirenum”* – “Przetoż płakać będzie, y łkać, chodzić będzie bosa, y naga, y sprawi narzekanie iako smocze, y iako corek syrenowych”. Co iako się rzetelnie w tobie ziściło, twoy lament, twoie narzekanie wyświadcza» [112, s. 224]. Лагинськомовні цитати книг біблійних пророків Осії (Ос. 2:9) й Михея (Мих. 1:8), які Ілля Мороховський переклав польською мовою, щоб довести свої міркування, взято зі слова Атанасія Великого «In Passionem D. N. Iesu Christi» [85]. Наведений уривок Книги пророка Михея (Мих. 1:8), на відміну від вірша Книги пророка Осії (Ос. 2:9), відрізняється від оригінального тексту Старого Завіту. Зокрема, у перекладі Біблії латинською мовою («Biblia Sacra Vulgata») цей вірш подано так: *«Super hoc plangam et ululabo vadam spoliatus et nudus faciam planctum velut draconum et luctum quasi strutionum»* [87, р. 1400]. Цю відмінність розкриває польський переклад Святого Письма Якова Вуйка, вперше надрукований у Кракові в 1599 р.: «Dłatego płakać i wyć będę, będę chodził obrany i nagi; uczynię płacz jak smoków, a żałobę jak strusiów». Текстове порівняння цього фрагмента Книги пророка Михея вказує на суб'єктну трансформацію в перекладі Атанасія Александрійського: висловлену біблійним пророком тривогу через наближення полону і зруйнування Юдеї за ідолопоклонство вжито для характеристики Божого гніву на Ізраїль. Навівши цитати Святого Письма зі слова Атанасія Великого «In Passionem D. N. Iesu Christi», Ілля Мороховський інтерпретував образ «Матері-Церкви», створений автором «Θρηνος»-у, як віровідступницю. Подібно до Книги пророка Михея, що завершується передбаченням спасіння залишку дому Ізраїлю, унійний полеміст зауважує, що Боже милосердя до людини, яка визнає свої провини й відвертається від гріха. Письменник передав цю непізнанну Божу милість парафразою: «A Pan iako oćiec łaskawy zetrze z oczu twych łzy nieutulone» (Іс. 25:8) [112, s. 225] та цитатою з Книги пророка Ісаї: *«Solve vincula colli tui captive filia Sion»* (Іс. 52:2) [112, s. 225]. Цим Ілля Мороховський прагнув переконати ієрархів православної церкви в Україні об'єднатися з Римом. Наприкінці твору вміщено традиційну для богословських видань присвяту книги Пресвятії Трійці, Марії та християнським святим [112, s. 225].

У книзі «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa», яку в силу історичних і конфесійних причин було вилучено з літературного процесу, Ілля Мороховський розкрив православним богословам в Україні вчення католицької церкви щодо примату римських пап. На його думку, єпископи Рима були правонаступниками апостола Петра, найвищими служителами в церковній ієрархії, з чим не погоджувався Мелетій Смотрицький. Викладені в творі міркування стосовно тлумачення скорбот, розуміння функціонування Церкви, трактування історії відречення апостола Петра, яку вміщено в Євангеліях, вияскравлюють відмінний погляд унійних і православних письменників на питання, які були в центрі релігійної полеміки тієї доби. Дослідження трактату «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» в історико-літературному, герменевтичному й риторичному аспектах дає змогу схарактеризувати теологічну думку в Україні в першій половині XVII ст. та говорити про засвоєння українським письменством контрреформарційного стилю творення полемічних творів, що усталився в Західній і Центральній Європі.

2.2.2. Католицький погляд на історію церковного розколу 1054 р. у книзі «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyną» (1622 р.)

Твір Іллі Йоакима Мороховського «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyną» було надруковано в 1622 р. у Замості. У присвяті богослов зауважує, що написав цю книгу в «молодших літах» [111, s. 3]. Можемо припустити, що він працював над нею після навчання в Грецькій колегії святого Атанасія (м. Рим), коли повернувся в Україну і прилучився до суспільно-церковної проблематики тієї доби. Ґрунтовні знання з історії церкви підштовхнули унійного полеміста викласти погляд латинників на виникнення розколу християнства в окремій праці.

Книга «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyną» складається із традиційних для цього жанру компонентів: дедикації, передмови до читача та основної частини. Композиційним недоліком твору є відсутність тематичного поділу у викладі історичного матеріалу. Це ускладнювало прочитання і розуміння думок автора читачем, адже текст містив багато інформації з історії формування християнської догматики. Необхідно зауважити й те, що послідовність розповіді була нечіткою. Наприклад, у випадку розкриття причин заборони церковними ієрархами вносити зміни до ухвалених на Третньому вселенському соборі (м. Єфес, 431 р.) правил [111, s. 5, 9].

Ілля Мороховський присвятив твір католику Томашу Замоїському, що був київським воєводою, книшинським старостою та сином канцлера Яна Замоїського. У дедикації письменник підкреслював освіченість та благочестивість мецената Речі Посполитої [111, s. 2–3]. У праці польського історика К. Несецького схарактеризовано Томаша Замоїського як відданого католика, який зустрічався з Папою Римським Павлом V і був знайомий із культурою Західною Європи. Його глибокі знання та побожність відзначав краківський каштелян Яків Собеський. Ішлося, зокрема, про те, що Томаш Замоїський у Великий четвер запрошував убогих до столу, умивав їм ноги та зодягав. В Україні Томаш Замоїський підтримував діяльність єзуїтських місіонерів, які поширювали католицьке віровчення [551, s. 671]. Таким чином, в особі можновладця Томаша Замоїського, до якого прислухався король Речі Посполитої Сигізмунд III, Ілля Мороховський розраховував знайти захист Берестейській унії від оскаржень її супротивників. Для цього полеміст звертався до «побожного серця» й «людяності» Томаша Замоїського з проханням прийняти написану ним книгу і вступитися за унійних церковників у релігійній суперечці [111, s. 2]. Текст дедикації, написаної в серпні 1622 р., містить інформацію про те, що унійний богослов поставив за мету розповісти читачам у Речі Посполитій про єдність греків і латинників у давнину, попри відмінність в обрядах, та довести відступ Константинопольської церкви від спілкування з Римом. Ілля Мороховський прагнув поділитися цими знаннями з історії церкви із Томашем Замоїським, оскільки вважав їх важливими для розуміння релігійної полеміки в Київській церкві. Так, на початку тексту присвяти письменник вмістив цитату зі збірника творів Аристотеля «Метафізика»: «*Omnes homines natura scire desiderat*»²⁷ [111, s. 1], що підкреслювала вагомість знань. Розвиваючи міркування давньогрецького філософа, який знання називав «досконалістю розуму» [111, s. 2], Ілля Мороховський писав: «*Wszakóż zacnieyszey rzeczy u pożytecznieyszey, pewnie poważnieysza wiadomość, u korzystnieysza byćdź muśi*» [111, s. 2]. Цю думку полеміста увиразнювало твердження Платона про те, що знання повинні допомагати людині жити на землі добре і справедливо. Таким чином, для Іллі Мороховського знання становили цінність, якщо навчали людину жити правильно [111, s. 2]. Історичний матеріал, який богослов виклав у книзі «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyną*», слугував відповіддю читачам на актуальні в той час питання, як виникла ідея церковної унії в Речі Посполитій наприкінці XVI ст. і чи можливо зберегти візантійський обряд в об'єднаній церкві: «*Jest bowiem wielu ludzi takie pytanie. Zkąd ta iedność Ruśi z Rzymiany? u ieśli słusznie się stała? Gdyż Ruś będąc przy nabożeństwie*

²⁷ Пер. з лат.: «Усі люди від природи прагнуть до знання».

starożytnym Graeckiem wschodniey Cerkwi zwyczajnem, z Rzymiany w tych Ceremoniach poniekąd rozroźnionemi, iako się iednoczą? Czego żeby się nauczyli pokazać się ma, że przy tych nieiako roźnych Ceremoniach, przed się stateczna iedność Cerkwie Gręckiey z Kościołem Rzymskim zawsze przed tym była [111, s. 2].

Передмову до читача Ілля Мороховський розпочинає думкою Аристотеля про те, що людина, яка не знає історії, не досягне повноліття і її не слід залучати до управлінських питань держави. Це міркування Аристотеля, взяте із книги «Політика», полеміст застосував для характеристики православних церковників, порівнюючи їх із нерозумними дітьми. Письменник вважав неосвіченість основною причиною спротиву Берестейській унії в Україні: «Тоżbym ia mogł śmieie powiedzieć y o tych, ktorzy nie wiedzą spraw y dzieiow przeszłych kościelnych, iż są dziećmi, a prawie rzekłbym niemowiątkami: lecz iż ztąd roście w nich upor, y przeciwieństwo wielkie, raczey ich nazowę (za łaską ich) głupiemi» [111, s. 3]. Через незнання історії християнства, твердив Ілля Мороховський, православні священники були переконані, що Рим порушив давню церковну єдність, а відтак католики повинні повернутися до Константинополя [111, s. 3]. Натомість, зазначав богослов, історичні джерела доводять протилежне. З огляду на це, книга полеміста являла собою аргументований виклад історії поділу християнської церкви, написаний для вдумливого, смиренного читача, оскільки впертий не погодиться з наведеними в ній висновками. Послугуючись риторичним прийомом антитези, Ілля Мороховський протиставив знання унійних церковників «беззмівовним словам» [111, s. 3] їхніх опонентів. Такий спосіб творення тексту давав можливість очільнику Володимирської кафедри залучити на свій бік православних богословів, які ідентифікували себе із християнськими чеснотами. Перешкодою для сприйняття творів унійних і католицьких книжників православними священниками Ілля Мороховський вважав упереджене ставлення до Західної церкви, яке він метафорично іменував «окулярами противенства і ненависті» [111, s. 3], що накладаються на прочитання їхніх писань: «Rozumiałem za rzecz słuszną, tym krotkim moim discourśikiem wywieśdź, y iawnie pokazać, ktory był przyczyną tego oplakanego rozerwania w Kościele Bożym, nie gołemi słowy; ale iasnemi dowody: y nie wydwormnemi ratiami iakiemi; ale istotną rzeczą samą. Mam za to, iż ta maluczka praca moia, baczny y miłość Bożą w sercu swym mającym, wdzięczną y przyjemną będzie; Upornym zaś, y niezgodę miłuiącym niewiem iako. Pewnie poki przez te okulary przeciwieństwa y nienawiści, te Książeczki y im podobne czytać będą, rzeczy się im zawždy przeciwne y niewdzięczne zdadzą» [111, s. 3–4]. Протиставлення письменника освіченості уніатів й невігластва пра-

вославної спільноти доповнювала наведена у творі цитата з Книги притч Соломонових: «*Si contuderis stultum in pila, quasi ptisanas feriente de super pilo, non auferetur ab eo stultitia eius*»²⁸ (Притч. 27:22). Цим Ілля Мороховський формував у читача думку про те, що знання з історії християнства, якими володіли унійні богослови, було інструментом вирішення релігійної суперечки. Утім, зауважимо, що історичні джерела, на які спирався Ілля Мороховський у своєму творі, були відомі православним церковникам, які, попри це, вважали Берестейську унію руйнівною для обрядово-догматичної ідентичності Київської митрополії. Окрім міркувань щодо причин неприйняття Берестейської унії в Україні, наприкінці передмови до читача полеміст твердить про повагу до опонентів і закликає їх досягти «милої згоди в розділеній церкві» [111, s. 3–4]. Щоб надати своїм словам переконливості, Ілля Мороховський пов'язував завдання своєї книги із виконанням настанов Ісуса Христа навчати народ Його заповідей (Мт. 28:19–20) та зберегти правдиве вчення, церковну єдність, про що писав Ігнатій Богоносець, учень апостола Іоанна Богослова, у посланні до филип'ян, цитуванням якого завершувався пролог: «*Strzeżcie się, iako Synowie światłości u prawdy, rozerwania u przewrotney nauki kacerzow: od ktorych pomazanie po świećcie się rozszerzyło*» [111, s. 3–4].

Твір Іллі Мороховського – це виклад історії вселенських соборів й укладення артикулів Символу віри. У своїй розповіді письменник коментує постанови, які призвели до роз'єднання греків і латинників, а також розкриває рецепцію ними обставин поділу церкви в XI ст. Полеміст вважав, що наведені в його книзі історичні відомості слугуватимуть примиренню унійних і православних богословів в Україні, які, не знаючи їх, підтримували помилкові переконання греків, як от піднесення авторитету Константинопольського патріархату після Римської кафедри, твердження, що Західна церква відступила від святоотцівського вчення й була причиною виникнення ересей [111, s. 16]. Таким чином, книгу Іллі Мороховського було насамперед присвячено полеміці греків і латинників доби вселенських соборів, яка позначилася на еклезіяльній думці в Україні наприкінці XVI – у першій половині XVII ст.

Полемічна частина твору «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyną*» розпочинається з ініціальної формули, яку знаходимо й у текстах інших християнських богословів: «*Tak ten moy Discurs w Imię Pańskie zaczynam*» [111, s. 4]. Наприклад, у 1-му правилі Трулльського собору (м. Константинополь, 691–692 рр.) зазначено: «При починанні всякого і слова і справи, найкращим чином є від Бога починати, і з Богом

²⁸ Пер. з лат.: «Товчи нерозумного, як зерно у ступі, не відокремиться від нього глупота його».

закінчувати, за словами Богослова» [39, с. 49]. Цим полеміст підкреслював, що його книга містить об'єктивний виклад історії формування церковної догматики, усталення традицій, зокрема інституційної першості єпископа Рима, який «zawsze w kościele Bożym przodkwał nad insze» [111, s. 4]. Примат римських пап, зауважує Ілля Мороховський, було підтверджено постановами Першого (м. Нікея, 325 р.) і Четвертого (м. Халкідон, 451 р.) вселенських соборів [39, с. 47]. Від початку твору письменник ставить під сумнів авторитет Константинопольської кафедри, під юрисдикцією якої перебувала Київська митрополія: «To z prożney czći pragnienia Carogrodzkich Patryarchow poszło; a nie z zezwolenia onych Oycow świętych, iż się tak gorliwie podnośli nad Alexandriyską, y Antiocheńską y Jerozolimską: ktorym się y w starożytności, y pierwszych fundatorach równać nigdy nie mogła, ani może. O ktorey na Synodzie Nicenskim ieszcze ani słytać było, będąc nową, iako ią ciż Oycowie święci na tym Synodzie nazywaią» [111, s. 8]. Щоб обґрунтувати цю думку, Ілля Мороховський розповів про те, що Перший вселенський собор проводили Папа Римський Сильвестр I та єпископ Александрійський Олександр. На ньому було утверджено друге місце в церковній ієрархії єпископа Антіохії після предстоятеля Александрійської кафедри, постановлено шанувати єпископа Єрусалима [111, s. 4]. Богослов підкреслює важливість Нікейського собору, на якому 318 єпископів прийняли Символ віри, «hasło wiary naszej Chrześciańskiej Katholickiej» [111, s. 4], який несуттєво відрізнявся від формули віровизнання апостольських часів. Навівши у творі первісний текст Нікейського символу віри, Ілля Мороховський зауважує, що «святі отці» [39, с. 24] заборонили клірикам відступати від прийнятих ними правил, з чим не погоджувались православні книжники. Греки, писав полеміст, не володіли достатньою мірою джерелами церковної історії, і тому твердили, що цю заборону було прийнято на Третньому вселенському соборі (м. Ефес, 431 р.). Ішлося про 7-ме правило Ефеського собору, яким «не було дозволено нікому висловлювати, або писати, або складати іншу віру, крім визначеної святими отцями, що зібралися у Нікеї зі Святим Духом» [39, с. 36]. Саме на цю постанову покликалися візантійські богослови в полеміці з латинниками навколо додатка *Filioque*, який утвердився в Західній церкві в часи Папи Римського Бенедикта VIII. Переконаючи читача в тому, що греки припускалися помилки, Ілля Мороховський обґрунтовував своє твердження листами римських пап Ліберія, Целестина й Атанасія Великого [111, s. 5]. Полеміст називав «великим Ахіллесом» [111, s. 9] твердження православних богословів про те, що заборону змінювати Символ віри було прийнято на Ефеському соборі. Звернувшись до синодальних актів Третнього вселенського собору, письменник розкриває

у творі обставини, через які «200 святих отців» [39, с. 35] уклали 7-ме правило, або, як він доводив, «повторно [його] підтвердили після Нікейського собору» [111, с. 9]. Зокрема, Ілля Мороховський наводить у тексті твору розповідь про пресвітера Філадельфійської церкви Харісія, який виступив перед єпископами Ефеського собору з тим, що послідовники Несторія поширювали укладений ним Символ віри, який навчав, що Дух Святий походив від Отця, а не від Сина та містив догматичні відступи. У відповідь на це, твердив полеміст, учасники Третього вселенського собору постановили дотримуватися віровчительних формул Нікейського символу віри, не заборонивши богословам докладно їх пояснювати: «Lecz nigdy nie zakazowali y zakazować nie mogli (gdyby tego była słuszna i gwałtowna przyczyna) objaśnienia, y wyraźliwszego opisania artykułow prawdziwey wiary w Symbolum świętym» [111, с. 10]. На думку Іллі Мороховського, оскільки греки не враховували історичний контекст у тлумаченні цього правила, то й не могли виконувати його так, як це наказували вчителі церкви. Послугуючись стилістичними можливостями антитези, книжник увиразнює відмінності в трактуванні 7-го правила Ефеського собору «святими отцями» [39, с. 35] і візантійськими каноністами: «Dla tego, aby to y sami, uważwszy u siebie, zrozumieli, iako iest ich różne rozumienie tego Canonu od wyrozumienia Oycow świętych, ktorzy go napisali, zaiste przyznać będą musieli, iż tak różne iest, iako niebo od ziemię» [111, с. 9].

Ухвалені на Нікейському соборі постанови було підтверджено на Другому вселенському соборі (м. Константинополь, 381 р.), який скликав імператор Феодосій I. Учасники цього зібрання, писав Ілля Мороховський, надали «досконале пояснення» [111, с. 5] Нікейського символу віри для того, щоб відкинути єретичні вчення. Богослов подав у творі тексти Нікейського та Константинопольського символів віри, завдяки чому читач міг простежити розбіжності в їхніх віросповідних формулах. Полеміст у своєму коментарі до канонів Другого вселенського собору зосереджує увагу читача на тому, що в Константинополі Нікейський символ віри було відредаговано й докладніше пояснено, а отже, дослівне дотримання його тексту, на чому наполягали греки, було помилкою: «Wiedzieli bowiem dobrze wszyscy święci Oycowie onego Concilium, y inni potym (ponieważ nie wspominaią o inszym, tylko o samym Niceńskim; a tam osobliwie, gdzie czynili wzmiankę o Symbolach y Artykułach do wiary należących) iż nie mamy tak dalece mieć względu na same gołe słowa, iako na sens albo wyrozumienie samo, ktorego w sobie słowa zamykają» [111, с. 6]. Підтвердженням можливого внесення змін і уточнень, продовжував богослов, було й те, що Символ віри, прийнятий на Другому вселенському соборі, єпископи не називали «Константинопольським», адже їхнім

завданням було утвердити серед християнських церков поширення Нікейського символу віри, який був «першим і старшим» [111, s. 6]. Натомість греки, твердив Ілля Мороховський, дотримувались слів Нікейського символу віри, відкидаючи їх потрактування [111, s. 6].

У контексті розповіді про постанови Константинопольського собору Ілля Мороховський порушує питання *Filioque*. Деталізуючи догматичну суперечку між греками і латинниками, письменник указав на те, що православні богослови твердили про прийняття додатка «і від Сина» після Сьомого вселенського собору (м. Нікея, 787 р.). Утім, полеміст, цитуючи лист Максима Сповідника, який було надруковано в праці «*Annales Ecclesiastici a Christo nato ad anum 1198*» (т. 10) католицького історика церкви Цезаря Баронія, а також твори грецького історика Георгія Арістіна, якими користувався константинопольський патріарх Григорій III Мамма в полеміці з Марком Ефеським, доводив, що додаток *Filioque* з'явився в час Папи Римського Дамасія I, із дозволу якого відбувся Другий вселенський собор [111, s. 6]. Ілля Мороховський, апелюючи до авторитету Максима Сповідника, «життя якого квітнуло прикладом і святобливою наукою на Сході» [111, s. 17], а також грецького вченого Віссаріона Нікейського, висловлює думку про те, що застосування етимологічного методу – реконструювання первинного значення слова – для розкриття змісту 8-ї віросповідної формули Нікео-Константинопольського символу віри виявляє те, що додаток *Filioque* не суперечить вченню отців церкви. Зокрема, у творі зазначено: «*Bo sokolwiek ma Syn Boży, to wszystko wziął (iako Doktorowie święci mówią) od Oycy przedwiecznem urodzeniem swoim. A to słowo u Graekow “Od”, znaczy początek niemaący początku; to zaś “Przez”, początek od początku znaczy*» [111, s. 17].

Від спроби нівелювати догматичну відмінність у питанні схождения Святого Духа Ілля Мороховський перейшов до обґрунтування думки про те, що 2-й (3-й [39, с. 32]) канон Константинопольського та 28-й канон Халкідонського соборів, які проголошували предстоятеля Константинопольської церкви другим за честю після Папи Римського, було прийнято з політичних міркувань. Обговорення статусу Константинопольської кафедри на Другому вселенському соборі, писав полеміст, було зумовлено необхідністю врегулювати інституційну суперечку між єпархіальними єпископами. З цією метою «святі отці» [39, с. 31] постановили, щоб первоієрархи помісних церков не урядували за межами своєї канонічної території. Правило цього собору, на якому Константинополь названо «Новим Римом» й утверджено «переваги честі» [39, с. 32] його предстоятеля після Папи Римського, викликав в Іллі Мороховського застереження. На думку полеміста, це правило було змінено, зокрема додано припис, який утверджував

вищість Константинополя над Східними церквами. Із цією постановою, наголошував він, не погоджувались посланці Папи Римського Лева I на Халкідонському соборі, які обурювалися перед єпископами, що «*był barzo podeyżrzany ten Canon, y zgoła pofałszowany: dla tego samego, że tam włożono było o tym przodkowaniu po Biskupie Rzymskim Patryarchy Constantynopolskiego*» [111, s. 7]. Для Іллі Мороховського аргументом на користь того, що контрверсійне правило Другого вселенського собору [39, с. 31–32] не проголошувало привілейованого становища Константинополя в церковних справах, було заперечення субординації патріархів Східних церков, прийнятої на Нікейському соборі. Богослов виявив у тексті критикованого правила суперечність, зокрема рішення зберегти переваги Антіохійської церкви, підтверджені учасниками Нікейського собору. Цього, писав він, неможливо було досягти з огляду на піднесення авторитету Царгорода [111, s. 8; див.: 39, с. 31–32]. Ілля Мороховський вважав, що на Другому вселенському соборі «святі отці» [39, с. 31] не надали «преваги честі» Константинопольській кафедрі, адже цим вони відступали від канонів Нікейського собору, які вони навпаки зібрались утвердити. Персвазивними прийомами в доведенні цього міркування були емоційно-експресивна насиченість мовлення й застосування риторичного запитання: «*Mieliby oniż sami pierwszymi bydź tymże swym Canonem, w którym zakazują naruszać Niceńskiego Synodu postanowienia, mieliby mowię bydź pierwszymi przestępcami onego? Ustawiając żeby Biskup Carogrodzki miał pierwsze miejsce w uczciwości po Rzymskim przeciwko iasney ordinaciy Niceńskiego Synodu: ktoraby się tym samym ich postanowieniem wzruszała, a prawie wniwecz obracała*» [111, s. 7–8]. Полеміст вважав доказом внесення змін до 2-го (3-го) правила Константинопольського собору (381 р.) відсутність докладного обґрунтування причин вивищення Царгорода над Східними церквами. Таке важливе питання, як зміни в управлінні церкви, на його думку, не могло бути сформульоване одним реченням – «кількома голими словами в самому кінці» [111, s. 8] канону. На підставі цих аргументів, а також історичного факту участі александрійського патріарха Теофіла в позбавленні Іоанна Златоуста сану патріарха Константинопольського²⁹, Ілля Мороховський дійшов висновку про політичний зміст дискусійного правила: «*A tak domyślić się każdy baczny może, że to postanowienie z świetksiey mądrości (żebym nie rzekł z czego gorszego) a nie z Ducha świętego poszło, gdy w nim tę przyczynę onego wywyższenia Biskupa Carogrodzkiego daia. Iż Carograd iest nowym Rzymem. To iest nie dla tego, aby kiedy Apostoł ktory, albo Ewangelista na Constantynopolskiej*

²⁹ Александрійський патріарх Теофіл головував на синоді, який позбавив сану патріарха Константинопольського Іоанна Златоуста.

Stolicy siedział, y one fundował, iako one cztery były fundowane: ale iż nowe miasto y głowa świeckiego państwa było, chcąc ie k woli Cesarzowi uczcić» [111, s. 8].

Унійний богослов, як і митрополит Йосиф Велямин-Рутський, висловив думку про те, що причиною відступу Царгорода від єдності з Римом була гордість, яка виявилась у тому, що на Другому вселенському соборі, скликаному для тлумачення віросповідних формул Нікейського символу віри, було неправомірно встановлено старшинство Константинопольської кафедри над Александрійською, Антіохійською та Єрусалимською церквами [111, s. 15]. Ілля Мороховський зазначає, що причиною розколу був не додаток *Filioque*, як твердили грецькі богослови, а «пиха і свавілля» [111, s. 17]. Письменник порівнював прагнення предстоятелів Константинополя розширити свою владу в церкві зі спокусою Адама і Єви, про яку читаємо в Книзі Буття. Навівши розповідь про патріарха Іоанна IV Постника, який називав себе «вселенським патріархом», з чим не погоджувався Папа Римський Григорій I, полеміст підсумував: «Y tak Biskup Konstantynopolski, ktory iedno przed tym był Biskupem, pod Arcybiskupem Herakliyskim, bezprawnie wdarł się w przodkowanie napierwey nad Biskupa Alexandriyskiego: chcąc bydz wtorym we czci po Papieżu, a potym nie przestaiąc na tym, kusil się nawet o to, aby był zgoła rownym Papieżowi [111, s. 16]. Утім, незважаючи на ці інституційні суперечки, твердив Ілля Мороховський, Східна церква залишалася в підпорядкуванні єпископів Рима, про що свідчило те, що папа Агапіт I у 536 році усунув з Константинопольської кафедри патріарха Анфіма I через звинувачення в ересі Євтихія та поставив Міну. Для того, щоб читач переконався в достовірності цих фактів, богослов відсилав його до грецьких й українських мінологій – книг, які містять життя святих. При цьому Ілля Мороховський зауважує, що в Україні мали місце випадки зумисного псування книг з церковної історії: «A na iego mieysce, władzą swą Pasterską, postawił Menę Katholika, iako czytamy w Menologiach Graeckich y Ruskich (ktore proszę pilnie niech czytają, a z Książ nie wydzierają): y takowych przykładow iest nie mało w Historyach kościelnych» [111, s. 16].

Ілля Мороховський вважав, що початок розколу греків із латинниками, «які завжди були з'єднані Христовою милістю» [111, s. 16], розпочався після Трулльського собору, що відбувся в Константинополі в 691–692 рр. [39, с. 49–90]. Зокрема, полеміст наголошував на тому, що на соборі не було Папи Римського Сергія I, який не визнавав прийнятих на ньому постанов, що стосувалися celibату духовенства, дотримання латинниками суботнього посту тощо: «A że do zachowania (z przyczyn wzwysz mianowanych) tych Canonow Rzymskiego Kościoła przywieśdź nie mogli; odrywać się przeto od niego poczęli» [111, s. 17].

Наступний етап полеміки Царгорода і Рима Ілля Мороховський пов'язував із діяльністю патріарха Фотія, який двічі був архієпископом Константинополя (858–867; 878–886 рр.). Письменник переповідає читачеві історію поставлення Фотія на патріаршу кафедру в Константинополі. Для цього книжник застосовує епітети й оцінну лексику, які мали формувати негативне ставлення до Фотія, незважаючи на те, що православна церква зараховувала його до лику святих. Зокрема, Ілля Мороховський називав його «хитрим і підступним», «блудником Божої Церкви», «злим і нечестивим», таким, що «зневажає Боже право»; підкреслював те, що Фотій працював у секретаріаті імператора Візантії, а поставлення його на патріарший престол відбулося всупереч церковним правилам упродовж шести днів за участю митрополита Сиракузького Григорія Асвести, якого від церковних справ відлучив Папа Римський Микола I [111, s. 17, 19, 21]. Зауважимо, що Ілля Мороховський зігнував у своїй розповіді відомості про те, що патріарха Фотія вважали освіченим теологом, знавцем античної літератури і філософії; він мав викладацьку практику в Константинополі, був учителем просвітителя України святого Константина Кирила, а також написав важливі праці «Міріобібліон» та «Лексикон». Натомість у своїй книзі полеміст протиставляв «підступності» Фотія «благочестивість і святість» його попередника патріарха Ігнатія, якого усунув цезар Барда за відлучення його від причастя та підтримку імператриці Феодори, яка для того, щоб відновити практику іконошанування в Константинопольській церкві, вбила понад сто тисяч павликіан («Торжество православ'я») [111, s. 18]. У суперечці між ігнатіанами і фотіанами за Константинопольську кафедру полеміст став на бік патріарха Ігнатія, який не виступав проти верховенства Рима. Ілля Мороховський розповів читачу, що невдовзі мав з'явитися його переклад із грецької мови на польську життя предстоятеля Константинополя («*Żywot świętego Ignaciusa patriarchy Konstantinopolskiego, z Nicety greckiego autora na polskie przełożony*») (1623 р.) [113]), написаного візантійським ученим Нікітою Пафлагоном. Розкриваючи боротьбу за владу, яка точилася в Східній Римській імперії в другій половині IX ст., письменник аргументував думку про те, що папа Микола I протестував, як «належить особі пастирській», проти зміщення патріарха Ігнатія цезарем Бардою. Для цього Папа Римський надіслав посланців до Константинополя, що, однак, не дало результату, а також провів собор у Римі, учасники якого засудили поставлення патріархом Фотія [111, s. 18]. У розповіді про відновлення Фотія на Константинопольській кафедрі (877–879 рр.) полеміст змалював його лукавність перед новим імператором Василієм I Македонянином і Папою Римським Іоанном VIII, який зняв із нього всі обвинувачення

своїх попередників Миколи I та Адріана II. Ілля Мороховський вважав цей вчинок папи Іоанна VIII помилковим; його нерозважливість у творі художньо підкреслювало застосування новозавітних алегоричних образів: «Papież Jan, za tak wielkiem nabieganiem y prośbą, dał się namowić; z wielką szkodą Cerkwie Bożej, wpuścił wilka do owczarni Chrystusowej, który miasto podwyższenia y takiej łaski wielkiego karania był godzien: z którym przodkowie jego, Mikołay y Adrian, wielką y długą woynę wiedli» [111, s. 19]. Емоційність оцінки книжником дій Папи Римського Іоанна VIII підсилювали художні можливості окличного речення й риторичного запитання: «Nie może się wypowiedzieć, iako wiele złego, tym postępkem Jana Papieża, urosło w Cerkwi Bożej! Na co do tego czasu patrząc wzdychamy. Bowiem zły a niezbożny człowiek, gdy już nie miał, ktoby się zbrodniom jego przeciwił, czego się nie ważył? Szło mu o to nawięcey, aby on powszechny osmy Synod, przeciwko niemu uczyniony, zniósł; y z pamięci ludzkiej zgładził. Ku temu myślił, iakoby y samego siebie, y potomki swe Patriarchy Konstantynopolskie z posłuszeństwa y zwierzchności (w ktorey ieszcze do tego czasu trwali) Papieżkiej wyrwał» [111, s. 19]. Попри це, Ілля Мороховський висловлював піетет до служіння папи Іоанна VIII, пояснюючи його дії – затвердження Фотія предстоятелем Константинопольської кафедри – прагненням зупинити розкол Східної і Західної церков, який він метафорично зобразив як жорстокого звіра, отрута якого поширювалась на Сході: «Między inszemi przyczynami, y ta była nie poślednieysza: aby był tak hoynemi dobrodzieystwy swemi mógł ubłagać tę okrutną bestyą, która już iad swoy zaraźliwy, po wszytkich kraiach wschodnich wyrzygać była poczęła: to iest iedność y pokoju kościelny targaiąc» [111, s. 19]. Утім, твердив полеміст, цей дух руйнування церковної єдності запанував над патріархом Фотієм. Так, покликаючись на праці католицького історика, бібліотекаря Апостольської столиці Цезаря Баронія, він розповідає про те, що Фотій, перекладаючи листи папи Іоанна VIII на грецьку мову, навмисно змінював їхній текст «przekładaiać fałszował» [111, s. 19] для того, щоб довести еретичне вчення Рима стосовно внесення додатка *Filioque* в Нікео-Константинопольський символ віри. Зауважимо, що авторитет ученого Цезаря Баронія не був достатньо переконливим доказом для православних богословів, оскільки кардинал католицької церкви позитивно відгукувався про Берестейську унію, причини прийняття якої в Речі Посполитій він описав у книзі «Слово про походження русинів та їхній чудотворний перехід в іншу віру».

Ілля Мороховський, докладно описуючи боротьбу ієрархів за Константинопольську кафедру наприкінці IX ст., на яку впливали візантійські імператори, порушив питання заперечення Східною церквою

правомірності собору в Константинополі, скликаного за ініціативою Папи Римського Адріана II та імператора Василя I Македонянина в 869 р. Полеміст вважав це зібрання вселенським, адже на ньому в той час головував архідиякон Рима, папа Марин I, були присутні 102 єпископи, посланці предстоятелів Єрусалима й Антіохії [111, s. 21]. На Константинопольському соборі (869–870 рр.) були ухвалені рішення, які обмежували права можновладців втручатися в єклезіальні питання, забороняли надавати мирянам вищі церковні посади («*żeby się nie świetskim sposobem, y owak po kozacku, obierali y święćili*»), утверджували іконопоклоніння («*Ażaż się tam nie potępiaią obrazoborców schadzki, ktorych była liczba nie mała, tak z duchownych celniejszych, iako y z świetskich? Ktora haerezya w płomieniu swoim wprawdzie była na Synodzie śiodmym zagaszona; ale że ieszcze barzo tłała w Cerkwi Bożey, y ten prysk zagaścić było potrzeba*»), що, міркував письменник, обґрунтовувало його вселенське значення: «*Nie priwatna tedy y to rzecz, ale Generalna sprawa. Przetoż słusznie za święty y Generalny Synod iest od wszystkich prawowiernych y mądrych poczytany*» [111, s. 24]. Натомість, Східна церква відкинула постанови Константинопольського собору 869–870 рр. та визнала Четвертий Константинопольський собор (Софійський собор), проведений патріархом Фотієм у 879–880 рр., який, писав Ілля Мороховський, зіпсував матеріали попереднього синоду і «перeverнув усе з ніг на голову» [111, s. 23]. У творі полеміст називає Софійський собор «Фотієвим зборищем» [111, s. 22], відомостей про який не подали такі визначні візантійські історики, як Іоанн Скилиця, Георгій Кедрин, Михаїл Гликас та Константин Манасія. Через ці розбіжності, твердив книжник, Східна і Західна церкви погоджуються з канонічністю правил семи вселенських соборів, проте сперечаються, яке з двох зібрань єпископів у Константинополі (869–870 рр. чи 879–880 рр.) вважати Восьмим вселенським собором. На його думку, про заплутаність дискусій навколо законності постанов собору 879–880 рр. свідчить те, що в Східній церкві святим називали як патріарха Ігнатія, так і Фотія, проблеми у відносинах яких православні богослови намагалися пом'якшити, «загладити» [111, s. 22], про що писав у своїх творах Марк Ефеський, який один із єпископів Константинопольської церкви не підписав унії на Ферраро-Флорентійському соборі (1438–1445 рр.). Ілля Мороховський вважав взаємовиключним процес канонізації обох патріархів у Східній церкві, віддаючи перевагу архієпископу Ігнатію, зі святістю якого погоджувався Рим: «*Bo ieśli Ignacius iest święty, iakoż nie tylko od zachodniego kościoła, ale y od wschodniey Cerkwie iest za takowego miany: Tedyć wąpćić nie potrzeba, iż Phocius główny nieprzyiaćiel iego, który był przyczyną tego iego prześladowania, y który w ciężkiej kłatwie*

żywota swego dokonał, iest potępionym y wyklętym. Zaczym słusznie się nim, iako arcyodszczepieńcem y fałszerzem brzydźić mamu» [111, s. 22]. Тенденційність розповіді полеміста про діяльність патріарха Фотія розкриває та обставина, що він не подав у творі відомостей про те, що Ігнатій наприкінці другого правління примирився з Фотієм і залишив за ним Константинопольську кафедру [438, с. 198].

Оцінка постаті патріарха Фотія в історії Східної церкви у творі «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyna» відрізнялася від міркувань православних полемістів. Так, Ілля Мороховський критикував Мелетія Смотрицького за те, що той у творі «Elenchus pism uszczypliwych» [146] позитивно відгукувався про патріарха Фотія, заперечував його вплив на церковний розкол, аргументуючи це тим, що «за Фотія і після Фотія був мир між Церквою Східною і Західною, і він тривав майже 200 років, аж доки не додано “Філіокве” до Символу Віри» [цит. за вид.: 384, с. 277]. Унійний письменник пояснював думку Мелетія Смотрицького тим, що той не володів у достатній мірі знанням історичних джерел, у яких було докладно описано вчинки патріарха Фотія, через що православний книжник «затінював ясну правду» [111, s. 22]. У полеміці з Мелетієм Смотрицьким Ілля Мороховський послуговувався персвазивними можливостями порівняння, завдяки чому спростовував твердження опонента та досягав впливу на читача. Експресивність тексту увиразнював фрагмент вірша Деціма Юнія Ювеналя – римського сатирика, який викривав моральні вади, суперечності суспільного устрою. Так, у творі зазначено: «Prawdać iest, y tego mu nie umiemy, że był, od natury łaskawey, dowćipem wysokiem uszlachćiony; ćwiczeniem w naukach świetkich wszystkich, wyśmienitem; tak że mu rowni, onego wieku, nie było. Ale zaś przewrotnośći takiey, y złości, że w niey żadnemu wprzod nikomu przed sobą nie dał. Zaczym słusznie wiersze Poety iednego przypisać mu się, iako tey godności człowiekowi, mogą:

«Ingenium velox, audacia perdita, sermo

Promptus, et Isaeo torrentior: ede quid illum

Esse putes?

Grammaticus, Rhetor, Geometres, pictor, alastor,

Augur, adulator, medicus, magus, omnia nouit»³⁰ [111, s. 22; див.: 100, р. 72].

Творення негативного образу патріарха Фотія у трактаті Іллі Мороховського доповнювала розповідь про те, як він рекомендував імператору Василю I Македонянину поставити царедворцем ігумена

³⁰ Пер. М. Зерова: «Розумом бистрий, у вчинках зухвалий і мовою спритний / Мовби Ісей-красномовець, – за кого, скажи, уважаш / Ти отакого митця? Він за тисячний люд тобі править./ Ритор, граматик, різьбяр, землемір, цирковий танцюриста, / Лікар, купальний прислужник і маг – він тямить на всьому».

Студійського монастиря Теодора Сантаварина, який був чорнокнижником. Це, твердив полеміст, було причиною того, що син імператора Василя I Македонянина, Лев VI Філософ, позбавив Фотія Константинопольської кафедри [111, s. 23; див.: 190, с. 417]. Ілля Мороховський, висловлюючи обурення щодо погляду православних богословів на діяльність патріарха Фотія, саркастично зауважував: «Otoż maiȧ przeciwnicy prawdy u iedności świętey, prawdziwy proces Kanonizacyey tego ich wielebnego świȧtka: mogą mu wybornie zaśpiewać: “Wiecznaia pohibel”: aby się też sami strzegli» [111, s. 23].

Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким щодо канонічності собору в Константинополі (869–870 рр.), Ілля Мороховський підкреслював перевагу своїх знань над знаннями опонента, що свідчило про його правоту. Зокрема, богослов писав, що Мелетій Смотрицький у творі «Elenchus pism uszczypliwych» [146] припустився помилки в розрізненні «генерального» і «вселенського» соборів. Ці слова, твердив Ілля Мороховський, латинською і польською мовами означали одне й те саме поняття: «A nie tylko za Generalny, ale u za powszechny. A tey distinctiey dla tego zażywam, abym uporowi Elenchowemu dosyć uczynił; u o raz w tym głupstwo iego dziećinne wytknął: który coś iakoby różnego bydź Generalnym od powszechnego rozumie, co zaiste iest też u iedno. Chyba że słowo “Generalne” iest po Łacinie, a to “powszechnie”, po Polsku [111, s. 24].

У формуванні негативного образу патріарха Фотія у творі Іллі Мороховського важливе місце належить розповіді про віщій сон його матері, у якому її застерегли, що вона носить в утробі «жорстокого змія» [111, s. 25]. Церковники, наділені даром прозорливості, тлумачили її сон як знак того, що її дитина стане ворогом Божої церкви. Через це, зазначає Ілля Мороховський, мати патріарха Фотія хотіла умертвити себе і дитину, проте богобоязні люди відмовили її від цього гріха, переконавши довіритись Богу [111, s. 25]. Деталізація цієї історії, достовірність якої потребує верифікації, слугувала підтвердженням висловлених полемістом міркувань, що патріарх Фотій був «знаряддям диявола» [111, s. 25], яке мало зруйнувати Божу церкву. Так, «злий Фотій» [111, s. 25] не зміг змиритися із силою Рима, який угамовував самоправство Константинополя. Завдяки нагромадженню риторичних питань Ілля Мороховський підкреслював суперечність у діях Фотія, який, відкинувши підтримку Папи Римського Іоанна VIII у поставленні його на Константинопольську кафедру, навчав греків того, що Рим втратив верховенство над Східними церквами через прийняття додатка *Filioque*: «Czemuż przed tym tego nie zadawał Papieżom? Ale owszeki rzeczą samą, nie tylko słowy zwierzchność ich nad sobą, u stolicą swoją przyznawał: gdy się do niey tak często z prośbami uciekał,

iedniając sobie łaskę; y posły iey podarkami psuiąc? Czemuż do tego Jana Papieża (ktorego potym haeretikiem nazywał) o potwierdzenie na stolicę Carogrodzką prosił? Y innych, o przyczynę w tym do niego, rozmaitemi fortelami szukał? Jeśli rozumiał, że, za onym przydatkiem, uyma się stała w pierwszym dostoięństwie y iurisdictionie stolicy Rzymskiej? Aż się dopiero ocknął, kiedy od niey, czego żądał, otrzymał; pisząc y nauczając przeciwko nauce y wyznaniu iey starodawnym» [111, s. 25; див.: 112, s. 114]. Усталення першості римських пап у церкві, на думку Іллі Мороховського, доводили книги грецького історика Никифора Григори, який писав, що постанови вселенських соборів не можна приймати без згоди єпископа Рима, а також синодальні акти Халкідонського собору (451 р.), з яких дізнаємося про суспендування патріарха Александрійського Діоскора через скликання собору без дозволу Рима [111, s. 26].

Ілля Мороховський пов'язував заперечення Східною церквою віровчительного авторитету римських пап і додатка *Filioque* із тим, що первоієрархи Константинополя не могли приборкати гордість та владолубство, які були причиною висунення інвектив Риму, утворення відмінностей у догматичному вченні. Через це, писав полеміст, греки навчали православних християн, що душі праведників отримають винагороду після Судного дня. Натомість церковні книги, яких Ілля Мороховський у творі не називає, вказували на те, що подвижники після смерті увійдуть у присутність Бога і споглядатимуть Його славу. Богослов не погоджувався з думкою грецького каноніста Матвія Бластара, який спостеріг у додержанні латинниками суботнього посту наслідування традицій юдеїв та переступ апостольських постанов, критикував споживання західними ченцями м'яса та безшлюбність священників. Ілля Мороховський вважав ці закиди доказом пошуку в Константинопольській церкві підстав для відмежування від Рима. Як метафорично зазначав письменник, православні богослови в Україні, доповнивши перелік відмінностей між вченням латинників і греків, подібно павуку, утворили сітку, якою заплутали себе й неосвічених мирян: «Inszych też rzeczy wiele, do których ieszcze y naszy, więcey co dzień, od haeretykow się nauczywszy, przydaia: ale to wszystko iest iako paięcza śiatka. W których y sami siebie niebożęta wiklą, y prostaczkow łowia, a bacznym y miłość Bożą w sercu maiącym śmiech z siebie czynia, pokazuiąc y głupstwo swoje nie z przewyćiężonym uporem złączone» [111, s. 27]. Перерахувавши розбіжності між Сходом і Заходом, Ілля Мороховський підвів читача до думки, що константинопольський патріарх Михаїл I Керуларій у 1054 р. констатував факт поділу у вселенській церкві. На думку полеміста, закриття церков латинників у Царгороді, відмова від використання опрісноків (азимитів) у таїнстві євхаристії в час правління імператора Константина IX Мономаха

значною мірою були наслідком «Фотієвої схизми» [111, s. 27]. Проте розмежування Східної і Західної церков мало негативні наслідки насамперед для греків. Зокрема, твердив Ілля Мороховський, у Візантії занепали науки «Septem artes liberales», читання книг отців церкви, на що вказувала розповідь історика Никифора Григори про спробу диспуту католицьких єпископів та ченців із греками в Константинополі [111, s. 28].

Ілля Мороховський, виклавши у творі історію інституційних, догматичних суперечок Рима і Константинополя, докладно описав зусилля, яких вони доклали, щоб подолати розкол, що відбувся в XI ст. Полеміст у хронологічному порядку подає три «найголовніші і найзначніші» [111, s. 28] церковні унії, які зруйнували священнослужителі, що були християнами зовні, натомість усередині – «сповнені отрути й усього злого», тому відвели християн від об'єднання. Подібне, зазначає письменник, відбувалося і в Україні у випадку Берестейської унії [111, s. 28].

Перша ініціатива церковного примирення, писав Ілля Мороховський, виходила від нікейського імператора Іоанна III Дуки, який вступив у переговори з Папою Римським Інокентієм IV для того, щоб завоювати Константинополь. Проте її не було реалізовано через спротив православного духовенства.

Друга унія відбулася в час правління візантійського імператора Михаїла VIII Палеолога, який звільнив Константинополь від хрестоносців (Четвертий хрестовий похід) і відновив Візантійську імперію. Щоб попередити напад короля Сицилії Карла I Анжуйського і болгарів на Візантію, Михаїл VIII Палеолог погодився на церковну унію з Папою Римським Григорієм X. Проте константинопольський патріарх Йосиф I та православні єпископи відмовились визнати першість Апостольської столиці й додаток *Filioque* в обмін на підтримку Рима. Ілля Мороховський, покликаючись на книги грецьких істориків Георгія Пахімера та Никифора Григори, зауважує, що основною перешкодою для утвердження цих уній був політичний контекст. Скасування Ліонської унії (1274 р.) полеміст пов'язував з підтримкою Андроніком II Палеологом православних єпископів та антиунійними виступами «схизматика» [111, s. 29] архієпископа Фессалонітського Григорія Палами, пам'ять якого греки вшановували в другу неділю посту [111, s. 29].

Флорентійська унія, зазначає Ілля Мороховський, була наслідком усвідомлення візантійським імператором Іоанном VIII Палеологом і патріархом Константинопольським Йосифом II загрози з боку Османської імперії, яка підштовхнула їх до примирення з Римом. Ферраро-Флорентійський собор (1438–1445 рр.), на думку полеміста, відрізнявся від зібрання єпископів у Ліоні тим, що в ньому взяли участь

учені ієрархи (Віссаріон Нікейський, митрополит Київський Ісидор), які, відкинувши непоступливість в інституційних і догматичних питаннях, погодились на об'єднання із Західною церквою. Зі свого боку, йдучи на поступки, Папа Римський Євгеній IV підтвердив «переваги честі» [39, с. 32] Константинополя над Александрійською, Антіохійською та Єрусалимською церквами. Ілля Мороховський зауважує, що до унії схилився єпископ Константинопольської церкви Марк Ефеський, який не підписав постанови Ферраро-Флорентійського собору, бо латинники відмовилися викреслити із Символу віри додаток *Filioque* [111, s. 29]. Звернімо увагу, що письменник у викладеній історії церковних уній підкреслював політичні мотиви візантійських імператорів, натомість архієпископів Рима зобразив аполітичними, такими, що насамперед міркували про інтереси церкви. Про суб'єктивний підхід полеміста до розгляду церковних уній свідчить і те, що він позитивно відгукувався про тих православних архієреїв, які підтримали проект церковного об'єднання (Іоанн XI Векк, Віссаріон Нікейський), натомість єпископів, що прагнули досягти поступок з боку латинників, вважав «засліпленими погордливістю» [111, s. 28–29]. Ілля Мороховський у контексті розповіді про Ферраро-Флорентійський собор вступив у полеміку з Кліриком Острозьким, який надрукував книгу «Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» [37], а також Стефаном Зизанієм, звинувативши ректора Львівської братської школи в зумисному псуванні історичних книг в Україні, «Соборників». Богослов наголошує на відсутності у творі Клірика Острозького покликань на авторитетні джерела, через що називає його «баламутом», а працю – «відвертим обманом» [111, s. 29].

Ілля Мороховський пов'язував падіння Візантії із відступом греків від прийнятих церковних уній на Ліонському і Ферраро-Флорентійському соборах. Цю думку, писав полеміст, поділяли константинопольські патріархи Геннадій II Схоларій та Ніфонт, який у листі до київського митрополита Йосифа I Болгариновича навчав дотримуватися Флорентійської унії. Книжник спостеріг, що від часу завоювання турками Константинополя греки дедалі більше втрачали свободу, такі християнські чесноти, як благочестивість, милосердя, й занедбували науку. Усе це, був переконаний письменник, було доказом позбавлення греків Божої благодаті, покарання їх не як синів, а як невільників: «*Za czym też tam poczęło schodzić, w naukach, pobożności, y miłości Chrześciańskiey. Czym się iawna kazń Boża nad nimi pokazuje. Nie takowa, iakowąż więc zwykł karać syny swoje, ktorych miłue, ale iako za niewolniki osądzone. Bo gdzie nie tylko na cielesnych, abo doczesnych tych rzeczach, iawnie się nie wiedzie, ale co większa, na*

Duchownych co dzień schodzi: iako się cieszyć, y miłości to Oycowskiey przyczytać możemy?» [111, s. 30]. Переконливості своїм міркуванням Ілля Мороховський надавав завдяки зіставленню зруйнування і запустіння Єрусалима вавилонянами, описаного біблійним пророком у Книзі плач Єремії, із завоюванням турками Константинополя. Богослов навів у творі цитату зі Старого завіту, завданням якої було зворушити читача відмінністю між колишньою величчю Царгорода та сьогочасним руйнуванням: «Czego my serdecznie żałując, ono Hieremiasza Proroaka napominanie sobie przypominamy: ktorym on płacząc niegdy lamentował nad upadłym Jeruzalem; a gorzkim sercem wzdychając y łkając z nim mowimy: “Jako pośmiedziało złoto, iako zmieniła się barwa najlepsza, rozmiotano kamienie Świątnice, po gorach wszzech ulic? Synowie syońscy szlachetni y ubrani w przednieysze złoto, iako poczytani są za naczynie skorupiane, za robotę rąk garnczarskich”» [111, s. 30; див.: Плач. 4:1]. Персвазивний вплив біблійного фрагмента підсилювало введення у твір передбачення візантійського імператора Лева VI Мудрого, що Константинополь уподібниться Гоморрі і Содому: «Prawdźiwie wykonała się na nim ona Praktyka Leona Cesarza Konstantynopolskiego syna Basyliusza, iż ten nowy Rzym, to iest Carograd, y nowy Syon, miał przyśdź do tego, że zwać go miano nowym Symbarim, y nową Sodomą» [111, s. 30].

У творі «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» Ілля Мороховський виклав міркування стосовно запровадження церковної унії в Речі Посполитій. Розкриваючи концепцію Берестейської унії, яка спиралась на модель церковного об'єднання Ферраро-Флорентійського собору, полеміст пояснював читачеві її прийняття сотеріологічною метою ієрархів Київської митрополії: «Nie dla świetских iakich przyczyn (iako ich niewstydliwie pomawiaią) ale dla zbawienia duszę swey y owieczek sobie powierzonych» [111, s. 30]. З-поміж причин, які перешкождали утвердженню Берестейської унії, Ілля Мороховський на перше місце ставив поширення опонентами неправдивої інформації («a to za udaniem kłamliwym» [111, s. 32]) про те, що в унійній церкві візантійський обряд буде змінено на латинський. Цю думку, або ж, як писав полеміст, «персвазію» [111, s. 31], церковні ієрархи не могли змінити «жодним доказом і переконанням» [111, s. 32]. Утім, твердив богослов, обрядове розмаїття – це оздоба вселенської церкви, а тому східну форму таїнств буде збережено. Можливість обрядових відмінностей письменник метафорично обґрунтовував, цитуючи вірш із 44-го псалма ізраїльського пророка Давида, який також використовував Папа Римський Лев IX у полеміці з патріархом Константинопольським Михаїлом I Керуларієм. Зокрема, у творі зазначено: «Abowiem ma to w sobie za iednę

особлиwą ozdobę spaniałości swoiey Cerkiew powszechna przy zgodnym wyznaniu wiary świętey, różności nieiakiey obrządkow w odprawowaniu chwały Bożey, y ofiary przenaświetszey zażywać. Ku czemu wcześnie one słowa Psalmu Dawida Proroka przystosować się mogą: “Stanęła Krolowa po prawicy twoiey w odzieniu złotym, obtoczona rozmaitością”» [111, s. 31; див.: Пс. 44:10]. Іншою проблемою інтеграції унійної церкви в українське суспільство Ілля Мороховський вважав розповсюдження вчення церковних реформаторів та об’єднання їх із православними богословами для протистояння католицизму. Протестанти, пояснював він, «під плащем охорони стародавнього руського богослужіння» [111, s. 31] утверджували серед православних мирян ідеї Реформації, налаштовували їх проти Берестейської унії. Застосувавши прийом алегорії, книжник експлікував суперечність їхніх церковних інтересів в образі відносин «потішної мавпи» та «довірливого котика» [111, s. 31]: «Y tak z nimi postępuią właśnie, iako owa krotochwilna małpiez, gdy chce z gorącego prysku kasztanow dostać, chytrze ułasiwszy kotka, łapką iego one wygrzeba: ktorey dobrze naparzywszy, to mu tylko w zysku zostawuie, a sama onych kasztanow zażywa. Nie raz tego doświadczyli, że tak iest, a nie inaczey; gdy z hanbą iawną od nich odchodzić musieli, upominaiąc się słowa u tych swoich wielebnych promotorow w obronie przereczoney. Niech zliczą, iako im wiele Cerkwi spustoszyli; nierzkąc, aby im którą zbudować, y nawet poprawić gdzie mieli» [111, s. 31]. Полеміст критикував у творі «холодних», «фарбованих католиків» [111, s. 31–32], які дотримувались макіавеллівської політики, наслідком чого стало зневажання прав унійних священиків, втручання в процес надання церковних бенефіцій: «Duchownym w iedności będącym żadney świebody, powinney ucźciwości, poczestki w oświadczeniu ku nim miłości braterskiey, y wdźięczności swoiey nie pokazuią; ale iako y przedtym, tak y teraz w takieyże angariey, y w lekkim poważeniu Popow swoich maią» [111, s. 32]. Негативним для Берестейської унії, на думку Іллі Мороховського, було те, що особи, які називали себе патріархами, митрополитами, проте були некомпетентними в питаннях віри, могли безперешкодно приїжджати в Україну з Греції: «Czwarta y ostatnia przyczyna. Wolny do tego państwa przyiazd, y pomieszkanie świebodne, onych impostorow Graeckich, ktorzy się Patriarchami, Archiepiskopami, Metropolitami, y tym podobnymi nazwiskami tytułuiąc; a w istoćie prostemi laikami będąc, takie pospolicie w ludziach turbacye czynią: sprawy wszelakie Biskupom w dioecesiey swoiey własney przynależące, iawnym świętokradźstwem odprawuią: czego im nie tylko pozwalaią, ale y domogaią» [111, s. 32]. Те, що Берестейська унія змогла подолати ці перешкоди, спричинені «людською злістю» [111, s. 32], міркував письменник, доводило, що об’єднання Східної і Західної церков у Речі Посполитій було «Божою справою» [111, s. 32].

Для Мороховський завершує твір «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» цитатою з промови візантійського імператора Василя I Македонянина, яку було виголошено на Константинопольському соборі (869–870 рр.) й у якій він, послуговуючись риторичним прийомом антитези та топосом смирення, переконував східних єпископів примиритися з Римом заради спасіння і перемоги християнства. Полеміст, висловивши своє захоплення жертовністю імператора, підкреслює готовність упокоритись перед православними церковниками для того, щоб Берестейська унія утвердилась у Речі Посполитій [111, s. 33].

2.3. Техніка асертивної нарації Лева Кревзи у творі «Obrona Jedności Cerkiewney» (1617 р.)

Полемічна література післяунійної доби пов'язана з архімандритом Віленського монастиря Святої Трійці, єпископом Смоленським і Чернігівським Левом Кревзою (перед 1569–1639 рр.) [575, s. XXXVII]. Він належав до шляхетського роду герба Кшивда (*Krzywda*), який походив з Підляшшя. У 1611–1613 рр. навчався в Грецькій колегії святого Атанасія (м. Рим), де захистив ступінь доктора богослів'я. Повернувшись з Рима, Лев Кревза прийняв постриг у Віленському Свято-Троїцькому монастирі. Його авторству належать твори: «Obrona synodu florentskiego» (1615 р.) [592, s. 189], «Obrona Jedności Cerkiewney, abo dowody ktorymi się pokazuie, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być ziednoczona»³¹ (1617 р.) [103], «Kazanie o świętobliwym żywocie y chwalebney śmierci przewielebnego w Bodze oycza Josaphata Kuncewicza, Arcybiskupa Połockiego, Witebskiego y Msćisławskiego» (1625 р.) [101].

Зусиллями Лева Кревзи відбулася зустріч унійних богословів і православних можновладців у Вільні, на якій уніати обґрунтували канонічність об'єднання Київської митрополії з Римом на підставі церковних книг, створених в Україні [575, s. XXXVI–XXXVII]. У трактаті «Obrona Jedności Cerkiewney» Лев Кревза виклав аргументи, які наводив упродовж діалогу з православними шляхтичами, метою якого було утвердження Берестейської унії в Речі Посполитій. На цей твір, який позначився на розвитку полемічної книжності уніатів, покликалися митрополит Йосиф Велямин-Рутський («Sowita wina» [131, s. 41, 48]) та Антоній Селява («Antelenchus» [136, s. 4]). Архімандрит Дерманського монастиря Іван Дубович, якого вважають провідним унійним богословом 40-х рр. XVII ст. [333, с. 148], підготував працю «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» [90], до якої він включив окремі розділи трактату Лева Кревзи, доповнивши їх власними міркуваннями. М. Соловій висловив думку, що книга Лева

³¹ Далі в тексті назву книги подано як «Obrona Jedności Cerkiewney».

Кревзи «*Obrona Jedności Cerkiewney*» вплинула на погляди Мелетія Смотрицького і приєднання до унійної церкви більше, ніж твори Петра Скарги та Іллі Мороховського [384, с. 182]. Полемічний доробок Лева Кревзи був об'єктом дослідження І. Вагилевича [592, с. 189–194], М. Возняка [192, с. 495–497], М. Грушевського [211, с. 70], М. Соловія [384, с. 182–188], І. Ісіченка [261, с. 138–142].

Трактат «*Obrona Jedności Cerkiewney*» складається з невеликої за обсягом передмови до читача [103, с. I–II] та чотирьох частин: «*O zwierzchności Piotra świętego*» [103, с. 1–7], «*O następnikach na tę władzę po Pietrze świętym*» [103, с. 7–53], «*O tym iako się Ruś krzciła*» [103, с. 53–89], «*O postępku niedawno przeszlego oddania posłuszeństwa Klemensowi VIII Papieżowie od starszych naszych*» [103, с. 89–116]. М. Возняк [192, с. 496], М. Грушевський [211, с. 70], М. Соловій [384, с. 185] вказували на те, що Лев Кревза послуговувався в написанні твору матеріалами Йосафата Кунцевича, який докладно опрацював церковнослов'янські джерела з історії Київської митрополії. Зокрема, йдеться про такі статті Йосафата Кунцевича, як «Про старшинство Петра» і «Про хрещення Володимира», що перегукуються з твором Лева Кревзи [192, с. 496].

Характерними особливостями стилю ведення полеміки Лева Кревзи є стислість, послідовний виклад думки, асертивність, що, зокрема, й відзначав М. Соловій [384, с. 183]. Унійний письменник, обґрунтовуючи першість Римської кафедри в християнстві, аргументував старшинство апостола Петра серед учнів Ісуса Христа, розкрив вчення латинників про те, що римські папи є правонаступниками апостола Петра, а також на підставі житійних творів, перекладених церковнослов'янською мовою, та матеріалів семи вселенських соборів указав на визнання ієрархами Східної церкви авторитету єпископів Рима. Наведені у творі історичні факти, біографічні дані 45 предстоятелів Київської митрополії, листи достойників Константинопольської церкви, цитати з житійних творів, книг отців церкви полеміст використовував для доведення правочинності Берестейської унії. Інформаційна місткість тексту позначилася на застосуванні Левом Кревзою художньо-стилістичних засобів, якими він послуговувався для підкреслення думки. Переконливості мовленню книжника надавали ампліфікація, іронія, риторичні запитання, євангельські алегорії й метафори.

У вступній частині твору «*Obrona Jedności Cerkiewney*» Лев Кревза описав деталі проведення у Вільні зустрічі унійних ієрархів із православними шляхтичами, яка підштовхнула його надрукувати надані уніатами докази першості Римської кафедри у вселенській церкві. Полеміст писав, що апологети православ'я доброзичливо слухали позицію уніатів, вивчали давньоукраїнські церковні книги й рукописи, на які ті покликалися в доведенні легітимності Берестейської унії.

На цей диспут, зазначав письменник, прийшло чимало мирян, тому його учасники не змогли докладно вивчити зібрані уніатами богослужбові книги, які пояснювали їхню позицію. Зваживши на прохання знатних осіб надрукувати викладені уніатами аргументи щодо верховенства Рима, Лев Кревза підготував книгу «Obrona Jedności Cerkiewney», яка відображала перебіг зібрання, розкривала широкому загалу причини унійного діалогу Київської митрополії з Апостольською столицею. Спершу за ініціативою православної сторони твір було опубліковано польською мовою, а згодом – давньоукраїнською: «Ta rzecz wychodzi w przod po Polsku dla tego, że ćiz ktorzy są naszego Ruskiego nabożeństwa tego potrzebowali, wynidzie po tym y po Rusku, gdzie mieysca ktoreśmy tu kładli po Polsku położymy, iako w samych księgach są po Słowieńsku, żeby prawdę miłuiący czytelnik uważał nie tylko wykład, ale y poważność y rzetelność słowieńskich słów» [103, s. II].

Частина книги Лева Кревзи «О zwierchności Piotra świętego» [103, s. 1–7] присвячена обґрунтуванню старшинства апостола Петра серед «дванадцяти» (Мт. 10:5) [162, с. 83]. У доведенні першості апостола Петра полеміст покликався на фрагмент з Євангелія від Матвія: «І Я тобі кажу, що ти є Петро; і на цій скелі Я збудую Свою Церкву, і брами аду не переможуть її» (Мт. 16:18) [цит. за вид.: 44, с. 27; 103, s. 1]. Богослов трактував цей уступ буквально, відкидаючи твердження православних книжників про те, що це висловлювання стосувалося віровизнання апостола Петра, а не його особи. Лев Кревза умотивовує правильність трактування уніатами цих євангельських слів, стисло викладаючи міркування грецьких отців церкви стосовно діалогу Ісуса Христа з апостолом Петром у землях Кесарії Филипової, а саме: Іоанна Златоуста, Василя Великого, Іполіта Римського, Іоанна Дамаскіна, Теофілакта та Єфрема Сиріна. Зауважимо, що наведені полемістом цитати зі святоотцівських книг були переважно риторичного змісту і не розкривали в повній мірі їхнього розуміння відносин між апостолами. Наприклад, уміщений у творі Лева Кревзи фрагмент «Бесіди LIV (Матв. XVI, 13)» Іоанна Златоуста опосередковано стосується питання першості апостола Петра: «Co iest Bogu przyzwoitego iako grzechy, odpuszczac y nienaruszoną Cerkiew uczynić w tak wielkich nawałnościach człowieka rybaka mocniejszym ukazał nad wszelaki kamień wszytkiemu światu w niebezpieczeństwie woiennym będącemu» [103, s. 2; див.: 29, с. 555]. Доказом виокремлення Ісусом Христом апостола Петра серед інших учнів унійний богослов вважав коментар Теофілакта щодо фрагмента Євангелія від Луки: «І ти колись, навернувшись, утверди братів твоїх» (Лк. 22:32) [цит. за вид.: 11, с. 1182; 103, s. 2]. Письменник підкреслював, що єпископ Нікомедії вказує на зв'язок Ісуса Христа з апостолом Петром: «Tenże Theofilact nazaczało sto osme u Lukasz na

te słowa: “A ty nawroćiwszy się umocnisz bracia”, “To tobie przystoi iako temu który ze mną iesteś kamieniem y umocnieniem”. Uważ to słowko, “ze mną”, obaczysz że to coś znamienitszego dano Piotrowi niż co dano inszym Apostołom» [103, s. 2].

Лев Кревза наголошував, що буквальний зміст суперечливого уривка з «Євангелія від Матвія» підтверджує те, що Ісус Христос, даючи нове ім'я апостолу Симону, вжив не грецькі слова «*petros*» і «*petra*», а сирійське «*kifa*», що означає «камінь». Йшлося про те, що в грецькій мові, якою було написано Новий Завіт, значення слів «*πέτρος*» і «*πέτρα*», вжитих у цьому фрагменті, відрізнялися. Так, від слова «*πέτρος*» походить ім'я Петро, натомість «*πέτρα*» перекладається як «камінь», «скеля». Ці слова Ісуса Христа в оригіналі тексту Нового Завіту, як твердили критики вчення латинників про верховенство римських пап, вказували на те, що Церква будується на вірі в Ісуса Христа як Сина Божого [43, с. 1287]. Це розрізнення наявне й у наведеної Левом Кревзою цитаті з «Бесіди про покаяння» Василя Великого, який писав, що «непорушним каменем», «скелею» є Ісус Христос, а не апостол Петро [103, s. 1].

Ще одним аргументом першості апостола Петра серед учнів, який наводить Лев Кревза, була цитата з Євангелія від Іоанна: «Ісус говорить йому: “паси ягнят Моїх”» (Ін. 21:15–17) [103, s. 3], а також трактування цього новозавітного фрагмента Василієм Великим, Іоанном Златоустом та Теофілактом. Так, писав полеміст, Василій Великий в аскетичній бесіді «Про послух» указував на те, що апостола Петра було поставлено управителем церкви: «Tego od samego Chrysta nauczyliśmy się, który Piotra pasterzem po sobie Cerkwi swoiey postawił: “Pietrze, bowiem rzekł, miłuiesz mię nad tych? Paś owce moie”» [103, s. 3]. Лев Кревза зосереджує увагу читачів на процитованому вище реченні, не зауваживши, що Василій Великий наводить цю настанову Месії як звернення до монахів коритися настоятелям, наділенням, на його думку, такою самою владою, що й апостол Петро: «Таке довідуємось також від самого Христа, що установив Петра по собі настоятелем своєї Церкви: “Петре, – каже, – чи любиш мене більше, ніж вони? Паси мої вівці” (Йо. 21, 15). Усім з ряду душпастирям і учителям дає ту саму владу. А знаком того є те, що вони так саме в'яжуть і розв'язують, як Петро. Тому як вівці слухають пастиря і там ідуть, де їх веде, так треба, щоби аскет по Божому слухав настоятеля і не розбирав приказів, коли є тільки чисті від гріха, але сповняв прикази з усякою охотою і радістю» [13, с. 419].

Переконливості твердженню Лева Кревзи про пріоритетне становище апостола Петра в церкві надавав наведений у творі коментар Іоанна Златоуста до діалогу Ісуса Христа з Петром на березі Тиверіадського озера (Ін. 21:15–17). Полеміст підкреслює, що Іоанн Златоуст

у «Бесіді LXXXVIII (Іоан. XXI, 15)» назвав апостола Петра «обраним з апостолів», «устами учнів», «верховним у лику апостолів»: це доводило, що предстоятель Константинопольської церкви визнавав його першим серед «дванадцяти» (Мт. 10:5) [103, s. 3; див.: 30, с. 599]. Цю думку, писав Лев Кревза, Іоанн Златоуст висловив у «Бесіді LIV (Матв. XVI, 13)» [103, s. 3; див.: 29, с. 553, 555], «Бесіді III (Діян. I, 2)» [103, s. 4; див.: 27, с. 30], «Бесіді XXI (Діян. IX, 26, 27)» [103, s. 4; див.: 27, с. 200–201], «Бесіді про покаєння» [103, s. 4; див.: 31, с. 341] та «Тлумаченні на Послання апостола Павла до галатів (Розділ I)» [103, s. 4; див.: 28, с. 753].

У розділі «Świadectwa z Modlitw Cerkiewnych ktore w Cerkwi, a mianowicie na święto Piotra u Pawła odprawuujemy, przy tym u świadectwo Hrehoria Mitropolity Kiiowskiego» [103, s. 4–7] Лев Кревза навів текст молитви розгрішення, вміщеної в «Требнику» [202, с. 170] Гедеона Балабана, світильні з «Октоїха», які виголошуються на Воскресіння Христове, фрагменти стихир вечірні, литій, сідальних свята, змістом яких є звеличення апостола Петра. Наприклад, писав полеміст, у тексті гімну малої вечірні на День апостолів Петра і Павла, служіння якої здійснюється в православній церкві 29 червня, Петра названо «фундаментом апостолів», «каменем Христової церкви», «главою християн» [103, s. 4]. На думку письменника, це доводить, що грецькі богослови, які були авторами церковних гімнів, визнавали першість апостола Петра серед учнів [103, s. 4–5].

Лев Кревза навів у своєму творі фрагмент хвалебного казання митрополита Київського Григорія Цамблака на День апостолів Петра і Павла, надрукованого в православних збірниках житійних творів «Четьях-Мінеях». Звернувшись до творів Григорія Цамблака, полеміст докладно описав його унійний діалог з Папою Римським Мартином V на соборі в Констанці (1418 р.). Митрополит Григорій Цамблак художньо порівнював стійкість апостола Петра з твердістю діаманта, якої не переміг меч юдейського царя Ірода Агріппи I, і твердив про його верховенство між учнями: для Лева Кревзи це було переконливим доказом того, що архієреї і віряни Київської церкви погоджувалися з обґрунтуванням латинниками першості Римської кафедри в XV ст.: «“Dziwne cudo, przeszedł Moyzesza Piotr, przewyższył prorokow wszystkich: Moyzesz bowiem iednemu narodowi Zydowskiemu przełożonym był, a Piotr wszystkimu światu”. [...] Napisano to w Sobornikach Ruskich czerwca 29 dnia. Tak przed dwiema sty lat w Cerkwiach Ruskich ucżono od Metropolita wszystkiey Ruśi. Tak wierzyła wszystka Ruś. Teraz kto tak nie wierzy, abo kto inacżey ucży, ten nie iest nabożeństwa Ruskiego, ale iakieyśi sekty nowey, ktorey nie znali Oycowie naszzy, nie tylko dawnieyszzy, ale y świeższy» [103, s. 6–7].

У другій частині книги під назвою «O następnikach na tę władzę po Piętrze świętym» [103, s. 7–53] Лев Кревза обґрунтував вчення латинників про те, що єпископи Рима є правонаступниками апостола Петра, «пастиря з найвищою владою» [103, s. 7]. На думку полеміста, настанова Ісуса Христа апостола Петру «паси вівці Мої» (Ін. 21:15–17) стосувалася римських пап. Із цим погоджувався й Іоанн Златоуст у слові «Про священство», у якому він розповідає про доручення апостола Петру і його наступникам опікуватися паствою: «Chrystus krew swoięc wylał za owce, ktore Piotrowi u następcom iego polecilł» [103, s. 7; див.: 33, с. 406]. Лист патріарха Константинопольського Тарасія до Папи Римського Адріана, надрукований у праці Іоанна Златоуста «Про священство», Лев Кревза використав для доведення законного переходу влади в церкві від апостола Петра до єпископів Рима: «Mowi ś. Tarassy, że zwierzchność Papieža Adryana iest podług zakonu u woli Bożey. Zakon nie inszy iedno zakonodawce naszego: “Paś owce moje”. Toż objaśnia słowo “podług woli Bożey”, to iest, że ta zwierzchność iest nie od ludzi, ale od Boga» [103, s. 7].

Успадкування єпископами Рима служіння апостола Петра Лев Кревза аргументував цитатами з творів «Житій святих». Так, коментуючи переказ життя Папи Римського Сильвестра I, полеміст зазначав, що автори римського мартирологу розповідали про надання йому найвищої влади в християнстві: «“Silwester przemądry postawiony był Episcopem w starym Rzymie, u polecione mu były Cerkwie, u wszystko Chrześcianskie święte stado”: skąd znać, że nie iedna Cerkiew Rzymska, abo tylko Cerkwie zachodne, ale wszystko Chrześcianskie stado, to iest, wschodne, zachodne, północne, południowe było mu poruczone» [103, s. 7–8; див.: 90, s. 47]. Наведені у творі цитати зі стихирів, літургійних піснеспівів, на день Папи Римського Лева I, вміщені в «Четьях-Мінеях», доводили читачеві головування єпископів Рима на вселенських соборах: «“Czym cię nazowę od Boga natchniony (Leona Papieža)? – Głową prawosławney Cerkwie Chrystusowey, okiem bystrym prawowierią”. [...] Na Wieczerni w stychu: “Czym cię nazowę cudowny przepowiedaczu prawdy? – Fundamentem twardym, przełożonym naywyższego Soboru cźci godnego (mowi o czwartym Soborze powszechnym Kalcedońskim)”» [103, s. 8; див.: 90, s. 47]. Лев Кревза знаходив підтвердження вчення латинників про правонаступництво повноважень апостола Петра предстоятелями Римської церкви в житті Григорія Двоєслова, яке було перекладено церковнослов'янською і польською мовами в прологах та синаксаріях [103, s. 8]. Із цього твору, писав полеміст, дізнаємося про діалог янгола з Григорієм Великим, у якому святителя названо «первопрестольником святої Церкви» [103, s. 8], що підтверджує верховенство Римської кафедри у вселенській церкві: «Za iedno roszyta

буć наступником Piotrowym у pierwoprzestolnikiem, то ієст прототронем Церквіє швієтєу за которą крєу швą Chrystus Pan wylał, а за powszechną Церквєв нє за самę zachodną крєу ієго швієта ієст wylana» [103, s. 8; див.: 90, s. 48]. Доводячи, що греки визнавали першість римських пап, Лев Крєвза покликавсє на укладєні у Візантії «Чєтї-Мінєї», автори яких порівнювали єпископів Рима Климєнта I (дєнь пам'ятї – 25 листопада) та Мартїна I (дєнь пам'ятї – 14 квітня) з «міцним стовпом», «непорушним фундаментом», «наїпєвнішим правилом віри» [103, s. 8–9; див.: 90, s. 48], лист Теодора Студита, що зберігсє в житії візантійського монаха, у якому він, звернувшисє до Рима по допомогу в боротбі протї імператорів-іконоборців, називав папу Лева III «архіпастрєм Церкви» [103, s. 9]. З успадкуванням першостї апостола Петра римськими папами, тєрдив Лев Крєвза, погоджувалисє ієрархи Київської митрополії. Доказом цього унійний богослов вважав «Послання до Папи Римського Сикста IV від духівництва, і від князїв, і від панїв руських 1476 р.», написанє свящєником Іоанном [408, с. 85]. На думку Лева Крєвзи, текст єпістоли розкриває пієтет українського духовєства й князїв до єпископа Рима, погодження з його старшинством між патріархами Східних церков [103, s. 10; див.: 119].

Лєв Крєвза, полємізуючи з православними книжниками, розмірковував у творі, чому супротивники Берєстєйської унії, читаючи житія згаданих святих на богослужіннях, співаючи стихирї в дєнь їхньої пам'ятї, відкидали вчєння латинників про тє, що спадкоємцями апостола Петра є римські папи. Полєміст зазначав, що свящєники, на відміну від мирян, які могли нє зрозуміти прослуханих під час літургії текстів, уважно і вдумливо читали церковні збірники, і тому погляд грецьких учитєлів церкви на питання верховєства єпископів Рима був відомий українському духовєству: «Тоż czytaią у śpiewaia, z tychże ksiąg, ci ktorzy nam są przeciwni. Dziwna rzecz iako się w tym nie obacza? Stanowi świetckiemu się nie dziwiemy, bo ten nabożeństwa Cerkwego nie odprawuie, iedno słucha, а słuchaiąc nie wszystko poiąć może. Ale stan Duchowny cięższkoż będzie winien przed Sędzią żywych у umarłych, że klucz wiadomości maiać, у sami nie wchodzą, у drugim nie otwieraią» [103, s. 10; див.: 90, s. 50–51].

Богослов навів у творі п'ять «знаків» – аргументів, які обґрунтували вчєння латинників про першість Римської кафедри в християнстві. Так, писав полєміст, єпископи Рима головували на перших семи вселєнських соборах (IV–VIII ст.), постанови яких були спільними для греків і латинників; церковні синоди, проведені без участї римських пап чи їхніх посланців, вважалисє нєлєгітимними, прикладом чого був скликаний візантійським імператором Константином V Сьомий вселєнський собор (Ієрія, 10 лютого – 24 сєрпня 754 р.), на якому

православні єпископи визнали практику шанування ікон ерессю ідолопоклонства; архієреї помісних церков подавали апеляцію до Рима, що було затверджено 3-м і 4-м правилами Сардикійського собору (40-ві рр. IV ст.); римські папи призначали патріархів, відновлювали в сані архієпископів, усунених духовенством та імператорами; первоієрархи Рима судили, суспендували, анафемували східних патріархів й імператорів [103, s. 10–26]. У доведенні авторитету Римської кафедри письменник послуговувався житійними творами, церковними збірниками, «Книгою правил» (1270 р.), надісланою правителем Болгарії Яковом-Святославом митрополиту Київському Кирилу III, а також виданням Львівського братства праці Іоанна Златоуста «Про священство» (1614 р.) [103, s. 23; див.: 33, с. 395–475].

Лев Кревза трактував завоювання Константинополя в контексті православно-католицької полеміки щодо першості єпископів Рима як виконання євангельських обітниць, доказ того, що «Римський первосвященик є намісником не простої людини, а істинного Бога» [460, с. 79–80]: «*Za tym oderwaniem się Grekow, wszystkie nieszczęścia na nich od Pana Boga dopuszczone były, abowiem iako jedność Cerkwie świętey targać poczęli, tak Poganie powstałi na nie targaiąc państwo ich, a gdy się do końca oderwali za tego Michała Cyrullariego, y wykłęci od Papieża byli, kłątwa zaraz słusznym sądem Pańskim wykonywać się poczęła, ukazało się to, że wiąże to Pan Bog na niebie, co namiestnik iego Papież Rzymski związuie na ziemi. Poganie bowiem z roznych narodow, niemał wszystko Państwo Greckie w rychłe oranowali*» [103, s. 40; див.: 90, s. 152]. Такий погляд на причини занепаду Візантії полеміст обґрунтував листом архієпископа Великої Антіохії Петра до константинопольського патріарха Михаїла I Керуларія, фрагмент якого було наведено у творі [103, s. 40–41; див.: 90, s. 138–149]. Так, антіохійський первосвятитель пояснював «плач», біди, голод, військові втрати Візантії боротьбою Константинополя із Римом за владу в церкві. Ці факти, писав Лев Кревза, знаходять підтвердження в антикатолицькому творі греків «*Słowo albo powieść o Łacinnikach, iako się odłączyli od Grekow*», вміщеному в збірниках церковних правил: «*Od onego czasu (to iest od ostatniego oderwania) wielkie kłopoty y zamieszania, y upadki nastąpiły na Greckie Cesarstwo*» [103, s. 41; див.: 90, s. 152], розповіді літописця імператора Іоанна V Палеолога про битву союзного війська Візантії і Сербії з турками-османами на річці Мариці, що відбулася в 6879 р. (1371 р.). Наведені цитати з опису придворним хроністом ходу битви об'єднаного війська Іоанна V Палеолога і сербського короля Угleshа Мрнявчевича з османами, дозволяли читачеві трактувати поразку 60-тисячного війська християн як втілення Божого гніву. Переказуючи текст візантійської хроніки, унійний книжник зобразив жахливі картини

спустошення поля битви, занепад Сербії після загибелі державця Углеша Мрнявчевича і руйнівну навалу турків-османів на Балканський півострів, що викликала в нього асоціацію з тим, як біблійний пророк Іоїль описував нашествя на Юдею сарани, яку Бог послав для навернення Ізраїлю (Іоїл. 1:2–5): «Tak srogie utrapienia przyszły na miasta, ktorych ani oczy nie widziały, ani uszy nie słyszały. Po zabięciu Despota (Serbskiego) Uhlesza, rozsypali się Izmaelite po wszystkiej ziemi iako ptastwo, iednych z Chrześcian zabiiając, drugich w niewolę biorąc, a tych ktorzy zostali, śmierć bez czasu pożarła. Ci bowiem ktorzy się śmierci na ten czas uchronili, głodem pogubieni byli, bo taki w ten czas był głód po wszystkiej stronach, iaki nie był od początku świata, y potym żeby taki nie był, Chryste miłosierny uchoway. A ktorych głód nie pogubił, tych za dopuszczeniem Bożym w nocy y w dzień wilcy napadaiać ziadali» [103, s. 42; див.: 90, s. 154]. Лев Кревза, нагадуючи про обіцянку Бога благословити Ізраїль, якщо народ позбудеться гріховних звичок, яку знаходимо в процитованій у творі Книзі пророка Іоїля (Іоїл. 2:12–27), закликав греків навернутися до єдності з Римом [103, s. 42]. Полеміст аргументував цю думку прикладом царювання Мануїла II Палеолога, сина Іоанна V Палеолога, життя якого обірвалося, коли над Візантією було встановлено протекторат Османської імперії, а турки завимагали платити данину, утримувати військо османів та розібрати відбудовані укріплення Константинополя, що стало для нього великим приниженням [284]. Діалог Мануїла II Палеолога з Римом щодо церковної унії, писав Лев Кревза, винагородив Бог, саме тому візантійському імператору вдалося домовитись про перемир'я з Мехмедом I Челебі, повернути Фессалоніки й розширити кордони Візантії в Чорноморському регіоні [103, s. 43; див.: 90, s. 155].

Ознакою Божого покарання Візантії за розірвання церковної єдності Лев Кревза вважав перенесення мощей³² грецьких подвижників, святих до Західної Європи. У розділі «Wtore skaranie Boże przez wzięcie ciała świętych» [103, s. 43–46; див.: 90, s. 157–160] полеміст висловив міркування, що християнські святи, розгнівавшись на греків за церковний розкол, забрали свої тіла з Візантії: «Samі święci Boży w niebie z Chrystusem kroluiący, widząc że się Grekowie onym pierwszym karaniem Boskim nie upamiętali, y do iedności świętey nie wrocili, zażyli tego sposobu za zrzadzeniem Boskim, iż ciała swoje z kraiow wschodnich do kraiow zachodnich przenošili, potępiając ich odszczepieństwo» [103, s. 43; див.: 90, s. 157]. Цитуючи «Сказання про перенесення мощей святих Миколая, архієпископа Мірлікійського» [191, с. 52–60;

³² Мощі – рештки тіла святих, які є предметом шанування в католицькій, православній церквах; отці церкви Антоній Єгипетський, Атанасій Великий вважали поклоніння мощам проникненням окультизму в християнство та застерігали мирян від змішування православ'я з язичництвом.

див.: 64] із давньоукраїнських «Четій-Міней», Лев Кревза навів у творі розповідь пресвітера міста Барі про сон, у якому Миколай Чудотворець звернувся з проханням перенести його тіло з Мири (Лікія, Західна частина Малої Азії) до Барі, розкрив деталі переслідування християн мусульманами, дозволене, як підкреслював письменник, Божим промислом [103, s. 43–44; див.: 90, s. 157–158]. Полеміст відзначав, що перевезення барійцями мощів Миколая Угодника, міфологізацію образу якого довів С. Аверинцев [162, с. 153], було значною втратою для православної Візантії, за яку єпископ Мири заступався перед Богом, наче «законодавець» Ізраїлю Мойсею (Вих. 32:11): «Ktoremu kraiovi chce błogosławić Pan Bog, daie mu sposobność do nabywania takich świętości: który lepak kraj chce skarać, od niego ie odeymuie, iako to uczynił z kraiami wschodniemi, odiąwszy od nich Patrona ich własnego, który trzymał ręce Panu Bogu iako drugi Moyses, żeby nie karał ludu swego» [103, s. 45; див.: 90, s. 159]. Покликаючись на свідчення «Українського хронографа» (XVI ст.), «Повість про взяття Царгорода фрягами» [49; див.: 351], Лев Кревза розповідає у творі про вивезення до Рима під час Четвертого хрестового походу (1202–1204 рр.) церковного приладдя, богослужбових книг, мощей Іоанна Златоуста та Григорія Богослова³³, що, на його думку, було виявом Божого гніву на греків-відступників. Зауважимо, що полеміст, трактуючи розграбування Константинополя хрестоносцями, брав до уваги факт перевезення до Рима церковних скарбів, проте уникав давати оцінку діям франко-венеціанського війська з позиції християнства. Наприклад, грецький історик Нікіта Хоніат вмістив опис захоплених хрестоносцями скарбів церков Константинополя у двох книгах, зауважуючи, що вони руйнували православні храми й оскверняли християнські культурні цінності [266, с. 34]. А. Тойнбі називав завоювання Константинополя в 1204 р. хрестоносцями одним із трьох «жахливих звірств», що унеможливили порозуміння Західної Європи і греко-православного світу [409, с. 183].

У розділі «Trzećcie skaranie Boże. Odięcie nauk, y zamieszanie Duchowieństwa, y stanow świeckich» [103, s. 46–49; див.: 90, s. 160–166] Лев Кревза виклав свої міркування про причини занепаду науки у Візантії. Письменник вважав поширення невігластва серед грецького духовенства проявом Божого гніву за розірвання церковної єдності з Римом. Після завоювання турками Константинополя, писав книжник, рівень знань візантійських богословів настільки впав, що в той час було незрозуміло, як у минулому до Греції могли приїжджати навчатися зі всього світу [103, s. 46]. Водночас він констатує, що занепад науки, «Божого дару» [103, s. 46], у Візантії тривав віддавна. Так,

³³ 26 листопада 2004 р. за ініціативи Папи Римського Іоанна Павла II мощі святих Іоанна Златоуста й Григорія Богослова було повернуто до Константинополя.

покликаючись на грецького історика й астронома Никифора Григора, унійний полеміст переконує читача в неспроможності константинопольського патріарха Іоанна XIV Калеки та його оточення вести богословський діалог із посланцями Папи Римського Іоанна XXII, домініканцями Рікардо Анліко і Франческо ді Камерино, стосовно укладення церковної унії в 1334 р. [103, s. 46]. Лев Кревза, застосовуючи художньо-стилістичний прийом аллюзії, порівнює неосвіченість грецьких церковників із темрявою, про яку згадано в Євангеліє від Матвія (Мт. 6:23): «A to prawem Bożym należecby miało kapłanom być światłością świata; Jeśli światłość poćiemnieie, iakąż będzie ćiemność? Czego się spodziewać świeckim, do ktorych światłość nauk przez duchowne przychodzi, kiedy tacy duchowni? Aza to nie wielkie skaranie Boże? Nie tak było w Grecyi przed rozerwaniem, pełen y teraz wszystek świat nauki ich» [103, s. 46–47]. Письменник твердив, що, на відміну від розвитку науки на Заході, в головах священнослужителів Константинопольської церкви була «мішанина» [103, s. 47].

Церковний розкол 1054 р., писав Лев Кревза, спричинив внутрішню кризу східного християнства, з чим погоджувались первоієрархи Константинополя. На підтвердження цієї думки полеміст навів у творі текст листа патріарха Ніфонта до київського митрополита Йосифа I Болгариновича, у якому відокремлення від Рима названо причиною занепаду православ'я [103, s. 90–92]. Зауважимо, що, на думку Лева Кревзи, предстоятель Константинопольської церкви написав лист до київського митрополита Йосифа II Солтана, проте послання було адресоване Йосифу I Болгариновичу [103, s. 90]. Письменник, зобразивши хистке становище архієпископів Константинополя перед всевладдям візантійських імператорів, підкреслює, що в час церковної єдності вони не могли усувати й призначати патріархів, не узгодивши це з Римом. Руйнівні наслідки системи цезаропапізму для Східної церкви богослов розкриває на прикладі імператора Андроніка II Палеолога. Цього «незбожного» [103, s. 48] правителя Лев Кревза протиставляв його батьку, «побожному» [103, s. 48] Михаїлу VIII Палеологу, який уклав Ліонську унію (1274 р.). Наводячи факти з біографії Андроніка II Палеолога, яку уклав історик Никифор Григора, полеміст розповідає про скасування ним церковної унії та безправність константинопольських патріархів: «Żadnego między Cesarzmi Konstantynopolskiemi nie było, ktoryby odszczepieństwo (a iako przeciwnicy naszymy mówią Prawosławiie) tak krzewił iako ten Andronik. Ten Patryarchow to wsadzał gdy mu się ktory z duchowieństwa podobał; to zasadzał iesli w czym nie dogodził, on sam ieden z kilką tak uczynił, pisze o tym Gregoras w księgach o Androniku starszym. Nie było tego za iedności, choć na kogo się rozgniewał Cesarz: bo bez Papieża nic nie mógł» [103, s. 48].

Лев Кревза твердив, що продаж і купівля духовного сану на Сході сягнули свого апогею після завоювання Мехмедом II Фатіхом столиці Візантії. Наприклад, через те, що первосвятитель Константинополя був зобов'язаний платити султанові пескезій, харадж, поставлення на патріаршу кафедру здійснювалось шляхом підкупу, внаслідок чого порушувалось апостольське правонаступництво єпископів: «Mało co po wzięciu Konstantynopola, iako wkupy nastały, tak mało kto porządnie obrany na Stolicę Patryarchowską wstępuje, ieden drugiego podkupuie, ieden drugiego zrzuca, o raz ich bywa trzech, czterech, a wszyscy żywi, któryż z nich Patryarcha?» [103, s. 47]. Зі свого боку, писав полеміст, неканонічно обрані патріархи продавали митрополічі достоїнства, що дезорганізувало управління Східної церкви. Зокрема, Лев Кревза зазначає, що через симонію тоді було одночасно поставлено близько десяти охридських митрополитів [103, s. 47]: «Przyczyna tego, że za pieniądze każdą rzecz kupi u poganina : Chrześciance zaś są tacy ochotnicy, że radzi kupują u przekupią» [103, s. 47].

Занепад науки, поширення симонії, втручання мирян у церковні питання Лев Кревза вважав доказом дії Божого гніву на Константинопольську церкву. Полеміст відкидає твердження православних книжників, що Бог у такий спосіб випробовував греків. Одним із критеріїв, на який він спирався в доведенні своєї думки, було те, що допущене Богом гоніння християн у Римській імперії призвело до зміцнення християнської віри. Натомість після падіння Візантії в Малій Азії через процес ісламізації населення християн не залишилося: «Słyszeliśmy że w Azyey ledwie gdzie Chrześciańska wiara» [103, s. 48–49].

У розділі «O soborze świętym powszechnym Florentskim» [103, s. 49–53] Лев Кревза подав обґрунтування легітимності Флорентійської унії. Письменник твердив, що Берестейський собор інтегрував Київську митрополію до церковної унії, укладеної між Римом і Константинополем у XV ст. Проте православні богослови не вважали Ферраро-Флорентійський собор вселенським, на підставі якого уніати доводили канонічність артикулів Берестейської унії. Екскурс Лева Кревзи в історію об'єднавчого діалогу Східної і Західної церков був відповіддю на твір Клірика Острозького «Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» (1598 р.) [37], у якому це зібрання греків і латинників було схарактеризовано з негативного боку. Полеміст, аргументувавши опонентам обов'язковість виконання постанов вселенських соборів на основі фрагмента з Євангелія від Матвія (Мт. 18:17), 6-го правила Ефеського собору (431 р.) [103, s. 49, див.: 39, с. 36], вказував на те, що в історії церкви для відновлення єдності між Константинополем і Римом було скликано три собори, два з яких мали вселен-

ське значення. Ішлося про собори в Барі (1098 р.), учасниками якого були Папа Римський Урбан II та богослов Ансельм Кентерберійський, у Ліоні (1274 р.), Феррарі та Флоренції (1438–1445 рр.).

«Лутдунський» собор (1274 р.), як зазначав Лев Кревза, відбувся за участю Папи Римського Григорія X з ініціативи імператора Михаїла VIII Палеолога, визволителя Константинополя від латинників (Четвертий хрестовий похід; 1202–1204 рр.). На ньому було укладено «артикули єдності», які монарх утверджував у Візантії за допомогою найосвіченішого в той час богослова, патріарха Константинопольського Іоанна XI Векка [103, s. 50].

Лев Кревза схарактеризував виклад історії Ферраро-Флорентійського собору (1438–1445 рр.) Кліриком Острозьким [37] як твір, що містив «гідні сміху байки» [103, s. 50] про те, як католики змушували православних архієреїв прийняти церковну унію. Полеміст обґрунтував вселенський статус Ферраро-Флорентійського собору, що заперечував Клірик Острозький, присутністю на ньому константинопольського патріарха Йосифа II, посланців первоієрархів Єрусалима, Антіохії, Александрії, митрополитів помісних церков, візантійського імператора Іоанна VIII Палеолога, Папи Римського Євгенія IV. Таке зібрання ієрархів та хід засідань, підсумував письменник, доводили вселенський масштаб Ферраро-Флорентійського собору: «Z drugiej strony Papież Rzymski Eugenius sam osobą swą z Kardiinałami z mnostwem Arcybiskupow, Biskupow, y inszego Duchowieństwa, przy tym y wiele przednich z stanu świeckiego kraiow Włoskich, skąd się znaczy że nie tylko był powszechnym ale względem przytomności takich osob, ledwie ktory Sobor z nim się porownać może» [103, s. 50–51].

Твердження Клірика Острозького про те, що Ферраро-Флорентійський собор був «розбійницьким» [103, s. 51], викликало заперечення в Лева Кревзи. Полеміст порівнював православного книжника з Арієм, Македонієм, Несторієм та Євтихієм, учення яких були засуджені на вселенських соборах, через що їх не визнавали правомірними. Аргументуючи перекручення Кліриком Острозьким перебігу засідань Ферраро-Флорентійського собору, Лев Кревза зауважував, що праці грецьких істориків не підтверджують його розповіді. Суперечність історичним джерелам й анонімне видання книги, на думку богослова, вказували на фальсифікацію наведених у ній відомостей. «Голій повісті» [103, s. 51] Клірика Острозького Лев Кревза протиставляв твір митрополита Іпатія Потія «Оборона Флорентійського собору Восьмого» [55], який було написано на основі історичних книг греків, латинників, лютеран та кальвіністів. Переконливості словам полеміста надавало застосування стилістичного прийому іронії, за допомогою якого він підкреслював необґрунтованість оповіді Клірика

Острозького: «А ten nowy historyk u kogo się tey prawdy o korey drudzy nie wiedzieli teraz świeżо dowiedział y iednego pisarza nie mianuie, ieno swoię гоłą powieść prowadzi, a przedsię nayduią się tacy że temu wierzą. O bezrozumne wierzenie» [103, s. 51].

У своєму творі Лев Кревза подав низку доказів легітимного проведення Ферраро-Флорентійського собору, які заперечували твердження Клірика Острозького. Так, письменник розповів про церковні збірники Київської митрополії у Вільні, які містили запис постанов цього синоду. Полеміст зазначав, що зберігся оригінал листа з олов'яною печаткою патріарха Константинопольського Ніфонта до митрополита Київського Йосифа I Болгариновича, у якому підтверджено правомочність Ферраро-Флорентійського собору [103, s. 51–52]. Відомості про участь у цьому зібранні Папи Римського Євгенія IV, імператора Іоанна VIII Палеолога, та патріарха Йосифа II було внесено в українські літописи («Kronika Ruska») [103, s. 52]. Лев Кревза аргументував канонічність укладення Флорентійської унії «Універсалом» митрополита Київського Ісидора, вміщеним у московських літописних текстах («Kronika Moskiewska»), привілеєм польського короля Владислава III, наданого православному духовенству в 1442 р., «Посланням до Папи Римського Сикста IV від духівництва, і від князів, і від панів руських 1476 р.» [119]. Пояснюючи читачеві необхідність об'єднання Східної і Західної церков у Речі Посполитій, полеміст трактує падіння Константинополя як Божу кару за відступ імператора Константина XI, наступника Іоанна VIII Палеолога, від Флорентійської унії: «Jakoż zbawienia nadzieię mieć mogą, ci co przeciwko dekretom tego Soboru mówią. Ukazał Pan Bog dosyć iawnie iako to wdzięcznie przyjął, od Konstantina brata Jana Paleologa odstępnika Soboru Florenskiego, który po śmierci Jana brata swego dobrego Katolika na Państwo nastąpiwszy, Konstantinopol y państwo Greckie wszystko stracił, y sam mizernie tamże gardło dał. Potym co się stało ze wszystkim narodem Greckim, to iuż każdemu wiadomo» [103, s. 53].

У третій частині книги «О tym iako się Ruś krzčila» [103, s. 53–89], що складається з п'яти розділів і додатка, у якому вміщено відомості з праць грецького хроніста Нікити Пафлагона й італійського історика Цезаря Баронія, текст епістоли «Odpis Piotra Patriarchi Wielkiey Antiochiey na list Michała Cyrularego Patriarchi Konstantinopolskiego» [103, s. 73–89], Лев Кревза подав виклад історії Київської митрополії з позиції католицької історіографії. Богослов розповідає, що хрещення України відбувалося в три етапи: навернення в християнство київських князів Аскольда і Діра, апостольська місія Кирила і Мефодія, вряджених імператором Михаїлом III, прийняття християнства київським князем Володимиром за часів імператора Візантії Василя II

[103, s. 54; див.: 371, с. 29]. Полеміст, покликаючись на «Повість временних літ» («Kronika Słowieńska» [103, с. 54]), праці грецьких істориків Іоанна Зонари й Георгія Кедрина, підкреслював, що хрещення князя Аскольда, подорож Кирила і Мефодія на слов'янські землі відбулися завдяки зусиллям патріарха Константинопольського Ігнатія, який, на відміну від свого наступника Фотія, погоджувався з першістю Римської кафедри: «A iż od Katolickiego, a nie Schysmatyckiego Patriarchi y ten pierwszy krzest Ruś przyjął, wielkim dowodem iest sprawa świętych Apostołów naszych Słowieńskich Metodego y Cyrilla, ktorzy pod ten czas gdy się Fociusz w Konstantynopolu buntował przeciw Papieżowi, po błogosławieństwo iezdzili do Rzymu, wysłani byli ieszcze za Michała Cesarza na początku Patryarchostwa świętego Ignacego do kraioiw Słowieńskich, dla nawracania ich na wiarę» [103, s. 54]. Лев Кревза на підставі житійних текстів зобразив у творі Кирила і Мефодія захисниками єдності християн, які підтримали Римську кафедру в полеміці Східної і Західної церков («Фотієва схизма»). Письменник, описуючи подорож солунських святих до Рима, розповідає про освячення Папою Римським Адріаном II привезених ними перекладів богослужбових книг, рукопокладення їхніх учнів і проведення літургії в церкві Святого апостола Петра старослов'янською мовою [103, s. 55; див.: 165, с. 10]. Відтак, підсумував полеміст, зв'язок Київської митрополії з Римом можна простежити від IX ст.: «Z Rzymu tedy od Papieża mamy służbę Bożą y wszystko odprawowanie chwały Bożey Cerkiewne, a nie z Konstantinopola, nie bez osobliwego zrządzenia Bożego, stało się to» [103, s. 55].

Історію православної церкви в Україні Лев Кревза використовував для доведення того, що Київська кафедра віддавна орієнтувалась на Рим. Черпаючи інформацію з московських літописів, полеміст наводить у творі біографічні відомості 45 предстоятелів Київської митрополії, починаючи від грека Михаїла, поставленого патріархом Константинопольським Миколою II Хрисовергом, і до Іпатія Потія, якого він охарактеризував так: «Naszycz wiekow ieden był w Bogu zmarły Metropolita Pocięy, który wieczney pamiętki u narodu naszego godzien iest, ten stawić ie począł na nogi, a przed tym niemał u wszystkich to było w zaniedbaniau, abo nie chćieli, abo nie umieli popierać rzeczy swoich, chociaż wielu zacnych Panow w tey Rzeczypospolitey mieli obrońcow y pomocnikow swoich» [103, s. 72]. Лев Кревза припускав, що приводом ввести на Київський престол святих Іларіона, першого митрополита українського походження, для князя Ярослава був не військовий похід на Візантію, а відокремлення Константинополя від Рима в 1054 р. [103, s. 56]. На думку письменника, запровадження в Київській церкві митрополитом Єфремом II святих перенесення

мощей Миколая Чудотворця з Мири до Барі (Італія) (9 травня), яке започаткував Папа Римський Урбан II, було виявом непослуху константинопольському патріарху Миколаю III Грамматику [103, s. 57]. Третім слов'янином на Київській кафедрі після Іларіона і Єфрема II був Климент Смолятич. Його обрав митрополитом без участі Константинополя князь Ізяслав Мстиславич, який через контакти з польським королем віддавав перевагу Римській церкві [103, s. 57]. До первоієрархів Київської митрополії, які вели діалог з Римом, Лев Кревза зараховував Іоанна IV, Кирила III, Максима, Григорія Цамблака, Ісидора, Григорія II Болгариновича, Мисаїла, Йону Глезну, Макарія, Йосифа I Болгариновича, Михайла Рогозу та Іпатія Потія. З-поміж названих достойників Лев Кревза докладно описав урядування Ісидора, який у 1458 р. став патріархом Константинопольським. Полеміст зазначає, що московський князь Василій II Темний, побачивши вченість Ісидора, погодився визнати його митрополитом, незважаючи на те, що після смерті Фотія звернувся листом до патріарха Йосифа II висвятити на Київську кафедру рязанського єпископа Йону. Участь Ісидора у Ферраро-Флорентійському соборі і прийняття церковної унії всупереч забороні московського князя призвели до його ув'язнення в Чудівський монастир. Скликаний собор московських єпископів (1448 р.) стосовно заборони Флорентійської унії, писав Лев Кревза, засудив Ісидора до спалення. Проте первосвятитель разом з ігуменом Димитрівського монастиря в Константинополі Григорієм залишили Московію. Від цього часу, твердив книжник, Московська церква призначала митрополитів без згоди Константинополя, тим самим утворивши автокефалію: «А ро Soborze Florentskim dwa Metropolitowie poczęli być, ieden w Moskwie, drugi w Kiiewie. Moskwa sobie obierała Metropolita iakiego sama chciała, a nasza Ruś tuteyszego państwa, trzymając iedność, przyjęła Grzegorza od Papieża Piusa posłanego za pasterza swego. Buntowała ich w prawdzie Moskwa żeby nie słuchali Metropolita tego, ale to nic nie przeszkodziło, bo Patryarcha Carogrodski Dionizy o tym pisał do wszystkiey Ruśi tuteyszey list (ktory iest w prawała wpisany, y do tego czasu mamy go) aby Ruś tuteysza wszystkie tego Grzegorza za Pasterza miała, a Ioną Metropolitem Moskiewskim się brzydziła, powiadaiąc, że Cerkiew Carogrodzka nie miała ani ma iego za Metropolita, y tak się Ruś doskonale uspokoiła» [103, s. 63].

Лев Кревза полемізував з православними богословами стосовно твердження про те, що предстоятелі унійної Київської митрополії відступили від звичаю брати благословення в константинопольських патріархів. Полеміст відповідав опонентам, що навіть найбільш усталений звичай втрачає значення, якщо суперечить Божому праву та церковним канонам, які утверджують першість Папи Римського в християнстві. Таким чином, підсумовував письменник, традиція під-

порядкування Київської митрополії Константинополю перервалася від часу «схизми». Це доводила практика поставлення українськими князями на Київську кафедру архієреїв без згоди Царгорода, зокрема вже згадуваних достойників Іларіона, Єфрема II, Іоанна IV, Григорія Цамблака, Ісидора та Мисаїла [103, s. 67–68].

Важливим аргументом на користь об'єднання Київської церкви з Римом Лев Кревза вважав занепад теології в Україні, яку він метафорично називав «світлом науки спасіння» [103, s. 71]. Незначна кількість видань богословських книг, руйнування традицій проповідництва й чернецтва впродовж XVI ст., твердив полеміст, свідчили про те, що перебування Києва під юрисдикцією Константинополя не дало позитивних результатів для духовного поступу українців. Цю думку унійний книжник обґрунтовував розповіддю про те, що вчителі німецьких академій викладали в наукових осередках, створених православними можновладцями для навчання молоді. Лев Кревза зауважив, що українські князі виряджали посланців «по всій Греції шукати вчителів» [103, s. 71] для цих шкіл, проте марно. Монаше служіння, писав богослов, зводилось до носіння чернечого одягу й зовнішньої духовності [136, с. 47]; Софійський собор у Києві був занедбаний і наче «осиротів» [103, s. 72]. Відтак Константинопольський патріархат ускладнив становище Київської митрополії. Використовуючи євангельську алегорію, полеміст порівнював українських вірян з вівцями, з яких східні первоієрархи брали молоко і стригли вовну, не даючи їм духовної поживи, через що вони розсіялися: «A co się tknie iakich pożytkow doczesnych na pomoc rzeczom naszym, tych nigdy od Patryarchow nie mieliśmy, y owszem przeciwnym sposobem, myśmy takimi owieczkami u nich byli, że tylko mleko z nas wysysali, y weinę strzygli, a nie karmili, y dla tego też te owce nie mając doma pokarmu rozbiegły się» [103, s. 72].

Лев Кревза, схарактеризувавши руйнівне становище Київської митрополії наприкінці XVI ст., вказував на позитивні зміни в науці й житті монастирів, які відбулися внаслідок прийняття Берестейської унії. Від часу укладення церковної єдності, писав полеміст, десятки унійних ченців стали випускниками західноєвропейських колегій, у яких вони вивчали філософію та теологію. Письменник розповідав, що в 1615 р. завдяки підтримці Папи Римського Павла V 22 законників унійної церкви було виряджено навчатися в Рим (4), Відень (2), Прагу (2), Оломоуц (2), Брунсберк (6) та Вільно (6). Студіювання уніатів у Європі сприяло поширенню освіченості, знань серед вірян східного обряду в Речі Посполитій: «Jak wielkiego dobra spodziewać się mamy w krotkim czasie, a ile kiedy po iednych będą następować drudzy, iak prędko nasze kraie Ruskie pełne będą ludzi uczoneych» [103,

s. 107]. Лев Кревза відзначав, що в Грецькій колегії святого Атанасія в Римі вивчали грецьку мову, якої православні священики Малої Азії в той час не розуміли, адже османи забороняли нею користуватися [103, s. 107, 49]. У контексті доведення переваг церковної унії полеміст наголошує, що константинопольські патріархи впродовж семи століть від хрещення України не створили навчального закладу для духовенства Київської митрополії: «Między inszemi naukami Grecki ięzyk z Collegium Greckiego w krotkim dali Bog czaście wprowadzi się do nas, bo to iuż nam obiecano. Ledwie gdzie w Krześcianstwie ucza tak dobrze po Grecku iako w pomienionym Collegium. Uczyniliż co podobnego temu Patryarchowie Carogrodzcy przez siedm set lat iako się Ruś okrzyła?» [103, s. 107].

Зрушення відбулися в монастирях. Лев Кревза дійшов такого висновку на підставі відбудови Свято-Троїцької обителі у Вільні, архимандритом якої він був. Віленський монастир, який литовська княгиня Юліана заснувала в XIV ст., наприкінці XVI ст. перебував у занедбаному стані: руйнувалися стіни, територія заросла бур'янами. Ситуація змінилась завдяки митрополиту Іпатію Потію, який започаткував у монастирі духовну семінарію і відновив монаше служіння: «Mieysce tak sposobne, iakiego żaden zakon w Wilnie nie ma, pustkami stało, mury się waliły, nikt ich nie opatrował, mieszkać też ludziom zakonnym nie było gdzie, pokrzywami wszytek Monastyr był zarosł, a nie dawno temu, lat kilkanaście, wszystko Wilno wie o tym, Oycowie naszymy Pana Boga wzięwszy na pomoc, nie mając żadnych na to dochodow Monastyrskich, abo ieśli co było, trzech Braćiey wychować się nie mogło, Monastyr zbudowali, y tak go ludnym uczynili, że do kilkudziesięt osob zakonnych w nim za czasem za łaską Bożą wychowanie mieć mogą» [103, s. 108–109]. Як зауважує Лев Кревза, прихильність до Свято-Троїцького монастиря, при якому діяла церква, виявляли король Речі Посполитої Сигізмунд III та королева Констанція, які пожертвували коштовне вбрання для священиків та церковне приладдя. Зважаючи на підтримку ідеї церковного об'єднання правителем Речі Посполитої, полеміст був переконаний у перспективі Берестейської унії [103, s. 109].

Четверта частина книги Лева Кревзи «О postępku niedawno przeszlego oddania posłuszeństwa Klemensowi VIII Papieżowi od starszych naszych» [103, s. 89–116] містить розділ «Ze się nam do zgody mieć z sobą potrzeba y o sposobach przez ktorybysmy przyść mogli do tego» [103, s. 109–116], у якому викладено міркування щодо поділу Київської церкви внаслідок прийняття Берестейської унії та шляхи подолання конфесійної кризи. Письменник, порівнявши релігійну суперечку з війною, звертав увагу православних богословів на те, що, перш ніж розпочинати воєнні дії, необхідно з'ясувати причини, зва-

жити здатність протистояти супротивнику, як написано в Євангелії від Луки (Лк. 14:31), оцінити можливі втрати і здобутки від перемоги. Натомість, писав Лев Кревза, розпочата православною спільнотою війна з унійними ієрархами була безпідставною: «Wyście przeciwko nam wojnę podieli a nie słusznie, bo przyczyny do nas żadney niemać» [103, s. 109]. Цю думку полеміст аргументував тим, що уніати дотримувались постанов семи вселенських соборів і не відступили від «старожитності» [103, s. 110], як твердили їхні опоненти. Зокрема, Лев Кревза наголошував, що богослів'я унійної церкви ґрунтувалося на працях Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Атанасія Александрійського, Кирила Александрійського, Ієроніма Стридонського, Амвросія Медиоланського, Августина Блаженного та Папи Римського Григорія Двоєслова. Книги цих святих, на його думку, були суддею в суперечці між унійними і православними богословами стосовно збереження давнього вчення церкви. Лев Кревза критикував протилежну сторону за неврахування правових можливостей уніатів, адже церковні канони й закони Речі Посполитої слугували їхньому захисту. Аргументуючи безрезультатність боротьби православних священників проти Берестейської унії, полеміст покликався на Боже право, канони Ферраро-Флорентійського собору, привілеї польських королів, надані Київській митрополії в XV ст., завдяки яким розпорядниками церковних володінь були уніати: «Prawa zaś świeckie, acz się na nich przednie nie gruntuiemy, iednakże iako pomagających do końca Duchownego, używamy, są Przywileie Krolow Panow naszych od lat niemał dwuchset nadane, a od inszych potym potwierdzone, ktore nam tylko Unitom służą. Przy takich prawach mamy possessią. Przy possessyey mamy Pana oney obroncę : Wy tego niczego nie maćie, iakoż sobie zwycięstwo obiecuićie?» [103, s. 110]. Лев Кревза, спираючись на слова з Євангелія від Матвія – «усяке царство, що розділилося в собі, запустіє; і всяке місто чи дім, що розділилися у собі, не встоять» (Мт. 12:25), розкриває в тексті твору небезпеки, які містила в собі «внутрішня війна» [103, s. 111]. Зауважуючи, що миряни стали менше підтримувати відокремлення Київської церкви від Рима, полеміст доводив апологетам ортодоксального християнства безперспективність релігійної суперечки. Можновладці, які допомагали «дизунітам» [155, с. 20] у цій війні, міркував письменник, невдовзі від них відвернуться, через що православна спільнота опиниться в безвихідній ситуації. Зрештою, Лев Кревза робить висновок, що перемога супротивників у цьому протистоянні завдасть Київській митрополії більше шкоди, ніж принесе користі: «Obaczćież co za pożytek, byście y zwyciężyli, odnieściecie, poniewasz maiętności, prawa, wolności, y co innego za tym traćić się muszą abo w pewnym niebespieczeństwie są» [103, s. 111].

Обґрунтувавши марність релігійної полеміки, Лев Кревза звертає увагу читача на перешкоди на шляху об'єднання Київської церкви. На думку книжника, примиренню сторін суперечки заважали насамперед «нехїть» [103, s. 111] православних богословів вести діалог з уніатами, якій, писав він, не зміг би зарадити навіть прихід янгола, звинувачення унійних ієрархів у знищенні східної форми таїнств, необґрунтованість якого було доведено у творі, та впертість, поєднана з незнанням: «Odłożywszy na stronę niechęć y podeyzrzenie, zostaie іeszcze wielka zawada, upor z niewiomością złączony, y poki ten będzie, poty y przystępować do tey sprawy trudno» [103, s. 112]. Вирішальне значення в подоланні церковної кризи Лев Кревза вбачав не в знанні риторики, літургійного читання і співу, а творів отців церкви, історії вселенських і помісних соборів. Вивчення книг християнських богословів, грецьких хроністів, засідань вселенських соборів, на думку полеміста, давали православним священикам можливість поглянути на позицію уніатів з іншого боку. Натомість «упертість, афект, марний крик» [103, s. 111] «дизунітів» не вирішували питання їхнього релігійного протистояння. «Останньою завадою» [103, s. 111] для досягнення єдності в Київській церкві письменник вважав твердження православного духовенства про необхідність одержати згоду Константинополя на контакти з латинниками. Полемізуючи про це, Лев Кревза характеризує складне становище Константинопольської кафедри, зумовлене залежністю її очільників від турецького султана і занепадом науки на Сході. Політичний складник, незнання східними достойниками теології та історії, на думку полеміста, давали підстави єпископату Київської митрополії прийняти церковну унію з Римом, яка була одним із способів зберегти грецький обряд у Речі Посполитій: «Во kto się z nas przypatrzy rzeczom swoim, obaczy to іаśnie, że w tym Krolestwie zadzierżeć nabożeństwa Greckiego w całości swey nie możemy nie będąc w іedności z Kościołem Rzymskim, by nic іnszego nie było, to samo umnieyszeniem y wyniszczieniem grozi, iż wiele naszych widząc u nas niezgodę pomału nas opuszcza, y do nabożeństwa Łacińskiego przystaie» [103, s. 115]. Покликаючись на розповідь патріарха Ніфонта [103, s. 91–92], адресовану митрополитові Київському Йосифу I Болгариновичу, про труднощі вести об'єднаний діалог із Римом в умовах підпорядкування султану та переслідування митрополита Ларійського Діонісія за діалог із латинниками, богослов наголошує, що православні архієреї в Україні, на відміну від предстоятелів Константинополя, могли укласти церковну унію, проте були індиферентними до цього, а тому знаходили різні відмовки [103, s. 113]. Переконливості твердженню Лева Кревзи надавав опис неосвіченості «духовного уряду» [103, s. 112], яка поширилась у Константинопольській церкві віддавна

і, як метафорично зауважив книжник, «w ten czas kiedy ieszcze gory tak dalece nie wzięli byli»³⁴ [103, s. 113]. Зокрема, ієрархи з Анатолії, писав він, не знали грецької мови й теології і лише називалися священнослужителями. Зауважимо, що на єпископів унійної церкви цю думку спроектував Касян Сакович у творі «Ετανόρθωσις abo Perspectiwa» [133]. Лев Кревза твердив, що на листи Мартіна Крузія до патріарха Константинопольського Єремії II Траноса, у яких лютеранський теолог закликав Східну церкву приєднатися до реформаційного руху, не знайшлося кому відповісти грецькою мовою, окрім Іоанна Зігомали [103, s. 112–113; див.: 267, с. 99].

Початок вирішення кризи Київської митрополії Лев Кревза пов'язував із визнанням православними богословами першості Римської кафедри у християнстві. Письменник вважав це питання фундаментальним для прийняття церковної унії, порівнюючи опір священників верховенству влади римських пап з війною з Богом, який «potłumi u zetrze każdego przeciwiącego się iemu» [103, s. 115]. Віровчительний авторитет єпископів Рима, писав полеміст, доводило те, що вони головували на вселенських соборах, призначали і скидали константинопольських патріархів, приймали від них апеляції; усе це підтверджували богослужбові книги й збірники православної церкви, до прочитання яких він відсилав читачів. Долучення православної спільноти до церковної унії, «єднання зі своїми братами» [103, s. 115], твердив Лев Кревза, дасть можливість духовенству грецького обряду й мир'янам утвердити і здобути нові вольності і права в Речі Посполитій. Натомість поділ Київської митрополії та релігійна суперечка ставили під загрозу надані їм привілеї, підштовхували вірян переходити в католицизм. Послугуючись риторичними можливостями антитези й ампліфікації, книжник художньо змалював необхідність об'єднання православних і унійних церковників для утвердження грецького обряду в Речі Посполитій: «Jeśli miłuećcie, u taki upadek widzićie, więc do śrzodkow, do sposobow, ktorymibyście to co upadło podnieśli, co osłabiało zmocnili, co ieszcze stoi, tak ugruntowali iakoby do upadku nie przyszło» [103, s. 116; див.: 90, s. 259]. Лев Кревза відсилав опонентів до прочитання промови нікейського митрополита Віссаріона на Ферраро-Флорентійському соборі, висловлювань патріарха Геннадія II Схоларія щодо причин завоювання турками-османами Константинополя, яке сприятиме врахуванню в Україні історичного досвіду Візантії: «Szczęśliwyż ktory patrząc na cudzą przygodę zabiega swoiey, możemy dostąpić tey szczęśliwości kiedy będziemy chcieli. Toż u my dawno Bracicy naszej mowimy. Przez co przyszło skaranie na Greckie u na insze szerokie wschodnie Państwa, przez to przyidzie do nas iesli się nie

³⁴ Пер. з польськ.: «У той час, коли ще гори так далеко не піднялися».

postrzeżemy, oni nie zabiegali, upadli, y my iesli zabiegać nie będziemy, tąż drogą (czego nas Christe Jezu uchoway) poydziemy» [103, s. 116; див.: 90, s. 259].

Книга Лева Кревзи «Obrona Jedności Cerkiewney» вирізняється серед полемічних творів унійних письменників інформаційною місткістю та діалогічною стратегією текстотворення. Властиві їй лаконічність, логічність, зрозумілість викладу історичних та богословських фактів слугували переконанню читачів у правильності позиції уніатів стосовно визнання першості Римської кафедри у вселенській церкві.

Висновки

Прийняття Берестейської унії мало як негативні, так і позитивні наслідки, що позначилися на духовному й культурному житті України. До перших належить поділ Київської митрополії на унійну та православну спільноти, які протистояли одна одній у питаннях еkleзіології. Позитивним фактором було те, що в ході цієї релігійної суперечки, важливою формою якої була літературна полеміка, формувалася національна свідомість, розвивалося письменство, яке засвоювало ренесансно-реформаційні та контрреформаційні традиції ведення диспуту, поширювалися історичні знання про минуле Київської церкви, зокрема зв'язки її предстоятелів із Константинополем та Римом, між якими в XI ст. утворився розкол.

Навколоунійна полеміка в українській літературі розпочалася твором Іпатія Потія «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашьхъ» (1595 р.) [57], у якому в асертивній манері було підсумовано католицько-православну суперечку XVI ст. та на основі спільності віровчення греків і латинників обґрунтовано необхідність відновлення давньої єдності Східної і Західної церков. Трактат Іпатія Потія й укладення унії на Берестейському соборі викликали хвилю заперечень серед православних богословів, які у відповідь надрукували низку полемічних творів. Наприкінці XVI – у першому десятилітті XVII ст. Іпатій Потій був найпродуктивнішим унійним письменником. Його літературна діяльність є свідченням того, що українська література засвоювала ренесансно-реформаційні та контрреформаційні традиції ведення релігійного диспуту. Більшості його полемічних трактатів, казань та гомілій притаманний риторичний стиль текстотворення, спрямований на те, щоб вплинути не на розум, як навчали церковні реформатори, а на емоції, підсвідомість читачів. У добу Відродження основу гуманістичної освіченості становила риторика, яка застосовувалась в урядовій кореспонденції, проповідництві, літературній практиці, була важливим інструментом формування суспільної думки.

Іпатій Потій оволодів майстерністю риторичного письма завдяки навчанню в Західній Європі, знайомству з полемічними книгами єзуїтів, які, послуговуючись персвазивними можливостями красномовства, зупинили поширення ідей Реформації.

Продовжувачем риторичної техніки писання полемічних творів серед унійних книжників був помічник Іпатія Потія в церковних справах, секретар Сигізмунда III, єпископ Володимирський Ілля Йоаким Мороховський. За дорученням Іпатія Потія він відповів твором «*Παρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świętey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa*» (1612 р.) [112] на книгу Мелетія Смотрицького «*Θρηος to iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie*» (1610 р.) [153]. Унійний письменник, послуговуючись художніми прийомами антонімії, алюзії, метафори, сарказму, фігурами ампліфікації, риторичного запитання, анафори, асиндетону, цитуючи праці авторитетних грецьких істориків та богословів, подав ґрунтовну відповідь Мелетію Смотрицькому, яку, як зазначав митрополит Йосиф Велямин-Рутський у творі «*Sowita wina*» (1621 р.) [131], той прийняв. У 1622 р. Ілля Мороховський надрукував написану на початку XVII ст. книгу «*Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiey od Kościoła Rzymskiego, u kto był tego przyczyna*» [111]. Праця за своїми тематикою і стилем, характерними ознаками якого були лаконічність і простота викладу думки, вписується в ренесансно-реформаційний контекст західноєвропейського релігійного диспуту, у якому важливе значення надавалося творенню «дискурсивних текстів» [517, s. 287], екскурсам в історію християнської церкви.

Помітний доробок в історії полемічної книжності унійних богословів залишив архімандрит Віленського монастиря Святої Трійці, єпископ Смоленський і Чернігівський Лев Кревза. На його твір «*Obrona Jedności Cerkiewney*» (1617 р.) [103] покликалися у своїх трактатах митрополит Йосиф Велямин-Рутський, Іван Дубович та Антоній Селява, який у праці «*Antelenchus to iest odpis na srypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany*» (1622 р.) [136] критикував Мелетія Смотрицького за відкинення ним запропонованого Левом Кревзою асертивного способу ведення диспуту між уійними і православними книжниками. Домінантами полемічного стилю Лева Кревзи у творі «*Obrona Jedności Cerkiewney*» були стислий, логічний і послідовний виклад матеріалу з історії становлення доктрини католицької церкви про першість римських пап у вселенській церкві, інформаційна місткість тексту, раціональність у використанні художньо-стилістичних засобів виразності писемного мовлення.

РОЗДІЛ III

ЛІТЕРАТУРНА ПОЛЕМІКА 20-X РР. XVII СТ.: У КОЛІ ПОЛІТИКИ І РЕЛІГІЇ

Восени 1620 р. за підтримки гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного єрусалимський патріарх Теофан III, знехтувавши правом патронату короля Речі Посполитої над церквою, висвятив нову православну ієрархію [359, с. 150–165; 379, с. 33]. Відновлення єпископату Київської митрополії під юрисдикцією Константинополя послабило позиції унійної церкви, що, як писав М. Грушевський, «захиталась у самім існуванні» [211, с. 208]. Сигізмунд III та сенат, тракуючи дії патріарха Теофана III у контексті військової загрози з боку Османської імперії, звинуватили його в шпигунстві на користь турецького султана й інкримінували новопоставленим митрополиту та єпископам державну зраду [596, с. 335; 192, с. 510]. Незважаючи на те, що Річ Посполита потребувала у війні з турками підтримки Війська Запорозького, під протекторатом якого предстоятель Єрусалимської церкви поставив церковний уряд у Києві, польський король відмовився визнати легітимність новоствореної ієрархії, відстоюючи своє право на номінацію єпископів. Так, у Речі Посполитій було видано листи та універсали, які проголошували діяльність православних владик незаконною, сформовано слідчу комісію, яка постановила заарештувати низку священників та міщан Вільна, Полоцька й Вітебська, де урядував Йосафат Кунцевич [211, с. 208; 454, с. 65]. Висвячення в Україні православного єпископату первоієрархом Єрусалима викликало нову хвилю релігійної конфронтації, яка відобразилася в «незвичайно живій літературній полеміці» [211, с. 208; див.: 282, с. 710], присвяченій питанням церковного та державного права, політичним відносинам Речі Посполитої з Османською імперією та Московією. Православні церковники публікували полемічно-богословські твори, у яких провідною темою було доведення канонічності відновлення Київської митрополії у складі Константинопольського патріархату. Натомість уніати, церква яких опинилася під загрозою ліквідації, переконували в тому, що патріарх Теофан III зневажив коронне право, яке спиралося в цьому питанні на Литовські Статути. М. Возняк, характеризуючи тематику творів цієї доби, зазначав: «Мета тих писань православних і уніатів (виключно польською мовою) була доказати або спростувати законність відновленої патріархом Теофаном православної ієрархії» [192, с. 511].

У 1621 р. Мелетій Смотрицький, якого єрусалимський патріарх Теофан III висвятив на полоцького архієпископа [447, с. 171; 359, с. 154], надрукував від імені ченців Віленського Святодухівського братства книгу «*Verificatia niewinności*» (1621 р.) [148; див.: 596, с. 324–325], присвячену обґрунтуванню легітимності новоствореного уряду Київської митрополії. У творі полеміст заперечив розповсюджену «наклепниками» в суспільстві думку про те, що першоієрарх Єрусалима був шпигуном, якого вирядив турецький султан для вчинення замішань у Речі Посполитій. Письменник пояснював, що призначення на церковні посади включає в себе духовну та світську інвеститури. Прерогатива в наданні церковних достоїнств, писав він, належить насамперед ієрархам, а не державним правителями, за якими було закріплено право розпоряджатися («*ius abutendi*») земельними володіннями. Таким чином, Мелетій Смотрицький робить висновок, що висвячення патріархом Теофаном III православних єпископів було канонічним і не йшло врозріз із повноваженнями Сигізмунда III [148, с. 301–303]. Покликаючись на арешти, які відбулися у Вільні, богослов розкриває читачеві проблематику міжконфесійних відносин у Речі Посполитій у післяунійну добу: «*Żadnego zaiste pod słońcem drugiego takiego narodu niemasz, iakowu naszi apostołowie chcą mieć narod nasz Rusky, aby w wierze był za niewolnika. Co u człowieka bacznego ma być naswiebodnieysze, to oni u nas chcą mieć za zniewolensze. Nie tak wierzysz iakoć rozkazuie odstępca Metropolit, toś buntownik, turbator pokoju pospolitego, obrazca Maiestatu Krola Iego M., zdrajca oyczyzny, byś był naskromnieyszy, naspokoynieyszy, nawiernieyszy y naucziwszy. A pokłoniszli się Xiędzu Ru[t]skiemu, toś nie zdrajca*» [148, с. 311].

Публікація книги «*Verificatia niewinności*» (1621 р.) викликала критику з боку унійних церковників, які вважали нелегітимними єпископів, яких поставив єрусалимський патріарх Теофан III. У полеміку з Мелетієм Смотрицьким вступили митрополит Йосиф Велямин-Рутський («*Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”*» (1621 р.) [131; 132]), Тимофій Симонович («*Proba Verificatiew Omylney. Y dowod swowoleństwa małostychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego*» (1621 р.) [149; див.: 596, с. 327–331]) та унійні шляхтичі, які написали епістолу «*List do zakonnikow monastera cerkwie Ś. Ducha Wileńskiego*» (1621 р.) [104; див.: 454, с. 74].

У трактаті «*Sowita wina*» митрополит Йосиф Велямин-Рутський обґрунтував неправильне розуміння Мелетієм Смотрицьким церковної інвеститури, вказавши на помилку в трактуванні 28-го канону Халкідонського собору (451 р.) і заперечивши висловлену ним думку

про юрисдикційну належність Київської церкви Константинополю [131, s. 41–42; див.: 410, с. 150]. Виклавши історію формування права патронату в Київській митрополії, унійний богослов аргументував незаконність поставлення православного єпископату предстоятелем Єрусалима. Мелетій Смотрицький розгорнув полеміку з митрополитом Йосифом Велямином-Рутським у творі «Obrona Verificaciey» (1621 р.), у якому відстоював тезу про те, що польський король надавав насамперед церковні бенефіції, а не достоїнства: «Teraz za pomocą Bożą pokazuiemy, że nie na dostoięstwa, iako Redargutor bezrozumnie twierdzi, ale na beneficia duchowne gówniejszym sposobem podaie Krol» [145, с. 363]. Проти цього твердження Мелетія Смотрицького митрополит Йосиф Велямин-Рутський виступив у книзі «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadana» (1621 р.) [130], у якій підкреслив неможливість функціонування двох паралельних ієрархій Київської церкви.

У 1622 р. Мелетій Смотрицький надрукував твір «Elenchus pism uszczypliwych» [146], який був відповіддю на книги «Proba Verificaciey Omylney» (1621 р.) [149] Тимофія Симоновича, «Examen Obrony» (1621 р.) [130] Йосифа Веляміна-Рутського та підписану чотирма унійними шляхтичами епістолу «List do zakonnikow monastera cerkwie Ś. Ducha Wileńskiego» (1621 р.) [104]. Православний автор, як дослідив М. Возняк, «щоб не занудити читача повторюванням тих самих аргументів, переплітав своє писання приповідками, анекдотами, оповіданнями про Потія й Кунцевича, про посольство Конашевича-Сагайдачного від запорожців до короля» [192, с. 513–514]. У творі полеміст розкритикував прийняття Берестейської унії, яка спричинила поділ Київської церкви, зауважив утиски православного населення в Речі Посполитій, заперечив твердження унійних церковників стосовно козацького протекторату висвячених єпископів. Цього ж року ігумен Віленського монастиря Святої Трійці Антоній Селява написав трактат «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.) [136; 137], у якому полемізував з викладеною у творі «Elenchus pism uszczypliwych» (1622 р.) [146] позицією Мелетія Смотрицького. Стиль ведення суперечки унійним богословом М. Соловій характеризував так: «Селява пише цікаво й відважно, його стиль легкий і зрозумілий, речення в нього короткі й ляконічні, а навіть має певного роду змісл гумору й вміє вколоти свого противника» [384, с. 289]. Трактатом Антоній Селяви, наголошував М. Возняк, в Україні завершився «літературний спір про роль Теофана» [192, с. 514].

3.1. Інтеграційний зміст реформ митрополита Йосифа Веляміна-Рутського на Київській кафедрі в контексті розвитку літературно-релігійної полеміки

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський (1574–1637 рр.) належить до тих постатей, які відіграли помітну роль у церковному житті Речі Посполитої в першій половині XVII ст. В історію Української церкви Велямин-Рутський увійшов як реформатор, автор послання «П'ять причин», написаного для Конгрегації Рима, полемічних творів «ΘΕΣΕΣ, сиречь извъѣстны предъложения от учений, еже о тайнахъ церьковныхъ» (1608 р.), «Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatją Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 р.), «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadana» (1621 р.), рукописної книги правил унормування чернечого життя «Ustawy Świętego Oycza Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne». Прийняття Берестейської унії, розгортання полеміки із православної спільнотою, яка відмовилася визнати першість Римської кафедри в християнстві, вимагали від митрополита Іпатія Потія та його наступника Йосифа Веляміна-Рутського реорганізації внутрішнього життя унійної церкви [581, s. 35]. До церковно-суспільної діяльності Веляміна-Рутського зверталися українські, білоруські та польські вчені. Грунтовне дослідження реформаторської праці унійного митрополита подано в «Записках Чину Святого Василя Великого». Зокрема, йдеться про публікації П. Підручного «Василіанський чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року» [357], «Два програміві писання Рутського: “Discursus” і “Programma Unionis”» [358], а також І. Назарка «Йосиф Велямин Рутський» [326]. Значний науковий інтерес для вивчення постаті митрополита Веляміна-Рутського становлять праці М. Довбищенка «Йосиф Рутський» [227], С. Семчука «Митрополит Рутський» [376], М. Шегди «Działalność prawno organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637)» [581], І. Саверчанки «Апостал яднання і веры: Язеп Руцкі» [372], С. Сенік «Два митрополити – Потій і Рутський» [377], а також інших учених.

Папа Римський Павло V затвердив Йосифа Веляміна-Рутського у сані київського митрополита після смерті Іпатія Потія, оцінка діяльності якого отримала негативну конотацію в українській історичній науці через його участь у відновленні церковної унії, відстоювання ідеї розвитку літургійної традиції Сходу в Речі Посполитій шляхом об'єднаного діалогу з Римом. Те, що митрополит Іпатій Потій обрав своїм коад'ютором і наступником Веляміна-Рутського, архієпископ

Йосиф Сліпий вважав останнім його великим учинком [373, с. 60]. Проте перша зустріч Веляміна-Рутського з Іпатієм Потієм була складною й поставила під сумнів наміри вихованця католицьких університетів Європи утверджувати Берестейську унію [377, с. 140]. М. Довбищенко пояснював обережність унійного першоєрарха у стосунках з католиками прагненням запобігти поширенню думки серед православної спільноти про запровадження латинського обряду в Київській церкві [227, с. 181]. Однак знання теології й управлінські здібності, які мав Велямин-Рутський, допомогли йому здобути підтримку Іпатія Потія та продовжити церковну реформу, розпочату в Київській митрополії наприкінці XVI ст.

В українській історіографії утвердилась думка, що Йосиф Велямин-Рутський походив з роду Веляминів, який у Московії обіймав значне суспільне становище. Як зазначає С. Семчук, під час війни Речі Посполитої з Московією родина Веляминів потрапила в полон й опинилася в Польщі. Король Сигізмунд-Август, дізнавшись про належність Щасного Веляміна, батька Йосифа Веляміна-Рутського, до царського двору, надав йому свободу та запропонував залишитися в Речі Посполитій, передавши у володіння хутір Рута Новоградського повіту у Великім князівстві Литовським, де в 1574 р. і народився унійний митрополит [376, с. 11]. Проте В. Фурикевич з'ясував, що історичні джерела не підтверджують московського коріння Веляминів; ця помилкова думка зумовлена тим, що московити в 1655 р. вивезли зі Свято-Троїцького монастиря у Вільні тіла митрополита Йосифа Веляміна-Рутського та московського патріарха Ігнатія, який прийняв унію з Римом, до Московії [429, с. 276]. Щасний Велямин, його дружина Богуслава Корсаківна підтримували Реформацію та прийняли кальвінізм, який у той час набув значного впливу у Великім князівстві Литовським [582, с. 256]. Учення церковних реформаторів про біблійний спосіб спасіння та особисту відповідальність людини за примирення з Богом зацікавило батьків Йосифа Веляміна-Рутського, а отже не могло не позначитись на світогляді їхнього сина. Утім, проповіді єзуїтів, які Йосиф Велямин-Рутський мав змогу слухати у Новоградку [416, с. 12], літургійна традиція Західної церкви спонукали його приєднатися до католиків.

Теологію Йосиф Велямин-Рутський почав студіювати в кальвіністській школі Вільна. Навчання в Карловому університеті (1590 р.) [582, с. 256], тісні зв'язки з колегією єзуїтів сприяли його переходу до Римської церкви. Завдяки складенню католицького визнання віри (1592 р.) й ревності до богопізнання Велямин-Рутський зміг за клопотанням єзуїтів продовжити навчання у Вюрцбурзькому університеті та Грецькій колегії святого Атанасія в Римі, яку в 1577 р. засну-

вав Папа Римський Григорій XIII як місіонерський проект поширення церковного об'єднання на Сході. Будучи стипендіатом Грецької колегії, Велямин-Рутський прийняв православ'я й отримав благословення Папи Римського Климента VIII повернутися до Речі Посполитої, щоб підтримати унійну Київську митрополію. Проте для Веляміна-Рутського це рішення було складним. Протистояння всередині Київської церкви, зміщення центру *Orbis Orientis*, спонукали його відмовитись від служіння в грецькому обряді та зробити вибір на користь західного чернецтва. На початку вересня 1607 р., вирішивши перейти на латинство, на одному з богослужінь у єзуїтському костелі Вільна Велямин-Рутський почув у проповіді Валентина Фабриція передбачення про свій вступ до Чину святого Василя Великого. Цю обставину він розцінив як вказівку не відкидати одержані в Грецькій колегії знання про церковну традицію східного християнства та приєднатися до змін у Київській митрополії Речі Посполитої. Так, складення чернечих обітниць у Свято-Троїцькому монастирі Вільна (під час хрещення Іван Велямин-Рутський отримав ім'я Йосиф) сповнило реформаторську діяльність Веляміна-Рутського відчуттям причетності до виконання Божої волі [227, с. 181–182].

У перші десятиліття після укладення Берестейської унії Київська митрополія потребувала такої постаті, як Йосиф Велямин-Рутський, зокрема його проникливості та далекоглядності [227, с. 179]. Митрополит Іпатій Потій доклав значних зусиль для збереження церковної унії впродовж полеміки з православними богословами. Він обороняв церковні маєтності, писав полемічні твори, у яких обґрунтовував необхідність визнання та підтримки унії Східної та Західної церков у Речі Посполитій. На час урядування Іпатія Потія припало формування ідентичності унійної церкви, початок перетворень, які розвинув і продовжив «Атлант Унії» – Йосиф Велямин-Рутський. Цьому сприяли його освіченість, розуміння змін, орієнтованих на розвиток Київської церкви, знання способів їх упровадження. Завдяки перетворенням, які здійснив Велямин-Рутський, унійній церкві вдалося досягнути позитивних зрушень у сфері освіти, морально-етичному вихованні ченців та священиків. Для цього було сформовано новіціат у Битені, який опікувався підготовкою законників для оновленого Чину святого Василя Великого; посилено дисциплінарну відповідальність за переступ чернечих статутів, приписів, які вносили діяльність монастирів.

Удосконалення ієрархічної організації монастирів, як-от підпорядкування унійних обителів протоархімандриту³⁵ та регулярне проведено капітул, сприяло зростанню побожності в середовищі ченців, пильнішому нагляду за їхньою діяльністю. Ефективна модель управ-

³⁵ Першим протоархімандритом було обрано Йосифа Веляміна-Рутського.

ліття монастирями перетворила їх на осередки духовного й освітнього розвитку, які формували нову генерацію священнослужителів Київської митрополії. Утвердження Чину святого Василя Великого в церковному житті Речі Посполитої загальмувало поширення єзуїтського руху в Україні, а відтак пом'якшило асиміляцію українців до латинського обряду. Важливими факторами оновлення Чину святого Василя Великого були, на думку Йосифа Веляміна-Рутського, активна участь ченців у наданні початкової освіти дітям та виправлення недоліків у суспільних відносинах. Так, настоятелі василіанських монастирів відкривали школи, писали казання та гомілії, у яких порушували суперечливі питання тієї доби. Завдяки реформі унійних монастирів було підготовлено місіонерів для поширення ідеї об'єднання Східної і Західної церков за межами Речі Посполитої. Ці заходи піднесли авторитет Київської митрополії в Європі.

Йосиф Велямін-Рутський, «зовні маленький і хворобливий чоловік, постаць якого губилася в тяжких архієрейських ризах» [227, с. 179], зумів розгорнути широкий діалог примирення унійних і православних богословів в Україні. Він вступив до Віленського монастиря Святої Трійці, коли міжцерковна боротьба набула форми «мета виправдовує засоби», що було основним принципом морального кодексу Товариства Ісуса. Розгортання антиунійного виступу у Вільні в 1609 р., коли більшість священників відмовилися від церковної єдності, виявляло безперспективність релігійної полеміки. Ставши митрополитом, Велямін-Рутський дотримувався думки, що реформа монастирів, заснування семінарій для світського кліру слугуватимуть розв'язанню проблеми поділу Київської церкви, спричиненого укладенням Берестейської унії. Однак висвячення нового єпископату єрусалимським патріархом Теофаном III у 1620 р., протекторат козаків над православною спільнотою поглибили конфесійну кризу. Так, ігумена Золотоверхого монастиря архістратиґа Михаїла в Києві Йова Борецького було висвячено на митрополита Київського, а Мелетія Смотрицького – на єпископа Полоцька. Загроза війни Речі Посполитої з турками та сподівання сейму на підтримку козацького війська внесли свої корективи в дотримання Литовських Статутів, відповідно до яких номінацію єпископів здійснював король, та сприяли визнанню православної ієрархії на державному рівні. Ці обставини ускладнили можливість об'єднання Київської церкви. Протиунійні єпископи, приїхавши до єпархій, розпочали діяльність, спрямовану на утвердження своєї правочинності [373, с. 64–66], чим посилили релігійне протистояння. У цей час зріс тиск на унійну церкву з боку державних управлінців, католицьких ієрархів, які вбачали в ній причину розхищення устрою Речі Посполитої; з'явилися ініціативи ліквідувати

Берестейську унію, яку трактували як хибний проект утвердження візантійського обряду в Речі Посполитій. Король Сигізмунд III опинився перед вибором: скасувати досягнуте наприкінці XVI ст. церковне об'єднання, щоб уникнути загострення стосунків із козаками, чи підтримувати унійну Київську митрополію, незважаючи на пов'язані з її утвердженням труднощі. Однак, імовірно, через листи Папи Римського Григорія XV, який закликав захистити уніатів, Сигізмунд III не відступив від Берестейської унії. Руйнування церковної єдності послабилось після того, як підбурена до протистояння православна спільнота закатувала єпископа Полоцького Йосафата Кунцевича. Звістка про цей страшний учинок сколихнула Річ Посполиту, спонукала мирян відмовитись від генерування війни «Русі з Руссю» [373, с. 68].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський розвинув діалог примирення всередині Київської церкви. На об'єднаних інтенції унійного ієрарха відгукнувся митрополит Петро Могила, який навчався в університетах Західної Європи і був здатен вплинути на конфесійну ситуацію в Україні. Діалог між обома ієрархами був змістовним, про що свідчить підготовлений ними проект створення Київського патріархату. Ця ідея знайшла підтримку як у Римі, так і в Кракові, однак на заваді її реалізації стала недовіра православних монахів і священників до Петра Могилы та низка смертей уійних митрополитів, зокрема Йосифа Веляміна-Рутського (1637 р.) та Рафаїла Корсака (1641 р.). Порозуміння між унійною і православною церквами потребувало певних поступок з боку обох громад. Щоб утворити Київський патріархат, Велямин-Рутський погоджувався визнати Петра Могилу первоепископом, відмовившись від головування в церкві. Цей намір Веляміна-Рутського вказує на усвідомлення уніатами ослаблення Київської митрополії через внутрішній поділ та пошуки способів його подолання. Над справою об'єднання уійних та православних священнослужителів працював наступник Веляміна-Рутського на митрополичій кафедрі – Рафаїл Корсак, який здійснив поїздку до Рима, щоб продовжити діалог щодо розбудови Київського патріархату [373, с. 72].

Берестейська унія в час урядування Йосифа Веляміна-Рутського зіткнулась із запереченням не тільки з боку православних богословів, а й частини католиків, які спостерегли в церковному об'єднанні релігійно-культурний проект збереження суверенітету східного обряду в Речі Посполитій. Розкол Київської митрополії та поширення міжконфесійного протистояння підігрівали в Польщі думку про ліквідацію Берестейської унії. Критика уійних священників польськими католиками поставила Веляміна-Рутського у складне становище, адже він мав полемізувати як із православними, так і з латинниками. Ієрархи католицької церкви в Польщі зверталися до Папи Римсько-

го Урбана VIII, щоб скасувати церковну унію в Речі Посполитій. Та завдяки листам Веляміна-Рутського до Римського архієпископа, у яких він розкривав складну ситуацію, у якій опинилась унійна церква, папа Урбан VIII відмовив полякам. Він віддав уніатам у користування церкву Святих Сергія і Вахха з приміщенням для прокуратора та сприяв заснуванню Духовної семінарії в Україні [373, с. 74]. Підтримка Берестейської унії єпископом Рима перешкодила переходу православних мирян до католицизму та вберегла маєтності Київської церкви від передачі латинникам [581, s. 36]. Захист папи Урбана VIII церковної унії перед королем Сигізмундом III та польськими католиками пов'язаний з тим, що він убачав в об'єднанні з Київською митрополією можливість діалогу з іншими православними церквами християнського Сходу. Зокрема, 23 березня 1629 р. у бреве Папа Римський висловив сподівання, що утвердження Берестейської унії покладе початок об'єднанню Сходу та Заходу: «Через Вас, мої Русини, сподіваясь навернути до єдності цілий Схід» [373, с. 76].

Труднощі, з якими зіткнувся митрополит Йосиф Велямін-Рутський під час свого урядування, завдали його здоров'ю значної шкоди. Проте навіть у такій ситуації він дотримувався суворих постів та відмовлявся від можливих поступків у духовному житті. Про його відданість служінню церковній унії свідчить тривалий час, проведений у молитві за примирення в Київській митрополії, та бажання наслідувати мучеництво єпископа Полоцького Йосафата Кунцевича [502, s. 270].

3.1.1. Київська митрополія за часів урядування Йосифа Веляміна-Рутського: відносини з Римом та польським королем. Проблематика міжконфесійного діалогу

На прийняття рішень короля Сигізмунда III та його наступника Владислава IV щодо діяльності унійної церкви впливала низка чинників, з-поміж яких важливе місце належало непорозумінню польських католиків з уніатами. Так, у грамоті для католицького нунція Ланчелотті від 14 грудня 1622 р. зазначено, що латинники в Польщі відкидали ідею церковної унії та вбачали в ній причину загострення міжконфесійних відносин й ослаблення держави. З документа дізнаємося про те, що серед католиків побутовала думка скасувати рішення Берестейського унійного собору для того, щоб православні миряни переходили до Західної церкви [376, с. 41]. Король Сигізмунд III, беручи до уваги зростання впливу запорожців у Речі Посполитій, для яких протистояння з польським королем набуло конфесійного відтінку, шукав компромісу з козаками, який не йшов на користь унійній церкві.

Поставлення нової православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III в Україні (1620 р.), унаслідок чого Київську церкву очолювало два митрополити: Йосиф Велямин-Рутський та Йов Борецький, свідчить про те, що «православне питання» подекуди надавало можливості для управлінських маневрів у питаннях зовнішньої політики Речі Посполитої. Так, через загрозу війни з Туреччиною Сигізмунд III змушений був шукати діалогу з козацьким гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним, який навчався в Острозькій академії та захищав ортодоксальне християнство. Розвиток їхніх стосунків дав королю підстави не зважати на створення православного єпископату, що суперечило артикулам Берестейської унії, проте давало змогу заручитися підтримкою козаків перед лицем військової загрози ззовні. Від кінця XV ст. польські королі отримали право номінувати єпископів на церковні посади. У Литовських Статутах зазначено, що поставленого без згоди короля ієрарха належало позбавити права конфіскувати в нього маєтності [373, с. 65]. Проте скрутне становище Речі Посполитої спонукало короля Сигізмунда III істотно не втручатися в полеміку унійних і православних церковників. Королівські накази ув'язнювати нових єпископів, видані 1 лютого 1621 р. та 15 березня 1621 р., не було виконано [223, с. 50]. Позиція короля щодо функціонування ієрархії на чолі з Йовом Борецьким ускладнила церковні відносини між обома спільнотами, які розпочали суперечку в судах та літературі для того, щоб з'ясувати легітимність дій єрусалимського патріарха Теофана III. Папа Римський Урбан VIII у листі від 12 листопада 1623 р. до Сигізмунда III, причиною написання якого стало вбивство православними мирянами єпископа Йосафата Кунцевича, критикував політику короля щодо нової ієрархії та підтримку діяльності братств, спрямовану проти Берестейської унії. На думку Папи Римського, позиція польського короля була однією з причин мученицької смерті єпископа Полоцького Йосафата Кунцевича [376, с. 68–69].

Міркування управлінської еліти Речі Посполитої щодо перспектив Берестейської унії оприявнює твердження Сигізмунда III про те, що «Унія живе так довго, доки живе Рутський» [376, с. 36]. Через незгоди, які принесла церковна унія, Сигізмунд III, який стояв біля її початків наприкінці XVI ст., поставився з недовірою до ідеї митрополита Йосифа Веляміна-Рутського створити духовну семінарію для підготовки унійних священиків, про що той звертався до Папи Римського в посланні «*De impedimentis Unionis*». Зокрема, як і польські єзуїти, король був переконаний, що Велямину-Рутському не вдасться знайти вихованців для семінарії через негативне сприйняття ідеї об'єднання Східної та Західної церков у Речі Посполитій, а Берестейську унію

буде ліквідовано [502, s. 268–269]. Ця думка, висловлена польським королем, підкреслює значення Веляміна-Рутського для збереження церковної унії в першій половині XVII ст. У час поставлення нової православної ієрархії, яку підтримали запорозькі козаки й управлінська еліта Речі Посполитої, становище унійної церкви суттєво похитнулося. Це вимагало від Веляміна-Рутського захисту Берестейської унії як перед католиками, так і перед православними єпископами, які претендували на маєтності Київської церкви.

У 20-х рр. XVII ст., коли урядники Речі Посполитої та польські католики висловлювали розчарування в укладенні Берестейської унії, Йосиф Велямин-Рутський знайшов протекторат у Римі. Папа Римський Григорій XV убачав у Берестейській унії можливість поширити вплив на Московську церкву. З огляду на поглиблення проблеми міжконфесійного діалогу в Речі Посполитій Римський архієрей писав листи до польського короля Сигізмунда III, у яких закликав дотримуватися артикулів Берестейської унії, нагадував про гарантування прав та свобод уніатам наприкінці XVI ст. Зі свого боку, Велямин-Рутський у 1623 р. підготував для Конгрегації Рима послання «П'ять причин», у якому описав становище уніатів у Речі Посполитій, виокремив найголовніші причини, що негативно впливали на функціонування церковної унії та запропонував способи їх усунення [376, с. 44–65].

Лист Йосифа Веляміна-Рутського дістав широке обговорення в Римі, унаслідок чого було видано низку декретів для захисту унійної церкви. Так, 7 лютого 1624 р. Папа Римський Урбан VIII постановив заборонити священникам і ченцям Київської митрополії переходити на католицький обряд, що було для уніатів одним із найбільших здобутків у першій чверті XVII ст. Підтримка унійної церкви єпископом Рима змусила Сигізмунда III та його наступника Владислава IV шукати компроміси для виконання артикулів Берестейської унії [376, с. 72].

Епістола «П'ять причин» розкриває обізнаність Йосифа Веляміна-Рутського з суспільно-політичними обставинами початку XVII ст. та його участь у вирішенні міжконфесійної кризи. Розмірковуючи над проблемами, з якими зіткнулася Берестейська унія від перших років її прийняття, унійний митрополит, звертаючись до Папи Римського, зауважував, що утвердженню церковної єдності перешкождали православні можновладці. У цьому контексті Велямин-Рутський згадав про об'єднання православної шляхти з кальвіністами в Торуні в 1595 р., відбирання церковних володінь уніатів та необ'єктивність суду в Речі Посполитій. Важливе місце в боротьбі з унією, писав він, належало міським братствам, які спрямовували зусилля та зібрані фінансові засоби проти унійної церкви, вплив на суддів та залучен-

ня до релігійної суперечки козаків. Відповідальність за припинення міжконфесійного протистояння Велямин-Рутський значною мірою покладав на дії урядників Речі Посполитої. Для цього, твердив унійний первоієрарх, потрібно було закрити братства та визнати нечинним православний єпископат, поставлений єрусалимським патріархом Теофаном III.

Об'єднання Київської церкви митрополит Йосиф Велямин-Рутський пов'язував із залученням предстоятеля Константинополя. Так, у посланні він запропонував Папі Римському надіслати в Константинополь католицького теолога із пропозицією повернутися до постанов Флорентійської унії. Заслугує на увагу й думка Велямина-Рутського про причину небажання первоієрарха Сходу погоджуватися на прийняття церковної унії. Зокрема, писав автор, Константинопольська патріархія боялась втратити фінансове забезпечення, яке одержувала з України [376, с. 72].

Другою причиною загострення міжцерковного діалогу в Речі Посполитій, на думку Йосифа Веляміна-Рутського, була позиція католиків, які після прийняття Берестейської унії підтримали православну спільноту. Богослов твердив, що ставлення латинників до унії змінилося від часу кардинала Бернарда Мацейовського, який брав участь в укладенні проекту церковного об'єднання наприкінці XVI ст. Причину поширення серед польських католиків думки про те, що Берестейську унію необхідно скасувати, Велямин-Рутський убачав у запереченні ними візантійської літургійної традиції. У цій частині послання унійний достойник обґрунтував тезу про можливість єдності Східної і Західної церков, попри їхню обрядову відмінність.

Ще одну причину відсутності поступу церковної унії митрополит Йосиф Велямин-Рутський пов'язував із критикою латинників східної форми таїнств та закликом до православних мирян прийняти католицизм. Полемізуючи з опонентами, унійний богослов покликався на декрет Папи Римського Павла V від 1 грудня 1615 р., у якому зафіксовано визнання Римом грецького обряду [376, с. 52]. У цьому контексті Велямин-Рутський порушив питання відмови освіченої молоді в Україні від літургійної практики східного християнства. Зокрема, він наводив факти, що в школах, університетах та війську українці переходили в католицизм, унаслідок чого в Київській церкві залишався «простий люд», який, як зауважував богослов, «терпить у цій державі більші утиски від своїх панів, як де-небудь у світі» [376, с. 53]. Для того, щоб змінити цю ситуацію, Велямин-Рутський закликав православну молодь сповідуватись в унійних священників, оскільки прилучення до цього таїнства в католицькій церкві послаблювало їхній зв'язок із належністю до візантійського обряду [376, с. 59].

Важливою перешкодою для міжконфесійного примирення митрополит Йосиф Велямин-Рутський вважав відбирання в унійної церкви майна. Так, твердив ієрарх, у Речі Посполитій траплялися випадки вигнання унійних ченців з монастирів, де можновладці тримали своїх слуг та коней. На думку богослова, розв'язанню церковної кризи могло сприяти повернення уніатам маєтків і монастирів, які були в приватному користуванні або подаровані католикам. Звернувшись із цим питанням до Папи Римського, Велямин-Рутський підкреслив, що уніати не можуть його розв'язати в суді через прийняту на сеймі в 1607 р. постанову не вважати доказом належності церковних дібр записи в Престольних Євангеліях.

В епістолі митрополит Йосиф Велямин-Рутський висловив думку про те, що проблема діалогу унійних і католицьких священиків полягає у відсутності взаємовизнання церковного чину. Так, зауважував автор, католицькі вікарії підкреслювали другорядність унійних єпископів, називаючи їх у правових актах «владиками» [376, с. 23]. У відповідь на це Папа Римський Урбан VIII у декреті від 28 вересня 1643 р. наголошував на необхідності іменувати унійних ієрархів «єпископами», що підтверджувало їхню рівність з католиками. Зокрема, в тексті зазначено: «Руські єпископи уніати є єпископами і такими треба їх називати й уважати» [цит. за вид.: 376, с. 28]. Виявом неповаги до унійних священнослужителів у Речі Посполитій, переконував Велямин-Рутський, була також відсутність латинників на сеймиках, де розглядали скарги православної спільноти щодо утисків з боку уніатів. Беручи до уваги ці обставини, Велямин-Рутський зауважує: «...часто рветься нам середина, не тому, що тяжко те переносити, але тому, що ми також є людьми і хочемо, щоб із нами по-людськи обходилися» [цит. за вид.: 376, с. 61]. Розкриваючи становище католицького та унійного кліру, богослов відзначає, що уніати, не мали права недоторканості, яке було в латинників, через що зазнавали утисків від шляхти, зокрема побиттів та ув'язнень, примусу до праці. Вбогість унійних церковників, важка праця на землі, твердив Велямин-Рутський, не залишала їм можливостей підготуватися до проведення літургії, присвятити себе навчанню. Предстоятель унійної Київської митрополії наголошує, що постанови Папи Римського Климента VIII, як і рішення Флорентійського собору, привілеї польського короля Владислава III Варненчика в 1443 р., у яких було утверджено рівність православних із католиками, не виконувалися. Про це свідчило й те, що унійні священники мали приносити до католицьких парафій десятину. Так, у 1625 р. нунцій католицької церкви в Польщі написав лист до Папи Римського, у якому вказав на непорозуміння між католиками та уніатами, зокрема про те, що холмський єпископ вимагав від унійних ієрархів звітувати й віддавати десятину [335, с. 80].

Останній розділ епістоли Йосифа Веляміна-Рутського присвячено пошуку способів утвердити позиції уніатів. Зокрема, він указав на необхідність тіснішої співпраці з нунцієм католицької церкви, реформування Чину святого Василя Великого. Міркуючи над перетвореннями в унійній Київській митрополії, Велямин-Рутський зауважував, що заснування духовної семінарії, про яку він та Петро Аркудій клопоталися перед Папою Римським Павлом V, дозволить підготувати освічених священників, що сприятиме поширенню Берестейської унії.

У 1632 р. Річ Посполита мала обрати нового короля, що надало можливість православної ієрархії, підтримуваній запорозькими козаками, вимагати її визнання та отримання церковних парафій. Ці обставини, а також звернення Йова Борецького до московського царя Михайла Федоровича з проханням узяти під опіку православних єпископів, поставили унійну церкву у складне становище. Остерігаючись війни з Московією, у Речі Посполитій пішли на поступки православної спільноті. За таких умов Владислав IV визнав за відновленою ієрархією Київську митрополію, львівське, луцьке, перемишльське і мстиславське єпископства, печерську та унівську архимандрії й низку монастирів [376, с. 91]. За наказом польського короля було створено раду, до якої увійшли двоє католиків та православних, які їздили Україною та землями Великого князівства Литовського, щоб поділити церковні маєтки [376, с. 91]. Висловлюючи незгоду із рішенням Владислава IV, митрополит Йосиф Велямин-Рутський написав лист до Папи Римського Урбана VIII, закликавши його втрутитись, щоб відстояти володіння унійної церкви.

Визнання Владиславом IV православного єпископату утвердило поділ Київської митрополії й засвідчило те, що ідея церковної унії залишилась незрозумілою для більшості українського суспільства. Не отримавши належної підтримки, Берестейська унія замість того, щоб сприяти міжцерковному порозумінню в Речі Посполитій, розділила православну спільноту на два непримиренні табори.

3.1.2. Реформування унійної церкви та чернецтва

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський цілковито присвятив себе реформуванню унійної церкви. Він передавав священнослужителям та ченцям знання й досвід, яких набув упродовж свого навчання в Римі та перебування в єзуїтському середовищі, впроваджував організаційні нововведення в Київській митрополії та чернецтві. Про активну позицію Веляміна-Рутського в управлінні церквою свідчить те, що він їздив по парафіях й проводив синоди в різних містах, зокрема зібрання унійних ієрархів було організовано у Львові, Кобрині, на Во-

лині. Відвідуючи церковні громади, Велямин-Рутський слідкував за тим, щоб проведення богослужінь і здійснення таїнств відповідало східній літургійній традиції.

У подорожах до єпархій Київської митрополії на Йосифа Веляміна-Рутського спіткала небезпека та труднощі, адже в українському суспільстві Берестейська унія викликала заперечення. Так, на Львівському синоді, щоб не допустити Веляміна-Рутського до православної церкви, шляхтичі вистрілили в оточення унійного митрополита з гаківниці, а на Волині, у Степані, миряни обкидали його повіз камінням, намагаючись убити [376, с. 30; див.: 58, с. 45–49].

У 1625 р. на скликаному Йосифом Велямином-Рутським синоді в Кобрині було ухвалене рішення про централізацію церковної влади, завдяки чому єпископи щорічно звітували митрополиту про свою діяльність. На соборі Велямин-Рутський порушив питання недотримання священниками канонів, що, на його думку, перешкоджало їхньому служінню та дискредитувало Берестейську унію. Для цього постановили посилити відповідальність духовенства за переступ церковних правил. Предстоятель унійної Київської митрополії розкрив єпископам проблему купівлі парафій, яка набула поширення в першій половині XVII ст. Так, за звернення священників до королівської канцелярії у Варшаві для отримання парафії без згоди на це архієреїв було встановлено відповідні покарання [376, с. 23].

Необхідність змін у наданні освіти в Україні обговорювали під час соборів наприкінці XVI ст., на яких були укладені артикули церковної унії. Так, православні єпископи відстоювали право на заснування шкіл. Проблему знань священнослужителів усвідомлювали й українські можновладці. У 1593 р. Костянтин Острозький у листі до володимирського і берестейського єпископа Іпатія Потія зазначав, що занепад православ'я пов'язаний із неосвіченістю священників і занепадом проповідництва: «A nie dlaczego inszego rozmnożyło się między ludźmi takie leniństwo, ospalstwo, i odstąpienie, jako nawięcej dlatego, iż ustali nauczyciele, ustali przepowiadacze słowa Bożego, ustali nauki, ustali kazania [...]. O zakładaniu szkół i nauk wolnych, a zwłaszcza dla ćwiczenia duchownym, pilnie potrzeba, żebyśmy mieli uczone prezbiterzy, i kaznodzieje dobre, bo zatym iż nauk nie masz, wielkie grubijaństwo w naszych duchownych umnożyło się» [122, s. 83–85]. Вирішувати освітнє питання розпочав митрополит Іпатій Потій, засновуючи школи для священників. Цю справу продовжив Йосиф Велямин-Рутський. У декреті від 5 грудня 1615 р. Папа Римський Павло V затвердив право унійної церкви закладати школи та послуговуватись у їхній діяльності привілеями, які поширювалися на єзуїтські навчальні заклади. Зокрема, у листі зазначено: «Побожним і відданим всечесним братам, ар-

хиєпископові київському і галицькому, на їх просьби и смиренні благання, оцим дозволяємо цьому ж архиепископові Йосифові, як також особам ним відпорученим, засновувати, будувати і здвигати школи у приличних і догідних частях Руси для виховання молоді в мистецтві та католицькій правді, без жадного обмеження. Так само віддати ті школи в опіку і провід осіб побожних і вчених, добре знаних. Це все можуть свобідно і дозволено починати і важно на основі апостольської поваги, силою даних їм тепер властей, які оцим признаємо й уділяємо» [цит. за вид.: 376, с. 18]. У 1617 р. унійна Київська митрополія нараховувала близько ста ченців у п'яти обителях. Чернеча спільнота уніатів на чолі з митрополитом Йосифом Велямином-Рутським створила при цих монастирях навчальні заклади для дітей. Зокрема, школи з'явилися у Вільні, Новогрудку й Мінську. У Битені було сформовано новіціат, якому допомагали єзуїти [357, р. 114].

Папа Римський Урбан VIII у листі від 22 серпня 1626 р. підтримав ідею митрополита Йосифа Веляміна-Рутського створити духовну семінарію, надавши унійній церкві тисячу скудів [376, с. 22]. Заручившись підтримкою Рима, Велямин-Рутський та єпископи зібрали необхідні кошти для заснування духовної семінарії в Мінську. Через війну, яку польський король вів із українськими козаками в 1626–1631 рр., будівництво семінарії відклали, оскільки Велямин-Рутський був змушений передати королеві назбирані кошти. Холмський єпископ Яків Суша, описуючи функціонування Київської митрополії в час козацьких воєн, відзначав, що уніати усе-таки зуміли повернути втрачені пожертвування та відновили заходи із будівництва духовної семінарії [376, с. 32]. У цій справі Велямин-Рутський звертався до спадкоємиці князя Костянтина Острозького княжни Анни. Утім, йому не вдалося переконати віддану католичку передати унійній спільноті маєтки, які належали Київській церкві до прийняття Берестейської унії. Натомість вона віддала перевагу створенню в Острозі єзуїтської колегії, подарувавши католицькому чину землю. У домініканців, кармелітів, францисканців, які латинізували значну частину шляхти, на відміну від уніатів, не виникло труднощів із відкриттям в Україні семінарій [502, s. 269–270]. З листа до Папи Римського Урбана VIII від 1 липня 1624 р. стає зрозуміло, які сподівання на заснування духовної семінарії покладав Велямин-Рутський. Зокрема, твердив він, навчальний заклад підготує священників, які стануть прикладом наслідування християнських чеснот для мирян. Унійний митрополит зазначав: «Звідси вийдуть учителі шкіл для різних околиць Руси, щоб виховати молодь у науці, побожності й вірі, згідно з можливостями й догідностями свого стану. Тут будуть готовими священники, за якими тепер питають із дня на день різні панове [...]». Певно, можемо припустити, що таким

чином упаде вкоротці схизма в цілому королівстві, бо кожний пан у своїх маєтках волітиме мати таких священників замість теперішніх» [цит. за вид.: 376, с. 83].

Реформа монастирів у Київській церкві – один із перших кроків Йосифа Веляміна-Рутського на митрополичій кафедрі. В основу чернечого життя в Україні було покладено правила Теодора Студита, які для українських ченців у X ст. затвердив Феодосій Печерський. Для православних монастирів була властива відокремленість, яка поглибилась унаслідок занепаду української державності. У другій половині XVI ст. церковні ієрархи та можновладці, спостерігаючи розвиток католицьких монастирів, усвідомлювали необхідність змін у православному чернецтві. Криза монашого життя в Україні наприкінці XVI ст. була зумовлена багатьма чинниками, з-поміж яких важливе місце належить інституційній складовій, втручанням в діяльність монастирів світської влади. Суперечка Іпатія Потія з ігуменом монастиря Святої Трійці у Вільні Самуїлом Сінчилом, яка мала місце в 1609 р., засвідчує поширення в Київській митрополії проблеми непослуху священнослужителів церковному уряду. Більшість монастирів де-факто не залежали від ієрархії та самостійно визначали правила внутрішнього життя. Траплялися випадки, коли настоятелями монастирів ставали особи, які не були покликані до чернечого життя [376, с. 21]. Подолання церковної кризи, яка склалася в Україні в XVI ст., Велямін-Рутський пов'язував з оновленням чернечого чину. Беручи за зразок монолітну організацію чернецтва Західної церкви, він розпочав об'єднувати монастирі, зокрема підпорядковувати архімандриту й уніфікувати правила служіння ченців. Як наслідок, українські обителі, між якими міцні зв'язки були необов'язковими, об'єднувались навколо уставів митрополита. Так, у 1621 р. відбулося зібрання ігуменів унійних монастирів, на якому постановили проводити капітулу один раз на чотири роки, схвалили правила життя ченців, які ґрунтувались на вченні Василя Великого, та затвердили систему покарань за їх невиконання. На першій капітулі було вирішено створити школи для законників, які мали стати дієвим засобом розвитку чернецтва. Одну з таких шкіл для десяти монахів заснував Адам Хребтович у Красноборі.

По допомогу в реформуванні Чину святого Василя Великого митрополит Йосиф Велямін-Рутський звернувся до католицьких ченців, зокрема кармелітів. Проте ця ідея не знайшла продовження [376, с. 22]. Зауважимо, що в 1605 р., прийнявши рішення працювати на користь церковної унії, Велямін-Рутський підтримав кармелітів, які, їдучи місіонерами до Персії, затримались у Польщі [358, р. 29]. Можемо припустити, що тісні взаємини Веляміна-Рутського з кармелітами вплинули на його бачення суті реформування чернецтва

в Україні. Так, дослідник А. Великий зауважив, що унійний митрополит обговорював з кармелітами способи реформування монастирів в Україні та міркував над можливістю застосування їхньої духовної практики в Київській церкві [358, р. 30]. У 1623 р. Велямин-Рутський відновив спроби залучити кармелітів босих до реформи унійного чернецтва. Утім, кармеліти, не отримавши підтримки Папи Римського в цій ініціативі, відмовилися прийняти грецький обряд та вступити до Василіанського монастиря [502, s. 267].

Про те, що митрополит Йосиф Велямин-Рутський пов'язував розвиток Київської церкви в Речі Посполитій з діяльністю ченців, свідчить розбудова монастирів у Білорусі, Україні, Литві та Польщі. У книзі холмського єпископа Якова Суші «Праця уніатів» зазначено, що чоловічі монастирі постали у Вільні, Полоцьку (Св. Бориса і Гліба), Мінську, Новогрудку, Супраслі, Червені, Брацлаві, Могилеві, Пустині, Мстиславлі, Смоленську, Чернігові, Троках, Гродні, Вольні, Кобрині, Лещині, Жировицях, Битені, Жидичині, Дубно (Хрестовоздвиженський і Преображення Господнього), Дермані, Дорогобужі, Шумську, Сторіччу, Добротворі; жіночі монастирі було засновано у Вільні, Полоцьку (Св. Софії), Пінську, Новогрудку, Гродні, Мінську, Орші; монастирі в околицях Острога та в Дубно було взято під опіку від православних церковників [376, с. 39].

Завдяки нововведенням митрополита Йосифа Веляміна-Рутського до василіанських монастирів приймали за зразком Західної церкви. Людиною, що планувала присвятити своє життя відлюдництву, не опікувався наставник («авва»), як було у східній традиції чернецтва. Новоприбулець повинен був пройти відповідну підготовку в новіціаті. Перший такий заклад було створено в 1616 р. у Битені за підтримки єзуїтів. Новіціати також було засновано у Вільні та Холмі [502, р. 267]. Діяльність таких початкових шкіл монашого життя ґрунтувалась на навчальній програмі, покликаній допомогти вихованцям зрозуміти особливості чернечого послуху та усвідомити готовність до служіння в монастирі. Миряни, що приходили вступити до обителі, розмовляли з настоятелем та його радниками, які оцінювали їхні здібності до навчання, молитовного життя та праці. Для священників-ченців навчання в новіціаті тривало один рік, а для братів-помічників – два. Після завершення новіціату вони складали обітницю служіння Богу у вбогості, чистоті та послуху. Священники-ченці, на відміну від братів-помічників, складали додаткову обітницю не шукати користі у своєму служінні і не прагнути стати єпископом чи архімандритом. Після посвячення чернець не міг порушувати присягу й залишати монастир. Якщо в покарання за важкі переступи настоятель проганяв монаха з обителі, то той повинен був дотримуватися обітниць, які дав Богу [357, р. 128].

Чин святого Василя Великого відігравав значну роль у релігійному житті України. Так, Йосиф Велямин-Рутський у 1624 р. у листі до Папи Римського Урбана VIII написав про вплив василіан на розвиток грецької церкви таке: «W całym obrządku greckim jest jeden tylko zakon św. Bazylego i z niego wywodzi się najlepszy kler do duszpasterstwa, gdyż kler świecki jest żonaty i bardziej się przykłada do gospodarki niż duszpasterstwa i dlatego według starego zwyczaju Kościoła Wschodniego jest odsunięty od wyższych godności. W całej zatem Rusi ten zakon jest seminarium pracowników i obrońców Kościoła greckiego. Z niego biorą zgoła wszystkich prałatów na wyższe godności kościelne. [...] Oni odprawiają misje po różnych miejscach Rusi i sąsiednich prowincjach. Oni uczą młodzież w szkołach publicznych i kler świecki na synodach prowincjonalnych, w których biorą udział u boku swoich biskupów. Wizytują diecezje, tam gdzie biskup z powodu jej rozległości albo złego stanu zdrowia nie może sam tego uczynić» [цит. за вид.: 465, s. 1001–1002].

Вступ митрополита Йосифа Веляміна-Рутського до Свято-Троїцького монастиря у Вільні (6/16 вересня 1607 р.) називають початком перетворень в українському чернецтві XVII ст., яке спиралось на східну традицію монашого життя. У 1607 р. він вніс у життя василіан організаційні елементи католицьких чинів: внутрішню молитву («розважання»), духовне читання, випробовування сумління, читання в трапезі [357, р. 107]. У цьому Веляміна-Рутського підтримав Йосафат Кунцевич, який від 1608 р. опікувався збереженням аскетичного досвіду православ'я у Віленському монастирі Святої Трійці та міркував над способами поєднання елементів традицій західного та східного чернецтва. Показуючи василіанам приклад побожного життя, Велямин-Рутський та Йосафат Кунцевич разом із ченцями проводили час у молитві, співали церковні піснеспіви, дотримувались постів [357, р. 108].

Ініціатива Йосифа Веляміна-Рутського змінити форму чернецтва Київської церкви, розбудова Свято-Троїцького монастиря викликали нерозуміння віленського архімандрита Самуїла Сінчила, який убачав у заходах, яких вживав Велямин-Рутський, спробу запровадити устрій католицьких орденів. Реформи Веляміна-Рутського, за якого перед настоятелем заступився митрополит Іпатій Потій, стали причиною розгортання суперечки василіан із Святодухівським братством, наслідками якої було проведення сеймових зборів, перехід частини місцевих уніатів до православної церкви.

У своїй реформі Чину святого Василя Великого митрополит Йосиф Велямин-Рутський покликався на «Конституції» єзуїтського ордену. Так, василіани розпочали активну душпастирську діяльність – супроводжували паломництва мирян до Почаєва в Україні та

Жировиці у Великім князівстві Литовським, допомагали світським священикам у парафіях, були духовними наставниками черниць та сповідниками духівників [479, s. 44–46]. Єзуїти підтримували василіан та допомагали їм здобути освіту – навчатися католицькій теології в Браневі, Каліші, Пултуську й Несвіжі.

Продовження реформи чернецтва митрополит Йосиф Велямин-Рутський убачав у сприянні василіанам здобувати ґрунтовну освіту. На його думку, молоді ченці, окрім церковнослов'янської, повинні були вивчити, грецьку та латинську мови. Серед православних єпископів, які прийняли Берестейську унію, латинською мовою послуговувався митрополит Іпатій Потій, який виголосив у Римі «Визнання віри». Беручи до уваги те, що листування з римськими папами потребувало знання латинської мови, вирішення цієї проблеми було покладено на Чин святого Василя Великого. У 1615 р. Папа Римський Павло V у відповідь на звернення Веляміна-Рутського надав здібній молоді унійної Київської митрополії стипендії для навчання в Грецькій колегії святого Атанасія в Римі, а також у католицьких закладах Вільна, Праги, Бранева, Оломоуца. Випускниками духовних колегій Західної і Центральної Європи були Ієронім Почапівський, Антоній Селява, Лев Кишка, Рафаїл Корсак, Мефодій Терлецький, що становили високоосвічене покоління священнослужителів грецького обряду в Україні [502, s. 267]. Вони опікувались єпископствами та стали опорою перетворень, які проводив Велямин-Рутський.

Розвиток унійного чернецтва, опікування п'ятьма монастирями, створення шкіл для дітей дали можливість митрополиту Йосифу Велямину-Рутському скликати в 1617 р. першу чернечу капітулу, яка мала дати відповідь на питання організації монашого чину, його статуту, подальшої діяльності. На цьому зібранні, яке відбулося в Новгородовичах, були присутні ченці унійних монастирів, архімандрит Йосафат Кунцевич та єзуїтські богослови, що прагнули передати свій досвід василіанам. Для того, щоб підкреслити належність до традиції православного чернецтва, новостворений чернечий чин було названо «Віленська Конгрегація Святої Трійці» та «Чин святого Василя Великого» [357, р. 114]. На капітулі 1617 р. було визначено основні напрями реформ чернецтва унійної Київської митрополії: Чин повинен був мати тісні зв'язки та співпрацювати з церковною ієрархією; монастирі об'єднувалися; внутрішнє життя ченців регламентувалося аскетичними правилами Василя Великого, укладеними Велямином-Рутським; монаша спільнота підпорядковувалась протоархімандриту, найвищому настоятелю Чину. Він не міг бути єпископом і його обирали із числа ченців. До його обов'язків належало відвідування монастирів, навчання законників, скликання генеральної капітули. Справами Чину опі-

кувався предстоятель Київської церкви. Патронат митрополита над чернечим зібранням був зумовлений необхідністю зменшити в єпархіях вплив єпископів на монастирі та сприяти об'єднанню обителів ізсередини. Протоархімандрит мав чотирьох дорадників, які підтримували розвиток Чину; для управління поодинокими монастирями протоархімандрит на чотири роки обирав ігумена та його помічників [357, р. 115–116].

Йосиф Велямин-Рутський пов'язував перетворення в чернечій спільноті уніатів насамперед із послухом митрополиту, дотриманням монашої дисципліни. Нехтування цим, на його думку, було однією з причин занепаду та поділу Київської церкви. Історики християнства в Україні зазначають, що встановлені в монастирях Чину святого Василія Великого спільні правила, централізована модель управління, запроваджена Велямином-Рутським, притаманні не лише орденам католицької церкви. Ці ідеї відбито й у творах Василія Великого, на вчення якого спиралось східне чернецтво [357, р. 116].

Розвиток Чину святого Василія Великого митрополит Йосиф Велямин-Рутський пов'язував із проведенням духовно-просвітницької діяльності. Завдання унійних ченців він убачав у служінні суспільству. На його думку, заглиблення монахів у внутрішнє самовдосконалення без служіння мирянам, які потребували їхньої підтримки в набутті християнських чеснот, було малоефективним. Цю тезу Велямин-Рутський намагався донести до василіан на чернечій капітулі в Новгородовичах. Зокрема, звертаючись до законників, він зауважив: «крайня потреба душ, які загивають у нашому обряді, вимагає дбати не тільки про власне духовне життя, але й про світських людей» [357, р. 117].

В основу монашого життя Чину святого Василія Великого митрополит Йосиф Велямин-Рутський покладав дотримання аскетичних норм, прийнятих як у православному, так і у католицькому чернецтві. Ідеться про обітницю вбогості, чистоти та послуху. Завдяки виконанню цих правил монах відрізнявся від мирянина. Велямин-Рутський навчав ченців радіти; коли матимуть потребу в чомусь, купувати найдешевші речі; бути вільними від сріблоловства. Обітницю чистоти він пов'язував зі звільненням серця людини від заздрості, ненависті й гніву. Для цього, твердив він, монахи повинні дотримуватись постів, практикувати умертвіння тіла, бути скромними і поміркованими в їжі, одязі. Порушивши питання послуху, унійний митрополит обґрунтував засади діалогу ченців із настоятелями монастирів. Зокрема, він закликав василіан бути відкритими зі своїми наставниками та виконувати їхні доручення, якщо вони не суперечать Божим заповідям [357, р. 120].

Порівнюючи Загальні правила Чину святого Василя Великого із статутами та конституціями орденів Західної церкви, дослідник становлення унійного чернецтва П. Підручний дійшов висновку, що правила монашого життя, які склав Йосиф Велямин-Рутський, подібні до тих, які використовували єзуїти. Цю тотожність можна пояснити не тільки запозиченням деяких настанов, а й спільним джерелом богословського вчення. Так, засновник Товариства Ісуса Ігнатій Лойола в упорядкуванні чернечого служіння спирався на праці Василя Великого, правила якого Велямин-Рутський поклав в основу функціонування унійних монастирів [357, р. 122].

Партикулярні правила Чину святого Василя Великого визначали обов'язки та норми поведінки для протоархимандрита, його радників, протоігуменів, ігуменів, адмоніторів ігуменів, вікаріїв, проповідників, духовників, учителів духовних семінарій, священників, еклезіархів, бібліотекарів, трапезників, доглядачів хворих і двірників. Укладаючи Партикулярні правила, Йосиф Велямин-Рутський змушений був спиратися на власний досвід та спостереження за розвитком чинів на Заході, оскільки Василь Великий у своїх творах не деталізував обов'язків урядників монашої спільноти. Так, у зверненні до кардинала Шипіоне Боргезе він зауважує: «Написав я правила для урядовців Чину, а деякі й зараз пишу; у цьому маю більшу трудність, як у Спільних Правилах, бо не хочу відступити від уставу Святого Отця; з другого ж боку в його творах не знаходжу нічого означеного про необхідні подробиці, які тепер потрібні» [цит. за вид.: 357, р. 123]. З огляду на це, Велямин-Рутський покликався на правила єзуїтського ордену, які він увів у статут Чину святого Василя Великого. Зауважимо, що унійний митрополит наслідував не всі приписи єзуїтів, а вибирав з них ті, які могли бути ефективними у функціонуванні чернечої громади Київської церкви. Таким чином, в основу реформи монашого служіння Велямин-Рутський поклав принцип залучення в діяльність унійних обителів управлінських здобутків орденів Західної церкви.

У розвитку Чину святого Василя Великого значну роль відігравали Капітульні конституції. Вони були надзвичайно важливі, адже порушували актуальні проблеми унійного чернецтва; їх використовували для прийняття управлінських рішень. Постанови кожної капітули, які формували устрій Чину, зазнавали необхідних змін для виконання поставлених завдань. З-поміж питань, на які потребували відповіді унійні ченці, були: спосіб та умови діалогу з православними монахами, які прийшли вступити до Чину; ставлення до втікачів. До Капітульних конституцій дослідники також зараховують «Завваги про вибір протоархимандрита та про виборчу й звичайну генеральну капітулу» [357, р. 124].

Дальші чернечі капітули, на яких було сформульовано основні засади діяльності Чину святого Василя Великого та визначено правила внутрішнього розпорядку, відбулися в 1621 р. у білоруському Лавришові та в 1623 р. у родинному маєтку митрополита Йосифа Веляміна-Рутського – Руті.

На Лавришівській капітулі було ухвалено низку постанов, які визначали перші найважливіші зміни в чернецтві унійної Київської митрополії. Зокрема, до Капітульної конституції було записано, що ігумени монастирів повинні складати звіт про перебіг аскетичного життя василіан, розповідати про результати їхнього духовного вдосконалення; законник, перебуваючи в іншому монастирі, повинен був підкорятися його ігумену та дотримуватись встановлених правил. Йосиф Велямин-Рутський у Лавришові порушив питання про створення духовної семінарії та необхідність отримання священнослужителями ґрунтовних знань з теології. У відповідь на ініціативу унійного митрополита учасники капітули погодилися передати весь прибуток Мінського монастиря на створення духовної семінарії та наказали іншим монастирям підтримати її будівництво частиною коштів від отриманих пожертвувань [357, р. 133].

Скликання капітули в 1623 р. у Руті було зумовлено переходом частини василіан до католицизму. З-поміж причин, що спонукали унійних ченців змінити віросповідання, були переслідування їх козаками та твердження латинників про скасування Берестейської унії й інтеграцію їхньої спільноти до католицької церкви. Так, у 1622 р. польські єпископи надіслали лист до Папи Римського Урбана VIII, у якому рекомендували ліквідувати Берестейську унію. Щоб не допустити переходу уніатів до західних чернечих орденів, митрополит Йосиф Велямин-Рутський ініціював прийняття законниками Чину святого Василя Великого присяги, що вони залишаться назавжди в грецькому обряді. Текст присяги, який читали монахи перед євхаристійними хлібом і вином, проголошував: «Обіщою й обітую Господу Богу в Трійці Святій єдиному перебувати в грецькому обряді та в єдності з Римською Церквою постійно, аж до моєї смерті, в монастирях Чину, під управою нашого протоархимандрита й під його послухом, а Чиніві й обрядові бути вірним та їх любити. Так мені, Боже, допоможи» [цит. за вид.: 357, р. 119].

Остання чернеча капітула, на якій був присутній Йосиф Велямин-Рутський, відбулася в 1636 р. у Вільні. Тоді первоієрарх порушив питання мови проведення богослужінь та виголошення проповідей в унійній Київській митрополії. На його думку, ченці та священнослужителі повинні були навчати мирян зрозумілою мовою, якою для українців була староукраїнська. Зокрема, Велямин-Рутський пи-

сав: «Митрополит і ми, капітульні отці, виразно постановляємо, щоб отці й брати в церквах не іншою мовою, а тільки руською, проповідували Слово Боже» [357, р. 134]. Цей факт засвідчує, що Велямин-Рутський пов'язував розвиток церковної унії зі збереженням культурної ідентичності українців.

Чернечі капітули, скликані Йосифом Велямином-Рутським, укладені ним Загальні та Партикулярні правила, оприявнюють зміни, які зазнало унійне чернецтво Київської церкви.

Громада Чину святого Василя Великого складалася, як і в монастирях Західної церкви, зі священників та братів-помічників. До ченців-священників (ієромонахів) належали служителі, які мали здібності до вивчення теології, були вправними в церковному красномовстві. З них обирали єпископів і настоятелів монастирів. Менш обдаровані ченці-священники не отримували освіти, тож не мали права сповідувати та проповідувати. Їх призначали до звеличування Бога в церковних піснеспівах. Брати-помічники виконували роботу, необхідну для функціонування монастиря. Це були шевці, теслярі, кухарі. Усі разом вони становили єдину чернечу спільноту, яка несла служіння в Україні. Митрополит Йосиф Велямин-Рутський утверджував у Чині святого Василя Великого послух, значення якого для розвитку чернецтва, на його думку, було визначальним. Законники зобов'язані були слухати ігумена, його радників, вікарія, якщо їхні вказівки не суперечили християнському вченню. Для того, щоб василіани дотримувались статуту чернечого життя, в оновлених монастирях було введено суворі покарання за його порушення. Ченці, які були винні в моральних переступах, мали йти до в'язниці. Натомість ті, хто не приходив вчасно для прославлення Бога у співі, змушені були постити стільки часу, скільки наказав настоятель монастиря [357, р. 126].

До основних перетворень в унійному чернецтві, які здійснив митрополит Йосиф Велямин-Рутський, належить проведення таїнства Причастя щонеділі та на церковні свята, а також щотижнева сповідь. Після причащення ченці півгодини приділяли подяці. Покликаючись на аскетичний досвід Західної церкви, Велямин-Рутський увів до Чину святого Василя Великого духовне читання, внутрішню молитву (розважання), іспит сумління. Ці духовні вправи були поширені й на Сході. Проте різниця полягала в тому, що їх не виконували спільно щодня та у відведений для цього час. У залученні законників до читання Святого Письма, молитви, випробування сумління Велямин-Рутський убачав можливість підняти духовний рівень священнослужителів. Так, під наглядом вікарія монахи щоденно проводили 15 хвилин, опрацьовуючи богословські книги церковнослов'янською, латинською та польською мовами, складали іспит сумління

після Повечір'я. У Чині святого Василя Великого набули поширення покутницькі практики західного чернецтва. Зокрема, ченці, отримавши дозвіл від духовного наставника та сповідника, могли вдаватися до самобичування, носіння волосяниці, залізного пояса тощо [357, р. 128–130].

Завдяки збереженню традицій східного чернецтва та застосуванню елементів католицької аскези Йосифу Велямину-Рутському вдалося створити в Речі Посполитій один із дієвих чернечих орденів, який не поступався тогочасним католицьким монастирям. Дотримання суворих постів, що було визначальним в історії василіан, дало предстоятелю Київської церкви підстави зауважити в листі до Папи Римського Урбана VIII (1622 р.), що уніати переважають католиків у Речі Посполитій своїм аскетичним способом життя. Зміни, ініційовані Велямином-Рутським, сприяли піднесенню освіти серед священнослужителів. Так, у листі до папи Урбана VIII від 1624 р. унійний митрополит зазначає, що «Віленська Конгрегація Святої Трійці» вперше за останні роки отримала ченців, які володіли ґрунтовними знаннями з теології, читали праці отців церкви грецькою та латинською мовами.

Створення Чину святого Василя Великого в Речі Посполитій порушило питання про офіційне затвердження його діяльності Римським архієпископом. Із клопотанням надати унійному ордену відповідний документ у 1624 р. до Рима звернувся митрополит Йосиф Велямин-Рутський. У відповідь на це Конгрегація поширення віри підготувала декрет від 24 жовтня 1624 р., який підтверджував легітимність функціонування Василіанського Чину та дозволив формувати чернечий статут. Незважаючи на те, що право санкціонувати Капітульні конституції належало Папі Римському, а не митрополиту, генеральні капітули василіан отримали широкі повноваження для управління монашою спільнотою. У декреті Конгрегації поширення віри зазначено: «Священна Конгрегація вважала, що воно надзвичайно підхоже, щоб згадані ченці об'єдналися в одну Конгрегацію; якщо вони це зроблять, то вона дає їм право обирати собі на майбутнє одного головного настоятеля або протоархимандрита всієї Руси та збиратися на генеральні капітули щочотири роки й на них укладати Конституції, однак розумні та згідні зі священними канонами, з соборовими декретами та з конституціями Найвищих Архієреїв; ті чернечі Конституції на визначений реченець затверджуватиме Римський Архієрей. Проте, щоб у тому часі чернеча дисципліна не потерпіла, ченці зберігатимуть їх доти, доки інакше не розпорядить Апост. Столиця» [цит. за вид.: 357, р. 130–131]. 20 серпня 1631 р. папа Урбан VIII видав Апостольське Бреве, яким затвердив декрет Конгрегації поши-

рення віри. Цим предстоятелю унійної Київської митрополії було надано право опікуватись Чином святого Василя Великого, визначати засади служіння монашого стану; звільняти законників від церковних клятв, цензур тощо [357, р. 131].

До Чину святого Василя Великого, покликаного слугувати інструментом духовного розвитку унійних священнослужителів, вступало чимало католиків; це було одним із факторів поширення процесу латинізації Київської митрополії. Вони, приймаючи східний обряд, і далі зберігали тісний зв'язок із католицизмом. Шляхетське походження цих ченців нерідко ставало причиною призначення їх на високі церковні посади. Дослідники відзначають, що завдяки цьому у XVIII ст. грецька літургія уніатів зазнала змін: було впроваджено молитви та звичаї, не властиві для ортодоксального християнства. Ідеться, зокрема, про ружанець, гру на органі, дзвоники під час богослужінь. У більшості храмів познімали іконостаси та царські ворота, які відділяли мирян від вітваря. Церкви, що будувалися, втрачали зв'язок із візантійською традицією та проектувалися на зразок католицьких костелів [479, с. 48].

Проведена Йосифом Велямином-Рутським реформа монашого життя, зміст якої полягав у синтезі традицій східного та західного чернецтва, слугувала поштовхом до розвитку унійної Київської митрополії, який тривав і в наступні століття. Беручи до уваги заслуги Веляміна-Рутського у відстоюванні суверенітету унійної церкви серед правителів Речі Посполитої та польських католиків, Папа Римський Урбан VIII назвав його «стовпом – атлантом – і світильником Церкви – Руським Атанасієм» [373, с. 76].

3.1.3. Риторичні стратегії доведення *jus patronatus* у творах митрополита Йосифа Веляміна-Рутського

Йосиф Велямин-Рутський, як і Іпатій Потій, його попередник на Київській митрополичій кафедрі, був письменником. Продовжуючи релігійну полеміку з православними богословами, він написав твори «Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor u reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 р.) [131; 132], «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadana» (1621 р.) [130]; підготував для унійних монастирів рукописну книгу «Ustawy Świętego Oycy Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne przez Jozefa Welamina Ruckiego metropolite całej Rusi zebrane i klasztorowi mińskiemu tegoż zakonu podane» [128]. І. Вагилевич у праці «Pisarze polscy rusini» вказує на те, що автор-

ству Веляміна-Рутського належить і «Rozprawa Rusina o poprawie obrzędów greckich» [592, s. 179]. Участь митрополита Йосифа Веляміна-Рутського в літературній полеміці, листування з римськими папами засвідчують, що він усвідомлював важливе значення писемного слова для переконання православних та католицьких церковників у правильності своєї позиції, збереження унійної Київської митрополії в Речі Посполитій. Твори Веляміна-Рутського були об'єктом аналізу М. Грушевського (в «Історії української літератури» [211, с. 245–249]), П. Яременка («Мелетій Смотрицький. Життя і творчість» [454, с. 74–78, 86–88]), М. Соловія («Мелетій Смотрицький як письменник» [384, с. 225–239]). Останній відзначав його «полемічний хист» [384, с. 225], спокійний тон і лаконізм викладу думки.

3.1.3.1. Апологія церковної унії у книзі «Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 р.)

Поставлення нової православної ієрархії в Україні, яке відбулося в 1620 р. за участю єрусалимського патріарха Теофана III, утверджувало поділ Київської митрополії на унійну та православну. Йосиф Велямін-Рутський розраховував на те, що проведені ним реформи, збереження грецького обряду в унійній церкві сприятимуть поступовому приєднанню православних священників до Берестейської унії. Проте висвячення предстоятелем Єрусалима Йова Борецького, якого підтримував гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, на митрополита Київського поглибило православно-уніатський конфлікт. У ХХ ст. митрополит Йосиф Сліпий, міркуючи над утворенням нового православного єпископату, зауважив, що єрусалимський патріарх Теофан III «вніс велике розбиття у Церкві», яке поставило уніатів у складне становище [373, с. 321]. З огляду на свою значущість в історії Київської митрополії ця подія відбулася в полемічному письменстві, яке висвітлювало найактуальніші питання суспільно-церковних відносин кінця XVI – першої половини XVII ст.

Полемічний трактат «Sowita wina» [131] було надруковано в 1621 р. у Вільні як відповідь на книгу «Verificatia niewinności» [148], у якій Мелетій Смотрицький обґрунтував легітимність нової православної ієрархії. У творі «Sowita wina» митрополит Йосиф Велямін-Рутський поставив перед собою завдання довести королю Речі Посполитої Сигізмунду III, що висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III православних єпископів суперечить не лише церковному, а й державному праву.

Книга «Sowita wina», на відміну від критикованого твору «Verificatia niewinności», має чітку структуру, яка відповідає послідовності викладу аргументів Мелетієм Смотрицьким. Зокрема, трактат Йосифа Веляміна-Рутського складається з передмови до читача, у якій він дає оцінку створенню православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III та дванадцяти розділів, присвячених питанням церковного права, обрядово-догматичним відмінностям, а також суспільно-історичному контексту. Для того, щоб читач міг легко відшукати твердження православного книжника, з якими полемізував Велямин-Рутський, на берегах твору було вказано сторінки трактату «Verificatia niewinności», які не було пронумеровано. Підхід, який застосував Мелетій Смотрицький, на думку Веляміна-Рутського, мав ускладнити унійним богословам написання відповіді, адже між твором-закидом та твором-відповіддю утворювались міцні зв'язки. Так, автор трактату «Sowita wina», вказавши на вади композиції твору православного письменника, зокрема відсутність нумерації й нечіткий поділ на розділи, наголошував на перевагах книги уніатів: «A iż spodziewali się podobno, że na ten script ich odpisać niemiano, nie położyli liczby, ani Rozdziałów, ani Listów, zacyzym trudno było ich że samych cytować. Podpisaliśmy tedy Sami liczbę, z obu kart w Książce ich, dla snadniejszego należenia temu, toby czytając ten Respons, chciałby wiedzieć mieysca w samym scripcie ich» [131, s. III]. Для того, щоб підкреслити структурованість трактату «Sowita wina», унійний полеміст навів у передмові до читача зміст твору:

1. Że się podawanie Krolewskie narusza, gdy się kto wprzod poświęci niż Presentacją odżierzy.
2. Że we Władcytwach Ruskich zachowało się to, żeby przed poświęceniem Presentacją brali.
3. Że na Dostoieństwa duchowne, głównieyszim sposobem podaie Krol niż na beneficia.
4. Że się nie mogli bezpiecznie święcić u Cudzoziemca, obaczywszy listy Krolewskie y Senatorskie do niego.
5. Że Prawa y Constytucie wymowić ich nie mogą, iż się święcili od takiego.
6. Że się święcili na Władcytwia nie wakujące, a iż Patryarcha Constantin: do Kraiow Ruskich prawa nie ma, a Biskup Rzymiski prawem Bożym, Pasterzem iest powszechnym wszytkiego Chrześcianaństwa, a zatym y Ruśi.
7. Krzywdy swoje przekładaia, ktore mienią mieć od nas w słowach.
8. Krzywdy ktore mienią wrzkomo w rzeczy.
9. My też wypiszemy krzywdy, ktore ponośmy od nich w słowach.
10. Krzywdy ktore ponośmy od nich w rzeczy samey.
11. Że Smotryckiego postępek nie dobry.

12. *Ze Unitow postępek dobry* [131, s. II–III].

Пояснюючи у вступному слові назву твору «*Sowita wina*», Йосиф Велямин-Рутський розкриває рецепцію уніатами заперечення церковної унії з боку православних богословів. Супротив останніх об'єднання Східної і Західної церков він називає гріхом, перебування в якому накладає на православну спільноту «подвійну вину» [131, s. I]. Ця сентенція, покладена в назву твору, спонукала опонентів переглянути своє ставлення до Берестейської унії та відмовитись від її критики. Так, у тексті зазначено: «*Zła iest grzeszyć: Ale w grzechu trwać, bronić go, ukazować że grzechem nie iest; Sowita iest Wina*» [131, s. I]. Характеризуючи суперечку унійних і православних книжників, Велямин-Рутський послуговувався стилістичним засобом сатири. Застосування цього художнього прийому надавало авторові можливість сформувавши в читача недовіру до аргументів, які наводив Мелетій Смотрицький. При цьому полеміст критично відгукується про православного письменника, зауважуючи, що називатиме його не «відступником» та «Наливайком», як він на це заслуговує, а «верифікатором»: «*A iako oni swemu scriptowi taki dali Tytuł, taki my Authorowi iego, gdy się przypomniać przyidzie, nie będziemy zwać odszczepieńcami, abo Nalewaykami (Bo się dziś o prawdę gniewaią) ale Verificatormi*» [131, s. III].

Від міркувань про причини релігійної суперечки Йосиф Велямин-Рутський переходить до власне мети полемічного трактату – доведення нелегітимності церковної ієрархії, поставленої єрусалимським патріархом Теофаном III. Розуміючи, що відновлення православного єпископату Київської митрополії погіршить становище уніатів, автор прагнув довести урядникам Речі Посполитої факт порушення предстоятелем Єрусалимської церкви коронного права. Для цього у вступній частині твору полеміст вказує на відступ православної спільноти від Литовських Статутів: «*Tak czynią odszczepieńcy, na Episkopstwa żywych Episkopow, bez wiadomości y woli Krola J. M. przeciwko prawom y zwyczajom tey Oyczyzny, poświęciwszy się od tego, ktorego K. J. M. mianować raczy Zdraycą R. P. y Szpiegiem Cesarza Tureckiego, pod czas niebezpieczney Woyny od Poganina na to Krolestwo podnieśionej. A przecię wszystko to sobie maią za nic, y owszem chcą wmówić w Ludzie, że się to od nich dobrze stało, y że winni co to ganiać, a winnieyszy ktorzy Krol. J. M. donośili, zaczym K. J. M. nie tylko niema ich karać, ale powinien czynić dla nich to co iest przeciw sumnieniu iego, przeciwko słuszności y prawu pisanemu, to iest degradować Metropolitę y Władyki, a im dać w ręce te beneficia*» [131, s. I].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський не погоджувався із твердженням Мелетія Смотрицького, що висвячення церковних ієрархів передувало номінації польських королів на єпископства. На його думку,

це порушувало коронне право, оскільки в Речі Посполитій утвердилась практика надання церковної інвеститури після розподілу світськими правителями вищих духовних посад, «презентації»: «“Dwie rzeczy są w Episkopstwie: dostoięństwo y *beneficium*. Dostoięństwo y nominacia na nie, iest w ręku samych Duchownych; *Beneficium* zaśię, y podawanie na nie w ręku Krolewskich. Przez poświęcenie swoje wzięli oni pierwsze, do czego Krol Jego Mość nie miał nic; a drugiego brać niechcą, ażby im od Krola Jego Mości dano było, u ktorego to w ręku iest”. Tak dyskuruie *Verificator*. Zburzywszy ten fundament, wszystko to co na nim klecił, walić się musi, który zburzemy, gdy pokażemy, że praesentacia ma uprzedzać poświęcenie a nie za nim iść» [131, s. 1]. На порядок поставлення церковних достойників, писав Велямин-Рутський, вказували терміни *jus patronatus*: «презентація», «номінація», «подавання», які «wygażaią iśćność rzeczy» [131, s. 1] в питанні, навколо якого тривала полеміка. Розкриття у творі семантики цих слів дозволило унійному полемісту змістовно обґрунтувати висловлену думку: «*Jus Patronatus*, to iest, Władza podawania urzędow Duchownych, od Krolow w Krolestwach ich, zowie się tymi nazwiskami, Praesentacya, Nominacya, Podawanie; To wszystko z natury tych nazwisk uprzedzać ma poświęcenie: stawić bowiem trzeba wprzod osobę, przed tym, który ią ma święcić, (a to iest Nominacya) tego podawam, na ten urząd poświęć go; a to się zowie podawanie. A po poświęceniu, iuż po tym wszystkim nic: bo sam go święćiciel stawil przed sobą, sam mianował, y sam go sobie samemu podawał, abo kto inszy, który do tego nie należał. Zaczyn ten, co prawo do tego miał, tym samym iest znieważony, prawo iego podeptane» [131, s. 2]. У запереченні правочинності новопоставленої ієрархії богослов покликався на спільні для греків та латинників церковні канони. Зокрема, він подав у творі цитату латинською мовою зі збірника церковних правил, яка деталізувала зміст поняття «презентації» й підтверджувала право королівської канцелярії подавати митрополита та єпископів на церковні достоїнства: «*Praesentatio est personae per Patronum Episcopo legitime facta exhibitio*» [131, s. 2]. Таким чином, переконував автор, висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату без участі Сигізмунда III було виявом зневаги до коронного права. Використовуючи оцінну лексику, книжник зображує первосвятителя Єрусалимської церкви відступником від державного та церковного законодавства, підкреслює юридичну невмотивованість його дій.

Суттєвим доказом того, що королі Речі Посполитої мають право номінувати православних єпископів на церковні посади, митрополит Йосиф Велямин-Рутський вважав приклад поставлення архієреїв у католицькій церкві. Полеміст наголошує у творі, що римські папи проводили обряд висвячення ієрархів після того, як король визначав

кандидатуру на церковне достоїнство. Розкриваючи практику формування церковного уряду в латинників, автор зауважує, що уніати визнавали першість Папи Римського, називаючи його «найвищим пастирем усього християнства» [131, s. 4]. Думку богослова про верховенство влади єпископа Рима увиразнювали алегоризація мовлення, образне порівняння ставлення польських королів до римських пап із батьківсько-синівськими стосунками; завдяки цьому у творі досягалась ідеалізація католицизму: «Krolowie Ich Mśc Polscy Panowie naszymy, używaią tego prawa we wszytkich dygnitarstwach Kościoła Rzymskiego, bez ktorych podawania y nawyższy wszytkiego Chrześciaństwa Pasterz nie święci nikogo. Nie następię na to prawo Krolow Ich Mość. a pogotowiu nie odeymuie go, choćiaż mu *quo ad reliqua omnia* Krolowie Ich Mśc. iako Synowie Oycu podlegaią, y głosu iego, iako owce własnego Pasterza słuchaią» [131, s. 4].

Мелетій Смотрицький, пишучи про поставлення єрусалимським патріархом Теофаном III православного митрополита та єпископів, переконував читача в тому, що традиції обрання церковних ієрархів у католицькій церкві Речі Посполитої не можуть бути взірцем для Київської митрополії. Твердження унійних богословів про необхідність дотримуватися однакових правил організації уряду церкви як католиками, так і православними, Мелетій Смотрицький вважав необґрунтованим, адже місця в сенаті Речі Посполитої належали переважно католицькому духовенству. Зауважимо, що питання участі єпископів східного обряду в засіданнях сенату було незручним для Йосифа Веляміна-Рутського, оскільки прийняття Берестейської унії наприкінці XVII ст. не виправдало очікувань уніатів, які прагнули отримати представництво в сенаті та широкі права і привілеї. З огляду на це, звернення Мелетія Смотрицького до цієї проблеми розкривало читачеві, що досягнення церковної унії були незначні, а відповідно слугувало аргументом у доведенні законності новопоставленої ієрархії.

Полемізуючи з цим твердженням Мелетія Смотрицького, митрополит Йосиф Велямін-Рутський зауважував, що листи королівської канцелярії, які підтверджували надання церковних достоїнств, не містили згадок про гарантування місць у сенаті. Акти про призначення на церковні та сенаторські посади, писав богослов, були різними документами. Цього ж принципу дотримувалися і в інших державах Західної Європи: король номінував єпископа незалежно від надання йому місця в сенаті [131, s. 5]. На думку полеміста, православна спільнота повинна була спиратися у формуванні ієрархії на приклад католицької церкви, яка обіймала в Речі Посполитій провідне становище. Ця обставина не була визначальною в доведенні нелегітимності нової ієрархії, проте, на думку письменника, підкреслювала необхідність до-

тримання православними церковниками *jus patronatus* польських королів: «Jeŝce wiêcey byŝmy chćieli zażyć dobrodzieystwa, niź ma w tym Krolestwie Koŝcioł Rzymski ktory iest dosyć ŝilny, w potęgę, w naukę, y ŝwiątobliwoŝć żywota, ktorego Krol Jego M. iest Synem y wychowańcem? Zaiste nie ŝpełna rozum w tey głowie, ktora diktowała taką assertią, że w nabożeńŝtwie Rzymskim Krolowie Polscy, maia podawać dostoięstwa Biskupie, w Graeckim nie maia» [131, s. 6–7].

У доведенні неправомірності поставлення єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату митрополит Йосиф Велямин-Рутський звертався до досвіду держав Південно-Східної та Східної Європи. Зокрема, унійний книжник підсумував, що в Греції, Болгарії, Сербії та Московії розподіл церковних достоїнств залежав насамперед від світських правителів. У цьому контексті полеміст порушує проблему симонії в Константинопольській церкві, поширення якої було пов'язане з практикою номінації єпископів монархами: «W Graeciey, aź strach wspomnieć, gdzie handluia tymi rzeczami, kto wiêcey da choć drugi żyw, zostaię Patryarcha» [131, s. 6]. Розповідаючи про Московську церкву, богослов відзначав риси «візантинізму» у відносинах царів Московії з місцевими ієрархами, які цілковито їм підпорядковувались. Усе це, на думку Веляміна-Рутського, засвідчувало нелегітимність утворення нової православної ієрархії в Речі Посполитій: «Przynamniey w Moskwie, ta wolnoŝć duchowna ma się zachować, gdzie wszyscy są iedney Wiary y nabożeńŝtwia, iako sam Pan tak y poddani, niechżeby się tam kto ważył na iakiekolwiek Władystwo wŝpępować, bez woley y pozwolenia Hospodara swego, ieŝli by zaraz poenowany nie był, *in bonis, vita, et honore*. A w tym Krolestwie, cobyŝmy sobie my Ruŝ pretendowali wolnoŝci tey, ktorey nigdzie indziey nie mamy, y tam, gdzie właŝnie kwitnie nabożeńŝtwo Ruskie?» [131, s. 6].

Ведучи літературну полеміку відповідно до ренесансно-реформаційних традицій диспуту, унійні та православні богослови зверталися до історичних джерел, щоб аргументувати викладені у творах міркування [226, s. 122]. Дискутуючи щодо трактування тих чи інших подій в історії Київської митрополії, письменники наводили в трактатах рідкісні рукописні матеріали й літописні свідчення. У контексті такого історизму православно-католицької суперечки не можна не відзначити позитивних наслідків для поступу теологічної думки в Україні. Церковники осмислювали свою належність до східного християнства, вивчали етапи формування духовної культури впродовж минулих століть. Полемічне письменство як форма міжкультурного діалогу відіграло важливу роль у подоланні церковної кризи, піднесенні української культури як через звернення до свого минулого, так і завдяки засвоєнню нових літературних практик Західної Європи.

У центрі уваги Йосифа Веляміна-Рутського та Мелетія Смотрицького була історія поставлення архієпископів у Київській митрополії від X ст., у якій вони шукали підтвердження своїм поглядам стосовно висвячення православної ієрархії на чолі з Йовом Борецьким. Розповідь Мелетія Смотрицького про те, що в Київській церкві існував «звичай» [131, s. 7], коли константинопольські патріархи відправляли в Україну митрополитів-греків без «презентації» князів, викликала заперечення у Веляміна-Рутського. Унійний полеміст, наголошуючи на відмінності між поняттями «звичай» і «право», розкриває основні етапи формування Київської митрополії. Доводячи право польського короля на номінацію єпископів, письменник згадує про те, що Іларіона, який був українцем за походженням, предстоятелем Київської церкви призначив князь Ярослав Мудрий, а Климента Смолятича на митрополиту кафедру обрав київський князь Ізяслав Мстиславич [131, s. 7–8]. Важливим доказом участі українських князів у поставленні церковних ієрархів автор вважав історію прийняття київським князем Ростиславом митрополита-грека Іоанна IV. Зокрема, писав богослов, «Літопис руський» зберіг відомості про те, як візантійський імператор надіслав подарунки князю Ростиславу, щоб на Київській кафедрі було визнано Іоанна IV, висвяченого константинопольським патріархом Лукою Хрисовергом: «W lat kilka 20 posłany iest po tym od Patryarchy na Metropolią Ioan: nie przyjął go Rościsław Xiążę. Lecz potym Cesarz Grecki [mowi Kronika Ruska] przysłał mu wiele darow y tak go przyjął. Ztąd to mamy, że Xiążęta Ruscy kiedy chcieli przyjmowali Metropolitow z Konstant. kiedy nie chcieli nie przyjęli, a przymuszać ich do tego nikt nie mógł» [131, s. 8].

В історії Київської митрополії, яку викладає митрополит Йосиф Велямін-Рутський, виразно простежується тяжіння її урядників до подолання церковного поділу 1054 р. Полеміст відзначає, що в XII ст. митрополит-грек Іоанн IV вів об'єднавчий діалог з латинниками, який у XV ст. продовжив Григорій Цамблак, поставлений на Київський престол литовським князем Вітовтом у 1415 р. без згоди Константинополя: «Roku 1415 kazali precz Photyowi a obrali między sobą Hrehoria Cemiulaka, y poświęćili na Metropolią przeciwko woli Patryarszey, ktory po tym y do Papieža iezdził od Witołda, staraiąc się o iedność, y do Concilium Constantiyskiego list pisał, prosząc żeby się namowili o zieżdzie, na ktorym by mogła się zawrzeć iedność» [131, s. 9].

Однією з причин, чому перервалася традиція відправлення константинопольськими патріархами в Україну архієпископів, Йосиф Велямін-Рутський вважав занепад Візантійської імперії, що, на його думку, був зумовлений церковним розколом 1054 р. та відступом «незбожного» [131, s. 8] імператора Андроніка II Палеолога від Лі-

онської унії. Унаслідок ослаблення Візантії в Київській митрополії виникла інституційна криза. Зокрема, у другій половині XIV ст. Київську кафедру одночасно очолювали Олексій Бяконт, Пимен, Діонісій, яких висвятили предстоятелі Константинопольської церкви. Унійний книжник, не розкриваючи подробиць суперечки Великого князівства Литовського з Московією за митрополічу кафедру, наголошував на єдності Київської церкви, володіння якої в XIV ст. входили до складу різних держав. Подекуди поставлені Константинопольським патріархатом ієрархи не знаходили підтримки на місцях, що утверджувало «звичай» правителів Великого князівства Литовського розподіляти церковні достоїнства. Так, висвячений патріархом Матвієм I митрополит Фотій переніс прикраси Кафедрального собору святої Софії в Києві до Константинополя, через що православні єпископи скликали собор у Новогрудку (1415 р.), на якому митрополитом Київським було обрано Григорія Цамблака [131, s. 9]. Від часу правління литовського князя Вітовта, писав богослов, до урядування короля Речі Посполитої Сигізмунда III, митрополитів Київської церкви призначали за участю правителів, тож у 1589 р. повноваження польських королів на номінацію єпископів Папа Римський Сикст V затвердив буллою. У Київській митрополії впродовж 200 років існувала практика номінації на церковні посади; на думку полеміста, це заперечувало твердження Мелетія Смотрицького про правочинність висвячення православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III: «Nakoniec. Jest prawo duchowne gdy od czasu, iako pamięć ludzka zasiąc nie może, zażywa kto podawania, ten iuż ma prawo do podawania, y iuż mu następować na nie nikt nie może. Ale Krol Iego Mśc. z przodkow swoich iuż od 200 lat, iako się ukazało, iest w spokoinym używaniu podawania dostoieństw Ruskich» [131, s. 13].

В історичному екскурсі про поставлення митрополитів у Київській церкві Йосиф Велямин-Рутський спирався на українські та московські літописні тексти, а також «давні церковні книги» [131, s. 10]. Цей перелік доповнюють «Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси» [72] історика Мацея Стрийковського, що складається з 25 книг, «Опис Сарматії Європейської» хроніста Алессандра Гваньїні та змістовна праця теолога Мартіна Кромера «De origine et rebus gestis Polonorum», у якій подано відомості від найдавніших подій до 1505 р. Зіставляючи свідчення українських та московських літописів, Велямин-Рутський порушив питання суперечки України та Московії за спадкоємність Київської митрополічої кафедри та наголошував на відмінності між двома народами. Так, у змодельованому діалозі з автором твору «Verificatia niewinności» унійний письменник підкреслює культурну окремішність укладачів українських та москов-

ських літописних джерел: «Czego wszytkiego, gotowiśmy dowieść nie tylko Kronikami Ruskiemi, ale y Moskiewskiemі. Zkąd się ukaże łącno prawda, że pisarze dwuch nacyi z sobą więc niezgodnych, y zdawna w nieprzyjaźni będących, zgadzaia się na iedno» [131, s. 10–11].

У трактаті «Sowita wina» Йосиф Велямин-Рутський полемізував з Мелетієм Смотрицьким щодо тлумачення конституційних привілеїв та універсалів, прийнятих польськими королями на сеймах. Насамперед богослов відзначав різницю між «привілеєм» та «універсалом», на що не звернув увагу православний книжник у творі «Verificatia niewinności». Зокрема, суперечка тривала навколо універсалу, який польський король Сигізмунд III надав константинопольському патріарху Єремії II Траносу, чим уповноважив його поставити в 1589 р. у Київській митрополії церковний уряд. Велямин-Рутський пояснював опоненту, що універсал, на відміну від привілею, є документом, дія якого поширюється в конкретно визначений час. Через це, твердив полеміст, право, яке отримав Єремія II Транос, не передавалось наступним патріархам, на чому наголошував Мелетій Смотрицький [131, s. 34]. На думку унійного письменника, покликання православної спільноти на згаданий універсал навпаки доводило незаконність висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III церковного керівництва, оскільки константинопольський патріарх Єремія II Транос поставив митрополитом Київським Михайла Рогозу з дозволу короля Сигізмунда III: «A to chudźięta bicz sami podali na siebie, lepiej było nie wspominać przywileiu Jeremiaszowego. 2. *Beneficium* to było, tey samey personie służące, y owsem, na ten ieden zaiazd, tak iż ieśliby drugi raz przyiachał drugiego by pozwolenia potrzeba było» [131, s. 34].

Полеміка митрополита Йосифа Веляміна-Рутського з Мелетієм Смотрицьким оприявнює, яким важливим для унійних і православних церковників у Речі Посполитій було право. На підставі тлумачення окремих положень привілеїв кожна зі сторін конфлікту доводила, що те чи інше право належить їхній спільноті. Наприклад, автор твору «Verificatia niewinności» переконував, що привілей, який у 1607 р. польський король Сигізмунд III надав Київській митрополії, розповсюджувався на православну спільноту. Натомість Велямин-Рутський зазначав, що цим документом у Речі Посполитій утверджувалась Берестейська унія: «Tak mowi w samym Przywileiu: “Wszytkie stany y Ludzie tych Państw naszych, ktorzy są Religiey Chrześciańskiej, Katholickiey Greckiey, aby żadnego ubliżenia, krzywdy y bezprawia nie ponošili ić.” Ktoraż iest Wiara Katholicka Grecka, iedno tych Grekow abo Ruśi, ktorzy są ziednoczeni w iedną Wiarę Katholicką z Kościołem Rzymskim? Verificator zaś z swoją hordą, nie iest tey Wiary. [...] Nie wiedzieliście mili Mędrkowie, coście wyprawowali, tak wam P. Bog y

rozum odeymuie, y rady wasze miesza, żeście nie postrzegli tego słowa, ktore wyraźnie znaczy, że nie wam, ale Unitom służy ten Przywiley» [131, s. 35–36]. Обгрунтувавши правильність власного тлумачення цього привілею, унійний письменник звинуватив Мелетія Смотрицького в навмисному викривленні його змісту для того, щоб увести читача в оману [131, s. 36].

Питання фрагментарного і неточного відтворення тексту правил церковних соборів, а також прав та привілеїв Речі Посполитої в трактаті «*Verificatio niewinności*» Йосиф Велямин-Рутський порушує в розділі «*Że nie na wakujące Właductwa ci Nowoświęceni nastąpić usiłowali, y że Patryarcha Constant. do kraioiw Ruskich prawa nie ma*» [131, s. 40–54]. Полеміст критикував Мелетія Смотрицького за неправильне викладення суті шостого канону Нікейського собору (325 р.), який забороняв поставлення єпископів без дозволу митрополита [39, с. 147]. Натомість православний автор зазначає у своєму творі, що згадане правило стосувалося повноважень патріархів, тож він обгрунтовує неканонічність ієрархії унійної церкви. Незважаючи на те, що статус архієпископа застосовувався щодо митрополитів і патріархів, Велямин-Рутський, дискутуючи з опонентом, підкреслював необхідність дотримуватись дослівного відтворення постанов вселенських соборів: «*Taż wolnością Verificator przywodzi szosty Canon Soboru Nicenskigo iakoby w nim było, ieśli by kto nad wiadomość swego Patryarchy, od inszego Patryarchy był poświęcon, aby każdy takowy za Biskupa nie był miany, a tam żadney wzmianki o Patryarsze nie masz. Ale rzecze, że iest tam, ieśli by Episkop bez woli Metropolity się swego święcił, że nie iest Episkopem. Dla czegoż tak nie położył, iako tam stoi? Rzecze, że iednoż to. Odpowiadam, niech tak będzie, iedno chceszli bydź Verificatorem, przywóź text, iaki iest*» [131, s. 46]. Унійний письменник, послуговуючись стилістичним прийомом іронії, робить висновок, що Мелетій Смотрицький змінив текст постанови, бо вона викривала незаконність його висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III у сан єпископа без згоди предстоятеля Київської митрополії та королівської номінації: «*Bałeś się podobno, byś nam bicza nie podał, na uchlustanie swoich świadkow, atolić za przypomnienie dziękuiemy, przypomni to im, kiedy ową Mitrę solenniter na głowę kładą, że Episkopami nie są, mocą tego szostego Canonu Soboru Nicenskigo, bo bez woli Metropolita Ruskiego święćili się na Właductwa Ruskie*» [131, s. 46–47].

Дослідивши книги з історії вселенських соборів, митрополит Йосиф Велямин-Рутський відзначав, що Мелетій Смотрицький хибно трактує восьме правило Третього вселенського собору (м. Єфес, 431 р.) та перекручує його текст. Полеміст зазначає, що в бібліотеці

Віленського монастиря Святої Трійці зберігався збірник церковних правил «Номоканон» митрополита Київського Кирила III, який у 1261 р. надіслав в Україну правитель Болгарії Яків-Святослав, і він не підтверджував наведеної Мелетієм Смотрицьким цитати постанови, прийнятої на сьомому засіданні (31-го липня) вселенського собору в Ефесі [410, с. 96–98]. Про це Велямин-Рутський писав: «А со podpiera tego Verificator Canonem 8 Soboru trzećiego powszechnego, iako by tam napisano było: “ktoraby Prowincia od ktorego Patryarchy okrczczona była żeby drugi w nią żadnego wstępu nie czynił”. W tym się iawnie fałsificatorem uczynił, bo tego nie tylko w tym ale nigdzie w żadnym Canonie y w żadnym Concilium nie masz; [...]. Jest to tedy comment nie potrzebny Verificatorow, od niego samego zmyślony (coby się niegodziło dobremu człowiekowi, bo to zowią fałszem)» [131, s. 44–45].

У творі «Verficatia niewinności» Мелетій Смотрицький, покликаючись на канони вселенських соборів й історичну традицію, обґрунтував думку православної спільноти про те, що в першій половині XVII ст. Київська церква перебувала під юрисдикцією Константинопольського патріархату. На Берестейському антиунійному соборі, який відбувся за участю протосинкела константинопольського патріарха Никифора Парасхеса-Кантакузина, екзарха александрійського патріарха Кирила Лукаріса, архієреї Київської митрополії, які прийняли церковну унію з Римом, були суспендовані, а тому поставлення нової ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III було канонічним. Ці питання стали предметом полеміки між митрополитом Йосифом Велямином-Рутським і Мелетієм Смотрицьким у трактаті «Sowita wina».

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський не погоджувався з твердженням Мелетія Смотрицького про те, що двадцять восьмий канон Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.) доводить поширення влади Константинопольської патріархії на Київську церкву. У згаданій постанові, яка визначала межі юрисдикції Константинополя, йшлося про те, що «митрополитів понтійської, азійської і тракійської областей і в чужоземців названих областей хай призначає вищеназваний святіший престол святішої Константинопольської церкви» [410, с. 150]. Згадку в правилі про поставлення архієпископом Нового Рима митрополитів «і в чужоземців» Мелетій Смотрицький використовував для канонічного обґрунтування належності Київської церкви до юрисдикції Константинополя. На думку Веляміна-Рутського, те, що православний богослов ототожнював Україну й Білорусь із «чужоземцями», було неправильним. Послугуючись логічним прийомом аргументації, унійний полеміст указав опоненту на суперечність його тверджен-

ня, оскільки «чужоземцями», «варварами» [131, s. 41–42] для давніх греків були всі, хто перебував за межами їхньої ойкумени, зокрема поляки, угорці, чехи, англійці, німці, датчани, французи. Проте ці народи не перебували під юрисдикцією Константинопольської кафедри. Важливим доказом того, що Мелетій Смотрицький хибно розумів контроверсійне правило Халкідонського собору, Велямин-Рутський вважав те, що він відбувся в 451 р., а отже визначав сферу впливу Константинопольського патріархату в V ст. Цю думку полеміст умотивував тим, що в Україні на той час не було церковної ієрархії, а тому ця постанова її не стосувалася [131, s. 41–42].

Заперечуючи твердження Мелетія Смотрицького про те, що підпорядкування Київської митрополії Константинополю обумовлено історичною традицією, митрополит Йосиф Велямин-Рутський покликався на єдність Римської та Константинопольської церков у час хрещення України київським князем Володимиром. Після поділу християнської церкви на католицьку та православну в 1054 р., писав полеміст, константинопольські «патріархи-схизматики» [131, s. 43] втратили вплив на Київську митрополію, яка входила до вселенської церкви та підтримувала зв'язки з Римом: «Przy tym za naygłówniejszą ten Verificator rasyą kładzie, Prawa Patryarchy Constant. do nas, że nas Greccy Patryarchowie chrzcili. Na to tak powiadamy: Katholiccy Patryarchowie nas chrzcili, y dla tego, choćbyśmy na tę rasyą pozwolili, przecię na to nigdy nie pozwolimy, żeby Schismatyccy Patryarchowie, to iest ci ktorzy nie podlegaią naywyższemu wszytkiego Chrześciaństwa Pasterzowi mieli iakie prawo do nas. Powtóre ztąd zesmy Chrześcianie, Cerkiew do nas ma prawo, nie ta, nie owa, ale Cerkiew powszechna, która w sobie zawiera tę y owę» [131, s. 43].

Пояснення значення «кафолічності» Церкви, а також звернення до історії проведення вселенських соборів у творі митрополита Йосифа Веляміна-Рутського розкривали читачеві спільне коріння східного і західного християнства, засади формування їхнього діалогу до XI ст., що спиралися на визнання віровчительного авторитету римських пап. Спираючись на історичний фактаж, унійний письменник деталізував канонічні підстави відокремлення Київської церкви від Константинопольського патріархату та порушив питання першості єпископів Рима.

Наводячи у творі текст першого правила Третього вселенського собору (м. Ефес, 431 р.), Йосиф Велямин-Рутський обґрунтовував думку про нелегітимність первоієрархів Константинопольської кафедри. Зокрема, у згаданій постанові йшлося про позбавлення єпископського сану архієреїв, які відступили «від святого й вселенського собору» [131, s. 45; див.: 410, с. 97]. У цьому контексті по-

леміст указує на проблему невизнання Східною церквою Ферраро-Флорентійського собору, який латинники вважають вселенським, адже участь у ньому взяли візантійський імператор Іоанн VIII Палеолог та константинопольський патріарх Йосиф II. Скасування греками Флорентійської унії на Константинопольському соборі (1472 р.) унійний письменник вважав доказом виходу Київської церкви з-під юрисдикції царгородських патріархів: «Jeśli tedy Patryarcha Constant: (iako go Ludźie udaia) nie przyimuie Soboru Florentskiego, a Sobor Florentski iest prawdziwym powszechnym Soborem, przez to samo, traći władzą swoię, y podlegać Metropolitom, tym który ten Sobor przyimuią, powinien; iaki iest Metrop. Kiiowski» [131, s. 46].

Аргументуючи першість римських пап, митрополит Йосиф Велямин-Рутський покликався на відомості з історії християнства, міркування отців церкви, наводив приклади, які були зрозумілі широкому загалу читачів. Наприклад, щоб пояснити шостий канон Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.), у якому йшлося про владу Александрійського, Антіохійського, Римського первоієрархів у своїх провінціях [39, с. 26], полеміст описав межі єпископств у Київській церкві. Так, автор відзначав, що Київська митрополія включала в себе Володимирську, Полоцьку єпархії, якими урядували поставлені єпископи. Проте всі владицтва, попри свою автономію, підпорядковувались митрополиту. Подібна модель, наголошував письменник, функціонувала у християнській церкві впродовж семи вселенських соборів, коли авторитет Римської кафедри визнавали патріархи Східних церков [131, s. 47]. Цю тезу Велямин-Рутський підтверджує тим, що вселенські собори скликалися за згодою римських пап, які суспендували й призначали царгородських патріархів проти волі візантійських імператорів [131, s. 47].

У контексті доведення старшинства римських пап над східними патріархами Йосиф Велямин-Рутський полемізує із твердженням Мелетія Смотрицького про позбавлення митрополичого сану Михайла Рогози, який прийняв Берестейську унію. Мелетій Смотрицький у творі «Verificatio niewinności» обґрунтовує канонічність православної ієрархії, поставленої єрусалимським патріархом Теофаном III, тим, що александрійський патріарх Мелетій Пігас на суді піддав анафемі та відлучив від церковного спілкування учасників Берестейського унійного собору [131, s. 51], через що єпископські місця Київської митрополії були вільними. Утім, із цим не погоджувався Велямин-Рутський, який вважав Папу Римського головним суддею унійної діяльності митрополита Київського Михайла Рогози та православних архієреїв. Доказом цього, твердив полеміст, було те, що східні вчителі церкви й патріархи шукали захисту в Римського архієпископа. Зокрема, у тво-

рі унійний книжник розповідає про те, як святий Атанасій, якого було вигнано в Трір, вирушив у Рим до папи Юлія I, де його виправдали на помісному Сардикійському соборі (343–344 р.); як і про те, що папа Лев I відновив у сані константинопольського патріарха Флавіана, якого засудив александрійський патріарх Діоскор на «розбійницькому соборі» в Ефесі (449 р.), бо той заперечував монофізитство. Окрім того, Велямин-Рутський пише про те, що Іоанн Златоуст звертався до Папи Римського Інокентія I, щоб вирішити конфлікт з александрійським патріархом Теофілом, а Максим Сповідник – до папи Мартина I, щоб той допоміг у подоланні монофелітського вчення. Історична деталізація відносин між ієрархами Східної та Західної церков у творі «*Sowita wina*» мала на меті аргументувати думку полеміста про те, що архієпископ Рима наділений вищою судовою владою у християнстві. Право Папи Римського втручатися у внутрішньоцерковні суперечки, наголошував Велямин-Рутський, було затверджено в третьому каноні Сардикійського собору [131, s. 51]. А отже, позбавлення сану александрійським патріархом Мелетієм Пігасом унійних єпископів на чолі з митрополитом Михайлом Рогозою було неканонічним: «*A choć by u miał takie poruczenie Patryarsze, lubo Nikiphor, lubo Meletius Namiestnik Patriarszy; ale choćby był u sam Patriarcha osobą swoją, condemnować by Metropolity nie mógł, gdy appelleuie Metropolita, do tego który iest starszym Patryarchy samego*» [131, s. 51].

Полеміка митрополита Йосифа Веляміна-Рутського з автором твору «*Verificatia niewinności*» розкриває його уявлення щодо організації та діяльності суду в Речі Посполитій. З твору дізнаємося, що богослов позитивно оцінював судову систему Речі Посполитої, досягнення якої він пов'язував із розвитком науки та свободою людини [131, s. 48]. На його думку, будь-який суд є несправедливий, якщо засідання відбувається без заслуховування звинуваченого, який має право звернутися по захист до вищого судді: «*Żeby kto był sądzony, a niemiał wiedzieć ten ktorego sądzą o co go sądzić mają. Potrzeba do sądu porządneho, żeby był własny sędzia, żeby była propositia przez zapozew do wiadomości przywiedziona, obżalowanemu, żeby były probacie prawne, żeby też obwinionemu wolno bronić się prawem, y ieśli iakie uciążenie bydź sobie rozumie, appellować do wyższego Sędziego, a tym barziesy, ieśliby do degradaciy a nabarziesy ieśliby do wykłącia przychodziło*» [131, s. 48–49]. Спираючись на принципи правосуддя, усталені від найдавніших часів, Велямин-Рутський критикував зміщення та анафемування унійного митрополита Михайла Рогози александрійським патріархом Мелетієм Пігасом, адже до цього процесу не було залучено Папу Римського, якого уніати вважали головним суддею у вселенській церкві.

У доведенні віровчительного авторитету єпископів Рима Йосиф Велямин-Рутський покликався на історію відносин Бога та ізраїльтян, об'єднаних навколо постаті Мойсея на шляху повернення до Обіцяної землі. Проводячи паралелі між служінням римських пап та Божого пророка Мойсея, проєктуючи старозавітні оповіді на релігійну полеміку унійних і православних церковників, письменник розкривав значний поступ богословської думки в Україні наприкінці XVI – у першій половині XVII ст., підкреслював, що світогляд церковних ієрархів був бібліоцентричним.

Твір «Sowita wina» Йосифа Веляміна-Рутського становить науковий інтерес для дослідників історико-культурних процесів на межі XVI–XVII ст., адже в ньому розтлумачено появу та функціонування таких назв християнських спільнот, як «уніати», «схизматики», «наливайки». Ці назви отримали значне поширення в релігійній полеміці тієї доби, набувши різних конотацій. Наприклад, митрополит Іпатій Потій називав православну спільноту, яка протистояла унійній ієрархії Київської митрополії, «наливайками», вкладаючи в це слово семантику бунту, руйнування укладу церковних відносин.

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, розкриваючи, як унійні церковники розуміли значення таких оцінних номінативів, як «схизматики», «наливайки», «кривдники маєстату короля та винні Речі Посполитої» [131, s. 54], підкреслює їх негативне сприйняття православною спільнотою, яка, зі свого боку, вважала «схизматики» та «наливайки» уніатів. Автор зазначає, що слово «схизма» [131, s. 55] має грецьке походження та вказує на «розірвання» [131, s. 55] відносин, а в питаннях церковних – «відокремлення частин Тіла Христового від голови» [131, s. 55]. Цитуючи старозавітні тексти, полеміст уточнює, що «не кожен відступ від голови» [131, s. 55] необхідно трактувати як негативне, руйнівне явище – значення, яке вкладають у слово «схизма» [131, s. 55]. Правомірний відступ церковних спільнот від своїх провідників, писав Велямин-Рутський, спирається на апостольське наступництво та участь Бога в поставленні священнослужителів. Як приклад богослов наводить бунт Корея, Датана, Авірона та Авнана проти першості Мойсея та Аарона, а також поділ Ізраїльського царства на Юдею та Ізраїль. Останньою біблійною історією Велямин-Рутський обґрунтовував, що можна відступити від найвищої влади, оскільки Ієровоам, виконуючи Господній задум, відділив десять колін Ізраїлевих від сина Соломона – Ровоама, царство якого після Сихема поширювалось на коліна Юди та Веніамина. У розповіді про поділ Ізраїльського царства полеміст порушує тему ідолопоклонства, яке допустив Ієровоам, започаткувавши реформи в літургії. Побіжно ця проблематика зачіпала контекст обрядово-догматичної полеміки, яку вели пра-

вославні та католики. У цих двох прикладах, які вияснявали читачу значення слова «схизма» та об'єктивність його застосування для називання православної спільноти, унійний митрополит значне місце відвів зображенню руйнівних наслідків «розірвання» [131, s. 55] євреями завіту з Богом, яке призвело до загибелі віровідступників та повалення Північно-Ізраїльського царства. У своєму висновку щодо розуміння «схизми» богослов зазначав: «Jawna tedy z tych dwuch przykładow, że Schisma iest odstępstwo od takiego przełożonego, któryby był od Pana Boga postanowionym» [131, s. 56]. Розвиваючи цю думку, автор прагнув заперечити вживання слова «схизма» стосовно уніатів, оскільки митрополит Михайло Рогоза та православні єпископи на Берестейському унійному соборі розірвали зв'язки з Константинопольським патріархатом, якому Київська кафедра підпорядковувалась від X ст. З цією метою Велямин-Рутський, відштовхуючись від доведень Мелетія Смотрицького, порівнював церковну ієрархію із системою влади Речі Посполитої, чим обґрунтував законність Берестейської унії. Так, полеміст умовно назвав Римського архієпископа королем, патріархів – воєводами або тетрархами, митрополитів і єпископів – нижчими урядниками. Відповідно до цього судження, твердив полеміст, відступником не можна називати того, хто відступив від воєводи, але залишився відданим королю («tylko by przy nauwyższym zostawał») [131, s. 57]. Таким чином, Велямин-Рутський вважав правомірним визнання уніатами верховенства Папи Римського, незважаючи на критику Константинополя та супротив православної спільноти в Україні. Зокрема, у творі зазначено: «Ten który opuścza Woiewodę, opuśczaiącego Krola, a zostaje przy Krolu, nie iest odstępca, ale kto zostaje przy Woiewodzie odstępny, y on iest odstępca, y nie może się tym wymawiać, że prawo każe słuhać Woiewody, podlegać sądom i rządóm iego, bo się to rozumie po tąd, po kąd on słuha Krola, który iest nauwyższym przełożonym w Krolewstwi swym, od Pana Boga postanowionym. Ten tedy iest właśnie Schysmatykiem, y owca Chrystosową nie iest» [131, s. 57]. Щоб довести цю думку, автор навів випадки з історії церкви, коли ієрархи й священнослужителі йшли услід за римськими папами, відступивши від східних патріархів, і при цьому назва «схизматики» на них не поширювалась. Так, писав полеміст, частина духовенства в Єгипті відійшла від александрійського патріарха Теофіла та підпорядкувалась Папі Римському. Перекладач Біблії на латинську мову Ієронім Стридонський у листі до папи Дамасія I визнав першість Римської кафедри та можливість відступу від східних патріархів [131, s. 59]. Покликаючись на наведені приклади з історії церкви та коментуючи функціонування назви «уніати» в Речі Посполитій, Велямин-Рутський відзначав суперечливість понять «унія» та «схизма», підкреслюючи

необґрунтованість застосування означення «схизматики» до спільноти уніатів: «Waszym nakoniec własnym świadectwem dowodźmy, żeście wy, a nie my Schismatykami, bo nas zowiecie Unitami, a iako inszy Mędrkowie mawiaią “Uniatami”, samie zaśię tym nazwiskiem brzydzićcie się. My wdzięcznie od was przyjmuiemy to słowo. Ale za tym mowiemy, iż Schysma z natury swey przeciwna iest Unii. Unia przy nas, to Schysma przy was» [131, s. 58].

У полемічному письменстві поберестейської доби назва православної спільноти «наливайки» вперше трапляється у творах митрополита Іпатія Потія, який надав їй негативного змісту. Мелетій Смотрицький у трактаті «Verificatia niewinności» висловив обурення через застосування уніатами згаданої назви до православних церковників; він переконував читача в тому, що «наливайками» в значенні «свавільники», «бунтівники» потрібно називати їхніх опонентів, які відступили від Константинопольського патріарха [211, с. 241–242]. М. Грушевський, розповідаючи про відновлення православної ієрархії, зазначає в «Історії української літератури», що «прізвище “Наливайків” злобно і незаслужено кинене на православних Потієм» [211, с. 197]. Утім, автор твору «Sowita wina» докладно не зупинявся на цьому питанні, зауважуючи, що назва «наливайки» на позначення православних у Речі Посполитій побутувала в суспільстві, й уніати не мали до цього стосунку. Ця думка вносить корективи в розуміння походження оцінної номінації «наливайки» та засвідчує, що митрополит Іпатій Потій не був її автором, а лише відтворив у своїх полемічних трактатах сприйняття окремими верствами суспільства релігійної полеміки уніатів із православними: «W nazwisku Nalewayków niceśmy wam niewinni: Nie od nas poszło, vox populi, za tym podobno vox Dei, u nich się pytaucie» [131, s. 58].

Те, що митрополит Йосиф Велямин-Рутський вважав новопоставлених ієрархів кривдниками королівського маєстату, порушувало насамперед політичний складник та сприяло залученню до міжцерковної суперечки урядників Речі Посполитої. Щоб здобути підтримку польського короля, полеміст увів до тексту спостереження уніатів, які вказували на нехтування православними церковниками коронним правом. Ішлося про поставлення ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III усупереч «*jus patronatus*», що уніати прирівнювали до державної зради («*laesae Maiestatis*» [131, s. 59]), відмову мирян виконувати свої обов'язки перед державою. На підтвердження цієї думки полеміст подав розповідь про втручання предстоятеля Єрусалимської церкви у військовий конфлікт Речі Посполитої та Московського царства, зокрема засудження козаків за похід на Московію, який відбувався за домовленістю з королем, у результаті чого запорожці при-

сягнули першоєрарху не йти війною на православний Схід. Цей опис розкриває, що суперечка всередині Київської церкви позначилася на укладенні в другій половині XVII ст. військово-політичного союзу України з Московією, який значною мірою апелював до контексту православного віровизнання обох народів та заперечення Берестейської унії [131, s. 59].

Таким чином, православно-католицька полеміка в Речі Посполитій, яка наприкінці XVI ст. поширилася в Київській митрополії, вплинула на занепад Речі Посполитої та підштовхнула Україну до політичних контактів з Московією, які поглибили духовну кризу українського суспільства. Наведений Йосифом Велямином-Рутським коментар щодо діалогу єрусалимського патріарха Теофана III із козаками та його наслідки був покликаний виявити можливість військового ослаблення Речі Посполитої через вплив східних патріархів, який нівелювала Берестейська унія. Питанню обороноздатності польський король приділяв у той час важливе значення, оскільки постала загроза війни Речі Посполитої з Туреччиною. Через цю обставину дії патріарха Теофана III в Україні сприймали з недовірою. Зокрема, відновлення східним першоєрархом православного єпископату трактували як спробу Османської імперії посилити протистояння всередині Речі Посполитої [211, с. 208]. Розповідь про настанови предстоятеля Єрусалима козакам остерігатися війни з Московією, яку у творі наводить Велямин-Рутський, виявляла заклик православного достойника до нехтування наказів Сигізмунда III, що пояснювало переслідування у Вільні Братської Святодухівської церкви. Про віленські події навесні 1620 р. М. Грушевський писав так: «Без заховання приписної правної процедури їх (братчиків – *P. T.*) заарештовували, позбавляли магістратських урядів, викидали з цехів і т. д. На великодні свята цілий ряд найвизначніших шановних міщан без суду й права сидів по в'язницях, підземних ямах і т. д.» [211, с. 240].

Міркування митрополита Йосифа Велямина-Рутського про те, що королівський маєстат було скривджено відновленням православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III, характеризують ставлення уніатів до влади. Підтримка унійними церковниками політики короля Речі Посполитої Сигізмунда III ґрунтувалась на біблійних засадах послуху владі. Урахування цієї обставини пояснює причини тісних контактів уніатів із королівським двором, прийняття Берестейської унії, які неправильно трактувати як відступ від національної культури. Творці Берестейської унії та перші унійні митрополити, як і православна спільнота, визнавали короля найвищою владою в Україні, встановленою Богом для захисту церкви та її служителів [131, s. 67]. Так, Велямин-Рутський називав короля «образом живо-

го Бога на землі» [131, s. 62], через що обов'язком унійних ієрархів було шукати захист у королівській канцелярії, послуговуватися правом у відстоюванні своєї позиції. Виходячи з цього, первоієрархи унійної церкви взаємодіяли з владою, намагаючись піднести український культурний складник у Речі Посполитій. Натомість протидія сейму, сенату та сеймикам тлумачилась як беззаконня, неприйняття Божої волі, на що вказував Велямин-Рутський у розповіді про те, як єрусалимський патріарх Теофан III напучував козаків не виконувати наказів короля воювати з православною Московією [131, s. 61]. Полеміст порівнював непокору королю Речі Посполитої з гріхом ідолопоклонства. Щоб обґрунтувати цю думку, унійний митрополит покликався на Книгу царств, у якій Божий пророк Самуїл говорить ізраїльському царю Саулу, що «непокора є *такий самий* гріх, як чаклунство, і противлення *те саме*, що ідолопоклонство» (1 Цар. 15:23) [цит. за вид.: 11, с. 293]. Богослов переконував мирян у необхідності «коритися вищій владі» (Рим. 13:1) [цит. за вид.: 44, с. 199] на підставі апостольських послань, написаних у час язичницького врядування: «A pod płaszczykiem pobożności, ten człowiek uczył Rycerstwo Krola J. M. niezbożności, to iest nieposłuszeństwa przeciwko Panu swemu, a to większy grzech iest niż Bałwochwalstwo wyrokiem Boga samego (1 Reg. 15); zapomniął u onego Apostolskiego: “wszelka dusza zwierchności naywyższy niech będzie poddana” (Rom. 13); “Boga się boycie, Krolow szanuycie” (1 Petr. 2); a Krolowie w ten czas Poganie byli» [131, s. 60]. Беручи до уваги вплив церкви на свідомість мирян у питанні війни, Велямин-Рутський роз'яснює у творі обставини, які виправдовують війну між християнськими народами. Ішлося насамперед про вчинення несправедливості одне до одного, як-от грабіж, кривда. Так, у творі зазначено: «Nie wiedział tego ten nowy Theolog, że Chrześcianom z Chrześciany może być Woyna sprawiedliwa, gdy ieden drugiemu weźmie co, a wroćić nie chce. [...] Y to co za *absurdum*; żeby Moskwie zabrać nam to wszystko co by chciała wolno było, a nam upominać się swego [nie mogli być inaczej to Woyna] nie wolno, dla tego, że oni są Chrześcianie» [131, s. 59–60].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, розкривши у творі «Sowita wina» семантику оцінних позначень православної спільноти, коментує те, що Мелетій Смотрицький називає уніатів «апостатами» [131, s. 67]. На думку полеміста, православний книжник вжив цю назву щодо уніатів неправильно, що могло свідчити про нерозуміння ним значення цього слова. Для того, щоб обґрунтувати свою думку та переконати читача в суб'єктивності Мелетія Смотрицького в полеміці з уійними богословами, Велямин-Рутський подав тлумачення номінативів «апостат», «еретик», «невірний», які у творі «*Verificatia niewinności*» ототожнювались. Зокрема, полеміст зазначив, що «апостатом» назива-

ється мирянин, який, прийнявши християнство, відступив від вчення отців церкви та тримається поганства. Натомість уніати, писав він, додержуються вселенських і помісних соборів, а отже не можуть називатися «апостатами», тобто відступниками, а також «еретиками», які відкидають окремі артикули догматики [131, s. 68]. Утім, відхилення від настанов отців церкви, продовжував Велямин-Рутський, набуло значного поширення як наприкінці XVI ст., так і в 20-х рр. XVII ст. Не зупиняючись докладно на його причинах, автор відзначав вплив реформаційного руху та відсутність єдності серед християн. На це вказує сентенція полеміста, яка характеризує конфесійні обставини тієї доби: «Ile bowiem tam iest główek rozumniejszych, tyle Wiar» [131, s. 68]. Ідеї Реформації, а подекуди відступ від вчення патристів та церковних реформаторів, зокрема твердження про те, що Ісус Христос не є примирителем між Богом та людиною, полеміст зауважив у творах православних богословів – Стефана Зизанія, Христофора Філалета та Клірика Острозького [131, s. 83]. Наведемо фрагмент трактату «Sowita wina», у якому відтворено конфесійну кризу тієї доби та виокремлено основні питання релігійної суперечки: «Jeden z Kościołem Rzymskim, wyiawszy o zwierzchności Papieskiej, we wszystkim się zgadza. Drugi y o pochodzeniu Ducha ś. nie wierzy, tak iako wszyscy Chrześcianie wierzą, a w inszych rzeczach zgadza się z Kościołem Rzymskim. Trzeci o chlebie przasnym. Czwarty y o mytarstwach, ktore Łaciniacy Czystcem zową; są y tacy ktorzy nie wierzą żeby Święci byli w Niebie. Nayduią się y tacy w ich gromadzie ktorzy Obrazy święte za Bałwany, a modlitwy do Świętych Bożych za bluźnierstwo mają. Drudzy rozumieią że tak y owak dobrze choćiaz to owem iest przeciwne, że Katholicy y Heretycy będą zbawieni» [131, s. 68–69].

Автор твору «Sowita wina», полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким, сформулював розуміння ідентичності уніатів, яке в той час було розмитим. Так, православний полеміст називав унійних церковників «lud bezimienny, Hermaphroditae, ni ptak – ni zwierzę» [131, s. 67], сатирично підкреслюючи цими «плюгавими фрашками» [131, s. 71] заперечення їхньої релігійної тожсамості більшістю суспільства. Проблему сприйняття обрядово-догматичної платформи [6] Київської митрополії серед уніатів оприявнює приєднання частини священиків і ченців до відновленого єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату, що стало результатом впливу Віленського братства та універсалів Мелетія Смотрицького, які були розповсюджені в Полоцьку, Вітебську та Мстиславі [131, s. 75]. Миряни, які залишилися з унійною ієрархією, потребували в цей час підтвердження концептуальних засад церковної унії, викладених у полемічних писаннях митрополита Іпатія Потія. Відповіддю на цю необхідність обґрунтування та захисту віровчення унійної церкви став твір Йосифа

Велямина-Рутського «Sowita wina». Визначення ідентичності уніатів, яке навів письменник, спиралося на вислів єпископа Барселонського Пакіана в листі до Семпроніана: «Imię nam Chrześciance, a przezwisko Katholicy» [131, s. 71]. Цим полеміст підкреслив належність унійної спільноти до вселенської церкви. Богослов пояснював, що греків та латинників об'єднує спільна віра, яка є внутрішньою формою поклоніння Творцю, натомість відмінності в обряді – зовнішньому вияві віри – є другорядними, а тому не перешкоджають їхній єдності. Таким чином, підсумовує автор, унійна церква зберегла грецький обряд: «Powiedziawszy to, ukazuję że my Unitowie iesteśmy *Mere Religiey Greckiey*, tegoż ięzyka, tychże ubiorow, y tychże Książ, w odprawowaniu chwały Bożey w Cerkwiach naszych używamy, iako y wy; niceśmy starego nie wyrzucili, nowego nie przyczynili, krzywdę tedy nam na tym czynicie, gdy mowiecie że nie iesteśmy *Mere Religiey Greckiey* abo nie umiejętność swoię tym ukaziecie, rozumiejąc że posłuszeństwo należy *ad Ritum*, a po naszymu do Nabożeństwa» [131, s. 73]. При цьому Велямин-Рутський підкреслював, що уніати приймають вселенські собори, дотримуються вчення грецьких отців церкви, зокрема Василя Великого, Григорія Богослова та Іоанна Златоуста [131, s. 79].

У творі «Sowita wina» вміщено розповідь митрополита Йосифа Велямина-Рутського про діалог Мелетія Смотрицького з унійними богословами стосовно прийняття Берестейської унії. Напередодні приїзду в Річ Посполиту єрусалимського патріарха Теофана III, писав автор, відбулась таємна зустріч Мелетія Смотрицького з уніатами, на якій він погодився з католицьким *Filioque*, визнав віровчительний авторитет римських пап та запропонував провести диспут за участю унійних та православних богословів, мирян і влади для об'єднання Київської митрополії. Цьому, на думку Мелетія Смотрицького, могли сприяти зібрання книг з історії церкви, написаних церковнослов'янською мовою, й укладення полемічного трактату під назвою «Obrona Jedności» [131, s. 69–71; див.: 102]. Велямин-Рутський зазначає, що Мелетій Смотрицький підготував до згаданого скрипту тези щодо сходження Святого Духа [131, s. 70]. Утім, викриття діалогу Мелетія Смотрицького з уніатами підважили його унійні наміри, через що диспут відбувся без нього та православних богословів. Натомість Мелетій Смотрицький у своєму наступному творі «Obrona Verificaciej» заперечив свою прихильність до унії та подав іншу інтерпретацію діалогу з Йосифом Велямином-Рутським, Йосафатом Кунцевичем та Левом Кревзою [211, с. 259].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський критикував православну спільноту за створення церковної ієрархії, знехтувавши поданням позову до суду на унійних єпископів, який у їхній полеміці він вважав одним із дієвих засобів залагодження міжконфесійного протистояння.

У випадку порушення унійними архієреями закону, писав полеміст, суд мав повноваження визнати їх нелегітимними, що давало підстави призначити новий єпископат відповідно до коронного права. На думку богослова, обраний православними священнослужителями спосіб боротьби з уніатами, насамперед висвячення ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III на зайняті місця київського митрополита та єпископів, був хибним і порушував «пропорцію між засобами та кінцем» [131, s. 82], а тому не сприяв подоланню церковної кризи. Щоб пояснити помилку своїх опонентів у визначенні засобів, завдяки яким можна досягнути «uspokoienie Religiey Greckiey» [131, s. 82], Велямин-Рутський навів у творі приклад-ілюстрацію з побуту – купівлю майна. Найперше, твердив полеміст, покупець повинен обміркувати способи отримати вибраний маєток; вони повинні бути йому під силу та не передбачати нічого злого [131, s. 85]. Утім, якщо покупець не має грошей, що є єдиним шляхом реалізувати цей намір, і покладає надію на недосяжні для нього можливості, він не досягне поставленої мети. Наведена автором оповідь перегукується з новозавітними притчами про недобудовану вежу й войовничого царя, у яких ідеться про необхідність наперед обмірковувати свої вчинки, бути розважливим у прийнятті рішень (Лк. 14:28–32). У такий спосіб Велямин-Рутський переконував читача в тому, що поставлення ієрархії в Речі Посполитій не належало до компетенції предстоятеля Єрусалима, а отже не могло розв'язати релігійної суперечки: «Śrzodku ktoregoście zażywać do dostąpienia onego końca uradzili, to iest degradaciy iednych wsadzenia drugich, nie mieliście w ręku swych» [131, s. 85].

У розділі «*Że dobry iest postępek unitow*» [131, s. 86–95], яким митрополит Йосиф Велямин-Рутський мав на меті завершити твір, наявне протиставлення способів, якими унійні і православні богослови прагнули досягти поступу Київської митрополії. Автор, відштовхуючись від сентенції Мелетія Смотрицького «*Diu delibera, cito fac. Długo się namiślay, a rychło czyź*» [131, s. 82], розповідає про те, що прийняття Берестейської унії було виваженим рішенням українських ієрархів, на обговорення та підготовку якого пішло кілька років. У цьому контексті автор зауважує, що Ферраро-Флорентійський собор, якому католики надають вселенського значення, був для уніатів одним із ключових аргументів на користь відновлення церковної єдності між греками і латинниками [131, s. 87]. Усе це, на думку полеміста, підтверджувало поміркованість митрополита Михайла Рогози і православних єпископів у прийнятті церковної унії наприкінці XVI ст. [6], а вибрані ними шляхи «помноження єдності» [131, s. 87] були правильними. З-поміж них автор виокремлював проведення церковного собору, узгодження унії з королем, а також залучення «добрих робітників» [131, s. 87] для поступу цієї справи.

Однією з важливих причин прийняття Берестейської унії, які митрополит Йосиф Велямин-Рутський наводить у творі, було питання сотеріології. Богослов, покликаючись на фрагмент із Послання апостола Павла до ефесян (Еф. 4:1–6), обґрунтовує необхідність єдності християн для «церковного домобудівництва» [410, с. 150], без якої, на його думку, людина не може досягнути спасіння: «Pytaćie co za pożytek z tey iedności? Odpowiadamy: Zbawienie duszne, ktore bez niey bydź nie może: “Ieden Bog, iedna Wiara, ieden Chrzest”, mowi Apostol, zatym iedna Cerkiew» [131, s. 88]. Міркування автора увиразнювали наведені у творі приклади Божого гніву на ізраїльтян за бунт проти Мойсея.

Духовний розвиток християн в Україні, Білорусі, Литві митрополит Йосиф Велямин-Рутський пов'язував насамперед із діяльністю священників, на яких він покладав відповідальність за неосвіченість мирян, незнання теологічних питань на початку XVII ст. Підкреслюючи посередницьку роль ієреїв між Богом та людиною, автор твердив, що недбалість церковників у душпастирському служінні була причиною суспільних вад: «W stanie zaś świeckim wielka niewiedomość rzeczy do Wiary należących. A Wiara fundament iest zbawienia, przytym niezazywanie pomocy Duchownych, ktorych gdy dusza nie ma nie iest żywa, skąd się rodzi wiele inszych występów ktore oni za występki niemają. A P. Bog się imi obraża» [131, s. 90]. Від початку проголошення Берестейської унії, писав Велямин-Рутський, уніати, щоб подолати духовну стагнацію в українському суспільстві, працювали над підготовкою освічених священнослужителів і будували монастирі [210, с. 63]. Потребу навчання ієреїв полеміст описує метафорично, порівнюючи їх із лицарями. Так, міркував автор, унія не утвердилась в Україні через відсутність благочестивих й освічених священників, тож уніати, наче воїни, що вправляються у військовому мистецтві перед боєм, навчали здібну молодь служінню в церкві. Покладаючи сподівання на нове покоління духовенства, Велямин-Рутський, як «орач, що засіяв землю» [131, s. 88], терпеливо очікував плоду зі своєї праці: «A iż sposobnych do boju żołnierzów w nabożeństwie naszym nie należiśmy zbierać się na młodź było potrzeba dając im dobre wychowanie, iako w pobożności, tak w nauce y takich już mamy, za łaską Bożą w Zakonie więcey sta, iedno iż długo koło nich pracować przyidzie nim wszystkie nauki tey sprawie potrzebne odprawią, a zatym niż sami pracować poczną; niedźw że czasu wziąć cokolwiek muśi, y oracz, zaśiawszy nie tęskni z sobą że nie zaraz źnie czeka aż kłos doyrzezie» [131, s. 88].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, переконуючи читачів у міцній позиції унії в час свого урядування, розповідав про щорічні зібрання унійних єпископів на церковних соборах та здобуття під-

тримки серед широкого кола як вищих, так і нижчих верств суспільства. Зокрема, писав він, до унійної церкви приєднувалися сенатори, земські урядники, шляхта та міщани. Це давало богослову підстави сподіватися на прийняття унії більшістю православних мирян, оскільки, на його думку, «посполитий люд» [131, s. 89] прислухається до духовних та світських провідників: «Są w tey iedności ludzie zacni nie tylko niższych ale y wyższych stanów, to iest, Senatorowie, Urzędnicy Ziemsy, y Dworscy, y Powiatowi, Szlachta, y Mieszczanie po Miastach. A o Lud pospolity wątpić nie trzeba, ten iako własne owieczki idą kędy ich prowadzą Przełożeni Duchowni y świeccy, tylkoby w Cerkwi wszystko było po staremu» [131, s. 89]. Підкреслимо висловлене книжником твердження стосовно впливу урядників у суспільстві, адже воно почасті пояснює причини тісної співпраці уніатів із владою Речі Посполитої, підтримкою якої вони заручилися ще напередодні Берестейського собору. Водночас письменник заперечував культурну та обрядову асиміляцію уніатів, яку православні богослови вбачали в об'єднанні Київської митрополії з Римом. Зокрема, Велямин-Рутський зауважував, що в унійній церкві функціонував візантійський обряд та використовувалась староукраїнська мова як під час недільних казань, так і в щоденному вжитку: «Co się tknie ięzyka Słowieńskiego nigdyśmy im nie pogardzali. Ktoś wam omylną sprawę dał y owszem z Książ Słowieńskich przeciwko wam dowodźimy y pilno ie chowamy, kochamy się w nich y owszem z waszey gromady był Ktoś, który im wiary dawać nie kazał. Ruskiego ięzyka y *publice* na Kazaniach zażywamy y *privatim* im mawiamy, potwarz żeby u nas był naśmiany» [131, s. 80].

Історичний екскурс митрополита Йосифа Веляміна-Рутського про прийняття Берестейської унії та розкриття кризи суспільно-церковних відносин наприкінці XVI ст. дають можливість критично поглянути на процес її укладення та виявити помилки, допущені ієрархами Київської митрополії, внаслідок чого розпочалося міжконфесійне протистояння. Так, не залишаються непоміченими поспіх, «*cito fac*» [131, s. 86], та утаємниченість унійного процесу, які зрештою викликали недовіру серед частини православних священиків і мирян, а також підтверджували підозри щодо відступу архієреїв від грецького обряду. Проте названі обставини, які супроводжували утвердження Берестейської унії та видаються певною мірою хибними з позиції часу та секулярного світогляду, знаходять пояснення в полемічних книгах унійних письменників. Зокрема, у творі «*Sowita wina*» Велямин-Рутський розкрив причини поспішного проведення Берестейського собору та таємної підготовки артикулів церковного об'єднання. Коментуючи їх, полеміст відзначає Мелетію Смотрицькому, що обговорення проекту унії в широкому колі могло перешкодити

його реалізації. При цьому автор звертається до проблематики тогочасних відносин православних церковників із братствами, які контролювали їхнє служіння відповідно до реформи, яку провів у Київській митрополії константинопольський патріарх Єремія II Транос. У такий спосіб, переконував богослов, Михайло Рогоза і православні єпископи намагалися уникнути критичної оцінки унійного проекту церковними реформаторами, братчиками, які вели полеміку з католиками [131, s. 86]. Як бачимо, прочитання полемічних текстів дає можливість з'ясувати об'єктивні причини початку унійного руху в Україні, а також вияскраплює задум та очікування його ініціаторів.

Наведені митрополитом Йосифом Велямином-Рутським подробиці прийняття Берестейської унії розкривають релігійний світогляд її ініціаторів, які були переконані у своїй причетності до здійснення Божого провидіння. Зокрема, у творі «*Sowita wina*» зазначено: «*Sam P. Bog imi na on czas kierował że w tey sprawie postępowali opatrnie, żeby Nieprzyiaćiel dusz ludzkich nie przeszkodził*» [131, s. 86]. Зважаючи на це, унійні церковники трактували перешкоди, що з'являлися на шляху утвердження Берестейської унії, як випробування віри, боротьбу з «неприятелем людських душ» [131, s. 86], що не сприяло подоланню конфлікту. Проектування старозавітних текстів на конфесійну проблематику тієї доби мотивувало церковних ієрархів діяти, сповнювало прагненням зазнати страждань за Божий промисел, що у світлі християнського богопізнання набувало глибокого змісту. Таким чином, складний процес утвердження Берестейської унії був для унійних архієреїв можливістю прилучитися до жертвовності святих. Це підтверджують висловлювання Веляміна-Рутського про готовність померти подібно Йосафату Кунцевичу, вбитому за церковну унію розгніваним натовпом; підкреслення значення мучеництва для утвердження віри: «*Sanguis Martyrum est semen Christianorum – Krew Męczennikow nasieniem iest Chrystusowym*» [131, s. 83]; а також коментар щодо історії поширення християнства: «*Zkąd Cerkiew Boża nie przyszła do pokoju, aż po trzech set lećciech po rozlaniu krwi, tak wiela tysięcy Męczennikow. Naszych zaś czasów w Japonii, z jaką się trudnością zatrzymywa, a pogotowiu pomnaża Chrześciaństwo, krew się Chrześcianow od Poganow obficie leie, a do pokoju nie przyszło, przecię nie ustaią słudzy Boże pracować w tamtej Winnicy, y nie tesknią z sobą że nie sporo postępią rzeczy Chrześciaństwa*» [131, s. 90].

У розділі «*O krzywdach w rzeczy samey*» [131, s. 74–81] Йосиф Велямин-Рутський порушив питання загострення православно-уніатського протистояння, спричиненого функціонуванням у Речі Посполитій двох ієрархій Київської митрополії, та розкрив основні напрямки реформування унійної церкви. Привертає увагу пояснення

богословом причин активної участі уніатів в еклезіальному та суспільному служінні. Автор твердив, що безкорислива праця унійних ієрархів для утвердження церковної єдності серед православних священиків була обумовлена сумлінним виконанням Божих заповідей про шанування ближнього: «*Wyśmy miłości ku wam dla Boga niemieli, nie pracowalibyśmy w tych sprawach tak pilnie iako pracuiemy, dawnobyśmy ich porzucili a mielibyśmy u Braći swoiey w Nabożeństwie Rzymskim tak względem uczciwego, iako u pożytecznego, stokrotnie więcej niż u was mamy*» [131, s. 80–81]. Доведення Велямином-Рутським необґрунтованості звинувачень з боку Мелетія Смотрицького стосовно внесення уніатами змін у східну форму таїнств, перетворення православних храмів на мечеті та корчми дає підстави стверджувати, що полемічна книжність надавала диспутантам можливість аргументовано спростувати неправдиві свідчення опонентів, які посилювали міжконфесійний конфлікт, вести діалог заради подолання «незгоди між людьми одного народу і віровизнання» [131, s. 91].

Відповідь на другу публікацію твору «*Verificatia niewinności*» митрополит Йосиф Велямин-Рутський вмістив у додатку до трактату «*Sowita wina*» [131, s. 92–95]. Унійний полеміст критично відгукувався про наведені Мелетієм Смотрицьким нові листи, які підтверджували правомірність поставлення православної ієрархії, зазначаючи таке: «*Z tych nowych listow nie ukazuje się, żeby się im święcić wolno było, bez presentaciey Kr. J. M. co było potrzebno do Verificatyi Niewinności, iako to każdy czytając te listy zrozumieć łącno może. A iż tego z tych nowych productow nie wywodzą, to po staremu *Rei sunt criminis laesae maiestatis, et perduellionis**» [131, s. 92]. Відкинувши докази православної спільноти, автор значну частину твору присвятив висвітленню діяльності митрополита Іпатія Потія та обґрунтуванню визначених у творі способів законного призначення церковної ієрархії. Розповідь про митрополита Іпатія Потія була пов'язана з тим, що Мелетій Смотрицький подав у новому виданні трактату «*Verificatia niewinności*» відомості про те, що унійний первоієрарх наприкінці свого життя висловлював сумніви щодо доцільності церковної унії та картав себе за її підтримку. Насамперед впадає у вічі пієтет, з яким Велямин-Рутський характеризував свого попередника на Київській кафедрі. Він називав його «святим ієрархом» [131, s. 93], вважав розсудливим у прийнятті рішень архієреєм. Описуючи останні миті життя митрополита Іпатія Потія, полеміст розповідає читачеві про його дар провидіння та настанови «помножувати святу єдність, для якої він так багато працював та терпів» [131, s. 93]. Підтвердженням того, що в той час Іпатій Потій підтримував церковну унію, є підняття ним ушкодженої руки (у 1609 р. було скоєно замах на життя Іпатія Потія, в результаті якого

йому відтяли два пальці на лівій руці [327, с. 86]) перед присутніми унійними та католицькими священиками як вияв своєї жертвовності за їхнє об'єднання та веління не відступати від нього. Крім того, богослов докладно характеризує творчий доробок митрополита Іпатія Потія, який складався з п'яти надрукованих полемічних творів та кількох рукописних книг казань, що мали значний вплив на мирян та продовжували зберігатися в їхній пам'яті: «Wyświadcza pięćioro Książek od niego w Druk podanych. Wyświadczaią kazania, ktorych kilka Książ ręką swą własną pisanych zostawił y dzisiaj są, każdy ie widzieć może. Wyświadczaią mowy iego publiczne na wielu mieyscach, ktore w świeżey ięszce są pamięci ludzkiey» [131, s. 93–94].

Наприкінці книги «Sowita wina» митрополит Йосиф Велямин-Рутський навів текст 78-го псалма царя Давида, молитву правителя Юдейського царства Йосафата, коли на Ізраїль пішли війною моавитяни й амонитяни, а також молитву із книги «Мудрість Сираха» [131, s. 97–98]. Зібрання цих молитовних слів автор підготував для Братства милосердя при церкві Святого Іоанна для умилювання Бога в час загрози наступу ворогів на Річ Посполиту. Публікація цих фрагментів книг Старого Завіту знаходить пояснення в контексті турецько-польської війни 1620–1621 рр. та найменше стосується православно-уніатської полеміки. Можемо припустити, що це було причиною для укладачів «Архіву Південно-Західної Росії» не друкувати цю частину твору [132]. Утім, зауважимо, що молитовні тексти, якими завершується трактат «Sowita wina», характеризують релігійний світогляд Веляміна-Рутського, слугують переконанню читача, а отже є одним із важливих елементів у його структурі. Прочитання згаданих молитов передають тривогу богослова через поразку війська Речі Посполитої під проводом великого коронного гетьмана Станіслава Жолкевського під Цецорою восени 1620 р. від турків-мусульман. У молитовних словах, узятих із Біблії Якуба Вуйка, надрукованої в 1599 р., унійний митрополит просив Бога захистити християнську Річ Посполиту від сильних військом іновірців та «не пам'ятати гріхів батьків»:

«Boże, przyszli Poganie na dziedzictwo twoie, zplugawili Kościół twój Ś, obroćili Jeruzalem w budkę na chowanie iabłek.

Porzucili trupy sług twoich, na strawę ptakom powietrznym, Ciała Świętych twoich Zwierzętom ziemskim.

Rozłali krew ich iako wodę około Jeruzalem, a nie był ktoby pogrzebł.

Staliśmy się pohañbieniem u sąsiad naszych: śmiechowiskiem y igrzyskiem u tych, ktorzy są w okolicy naszej;

Dokądże Panie gniewać się będziesz do końca: rospalili się iako ogień zapalczywość twoia?

Wyley gniew twoy na Pogany, ktorzy cię nie znaią: y na krolestwa, ktore Imienia twego nie wzywały.

Abowiem pożarli Jakóba: y miejsce iego spustoszyli.

Nie wspomina y starych nieprawości naszych: niech nas rychło uprzeda litości twoie; bośmy się stali barzo ubogiem.

Wspomożysz nas Boże Zbawicielu nasz: a dla sławy Imienia twego Panie wybaw nas: a bądź miłościw grzechom naszym dla imienia twego.

Aby snadź nie mowili między Pogany: “Kędyż iest Bog ich?” A niech znaczną będzie nad Pogany, przed oczyma naszymi, pomsta krwi sług twoich, ktora iest wylana! Niech przydzie przed obliczność twoię wzdychanie spętanych.

Według wielmożności ramienia twego zachoway syny pomordowanych.

A odday sąsiadom naszym siedmiorako do ich łona: urąganie ich, ktorym urągali tobie Panie.

A my twoy lud y owce pastwiska twego, będziemyc wyznawać na wieki.

Od Rodzaiu do Rodzaiu będziem opowiadać Chwałę twoię» [131, s. 97–98].

Таким чином, трактату «Sowita wina» Йосифа Веляміна-Рутського належить важливе місце в історії літературної полеміки унійних і православних богословів завдяки застосуванню в ньому ренесансно-реформаційних та контрреформаційних прийомів ведення суперечки, розкриттю церковно-суспільних відносин першої чверті XVII ст., світоглядно-ціннісних орієнтирів ієрархії унійної Київської митрополії.

3.1.3.2. Ренесансно-реформаційні прийоми ведення релігійної полеміки в трактаті «Examen Obrony, to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadana» (1621 р.)

Полемічний твір «Examen Obrony» [130] було надруковано у віленській друкарні Леона Мамонича в 1621 р. як відповідь Йосифа Веляміна-Рутського на трактат «Obrona Verificaciey» [145]. У своїй книзі Мелетій Смотрицький полемізує з твердженням унійного митрополита про незаконність поставлення православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III та заперечує його розповідь про свої наміри приєднатися до Берестейської унії. Православний полеміст зазначав, що твір «Sowita wina» був «сповнений неправди, уявної беззмістовності, софістичних і саркастичних прийомів» [145, с. 346]. Вочевидь, із такою оцінкою не погоджувався Велямін-Рутський, який відповідає Мелетію Смотрицькому в трактаті «Examen Obrony» [130].

Книга «Examen Obrony» складається з передмови до читача і трьох тематичних розділів, у яких обґрунтовано відступ православної спільноти від *jus patronatus*. Можемо припустити, що назва твору «Examen Obrony» зумовлена тим, що Мелетій Смотрицький у своєму трактаті розповідає про «екзаменування» [145, с. 367] митрополитом Йосифом Велямином-Рутським книги «*Verificatia niewinności*»: «Tak te rzeczy *inconcinne*, miłościwy u łaskawy czytelniku, ten Redargutor poplotszy, racyie Verificatorowe na examen swoy bierze, ktoremi on dowodzi, że dostoięstwa duchownego iest podawcą zwierchość duchowna, a beneficij cerkiewnych iest podawcą zwierchość świetcka, u iedna do drugiey nic prawa niema»; «Z tych pierwszą Redargutor examinując u burząc, uczy Verificatora znać rozność między electią, consecratią u missią» [145, с. 367]. Відштовхуючись від того, що позиція «екзаменатора» підкреслювала перевагу знань над тим, кого випробовують, Велямин-Рутський міг використати вислів Мелетія Смотрицького в назві твору «Examen Obrony».

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський у передмові до трактату «Examen Obrony», як і Мелетій Смотрицький у пролозі твору «*Obrona Verificaciey*» [145, с. 345–346], обрав офензивну (наступальну) стратегію ведення полеміки. Для цього письменник застосовував інвективну лексику; критикуючи православного богослова, цитував Книгу притч Соломонових. Наведені у вступній частині трактату дві протилежні за змістом сентенції ізраїльського царя увиразнювали негативну оцінку «скрипту» [130, с. 562] опонента, допомагали стисло викласти авторське завдання: «Nie odpowiaday głupiemu według głupstwa jego, abyś mu się nie zdał podobnym» та «Odpowiaday głupiemu według głupstwa jego, aby się sobie mądrym być niezdał» (Притч. 26:4–5) [130, с. 562]. Пов'язання цієї сентенційної суперечності із полемічним контекстом дало автору можливість підкреслити перевагу над Мелетієм Смотрицьким та викликати в читача недовіру до висловлених у творі «*Obrona Verificaciey*» міркувань. Полеміст підкреслював нерозсудливість опонента, що виявлялась у його велемовності, називанні унійних церковників «апостатами», незважаючи на те, що в попередній книзі [131, с. 68] було обґрунтовано недоцільність використання цього оцінного номінатива на позначення уніатів [145, с. 346]. На думку Велямина-Рутського, багатослівність Мелетія Смотрицького пояснюється відсутністю доказів правомірного створення православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III, що підтверджувало уникнення відповідей на поставлені йому в трактаті «*Sowita wina*» запитання. Наведемо згаданий фрагмент твору: «Głupi jest, który napisał Obronę Verificatii, ztąd że wiele słów i słów uszczypliwych, a nie dowodami chce się wywodzić z Sowitey Winy, sobie zadanej i słusznie dowiedzionej, co pospolita niemądrym, gdy ratii niestaje, wiele słów

zatlumić, a nakoniec łajac; głupi i złąd, że nie płaci na to, co mu zadają; nie odpowiada na to, o co go pytają, prawa duchowne i swietskie przywodzi nie na te rzecz, o którą idzie, iako to się potym ukaże» [130, с. 562]. Докладні спостереження над прийомами полеміки, які використовував Мелетій Смотрицький, унійний богослов навів у першому розділі книги «Examen Obrony» [130, с. 563–570].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський полемізував із Мелетієм Смотрицьким стосовно викладених у трактаті «Sowita wina» міркувань від імені «Redargutor»-а³⁶, як його було названо у творі «Obrona Verificaciey» [145, с. 346]. Така форма дискусії (розповідь про себе в третій особі) слугувала докладному поясненню наведених у книзі «Sowita wina» аргументів, які доводили незаконність відновлення православного єпископату. Велямин-Рутський підкреслював, що його завданням у творі «Examen Obrony» було обґрунтувати фактами з історії Київської митрополії порушення православною спільнотою коронного права, «*crimen laesae Maiestatis*» [131, s. 59]. Ішлося насамперед про «презентацію», «подавання», право короля Речі Посполитої номінувати єпископів на церковні посади перед їхнім висвяченням предстоятелем Константинопольської церкви [130, с. 563]. Зауважимо, що книга «Examen Obrony» завдяки своїм алюзіям на полеміку в трактатах «Sowita wina», «Verificatia niewinności», «Obrona Verificaciey», а також цитуванню джерел церковного та державного права демонструє складні текстові переплетення.

У творі «Examen Obrony» митрополит Йосиф Велямин-Рутський вибудовує полеміку з Мелетієм Смотрицьким здебільшого на розкритті суперечностей тверджень опонента. У доведенні права Сигізмунда III подавати церковні достоїнства, з чим погоджувався Мелетій Смотрицький, унійний богослов покликався на праці каноністів, які збирали, тлумачили та кодифікували церковні правила «*ex professo*» [130, с. 564]. Він вважав, що їхнє розуміння юридичних термінів «презентація», «номінація», «подавання» в контексті церковно-суспільних відносин важливе для надання правової оцінки створенню православної ієрархії в Речі Посполитій без згоди короля. Натомість, писав Велямин-Рутський, вільне трактування Мелетієм Смотрицьким цих понять призводило до хибних висновків. Зокрема, йшлося про твердження автора твору «Obrona Verificaciey» про те, що король Речі Посполитої не висував кандидатів на митрополичу та єпископські кафедри, а надавав церковні бенефіції висвяченим ієрархам. На його думку, таке визначення «*jus patronatus*» було викривленим, не узгоджувалося з церковними канонами і державним правом Західної Європи [130, с. 564].

³⁶ З лат. «redargutor» – «спростовувач».

Одним з ефективних риторичних прийомів доведення неправильного трактування Мелетієм Смотрицьким норм канонічного права у творі «Ехамен Оброну» була реінтерпретація наведених у трактаті «Оброна Verificaciey» фрагментів джерел з історії церковного законодавства. Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, деталізуючи ставлення західноєвропейських каноністів до імператорів, католицьких ієрархів, помісних соборів, наголошував, що опонент припускався помилок у викладенні їхніх міркувань. Зокрема, унійний полеміст зауважував, що каноністи Франциск Юрет, Готфрід Транійський та Івон Шартрський визнавали право королів номінувати єпископів, на праці яких у доведенні легітимності православної ієрархії покликалися «Оборонець»³⁷ і «Верифікатор» [130, с. 565]. Богослов, застосовуючи цей модус ведення суперечки, говорить про хибне розуміння Мелетієм Смотрицьким поняття «*jus patronatus*», яке він ототожнював з інвеститурою. Крім того, Велямин-Рутський, звертаючись до православного книжника, зауважував, що в Речі Посполитій діяла церковна інвеститура, яка, втім, не стосувалась «*jus patronatus*», закріпленого в коронному праві. Натомість «*jus patronatus*» виявлялося в участі короля в призначенні духовних осіб – «презентації», навколо чого тривала полеміка [130, с. 565]. На підтвердження цієї думки автор увів до тексту розповідь про розгортання в XI ст. боротьби між папою Григорієм VII та правителем Священної Римської імперії Генріхом IV за інвеституру, яка закінчилась досягненням компромісу, що полягав у введенні прелата³⁸ в сан єпископом Рима («церковна інвеститура») та надання імператором права на землеволодіння («світська інвеститура»). Для вивчення цього питання полеміст відсилає читачів до праці італійського історика Цезаря Баронія «*Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*», у якій було деталізовано відносини церкви та світської влади в середньовічній Європі.

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський вважав історичний фактаж одним із присутніх доказів у полеміці з Мелетієм Смотрицьким щодо компетенції короля розподіляти вищі церковні посади в Речі Посполитій. Полеміст простежив неперервність застосування права патронату державними правителями від часу «Київського князівства» [130, с. 567]. Для того, щоб довести необхідність дотримання цього правового звичаю в тогочасній Речі Посполитій, автор указує на свідчення метрик та літописних джерел про те, що константинопольські патріархи не призначали митрополитів на Київську кафедру без згоди українських князів, починаючи від Володимира Ольгердовича, який

³⁷ Йосиф Велямин-Рутський називав автора твору «Оброна Verificaciey» «Оборонцем».

³⁸ Прелат (лат. «*praelatus*») – «поставлений попереду»; титул, застосовуваний до кардиналів, архієпископів.

іменував себе «З Божої ласки князем Київським», до польського короля Владислава IV. Нехтування цією традицією з боку єрусалимського патріарха Теофана III, писав полеміст, було порушенням коронного права [130, с. 567]. Натомість твердження Мелетія Смотрицького про випадки, коли предстоятелі Константинопольської церкви виряджали до Києва висвячених ієрархів, Велямин-Рутський вважав недостатньо обґрунтованим, адже історичні джерела могли не зберегти відомостей про номінацію митрополитів, здійснювану як київськими князями, так і візантійськими імператорами, що в такий спосіб розвивали міждержавні відносини: «Urązi się tedy obrońca, ruszając krolow, panow swych, z tak dawnej possessij. A co przywodzi kilku dwudziestu metropolitow już poświęconych, posłanych do Kijowa, tedy i to nie jest dowodem, bo ukazać nie może, ieśli to nie było bez praesentacyi ieśli nie xiążąt ruskich, tedy cesarzów graeckich, którzy się radzi wiażali do tej sprawy dla swoich respectow» [130, с. 567]. Посилаючись на цей звичай, полеміст у зверненні до православної спільноти підкреслював необхідність дотримуватись *jus patronatus* у поставленні церковної ієрархії [130, с. 567].

Розкриття митрополитом Йосифом Велямином-Рутським суперечностей у твердженнях Мелетія Смотрицького було одним із важливих способів заперечення міркувань, викладених у творах «Verificatia niewinności» та «Obrona Verificaciey». Такий підхід давав унійному письменнику можливість підтвердити свою думку, спираючись на висловлювання опонента. Для цього він навів у трактаті «Examen Obrony» фрагменти з творів Мелетія Смотрицького, які підтверджували думку унійних богословів про право королів номінувати єпископів: «Mówi verificator, że gospościerać władzę biskupią nie może biskup bez pozwolenia królewskiego; na drugim miejscu, że władzę iurisdictionij w tej diocesij, ile do spraw duchownych, król pozwala; na trzecim miejscu, że *beneficium* z potrzeby idzie za dostojęństwem; na czwartym przyjmuje to, że ktokolwiek się święci, do pewnego *beneficium* się święci. Z tych propositij tak dedukował redargutor: *ergo*, dostojęństwo biskupie jest w ręku królewskich, zatym i nominacya na dostojęństwo; w tychże bowiem ręku jest nominacya na dostojęństwo, w których dostojęństwo» [130, с. 567]. Прикладом «контрадикцій» [130, с. 568] у творі «Obrona Verificaciey» Велямин-Рутський вважав розуміння Мелетієм Смотрицьким зв'язку бенефіцій з церковними достоїнствами, що підтверджувало право королівського патронату над Київською митрополією: «Raz mówi: nipodawaniem dóbr etc. krol biskupa skarać może; drugi raz, że *beneficium* od dostojęństwa, i król odjąć nie może (to dwoje: może i nie może, przeciwno jest sobie), i *beneficium* za dostojęństwem z potrzeby idzie» [130, с. 568]. Підкреслюючи взаємозв'язок надання церковних достоїнств і бенефіцій, письменник завдяки художнім можливостям сатири вказував на автора твору «Obrona Verificaciey».

Так, увівши до тексту згадку про давньогрецьку богиню Мінерву³⁹, полеміст іронізував над суперечливістю слів Мелетія Смотрицького, який підготував мовознавчу працю «Грамматіки славенски а правилное Сунтагма»: «А w szkołach ucza, gdy jedno za drugim idzie *necessario*, to jest z potrzeby, odjęte być od niego nie może, jedno przez moc Bożą, jako *risibilitas ab homine, hinnibilitas ab equo*. Snadź tego nie wiedział, acz nie dziw bo w grammaticie swej tego się nie doczytał; dalej mu też Мінерва jego postępować nie kazała» [130, с. 568–569].

У творі «Оброна Verificaciey» Мелетій Смотрицький стверджував, що трактати унійних полемістів містять неправдиві відомості: «Cokolwiek przez skripta w tey naszey z wami sprawie wydaiecie, zawzdy y marnie, y obłudnie, y fałszywie, y podstępnie. Іeśli się też за мудре rozumiecie prze społeczność z kollegiaty, patrzcie, co czynicie: pochłubił się chrzan, że z miodem smaczny, ale posłyszał ia y bez ciebie smerde smaczny» [145, с. 366]. У відповідь на ці звинувачення митрополит Йосиф Велямин-Рутський у книзі «Ехамен Оброну» наводить приклади зміни Мелетієм Смотрицьким фрагментів тексту трактату «Sowita wina» для обґрунтування правомірності поставлення церковної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III. Відмежовуючись від застосування такого способу ведення полеміки уніатами, богослов указав опоненту на неприпустимість недослівного цитування творів інших авторів: «Ale miał miec na baczeniu, że cytując słowa drugiego, nie trzeba do nich nic przydawać ani ujmować, ale tak położyć, jako są od autora pisane» [130, с. 568]. Викривлення Мелетієм Смотрицьким у трактаті «Оброна Verificaciey» думки уніатів про право короля на номінацію єпископів підштовхнуло Веляміна-Рутського до зневажливої критики на його адресу. Незважаючи на те, що у вступній частині твору «Ехамен Оброну» полеміст говорить про свій намір наслідувати мудрість Соломона, виявляючи поміркованість у коментуванні тверджень автора книги «Оброна Verificaciey», він називав Мелетія Смотрицького «неправдомовцем», «корчмарем», а також висміював стилістичні недоладності його польської мови – «рибальську польщизну» [130, с. 568]. Так, у творі зазначено: «Obrońca, z wrodzonej szczyrości swej, będąc snąc potomkiem onych, o których mowi apostoł: *semper sunt mendaces*, wprzod słowa redargutorowe fałszuje, przywodząc je nie tak, jako są pisane, ale przydawszy słowo beneficij, ktorego tam nie masz, bo redargutor tak mówi: to podawanie (to jest osoby na dostojęństwo, o czym była mowa w tym rozdziale) ma być przed poświęceniem. On zaś tak przełożył: to podawanie beneficij ma być przed poświęceniem. I tak pofałszowawszy tym przydatkiem, łaje nas nie chrześcijańsko przez całą niemałą kartę, jako karczemnik jaki» [130, с. 567–568].

³⁹ Мінерва – у грецькій міфології богиня мудрості, науки, мистецтва.

Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким щодо королівського права патронату над церквою, Велямин-Рутський уводиться у твір розповідь про Ферраро-Флорентійський собор. Беручи до уваги підтримку київським митрополитом Исидором церковної унії в XV ст., полеміст підкреслював давні спроби об'єднати на українсько-білоруських землях католиків із православними, які, попри обрядово-догматичні відмінності, належали до «Божої церкви» [130, с. 569]. Унійний письменник, покликаючись на історичні книги, розповів читачеві про пієтет можновладців до католицької церкви в давній Україні. На це, писав він, указують випадки пожертвувань православної шляхти на будівництво костелів, які збереглися до того часу. Полеміст обґрунтовує свою думку про визнання вчення Західної церкви в Україні розповіддю про побут православного урядника, який не легковажив дотриманням своїм служником-католиком припису не їсти м'ясо в суботу [130, с. 569–570]. З огляду на приклади шанобливого ставлення українців до католицизму, Велямин-Рутський висловлює припущення про те, що українські фундатори могли прагнути, щоб священники, які служили в збудованих ними храмах, перебували у згоді з Римською церквою. Твердження полеміста про те, що українці були незлостивими до латинників та виявляли повагу до католицького вчення, свідчать про миролюбну вдачу українців, яку відзначають етнопсихологи. Утім, зауважимо, що така толерантність не завжди сприяла українському націотворенню, зокрема стала однією з причин релігійної асиміляції православних мирян у Речі Посполитій у XVII ст.

У другому розділі трактату «Examen Obrony» [130, с. 570–583] митрополит Йосиф Велямин-Рутський аналізує наведені Мелетієм Смотрицьким у творі «Obrona Verificaciey» докази легітимності новоствореного єпископату. Дослідивши книги канонічного права, які цитував православний полеміст, унійний богослов підсумував, що тільки один із чотирьох канонів, на які покликався Мелетій Смотрицький, докладно розкривав спосіб і порядок формування ієрархії, натомість решта стосувалися інших питань системи церковного управління та навпаки підтверджували міркування уніатів: «Ale te canony dosyć nie do rzeczy przywiódł obrońca, bo do praesentacij, o którą między nami idzie, namniej nie należą i redargutorowi nie tylko nie szkodzą, lecz pomoc przeciwko tym nowym canonistom dają» [130, с. 570]. Так, писав автор, 30-те правило святих апостолів, уміщене у творі «Obrona Verificaciey», постановляє позбавляти сану тих єпископів, які отримали церковні достоїнства за допомогою «zwierzchności świetksiey» [145, с. 347; див.: 39, с. 11]. Відповідно до цього, на думку полеміста, висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III православної ієрархії, яку підтримали запорозькі козаки, не узгоджувалося з церковним правом і було

неканонічним [130, с. 570; 145, с. 347]. Велямин-Рутський, коментуючи цитування православним богословом у своєму творі 30-ї постанови святих апостолів, 4-го канону Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.) та 3-го канону Сьомого вселенського собору (м. Константинополь, 787 р.), висловлює думку про те, що його метою було «замилити очі» читачеві в доведенні того, що предстоятель Єрусалима дотримувався правил вселенських зібрань: «Ku jakiemuż końcowi je położył, jedno żeby karty napełnił a ludziom prostym myślę w oczu puścił, popisując się tym, że on concilia przywodzi, chociaż tej sprawie nic nie służące» [130, с. 570–571; див.: 145, с. 347–348]. Необґрунтоване покликання на церковні постанови та їх фрагментарне тлумачення Мелетієм Смотрицьким призводило, що зауважував унійний полеміст, до помилкових висновків. Наприклад, виходячи з трактування своїм опонентом 4-го канону Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.), письменник стверджує, що король Речі Посполитої Сигізмунд ІІІ підпадав під анафему за розподіл церковних достоїнств: «Niepotrzebnie tedy i sobie więcey ku szkodzie ta niespokojna głowa te canony przywiodła, podobno, jako wierny i pana swego miłujący poddany, k. jego m. przestrzedz chciał, że wedle tych canonow, jako on je rozumie, król jego m. wpada w kłatwę *tocies, quocies* prezentuje na biskupstwa; jest bowiem tam napisano: *anathema sit*» [130, с. 572; див.: 145, с. 348; 39, с. 25].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський не погоджувався з думкою Мелетія Смотрицького, що Східна церква, на відміну від Західної, зберігала традицію дотримання правил святих апостолів та постанов вселенських соборів. Про спільність канонічного права обох церков та виконання католиками приписів вселенських соборів, писав полеміст, свідчили твори Єпіфанія Кіпрського [130, с. 570]. У цьому контексті унійний богослов, даючи відповідь Мелетію Смотрицькому, наголошує на своєму піететному ставленні як «правдивого і старожитнього русина» [130, с. 570] до святоотцівських канонів, які були одним із визначальних орієнтирів для дотримання істинного християнства та відкинення ересей. Свою належність до Східної церкви письменник підкреслював зумисно. Це було пов'язано з тим, що Мелетій Смотрицький у трактаті «Obrona Verificaciey» переконує читача в тому, що Велямин-Рутський не був ортодоксальним християнином. Цим персвазивним прийомом полеміст прагнув викликати в читача недовіру до автора твору «Sowita wina» як до постаті байдужої до православ'я та України, наперед формуючи упереджене ставлення до його суджень. Зокрема, у книзі «Obrona Verificaciey» Мелетій Смотрицький наводить такі висловлювання про «Редаргатора» [145, с. 347]: «Y tak się ten malowany Rusin ze swoją cerkwią Ruską obchodzi, iak gdyby nas przed sąd ziemski zapozwawszy, prawem konać chciał Maydeburskim,

albo Moskiewskim» [145, с. 364]; «Otoż mamy szczyrość ku nam Rusi tego obłudnego Rusina» [145, с. 363]; «Zapomniał ten Rusin, że z Rusią y o Ruską cerkiew sprawa» [145, с. 365], «Płochy to Rusin, Wschodniey wiary wyznawca obłudny» [145, с. 359]; «ten Redargutor iest, który Wschodniey św. cerkwie prawa y zwyczaje depce y wiedzieć o nich nie chcę, bo się ich w tym swoim scripcie y iedną literą tknąć nie raczył» [145, с. 347]. У відповідь на ці звинувачення унійний митрополит наголошує на визнанні правил вселенських соборів, які він називав «Божими постановами» [130, с. 572], що об'єднували східних і західних християн.

У книзі «Examen Obrony» Йосиф Велямин-Рутський порушив питання заперечення православними богословами правомірності рішень Константинопольського собору (869–870 рр.), який латинники визнають Восьмим вселенським собором. Полеміст спостеріг непослідовність Мелетія Смотрицького в оцінці цього зібрання єпископів, скликаного за ініціативою Папи Римського Адріана II. Так, писав він, у творі «Verificatia niewinności» його названо «правом Західної церкви», незважаючи на те, що він відбувся в Константинополі [130, с. 572]; натомість у книзі «Obrona Verificacieu» – «восьмим генеральним собором» [130, с. 571]. Для того, щоб підкреслити цю неузгодженість у трактатах «Верифікатора» й «Оборонця», Велямин-Рутський, застосувавши художній прийом сатири, порівнює визнання Константинопольського собору (869–870 рр.) православним автором «генеральним» із відомою біблійною історією про диво відкриття Богом уст ослиці Валаама дорогою до моавитського царя Валака, наведеною в Старому Завіті. Зокрема, у творі «Examen Obrony» відзначено: «Więszy dziw, że go schismatyk zowie soborem osmym generalnym; atoli Pan Bog cuda czyni, który oslicy Balaamowey prorokować roszkazał i przez tego osła prawdę mowi» [130, с. 571]. Прийняття Мелетієм Смотрицьким Константинопольського собору (869–870 рр.) полеміст характеризує фразеологізмами: «Atoli nie utaiło się szydło w worze, i w tym chciał ukazać; wilczy swój żąb obrońca, żeby wszyscy znali, że mu ten święty sobor jest solą w oku» [130, с. 572]. У творі «Elenchus pism uszczypliwych» Мелетій Смотрицький пояснював Велямину-Рутському, що «восьмим генеральним собором» [146, с. 658] у трактаті «Obrona Verificacieu» названо Константинопольський собор (879–880 рр.), який відбувся за участю патріарха Фотія в храмі Святої Софії, а не зібрання єпископів у Константинополі в 869–870 рр., скликане імператором Василієм I і Папою Римським Адріаном II. Православний автор наголошував, що назвав Константинопольський собор (869–870 рр.) «правом Західної церкви» [146, с. 658], бо латинники визнають його Восьмим вселенським собором, а не тому, що погоджувався з його канонічністю, як помилково було потрактовано у творі «Examen Obrony» [146, с. 657–658].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, відстоюючи думку про те, що поставлення ієрархів здійснювалось за участю короля, яка виявлялася в «подаванні» церковних достоїнств, наводить у тексті матеріали канонічного та світського законодавства, які підтверджували право громади впливати на вибір священнослужителів. З-поміж них виокремлюється послання єпископів Константинопольського собору, скликаного імператором Феодосієм I у 381 р., до Папи Римського Дамасія I. Полеміст, указуючи на цю епістолу, підкреслював те, що на Другому вселенському соборі, який відбувся без папи Дамасія I, було ухвалено, щоб єпископ однієї церкви не втручався у справи іншої спільноти, а також визнано первоієрарха Константинополя другим після предстоятеля Рима в управлінні церквою. На думку Веляміна-Рутського, ці рішення заперечували канонічність відновлення православного єпископату єрусалимським патріархом Теофаном III та підкреслювали визнання Східною церквою інституційної першості Рима в IV ст. [130, с. 572–574]. Наведемо фрагмент листа згаданого собору, яким унійний богослов обґрунтував право мирян обирати церковних служителів: «*Plebs maxime habet potestatem vel eligendi dignos sacerdotes, vel iudignos recusandi* – *pospolstwo najwięcsy ma tę władzę abo obierać godnych kapłanow, abo niegodnych nie przyjmować*» [130, с. 572].

У центрі полеміки митрополита Йосифа Веляміна-Рутського з Мелетієм Смотрицьким було питання першості римських пап у вселенській церкві. Унійний богослов писав, що православний полеміст не зміг заперечити викладені у творі «*Sowita wina*» твердження стосовно верховенства єпископів Рима. Учення латинників про авторитет Римської кафедри, надану Богом владу над іншими церквами автор метафорично називав «фундаментом» [130, с. 573–574] унійної церкви, який, на його думку, не потребував доведення: «*Te consequentiae dowodu żadnego nie potrzebują, i żaden adversarz, chybaby nader głupi, negować nie może*» [130, с. 574]. Як відзначав письменник, католицьку доктрину про примат римських пап докладно розкрито у творі Лева Крєвзи «*Obrona Jedności Cerkiewney*» [103], який православна спільнота залишила без відповіді.

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський відкидав твердження Мелетія Смотрицького про те, що хрещення греками України в X ст. було доказом юрисдикційної належності Київської церкви Константинополю. Незважаючи на те, що Моравію, Чехію, Угорщину й Польщу в християнство навернула Константинопольська церква, у XVII ст. влада архієпископа Нового Рима не поширювалась на ці землі. Послуговуючись стилістичними прийомами іронії й антифразису, богослов називав ієрархів, поставлених єрусалимським патріархом Теофаном III, «новими апостолами», «реформаторами слов'янських кра-

ін» [130, с. 576], які відновлювали межі впливу Константинополя в IX–X ст. Експресивність тексту посилювало нагромадження модальної частки, що виражало негативну оцінку двовладдя, що утворилося в Київській митрополії: «Oświęciwszy się, niech rozeszłą unwersały po tamtych wszystkich diocoesiach, pisząc, że tamci nie są biskupami, ale oni nowooswięceni, jako teraz uczynili w Rusi. Ażeby to w podziwieniu nie było u ludzi, zaraz niech w druk podadzą Verificacją Niewinności, niech ukażą z tych authorow, (iesli w nich co tak pewnego iest), z ktorych dowodzą w tej Obronie, że Graekowie nawrócili Polskę i insze tam mianowane krolestwa, niech ten wszytek process nawrocenia wypiszą, ukazawszy tak, że oni te role pozasiewali, upomnieć, żeby na pracą ich nie następowali, sierpu swego w cudze żniwo nie zapuszczali» [130, с. 576]. Велямин-Рутський наводить у творі розповідь про те, як єпископ Афіньський Діонісій Ареопіт навернув у християнство Францію, а також приклад Сицилії та Калабрії. Деталізація полемістом історичної мапи поширення влади предстоятеля Константинопольської церкви підкреслювала суперечність міркувань православного богослова та спонукала читача поміркувати над причинами послаблення його авторитету. Утвердження в згаданих державах католицизму автор насамперед пов'язував зі «схизмою» [130, с. 577], відповідальність за яку покладав на Константинополь. Приклад звернення апостолів Кирила і Мефодія до Папи Римського Іоанна IX по дозвіл проводити богослужіння слов'янською мовою свідчив, як твердив полеміст, про розуміння східними християнами першості Римської кафедри, якою знехтував патріарх Фотій у IX ст. [130, с. 577]. Підсумовуючи сказане, Велямин-Рутський зауважує те, що церковний розкол 1054 р. надавав Київській митрополії право наслідувати приклад католицьких держав Західної Європи, яких християнізували греки: «A jeśli schisma graeckie odraziło nawroconych od Graekow od posłuszeństwa constantinopolskiego, niechże się nie dziwują, że i nas słusznie toż odrazić ma» [130, с. 577]. У цьому контексті полеміст відзначає, що відновлення союзу унійної церкви з Константинопольським патріархатом можливе, якщо буде подолано «схизму». Так, відтворюючи топос ідеалізації минулого, полеміст пов'язував вирішення «недбалості патріархів» [130, с. 575] із реконструкцією давньої церковної єдності: «Niechże nam za złe nie mają, że tych owcami być nie chcemy, ktorzy pasterzami nie są, o czym w “Obronie Jedności” szyrzej. Niechajże takimi patriarchowie będą teraz, jakimi, kiedy nas nawracali, byli, a w ten czas mogą się ozywać z prawem swoim» [130, с. 577].

Міркування над наслідками церковного розколу 1054 р. для православної спільноти митрополит Йосиф Велямин-Рутський розвинув у полеміці з Мелетієм Смотрицьким щодо «кафолічності» Божої Церкви. Термін «кафолічна церква», уведений Ігнатієм Богоносцем

у 115 р., вживається в християнському богослів'ї для означення просторової, часової універсальності, соборності церкви. Він закріпився за церквою латинського обряду після XI ст., попри те, що атрибути «кафолічної» Церкви поширювались на християнські спільноти грецького обряду, які називали себе «Східною вселенською кафолічною православною церквою». У творі «*Obrona Verificaciey*» Мелетій Смотрицький підкреслював належність православних християн до вселенської церкви, не заперечуючи спасіння латинників у своїй «вірі» [130, с. 578]. Натомість Велямин-Рутський не виявляв толерантності в питаннях сотеріології та наполягав на спасінні лише мирян латинського обряду. Така позиція унійного письменника ґрунтується на розумінні занепаду Візантії, Київської митрополії, а можливо, й Української держави, як вияв Божого гніву на Східну церкву, через що вона втратила своє «первородство» [130, с. 578] та право вести людей до спасіння. Не викликає сумнівів, що такий спосіб тлумачення історії Візантії, який ґрунтувався на літеральному методі потрактування біблійного тексту, перешкоджав подоланню суперечностей між унійними і православними церковниками. Для доведення цього судження Велямин-Рутський формулює силогізм, логічний висновок із засновків якого вказував на те, що православні християни не належали до правдивої віри та церкви [130, с. 578]. Розбіжності між Константинополем та Римом письменник порівнював із біблійною історією братів-близнюків Ісава та Якова. Цих персонажів П'ятикнижжя, а також їхню матір Ревеку полеміст використовував, щоб проілюструвати складні відносини греків і латинників, пояснити причини ослаблення впливу Константинопольської кафедри. Так, на його думку, Східна церква уподібнилась Ісаву, який втратив первородство і благословення отця Авраама; натомість Західна церква, як молодший син Яків, їх наслідувала. Після розколу 1054 р., продовжував богослов, християнська спільнота грецького обряду, хоч, як і латинники, історично належала до вселенської церкви, проте позбулася «батьківського благословення» та «материнських прав» [130, с. 579], що виявилось у завоюванні османами Візантійської імперії.

Думку митрополита Йосифа Веляміна-Рутського стосовно істинності вчення католицизму, на відміну від православ'я, доповнюють визначення віри та розповіді про випадки ересі в історії східного християнства. Унійний книжник вважав догматичною аберацією «від нового теолога і давнього граматика» [130, с. 579] твердження Мелетія Смотрицького про те, що в богослів'ї існує поняття «*fides in defectu et fides in excessu*»⁴⁰ [130, с. 579]. Відштовхуючись від таких міркувань опонента, автор твору «*Examen Obrony*» подав обґрунтування правдивого віровчення, у якому не було ні браку, ні надлишку знань

⁴⁰ Пер. з лат.: «Віра в нестачі і віра в надлишку».

тощо. Полеміст спостеріг цю домірність у догматичних положеннях Західної церкви. Натомість застосування зазначених розмежувань у вірі Велямин-Рутський вважав помилковим, оскільки будь-яке відхилення було вадою. На це, твердив богослов, указував текст Послання апостола Якова, зокрема фрагмент, що підкреслює посутнє значення одного гріха для переступу всього Закону (Як. 2:10): «Wiara zaś to ma w sobie, wiedle s. Jakuba, choć w jednej sząsteczce naruszona będzie, ten, który naruszał, stanie się winnym we wszystkim» [130, с. 579]; а також філософське розуміння чесноти як середини між крайніми ступенями чого-небудь: «Ieden kraj możemy zwać defektem, drugi excessem, a oboje są to *vitia*. Cnota zawsze zawiera się *in medio*, to jest we śrózdku, z którego na którą się kolwiek stronę do defektu abo do excessu wychyli, tym samym siłę i imię swe traci a występkiem zostaje» [130, с. 579]. Це судження полеміст підтвердив ілюстрацією християнських чеснот – щедрості та віри. Так, писав Велямин-Рутський, надмірна щедрість не є позитивною рисою характеру і називається марнотратством, а надмірна ощадливість – скупістю. З-поміж інших християнських чеснот, які характеризуються «золотою серединою» людських якостей, богослов виокремлював віру, розкривши читачу її вади: «Wiara jest też to jedna z cnot, i cnot główniejszych, o Boga się samego opierających; temuż zatym prawu podlega, ktoremu insze cnoty; zkađ, jako ten, który mniej wierzy, niż potrzeba, wiary nie ma i zbawion być nie może; tak i ten, co więcej wierzy, niż potrzeba, wiary nie ma i także zbawionym być nie może» [130, с. 579].

Такі відступи від істинного віровчення митрополит Йосиф Велямин-Рутський спостеріг у Східній церкві. Зокрема, полеміст уводить у твір розповідь про константинопольського патріарха Несторія, а також антиохійського архієпископа Петра Фуллона, відомості про науку яких, писав він, виявляють згадуваний Мелетієм Смотрицьким надлишок у вірі. Описуючи постать Несторія, представника антиохійської школи богослів'я, в історії церкви, Велямин-Рутський характеризує його вчення про те, що в Ісусі Христі є два різні ества: нестворена Божа і створена людська подоба, які складають одне ціле. Це положення, яке відкинув Третій вселенський собор (м. Ефес, 431 р.), було, на думку унійного полеміста, зумовлене тим, що предстоятель Константинополя «вірив більше, ніж потрібно» [130, с. 580]. Пишучи про антиохійського патріарха Петра Фуллона, богослов розповідає про те, як він вніс доповнення до Трисвятого гімну «Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний, помилуй нас» – «распныйся за ны» («ο σταυρωθεϊς οί ημάς»), яке виражало монофізитську думку про те, що в Ісусі Христі був розіп'ятий і постраждав Бог, а не людина. Цей додаток було рішуче відкинуто на Римському соборі (485 р.) як такий, що викривляв зміст догмата Четвертого вселенського собору

(м. Халкідон, 451 р.) та православне вчення про три іпостасі Бога. Натомість Велямин-Рутський не спостеріг у латинників подібних відступів, адже вони належали до католицької церкви. Необґрунтованість цього аргументу свідчить про суб'єктивність та упередженість автора щодо православної церкви в питанні сотеріології: «То u rzymian nie masz excessu w wierze, bo są catholicami, i w wierze swej zbawieni będą, jakośce to im wyżej przyznali, a wy nie jesteście, bo się z nimi nie zgadzacie» [130, с. 580].

Серед риторичних прийомів, застосованих митрополитом Йосифом Велямином-Рутським у творі «Examen Obrony», виокремлюється іронічна критика та оцінювання трактату опонента його ж висловами. Ідеться насамперед про елементи полемічних текстів («Verificatia niewinności», «Obrona Verificaciey»), покликані емоційно зворушити читача, зокрема інвективну лексику, невідповідний коментар чи висновки, які виражають негативне ставлення автора до критикованого твору. На те, що такі модуси досягали своєї мети, вказує застосування їх Велямином-Рутським у полеміці з Мелетієм Смотрицьким: «Słusznie przyjdzie mi wziąć z waszej Obrony kilka wierszow i na cię obrocić, tak jako niegdy Dawid zażył włócznie na hardego Goliata na ścięcie szyje jego właszej, tylko chciej uważyc pilno i obaczyc, jako i same twoje słowa dobrze służą» [130, с. 580]. Так, відповідаючи на інвективи автора трактату «Obrona Verificaciey», унійний полеміст писав: «Abo was *presumptia* niejaka, wysokie o sobie rozumienie, tak marnymi światu podaje, albo boskie na was skazanie prze odstępstwo padło, że nigdy nie do rzeczy i prawdziwie nie wydaiecie, zawsze i marnie i obłudnie, i fałszywie, i podstępnie (prawdziwie to wam służy, jakośmy na kilku miejscach na oko pokazali)» [130, с. 580–581]. Це фрагмент другого розділу твору Мелетія Смотрицького «Obrona Verificaciey» [145, с. 366].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський не залишив непоміченою приповідку Мелетія Смотрицького «Pochlubił się chrzan, że z miodem smaczny, ale posłyszał ia u bez ciebie smerde smaczny» [145, с. 366]. Екстраполовавши цей образний вислів на полеміку з опонентом, унійний письменник, зі свого боку, підкреслює несумісність союзу православних богословів із церковними реформаторами, що утворився ситуативно внаслідок спільної полеміки з католиками: «Pochlubił się (i tu kęś rozroźnimy się) dziegeć, że z smołą czyni maz dobrą, ale posłyszał ja i bez ciebie smierdzie dobra» [130, с. 581; 384, с. 262]⁴¹. На думку Веляміна-Рутського, твердження Мелетія Смотрицького про те, що державні правителі не мали повноважень втручатися в питання поставлення церковної ієрархії, виразно підтверджувало вплив Реформації на православну спільноту. З огляду на це, полеміст критикував об'єднання

⁴¹ Пер. М. Соловія: «Похвалився деготь, що із смолою творить добру масть, а почув від неї (смоли), що й без того смерде, добра».

православних богословів з протестантами, що, на відміну від католиків, не приймали вчення отців церкви, яке не узгоджувалось зі Святим Письмом, а ікони й обряди вважали ідолопоклонством та язичницьким спадком [130, с. 581–582].

Третій розділ твору «*Examen Obrony*» відрізняється від двох попередніх, як за стилістикою, так і за змістовим наповненням. Своїм паренетичним стилем він тяжіє до жанру послання; у ньому прочитуються владність предстоятеля Київської церкви, його розсудливість у веденні полеміки між унійними і православними богословами, заклик до примирення. Наведені автором історичні відомості слугують об'єктивному розкриттю перебігу інституційної кризи Київської митрополії, дають можливість відтворити панораму церковно-суспільних відносин тієї доби. Ця частина твору становить значний інтерес для істориків церкви в Україні, оскільки її автор відступає від традиційного модусу полеміки та розкриває деталі діалогу унійних і православних ієрархів навколо подолання міжконфесійної суперечки.

Наведені у творі «*Obrona Verificacieu*» твердження Мелетія Смотрицького про те, що полеміка з уніатами виявила свою безперспективність, митрополит Йосиф Велямин-Рутський використав для викладення своїх міркувань щодо можливих способів завершення обрядово-догматичної суперечки. Унійний полеміст, докладно розкриваючи те, як православні церковники розуміли розв'язання незгодженостей, запропонував спосіб, у який, на його думку, можна було об'єднати Київську митрополію. Міжконфесійний діалог ускладнювало надання православно-уніатській полеміці національного змісту, через що до конфлікту долучалися міщани, запорозькі козаки, які застосовували силу для його вирішення. Про один із таких випадків Велямин-Рутський розповідає у творі «*Examen Obrony*». Осмисливши зміст писань православних книжників, богослов дійшов висновку, що його опоненти переслідували дві мети: змусити уніатів перейти до православної церкви або утвердити свій суверенітет. Письменник зауважує, що досягненню цих цілей перешкождало застосування православним кліром насилля, погроз і залякувань. Так, у серпні 1621 р. козаки вчинили розправу над шаргородським священиком, який був благочестивим служителем та навернув до унії багатьох городян. Автор твору підкреслено протиставляв побожного унійного ієрея, що був відданий митрополиту й милосердний до вірних, «свавільним людям» та «незбожним убивцям» [130, с. 584], якими він вважав козаків. Розповідаючи про те, як запорожці завдали смертельних ран священику та кинули його тіло в річку, Велямин-Рутський прагнув переконати читача в стихійності їхнього вчинку, засліпленні жадобою вбивства унійного пресвітера. У такий спосіб полеміст підкреслював те, що на сприйняття Берестейської

унії накладалися різні контексти – як усвідомлені (історичні, політичні), так і неусвідомлені – із психологічної площини; усі вони ставали на заваді порозумінню в церковному колі. Випадки пролиття невинної крові, протистояння беззахисних священиків роз'ятреній юрбі, як зазначав Велямин-Рутський, уніати трактували як мучеництво, що надавало їм сили в конфесійному протистоянні. Наслідки цього полеміст узагальнював так: «Gwałtem tedy nic nie sprawicie, i owszem siebie urazicie» [130, с. 584].

Помітне місце у творі «Obrona Verificasiey» належить художній деталізації Мелетієм Смотрицьким переваг від приєднання уніатів до православної церкви, яка слугувала досягненню персвазивної мети. Звертаючись до унійних богословів, полеміст переконує їх, що об'єднання слугуватиме відродженню Київської церкви, піднесенню освіченості українців для служіння Богу й вітчизні [145, с. 441]. У трактаті «Examen Obrony» митрополит Йосиф Велямин-Рутський прокоментував заклик Мелетія Смотрицького в біблійному контексті. Так, унійний письменник порівнює ідею православного книжника з намаганням змія спокусити в Едемі Адама і Єву – «*eritis sicut Dii*» [130, с. 585], що штовхнуло їх на первородний гріх. У такий спосіб полеміст звинувачує свого опонента в підступності та підсумовує негативні наслідки такого об'єднання. Неможливість переходу уніатів на бік православної спільноти Велямин-Рутський умотивував цитатами з послань апостола Павла (Євр. 11:24–26; Рим. 8:35–39) [130, с. 585]. Звертаючись до згаданих фрагментів Нового Завіту, письменник протиставляв убогість, терпіння унійних церковників дочасним благам, про які зазначав Мелетій Смотрицький. Богослов, визнаючи скрутне становище уніатів, нерозуміння як серед католиків, так і православних, писав про збереження віри у «святую єдність» [130, с. 584], порівнював їх із Мойсеєм, який «ганьбу Христову вважав більшим для себе багатством, ніж єгипетські скарби» (Євр. 11:26) [130, с. 585]. Спираючись на Послання апостола Павла до римлян полеміст трактував церковну унію як вияв Божого милосердя, на яке відгукнулися уніати. Екстраполювавши цей новозавітний уступ на релігійну полеміку, він переконував читачів у необхідності дотримання унії, попри утиски та переслідування опонентів: «*Coż nas odłączy od miłości Christusowej (która się zawiera w jedności cerkiewnej): ucisk, czy utrapienie, abo głód, abo nagość, czyli niebezpieczeństwo, czy prześladowanie, czyli miecz?*» (Рим. 8:35–39) [130, с. 585]. Наводячи у творі фрагменти Послання апостола Павла до римлян, Євангелія від Матвія (Мт. 16:26) [130, с. 585] полеміст спростовував заклик Мелетія Смотрицького до уніатів повернутися до православної церкви. Звернення автора до цих біблійних текстів, у яких відбито основні постулати християнського

вчення, мало сформувані в читачів думку про істинність церковної унії, відступити від якої не було об'єктивних підстав; натомість подолання труднощів, що виникали на шляху її утвердження, оцінювалось як біблійна винагорода праведникам. Пояснюючи непоступливість уніатів у питанні відмови від унії, Велямин-Рутський покликався на фрагмент Другого послання апостола Петра (2 Пет. 2:21), у якому висловлено застереження щодо наслідків відречення від Ісуса Христа: «*Życzmy sobie tego, żeby nas prędzej żywot ten doczesny odstąpił, niżemy mieli odstąpić od raz poznanej prawdy, i nie możecie nam w tym mieć za złe, jeśli wam dusze wasze miłe są*» [130, с. 585]. На перший погляд, у творі «*Examen Obrony*» цій думці не належить першорядне значення, проте згадка про це, а також тлумачення в контексті цієї доби розкривають позицію автора щодо цього фрагмента, відповідно до якого відмова від унії, яку уніати пов'язували із виконанням Божої волі, нівелювала духовний сенс їхньої боротьби. Відступ від цієї віри, з позиції якої утиски тлумачилися як випробування, міг засвідчувати шукання унійними церковниками земного достатку, а не Божого царства. Утім, богослови відкидали цю думку, пишучи в полемічних творах про сотеріологічну мету Берестейської унії [130, с. 578], через що способи примирення із православною спільнотою для Веляміна-Рутського були неприйнятні: «*Żaden tedy z pomienionych sposobow nie pociągnie nas do was*» [130, с. 585]. Виходячи з цього, уніати не могли «озиратися назад», оскільки це розцінювалось як зречення духовних обітниць зберігати «святую єдність» [130, с. 584]. Загалом текст Святого Письма містить чимало застережень щодо відступу людей від Бога, повернення до гріховного життя, яким протиставлялися «твердість», непохитність у дотриманні Божих заповідей. Пригадаймо хоча б новозавітний фрагмент із Євангелія від апостола Луки: «*Жоден, хто поклав руку свою на рало і озирається назад, не придатний для Царства Божого*» (Лк. 9:62) [цит. за вид.: 11, с. 1163], а також вірш із Книги пророка Ісаї: «*Залишили Господа, знехтували Святого Ізраїлевого, – повернулися назад*» (Іс. 1:4) [цит. за вид.: 11, с. 732]. Усе це виразно підкреслює складність діалогу примирення між унійними та православними церковниками, на заваді якому стояла низка не лише релігійних, а й суспільно-культурних чинників. Проте в полемічних творах богослови намагалися знайти способи подолання суперечностей, пояснити свою позицію. Так, Велямин-Рутський у відповідь на пропозицію православних книжників об'єднатися закликав своїх опонентів долучитися до унійної церкви, обґрутовуючи це канонічним спадкоємством апостольської влади, а також перевагою католицького віровчення в спасінні людини: «*Wybyście to raczej uczynić mieli, nie tylko ztąd, że u nas prawdziwy metropolita i episkopi, przez*

successiā jeden po drugim następujący, ale i dla tego, że w wierze naszej jest zbawienie» [130, с. 585]. Для цього, писав полеміст, православні ієрархи повинні були погодитися на послух «найвищому пастиреві» [130, с. 590] – Папі Римському.

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський, узагальнивши способи об'єднання уніатів із православною спільнотою, з-поміж яких він виокремлював проведення «теологічного диспуту» [130, с. 586] для обміну думками щодо правил вселенських соборів, творів отців церкви, допускав, що кожна зі сторін залишиться при своєму [130, с. 586]. Визнання унійним ієрархом перспективи суверенітету православної Київської митрополії в Речі Посполитій свідчило про скептичне ставлення до можливості подолання релігійної суперечки завдяки запропонованій «спільній розмові» [130, с. 585]. Полеміст розумів цю зустріч як шанс переконати своїх опонентів, а не навпаки, що вказувало на непорушність переконань уніатів та їхню непоступливість. Проблему ускладнювало ще й те, що часткові поступки не задовольняли нікого, тож Велямин-Рутський схилився до думки, що відбудеться остаточне роз'єднання обох громад. Та навіть за таких умов, писав богослов, унійні і православні священнослужителі повинні були примиритися і припинити суперечку, яку, на його думку, підтримували опоненти, щоб зганьбити послідовників Берестейської унії та переконати загал, що вони відстоюють «правдиву і справедливу справу» [130, с. 586].

Пишучи про необхідність проведення міжконфесійного діалогу поміж уніатами і православними, митрополит Йосиф Велямин-Рутський у творі «Examen Obrony» висвітлив деталі спроби організувати «братську бесіду» [103, s. I] у 1617 р. Зокрема, полеміст розповів про зусилля, яких доклав Лев Кревза, щоб зібрати на таку зустріч духовенство обох церков, на яку погодилися православні ієрархи і навіть визначили її час та місце. Автор зазначає, що теологічний диспут було домовлено провести без католицьких священників і мирян, за участю унійного митрополита та двох церковників, які не могли втручатися в їхню «спільну розмову» [130, с. 585], а тільки слухати міркування богословів [130, с. 588]. Ця зустріч, твердив Велямин-Рутський, не потребувала суддів, яких остерігалися православні архієреї, а лише слухачів, тож за її результатами не було передбачено підготовку та публікацію едикту, ухвалення обов'язкових для виконання положень: «Dekretów tam żadnych nie piszą ani ich publikują; niemasz tam *actora, reum* i inszych sądowni należących okoliczności; z czym przyjdą, z tym odejdą; nie będzie żaden *condemnatus* abo *absolutus*, jako to wiec bywa na sądach» [130, с. 589]. Проте діалог, на який Велямин-Рутський покладав неабиякі надії, не відбувся. Попри домовленості, православні священнослужителі через свою «непостійність», «змінність», «лег-

коважність» [130, с. 588] відмовилися від «спільної розмови» [130, с. 585], на яку з'їхалися очільники уніатів [130, с. 588–589]. Пишучи про позитивні наслідки теологічного диспуту, письменник увів у текст розповідь про полеміку святої Катерини із п'ятдесятьма мудрецами Римської імперії, яких вона навернула в християнство. Відважність великомучениці Катерини, яку вона виявила, вступаючи в диспут зі знаними вченими й довівши фальшивість поганських богів на основі суперечностей філософії Риму, зауважував полеміст, могли слугувати прикладом для православних ієрархів та спонукати їх узяти участь у теологічному диспуті з уніатами. Для цього, продовжував автор, вони повинні мати віру, що «Tenże Bóg jest dzisa, co i wczora» [130, с. 589], а отже надасть допомогу в питанні церковної унії, від якого залежить спасіння «dusz ludzkich, drogo od Niego kupionych» [130, с. 589]. Щоб переконати православну спільноту погодитись на теологічну бесіду, Велямин-Рутський покликався у творі на новозавітні вірші, які визначали завдання церкви. Зокрема, йдеться про фрагменти із Євангелія від Матвія (Мт. 28:19), а також Першого послання апостола Петра (1 Петр. 3:15). Спираючись на ці біблійні уривки, полеміст наголошував, що опоненти зобов'язані «przepowiadać prawdę, nauczać, objaśniać, bronić jej to, co przeciwko niej zadano będzie» та завжди бути готовими до відповіді [130, с. 590].

Критикуючи відмову православних церковників від теологічного диспуту, Йосиф Велямин-Рутський порушив питання цензури полемічних творів. Унійний митрополит, закликавши опонентів відкинути страх дискутувати «*in theologicis*» [130, с. 589], підкреслював, що православні богослови у своїх казаннях і трактатах обґрунтовували викладені міркування творами отців церкви, робили на їх підставі висновки, що можна було вважати письмовим диспутом. При цьому автор підсумовує, що усна полеміка ефективніша та менш відповідальна за писемну: «Litera bowiem zostaje i na potomne czasy, głos się przemija» [130, с. 590]. Відштовхуючись від цього твердження, Велямин-Рутський наполягав, що публікації полемічних творів повинні передувати прочитання й апробація церковними ієрархами. Критично відгукуючись про праці православних полемістів, предстоятель Київської митрополії висловлює намір «вкласти вуздечки» [130, с. 590] книжникам, не поставленим єпископами до написання трактатів. Такі застереження і зауваги Веляміна-Рутського виказували розуміння ним значного впливу полемічних писань на формування тогочасної суспільної думки.

Розмірковуючи про причини відмови православних архієреїв від «теологічного диспуту» [130, с. 590], митрополит Йосиф Велямин-Рутський порушує питання юрисдикції світських судів у Речі Посполитій. Спостереження автора доповнюють уявлення про

вільності громадян, а також розкривають можливості судів втручатися в міжконфесійну суперечку. Оцінюючи вплив правосуддя на релігійну полеміку, письменник характеризує суспільно-церковні відносини латинським висловом «*quicquid libet, licet*»⁴² [130, с. 578]. Уседозволеність та безкарність були, писав він, атрибутами тієї доби, через які протистояння унійних і православних церковників мало руйнівні наслідки для Київської митрополії. Так, полеміст твердив, що громадянські свободи міщан у деяких випадках, завдаючи кривди Богу, духовенству та королю, залишалися без покарання. Велямин-Рутський вважав цю вільність «злою», «розпутною» [130, с. 587], звістка про яку поширилась за межі Речі Посполитої. На його думку, правове втручання магістрату в релігійну суперечку було здатне відновити мир серед християн східного обряду. Ці міркування унійного полеміста розкривають відносини між владою та суспільством наприкінці XVI – у першій чверті XVII ст.: «Potęgi swietskiej w tym krolestwie bać się nie możecie, bo w którejże ziemi pod słońcem tak wyuzdana na wszelkie złe wolność, że, *quicquid libet, licet*, chociaż to będzie przeciwko Rzeczypospolitej, przeciw osobie króla jego m., nakoniec, przeciwko Panu Bogu samemu wolno mówić i czynić, a karzy za to żadnej nie masz; jawno to jest, wszytek świat wiadom tego, wiele o tym od ludzi pobożnych na świat wyszło kazań i całych traktatów i w krajach postronnych wiedzą i piszą o tej rozpustnej wolności naszej; wamby to jednym bać się czynić rzecz taką, którzy czynicie wiele rzeczy przeciwko urzędom duchownym i świeskim, kiedybyście się uspokoili albo kiedy by magistrat świeski chciał zażyć potęgi swej (a sprawiedliwie miał było czynić), dawnoby był pokoj między wami a nami» [130, с. 587].

Підсумовуючи свої міркування щодо наслідків «теологічного диспуту» [130, с. 590] унійних і православних богословів, митрополит Йосиф Велямин-Рутський різко критикував опонентів за відмову від його проведення. У цій частині твору письменник розкриває рецепцію конфесійної проблематики в середовищі уніатів у першій половині XVII ст. Покинувши спроби переконати православних ієрархів погодитися на «спільну розмову» [130, с. 585], що виявлялося, зокрема, в описі миротворчих та безкорисливих ініціатив уніатів [130, с. 588], полеміст назвав опонентів «людьми заведеними і засліпленими афектом», «невігласами» [130, с. 590]. Автор звертається до «уважних читачів» [130, с. 563], наводячи такі причини відмови православних священнослужителів від «теологічного диспуту» – «*erassa ignorantia et diffidentia causa*» [130, с. 590]. Так, твердив Велямин-Рутський, він міг виявити догматичні помилки опонентів, які поширили їх серед «невченого поспільства» [130, с. 590]. Пра-

⁴² Пер з лат.: «Усе, що хочеться – дозволено».

вославні богослови, розповідав письменник, остерігалися зустрічі з уніатами, «як сова боїться світла», оскільки могли осоромитись через відступ від «старожитньої правди» [130, с. 590]. Полеміст зауважує, що православні книжники продовжували суперечку, адже не могли опанувати негативних емоцій та неповні володіли знаннями з теології, через що були не здатні відтворити цілісну картину організації ранньої церкви [130, с. 590].

Заперечення Мелетієм Смотрицьким свого діалогу з унійними ієрархами та роздумів над прийняттям унії у творі «*Obrona Verificasiey*» спонукало митрополита Йосифа Веляміна-Рутського розкрити деталі їхніх перемовин. На підтвердження правдивості свідчень про зустріч із Мелетієм Смотрицьким полеміст розповів про його стосунки з архимандритом Віленського монастиря Святого Духа, ректором братської школи Леонтієм Карповичем, а також сум'яття через поширення серед мирян твору «*Θρησος το ιεστ lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*» [153]. Так, Велямин-Рутський писав, що після розмови з Мелетієм Смотрицьким дізнався, що Леонтій Карпович не був працюючим ігуменом. Цей окремий факт, твердив унійний митрополит, слугує доказом його контактів із Мелетієм Смотрицьким, який мешкав у Святодухівському монастирі: «*Przy Leontym, którego oni tam mieli za starszego w zgromadzeniu swoim, mieszkać chciał do czasu dla pozyskania jego, o którego skłonności dobrej czynił nadzieje, na lenistwo się tylko jego, że nie był pracowity, uskarżał; skąd żebysmy tę tajemnicę wiedzieli, my tam z nim nie obcowali, to znać, że nie prawda*» [130, с. 591]. Мелетій Смотрицький, як відзначав автор твору «*Examen Obrony*», навернув в унію одного мирянина на Волині, який через відсутність хорошого священника-уніата перейшов у католицизм, а також запропонував, як подолати поділ Київської церкви, назвавши православних ієрархів, від яких залежало прийняття Берестейської унії. Велямин-Рутський застеріг Мелетія Смотрицького, що розкриє читачеві нові подробиці їхньої зустрічі, якщо той заперечуватиме її в наступних творах [130, с. 591]. Із трактату «*Examen Obrony*» дізнаємося про те, що Мелетій Смотрицький картав себе за видання твору «*Θρησος το ιεστ lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie*», який «здобув велику славу й розголос, але не стільки завдяки своїм літературним прикметам, скільки політичним обставинам» [384, с. 69]. Можемо припустити, що це зауваження М. Соловія оприявнює причини тривоги Мелетія Смотрицького через написання «*Θρησος*»-у. Велямин-Рутський підкреслює, що Мелетій Смотрицький вважав, що згаданим твором схилив багатьох мирян до обурливих учинків, тож прагнув виправити помилку, а також прийняв відповідь Іллі Мороховського «*Παρηγορια albo Utulenie*

uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» [112], погодившись із його міркуваннями. Цей фрагмент твору також містить опис внутрішніх переживань Мелетія Смотрицького, що свідчать про усвідомлення своєї відповідальності за православну спільноту та вболівання за Україну: «Powiedział, że xiążka jego m. ojca władzyki włodzimirskiego, respons na ich “Lament”, nazwana “Parigoria”, we wszystkim mu zadość uczyniła. Chciałem, prawi, był odpisać na nie, alem nigdy nic nie mógł się zebrać na to. Był ten raz, gdym chciał począć odpisować, trwoga jakaś padła na mię, uderzyłem piórkiem o stół, a samem zapłakał; jakoż i po dziś dzień nie odpisano» [130, с. 591]. Проте, писав Велямин-Рутський, поширювати церковну єдність у Вільні та приєднатися до уніатів у 1617 р. Мелетію Смотрицькому завадив докір православних братчиків за перемовини з уніатами та висунення ними ультимативних вимог: «żeby abo habit brał abo precz od nich ustępował» [130, с. 592]. Утім, тиск громади не мав суттєвого впливу на позицію Мелетія Смотрицького, оскільки він відвернувся від уніатів, бо прочитав трактати сплітського архієпископа Марка-Антонія Господнічича, у яких було розкритиковано ідею папства. Про те, що писання католицького архієпископа, який зневірився в інституційній організації католицької церкви та виявив віровчительні помилки латинників, позначилися на полемічній літературі першої половини XVII ст., указує те, що його міркування відображені й у творах інших православних письменників, зокрема в «Палінодії» Захарія Копистенського [211, с. 260–261].

Діалог Мелетія Смотрицького з уніатами, про який ідеться у творі «Examen Obrony», розкриває погляди митрополита Йосифа Веляміна-Рутського на вирішення «православного питання» в Речі Посполитій. Унійний богослов наполягав на необхідності проведення «теологічного диспуту» [130, с. 590] із православними архієреями, переконуючи читача в тому, що в такий спосіб вдасться подолати догматичні розбіжності між ними. Упевненість автора в ефективності «спільної розмови» [130, с. 585] наштовхує на думку, що в нього були підстави так думати. Позиція Веляміна-Рутського знаходить пояснення у проведенні перемовин із Мелетієм Смотрицьким та прийнятті ним міркувань уніатів у 1617 р. У літературній полеміці Мелетій Смотрицький був «найбільш продуктивним автором» [454, с. 5], зусиллями якого православна церква залишилась у юрисдикції Константинопольського патріархату. Він як ревний захисник ортодоксального християнства полемізував із митрополитом Іпатієм Потієм, який обґрунтував у своїх творах необхідність прийняття Берестейської унії. Голос ламентативної «Матері-Церкви» в «Θρηνοσ»-і, поетичні образи скривдженості православної церкви породжували в

читачів прагнення виступити проти унійних ієрархів, що, як твердили в братствах, відступили від грецької віри на користь матеріальних благ та церковних бенефіцій. Мелетій Смотрицький став символом незгоди з уніатами, проте його переконання похитнулися в діалозі з Велямином-Рутським. Твір «Examen Obrony» не деталізує подробиць «теологічного диспуту» [130, с. 590] між обома богословами, однак факти розкриття предстоятелю унійної Київської митрополії Мелетієм Смотрицьким таємниць православних церковників, що в ньому вміщені, вказують на досягнення ними довіри та пієтету. З-поміж небагатьох причин, які в той час могли змінити думку Мелетія Смотрицького, відзначимо «спільну розмову» [130, с. 585] і «надзвичайну побожність» [227, с. 179] Веляміна-Рутського. Можна констатувати, що внаслідок їхньої зустрічі думка Мелетія Смотрицького про унійного первоієрарха як ворога і лжепастиря змінилася. На це вказує намір православного богослова переконати мирян прийняти церковну унію та написати твір на її захист [130, с. 591–592]. Очевидно, з огляду на підсумки діалогу з Мелетієм Смотрицьким Велямин-Рутський вважав, що проведення «теологічного диспуту» [130, с. 590] в широкому колі православних священнослужителів зможе об'єднати Київську церкву.

У завершальній частині твору «Examen Obrony» митрополит Йосиф Велямин-Рутський вступився за уніатів, заперечивши причину генерування ними релігійного протистояння в Речі Посполитій. У відповідь на звинувачення Мелетія Смотрицького в утворенні «дому, розділеного в собі» [130, с. 596] унійний митрополит удокладнив протиправні вчинки опонентів, які свідчили, що вони не можуть запропонувати поміркованих інструментів примирення. Так, полеміст критикував православних богословів за те, що вони вимагали в уніатів повернутися під юрисдикцію Константинопольської церкви. Крім цього, твердив письменник, апологети православ'я, відкинувши братню любов, наполягали, щоб уніати поклонилися їм, що суперечило принципам християнського етикету та ускладнювало міжконфесійний діалог. Відтворюючи портрет православної спільноти, Велямин-Рутський пов'язував цю грубість із погордливістю – причиною неприязні до уніатів і відкинення будь-яких спроб разом обговорити причини церковного розколу: «Rzekłem, miłością pogardzacie, bo środków tych, przez któreby się ona jednała, które my wam podajemy, nie przyjmujecie i owszem na żadne nie pozwalacie, jedno *ad extrema* nas ciągniecie *sine medio*, mówiąc: “Pójdźcie do nas”. To już *extremum*, a nie *śrzonek*. A drudzy jeszcze grubiej: “Pokłońcie się nam”. Taki postępek jest *contra naturam*, która *non introducit formam, nisi in materiam dispositam*» [130, с. 594]. Обґрунтовуючи потребу діалогу унійних і православних церковни-

ків, Велямин-Рутський підкреслював, що кожній зі сторін важливо прагнути миру. Для об'єднання Київської митрополії, наголошував книжник, стремління відіграло посутнє значення, від нього залежав наступний крок до примирення – пошук засобів досягнути згоди. Відштовхуючись від вислову *«Qui non vult media, nec vult finem»*⁴³ [130, с. 595], унійний богослов доводив читачеві взаємозв'язок засобів і мети, реалізувати яку неможливо без відповідних дій. Міркування Веляміна-Рутського про те, що православне духовенство ігнорувало спроби подолати суперечку, увиразнювали наведені в тексті сентенції: *«Quid enim potuimus facere et non fecimus»*⁴⁴ [130, с. 596]. У цьому контексті полеміст зазначає, що для уніатів кінцевою метою їхнього діалогу з православною спільнотою була «згода і братерська милість» [130, с. 595], а засобом – «теологічний диспут» [130, с. 590], у якому могли б з'ясуватися помилки однієї зі сторін: «A w naszej sprawie koniec jest zgoda i miłość braterska, a szrodek, przez który przyjść do niej, ukazać nam prawdę, jeśli nas rozumiecie być w nieprawdzie, abo nam to dopuścić ukazać przed sobą, że u was nieprawda» [130, с. 595]. Щоб довести об'єктивність цього міркування, унійний письменник навів приклад подорожі ізраїльтян із Єгипту до Палестини, шлях до якої пролягав крізь пустелю. Звернення Веляміна-Рутського до цієї біблійної історії, що набувала для християн символічного сенсу, влучно розкрило його спостереження щодо подолання кризи в Київській митрополії. Так, Єгипет в інтерпретації богослова ототожнювався із суперечкою уніатів із православними церковниками, утисками та кривдою, яких зазнавала кожна зі сторін протистояння. Натомість Палестина знаменувала згоду, досягнути якої можна було, пройшовши складний шлях у пустелі – труднощі, що могли виникнути впродовж «теологічного диспуту» [130, с. 590]. На думку Веляміна-Рутського, тільки так можна було з'ясувати, котра зі сторін помиляється та досягти «обітованої» єдності [130, с. 595].

Викладаючи свої міркування стосовно способів подолання міжконфесійної суперечки, автор твору «Ехамен Оброну» оприявнив методи боротьби православної спільноти за обрядово-догматичну окремішність. Зображуючи деталі ведення полеміки, письменник розкриває панораму протиборства, яка вводить читача в контекст церковно-суспільних відносин тієї доби, характеризує прийоми, якими послуговувалися опоненти, щоб скасувати Берестейську унію. Братства, трибунали, сеймики, сейми, до яких апелювали православні ієреї, зазначав Велямин-Рутський, більше призводили до протистояння, ніж сприяли порозумінню. Пишучи про релігійні організації в Укра-

⁴³ Митрополит Йосиф Велямин-Рутський подав польський переклад цього вислову: «Który odrzuca śródki, ten końca nie chce».

⁴⁴ Пер з лат.: «Те, що можемо робити, але не робимо».

їні, унійний митрополит критикував те, що до православних братств належали світські особи, які мали значний вплив на їхню діяльність. Відсутність у таких формуваннях обрядів, зокрема сповіді, причастя та духовних читань, відрізняла їх від церковних братств, функціонування яких підтримували уніати. Цим полеміст підкреслював світське спрямування православних братств, у яких обговорювались важливі суспільно-політичні питання, відбувалися зустрічі (*«conventicula et consultationes privatae»* [130, с. 595]), що, як зауважував автор, спричиняли неспокій у Речі Посполитій. Велямин-Рутський, порушивши питання організації братств навколо парафіяльних церков, розповів про щорічні вибори в них старост зі шляхти. Протекторат заможних осіб, за спостереженнями письменника, надавав можливість братчикам «обтяжувати правом», позиватися до суду на унійних ієрархів [130, с. 595]. Полеміст обурювався, що братчики зумисно переслідували у світських судах священнослужителів, дії яких насамперед мав розглядати архієрейський суд. Подібні міркування Велямина-Рутського розкривають протистояння релігійних братств із церковниками, яке розпочалося наприкінці XVI ст. Конфесійний антагонізм, зауважував полеміст, посилювався на сеймиках та сеймах, бо православні братчики розсилали листи-скарги напередодні з'їздів шляхти повітів, воєводств Великого князівства Литовського та Польщі. Коментуючи подання опонентами суплік, унійний письменник підкреслював «стихийний» характер цих учинків. Велямин-Рутський розповідав, що православна громада, усвідомлюючи безрезультатність зведення наклепів, здійснювала суперечки та сум'яття на зібраннях державних урядників, чим завдавала шкоди всім послідовникам грецького обряду. Вплив на послів українських земель у вальному сеймі, підкуп делегатів інших повітів, поширення «вигаданих кривд» [130, с. 595], писав полеміст, ставили уніатів у нерівні умови та дискредитували православне духовенство в сеймовому колі. Зокрема, у відтвореній книжником атмосфері на сеймах Речі Посполитої в першій половині XVII ст. домінувала неприязнь до «православного питання»: «Takimi postępками swemi omierzili się panu i wszystkim stanom tego królestwa, a sobie nie tylko nic gruntowne nie sprawili, ale jeszcze wszystkie rzeczy swoje i nasze do upadku a czym dalej większego przywodzą» [130, с. 596]. Ці спостереження підштовхнули автора твору «Examen Obrony» погодитись із твердженням Мелетія Смотрицького, узятим із Євангелія від Матвія: «*Omnis domus, divisa contra se, non stabit*» (Мт. 12:25) [145, с. 442]. Велямин-Рутський переконував читача в тому, що уніати прагнули зберегти цілісність «православного дому», проте, якщо триватиме протистояння, його буде зруйновано: «Ale jeśli te postęпки nie ustana, pewnie ten dom o upadek przyprawia» [130, с. 596].

Йосиф Велямин-Рутський, покладаючи відповідальність за розкол Київської митрополії на православну спільноту, завершує твір «Examen Obrony» молитвою. Цей фрагмент можна потрактувати як риторичний прийом, однак зауважимо, що його емоційно-експресивна виразність виявляє широсердність та переживання письменника за Київську церкву. Полеміст, відчуваючи страх перед гнівом Божим за суперечності між унійними і православними богословами, у молитві звертається до «всесильного» Бога [130, с. 596], у якій просить миру християнам східного обряду в Речі Посполитій. Послугуючись метафоричними образами, автор висловлює тугу через втрачену єдність дітьми однієї «Матері-Церкви», пише, що плекає надію прославляти «Отця і Сина і Святого Духа» із «милою братією одними устами і одним серцем»: «Ty Sam, Boże wszechmogący, u Którego nie masz nic niepodobnego, racz to odmienić w lepsze i sprawić, żebyśmy z bracią naszą miłą, jednej nigdy macierze dziećmi, jednemi usty, jednym sercem, w jedności wiary a w szczerej i nie obłudnej miłości chwalili święte i wszelkiej czci godne Imię Twoje, Ojca i Syna i Świętego Ducha, ninie i zawsze i na wieki wieków. Amen» [130, с. 596].

3.1.4. Теологія і поетика книги «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne przez Jozefa Welamina Ruckiego metropolitę całej Rusi zebrane»

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський увійшов в історію Київської церкви як реформатор чернецтва. Зокрема, він реорганізував Чин святого Василя Великого. Богослов, як і митрополит Іпатій Потій, пов'язував духовний і культурно-освітній розвиток України з оновленням монастирів і в його основу покладав побожне життя подвижників. Він вважав їх осердям перетворень у Київській церкві, з якого мало сформуватися нове покоління священників, які вели б мирян до пізнання Царства Божого шляхами, що вказали східні і західні патристи. Духовний аскетизм ченців, їхнє служіння мирянам, зокрема душпастирська діяльність та створення нових шкіл, на думку Веляміна-Рутського, здатні були відновити вплив і авторитет архієреїв, за діяльністю і благочестям яких мали наглядати міські братства наприкінці XVI ст. Для того, щоб досягти цих суттєвих змін у монастирях, унійний митрополит проводив капітули, на яких було утверджено організаційні нововведення, а також підготував рукопис книги «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne przez Jozefa Welamina Ruckiego metropolitę całej Rusi zebrane»⁴⁵ [128], що слугувала для черниць практичним посібником життя в монастирі.

⁴⁵ Далі в тексті назву книги подано як «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne».

Книга «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» [128], укладена митрополитом Йосифом Велямином-Рутським, становить науковий інтерес для вивчення світоглядних цінностей унійного богослова, виявляє інтеграцію віровчення католицької церкви, елементів чернецтва Західної Європи до статуту Чину святого Василя Великого. Зібрання аскетичних правил, укладених архієпископом Кесарії Каппадокійської Васиєм Великим, мало на меті допомогти черницям досягти християнської досконалості, а отже, змінивши себе, змінити оточення. Морально-аскетичні правила, які Василій Великий спостеріг у житті єгипетських монахів [252, с. 523], регламентували стосунки між черницями, докладно описували правильне ставлення їх до речей, сприйняття непередбачуваних подій упродовж дня. Упорядкування цих правил, написання до них богословських коментарів у період становлення Чину святого Василя Великого сприяли богопізнанню подвижниць. Так, у книзі Велямина-Рутського зазначено: «Uważ iż Reguły te są środkiem dostąpienia doskonałości chrześcijańskiej, i drogą prostą do zachowania Przykazania Pańskiego, i porządkiem życia Zakonnego. Jako kiedy kto drogą nie idzie, do kresu swego nie przyjdzie; tak i Zakonnica końca powołania swego nie doścignie, jeżeli nie zachowa Reguł swoich» [128, s. 58]. З цих слів довідуємося, що законниця, виконавши аскетичні настанови, збереже Божі заповіді, що було вирішальним для наслідування християнської віри. Подвижниці, зауважував Велямин-Рутський, повинні ставитись до наведених у книзі правил із благоговінням, адже вони містять одкровення учителів чернецтва, прийняті церковною ієрархією: «Tak i Reguły Zakonne tem większą powagę mają, iż od Boga wszechmogącego przez ludzie i ŚŚ. Zakonów Fundatory podawane bywają, a przez zwierzchną Głowę Cerkwi Ś. Patryarchę najwyższego bywają stwierdzone i przyjęte. Patrz tedy jaką wagę u siebie, by też i najmniejsze, mieć mają» [128, s. 57–58].

У ХХ ст. до богословського спадку Василя Великого звертався у своїй церковній діяльності митрополит Андрій Шептицький. Зокрема, він у 1910–1911 рр. надрукував для монахів аскетичні бесіди та правила архієпископа Кесарії Каппадокійської, здійснив один із перших перекладів із грецької на українську мову його творів – «Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Великого» [443]. Поширення «повної науки аскези» архієпископа Кесарії Каппадокійської, було, на його думку, важливим для збереження християнських цінностей у тогочасній Україні. Думки Андрія Шептицького щодо богословського спадку Василя Великого пояснюють укладення Йосифом Велямином-Рутським збірки аскетичних правил для черниць у ХVII ст. Так,

Андрій Шептицький зауважив, що твори Василя Великого покладені в основу християнського аскетизму й утверджують «євангельську досконалість» у читачів, адже містять «практичну науку життя» [443, с. VI, XIV]. Він підкреслював, що писанням Василя Великого притаманний зрозумілий стиль викладу, і саме тому його праці не втратили актуальності в XX ст. Архієпископ Кесарії Каппадокійської не вдавався до надмірного теоретизування, а в зрозумілій формі пояснював послідовникам християнського віровчення фрагменти Святого Письма й необхідність виконання євангельських заповідей. До етичних правил Василя Великого, писав Андрій Шептицький, зверталися вчені й богослови; вони стали для християн спільним набутком візантійського та латинського обрядів [443, с. XIV].

На початку XXI ст. в Україні з'явилась низка публікацій аскетичних творів Василя Великого, що свідчить про їхнє важливе значення для утвердження християнської моралі. Так, видавництво «Свічадо» в серії «Джерела християнського Сходу» опублікувало «Морально-аскетичні твори» [12], працю ієромонаха Матея Гаврилів «Рік зі святим Василієм» [16]; у видавництві «Місіонер» вийшли друком вибрані гомілії Василя Великого «Науки Святого Василя Великого для народу» [15]; у видавничому відділі Української Православної Церкви Київського Патріархату видано книгу аскетичних правил: «Святитель Василій Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння» [67].

Йосиф Велямин-Рутський вважав, що чернецтво Східної церкви значною мірою пов'язане із вченням Василя Великого. Для запровадження в унійних монастирях чернечого статуту архієпископа Кесарії Каппадокійської, що засвідчувало як для православних, так і католицьких богословів невідступність уніатів від вчення християнського Сходу, Велямин-Рутський підготував книгу, що містила вибрані монашій науки та зібрання правил, які регламентували права та обов'язки затвірниць.

У передмові до першого видання книги «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» (Вільно, 1771 р.) вміщено подяку першій ігумені Святодухівського монастиря в Мінську Катерині Сапізі, доньці підканцлера Великого князівства Литовського Павла Стефана Сапіги, за збереження рукопису митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, а також ігумені монастиря в другій половині XVIII ст. Феліціяні Сороківні за подання скрипту до друку й ідею поділитися цим «скарбом» з іншими монастирями василіан. Текст цієї передмови надруковано в другому виданні книги (Рим, 1854 р.), яке було тотожне публікації у Вільні (1771 р.) [128, с. 5–6]. У вступній частині книги докладно описано зміст рукопи-

су Веляміна-Рутського, який складається з відібраних фрагментів морально-аскетичних творів Василя Великого, зібрання правил для монахів-василіан, викладення способів посвячення черниць у Чин святого Василя Великого і вступу до новіціату. Деталі перевидання книги в Римі (1854 р.) розкрито в редакторській примітці до публікації. Зокрема, у ній ідеться про те, що книга потрапила до Рима з Польщі завдяки ігумені монастиря Чину святого Василя Великого в Мінську Мокрині Мечиславській. Вона, зазнавши переслідувань з боку царя Російської імперії Миколи I, за правління якого обителі Київської унійної церкви закривалися, змушена була залишити Мінськ. Із розповіді редактора дізнаємося, що Мокрина Мечиславська зашигла книгу Веляміна-Рутського в чернечому одязі як «найдорожчу реліквію». Діставшись Рима, вона передала цю публікацію перекласти італійською мовою, щоб її міг прочитати Папа Римський. Після цього книгу було перевидано в друкарні Рима (Конгрегація поширення віри) у 1854 р. з метою зберегти її для відновлення монастирів Чину святого Василя Великого в Україні й Білорусі, які було ліквідовано за наказом царя Миколи I в XIX ст. [128, s. 185–187].

На початку скрипту «*Ustawy Świętego Oycy Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne*» митрополит Йосиф Велямин-Рутський розмістив твір Василя Великого «Бесіда про аскезу, що повинна бути окрасою монаха» (*Sermo asceticus XII*) [128, s. 7–12; див.: 443, с. 19–20; 67, с. 140–142; 66, с. 19–20] і фрагмент «Аскетичної бесіди» (*Prologus V*) [128, s. 13–15; див.: 443, с. 135–138; 67, с. 149–152; 66, с. 24], у якому архієпископ Кесарії Каппадокійської підкреслив спільність укладених ним правил для ченців та черниць, зауваживши при цьому, що затвірниці, на відміну від подвижників, повинні докладати більших зусиль для мовчання та послуху⁴⁶. У розділі «*Summariusz reguł Świętego Oycy naszego Bazylego Wielkiego*» [128, s. 17–104] Велямин-Рутський зібрав важливі настанови Василя Великого для монахів, які знаходимо в його богословських творах, «аскетичних словах», «Малому та великому статутах», листах, про що зауважив автор передмови до видання скрипту 1771 р.

Текст аскетичних бесід Василя Великого, наведений митрополитом Йосифом Велямином-Рутським у рукописі, адаптований до використання в жіночих монастирях. Зокрема, якщо у «Слові про подвижництво. Чим належить прикрашатися ченцю» (*Sermo asceticus XII*) [128, s. 7–12; див.: 443, с. 19–20; 67, с. 141–142; 66, с. 19–20] Василь Великий писав про настанови ченцям уникати розмов із жінками та вживання вина, то Велямин-Рутський у рукописі, підготовленому для черниць, наставляв їх стерегтися чоловіків та вина [128, s. 10]. Зауважимо, що переклад творів Василя Великого, здійснений

⁴⁶ «Послух» – робота в монастирі.

унійним митрополитом, докладно відтворював давньогрецький текст. Також відзначимо, що для ефективного викладення думки, переконання черниць дотримуватися монашого статуту Велямин-Рутський уживав у тексті лексику, що вдатно передавала емоції. Для того, щоб це проілюструвати, порівняймо фрагмент твору «Бесіда про аскезу, що повинна бути окрасою монаха» у перекладі Йосифа Веляміна-Рутського та Андрія Шептицького, у якому Василій Великий оповідав про блага, які чекають на праведників на небі: «Zapłata bowiem tamta obfita jest, i korona sprawiedliwości, wieczne przybytki, i żywot nigdy końca niemający, wesele niewypowiedziane, ustawiczne przy Ojcu i Synie i Duchu S. mieszkanie, prawdziwego Boga w Niebie twarzą w twarz objawienie, tańce z Aniołami, z Ojcami ŚŚ. i Prorokami, Apostołami i Męczennikami, Wyznawcami i ze wszystkimi od wieku ukochanymi Bożymi!» [128, s. 12]. У книзі Андрія Шептицького читаємо: «Тим, що заховують заповіді, велика заплата, нагорода безмірна, вінці справедливости, вічні мешкання, життя безконечне, невисказана радість, безнастанне перебування у Отця і Сина і св. Духа, правдивого Бога на небесах, оглядання Бога лицем у лице; радість з ангелами, з Отцями Патріархами, Пророками, Апостолами, мучениками, ісповідниками й тими, що від віка угодили Богу» [443, с. 20; див.: 67, с. 142; 66, с. 20].

Звід аскетичних правил Василя Великого, вміщений у розділі «Summariusz reguł Świątego Ojca naszego Bazylego Wielkiego» [128, s. 17–104] книги митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, регламентує правила проживання в монастирі, розкриває принципи формування стосунків усередині спільноти. Так, укладач указує черницям на те, що у своєму ставленні до речей вони повинні наслідувати янголів: вважати їх не своїми, а спільними для всіх в обителі [128, s. 18]. Цю тезу Василя Великого знаходимо в його «Аскетичній бесіді» (Sermo asceticus XIII) [443, с. 133; 67, с. 147; 66, с. 23]. Унійний богослов услід за Василієм Великим застерігав подвижниць від об'єднання в невеликі групи, оскільки це могло зашкодити їхньому духовному зростанню та негативно позначитись на ситуації в монастирі [128, s. 18; див.: 443, s. 133, 423]. Пристосовуючи аскетичні правила Василя Великого для черниць, Велямин-Рутський звертав їхню увагу на обережність у спілкуванні з чоловіками та радив стерегтися їх як вогню: «Z mężczyznami się też Siostry nasze witać i rozmawiać wystrzegać mają jako najpilniej, tak jako ognia» [128, s. 29]. Наведену думку Василій Великий висловив у третьому розділі «Монаших наук для тих, що подвизаються в монастирі і на самоті» [443, s. 388]. Зібрані Велямином-Рутським приписи для законниць – це практичний посібник, у якому деталізовано правила поведінки в монастирі та за його межами, що покликані зберегти душу людини вільною,

налаштованою на виконання Божих заповідей. Наприклад, у книзі «Ustawy Świątego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» вміщено напучення уникати тривалих розмов; не запитувати про новини в миру: «Nie wdawać się w długie rozmowy, nie bawić się onemi, ale zaraz zrozumiawszy rzecz odchodzić; daleko więcej (zaleca się) dwornie się nie pytać o nowinach, należących do świata, nie należących już do ciebie» [128, s. 55].

Частина «Summariusz reguł Świątego Ojca naszego Bazylego Wielkiego» [128, s. 17–104] містить підрозділ «Rozmyślanie o zachowaniu reguł zakonnych» [128, s. 57–69], яким митрополит Йосиф Велямин-Рутський доповнив вибрані із творів Василя Великого аскетичні правила міркуваннями про важливість їх дотримання, шляхетність обітниць черниць та їхніх наслідків, важкість людського гріха. Кожна з цих тем становила окремий мотив названого підрозділу. З-поміж думок, викладених Велямином-Рутським, виокремимо його рекомендації черницям ставитися до наведених у книзі приписів, як до настанов Ісуса Христа, приклад якого вони наслідували у своєму житті. Такий підхід – індивідуалізація зв'язку з Богом, на думку богослова, міг допомогти черницям залишатися постійними в християнській вірі: «Uważaj sobie jakobyś brała księgę z rąk Chrystusa, rozkazującego tobie żeby wszystko w niej zawarte zachowane było aż do śmierci twojej» [128, s. 57]. Міркування унійного митрополита тісно переплетені з Євангелієм, до тексту якого він звертався у формі алюзій, ремінісценцій [128, s. 59, 64]. Пишучи про християнський аскетизм, Велямин-Рутський апелював до Нового Завіту, завдяки якому дійшов висновку про майбутню винагороду черницям: «Bo jeśli kto kielich wody zimnej w Imię Chrystusowe poda, nie utraci zapłaty swojej jako samże Zbawiciel świadczy: czegoż nie zasłuży ta, która dla czci i posługi Boskiej ciężar i upalenie przez dzień podejmie?» [128, s. 59].

Чернечі обітници, на думку митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, насамперед полягають у присяганні Богу на вірність у вбогості, чистоті, послуху в монастирі, «підтверженому Апостольською столицею» [128, s. 59]. Подібно до дерева, що глибо вкорінилося в землі та дає добрі плоди, богобоязні вчинки людини залежать від міри зміцнення волі людини в доброму. У подвижників воля укріплюється обітницями [128, s. 63]. Августин Блаженний вважав складення обітниць визначальним у духовному житті черниць; завдяки цьому воля людини поєднувалась з волею Божою [128, s. 50]. Зобов'язання черниць дотримуватись завіту, твердив богослов, не слід тлумачити як обмеження волі людини чи необхідність, а навпаки, відштовхуючись від творів Августина Блаженного, варто розглядати як «щасливу неволю». Заувага Веляміна-Рутського щодо підпорядкування мо-

настирів Риму, а також звернення до теологічних суджень Августина Блаженного свідчать про запровадження ним у Василіанському Чині елементів моделі життя західних монастирів (Чин Товариства Ісуса, Кармеліти Босі). Деталізуючи важливість чернечих обітниць, унійний митрополит відзначав, що їх складання поєднує законницю з Богом: «Kto się zaś łączy z Panem, jednym duchem jest» [128, s. 64]. Унаслідок цього вона отримує дари і духовні блага, адже, писав богослов, «не можна прикласти уста до джерела і не пити, піднести руки до вогню і не відчуті тепла» [128, s. 64]. Обітниця – це таїнство, завдяки якому пустельники цілковито присвячували себе Богу, ставали «Синами і Доньками Божими, співпадкоємцями Христа», яким Бог учинить добре: «A być to nie może, żeby nam nie uczynił dobrze, gdyż nie tak nam, jako sobie samemu to dobrodziejstwo winien» [128, s. 64]. У східному богослів'ї як скорботи, так і блага трактують з позиції «непізаного милосердя Божого», а відтак благодворним для людини, про що писав Василій Великий у слові «Про те, що Бог не є винуватцем зла» [12, с. 127–128]. Однак, зауважимо, що думка Веляміна-Рутського про зв'язок складання обітниць із Божим призволенням відтворює розуміння відносин Бога і людини, що властиве для західного християнства: обдаровування людини щедротами Бога залежить від її вчинків. Натомість учителі Східної церкви не погоджувалися з таким підходом, вважали, що він ґрунтується на засадах права [169, с. 26].

Зберігши чернечі обітниця, твердив митрополит Йосиф Велямин-Рутський, пустельник міг здобути перемогу в протистоянні з пожадливістю тіла, очей, гордістю, що панують у людському світі: «Cokolwiek bowiem jest na świecie, jest albo pożądlivością ciała, a tę oddalamy czystością: albo pożądlivością oczu, a tę ubóstwem odrzucamy: albo pychą żywota, a tę posłuszeństwem i poddaniem się pokonywamy» [128, s. 59–60]. У коментарі до названих чеснот, утверджених у монастирях Східної церкви Василієм Великим, Велямин-Рутський порівнював їх дотримання черницями із розп'яттям скверної плоті трьома цвяхами задля досягнення християнської досконалості: «Uważ że ta służbów obligacyja, jest Panu Bogu bardzo przyjemna: onemi albowiem jako trzema goździami dobrowolnie przybijamy się do krzyża, dla miłości Bożej, nie tylko przez trzy godziny, albo dni trzy, ale przez wszystkie żywot» [128, s. 60–61]. При цьому автор зауважує, що законницям для наслідування чеснот – вбогості, чистоти, послуху – слугував за взірць їхній «Поводир», «Гетьман», «Бог» – Господь Ісус Христос [128, s. 62]. Отці церкви спостерегли, що земні блага відступають від людини ще за її життя [252, с. 105], через що, писав Велямин-Рутський, черниці в монастирі не повинні мати ані копійки, мають ходити у вбогому одязі та з радістю споживати найгірший пожиток. З позиції

чистоти подвижницькі були зобов'язані не допустити жодного слова чи вчинку, що суперечили б цій чесноті, та насамперед опанувати думки, що могли спричинити переступ: «Względem czystości, Panieństwo nienaruszone zachować, ani żadnej myśli naruszającej czystość ś. miejsca u siebie dawać nie ma: a daleko mniej, słowy albo uczynkiem czego przeciwnego tej spocie, dopuścić się» [128, s. 62]. Послух у чернечих обителях, твердив Велямин-Рутський, полягав у підпорядкуванні своєї волі та розуму старшим у монастирі, настоятелям, оскільки така смиренність для Бога важливіша за жертви і цілопалення: «Względem posłuszeństwa ś. nie tylko wolę, ale też i rozsądek ma poddawać, słuchając w każdej rzeczy Starszych jakichkolwiek, albowiem takie posłuszeństwo, Panu Bogu nad wszystkie ofiary i całopalenia jest przyjemne» [128, s. 63].

Теологічні міркування Йосифа Веляміна-Рутського на тему важливості чернечих обітниць доповнюють висловлювання про тяжкість гріха. Перехід богослова до питання відповідальності за гріх зумовлений спробою попередити відступ законниць від завіту. Для цього унійний митрополит увів до тексту розповідь про те, що виправлення «нескінченного зла гріха» потребує участі особи «неосяжної гідності» і відплати «незмірної ваги». У розкритті католицької сотеріології, що виявлялося у змалюванні Бога насамперед справедливим суддею, Велямин-Рутський послуговувався антитезою – риторичною фігурою, яка повною мірою підкреслювала руйнівні наслідки гріха, неможливість людини їх виправити та потребу спокути для примирення з Богом: «Uważ iż taka jest grzechów naszych ciężkość, że Syna Bożego z Nieba na ziemię ściągnęła, i do przyjęcia człowieczego ciała, w którymby za ich zgładzenie ciężkie mógł ponieść męki, przyprawiła. Złość bowiem grzechu śmiertelnego jest nieskończoną, jako przeciw dobroci Bożej nieskończonej: (grzech tedy) nie mógł być jeno nieskończonem zadość uczynieniem zgładzony; zkaąd albo nieskończoną mękę człowiek cierpieć miał, ale to stworzeniu skończonemu niepodobna; albo przez czas nieskończony, tak jako potępieni w piekle cierpią; albo też żeby nieskończonej godności Osoba to na się przyjęła, i sprawą jaką, nieskończonej zasługi, Bogu zadość uczyniła. Taką Osobą był Chrystus Pan, który tę sprawę z nieskończonej miłości ku zbawieniu naszemu przyjął» [128, s. 66]. Цей уступ виявляє католицький погляд Веляміна-Рутського на питання спасіння людини, який ґрунтувався на обов'язковій спокуті за гріх для встановлення Божої справедливості. Цю ідею влучно прокоментував архієпископ Сергій Страгородський у книзі «Православное учение о спасении» [169], який, характеризуючи сотеріологію латинської церкви, зауважив, що західний християнин цілком зосереджений на питанні, як уникнути покарання, натомість православна церква докладляє зусилля для того, щоб зцілити людину від гріха [169, с. 201–203].

Розвиваючи думку про спокутування гріхів, митрополит Йосиф Велямин-Рутський указував подвижникам на відповідальність кожної людини за розп'яття Ісуса Христа. У монастирі, писав богослов, черниці не повинні нехтувати своїми провинами через те, що Син Божий прийняв мученицьку смерть за гріхи цілого світу. Полеміст виключав легковажне ставлення до найменших гріхів. Один учинений смертний гріх, міркував Велямин-Рутський, був причиною мук Сина Божого, і його значення не нівелювалося всіма відступами людей, які лише вияскравлюють силу страждань Спасителя. Цю думку унійний митрополит пояснював, використовуючи художнє порівняння з сонцем, світло і тепло якого досягають як окремої людини, так і людства в цілому: «Uważ iż to nie czyni lżejszym grzechu, że nie za twoje tylko same, ale za wszystkiego świata grzechy Zbawiciel dla omycia onych, tak ciężkie męki cierpieć raczył; przez to raczej pokazuje się moc męki Jego. Gdybyś bowiem słońca tego widomego sam światło i ciepło brał, nie więcej jednak tobie samemu będzie świeciło, jako gdy jego światła i gorąca ze wszystkimi ludźmi zażywać będziesz» [128, s. 67–68].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський тлумачив життя Ісуса Христа на землі, прийняття ним хресної смерті, якої зазнавали злочинці, як текст, що підкреслював тяжкість гріхів та настанову бути твердим у вірі. На його думку, всесильний Бог міг зцілити людину від гріха «одним учинком милосердя» [128, s. 67], проте обрав страждання на Голгофі. Це твердження богослова увиразнювало застосування риторичного прийому ампліфікації – нагромадження однотипних конструкцій: «Choć nieskończoność grzechu, mógł jednym westchnieniem, jedną modlitwą, jednym czynem miłości, jedną kroplą Krwi swojej ś. dostatecznie zgładzić, wołał jednak osiągnąć to przez najokrutniejsze udręczenie, i Męką swą przenaświętszą, i Śmierć na Krzyżu poniesioną aby tem nieskończonem zadość-uczynieniem, w sposób najzupełniejszy sprawiedliwości Bożej, uczynić zadość» [128, s. 67]. Натомість, навчав Велямин-Рутський, для законниць було благодотворним міркувати над тим, що Ісус Христос був розп'ятий за їхні гріхи. Таке тлумачення відступу мало спонукати черниць зберігати вірність своїм обітницям.

У книзі «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» митрополит Йосиф Велямин-Рутський наставляв черниць бути пильними в боротьбі з підступним гріхом. Для цього богослов увів у текст розповідь про злого духа, якому диявол дарував королівський престол за те, що той упродовж 40 років намагався ввійти одного ченця і наприкінці запроторив його в пекло за один скоєний гріх. Тлумачення Велямином-Рутським фрагмента з Книги Йова (Йов. 40:23) вказувало на те, що погибель подвижни-

ків була важливою ціллю для духів п'їтьми. Так, у праці зазначено: «“Wypije prawi rzekę, a nie zadziwi się; a ma nadzieję że się Jordan wleje w gębę, jego”. Gęba jego jest piekło. Rzeka w nie wpływająca są grzeszni, którzy z wielkim pędem jako prędkie rzeki, od przepaści piekielnej bywają pożerani» [128, s. 68]. Попри те, що богослов не розкрив значення образу «ріки Йордан», із тексту стає зрозуміло, що він трактував її як посвячених Богу праведників – подвижників. Цю відмінність Йордану від інших річок було зумовлено тим, що в ній пророк Іоанн охрестив Ісуса Христа, мешканців Єрусалима та Юдеї. У коментарі до святоотцівського переказу було описано непогамовність диявола гріхами людей; виклад зосереджено навколо новозавітної метафори, яка зображає люцифера злим, левом, який шукає, кого б поглинути (1 Пет. 5:8).

Богословський коментар митрополита Йосифа Велямина-Рутського до наведених аскетичних правил Василя Великого продовжує розділ книги «Stopnie do nabycia głębokiej pokory osobom zakonnym w tej sności się kochającym do zachowania potrzebne» [128, s. 69–104], у якому зібрано 54 поведінкові настанови для черниць. Ці правила, як відзначав Велямин-Рутський, узяті із творів учителів Східної і Західної церков [128, s. 102]. Інтегруючи святоотцівські приписи до статуту Чину святого Василя Великого, укладач послуговувався діалогічним методом викладу, залучав тогочасний суспільно-культурний контекст. Зокрема, у III правилі «Miara mowy» [128, s. 70–71] богослов застерігав черниць від зневажливої, «animuszowato-chełpliwej» мови: «Strzeż się jako najszkodliwszej zarazy duszy twojej mówić śmieie, a nie daj Boże, zuchwale, głupio, hardzie, albo jako Polacy mówią (animuszowato-chełpliwie); ale ani też porywcz, ani wytwornie z niejakimi słów doborami. Strzeż się także mówić huczno, wspaniale i groźno, coby twoją niejako omylną wychwalało powagę. Mówić także dworsko i głośno Boże uchwaj, ani też wrzaskliwie, ani żarty nienależące, ani krzykliwie, ani mówić takie rzeczy, z którychbyś, się pokazywała albo rozumianą (była) za pobożną i świętą...» [128, s. 70]. Назва розділу «Stopnie do nabycia głębokiej pokory osobom zakonnym w tej sności się kochającym do zachowania potrzebne» розкриває задум укладача книги – подати модель благочестивої поведінки в монастирі, яка допоможе законницям змінитися насамперед внутрішньо, оскільки зодягнення в чернечий одяг не вдосконалює духовно. Для цього необхідно дотримуватись аскетичних правил, укладених отцями церкви, які Велямин-Рутський метафорично іменував «дорогою терпіння і покори, втоптану кроками багатьох ченців і черниць як на Сході, так і Заході» [128, s. 101]; «сокирою, якою черниця зможе відітнути коріння застарілих недосконалостей, усе зле» [128, s. 102]. Богослов зауважував, що виконання цих

правил потребує від подвижниць значних зусиль, зокрема змушувати себе творити добро [128, s. 101, 102]. Та якщо цими приписами буде знехтувано в монастирі, то черниця не звільниться від страстей і провадитиме неправедне життя, у якому матимуть місце гнів, неспокій та докори сумління: «A jeśli przez miękkość twego serca temi naukami pogardzisz, zostaniesz po staremu w dawnej skórce, w starych twoich nieumartwieniach po wszystkim żywot twój; (i żywot ten będzie) pełen zawodów, gryzienia się, rozerwania i utrapienia ducha z zamieszaniem i nieuspokojeniem ostatecznem. (Będziesz) gniewliwą, drugim i sobie nieznośną, a choć Habitem Zakonnica, ale obyczajami wszystka światowa, tak dalece» [128, s. 100].

Подібну ідею досягнення смирення відбито в «Духовній ліствиці» [63, с. 8–84] Іоанна Ліствичника, у якій у тридцяти повчаннях показано ступені сходження до «янгольського життя», як називав подвиг ченців Василій Великий [66, с. 21]. Зауважимо, що митрополит Йосиф Велямин-Рутський у зібраних правилах апелював до аскетичного спадку ігумена Синайського монастиря. Наприклад, у XIII настанові «Ubóstwo» [128, s. 75]: «Pomnij na on wyrok Klimaka Ś. “Mnich nagi jest wszystkiego świata Panem”» [128, s. 75]. Василій Великий у «Слові про чернецтво» докладно схарактеризував життя в монастирі – вихід за межі людської природи і підпорядкування себе правилам життя безтілесних творинь [66, с. 21]. Ця теза Василя Великого, яка протиставляє земну людину духовній, пояснює поведінкові настанови Веляміна-Рутського, які з позиції гуманістичного світогляду видаються неприйнятними. Проте аналіз цих правил у контексті богословського спадку отців церкви доводить їхню відповідність ученню християнського аскетизму, зокрема щодо самопожертви, відмови від «я», набуття безпристрасності. Єпископ Ігнатій Брянчанінов у творах, присвячених подвижництву, відзначав зв'язок міри очищення людини від скверни й усвідомлення духовної немічності. Ішлося про те, що вади людської природи відкривалися виконавцям євангельських заповідей, якими були подвижники [252, с. 601, 640]. Цю думку висловив ще Велямин-Рутський у настановах черницям вважати себе гіршими за інших людей, бачити скоєні в минулому гріхи і сумувати над ними. У V правилі «Богомислення» зазначено: «Myśl bez przestanku o twoich nędzach wewnętrznych i powierzchownych, o twoich grzechach, o śmierci, o straszliwym Sądzie Bożym, abyś to ustawicznie przed oczyma mając pełną była strachu i bojaźni Bożej [128, s. 71]. Укладач аскетичних правил радив законницям займати останні місця, обирати речі, якими погордували інші подвижниці в монастирі. Критерієм у цьому випадку для черниці слугувало усвідомлення себе гіршою за тварин через невдячність Богу та численні провини: «A nieinaczej (obieraj) jakbyś

nie była kobietą jak inne, ale jako jakim zwierzem; i owszem gorszą niżeli zwierz, bo ten nie mając takich dobrodziejstw Bożych jako człowiek, nigdy tak niewdzięcznym nie jest jako ty, gdy grzeszysz» [128, s. 73]. Велямин-Рутський вважав усвідомлення черницями своєї гріховності одним із основних механізмів їхнього духовного вдосконалення. Для цього він у XV настанові «Pokora» [128, s. 76–77] художньо змалював, якої шкоди завдають душі людини гріхи, як вони перешкоджають примиренню з Богом; богослов наголошує на потребі споглядати власну духовну недосконалість: «*Za pewne wierz, żeś ty dla szpetności i smrodu grzechów twoich jest najobrzydliwsze i najprzemierzlejsze kałużysko jakieś, i dół straszliwego robactwa, który mimo cię idących strachem i brzydkością bardzo przeraża. Abyś im na oczach nie była, i smrodem ich nie zarażała, odwracając od ciebie twarz, i nozdrza swoje zatulają. Własna dusza twoja ustawicznie niech czuje ten smród swój, dla którego jest brzydką i omierzłą nie tylko przed Bogiem, i Anioły jego, nie tylko przed Rzeszą Niebieską, ale i przed wszystkimi żyjącymi na ziemi, którzy jej znieść w oczach swoich nie mogą*» [128, s. 76]. Для «досягнення святої покори» [128, s. 85–86] важливо було уникати прагнення здобути повагу серед оточення. Цю «велику таємницю» Велямин-Рутський дізнався з творів католицького святого, італійського теолога Бонавентури, який відзначав поневолення людини, що прагнула бути шанованою іншими: «*Ś. Bonawentura mówi: “Kto dba i stara się o to aby był miłowany, usługaczem jest każdej takiej miłości”*» [128, s. 86].

У правилах духовного поступу законниць у монастирі митрополит Йосиф Велямин-Рутський виокремлював деякі приписи – не засмучувати нікого за жодних обставин («XVIII. Szanowanie» [128, s. 78–79]), випереджати у вибаченні затвірниць, які зневажили вчинком («XIX. Cierpliwość» [128, s. 78–79]), стерегтися оскаржувати («XXV. Wytrwanie» [128, s. 80–81]), читати книги, які розповідають про духовне збагачення, зокрема твір Томи Кемпійського «Про наслідування Христа» («LIV. Sposobienie się i nauki» [128, s. 99]). Привертають увагу настанови Веляміна-Рутського, у яких докладно відбито вчення Східної церкви. Зокрема, черниця повинна розуміти, що найбільшої шкоди вона може завдати собі сама («XL. Ostrożność» [128, s. 88–89]): «*Wierz za rzecz najpewniejszą, iż nie masz na cię nic gorszego, i niebezpieczniejszego a tobie szkodliwszego, jako ty sama sobie (jesteś)*» [128, s. 88–89]; неприємності слід тлумачити як благодіючий промисел Бога, натомість людей, що їх учинили, вважати зняряддям Божої волі («LII. Znoszenie krzywd» [128, s. 97–98]): «*Jeślić się co nieszczęśliwego przytrafiło, nie patrz na to, od kogoby się działo, ale miej Boga w oczach, z którego woli przenajświętszej i dopuszczenia to się tobie przydarzyło. A jeślibyć na myśl przyszło, żeć to*

wprawdzie Bóg dopuścił wedle swego Ojcowskiego affektu zapewne ku twemu dobru i zbawieniu, lecz że ta osoba która się do tego czynu niejako narządziem Jego stała się nie była podobnym affektem pobudzoną, ale raczej nienawiścią i złością» [128, s. 97].

Книга митрополита Йосифа Веляміна-Рутського «Ustawy Świętego Oycy Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» містить розділ «Rozmyślania o trzech ślubach zakonnych ubóstwa, czystości, i posłuszeństwa» [128, s. 105–144], у якому наведено міркування богослова на тему вбогості, чистоти, послуху в монастирі. Вони слугують коментарем до вибраних із творів Василя Великого подвижницьких правил, які знаходимо в розділі «Summariusz regul Świętego Oycy Naszego Bazylego Wielkiego przez S. P. J. X. Józefa Welamina Ruckiego Metropolitę całej Rusi zebrany» [128, s. 18–104]. Беручи до уваги, що укладач книги звертався до творів Августина Блаженного, Іоанна Златоуста, Томи Аквінського, Івана Касіяна Римлянина, Бернарда Клервоського, Амвросія Медіоланського, Іоанна Ліствичника, античних мислителів Аристотеля й Сенеки, можемо твердити про власний теологічний доробок Веляміна-Рутського, який богослов залишив як напучування для монастирів Чину святого Василя Великого.

В основу роздумів митрополита Йосифа Веляміна-Рутського про вбогість ченців покладено спостереження знаного борця з язичництвом Амвросія Медіоланського, отця-пустельника Івана Касіяна Римлянина, Нагірна проповідь Ісуса Христа та послання апостола Павла. Унійний богослов писав, що Амвросій Медіоланський з-поміж християнських чеснот виокремлював убогість в обителі, називаючи її матір'ю всіх достоїнств людини; Іван Касіян Римлянин виступав за те, щоб черниці не називали речі «своїми», адже в монастирі вони були спільними [128, s. 105]. Велямин-Рутський навчав подвижниць нехтувати багатством і золотом заради здобуття Божої милості та вічного життя, ставити собі за мету не прагнути мати жодного предмета. Нагірна проповідь, яку Ісус Христос розпочав зі слів «Блаженні вбогі духом» (Мт. 5:3), на думку богослова, підкреслювала важливість добровільної вбогості для здобуття Царства Небесного. Те, що Ісус Христос народився в стайні, а не в царському домі, мав небагатих учнів, піклувався про нужденних, на думку Веляміна-Рутського, свідчило про те, що вбогість, яку зневажає світ, необхідно розуміти як «перлину, найдорожче каміння» [128, s. 106]. Свої міркування богослов розвивав, протиставляючи трактування вбогості в земному та небесному світах; ця відмінність була доказом гріховної зіпсутості людини, яку могло врятувати лише Боже милосердя: «Bardzo się świat dziwuje, bo mniema iż nad bogactwa nie masz nic zaciejszego a nad niedostatek

nie wzgardliwszego» [128, s. 107]. Звертаючись до життєвої мудрості, спостережень над нагромодженням багатства, унійний митрополит відзначав, що людина не стає щасливою від розкоші, а навпаки – потрапляє в неволю, прагнучи більшого достатку: «Nie zaiste, albowiem naśladowcy świata im więcej mają, tem więcej mieć pożądatają; a gdy się nabytemi rzeczami nasycić nie mogą, do prawdziwego dusznego pokoju nigdy nie przychodzą» [128, s. 107]. Тому, твердив богослов, помірність черниць в одязі, речах, сповнить їх миром, можливістю пізнати Царство Боже, як-от: не бути зухвалими, очиститися від гріхів, звільнитися від земних турбот, досягти скромності, помірності, покори [128, s. 107–108].

Міркування митрополита Йосифа Веляміна-Рутського про значення обітниць жити в чистоті для усамітненого життя спираються на твори засновника ордену цистерціанців, укладача уставу тамплієрів Бернарда Клервоського, визначних учителів Східної церкви Іоанна Златоуста і Василя Великого. Згідно з їхніми писаннями чистота була знаряддям духовного відновлення людини – повернення до первинного стану, наближення до янголів та уподібнення Богу. На підставі святоотцівських творів Велямин-Рутський навчав черниць, що в чистоту тілі, яке є особливим даром Божим, вони набудуть рис людини, яку створив Бог у Раю на землі: тіло підкориться духу, а відтак учинки, слова й думки будуть світлими [128, s. 111]. Збереження цієї чесноти, писав унійний митрополит, вгамовувало тіло, яке протриває духу та веде з ним непримиренну боротьбу для того, щоб осквернити душу. Зокрема, богослов порівнював тіло із найлютішим, отруйним звіром, який становить для душі постійну небезпеку. Звільнення від цієї загрози полягало у виконанні обітниць чистоти, адже, даючи її, черниця зв'язувала пожадливість тіла – пащу змалюваного звіра: «Pożądlivość bowiem jego, która jest paszczką tej bestyi, powrozem slubu związawszy, ani ukąszenia, ani jadem zarażenia być nie może» [128, s. 115]. Зауважимо, що Василій Великий не вважав тіло чимось злим, порівнював його із конем, невпинність якого стримують вуздечки, чим для людського тіла є розум, що повинен над ним панувати [443, с. 387–388]. Велямин-Рутський помітив, що законниця може бути гнівливою, прискіпливою, суворою, проте не втратить благочестивості серед людей. Але вияв її нечистоти затьмарить славу її чернецтва, оскільки «Nie może być świętość gdzie nie masz wstrzemięźliwości, nie może tam być Duch Boży, gdzie ciało panuje» [128, s. 116].

Отці церкви, на думку митрополита Йосифа Веляміна-Рутського, погоджувалися з тим, що чисте тіло людини зближує її з янголами: «Przeto iż w ciele być, a nie wedle ciała żyć ale wedle ducha, nie jest rzeczą ludzką ale Anielską» [128, s. 111]; натомість Іоанн Златоуст

припускав, що чиста людина отримує більшу похвалу, ніж янголи. Завдяки цій чесноті, писав унійний богослов, подвижники могли відбити в собі, як у дзеркалі, образ Божий, а отже стати Йому подібними: «Gdy tedy dusza z przyrodzenia nieskazitelna i czysta będzie się starała ciało swoje do tejże czystości i zupełności przez tę cnotę pociągnąć, nie inszą rzecz uczyni, jeno iż podobieństwo Boga nieskazitelnego w sobie jako we zwierciadle najczystszym wyrazi, i człowieka jakoby bez ciała żyjącego jakoby Boskiego w ciele, uczyni» [128, s. 112]. Так, зауважив богослов, зміїв у Раю ошукав перших людей, обіцяючи їм, що вони «будуть як Бог» (Бут. 3:5). Утім, єдиний спосіб, у який законники могли наблизитись до Бога – пильнувати за чистотою тіла, досконалішою чеснотою, ніж у подружжя та вдів [128, s. 113].

Особи, що перебувають у монастирі, встановлюють тісний зв'язок із Богом завдяки дотриманню послуху, смиренню, яким людина і янголи досягають християнської досконалості. Митрополит Йосиф Велямин-Рутський наголошував, що чернецтво втрачає сенс, якщо подвижники не спрямовують своїх зусиль на виконання Божої волі. Пишучи про важливість послуху, богослов порівнював його з короною, прикрашеною багатьма перлами, чим підкреслював взаємопов'язаність чеснот у духовному поступі подвижників. Письменник погоджувався з тим, що сутність смирення вповні відбивала метафора, яка називала послух «Божою палицею, дотик якої перетворював усе на золото» [128, s. 119–120], тобто звичайні вчинки черниць завдяки послуху ставали цінними для Бога. Без послуху, твердив богослов, не відбувалася жодна перемога в духовній війні монахів [128, s. 119]. Розкриваючи значення послуху, Велямин-Рутський апелював до творів Григорія Богослова, Іоанна Ліствичника, які розуміли смирення передусім як підкорення Божій волі, «зречення своєї душі і тіла» [128, s. 121]. У випадку черниць послух реалізувався у втіленні волі настоятеля монастиря і полягав у трьох речах: виконати доручені справи та волю старших, відкинути власну думку і розум на користь ігумені [128, s. 118]. Деталізуючи важливість цієї чесноти, богослов наводить у тексті згадку про біблійну історію ізраїльського царя Саула та пророка Самуїла, який докоряв царю за сум'яття перед ворогами, відзначаючи при цьому виняткову перевагу для Бога послуху людини над жертвоприношеннями (1 Цар. 15:23). Зокрема, про це писав Григорій Богослов: «Bo przez ofiary Grzegorz Św. mówi: “Cudze mięso, ale przez posłuszeństwo własna wola i swoboda bywa zabijana”» [128, s. 118]. На цю біблійну історію покликається Велямин-Рутський у полемічному творі «Sowita wina» [131, s. 61]. На відміну від убогості та чистоти тіла – чеснот, які стосувалися зовнішніх речей, смирення виходило із серця людини, яке вона віддавала Богу, а отже було

важливішим: «Potem jeśli ubóstwo albo czystość sobie považasz, daleko więcej masz považać posłuszeństwo ś.; albowiem przez ślub ubóstwa zwierzchnieś rzeczy tylko Bogu ofiarowała, przez ślub czystości dobra i wczasy cielesne, a przez ślub posłuszeństwa wewnętrzne dobra duszne, które daleko przechodzą cielesne i fortuny ofiarę» [128, s. 118–119]. На думку богослова, важливість послуху доводять наслідки гріхопадіння Адама і благословення Авраама. Протиставляючи ці біблійні історії Велямин-Рутський, доходив висновку, що послух однієї людини, зокрема Авраама, став спасінням для всіх народів, натомість через переступ Адама людський рід було проклято, світ сповнився тривог, війн і хвороб: «Drugie się pokazuje z nieposłuszeństwa Adama pierwszego Rodzica, albowiem on nie tylko z Raju ziemskiego był wygnany, ale też ze wszystkim potomstwem swoim pod przeklęstwo wpadł; wszystkie bowiem tego świata starania, zabiegania, trwogi, prace, nędze, choroby, głody, pragnienia, niedostatki, wojny, boleści, rodzenia, śmierć, i wszelakie grzechy, są tego nieposłuszeństwa skutki i karanie» [128, s. 122].

У наступних підрозділах «Rozmyślania o trzech ślubach zakonnych ubóstwa, czystości, i posłuszeństwa» [128, s. 105–144], зокрема «O dobrodziejstwie wezwania do zakonu, osób zakonnych» [128, s. 122–125], «O dobrach zakonnych» [128, s. 125–130], Йосиф Велямин-Рутський розповідає про переваги, які отримують черниці від того, що обрали життя в обителі. Для цього богослов наводить цитати зі Святого Письма, святоотцівські роздуми, насамперед Григорія Богослова, Бернарда Клервоського, Томи Аквінського, а також висловлювання давньоримського філософа Аннея Луція Сенеки. Покликаючись на твори Григорія Богослова, унійний митрополит відзначає, що вхід до монастиря переважає всі покути людини для умилоствлення Бога, подібно старозавітному цілопаленню над іншими жертвопринесеннями. Самітництво, писав Велямин-Рутський, було другим хрещенням, у якому людина звільнялася від покарання за гріхи [128, s. 124]. Натомість Бернард Клервоський разом з іншими отцями церкви порівнював життя в монастирі із мучеництвом. Пояснення цьому унійний богослов знайшов у творах Томи Аквінського, який писав про сатисфакцію, покриття гріхів. Оскільки подвижники ведуть постійно боротьбу з умертвінням плоті (похить тіла і світу), тож чернецтво через відкинення своєї волі є «духовним мучеництвом», бо найважче – панувати над собою. Про це зазначено в Книзі притч Соломонових (Притч. 16:32) («Довготерпеливий краще за хороброго, і той, хто володіє собою, краще за завойовника міста» [цит. за вид.: 11, с. 653]), а також творах давньоримського філософа Сенеки, який вважав, що «imperare sibi maximum imperium est»⁴⁷ [128, s. 125].

⁴⁷ Пер з лат.: «Наказувати собі – найбільша влада».

У підрозділі «O dobrodziejstwie stworzenia» [128, s. 131–134] митрополит Йосиф Велямин-Рутський навчав черниць уміти бачити Боже милосердя в тому, що вони створені за Його образом і подобою. Здавалося б, ця деталь була незначною, щоб їй приділяти увагу, проте з біблійного погляду життя людини було виявом призволення Творця та спонукало до відповіді. Можемо припустити, що цей тематичний підрозділ був алюзією на біблійний вірш, уміщений у Книзі пророка Єремії: «І якщо здобудеш дорогоцінне із нікчемного, то будеш як Мої уста» (Єр. 15:19) [цит. за вид.: 11, с. 799]. Велямин-Рутський вбачав у кожній людині перст Божий, акт творення, про який ідеться в П'ятикнижжі Мойсея. Згідно з його вченням законниці мають утішатися тим, що створені не камінням, твариною, а покликані у світ здоровими, розумними людьми. Цю думку богослов доповнює в підрозділі «O dobrodziejstwach każdemu własnych» [128, s. 142–144]. Важливо, як Велямин-Рутський тлумачив образ Божий у людині: «Stworzył cię na Obraz i podobieństwo swoje: na obraz w tem, iż ci dał, rozum, wolę, i pamięć; na podobieństwo zaś, iż cię sposobną uczynił na przyjęcie wszystkich cnót i ubiorów dusznych, które są jakoby natury Boskiej niejakim piętnem i uczestnictwem» [128, s. 131]. На Боже благодіяння людина повинна відгукнутися виконанням заповіді з Книги второзаконня та Євангелія – любити Бога всім серцем, усією душею, всім розумом, усіма силами (Втор. 6:5) [11, с. 188]. Унійний митрополит писав, що давньогрецький філософ Аристотель спостеріг, що людина не здатна вповні віддячити батькам, що її породили. Це міркування античного вченого підкреслювало обов'язок людини служити Богу, який її створив й обдарував вічною душею та незліченними благами. Виходячи з того, що людина – вінець Божого творіння на землі, Велямин-Рутський докладно зупиняється на її відносинах з навколишнім світом, навчає черниць, що небесні світила, рослини, тварини й речі покликані служити людині, допомогти їй у примиренні з Богом. Зі свого боку, людина відповідальна за розважливе користування всіма створеними для неї дарами, такими як розум, мудрість, міць тіла, здоров'я, знання, багатство і гідність [128, s. 133].

Ці міркування митрополита Йосифа Веляміна-Рутського викладені в підрозділі «O dobrodziejstwie zachowania» [128, s. 140–142], у якому він, апелюючи до Біблії, обґрунтував, що піклування Бога про людину виявляється в упорядкуванні планет, забезпеченні людини повітрям, оточенні квітами. Над цим повинні були замислитись черниці в монастирі: «Toż się i o wszystkim inszym stworzeniu widomym świata tego mowić może, iż Pan Bóg do tego końca je kieruje, aby człowieka w swej bytności zachowało; Niebo z Planetami, powietrze z ptactwem, morze i rzeki z rybami, ziemię z bestyjami, owocami, kwiatkami, farbami,

i wonnościami» [128, s. 140–141]. Уміщені в цьому підрозділі настанови унійного ієрарха подвижникам про прийняття як добрих, так і негативних обставин ґрунтуються на вченні Західної церкви. Велямин-Рутський розумів світ як «море бід і нескінчених праць» [128, s. 141]. Причиною скорбот богослов вважав гріх: «A ponieważ wszelkie zło albo z natury, albo z grzechu pochodzi» [128, s. 141–142]. Якщо законницю оминули хвороби, важка праця, вона повинна вбачати в цьому Боже милосердя. Натомість у православному богослів'ї скорботи не завжди пов'язані з гріхом; подекуди їх тлумачать як вияв благодіяння Господа для вбереження людини від гріхів тощо. Представники православної церкви визначають погляд Веляміна-Рутського як «старозавітний». Ця відмінність підкреслює входження елементів світогляду Західного християнства до Чину святого Василя Великого.

У підрозділі «O dobrodziejstwie odkupienia» [128, s. 134–137] митрополит Йосиф Велямин-Рутський удокладнює сотеріологічні питання, про які йшлося в підрозділі «O ciężkości grzechu przeciw Chrystusowi panu, który za grzechy umarł» [128, s. 66–69], розтлумачує значення жертви Сина Божого в спасінні людини. Висвітлюючи в основному католицьке богослів'я, яке трактувало Бога насамперед як справедливого суддю, який потребував належної спокути за вчинені гріхи, Велямин-Рутський навчав черниць непізнанного Божого милосердя до людини, яка хотіла стати богом, а натомість стала тлінною і «нагою». Благодіяння Бога, писав унійний митрополит, виявлялося в прощенні людині гріхів, визволенні з неволі диявола, спасінні від пекельного вогню, приготовленого для нього і його янголів [128, s. 136]. Звертаючись до законниць, богослов характеризує спосіб спасіння людини на хресті як «найдосконаліший», такий, що найбільше виражає любов Бога до людини: «Bóg dla człowieka chciał tedy być człowiekiem, i to śmiertelnym i cierpiętlwym; bo wolał raczej umrzeć dla człowieka, aniżliby miał zginąć człowiek!» [128, s. 134]. Для того, щоб пояснити читачу Боже милосердя до людини, богослов увів до тексту розповідь про земного правителя, який за важкі переступи свого найменшого невільника, хотів піти на смерть сам або позбавити життя свого сина. Цей приклад свідчив про те, що ідея спасіння людини, якої навчає християнство, не піддається логіці суспільних відносин і належить Богу. Міркуючи над причинами необхідності страсної смерті Ісуса Христа, Велямин-Рутський, як і в підрозділі «O ciężkości grzechu przeciw Chrystusowi panu, który za grzechy umarł» [128, s. 66–69], повторює думку про те, що Бог міг урятувати людський рід від гріха в молитві, однією краплею крові, проте «chciał wylaniem wszystkiej Krwi swojej, i Męką zewszec najokrutniejszą, i najzływszą to odkupienie sprawić» [128, s. 135]. Зауважимо, що розуміння уній-

ним митрополитом значення страждань Сина Божого і смерті на хресті було розмитим, оскільки докладно не пояснює їх причин. Так, учителі Східної церкви розглядали Ісуса Христа не як «страдницьке знаряддя умилостивлення», а як «відновника нашої впалої природи» [169, с. 32]. Велямин-Рутський, так само як католицькі богослови, наводить у книзі опис останніх годин життя Сина Божого на землі, зосереджуючи увагу читача на його стражданні й самотності: «Uważ jak (ta męka) okrutną była, iż Mu w Ogrójcu modlącemu się, sama myśl o przyszłych mękach pot krwawy z całego ciała wycisnęła. A biczmi tak był posieczony, poszyjkami tak potłuczony, i plwocinami tak oszkaradzony, iż się zdał być trędowatym. Głowę Jego cierniowemi ościami aż do mózgu przewiercono; a nad to wszystko ciężki tram krzyżowy, samemu, na plecach okrutnie zranionych nieść kazano» [128, s. 135]. Переїнятість Веляміна-Рутського муками Спасителя, відчутна в цьому фрагменті, сприяє пізнанню психологічних особливостей його світобачення, з-поміж яких варто підкреслити зворушливість та щирість. Богослов використовує стилістичний прийом антитези, завдяки якому йому вдалося виокремити присутні питання сотеріології. Зокрема, він писав про прийняття безсмертним Богом тлінного тіла, звільнення людини від гріхів і їхніх наслідків, спасіння від пекла: «Najprzód z córki diabelskiej stałaś się córką Bożą; z dziedziczki wiecznego potępienia stałaś się dziedziczką wiecznego Królestwa Niebieskiego, i uczestniczką łaski i przyjaźni Bożej, i wszystkich darów duchownych» [128, s. 136]. Важливим у розповіді унійного митрополита для подвижниць було й те, що він утішав їх можливістю очищення від гріхів, які можна було скоїти. При цьому законниця повинна була приступити до таїнства покаяння, що відновлювало в людині дію Божої благодаті.

У підрозділі «O dobrodziejstwie wezwania do wiary świętej» [128, s. 137–139] Йосиф Велямин-Рутський опосередковано апелює до питань віровизнання християнських церков. Богослов не писав про Берестейську унію та полеміку із православними книжниками, проте з тексту дізнаємося, що «святу віру», завдяки якій відбувалося примирення людини з Богом, репрезентувала насамперед Західна церква. Про належність східного християнства до «святої віри» згадки немає. Натомість у книзі йдеться про язичницькі народи, еретиків, християн інших конфесій, які були спасенні в правдивій вірі, але згодом упали в ересь або важкі гріхи, з яких «не підвелися» [128, s. 139]. З огляду на це, твердив Велямин-Рутський, черниці Чину святого Василя Великого повинні втішатися тим, що належать до католицької церкви, яка зберегла апостольське наступництво: «Patrząc jakieś dzięki winna Bogu twemu, iż z takiej wielości złośliwych wybrał cię, byś się urodziła między domownikami Kościoła S. Katolickiego, i mlekiem nauki

Apostolskiej była karmioną, i Krwią Jezusową napojoną; i że chciał abyś się przez Chrzest Św. odrodziła, i stała Córką Bożą, i żywota wiecznego Dziedziczka» [128, s. 138].

Митрополит Йосиф Велямин-Рутський вважав належність людини до «святої віри» визначальною для дії «благодаті спасіння», про яку зазначено в підрозділі «O dobrodziejstwie odkupinia» [128, s. 134–137]. Їхній зв'язок пояснював приклад про відновлювальну дію пластиру та ліків за умови прикладення їх до рани. Богослов переконував у тому, що визволення людини від гріха Ісусом Христом не здійснювалось за межами віри і церковних таїнств: «Jako bowiem plastr lub jakiegokolwiek lekarstwo nie jest pożyteczne, jeśli nie będzie na rany przyłożone, tak też ani Męka Chrystusowa w nas żadnego pożytku nie sprawuje, jeśli przez Wiarę, i ŚŚ. SAKRAMENTA nie będzie nam udzieloną» [128, s. 137]. Людина не могла прилучитися до «святої віри» самотійно, відзначав письменник. Для цього потрібна була особлива благодать Бога, описуючи яку Велямин-Рутський застосовував стилістичний прийом протиставлення, що допомагало увиразнити специфіку спасіння людини в західному християнстві [169, с. 51–53]: «Uważ też i to, iż żaden bez osobliwszej łaski Bożej i wspomżenia Jego do Wiary Ś. prawdziwej nie bywa powołany; jako sam Pan mówi: “Żaden nie może przyjść do mnie jeśli go Ojciec mój niepotargnie”. Albowiem jako kamień z przyrodzenia swego zawsze leci na dół, ani się może wznieść ku górze, jeśli pomoc zwierchnia nie przystąpi; tak człowiek dla zgorzenia grzechowego zawsze jest skłonny do miłości rzeczy ziemskich, a do zamiłowania rzeczy Niebieskich umysłu swego podnieść nie może, jeśli prawicą Najwyższego nie będzie wspomżony» [128, s. 137–138]. Ця обставина слугує для розкриття причин непоступливості унійних і православних богословів у релігійній полеміці. Зокрема, виявляє, що уніати були переконані в сходженні на них особливої Божої благодаті, і тому прагнули інтегрувати Київську церкву до «святої віри», у якій людина могла звільнитися з рабства гріха.

У книзі «Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» митрополит Йосиф Велямин-Рутський подав шістдесят духовних сентенцій, вивчення яких напам'ять мало на меті допомогти законникам пізнати духовне життя в монастирі [128, s. 145–150]. Більшість із цих висловлювань у стислій формі відтворює вчення аскетизму, розкриті в цій книзі. Наведемо приклади зібраних Велямином-Рутським духовних сентенцій: «Panu Bogu Zakonnica służyć nie może, która samej sobie nie umie rozkazywać», «Wprawdzie Zakonnicej zdoła nauka, ale cnota ją koronuje», «Truczna i jad Zakonnicy jest własna wola jej», «Jakoż Zakonnica będzie światłością świata, jeśli sama sobie nie świeci», «Inszym być pożytecznym, a sobie

szkodzić, głupstwo jest; a nieporządna miłość», «Sługa Chrystusowa pragnie być świętą, a nie chce być widzianą i mianą za świętą», «Zakonnica iż świat opuściła, dobra jest, ale żeby też ją świat opuścił lepszą byłaby», «Która swych Przełożonych nie ma miasto Boga, i Bóg nie będzie jej mieć za Córkę» [128, s. 145–150].

Книга «Ustawy Świętego Oycy Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne» містить спосіб посвячення черниць до Чину святого Василя Великого після послушницького випробування в монастирській спільноті [128, s. 151–172]. Текст антифону в римському виданні книги 1854 р. перекладено латинською та польською мовами через відсутність друкарських літер церковнослов'янської абетки. Крім цього, у книзі подано спосіб вступу послушниць у новіціат [128, s. 173–184].

3.2. Риторична організація твору Тимофія Симоновича «Proba Verificatyei Omylney. Y dowod swowoleństwa małoslychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego» (1621 р.)

Тимофій Симонович увійшов до історії української літератури як автор твору «Proba Verificatyei Omylney. Y dowod swowoleństwa małoslychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego» (1621 р.) [149], в якому він полемізував із Мелетієм Смотрицьким стосовно правочинності поставлення єрусалимським патріархом Теофаном III нової православної ієрархії. Богослов був ченцем Свято-Троїцького монастиря у Вільні під час ігуменства Йосафата Кунцевича й Антонія Селяви. У Віленській обителі він виконував функції проповідника, писав казання [592, s. 249]. Короткі біографічні відомості про унійного письменника подали І. Вагилевич [592, s. 249] та І. Стебельський [575, s. LXVIII–LXIX], який відзначав, що той мав глибокі знання з теології. Зміст полеміки Тимофія Симоновича з Мелетієм Смотрицьким стисло виклав Т. Грабовський [490, s. 306–307].

М. Соловій у праці «Мелетій Смотрицький як письменник» зауважував, що Тимофій Симонович підготував у 1621 р. два твори – «Proba Verificatyei Omylney. Y dowod swowoleństwa małoslychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego» та «Dowody Sprawdzenia Falszowego i Bezczelności», які було втрачено [384, с. 272]. Проте відповідь Тимофія Симоновича Мелетію Смотрицькому збереглася, чим зумовлено актуальність дослідження полемічного доробку унійного богослова Віленського монастиря Святої Трійці.

Трактат «Proba Verificatyei Omylney. Y dowod swowoleństwa małoslychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego»⁴⁸ складається з дедикації уряднику Речі Посполитої Юрію Чарто-

⁴⁸ Далі в тексті назву книги подано як «Proba Verificatyei Omylney».

рийському [149, s. 3–7], передмови до читача [149, s. 8–11] та п'яти розділів: «Co się stało w roku 1620 u w terażnieyszym 1621» [149, s. 12–16], «Uważenie tych wszystkich postępów» [149, s. 17–23], «Odpowiedź na racje verifcatorów» [149, s. 24–37], «O prawach u przywileiach narodowi Ruskemu nadanych» [149, s. 37–46], «Epilog do Verifcatorów» [149, s. 46–50]. Полеміст виявив себе ерудованим теологом, знавцем латинської мови, античної літератури й філософії. Так, у творі наявні цитати з праць Вергілія, Сенеки, Аристотеля, Діонісія Ареопагіта, Тертуліана, Григорія Назіанзіна, Іоанна Златоуста, Станіслава Гозія [149, s. 50; див.: 99, р. 7]. Історичними джерелами для написання книги слугували роботи візантійських істориків Сократа Схоластика, Ермія Созомена, Никифора Григори, «Повість временних літ», «Четъї-Мінеї», публікація митрополита Іпатія Потія «O przywileiach nadannych od pniaśnieyszich krolow polskich» [124]. Полеміст вміло послуговувався художньо-стилістичними можливостями риторичного запитання («A o cudzoziemca, u poddanego (co większa) nieprzyaciela głównego Państwa tego, u wszystkiego Krześciaństwa czekać?» [149, s. 28]), риторичного оклику («Ale což rzec!» [149, s. 32]), антитези («Y takim sposobem ieśli nas Patryarcha kłā, a Biskup Rzymiski błogosławił, ieśli degradował, Papież restituował» [149, s. 34–35]), метафори («Co iako nietylko iskrā żarzystā, ale wielkim płomieniem, do zapału niepokoiu pospolitego było» [149, s. 15]), іронії («Iego to własne przedsięwzięcie z domysłu bystrego za podusta Verifcatorow wielebnych» [149, s. 25]), ампліфікації. Переконливості мовленню богослова надавало вживання стійких висловів, як-от: «Nim daley w las, tym więcey drew» [149, s. 25], «*Amicus Plato, amicus Socrates, magis amica veritas*» [149, s. 32].

Тимофій Симонович написав присвяту твору володарю Клевані, луцькому старості Юрію Чарторийському 10 серпня 1621 р. у Володимирці. Богослов метафорично порівнював шляхетне ім'я урядника зі щитом, здатним захистити надруковану ним книгу, що мала на меті з'ясувати правду в православно-уніатській суперечці, сприяти досягненню конфесійного миру в Речі Посполитій. Звеличуючи Юрія Чарторийського, унійний письменник відзначав його «гарячу побожність» [149, s. 4], стійкість у вірі, відданість королю Речі Посполитої Сигізмунду III. З-поміж чеснот князя полеміст підкреслював доброчинність. Юрій Чарторийський, писав книжник, як і римський імператор Тит Флавій Веспасіан, прославився допомогою вбогим, чуйністю, служінням іншим людям: «A przy tych tak wysokich cnotach, a komu iest tayna, abo nie doświadczona wielka ona dobroć W. X. M. którą zaiste tak wszędzie, u u wszystkich słyniesz, iako niegdy on hojny Monarcha Titus: żadnego prawie dnia nie opuszczaiąc, ktoregobyś komu (mogąc) co dobrego nie uczynił, żadnego w potrzebie iego nie zasmucaiąc» [149, s. 6].

Послугуючись традиційним для присвяти топосом смирення, Тимофій Симонович звертався до князя з «покірним проханням» [149, s. 7] прийняти книгу «Proba Verificatię Omylney».

У вступній частині твору Тимофій Симонович виклав міркування про властивості злості, яка, твердив він, спонукала православних богословів полемізувати з уніатами. Автор розкриває сутність гніву, наводить у трактаті цитату з писань Григорія Назіанзіна, яка описує його винахідливість і руйнівну безстрашність: «*Sagax est malicia ad inueniendum, et mire audax ad perpetrandum facinus*»⁴⁹ [149, s. 8]. Цю негативну емоцію, зауважує полеміст, виражають не тільки вчинки, а й наклепницькі слова, які сходять з чийхось вуст чи написані пером: «Со ієслі так мо́же (зло́сць) до учынку, чо́ до wymowy y do obmowy, sposobności swoiey mieć y zażyć nie bę́dzie mogła? A to nie tylko ięzykiem, który iest obrotniejszy w człowieku, nad insze członki: ale y piorem, którym łatwie władnać móże» [149, s. 8]. Покликаючись на спостереження Василя Великого стосовно сліпоти гніву, Тимофій Симонович наголошує, що людина, якою опанувала злість, не усвідомлює того, що завдає шкоди не тільки тому, на кого вона спрямована, але насамперед собі. Відтак, богослов порівнював злість з обманом, який Сенека у LXXIX листі до Луцилія схарактеризував так: «*Tenuę est mendacium (mowi Seneka) perlucet, si diligenter perspexeris*»⁵⁰ [149, s. 8]. На думку Тимофія Симоновича, злість оволоділа противниками церковної унії, через що вони, нехтуючи Божими заповідями, небезпекою війни Речі Посполитої з Туреччиною, втягували суспільство в релігійне протистояння. Полеміст аргументував цю думку вбивством козаками унійного ігумена Видубицького монастиря Антонія Грековича [149, s. 10]. Наклепи на ієрархів унійної Київської митрополії у творах православних книжників, неправдиві твердження про заборону відправляти богослужіння за візантійським обрядом, писав полеміст, підштовхували православних священиків і мирян до бунтів, ускладнювали становище Речі Посполитої: «A w tym gorliwą śmiałością ięzyk swoy wyuzdawszy, y pioro rospuściwszy, bez żadnego odmachu szkaluią. [...] Udaіę przytym kłamliwie za rzecz istotną, iakoby im gwałty, mordy, czynić miano: wolnego odprawowania w nabożeństwie według przodkow starodawnego, Orientalney Cerkwie nie dopuszczano, działkom małym krztu, martwym przystoynego pogrzebu zabraniano. [...] Ale iako to iest rzecz barzo zła, y wszytkiey Rzeczypospolitey niebezpieczna, każdy rozsądny y bacźny uważyc móże» [149, s. 9]. Застерігаючи православних богословів від дифамації церковних достойників, Тимофій Симонович відсилав їх до прочитання Книги притч Соломонових, в одно-

⁴⁹ Пер. з лат.: «Злість є розумною до винаходів, дивовижно сміливою до вчинення злодіянь».

⁵⁰ Пер. з лат.: «Обман – тонкий, а тому прозорий, якщо придивитися уважніше».

му з розділів якої йдеться про вплив слів на життя і смерть людини (Притч. 18:21): «Во Pismo S. mowi, że na skrzydłach ięzyka każdego śmierć, y żywot lata» [149, s. 10]. Міркування полеміста про те, що грішні уста оскверняють людину, доповнювали виклад про ієрогліфічні написи давніх єгиптян, що радять наклепникам міцно тримати «слизького язика» [149, s. 9] за зубами, прислів'я, які застерігають від необережних висловлювань: «Iako ptaszek barzo prędkolotny, który wroblem (pospolicie mowią) wylata, ale się natychmiast słoniem, y garbatym wielbłądem wraca» [149, s. 10]. Покликаючись на давній звичай міщан розміщувати над в'їзними брамами, у багатолюдних місцях малюнок руки з сокирою із написом «*Hic Pax*», що мало попереджувати крадіжки, Тимофій Симонович іронізував, що необхідно прикріпити таке зображення до рук православних полемістів і написати на ньому «Poty kres», аби це стримувало їх від лихослів'я та обману читачів: «Dobrzeby to y zaiste potrzebnie, aby taki hamulec przy ręce do piora skorey, był nie tylko malowany, ale y mocno do niey przyłożony, z takiemiż słowy “Poty kres”» [149, s. 10].

У передмові до читача Тимофій Симонович зазначив, що його твір – це відповідь на трактат Мелетія Смотрицького «*Verificatia niewinności*» [148], у якому обґрунтовано легітимність новоствореної церковної ієрархії. Полеміст не стримував себе в негативних оцінках книги православного богослова, називаючи його «безмозким письменником» [149, s. 10]. Прагнучи нівелювати довіру читачів до твору «*Verificatia niewinności*», Тимофій Симонович підкреслював суперечливі твердження Мелетія Смотрицького у «Θρησος»-і та його відступ від вчення Східної церкви: «Przepiekły się niegdy, Lamenty uszczypliwe Haraśimowiczowi, w których Bogu, y dobrym ludziom brzydka, ciężka, niezbożna, Bissurmańska niewola śmiał zalecać; bluźnierskie heretyckie nauki, przeciwko wierze powszechney Chrześciańskiej pod tytułem świętobliwym Cerkwie wschodniej, do narodu naszego Ruskiego wwodzić: y wiele innych rzeczy tym podobnych pisać, drukować, y po wszytkiej Rusi, y W. X. Litewskim rozśiewać» [149, s. 10].

У розділі «*Co się stało w 1620 y w terażniejszym 1621*» [149, s. 12–16] розкрито деталі висвячення патріархом Єрусалимським Теофаном III нової ієрархії Київської митрополії, внаслідок чого Берестейська унія опинилася під загрозою ліквідації. Тимофій Симонович критикував урядників Речі Посполитої за те, що вони зазвичай довірливо приймали предстоятелів Східних церков, на яких він покладав відповідальність за релігійне протистояння. На думку полеміста, східні достойники провадили діяльність, спрямовану проти Речі Посполитої на користь Османської імперії та Московії, через що дозвіл сенаторів на їхнє втручання у справи Київської митрополії був

нерозважливим. Прикладом цього, писав богослов, слугувало перебування в Україні протосинкела патріарха Єремії II Траноса Никифора Парасхеса-Кантакузина, який висвячував пресвітерів, слухав сповіді, уділяв розгрішення за гроші, проводив собори, на яких, зокрема, позбавив сану митрополита Київського Михайла Рогозу, єпископів, «*buntu y niesnazki wielkie między ludźmi śieiać»* [149, s. 12].

Тимофій Симонович порівнював Теофана III, який походив з Криту, із лжемесією Мойсеєм, який, прибувши зі Святої Землі на острів Кандія, пообіцяв місцевим євреям привести їх у Юдею без кораблів. Полеміст брав відомості з історії єврейської громади Криту V ст. з праці Сократа Схоластика «*Historia Ecclesiastica»* (lib. 2. cap. 37) [149, s. 13]. У творі богослов негативно відгукнувся про діяльність предстоятеля Єрусалима у Московії. Вінчання Теофаном III на царство Михайла Федоровича Романова, проведення інтронізації на Московську патріаршу кафедру Філарета для Тимофія Симоновича були доказом того, що східний першоієрарх був супротивником королевича Владислава IV, який боровся за здобуття корони московського царя в 1617–1618 рр. [149, s. 10]. Письменник, формуючи негативний образ Теофана III, звинуватив його в симонії, через що його постанови були неканонічними. Так, зазначав полеміст, єрусалимський первосвященик затвердив створення Московського патріархату за подарунки: «*Tam też praesumptiā y władzā, iako on pomieniony Nicephor koronował, albo snadź wieńczał na Carstwo Moskiewskie syna Philaretowego, a samego Philareta sprzyśięgłego nieprzyiaćiela Państwu Jego K. M. na Patryarchostwo poświęcił. Ztąd się samego daie znać, z iakā uprzeymością y życziwością do narodu naszego ten Wielebny świętek iechał, y zawitał. Ponieważ mógł to wiedzieć dobrze, że Naiśnieyszy Krolewicz Władysław miał, y ma do tego własne prawo, przyśięgā wszytkiey Moskwy, mocnie obwarowane, y w ten sposob przymierze do czasu słusznego z Moskwā zawarte. A przedsię nietylko to z ochotā odprawił, ale y serca im, w złamaneu przyśiędze przeciwko Krolewicowi Jego. M. bez wątpienia, dodał. Tam wzięwszy za to podarki nie małe, przez granice Moskiewskie do państw Jego. K. M. bezpiecznie sobie przyiechał: y w Kiiowie się, za otuchā y obronā pobratymow, rozgościł»* [149, s. 13]. Предметом критики з боку Тимофія Симоновича діяльності Теофана III у Речі Посполитій були продаж на українських і литовських землях розгрішення за минулі та майбутні гріхи [149, s. 13], висвячення православного єпископату. Цитуючи «Енеїду» давньоримського поета Вергілія, зокрема слова троянського жерця Лаокоона, що стосувалися дерев'яного коня, дарунку данайців: «*Quidquid fit timeo Danaos et dona ferentes»* [149, s. 14], – полеміст застерігав короля Сигізмунда III, щоб той не довіряв Теофану III, якому він зі своєї доброти і гостинності дозволив урядува-

ти церковними справами для досягнення релігійного миру [149, s. 14]. Адже предстоятель Єрусалимської церкви, писав унійний книжник, зневаживши канони вселенських соборів, стародавнє право Великого князівства Литовського, «маєстат його королівської милості» [149, s. 15], поставив нового київського митрополита, єпископів, призначив покуту козакам за участь у війні проти Московії й наказав переслідувати уніатів: «Ważył się, mowię, śmiałością przed tym nigdy niesłuchaną, inauguracie, y poświęcenie iakieś odprawować, na Metropolia y Episkopije wszystkie, na każdą z osobna person iakichśi sobie podobnych, sposobniejszy, mimo tych którzy te Przełożęstwa Duchowne zdawna za przeyrzeniem Bożym z podania Jego K. M. y porządneho na to poświęcenia na sobie noszą, y dobrze zdrowi są. Za tę robotkę podziękowanie od swoich promotorow, y dobre podarki pobrawszy, Sepety swoje tosował, y w drogę się przedsięwziętą gotował. Naprzod ganiąc to, iż do Moskwy chodzili, y tam krew rozlewali, za to im pokutę naznaczaiąc, y, aby się tego na potym nie ważyli, zakazuiać. Aby unitow gwałtem, y mocą wszelaką znošili, żadnemu nie przepuszczali: onymi się iako własnymi Pogany brzydźili: żadney społeczności z nimi, nie tylko w nabożeństwie, ale y w pospolitym obcowaniu nie mieli» [149, s. 15]. Письменник метафорично порівняв такі дії патріарха Теофана III з «великим полум'ям для запалювання суспільного неспокою» [149, s. 15].

У розділі «Uważenie tych wszystkich postępkow» [149, s. 17–23] Тимофій Симонович подав обґрунтування відступу Теофана III від постанов вселенських соборів, законодавства Речі Посполитої. Полеміст розглянув створення нової ієрархії в Київській церкві з позиції сентенції Діонісія Ареопажита: «*Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*»⁵¹ [149, s. 17], відповідно до якої моральний вчинок не містить вад, у цьому випадку – узгоджується з приписами церковного і державного права. Зокрема, автор писав: «Potrzeba aby każda sprawa dobra ze wszystkich miar dobrą była: za czym nie tylko przez się zły uczynek iaki popełniony iest karania godny, ale nawet y dobry nie dobrze y sprawiedliwy nie sprawiedliwie odprawowany, nie tylko nagrody niegodny, ale y owszem naganę zasługuie» [149, s. 17]. Застосувавши цю формулу християнського святого для оцінки вчинку Теофана III – поставлення митрополитом Київським Йова Борецького всупереч канонам вселенських соборів та праву короля на номінацію єпископів, книжник підкреслював, що дії предстоятеля Єрусалима були хибними. Тимофій Симонович аргументував порушення Теофаном III церковних правил на прикладі Константинопольського собору (869–870 рр.), який засудив зміщення законного патріарха Ігнатія і призначення на престол Фотія завдяки підтримці державних урядників. Проводячи паралелі між зведенням Фотія в

⁵¹ Пер. з лат.: «Добро походить з цілковито доброї причини, зло з деякого браку».

сан архієпископа Константинополя і висвяченням Йова Борецького на митрополита Київського, полеміст наголошував, що їх було обрано на церковну кафедру за життя чинних предстоятелів, яких підтримував Рим. Богослов наводить у творі грецький текст анафема, яку єпископи собору в Константинополі наклали на патріарха Фотія і яка покликана була застерегти Йова Борецького урядувати Київською митрополією, очолюваною на той час Йосифом Велямином-Рутським. Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким стосовно правління «розбійника, людиновбивці, розпутника, Діоскура, Нового Юди» [149, s. 17] Фотія, якого православні богослови, на відміну від католиків, вважали святителем, Тимофій Симонович зауважив, що учасники Четвертого Константинопольського собору підписали акт про його відлучення від церкви не чорнилами, а свхаристійним вином [149, s. 17–18]. Іншим доказом відступу Теофана III від церковного права Тимофій Симонович вважав житіє Августина Блаженного, у якому йдеться про те, що він навчав не ставити архієреїв на зайняті єпископські кафедри. Пояснення діям Теофана III полеміст убачав в поширенні на Сході симонії, введені в Османській імперії пескезія, хараджу, що деморалізувало «Найсвятіших і Вселенських Суддів» [149, s. 18]. Утім, твердив унійний книжник, первосвятитель Єрусалима не зауважив, що ситуація в Речі Посполитій була інакшою: «У tegoż pewnie był rozumienia; że się toż w tym Krolestwie świętobliwym Pana naszego dzieie, y dla tego tak wiele tych mniemanych Władyk swowolnie do woli namazał: przeciwko ustawom iasnym Oycow ŚŚ. y Starożytnemu zwyczaiowi Cerkwie powszechney» [149, s. 19].

Висвячення Теофаном III нової церковної ієрархії, писав Тимофій Симонович, зневажило маєстат короля Речі Посполитої. У своєму творі полеміст характеризує суперечку православних богословів з цим твердженням уніатів прислів'ям: «Aże się to y z obrazą zwierzchności Maiestatu Iego K. M. stało (z czego się oni właśnie iako skora na ogniu wyprawuią) iaśnie y dowodnie się pokaże» [149, s. 19]. Прерогативою правителя Речі Посполитої, наголошував письменник, було подання та затвердження священнослужителів на вищі церковні посади, призначення державних урядників. Це право належало тільки королю і відрізняло його повноваження від повноважень сенаторів. Порушити правовий устрій Речі Посполитої, взяти на себе функції королівської канцелярії, як вважав богослов, міг «вічний і безмозкий блазень» [149, s. 19]. Відтак, з погляду права вчинок Теофана III можна потрактувати як кривду королівської гідності: «Względem zaś osoby Pańskiej obrażoney, iest reus laesae Maiestatis: bo się to tyka Regiam personam, która nie tylko machinatione, conspiratione, violento conatu, et quod longe aosit facto ipso in vitam, ale iakimkolwiek postępkem tykaiącym

się nieprzystoynie dostoyności, zwierzchności Maiestatu iego, obrażona zostaie» [149, s. 19–20]. Тимофій Симонович, намагаючись посилити розуміння читачем відповідальності предстоятеля Єрусалима за переступ коронного права, називав поставлення ним церковних ієрархів без дозволу Сигізмунда III «розгнuzданою сваволею», «нестерпною неволею» [149, s. 20], які не зміг би прийняти жоден народ.

Неканонічність проведення архієрейської хіротонії Теофаном III, писав Тимофій Симонович, доводили правила церковних соборів, які визначали порядок зміщення єпископів. Полеміст, покликаючись на 4-ту і 7-му постанови Сардикійського собору (344 р.), указував православним богословам на те, що єпископи, яких архієрейський суд позбавив сану, мали право подавати апеляцію до римських пап, без рішення яких у їхніх справах заборонялося здійснювати хіротонію нових ієрархів [149, s. 21–22; див.: 39, с. 136–138]. Надання Римській кафедрі «неоціненної клейноти» [149, s. 21], найвищої суддівської влади в церкві, книжник обґрунтував цитатами з Євангелія від Іоанна: «Паси вівці мої» (Ін. 21:16) [149, s. 21; цит. за вид.: 11, с. 1218]; Євангелія від Матвія: «І дам тобі ключі Царства Небесного» (Мт. 16:19) [149, s. 21; цит. за вид.: 11, с. 1101]; Євангелія від Луки: «І Ти колись, навернувшись, утврди братів твоїх» (Лк. 22:32) [149, s. 21; цит. за вид.: 11, с. 1182]. Богослов твердив, що Теофану III, як і православним священикам, були відомі приписи Сардикійського собору, через що він метафорично порівнював їхню боротьбу за церковні достоїнства з тим, як «докучливі і ласі мухи» злітаються на мед: «Ale zwyczajem ducha heretyckiego, iako owe dokuczliwe y łase muchy, ktore albo że pamięci nie mają, albo że smakiem słodkim na iaką rzecz ponęcone, na toż, choć ich ustawnie oganiaia, padaia. Nie może tedy żaden w tym Episkopskim dostoięństwie *absoluta potestate* derogować» [149, s. 22]. Назвавши Теофана III «волоцюгою» [149, s. 22], полеміст зауважував, що в церковному і державному законодавстві не було розбіжностей щодо питання зведення осіб на достоїнства. Переконалися в цьому, автор відсилав читача до ухваленої на Петрковському сеймі Конституції 1538 р. Сигізмунда I, Статуту Великого князівства Литовського та книги митрополита Іпатія Потія «O przywileiach nadannych od najaiśniejszych krolow polskich» [149, s. 22; див.: 124].

У розділі «Odpowiedź na racye verifcatorow» [149, s. 24–37] Тимофій Симонович полемізує з Мелетієм Смотрицьким стосовно легітимності поставленого єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату. Полеміст наголошує, що людина може виправдати будь-який злий учинок. Як приклад цього унійний письменник наводить історію гріхопадіння Адама і Єви, які, не визнавши своєї провини перед Богом, були вигнані з Раю. На думку Тимофія Симоно-

вича, аргументи Мелетія Смотрицького щодо канонічності висвячення нової ієрархії Теофаном III перегукувалися з виправданнями Адама і Єви: «Nie masz tak złego y iawnie popełnionego uczynku, któryby obrony y obrońce swego nie znalazł. Zgrzeszył praociec nasz Adam przestępstwem srogim przykazania Bożego wnet na to wymowkę sobie znalazł, że nie przyczynę dając; a ona zaś wężowi przekłębem. Ale im to nie poszło, aby za to nagany y karania nie odnieśli, żalosney Banicyey wygnania z miłej oyczyzny, y nie ochronionej śmierci. Do tey się też wymowki, w tak iasnym występku swoim, obrazy zwierzchności Maiestatu Pańskiego, Verificatorowie Wileńscy udayą» [149, s. 24].

Богослов відкидав твердження Мелетія Смотрицького про те, що листи польського короля, сенаторів до Теофана III, у яких первосвящителя іменовано «Патріархом Єрусалимським і всієї Палестини» [148, с. 293], доводили правомірність його церковного урядування в Речі Посполитій. Покликаючись на висловлювання Аристотеля «*Honor in honorante constitit*» [149, s. 24], полеміст наголошує, що переступ людини перекреслює її минулі добрі вчинки. Те саме, на його думку, було у випадку зневаження Теофаном III маєстату польського короля, через що титулування його Сигізмундом III у листах «*Wielebnym w Chrystusie Oycem y pobożnie miłym, Patryarchą Ieruzolimskim y wszystkiey Palestyny*» [148, s. 284] не мало значення [149, s. 24–25]. Наприклад, писав книжник, Юда був одним із дванадцяти учнів Ісуса Христа, мав силу виганяти демонів, зцілювати хворих, проте, зрадивши Учителя усе це втратив.

Тимофій Симонович не погоджувався із визначенням церковної і світської інвеститури, яке подав Мелетій Смотрицький. Православний письменник, пояснюючи відмінності між цими поняттями, твердив, що висвячення Теофаном III нового єпископату Київської митрополії було актом церковної, а не світської інвеститури, тому «*ius patronatus Regis*» [149, с. 25], право короля розпоряджатися церковними маєностями, не було порушене. Тимофій Симонович розкриває суперечність такого розуміння взаємодії між світською і церковною владою, використовуючи прислів'я: «*Na tę ich omowę okazała może się to rzecz: "Nim daley w las, tym więcej drew"*» [149, s. 25]. Полеміст, покликаючись на Сеймову конституцію 1607 р., доводив Мелетію Смотрицькому, що в коронному праві не існувало розрізнення між номінацією на церковні достоїнства і наданням бенефіцій: «*Ponieważ ius patronatus ex natura sua to w sobie zamyka, że ma podawać personam aptam, iako phisykowie mowią, materiam dispositam ad suscipiendam formam, temu który ma władzą porządnie poświęcać. Y tak wydawane bywaią z Cancellariey przywileie: za ktoremi bywaią tytułowani Nominatami Episkopiey, na którą się za łaską J. K. M. presentuią: y w ten a nie w inszy sens brzmią same własne słowa Constitucy Seymowych, mianowicie Anni 1607,*

gdzie oraz dostojenstwo y dobra w iedney u teyże presentacyey we władzy zupełney J. K. M. są nierozdzielnie zachowane» [149, s. 25–26].

Твердження Мелетія Смотрицького про те, що король Речі Посполитої як «*mere Exequutor*» [149, s. 27], не беручи участі в призначенні вищих церковних посадовців («презентація» [149, s. 27]), надавав бенефіції митрополиту, висвяченому Константинополем, у Тимофій Симоновича викликало заперечення. Із українських літописів, писав унійний полеміст, відомо, що в історії Київської митрополії були випадки поставлення князями первоієрархів без церковної інвеститури. Так, князь Ярослав Мудрий самочинно поставив митрополитом Іларіона; князь Володимир Ольгердович, підтримавши митрополита Кипріяна, ув'язнив Діонісія, висвяченого на Київську кафедру константинопольським патріархом Нілом Керамеєм; князь Вітовт Олександр усупереч волі Константинополя призначив митрополитом Київським Григорія Цамблака [149, s. 27; див.: 103, s. 60–61]. У цьому контексті богослов підкреслював зведення на Київський престол Григорія II Болгариневича за вказівкою папи Пія II. Відтак, підсумовує Тимофій Симонович, участь польського короля в поставленні єрусалимським патріархом Теофаном III митрополитом Київським Йова Борецького була важливою: «A tak czego żaden Pan y Szlachćic maiętności swoiey nie dopuści Władyce, choć *ordinario pastori* (co też aż nazbyt) bez praesentacyey swoiey osobliwey, aby mu choć nagodnieyszego Pora poświećiwszy podawać miano» [149, s. 27].

Тимофій Симонович розглядав діяльність патріарха Теофана III у Речі Посполитій невід'ємно від політичних обставин тієї доби. Полеміст зображував предстоятеля Єрусалимської церкви чужинцем, підданим Османської імперії, яку у творі названо «ненаситним пожирачем християнських держав» [149, s. 28]. Унійний письменник твердив, що первосвятитель Єрусалима, не маючи на це повноважень, поставив митрополита і єпископів, що надавало туркам праву можливість втручатися у внутрішні справи Речі Посполитої. Цю думку богослов висловив у формі риторичного запитання: «A z tądzazby nie był praetext iaki prawa, kiedyby poddany iego, ktorego on *utroq: iure investiturae* podaie na Patryarchostwo miał w Polsce y w W. X. L. *ius absolutum* investytury takiey Metropolita, a zatym mediate y Episkopow?» [149, s. 28]. Тимофій Симонович поставив у приклад польському королеві Сигізмунду III Сенат Венеціанської республіки, який, убезпечившись від загроз з боку Османської імперії, заборонив висвяченим єпископам у Константинополі в'їзд на Крит, Корф, Закінф, Кефалонію, Кіклади. Підпорядкування Константинопольської патріархії турецькому султану, писав автор, підштовхнуло Московію до створення в 1589 р. автокефалії, а архієреїв Київської митрополії – укласти церковну унію з Римом.

Привілеї, надані в Речі Посполитій православному духовенству, звичаєве право, церковна інвеститура, якій передувала королівська номінація єпископів, прийняття Україною християнства з Візантії не були для Тимофія Симоновича переконливими аргументами, що засвідчували належність Київської митрополії до Константинополя. Полеміст вважав хрещення України актом духовного відродження, який зобов'язував Константинопольську церкву наставляти новонавернених християн у веденні благочестивого життя. Розповідь богослова про право дітей у Стародавній Греції не допомагати своїм батькам, які не дали їм належного виховання, підтверджувала відповідальність Константинопольського патріархату за Київську митрополію. Натомість, відзначає унійний письменник, після хрещення України грецькі достойники не надали Київській церкві текстів Святого Письма й богослужбових книг зрозумілою мовою, через що вихід її ієрархів наприкінці XVI ст. зі сфери впливу Константинополя був умотивований. Так, у творі зазначено: «Więc wzięwszy Krzest Ś. od Konstantynopolskiej Stolice, żebyśmy takowe opatrzenie y wychowanie Duchowne od niey mieli, iako przystało od Oycow, y od Pasterzow rzewliwych koło zbawienia dusz ludzkich, owszeki tego przyznać nie możemy: za co nie wiem iakobyśmy mieli im bydź powinni, y do nich tak przywiązani. [...] Jakie nam proszę nauki zakonu Bożego (nie wspominając wyzwolonych, ktore rozum poleruią, y do wyzszych Duchownych sposabiaiają) y w piśmie świętym dali? Ponieważ y ksiąg tych, z ktorych byśmy się y sami uczyć mogli, zwykłym ięzykiem, nawet do odprawowania chwały Bożey potrzebnych nie użyczyli» [149, s. 29–30]. Висловлену думку Тимофій Симонович аргументував фрагментом літопису «Повість временних літ», а саме – життєпису святителів Кирила і Мефодія (14 лютого), в якому ідеться про те, як візантійський імператор Михаїл III на прохання князів Великої Моравії Ростислава і Святополка вирядив солунських братів, щоб ті переклали Біблію старослов'янською мовою і навчили православних священників богослів'ю [149, s. 30–31].

Важливим доказом неналежної підтримки Київської митрополії з боку Константинопольської церкви Тимофій Симонович вважав відсутність у православних требниках інформації про складники і способи приготування мира, яке застосовувалося у проведенні таїнства прийняття дарів Святого Духа. Рецепт його варіння, писав полеміст, греки зберегли в Євхологіях, богослужбових книгах, які містили тексти таїнств, молитов, через що миряни Київської церкви до XVII ст. помазувалися неправильно виготовленим миром і не отримували сили, необхідної для духовного життя: «Y tak przez te wszystkie lata, aż do czasow świętobliwey pamięci Oycy Poćieia (za to samo pochwały wieczney godnego) poświęcenia tak potrzebnego Sakramentu Ruś wszytka

nie miała: y tak w łasce Bożey, która się osobliwie iako przez insze Sakramenta bierze, y ukrzywdzona przez nich zostawała» [149, s. 31; див.: 441, с. 228]. Автор наголошує, що вказав у творі на недбальства Константинопольської патріархії не для того, щоб поглумитися над греками, а для утвердження правди: «*Amicus Plato, amicus Socrates, magis amica veritas*» [149, s. 32].

У творі Тимофій Симонович характеризує причини занепаду Візантії, а також розкриває становище Київської митрополії наприкінці XVI ст. Руйнування науки, ослаблення ревності церковників до благочестя у Східній Римській імперії полеміст пов'язував з розколом 1054 р. Після того, як патріарх Михаїл I Керуларій розірвав єдність з Римом, амбіції, нажива, впертість і пиха взяли гору над християнськими чеснотами в Константинопольській церкві. Відлуння цієї кризи позначилося на Київській митрополії: унаслідок цього знатні українські роди, шляхта залишали православ'я. Занепокоєння ієрархів, викликане переходом можновладних осіб до католицької церкви, на думку богослова, перегукувалося з віршем Книги плач Єремії: «*Abstulit Dominus magnificos meos de medio mei*» (Плач. 1:15) [149, s. 32]. Вихід з цієї ситуації архієреї Київської митрополії вбачали у відновленні унії з Римом, за що, як іронізував Тимофій Симонович, «премудрі верифікатори» [149, s. 33] називали їх апостатами, відступниками.

Одним із «ахіллесових» доказів [149, s. 33] Мелетія Смотрицького дотримання єрусалимським патріархом Теофаном III приписів канонічного права в поставленні церковної ієрархії Тимофій Симонович вважав наведене у творі «*Verificatia niewinności*» твердження про те, що кафедри київського митрополита та єпископів були вакантними, адже Константинополь позбавив сану унійних ієрархів. У відповіді полеміст указував православним богословам на те, що відлучення від церкви унійного духовенства відбулося всупереч правил церковних соборів: суду, на якому виступили б свідки й було вислухано пояснення обвинувачених, не відбулося, тож Київський митрополичий престол не можна було вважати вакантним. Крім того, писав книжник, 4-та постанова Сардикійського собору [39, с. 136] надавала право предстоятелю і єпископам унійної церкви, усуненим від служіння, подавати апеляцію до Папи Римського, який був найвищим суддею в суперечках між вищими ієрархами – «*Supremum Tribunal*» [149, s. 34]. Відтак, на думку Тимофія Симоновича, зміщення унійних архієреїв з посад було неканонічним: «*Przetoż że nam nie pokazują Verifikatorowie sposobem opisanym Cerkwie Bożey zwykłym, y służnym sądu y odsądzenia naszego. Tedy simplex ich assertio simplici tollitur negatiua. Odsądzić też starszych, od prawa dostoięństw naszych, żadną miarą, by się spukali, nie mogą*» [149, s. 34].

Предметом дискусії Тимофія Симоновича з Мелетієм Смотрицьким було питання віровчительного авторитету римських пап у церкві. Полеміст не погоджувався із міркуванням православного книжника про те, що київський митрополит та єпископи, яких Папа Римський поставив усупереч волі Константинополя, були неканонічними. Богослов аргументував першість Римської кафедри тим, що її первосвятителі були правонаступниками апостола Петра, старшинство якого над апостолами визнавали Іоанн Златоуст, Євтимій Великий і Теофілакт: «Biskup Rzymski ma władzę nie ograniczoną, nad wszystkimi, żadney nie wyumuiąc, owieczkami Pana Chrystusowemi, co mu sam Christus wiecznie dać raczył: iako o tym nadobnie Złotousty Ś. naucza» [149, s. 35]. Верховенство єпископів Рима в церкві, писав автор, «ясніше над сонячне сяйво» [149, s. 36] доводив випадок зміщення Папою Римським Агапітом I константинопольського патріарха Анфіма I і поставлення на його місце «*absoluta investitura*» [149, s. 36] Міни, що, власне, було описано в мінологіях, які зберігалися в Київській митрополії. Покликаючись на «Церковну історію» візантійського історика Ермія Созомена, Тимофій Симонович наводив приклади, коли римські папи відновлювали на Константинопольській кафедрі патріархів, усунених церковними соборами, зокрема Атанасія Александрійського й Іоанна Златоуста, що доводило юрисдикційну першість Рима [149, s. 36–37].

У розділі «Epilog do Verificatorow» [149, s. 46–50] Тимофій Симонович дає загальний огляд полеміки з Мелетієм Смотрицьким стосовно висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III православної ієрархії. Те, що у творі «Proba Verificatiew Omylney» було описано право патронату світської влади над церквою й верховенство Римської кафедри, твердив полеміст, доводило богословам Віленського монастиря Святого Духа, що королівському маєстату було завдано образи («*Nota laesae maiestatis*» [149, s. 46]) й стався відступ від церковних приписів. Покликаючись на цитату Тертуліана з твору «Apologeticum»: «*Omne malum, aut timore, aut pudore natura perfudit*»⁵² [149, s. 46], Тимофій Симонович пояснював написання Мелетієм Смотрицьким книги «*Verificatia niewinności*» й виступи у містах проти Берестейської унії тим, що він через страх чи сором намагався приховати вчинені злочини проти правового устрою Речі Посполитої. Негативні наслідки створення Теофаном III православного єпископату для суспільно-церковних відносин, на думку письменника, передавав латинський вислів: «*Principio laeta, tractu dura, exitu tristis*»⁵³ [149, s. 46].

Спротив, які новопоставлені ієрархи чинили Берестейській унії, викликав обурення в Тимофія Симоновича. Полеміст критикував

⁵² Пер. з лат.: «Природа прикриває зло або зі страху або сорому».

⁵³ Пер. з лат.: «Щасливий початок, тверда середина, печальний кінець».

опонентів за нерозуміння позиції унійних церковників, відсутність діалогу між ними та виявлену неповагу. Переконливості та емоційності мовленню письменника надавало вживання фразеологізмів, застосування стилістичного прийому гіперболи, риторичної фігури антитези, завдяки яким йому вдалося передати читачеві напруженість міжконфесійних відносин тієї доби: «Wiem ia (mamki prawdę powiedzieć) czego wy chcecie: abyście nas takimi widzieli, czego żaden naokrutniejszy Tyran pastwiący się nad sobie *absolute* podległymi nie dokazał. To iest żebyśmy wszystkich smysłów pozbywszy, pniami niemymi zostawali, widząc nie widzieć, słysząc nie słysząc, y czując nie czuć. Właśnie iako z kamienia wyciosane bałwany, ktore uderzone, odzywać się dźwiękiem, iako głosem niemym przedsię zwykły. [...] Skoro się z waszym którym nam zdarzy rozmowa, bez ludzkości żadney, że Unit; to iuż bezecny, klęty, odstępcy, y tym podobnemi przezwiskami z obelżeniem bywa poszywany: y owszem byście taką gardziel mieli, oraz byście go pożarli. Cerkiew u was Uniatska za synagogę pogańską: Duchowni za bałwochwalcow: Sakramenta święte za rzeczy powszednie: błogosławieństwo przeklęctwem Bożym. O mili NieUniaćci, to iest, oderwańcy, także to wasza miłość Chrześcijańska» [149, s. 46–48].

Тимофій Симонович відкидав закиди Мелетія Смотрицького щодо переслідування уніатами православних священників та відбирання їхніх церковних маєтностей. Ув'язнення архімандрита Святодухівського монастиря у Вільні Леонтія Карповича та міщан, про яких згадано у творі «*Verificatia niewinności*», полеміст трактував як наслідок порушення законодавства Речі Посполитої, підбурювання мирян до бунту. Цим звинуваченням з боку православної спільноти богослов протиставляв замах на життя Іпатія Потія на віленському ринку, унаслідок чого йому було розтрощено архієрейський посох і відтято два пальці лівої руки [149, s. 48; див.: 228, с. 133], утоплення в Дніпрі навпроти Видубицького монастиря Антонія Грековича, намісника унійного митрополита в Києві, вбивство пінського і волинського протопопів, скалічення двох священників. Письменник, навівши подробиці знущань козаків над Антонієм Грековичем, яких у творі порівняно з «драпіжними вовками» [149, s. 49] й жорстокими язичниками, заперечує належність запорожців до православ'я. Паралель між убивством Антонія Грековича та мученицькою смертю александрійського патріарха Протерія допомагала зобразити унійних церковників захисниками християнства на противагу православної спільноті, яку підтримували козаки [149, s. 49–50]. Богослов завершує твір «*Proba Verificatiey Omylney*» цитатою з Послання апостола Павла до коринтян (1 Кор. 14:33), наведеною з книги вармійського єпископа католицької церкви Станіслава Гозія «*Verae, christianae*

catholicaeque doctrinae solida propugnatio» [99, р. 7], яка підкреслювала настанову Бога своєму народові творити мир й уникати суперечок: «Dość już y tak krwi rozlaney: animuszow przećiwko nam, przez was zaiątrzonych; ludzi potrwożonych. Słuchayćie wżdy kiedy słow, upominaiącego Apostoła świętego: “*Deus noster; Deus est pacis, et dilectionis, non dissensionis*”» [149, s. 50].

3.3. Специфіка й прерогативи полемічного стилю Антонія Селяви у творі «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.)

Анастасій Селява народився близько 1583 р. у шляхетській родині полоцького воєводства Великого князівства Литовського. У 1612 р. він вступив до новіціату монастиря Святої Трійці у Вільні, який проходив разом із Йосафатом Кунцевичем [592, s. 210]; під час хрещення отримав ім'я Антоній. У 1615 р. Антоній Селява почав вивчати теологію в Грецькій колегії святого Атанасія (м. Рим) [515, s. 585], випускниками якої були митрополит Йосиф Велямин-Рутський та Ілля Мороховський. Після повернення з Рима в 1622 р. його було поставлено архімандритом Свято-Троїцького монастиря у Вільні, настоятелем обителі в Новогрудку. У 1624 р. Йосиф Велямин-Рутський висвятив Антонія Селяву на єпископа Полоцького та Вітебського [515, s. 586]. У 1640 р. Рафаїл Корсак номінував його генеральним вікарієм Київської митрополії і в складеному в Римі заповіті рекомендував поставити своїм наступником на архієпископській кафедрі. Цього ж року король Речі Посполитої Владислав IV затвердив кандидатуру Антонія Селяви на митрополичий престол унійної церкви [515, s. 586]. Богослов продовжував проект Веляміна-Рутського щодо створення Київського патріархату [222, с. 514], працював над збереженням Берестейської унії в час козацьких війн [373, с. 80], зокрема протидіяв Зборівській угоді (1649 р.) [373, с. 79]. Йому належить авторство полемічного твору «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany»⁵⁴ (1622 р.) [490, s. 313–314; 575, s. LXI] та життя Йосафата Кунцевича «Żywot błogosławionego Jozafata Kuncewicza» (1625 р.) [515, s. 586]. І. Стебельський у біографічних відомостях про Антонія Селяву як рік видання книги «Antelenchus» помилково вказав 1613-й [575, s. LXI]. Зауважимо, що М. Соловій та П. Яременко, досліджуючи полемічну творчість Антонія Селяви, послуговувалися перевиданням трактату «Antelenchus» в зібранні історичних документів та літературних пам'яток «Архивъ Юго-Западной Россіи» [137]. Однак,

⁵⁴ Далі в тексті назву книги подано як «Antelenchus».

беручи до уваги допущені в ній неточності, доцільно використовувати оригінальний текст твору [136]. Наприклад, замість «Jedna tylko w wierze trudność między nami zostaie o nawyższej zwierchności Biskupa Rzymskiego» [136, s. 3], у сепії «Архивъ Юго-Западной Россіи» надруковано: «Jednak tylko w wierze trudność między nami zostaie o nawyszszej zwierchności biskupa Rzymskiego» [137, c. 675]; замість «Iako więc koń spaniały kundyska małego znieważa» [136, s. 1] – «Iako więc koń śpantały kundyska małego znieważa» [137, c. 674]; замість «muście radzi nie radzi *Palinodiam canere*» [136, s. 36] – «musicie nie radzi *palinodiam canere*» [137, c. 702]; замість «iako daleko barziefy wiara nie iest taż y iedna» [136, s. 37] – «iako daleko barziefy miara nie iest taż y iedna» [137, c. 703]; замість «Otoż się rozwiązał nie rozwiązany zdaniem twym węzeł szwaycą tegoż świętego» [136, s. 17] – «Otoż się rozwiązał nierozwiązany zdaniem twym węzeł tegoż świętego» [137, c. 686]; об'єднано тематичні абзаци [136, s. 3; пор.: 137, c. 675] тощо.

Полемічний твір Антонія Селяви «*Antelenchus*» [136], назву якого П. Яременко переклав як «Антиспростування» [454, c. 95], був відповіддю на книгу Мелетія Смотрицького «*Elenchus pism uszczypliwych*» [146]. На відміну від «аморфності» [261, c. 129], властивої для твору Мелетія Смотрицького, композиції трактату Антонія Селяви притаманна продуманість: книга складається з передмови до читача та двох частин, які вміщують 12 розділів. Легкість і зрозумілість викладу, лаконічність речень трактату Антонія Селяви відзначав М. Соловій [384, c. 289]. П. Яременко погоджувався з полемічною вправністю унійного письменника [454, c. 95].

У невеликій за обсягом передмові Антоній Селява подав фрагмент 140-го псалма ізраїльського царя Давида (Пс. 140:5), слова якого підкреслювали прийняття уніатами, як цього навчає Святе Письмо, напучування праведників. Проте «отруйне вичитування», «корчемне лаєння», «немилосердні» [136, s. 1] звинувачення унійних архієреїв з боку автора твору «*Elenchus pism uszczypliwych*» в апостасії [146, c. 629] були «несправедливими», і тому спонукали Антонія Селяву «покарати» [136, s. 1], напоумити його: «*Ale gdy kto sam będzie niesprawiedliwy, y strofowanie iego nie miłosierne, strofowania wielkiego y karania z tey samey miary godzien iest. “Elenchus” od Bractwa (iako się mianuie) Ś. Ducha wydany oboie to et quidem in gradu superlativo ma w sobie*» [136, s. 1]. Цитуючи анонімний вірш латинською мовою, перекладений у творі, богослов художньо характеризує обрану ним стратегію ведення полеміки з окремими тезами, «насмішками» [136, s. 1–2] Мелетія Смотрицького:

«Ulcisci qui cupit inuidum,
 Contemnat: veluti fortis equus
 Canum latratus minimorum
 Alto pectore negligit.
 Chceszli się nad człowiekiem zemścić zazdrośliwym,
 Nieprzećiwże się iego uczynkom złośliwym.
 Iako więc koń spaniały kundyska małego
 Znieważa, choć gniewliwie nań szczekającego.

Со у my uczynimy: wszystkie bowiem scommata iego milczeniem znieważemy, oprócz tych, które do causy należą y z nią złączone są» [136, s. 1–2]. Послугуючись «топосом смирення», письменник підкреслює неважливість своєї «маленької праці» [136, s. 3], яку він присвятив звеличенню Святої Трійці.

Назва першого розділу «Со nas roźni od siebie» [136, s. 3–4] розкриває мету Антонія Селяви – визначити відмінності між унійними і православними богословами, навколо яких тривала суперечка. Алюзія на «гімн любові» апостола Павла (1 Кор. 13:4–7) вказувала на необхідність обом сторонам вести діалог стосовно догматичних розбіжностей, неістотність яких, писав полеміст, було доведено в раніших творах уніатів, зокрема митрополита Іпатія Потія та Лева Крєвзи: «Obrzędow roźność iakąkolwiek szkodzić nie ma, miłość bowiem wszystko to znośi, wszystko wytrwa: roźność tedy w Wierze ieśli między nami nie będzie, to będziemy iedno. Teraz widzimy, że za łaską Boga wszechmogącego, te roźnice po większej części, a niemal wszystkie ile z terażniejszych scriptow y rozmow z niektórymi z nich zrozumiemy uprzątione są» [136, s. 3]. Так, Антоній Селява робить висновок, що православні теологи не коментували думки унійних книжників про семантичну тотожність віросповідних формул сходження Святого Духа «від Отця через Сина», «від Отця і від Сина», а натомість полемізували щодо факту доповнення латинниками Символу віри, що було другорядним. Автор не вважав перешкодою для прийняття Берестейської унії полеміку щодо опрісноків, оскільки уніати зберегли грецький обряд причащення. Спільними для східного і західного християнства, твердив письменник, були молитви до святих, уявлення про затримання душ після тілесної смерті. На думку Антонія Селяви, вторинними лишалися питання щодо календаря, бороди, вусів священнослужителів, з чим міг погодитися Мелетій Смотрицький [136, s. 3]. Визначальною суперечністю між унійними і православними церковниками богослов називав артикул про верховенство римських пап, прикладом чого був твір «Elenchus pism uszczypliwych», у якому висловлено думку, що «generalnego episkopa, ktorego zwierzchnym biskupem nazywacie, Cerkiew Boża nie znała nigdy» [146, s. 616]. Однак, переконуючи читача в незначущості догматичних розбіжностей,

Антоній Селява зазначав, що в приватних бесідах православні священники погоджувалися з уніатами в питанні першості Римської кафедри [136, s. 3].

У другому розділі «*Że wszystko starożytność Biskupom Rzymskim przyznawała władzę powszechną*» [136, s. 4–10] Антоній Селява зосередився на доведенні православним книжникам визнання Східною церквою верховенства римських пап. Твердження Мелетія Смотрицького про те, що уніати не знаходили доказів, щоб обґрунтувати владу Рима в історичному християнстві [146, с. 628], письменник називав «*crassa ignorantia*»⁵⁵, або «*sycophantya*»⁵⁶ [136, s. 4], адже це питання Лев Кревза розкрив у другій частині трактату «*Obrońca Jedności Cerkiewnej*» (1617 р.) [103, s. 7–10]. Антоній Селява наводить у творі окремі фрагменти праці Лева Кревзи, у яких було вміщено цитати з давньоукраїнських житійних збірників, що характеризували богословську позицію Східної церкви щодо першості в християнстві Римської кафедри. Ігнорування Мелетієм Смотрицьким цих богослужбових книг, твердив полеміст, оприявнювало в ньому церковного реформатора, зодягненого в ризи православного священика («*Ruską sukienką odzianu*») [136, s. 5–6]. Цю думку Антонія Селяви повторив Іван Дубович у творі «*Hierarchia albo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*» [90, s. 253].

У своєму трактаті Антоній Селява подав уступи з «Четій-Міней» житій римських пап Сильвестра I (2-ге січня), Григорія Великого (18-те лютого), Лева I (12-березня), казання Кирила Александрійського (16-те липня), листа Теодора Студита (11-те листопада) до Папи Римського Лева III; у них єпископів Західної церкви було іменовано «первопрестольниками», «главами Христової церкви», «вселенськими архієпископами», «наступниками апостола Петра» [136, s. 4–6; див.: 103, s. 7–9]. Наведені цитати з богослужбових книг Константинопольської церкви полеміст використовував, щоб звинуватити Мелетія Смотрицького у віровідступництві, який писав про апостасію уніатів [146, с. 629]: «*By Starszy naszy tak nie wierzyli, w te by Xięgi nie pisali, y my byśmy ich w Cerkwiach iako heretyckich nie zażywali. A iż ich y wy zażywaćcie iako prawowiernych, a nie wierzyćcie tak, toście nie prawowierni, a po prostu heretycy*» [136, s. 6].

Розкриваючи розуміння першості Рима у східному християнстві, Антоній Селява цитував праці вчителів церкви польською і грецькою мовами. Полеміст у доволі емоційній манері порівнював православних богословів в Україні з кажанами, адже вони «не бачили таку ясну річ» [136, s. 7], не брали до уваги творів Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, Атанасія Великого, у яких було порушено питання старшинства римських пап. Позиція цих православних святителів, на думку Антонія Селяви, була авторитетною для

⁵⁵ Пер з лат. «Грубе невігластво».

⁵⁶ Пер з польськ. «Шахрайство, обман».

українських полемістів. Наприклад, лист Іоанна Златоуста до папи Інокентія I у справі позбавлення його сану архієпископом Александрії Теофілом через викриття вад імператорського двору й церковної ієрархії Антоній Селява трактував як доказ визнання предстоятелем Константинополя верховенства Римської кафедри над Східними церквами [32, с. 550–556]. Полеміст висловив цю думку у формі риторичного запитання: «Iakoż może cassować ieden drugiego decret, abo karać ieśli obadwa rowni są sobie?» [136, s. 9].

Першість Папи Римського у вселенській церкві, твердив Антоній Селява, підтверджували імператори. Покликаючись на поширене в Україні з XII ст. житіє святого Олексія, чоловіка Божого (17-те березня), письменник розповідає читачеві про молитву державців Гонорія і Аркадія до аскета, у якій єпископа Рима було названо «отцем цілого світу» [136, s. 9]. Полеміст обґрунтував визнання візантійськими монархами віровчительного авторитету римських пап Кодексом Юстиніана. Цей звід законів містив лист Юстиніана I до папи Іоанна II, у якому підкреслено його владу у Візантії як «голови всіх святих церков» [136, s. 10].

Називаючи Мелетія Смотрицького у творі «Еленхом» [136, s. 12, 38], Антоній Селява полемізував із його твердженням, що єпископи Рима не погоджувалися з першістю своєї кафедри, перешкоджали застосуванню титулу «вселенський патріарх». Православні книжники аргументували цю думку застереженням константинопольському патріарху Іоанну IV Постнику наслідувати гордість Люцифера, «посягати на главенство Христа в Церкві» [460, с. 79], яке висловив Папа Римський Григорій Великий [146, с. 625]. Цитованому православними богословами фрагменту епістоли Григорія Великого Антоній Селява протиставив уступи листів римських пап: Юлія I до східних патріархів у питанні виправдання Атанасія Александрійського, що зазнав переслідувань з боку імператора Константина Великого за збереження незалежності церкви від держави; Дамасія I до єпископів Нумідії, східних патріархів, текст якого вміщено в «Історії Церкви» Теодорита Кирського (кн. 5, розд. 10); Інокентія I до єпископів Македонії; Лева I до єпископа Солуня Анастасія I, антиохійського патріарха Максима, казання на День дванадцяти апостолів; Фелікса IV та Пелагія II до східних ієрархів. Важливим аргументом Антонія Селяви в доведенні «старожитнього звичаю» [136, s. 11] єпископів Рима використовувати титул «вселенський патріарх» були підписи листів Папи Римського Лева I до імператора Маркіяна (epist. 57), дружини імператора Феодосія II Євдокії (epist. 69), імператора Лева I Макелла (epist. 97), які розкривають його розуміння першості Західної церкви: «Leo Rzymu u powszechney Katholickiey Cerkwi Biskup» [136, s. 12].

На думку Антонія Селяви, аналіз наведених у творі «*Elenchus pism uszczupliwych*» цитат із листів Григорія Великого в контексті писань останнього «ясніше над полудневе сонце» [136, s. 22] доводив помилковість висновків православних богословів, заперечував їхнє твердження про «хворобу владолюбства» [136, s. 21], на яку нібито страждали римські папи. Суперечка тривала навколо висловлювання Григорія Великого: «*Si unus universalis Episcopus est, restat, ut caeteri non sint Episcopi*» (lib. 7, epist. 69) [див.: 136, s. 15; 146, c. 623]. Мелетій Смотрицький вважав це міркування Григорія Великого доказом усвідомлення предстоятелями Римської церкви того, що не можна використовувати титул «вселенський єпископ» і наділяти себе атрибутами Бога [146, c. 622–623]. Антоній Селява твердив, що таке тлумачення православного книжника слів Григорія Великого було необ'єктивним, «взятим зі своєї голови» [136, s. 15]. Слово «*universalis*» у богословському доробку Григорія Великого, дослідив полеміст, було вжито у двох відмінних значеннях: для вираження верховенства Ісуса Христа в Церкві («*pro singulari et uno solo*») та першості Римської кафедри над східними патріархами («*pro membro principali*») [136, s. 15]. Розгляд суперечливого фрагмента невід'ємно від решти тексту листа, писав Антоній Селява, показував те, що в цьому випадку слово «*universalis*» позначає владу Ісуса Христа і не стосується системи церковного устрою, як вважав Мелетій Смотрицький: «Так już to słowko rozdzieliwszy odpowiadamy, że gdy Grzegorz ś. mowi: “Jeśli ieden iest powszechnym Biskupem, inszy Episkopowie Episkopami nie są”, bierze słowko “powszechny” według pierwszego wyrozumienia, to iest, iako słowko *universalis*, znaczy samego iednego, oprócz ktorego inszy żaden być nie może y dla tego też zowie to słowko *vocabulum singularitatis*: a takim sensem iest powszechnym Biskupem y powszechną głową sam Chrystus Pan, według onego: “*Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*” (Ephes. cap. I). “Iego dał głową nad wszytką Cerkwią”; oprócz tey bowiem głowy żaden tak powszechną głową być nie może» [136, s. 15; див.: 146, c. 622–623]. Прикладом того, що Григорій Великий вживав слово «*universalis*» для підкреслення першості єпископа Рима Антоній Селява вважав підпис на листі до монастиря Святого Медарда – «*universalis Episcopi*» [136, s. 15]. Відповідно до трактування слова «*universalis*» у контексті старшинства Рима над східними патріархами, титул «вселенський єпископ» не означав погордливості, зневаги римських пап, як твердив Мелетій Смотрицький, а навпаки констатував їхню відповідальність за функціонування церкви на землі: «*Y w tey significatii, nomen universalis, nie iest nomen prophanum, superbum, et superstitiosum, nomen Blasphemum. Ponieważ tym słowkiem tak wyrozumianym to się znaczy, co iest w rzeczy samey, to*

iest że w powszechnym Biskupie ma być naywyższe o wszystkiey trzodzie wszystkiego świata staranie. [...] Otoż się rozwiązał nie rozwiązany zdaniem twym węzeł szwaycą tegoż świętego» [136, s. 16–17].

Антоній Селява вважає, що наведений Мелетієм Смотрицьким вислів Папи Римського Григорія Великого вихоплено з контексту листа до антиохійського патріарха Анастасія I Синаїта: «*Nam si unus Episcopus vocatur universalis, universa Ecclesia corrui, si unus universalis cadit*»⁵⁷ (lib. 6, epist. 24) [136, s. 17]. Полеміст назвав православного книжника «марним чоловіком» [136, s. 17], адже той знехтував у коментарі метою Григорія Великого – переконати цими словами патріарха Анастасія I Синаїта в тому, що титул «вселенський єпископ» належить римським папам, а не первосвященикам Константинополя, серед яких були ересіархи [136, s. 17–18]. Деталі діалогу Григорія Великого з Анастасієм I Синаїтом, які розкрив Антоній Селява, аргументували висловлену тезу про неточність трактування Мелетієм Смотрицьким згаданого фрагмента епістоли: «*Ale byście cokolwiek rozumieli, nigdybyście na hańbę waszę tego mieysca nie przywodzili. [...] Otoż masz cel słow ś. Grzegorza, gdy mowi: “universa Ecclesia corrui, si unus universus cadat”*. Chciał pokazać że ten który miał bydź nazwany *universalis*, miał bydź takim, o ktorego w wierze stałości żadney wątpliwości niemasz; a że Patryarchowie Konstantynopolscy często byli heretykami y heresiarchami, przeto żaden z nich tak nazwany bydź nie mógł, bez wielkiego upadku wiary po wszystkiey Cerkwi» [136, s. 17–18].

Дослідження листа Григорія Великого до Константини, дочки візантійського імператора Тиберія II, датованого 1 червня 595 р., виявляє помилку православних богословів у відтворенні думки святителя щодо застосування римськими папами титулу «вселенський єпископ». Полемісти сперечалися щодо трактування зауважень константинопольському патріарху Іоанну IV Постнику, які висловив Григорій Великий: «*Triste tamen valde est, ut patienter feratur, quatenus despectis omnibus praedictus frater et coepiscopus meus solus conetur appellari episcopus. Sed in hac eius superbia quid aliud, nisi propinqua iam Antichristi esse tempora designatur? Quia illum videlicet imitatur, qui, spretis in sociali gaudio angelorum legionibus ad culmen conatus est singularitatis erumpere dicens: Super astra caeli exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo (Isaiah 14:13)*» [95, p. 326–329; див.: 146, с. 625]. Антоній Селява пояснював Мелетію Смотрицькому, що Григорій Великий, розповідаючи Константині про вчинене Іоанном IV Постником святотатство через застосування титулу «вселенський єпископ», наданого предстоятелям Константинопольської цер-

⁵⁷ Пер. з лат.: «Якщо один єпископ називатиметься вселенським, зруйнується вселенська церква, якщо він упаде».

кви імператорами Левом I Макеллою, Юстиніаном I [438, с. 140], не заперечував, щоб його називали «головою всіх церков» й утверджував верховенство Рима в християнстві [136, s. 18–19; див.: 146, с. 625]. Натомість автор твору «Elenchus pism uszczypliwych» вважав наведений уривок з листа доказом незгоди Григорія Великого іменувати себе «вселенським єпископом» [146, с. 625].

Німецько-американський історик християнської церкви Ф. Шафф констатував, що для пояснення міркувань про титул «вселенський єпископ», які Григорій Великий висловив у листах до імператора Маврикія, Константини, важливо враховувати політичний контекст. Вчений писав, що святитель, зауваживши у згаданих епістолах те, що єпископи Східних церков визнавали першість Рима, а папи усвідомлювали блюзнірство цього титулу, намагався залучити на свій бік імператора Візантії в суперечці з Іоанном IV Постником, щоб на державному рівні заборонити первоієрарху Константинополя ставити під своїми посланнями підпис «вселенський єпископ» [438, с. 140]. Мелетій Смотрицький відкидав політичний складник у листах Григорія Великого до правителів Візантії та східних патріархів. З огляду на це православний полеміст трактував буквально адресовану імператору Маврикію розповідь Григорія Великого про те, що римські папи відмовлялися від «богохульного титулу» [146, с. 627] «вселенський єпископ», застосованого учасниками Халкідонського собору (451 р.) для іменування папи Лева I. Богослов наводить у творі фрагмент листа, який підтверджує його думку: «*Certe pro Beati Petri Apostolorum Principis honore per venerandam Chalcedonensem Synodum Romanorum Pontifici [nomen illund blasphemiae] oblatum est, sed nullus eorum unquam hoc singularitatis vocabulum assumpsit, nec uti consentit*» [136, s. 19; див.: 96, р. 563; 146, с. 627]. Антоній Селява, на відміну від Мелетія Смотрицького, звертав увагу читачів на політичний зміст листів Папи Римського Григорія Великого, вважаючи помилкою текстуальне потрактування його висловлювання. Унійний книжник дослівно відтворив в трактаті цитату з листа Григорія Великого, відкинувши її доповнення словами «*nomen illund blasphemiae*», які додав Мелетій Смотрицький і які ґрунтовніше передавали міркування Григорія Великого, підкреслювали критику ним титулу «вселенський єпископ». Випущення емоційно-оцінних слів Григорія Великого щодо іменування римських пап допомагало Антонію Селяві переконати читача в правильності своєї позиції [136, s. 19; див.: 146, с. 627]. Зокрема, підсумовує він, Григорій Великий у листі до імператора Маврикія не виступав проти титулування себе «вселенським єпископом», а навпаки зміцнював авторитет Римської кафедри: «*Nie może się tedy mowić, że Grzegorz ś. tytuł powszechnego wszelako odrzucił, y nie przyznawał w*

sobie y we wszytkich inszych successorach swoich. Ale owsem iesli w iego listy do roznych osob o tym tytule od Jana Patryarchy sobie arrogowanym pisane prostym okiem weyrzycie, łacniuchno obaczycie że nie tylko tego tytułu nie odrzucał, ale raczey uprzejmie się o to starał, aby przy Biskupie Rzymskim nienaruszony zostawał, rozumiejąc w tym bydź wielką krzywdę Piotra świętego, ieśliby kto przeciwko iego zwierzchności y starszeństwu chciał się zwać powszechnym» [136, s. 19–20].

Питання верховенства Папи Римського над східними патріархами порушено в розділі «Czy mamy znać człowieka powszechną głowę, y ieśli taka głowa iest w piśmie świętym y w uchwałach Cerkiewnych Synodow Powszechnych?» [136, s. 22–30]. Антоній Селява, послуговуючись метафорами, прийомом антитетичного моделювання мовлення (антонімічні пари: *обман – правда, темрява – світло*), риторично увиразнив критику православних богословів за нерозважність, «*multiplicamus quaestiones sine necessitate*» [136, s. 22], блукання у темряві, розсіяти яку було одним із завдань твору: «Ale ponieważ z wami mówić musimy *qui aures habetis et non auditis, oculos habetis et non videtis*, aby się te smysły wasze okrutnym uporu kamieniem zatarasowane otworzyły, y rozum fałszem zaćmiony światłością prawdy która w ciemności świeci obiaśnił» (Єр. 5:21) [136, s. 22].

«Видимість церкви», одну з її присутніх ознак служіння на землі, Антоній Селява вважав «фундаментом» [136, s. 22] у доведенні Мелетію Смотрицькому поставлення єпископів Рима урядувати вселенським християнством. Автор твору «Elenchus pism uszczypliwych», полемізуючи з митрополитом Йосифом Велямином-Рутським, відстоював думку, що єдиний голова церкви – це Ісус Христос, а тому спільноти християн не потребують «вселенських керівників», про яких не було згадки у Святому Письмі: «Człowieka głowy powszechney nie znamy y znać nie możemy, bo iey ni w Piśmie Świętym ni w uchwałach cerkiewnych synodow powszechnych nie nayduiemy» [146, s. 622]. Антоній Селява, покликаючись на спільність вчення католиків і православних про видимість церкви, наголошує на логічності висновку про те, що «Тіло Христа» утворюють конкретні віруючі та їхній духовний наставник. Відповідно до концепції православних богословів щодо організації церкви «красива, непорочна наречена Христа», писав полеміст, була «бридким безголовим монстром» [136, s. 23; див.: 90, с. 38], адже вони заперечували існування вселенського урядника. Земна церква потребувала видимого керівника, яким після воскресіння Ісуса Христа мав стати апостол Петро: «Pytamy was kto iest tą widomą głową tego tak ślicznego ciała? Czyli podobno sam Chrystus Pan? Ale ten po chwalebnyim zmartwychwstaniu swym, a daleko więcej po wniebowstąpieniu, gdzie *nubes eum suscepit ab oculis nostris*, stał się nam oprócz osobliwego

cuda niewidomym : Toć tedy muśi bydź tą głową iaki szczerý człowiek, ktoregoby Chrystus Pan będąc sam prawdziwą y pierwszą, iednakże niewidomą głową, zostawił na mieyscu swym głową widomą tego ciała widomego Cerkwie świętey; a ten ktoby był inszy nad Piotra świętego, y nad następcow iego, wiem pewnie że nie ukażećie» [136, s. 23–24].

Відсутність у Святому Письмі згадки про «вселенського голову церкви» [136, s. 24; див.: 146, с. 622], на думку Антонія Селяви, не було причиною для того, щоб відкинути вчення латинників про верховенство римських пап. Богослов погоджувався з Мелетієм Смотрицьким, що новозавітні тексти не містять поняття «вселенський голова церкви» [136, s. 24], що відзначено у творі «Elenchus pism uszczupliwych». Антоній Селява, полемізуючи з цим аргументом православного книжника, наголошує, що в Біблії немає слова «Трійця», проте всі християни визнають Бога в Його триєдиній іпостасі. Цим прикладом унійний письменник аргументував, що окремі фрагменти Євангелій опосередковано вказують на старшинство над усією церквою апостола Петра, правонаступниками якого вважали себе єпископи Рима [136, s. 24–25]. Так, писав Антоній Селява, Папа Римський Григорій Великий, який був авторитетом для українського православ'я, на підставі євангельських текстів констатував, що в церкві головував апостол Петро [136, s. 24]. Зважаючи на це, полеміст дійшов висновку, що його опоненти, яких він іронічно називав «милими всевидцями» [136, s. 24], не знали Святого Письма [136, s. 24–25]. Найважливішими доказами першості апостола Петра у Новому Завіті Антоній Селява вважав фрагменти Євангелій від Іоанна (Ін. 21:15–17), від Луки (Лк. 22:31–32) та від Матвія (Мт. 16:15–19). Діалог Ісуса Христа з апостолом Петром на березі Тиверіадського моря, наведений у Євангелії від Іоанна, письменник трактував так: «A naprzod że one słowa *Ioan. 21* “Paś owce moie” znaczą *hanc supremam potestatem* y człowieka powszechną głowę iasna rzecz iest. Bo przez to słowko “paś”, *ex communi usuloquentium* rozumie się wszelaki urząd Pasterski toż bowiem y iedno iest paś y być Pasterzem, a urząd pasterski nie tylko iest dać pokarm owcom, ale też wywodzić ie na paszą y przywozić z pasze, bronić, rządzić imi, y karać ich» [136, s. 25]. У такий спосіб, зауважив Антоній Селява, пояснювали цей епізод константинопольський патріарх Іоанн Златоуст [30, с. 599] і Папа Римський Лев I. На думку книжника, поставлення апостола Петра верховним апостолом в Євангелії від Матвія умотивовували метафори фундаменту і ключів, якими Ісус Христос охарактеризував віровизнання учня в бесіді, яка відбулася в околицях Кесарії Филипової (Мт. 16:15–19): «Iaki bowiem inszy sens słow tych być może ieno że pod tymi dwiema methaphorami fundamentu y kluczow, obiecucie Chrystus Pan dać Piotrowi ś. nad wszystkim światem naywyższe starszeństwo y uczynić

go powszechną głową wszytkiej Cerkwie: Abowiem co iest w budowaniu fundament to w cieie iest głowa, y komu daią klucze miasta iakiego, tego tym samym zniai bydź głową, krolem, aboli rządca nauwyższym tego miasta, ktory, kogo chce do miasta wpuszcza, kogo chce z miasta wygania» [136, s. 26–27]. Правильність такого трактування, писав Антоній Селява, підтверджували «LVI Бесіда Іоанна Златоуста на Євангелія від Матвія» [29, с. 555] та праці Папи Римського Григорія Великого [136, s. 27].

У творі Антоній Селява також обґрунтував «розходження з правдою» [136, s. 27] твердження Мелетія Смотрицького про те, що акти вселенських соборів не містять відомостей про визнання церковними ієрархами першості Рима. Православний полеміст писав: «Pytacie nas, po inszych niektorych między nami y wami roznicach, czemu byśmy rzymskiego biskupa powszechnym wszytkiego chrześcijaństwa biskupem nie przyznawali? Odpowiadamy wam, że go takiego po wszytkie siedm powszechne synody cerkiew powszechna nieuznała, która o tey takowey iego zwierzchności y iedną literą w swych kanonach synodalnych wzmianki nie uczyniła» [146, с. 644]. Антоній Селява зауважив Мелетію Смотрицькому другорядність матеріалів вселенських соборів у розкритті першості римських пап, пояснюючи це тим, що найвищу владу в церкві їм надав Ісус Христос, а не зібрання людей: «Со zaś mowicie że iey nie nayduiecie w uchwałach Cerkiewnych Soborow powszechnych, na to w przod tak odpowiadam, że choćby y tak było, nie iuż dla tego człowieka głowy powszechney znać nie macie, bo nauwyjsza moc która tę głowę powszechną czyni, nie mogła bydź dana od ludzi, ale tylko od samego Pana Chrystusa» [136, s. 27]. Висловлену думку письменник аргументував цитатами з послань папи Геласія I⁵⁸ до єпископів собору в Римі (494 р.), папи Миколи I до візантійського імператора Михаїла III [136, s. 27]. Підтвердження визнання віровчительного авторитету єпископів Рима в християнстві Антоній Селява знаходив у католицькій редакції тексту 6-го правила Нікейського собору (325 р.), зачитаного на останньому засіданні синоду в Халкідоні (1 листопада 451 р.). Зокрема, в ньому було зазначено: «Ecclesia Romana semper habuit principatum»⁵⁹. Зауважимо, що грецький текст 6-го правила Нікейського собору не містив цього речення [410, с. 153]. У творі полеміст не деталізує суперечки між посланцями Папи Римського Лева I і східними єпископами на Халкідонському соборі щодо надання привілеїв Константинопольській кафедрі [39, с. 47–48]. Розповідь про цю дискусію, у ході якої легат Рима Луценцій прочитував римський текст

⁵⁸ Папа Римський Геласій I відстоював першість Рима в християнстві; на Соборі 70 єпископів у Римі (494 р.) його першим серед предстоятелів Рима було названо «намісником Христа».

⁵⁹ Пер. з лат.: «Римська церква завжди мала першість».

згаданого канону, могла послабити його доведення [136, s. 28; див.: 410, с. 153]. Доказом того, що на вселенських зібраннях римських пап було наділено титулом «голова вселенської церкви», Антоній Селява вважав перше (8 жовтня), друге (10 жовтня), третє (13 жовтня) засідання Халкідонського собору, на яких посланець Папи Римського Лева I Пасхазій називав його «universalis Ecclesiae Pontificem» [136, s. 28; див.: 410, с. 130]. Полеміст відзначав, що збереглися листи єпископів Халкідонського собору до Лева I, у яких вони визнавали право первієрарха Рима «стерегти Господній виноградник» [136, s. 28]. Антоній Селява простежив, що цей титул застосовували на другому засіданні (26 вересня) Нікейського собору (787 р.), а саме – у листі Папи Римського Адріана I до візантійської імператриці Феодори і константинопольського патріарха Тарасія, у якому першість Рима підкреслювали такі слова: «Primum obtinens lucet et caput existit»⁶⁰ [136, s. 28]. Наведені цитати із синодальних актів, на думку письменника, заперечували висловлену у творі «Elenchus pism uszczupliwych» тезу про те, що доказів того, що на вселенських зібраннях було визнано старшинство римських пап над предстоятелями Східних церков, не існує.

На підставі текстів Євангелій, правил вселенських соборів Антоній Селява доповнив наведене обґрунтування першості єпископів Рима критичним коментарем до тверджень Мелетія Смотрицького про те, що церковні ієрархи не можуть називатися «вселенськими єпископами, пастирями, вчителями» [146, с. 623] й унійне духовенство вчинило схизму. Помилку православного книжника полеміст обґрунтовує прикладами із творів Василія Великого, Іоанна Златоуста, Папи Римського Григорія Великого й Атанасія Великого, яких за церковною традицією іменовано «вселенськими вчителями» [136, s. 29]. Своє обурення через висловлювання автора твору «Elenchus pism uszczupliwych» Антоній Селява виразив за допомогою риторичного прийому антонімії, інвективної лексики, відступу від асертивного стилю полеміки⁶¹. Зокрема, архімандрит Свято-Троїцького монастиря називав Мелетія Смотрицького «не благовірним, а браговірним Русином», «нетверезим письменником», православних богословів, які заперечували першість римських пап, – «виродками старожитньої Східної церкви» [136, s. 29]: «Pisarz tego Elenchu waszego musiał być na ten czas nie błahowierny, ale brahowierny Ruśin gdy bez pamięci y rozsądku żadnego napisać śmiał, że nie tylko Biskupem y Pasterzem, ale też y nauczycielem powszechnym żaden przełożony Duchowny zwany być nie może. Jakoby to nie w ustawicznym używaniu po wszystkie czasy było, że Bazylego, Chryzostoma, Grzegorza, Athanazego y inszych Doktorow

⁶⁰ Пер. з лат.: «Маючи старшинство, сяє і є головою».

⁶¹ Асертивність (англ. «assertion») – збереження поваги до супротивника в су-перечці.

w nabożeństwie naszym wśielenskiemi uczyicielami nazywano. Niechże się prześpi ten tak nie trzeźwi pisarz, y niech obaczy, iesli nie haniebnie pobłądził...» [136, s. 29]. Зауважимо, що критикований фрагмент твору Мелетія Смотрицького, який наводить Антоній Селява, недостатньо розкриває думку православного письменника, читач сприймає його твердження в інтерпретації унійного полеміста. Аналіз цієї цитати в ширшому контексті міркувань Мелетія Смотрицького показує, що основний акцент цього висловлювання зміщено на доведення верховенства в церкві Ісуса Христа, якого він вважав єдиним вселенським єпископом, пастирем й учителем православ'я [146, с. 623].

Антоній Селява не погоджувався із закидами Мелетія Смотрицького щодо апостасії унійних ієрархів через відступ від Константинопольської церкви, якій упродовж шести століть підпорядковувалася Київська митрополія [146, с. 636]. У відповідь на цитування «Еленхом» [136, с. 12] 28-ї постанови Халкідонського собору (451 р.) про надання Константинополю рівних прав із Римом [39, с. 47–48], полеміст, застосовуючи прийоми іронії, критикував опонентів за відкинення фактів, які містили синодальні акти, про верховенство Римської кафедри над Царгородом. Наприклад, писав він, Папа Римський Григорій Великий у листі до єпископа Сиракуз Іоанна констатував, що в той час не було сумнівів про підданство Константинопольської церкви Апостольській столиці [136, s. 30; 96, p. 685]. Таким чином, Антоній Селява кепкував зі знань православних богословів, називав їх «*multae lectionis homines*» [136, s. 30], анагностами-читцями, які читали правила вселенських соборів вибірково: «Odsyłamy was do teyże naszey “Obrony iedności” do Rozdziału 8, tam odpowiedź na nią przeczytayıcie, y obaczycie żeście mało czytali, abo też źle choć y wiele, przeskokiem podobno, nad tym się tylko bawiając, co waszey fantazyey k woli, a to co przeciwnego, miiaiając» [136, s. 31]. Іронізування унійного письменника над Мелетієм Смотрицьким увиразнювала сатирична розповідь про пихатого знавця Святого Письма, який думав, що дослідив усі біблійні тексти, проте не зміг відповісти на запитання, в якій книзі йдеться про створення Богом неба і землі: «W czym przyznać wam muśiemy żeście *multae lectionis homines*; y możecie się wybornie tak pochłubić waszym czytaniem, iako się niegdy ieden wam podobny chlubił powiadaiając że przeczytał wszystkie Biblię, lecz gdy go spytano gdzieby napisane były one słowa w Biblii: “Na początku stworzył Bog Niebo y Ziemię”, odpowiedział: że się ieszcze tego tego mieysca nie doczytał. O moi mili *Anagnostae*, a podobnaż to rzecz, żeście czytali iako powiadaicie wszystkie Synody, a tegoście się ieszcze nie doczytali że też na wszystkich stolica Constantynopolska poddana iest stolicy Rzymskiej» [136, s. 30].

У розділі «O inszych rzeczach, ktore nas rożnią od siebie» [136, s. 31–39] Антоній Селява подає Мелетію Смотрицькому відповідь на вказані у творі «Elenchus pism uszczypliwych» причини відступу Константинополя від Західної церкви, зокрема *Filioque* та відмову єпископів Рима надсилати листи з визнанням віри до східних першоїєрархів. Полеміст вважав ці відмінності несуттєвими, такими, що не мали важливого впливу на від'єднання православних церковників від унійної ієрархії. Символ віри уніатів, писав автор, не містив додатка *Filioque*, через що латинське формулювання сходження Святого Духа не було предметом їхньої полеміки. На думку Антонія Селяви, доповнення католиками Символу віри формулою «і від Сина» правильно трактувати не як внесення змін, а як уточнення, що докладно розкривало вчення стародавньої церкви [136, s. 31–32]. З огляду на таке розуміння додатка *Filioque* полеміст відкидав закиди Мелетія Смотрицького щодо порушення латинниками 7-го правила Єфеського собору (431 р.), яке забороняло «*novam fidem scribere et proferre*» [136, s. 32; див.: 39, с. 36]. Наприклад, на Константинопольському соборі (381 р.) текст Нікейського Символу віри було доповнено словами «*ex Patre procedentem*» [136, s. 32; див.: 410, с. 16, 61], розширено третій артикул, в якому викладено вчення церкви про рівність Святого Духа Богові-Отцеві й Богові-Синові, що учасники Єфеського собору (431 р.) не трактували як віровідступництво. Ключовим доказом того, що православні богослови помилково розуміли католицький додаток *Filioque* в контексті 7-ї постанови Єфеського собору (431 р.), Антоній Селява вважав прийнятий на Халкідонському соборі (451 р.) Символ віри. Так, писав він, присутні на п'ятому засіданні (22 жовтня) єпископи, вочевидь, знаючи про пересторогу Єфеського собору, затвердили Халкідонський Символ віри, який проголошував Марію Богородицею [136, s. 32; див.: 410, с. 137–138]. Крім цього, зауважує письменник, учасники Трулльського (691–692 рр.), Константинопольського (787 р.) та Флорентійського (1438–1445 рр.) вселенських соборів не відкидали додатка латинників *Filioque*, який було введено в літургійну практику Західної церкви на Толедському синоді (589 р.). Таким чином, підсумовує Антоній Селява, тлумачення католиками сходження Святого Духа «від Отця і Сина» не перешкоджало церковній єдності східних і західних християн упродовж трьох століть, було другорядним у виникненні розколу між Константинопольським патріархатом і Римом («Фотієва схизма»). Переконливості аргументам унійного полеміста, наведеним у тексті твору, надавало нагромадження риторичних питань у діалозі з Мелетієм Смотрицьким: «A czemuż ći Oycowie wszystkich tych Soborow nigdy na żadnym z nich, przeciwko temu nic nie mowili? Czemu przydatku tey

partykuły *Filioque* nie ganili? Aboli też czemu się od Stolicy Rzymskiej nie odsczepili? Wam tylko u przodkom waszym ktorzy schismę wsczęli, po tak długim milczeniu przez lat niemal trzysta, na pamięć przyszło, że się ten przydatek niesłusznie stał, u żeście poczęli Łacinnikom zarzucać postanowienie Soboru Epheskiego» [136, s. 32].

У творі Антоній Селява також розкриває, як додаток *Filioque* розуміли римські папи Лев III та Іоанн VIII, на листи яких покликався Мелетій Смотрицький в обґрунтуванні апостасії латинників. Зокрема, автор твору «*Elenchus pism uszczupliwych*» розповідає про те, що Папа Римський Лев III заборонив посланцям Аахенського собору (809 р.), скликаного з ініціативи імператора Карла Великого для обговорення віросповідної формули *Filioque*, вносити зміни до Нікео-Константинопольського Символу віри. Папа Римський Лев III, писав Мелетію Смотрицький, наказав викарбувати на двох срібних таблицях текст Нікео-Константинопольського Символу віри, анафему латинською і грецькою мовами, які було прикріплено на стіні перед вівтарем собору Святого Петра: це мало зберегти непорушним виклад догматів християнства на Першому (м. Нікея, 325 р.) і Другому (м. Константинополь, 381 р.) вселенському соборах. Саме тому православний книжник називав Папу Римського Лева III «сторожем святої старожитності, охоронцем рятівних ухвал церкви» [146, с. 633]. Зі свого боку, Антоній Селява вказував Мелетію Смотрицькому на те, що Папа Римський Лев III у розмові з посланцями Аахенського собору не виступав проти богословської формули *Filioque*, вважав сходження Святого Духа від «Отця і Сина» великою таємницею віри, яку повинен прийняти той християнин, якому під силу її досягнути [136, s. 34]. Відмову Папи Римського Лева III рекомендувати ієрархам Франкської держави доповнити Нікео-Константинопольський Символ віри *Filioque* полеміст пояснював тим, що в той час такої необхідності не було [136, s. 34].

Наведені Мелетієм Смотрицьким цитати з епістоли Папи Римського Іоанна VIII до константинопольського патріарха Фотія Антоній Селява метафорично порівнював з мечем, спрямованим проти інвективи латинників в апостасії від вчення отців церкви: «*A Jana osmego Papieža przywodząc sami się swoim mieczem zabiaacie, bo ten list przeciwko nam est commentum et impostura Photii iako Baroniusz do ktorego nas odsyłaacie skutecznie dowodzi*» [136, s. 34]. Покликаючись на працю церковного історика Цезаря Баронія «*Annales Ecclesiastici*», письменник заперечує автентичність згаданого листа, у якому йшлося про те, що Папа Римський Іоанн VIII переконав патріарха Фотія в тому, що латинники без змін дотримуються усіх пунктів Нікео-Константинопольського Символу віри [146, с. 633–634]. У відповідь

Мелетію Смотрицькому Антоній Селява наводить цитату з послання Папи Римського Іоанна VIII до митрополита Стіліана Неокесарійського, у якому той критично відгукнувся про предстоятеля Константинополя. На думку полеміста, це доводило фальсифікацію листа папи Іоанна VIII до патріарха Фотія. Використовуючи цитування Мелетієм Смотрицьким суперечливої епістоли, Антоній Селява характеризував спосіб, у який православні богослови, яких він називав дітьми «обманника і сина древнього обмовника Фотія» [136, s. 34], вели полеміку: «У wy niczym inszym nie narabiacie przeciwko prawdzie, tylko tymiz Phoćiusowemi y waszemi Commentami y Imposturami» [136, s. 34].

У трактаті «Elenchus pism uszczypliwych» Мелетій Смотрицький полемізував із твердженням унійних архієреїв про те, що константинопольський патріарх Фотій учинив схизму. Апелюючи до своїх опонентів, він підкреслював, що діалог між Східною і Західною церквами тривав за часів урядування патріарха Фотія і його наступників упродовж двох століть, допоки додаток *Filioque* не було внесено до Нікео-Константинопольського Символу віри і римські папи припинили надсилати патріархам Сходу «*epistolae communicatoriae*» [146, с. 620–621] – листи з визнанням віри. Таким чином, підсумовує полеміст, схизму вчинили саме єпископи Рима. З цього питання Мелетій Смотрицький відсилає читача до зібраних Цезарем Баронієм відомостей за 561 р. та «Житій святих» Петра Скарги [146, с. 620–621]. Відповідаючи авторові твору «Elenchus pism uszczypliwych», Антоній Селява закидає йому, що він викривив розповідь Цезаря Баронія про звичай написання листів ієрархами Східних церков після вступу на кафедру до римських пап: «Tam żadney y namnieyszey wzmianki nie masz o tym aby Biskup Rzymski zwykł kiedy listy takie posyłać do wschodnich Biskupow, ale tylko że inszy Biskupi skoro na Biskupstwo wstępowali, powinni to byli czynić daiać sprawę Stolicy Apostolskiey o tym iakoby wierzyli» [136, s. 35]. До того ж, зазначає унійний полеміст, ці дані було вміщено під 581 р., а не 561 р., як це подає Мелетій Смотрицький. Антоній Селява пояснював православним книжникам, що римські папи з огляду на своє старшинство над східними патріархами до того моменту, як в Константинопольській церкві настала «схизма», відповідали на отримані з Візантії листи, підтримуючи цим самим віровизнання новопоставлених єпископів [136, s. 35]. На думку полеміста, «схизма» предстоятелів Константинополя стала причиною відмови римських пап надсилати їм відповідь, через що твердження Мелетія Смотрицького про вчинення «схизми» в Римі було хибним: «Тоć podobno iużeście zrozumieli, że nie poprzestanie od tych listow było przyczyną schizmy, ale raczey schisma była przyczyną poprzestania» [136, s. 35–36].

Антоній Селява не погоджувався із визначенням «схизми», яке наводить автор твору «Elenchus pism uszczypliwych» у відповідь на тлумачення цього слова митрополитом Йосифом Велямином-Рутським у книзі «Sowita wina» [131]. Так, Велямин-Рутський у розділі «O krzywdach, ktore mieni mieć Verificator od nas» [131, s. 54–61], обґрунтовуючи, чому уніати називали православних богословів «схизматиками», вкладав у слово «схизма» такий зміст: «Słowo Greckie “schisma” znaczy rozerwanie, a w rzeczach duchownych, iako rozumiano dotąd w Cerkwi Bożej, y iako używaią tego słowa Authorowie, znaczy oderwanie się członkow od głowy nieiakieykolwiek; bo każde zgromadzenie ma głowę abo głowy swoje, ale od głowy powszechney od samego Boga postanowioneu» [131, s. 55]. Підкреслимо, що цей фрагмент твору «Sowita wina» передруковано в зібранні пам'яток полемічної книжності «Архивъ Юго-Западной Россіи» [132, с. 482] із помилками, які викривлюють суть. Наприклад, замість «ale od głowy powszechney» [131, s. 55], яке було в оригінальному тексті, у виданні XIX ст. надруковано «nie od głowy powszechney», що змінює думку богослова [132, с. 483]. Мелетій Смотрицький, цитуючи 34-ту постанову «Правил святих апостолів» [39, с. 12] та «Бесіду XI на Послання св. апостола Павла до ефесян (IV, 4–7)» [34, с. 103–104] Іоанна Златоуста, пояснював Велямину-Рутському значення слова «схизма» як відділення вірян, парафіяльного священика від єпископа, єпископів – від митрополита, митрополитів – від патріарха, а також «вступ до чужих меж» [39, с. 146] ієрархів [146, с. 622–624], що було зумовлено «недугом владолубства» [146, с. 622]. Таке розуміння цього слова передбачало, що «схизму» вчинили унійні митрополити, які вийшли з-під юрисдикції Константинополя. Зі свого боку, Антоній Селява доводив Мелетію Смотрицькому правильність тлумачення поняття «схизми» Велямином-Рутським. Богослов зауважував, що в цьому випадку в полеміці з уніатами не міг бути застосований основний контраргумент православного книжника, який у творі метафорично названо «стінобитним знаряддям» [136, с. 36]: ідеться про відсутність біблійного обґрунтування догматів католицької церкви та їх суперечність правилам вселенських соборів. Так, Антоній Селява іронізував: «Muśiście radzi nie radzi *Palinodiam canere*, y przyznać że *definitia* nasza schismy iest barzo dobra, et *sacrae scripturae* y uchwałom Cerkiewnym ni wczym nie przeciwna» [136, s. 36]. Полеміст заперечує твердження Мелетія Смотрицького про те, що в основу його дефініції «схизми» покладено міркування Іоанна Златоуста. Наведена у творі «Elenchus pism uszczypliwych» цитата святителя з «Бесіди XI на Послання св. апостола Павла до ефесян (IV, 4–7)» містила слова, яких не було в оригінальному тексті, через що Антоній Селява звинуватив Мелетія Смотриць-

кого у викривленні святоотцівських творів задля доведення своїх міркувань [136, s. 36; пор.: 146, с. 624]. На думку унійного письменника, визначення слова «схизма» у творі «*Sowita wina*» докладно розкривало його семантику, тоді як дефініція Мелетія Смотрицького була розмитою, не розмежовувала відступ церковників на партикулярному рівні, не передбачала вселенського масштабу: «*Do tego wasza definicia nie ogranicza schizmy in particulari członkow od głowy Cerkiewney, ale tylko in universali lub to członkow od rownych sobie członkow, lub też to członkow od iakieyże kolwiek głowy a zatym non est definitio adaequata definito*» [136, s. 36]. Те, що православні богослови не приймали подане Велямином-Рутським формулювання «схизми», Антоній Селява пояснював незнанням діалектики; він підкреслює це завдяки фразеологізму: «*Ktora ieśli się wam nie podoba, nie dżiw bo się na Dialectice tak znaćie iak świnia na pierzgu*» [136, s. 37]. Полеміст твердив, що дефініція предстоятеля Київської митрополії не суперечила міркуванням Іоанна Златоуста про зв'язок розділення церкви з владолубством [34, с. 103–104]. Послугуючись прийомом антономазії, Антоній Селява доводив Мелетію Смотрицькому, що історія Константинопольської кафедри знала чимало випадків цієї духовної недуги. Так, апологетів православ'я в Україні, які відкинули першість римських пап, полеміст називав нащадками Анатоліїв, Акакіїв, Фотіїв, Іоаннів [136, s. 37].

Унійний книжник критикував Мелетія Смотрицького за обґрунтування відмінностей обрядів Східної і Західної церков різницею у вірі. Переконливості твердженню Антонія Селяви про помилкову позицію автора твору «*Elenchus pism uszczypliwych*» надавала емоційна виразність мовлення: для цього письменник наводить, зокрема, латинську сентенцію «*O caput helleboro dignum*» та вживає слово «*idiota*» [136, s. 37] стосовно свого опонента. Дослівний переклад вислову «*O caput helleboro dignum*» – «О, голова, гідна чемериці». Цей афоризм, який вміщено на «Карті світу в образі блазня» (друга пол. XVI ст.), латиники вживали для підкреслення безумства людини, оскільки чемерицю, отруйну рослину з родини лілієцвітних, з давніх часів застосовували для лікування психічних розладів. Уточнення потребує використання Антонієм Селявою у творі латинського слова «*idiota*». Так, П. Яременко висловив обурення через вживання такої «грубої лайки» [454, с. 96]. Зауважимо, що в оригінальному тексті твору, на відміну від передруку у виданні «Архів Юго-Западной Россії» [137, с. 703], графічно виокремлено латинські фрази, зокрема слово «*Idiota*». З огляду на це, можемо припустити, що Антоній Селява виразом «*idiota*», що з латинської мови перекладається як «неосвічена, необізнана людина» [297, с. 310], підкреслив насамперед відсутність в опонента необхідних знань, а не зневажив його морально. Наведемо цей фрагмент

твору «Antelenchus»: «*O caput helleboro dignum*, iakożbyć lepiej było bezmienu pilnować a niżeli o roznicach wiary discurować: wielkiś nieboże *Idiota* żeś ieszcze tego niewiedział, iż Ceremonie do wiary nie należą, a zatym że śmiesz z roznice w Ceremoniach inferować roznicę w wierze» [136, s. 37]. З-поміж обрядових відмінностей між греками і латинниками, які проаналізував Мелетій Смотрицький, Антоній Селява відповів лише на зауваження щодо неточності григоріанського календаря, адже вважав їх несуттєвими. Зокрема, автор твору «*Elenchus pism uszczypliwych*» розповідає читачеві про те, що в 1622 р. відповідно до нового календаря католики святкували Пасху в один день з євреями [146, с. 664]. Проте, писав Антоній Селява, народ Божий «як п'яний плоту» [136, s. 38] дотримувався настанов Мойсея й старозавітного календаря, за якими Песах, єврейська Пасха, починається в чотирнадцятий день першого місяця (нісана), який у 1622 р. припав на 26 березня. Натомість, зазначав полеміст, католики святкували Пасху «*rite et canonice*» [136, с. 38] 27 березня – у першу неділю після повні. Таким чином, підсумував Антоній Селява, Мелетій Смотрицький помилився, коли говорив про спільне святкування Пасхи католиками та євреями: «A zatym nader kłamliwie napisaliście iakoby mieli celebrować wespoł z żydami, bo tym sposobem y wy byście czasem z żydami pospołu Paschę odprawowali, ponieważ często się trafia że żydzi w sobotę a my w Niedzielę odprawuiemy» [136, s. 38].

Наприкінці розділу «O inszych rzeczach, ktore nas roźnią od siebie» Антоній Селява відкинув твердження Мелетія Смотрицького про те, що важливим доказом істинності грецького обряду було сходження святого вогню в храмі Воскресіння Христового у Велику суботу. Православний книжник порівнював запалювання в церкві лампад від вогню, який виносив з Кувуклії первоієрарх Єрусалима під час богослужіння, з дивом розливання Ісусом Христом «вогненної води» [146, с. 665] на місці воскресіння. У відповіді Мелетію Смотрицькому Антоній Селява наголошує на хибному трактуванні ним винесення єрусалимським патріархом вогню, який символізував перемогу Бога над смертю, відновлення зруйнованої гріхом людської природи. Полеміст констатує, що «святий вогонь» мав значний вплив на думку православних християн, а для його запалювання предстоятелі Єрусалимської церкви вдавалися до різних хитрощів: «Ogień on cudowny o ktorым omylnie prawicie, iuż się bowiem nie więcey sam zapala, a co wiedzieć ieśli nie dla uporu waszego: acz się Patryarcha tamteyszy rozmaitymi fortyłami o to zawsze stara, aby prościeyszym ten ogień y po dziś dzień mogł pokazać» [136, s. 39]. Касіян Сакович у книзі «*Kalendar stary*» (1640 р.) розповідає про поїздку Мелетія Смотрицького до Ізраїлю і проведення спільної з архієпископом Єрусалима Пасхальної

літургії в храмі Воскресіння Христового, під час якої «святий вогонь» не зійшов. Кирило Лукаріс, писав Касіян Сакович, пояснював Мелетію Смотрицькому, що, якби це диво було у православних церковників, то всі турки прийняли б християнство [134, s. 20].

Предметом полеміки Антонія Селяви із Мелетієм Смотрицьким у творі «Antelenchus» також була наведена православним богословом аксіома «*excessus in fide non damnat, defectus damnat*» [136, s. 39]. З огляду на те, що міркування митрополита Йосифа Веляміна-Рутського з питань «моральної філософії» [136, s. 39] не переконали Мелетія Смотрицького в тому, що надлишок, як і брак віри, є згубними для християнина, полеміст поставив собі за мету довести помилку цього теологічного судження [130, с. 579]. Антоній Селява критикував свого опонента за те, що той порівнював унійних книжників із «нерозумним мулом» [146, с. 656], й підкреслював, що спірна дистинкція «*fides in defectu et fides in excessu*» [130, с. 579] походить із середовища торговців [136, s. 39]. Автор пояснював Мелетію Смотрицькому, що віру християн сформовано на підставі Божого об'явлення, через що людина осягає спасіння прийняттям достоту всіх артикулів віри. Думку про брак і надлишок у вірі Антоній Селява обґрунтував за допомогою чисел. Так, писав він, якщо християнин визнає зі 100 догм 99, відступає від віри «*per defectum*», дотримується понад 100 положень – «*per excessum*»: «*Położmysz dla łączniejszego zrozumienia pewną tych rzeczy liczbę, to iest 100, zaczym tak mowimy: kto wierzy z rzeczy 100 od Pana Boga objawionych 99 a iedney ostatniey nie wierzy, grzeszy przeciwko wierze przez defekt, bo mu iednego nie dostaie do sta. Kto zaśię wierzy sto y nad to ieszcze iedno, grzeszy przeciwko wierze, nie iuż przez uymę, gdyż wierzy spełna sto, ale przez przydatek, że nad liczbę rzeczy objawionych zamierzoną, wierzy iednę*» [136, s. 40].

Антоній Селява спростував думку Мелетія Смотрицького про те, що польські католики Петро Скарга й Станіслав Оріховський та французький екзегет Ніколас де Ліра погоджувалися з відсутністю надлишку і нестачі у вірі православної церкви, окрім відкинення першості римських пап [136, s. 40–41; див.: 146, с. 661]. Полеміст відзначає, що у своїх полемічних творах і казаннях Петро Скарга називає православних богословів «схизматиками», «еретикам» [136, s. 41], тож закидає Мелетію Смотрицькому те, що він вирвав наведену цитату з контексту трактату «*Na threny y lament Theophila Orthologa do Rusi graeckiego nabożeństwa przestroga*» [146, с. 661; див.: 140, s. 5]. Міркування Петра Скарги про істинність православ'я, які з передмови до читача згаданого твору навів Мелетій Смотрицький, на думку Антонія Селяви, стосувалися віри грецьких отців церкви, яку польський богослов протиставив тогочасному вченню Констан-

тинопольської кафедри [136, s. 41]. Антоній Селява вважав непереконливою розповідь Мелетія Смотрицького про прихильність до ортодоксального християнства Станіслава Оріховського [146, с. 662]. Діалог Станіслава Оріховського з єпископами Тридентського собору з питань унії Східної і Західної церков письменник пояснював намаганням останнього узаконити шлюби священників, які католицизм забороняв. У розповіді про Станіслава Оріховського полеміст підкреслював, що той визнавав «вселенським головою» єпископа Рима, підтримував латинників в теологічній суперечці з церковним реформатором Франциском Станкарком, незважаючи на позбавлення священницького сану через подружні стосунки [136, s. 41–42].

У відповіді на тезу «Еленха» [136, s. 42] про те, що автор трактату «Obrona Verificaciey» [145, с. 426] не погоджувався з можливістю визволення людини від гріха в католицькій церкві (хоч митрополит Йосиф Велямин-Рутський у книзі «Examen Obrony» стверджував протилежне [130, с. 578]), Антоній Селява критикував Мелетія Смотрицького за «велебний звичай» [136, s. 42] наводити відмінні думки щодо католицької теології у своїх творах. Застосувавши художній засіб іронії, унійний полеміст дорікав «милим авторам» [136, s. 42] трактатів «Obrona Verificaciey» [145], «Elenchus pism uszczypliwych» [146] за суперечливі висловлювання стосовно сотеріології латинників: «A iż to coście w Obronie Verificacyi przyznali Rzymianom dosyć wyraznie że są Katholicy, że w wierze swey zbawieni będą, teraz revokuiecie, wasz to zwyczaj wielebny, raz tak, drugi raz inak, *Protei ad instar* odmieniać się to w tę, to w owę postać, aboście się też z sobą nie porozumieli mili pisarze, prze odległość od siebie, a barziewy prze odległość od Boga» [136, s. 42].

Антоній Селява полемізував із Мелетієм Смотрицьким щодо трактування фрагмента твору «Obrona Verificaciey»: «Cerkiew Katholicka ktora iest iedyna we wnętrzościach swoich nośi Cerkiew wschodnią y zachodnią» [136, s. 42; див.: 146, с. 660]. Унійні богослови вважали цей уступ доказом визнання православним книжником соборності Римської церкви, натомість Мелетій Смотрицький пояснював, що вжив слово «nośi» задля стилістичного ефекту, «*per grammaticum zeugma*» [146, с. 660] замість слова «nośiła». Помилкове розуміння Мелетієм Смотрицьким риторичної фігури зевгми Антоній Селява вмотивував прикладом з ангелології, який доводив суперечність його твердження. Відповідно до знань з риторики, якими володів автор твору «Elenchus pism uszczypliwych», правильним, на думку унійного полеміста, можна вважати таке єретичне судження: «W niebie są dobrzy Anyołowie y źli, dla tego iż przed zgrzeszeniem Luciferowym, y przed zrzuceniem iego byli w niebie Anyołowie y źli y dobrzy» [136, s. 42]. Довівши помилку Мелетія Смотрицького, якого у творі «Antelenchus» глумливо назва-

но «граматиком» [136, s. 42] (імовірно, через допущену неточність і публікацію ним книги «Грамматіки славенски а правилное Сунтагма» (1619 р.)), Антоній Селява відсилає «Еленха» [136, s. 42] до школи – навчитися застосовувати риторичні фігури, зокрема зевгму, для якої не характерне стискання «*ad tempora*» [136, s. 42]. Цей фрагмент твору унійного письменника свідчить про ґрунтовне знання богословами риторики, вміння [136, s. 42] викладати свою думку «фігурально»; усвідомлення полемістами належності їхніх творів до літератури: «*Mowi daley że ta figura iest Zeugma; my że się znamy na Grammatykach (iako nam przyznawa tamże teńże Elenchus), tego Grammatyka odsyłamy do szkoły gdzie go nauczą że Zeugma nie ściąga się ad tempora: raczey może bydż Solecismus, ale o taką figurę chrostem daią in forma posteriorum Analyticorum w Grammatyce*» [136, s. 42].

У центрі полеміки Антонія Селяви із Мелетієм Смотрицьким також був статус Константинопольського собору (869–870 рр.) в історії церкви. Ішлося про те, що латинники визнавали Восьмим вселенським собором зібрання єпископів, скликане імператором Василієм I і Папою Римським Адріаном II, на якому було засуджено предстоятеля Константинополя Фотія і відновлено на патріаршій кафедрі Ігнатія. Натомість, Східні церкви Восьмим вселенським собором вважали зібрання 383 єпископів, яке відбулося в 879–880 рр. у храмі святої Софії, який ще називають Софійським собором; на ньому було скасовано постанови зібрання 869–870 рр. та вдруге поставлено патріархом Фотія. Антоній Селява називав Мелетія Смотрицького «мудрієм», оскільки той розрізняв «вселенські» і «генеральні» собори в розкритті суперечки Фотія з Ігнатієм за Константинопольську кафедру: «*Ponieważ według tego mędrka, insza iest bydż powszechnym, a insza generalnym*» [136, s. 43]. Віровчительні зібрання єпископів, писав полеміст, поділяються на помісні і вселенські, тож наведена православним книжником дистинкція «ґрунтується швидше на граматіці, ніж на теології» [136, s. 43]. Антоній Селява критикував свого опонента за висловлене міркування, що Софійський собор називається «восьмим генеральним» синодом [136, s. 43; див.: 146, с. 658], бо на ньому було проголошено дотримуватися правил, викладених на семи вселенських зібраннях. Обґрунтувавши помилку Мелетія Смотрицького тим, що в IX ст. не було необхідності підтверджувати постанови попередніх соборів, оскільки вони були міцно закріплені в церковному вченні, що «їх не змогли б порушити й пекельні брами», унійний богослов риторично запитував у православного полеміста: «*Ubi de hoc?*» [136, s. 43].

Вселенське значення Константинопольського собору (869–870 рр.), визнаного латинниками, Антоній Селява обґрунтував цитатами з книг грецьких істориків: Іоанна Скилиці, Георгія Кедрина,

Іоанна Зонари, Михаїла Гликаса й Константина Манасія, які називали його «восьмим вселенським собором» [136, s. 43]. Натомість, зауважує полеміст, лист Папи Римського Стефана V до імператора Василя I Македонянина, в якому йдеться про 30-денне ув'язнення патріархом Фотієм посланця Папи Римського Іоанна VIII Марина за скасування постанов собору 879–880 рр., характеризує зібрання єпископів за участю Фотія як «псевдособор» [136, s. 44].

Друга частина твору, яка складається з 4-х розділів [136, s. 45–70], присвячена розповіді про унійне чернецтво, поширення реформаційного руху в Україні, вплив козаків на міжконфесійні відносини, способи подолання суперечки між унійними та православними церковниками.

У розділі «Przymowka pierwsza na nas o życie Zakonne» [136, s. 45–51] Антоній Селява відповів на закид православних богословів стосовно «ексцесів» [136, s. 47] в унійних монастирях, відштовхуючись від настанови захищати істинність християнського віровчення, яку апостол Петро дав вірним (1 Пет. 3:15) [136, s. 45]. Те, як письменник характеризує чернецтво унійної церкви, розкриває позитивні наслідки реформ монашого життя, які здійснив митрополит Йосиф Велямин-Рутський. Богослов зауважив, що аскетизм у християнстві полягає насамперед у дотриманні обітниць: вбогості, чистоти, послуху, які склали основу духовного подвигу законників. Подібно тому, як душа животворить тіло, писав полеміст, людина, відмежувавшись від мирського життя, стає монахом завдяки виконанню цих чеснот: «Wiemy że życie zakonne nie w czarney sukni, ani w głowie kłobukiem czernieckim okrytey zależy, ale w zachowaniu trzech ślubow zakonnych: Ubostwa, Czystości, Posłuszeństwa; [...] A że to są rzeczy Zakonnikom służące, y bez których iako ciało bez dusze człowiekiem, tak y Zakonnik tym świętym nazwiskiem nazywać się nie może choćbyście wy przyznawać tego nie chcieli, ś. Bazyli Ociec y Patryarcha Zakonu naszego potępi was, u ktorego każda z tych rzeczy iest napisana» [136, s. 45–46]. Збереженню чернечої обітниць чистоти, розповідав унійний книжник, слугували введені Велямином-Рутським духовні практики чинів Західної церкви, зокрема щотижневі сповіді, проведення літургій, наставляння у вірі, релігійні екзорти, щоденне читання церковних творів, розважання над Святим Письмом узимку перед вранішньою службою, влітку – після вечірні, вивчення чернечих правил щомісяця в трапезній, складання іспиту сумління після повечір'я та дотримання мовчання у визначені години. Сприйняття читачам опису розпорядку дня монахів Чину святого Василя Великого полегшували риторичні фігури повтору й асиндетону [136, s. 45]. Послух унійних законників, писав богослов, полягав у безапеляційному виконанні розпоряджень настоятелів чернечих спільнот, які підпорядковувалися протоархіман-

дрити. Натомість перебування ченців у православних обителях, які мали більшу автономію, на відміну від централізованих монастирів католицької церкви, не було так суворо регламентоване. Монахи, які переходили до уніатів, розповідав Антоній Селява, не витримували запровадженого у Чині святого Василя Великого «способу життя» [136, s. 46] і поверталися назад до «розгнужданої сваволі» [136, s. 47], яка панувала в православних пустинях «від Києва аж до Вільна» [136, s. 47]. Протиставляючи внутрішню духовність унійних ченців зовнішній благочестивості православних монахів, полеміст зауважував, що опоненти нехтували обітницями вбогості, чистоти й послуху, через що їхня святість була фарисейською, а розуміння «чернечої досконалості» [136, s. 47] зводилося до формалізму, який виявлявся у виконанні релігійних приписів – як чистити посуд (Мт. 23:25) чи інших дріб'язкових правил: «Gdzież ona Spiridionowa Bogomyślność do ktorej się odzywacie? Wszystkie doskonałość Zakonną w garncach a w powierzchney wrzкомо pobożności położyliście: Pharyzeuszowie tak czynili a nie Spiridionowie» [136, s. 47; див.: 112, s. 26–27].

Закид Мелетія Смотрицького унійним монахам щодо «ексцесів» [136, s. 47; див.: 146, с. 639], відступу від «чернечої скромності та невинності» [146, с. 640] Антоній Селява називав «великим і грубим наклепом» [136, s. 47], зведеним супроти їхньої спільноти. На його думку, наведення у творі «Elenchus pism uszczypliwych» [146, s. 639–640] випадків порушень чернечих правил в унійних монастирях, навіть якби вони мали місце, виявляє неетичність опонентів. Послугуючись новозавітними метафорами (Лк. 3:17), письменник розкриває проблематику становлення унійного чернецтва на початку XVII ст., підкреслюючи, що архімандрити пильнували у своїх обителях за благочестивим служінням законників: «Ale choćby u co takiego było, ieśli też u to nie tylko Zakonna, ale u Chrześciańska w druk podawać takie rzeczy? Aza nie bywaią plewy przy pszenicy? Ale dla tego szufel, plewy wiatr rozwieie, a pszenica na pożytek gospodarzowi zostanie. Nie pobłażamy my zbrodniom, za czasu zabiegamy, żeby Pan Bog obrażony nie był; wiedzą to ci którzycheśmy przypomnieli zbiegowie naszymy, u nie zamilczeli dotąd przed wami» [136, s. 47]. Зображення моральних вад православних ченців Антоній Селява увиразнив завдяки художній стилізації мовлення тропами (іронія, порівняння) та риторичними фігурами (гомеотелевтон, повтор). Так, застосувавши засіб іронії, полеміст розкрив неорганізованість життя монахів православної церкви, яке зводилося до поневірянь по багатьох обителях, що не погамувало їхньої духовної спраги: «Z tey swey woli to pochodzi, że w ktorым chcą Monasterze mieszkaią, u poki chcą, wyieżdżaią też kiedy zechcą, u po inszych Monasterach poieżdżaią, u tak rozbłakawszy się na mieyscu nie

pośiedzą. [...] A kiedy już wszystkie miejsca obchodzą, to się już do Grecyi do ś. Gory pytaią, y tak zawsze pracowity żywot wiodą» [136, s. 48]. Підкреслюючи неабиякий піетет українців до чернечого стану, Антоній Селява критикував мирян за те, що вони нерозважливо вірили обмовницьким вигадкам про уніатів православних монахів, «апостолів, посланих з неба» [136, s. 48], які віддавалися п'янству, чинили розпусту.

Антоній Селява відкидає звинувачення Мелетія Смотрицького уніатів у тому, що вони, скасувавши давню практику посту монахів Східної церкви, «цілою губою їли» [146, с. 640] м'ясо. Полеміст розповідає опонентам про суворе дотримання в усіх монастирях унійної церкви «святого чернечого звичаю» [136, s. 48] утримуватися від споживання м'яса, «*abstinentiam a carnibus*» [136, s. 48], затвердженого постановою на Лавришівській капітулі (1621 р.). Виняток становили хворі ченці, на яких, вважав богослов, заборона вживання м'яса не поширювалася, адже «не людина для посту, але піст для людини є створений» [136, s. 49]. Обґрунтовуючи висловлену думку, Антоній Селява зауважує, що церковні канони, творцем яких був «*mitis et humilis corde*» [136, s. 49] Ісус Христос, не є «драконтовими законами»⁶², а навпаки перегукуються із впровадженими приписами архонта Афін Солона, які було пристосовано до інтересів громади. Церква, пояснював книжник, – це мати, а не мачуха, і вона не накладає на своїх вірних непосильних правил. Цю думку Антоній Селява підтверджував біблійною історією про споживання ізраїльським царем Давидом хлібів принесення, які мали право їсти тільки священики (Мт. 12:4), 68-м Апостольським каноном, згідно з яким єпископи, пресвітери, диякони, читці й співці, окрім тих, хто тілесно немічний, були зобов'язані поститися у Чотиридесятницю перед Пасхою, у середу та п'ятницю [136, s. 50; див.: 39, с. 19]. Важливим доказом можливості послаблення посту для хворих монахів полеміст вважав застосування у світському та церковному праві поняття «епікії» (гр. *ἐπιχία* – піднесення милосердя над законом), про яке йдеться у трактаті Аристотеля «Нікомахова етика» [136, s. 49].

У розділі «Wtora przymowka o rospędzeniu Ruśi do Kościołow u Zborow, a mianowicie w Nowogrodku» [136, s. 51–54] Антоній Селява полемізує з твердженням Мелетія Смотрицького, наведеним у «Додатку» твору «Elenchus pism uszczypliwych» [146, с. 655], стосовно переходу «немало всіх» [146, с. 655] православних вірян Новогрудка до «новохрещенців» [136, s. 51; див.: 146, с. 655], бо священики зазнали духовне наставництво після прийняття Берестейської унії. Письменник, вважаючи беззаперечним здобутком церковної унії поширення богословських знань серед ієреїв, які в науці та ревності у прославленні Бога перевершували благочестивих ієрархів «давніх

⁶² Йдеться про афінського законодавця VII ст. до н. е. Драконта.

часів» [136, s. 51], відповів Мелетію Смотрицькому, що в поберестейський період «новохрещенство» [136, s. 51] значно втратило свої позиції. Завдяки вмілому застосуванню риторичних фігур параномазії й ампліфікації полеміст підкреслював необ'єктивність висновків свого опонента, збагачення унійної церкви добродіями служителами, які у творі він метафорично порівнював з коштовною «оздобою» [136, s. 51]: «Nie za Unii Nowokrzczeństwo wprowadziło się do Nowogrodka, a za Unii za łaską Bożą wyprowadzone iest; w Cerkwiach Nowogrodzkich dobrych kapłanow mamy, na Kathedrze dobrych kaznodzieiow, w szkole dobrych magistrów, wiadomi tego ci ktorzy bywaią w Nowogrodku, y by była możność iaka iest chęć, ktora u Pana Boga, a zatym u u ludzi dobrych ma bydź ważna, więceyby tych ozdob w Cerkwi y koło Cerkwi było» [136, s. 51]. Антоній Селява як настоятель Новогрудського монастиря заперечив правдивість повідомлення Мелетія Смотрицького про значне поширення реформаційних ідей у місті. На його думку, розповідь православного книжника знеславила Новогрудок на всю Річ Посполиту, який він некоректно ставив у приклад, доводячи недбальство й байдужість унійних священиків у релігійних питаннях, що призвело до переходу більшості міщан до реформаторських церков. Письменник критично відгукнувся про те, що в трактаті «Elenchus pism uszczypliwych» [146, s. 655] Мелетій Смотрицький згадує Новогрудок; для цього він уводить у текст приказку: «Atoli widzę że się to trafia, dway się z sobą swarzą, a trzeciego niewinnego skuba. Mowię “niewinnego”, bo nieprawdźiwie w tym udaiciecie Nowogrodek» [136, s. 52]. Полемізуючи з Мелетієм Смотрицьким стосовно впливу Берестейської унії на розвиток реформаційного руху в Україні та Білорусі, Антоній Селява писав, що підтримка місцевими можновладцями «новохрещенства» була однією з причин об'єднання з Римом архієреїв Київської митрополії наприкінці XVI ст.: «Aza Unia winna że tak wiele Książąt, Senatorow, ludzi zasnych rodowitych, y stanu Szlacheckiego niezliczona moc (co y sami na inszym mieyscu wspominacie w “Lamenie” waszym) rozeszła się z nabożeństwa Ruskiego, że teraz z świecą przychodzi szukać Szlachcica Ruśina, a což Senatorsa? Przedtymci się to stało niż Unia odnowiona iest, y to było pobudką między inszemi przełożonym naszym duchownym, żeby odnowili iedność na Soborze Florentskim utwierdzoną, iako to iest wyrażono w spisie ich na Unią uczynionym» [136, s. 52–53]. У відповідь на звинувачення Мелетія Смотрицького на адресу уніатів в тому, що вони отруїли мирян «наукою іновірців» [146, s. 655], Антоній Селява наводить факти про тісні контакти православних богословів з церковними реформаторами. Розповідь полеміста про їхні спільні засідання, вивчення православними священиками книг євангельських християн, навчання їхніх дітей у протестантських школах свідчить про утво-

рення в Україні, як писав М. Грушевський, «політичного союзу між православними і євангелицькими кругами» [210, с. 74], об'єднаними проти католицизму. Унаслідок цього діалогу в середовищі Київської церкви формувався рух задля оновлення православ'я, повернення до біблійних першоджерел християнства. Так, Мелетій Смотрицький, якого унійний письменник порівнював у творі з «отруйним павуком» [136, s. 53] через поширення реформаційних ідей, переклав з церковнослов'янської на польську мову книгу, з якої вилучив тексти молитов до Марії та святих [136, s. 53]. Проникнення в Київську митрополію вчення протестантизму Антоній Селява пов'язував з діяльністю Франциска Скорини, виданнями якого біблійних книг «смакували» [136, s. 53] православні церковники, а також творами Симона Будного, Лаврентія Крижковського, які священники вважали «лікарством» [136, s. 53], зберігали їх як цінну богословську спадщину. Зауважимо, що Антоній Селява вказує у творі на те, що Франциск Скорина, віросповідну належність якого в історіографії докладно не встановлено з огляду на конфесійно нейтральний підпис його праць «Русин з Полоцька» [136, s. 53], був гуситом [490, s. 313]. Важливу роль у підтримці українськими можновладцями, православними ієреями й мирянами теології реформаторських церков, на думку полеміста, відіграли московські ченці – Артемій [247, с. 116–119] та його учень Феодосій Косой [247, с. 94–103], «яких чорт сам навчив ересі» [136, s. 54]. Їхнє вчення, що тяжіло до ідей протестантизму, Антоній Селява називав «отруйним джерелом» [136, s. 54], яке дало початок «заразливому потоку Зизанія» [136, s. 54], який навчав, що Ісус Христос не є посередником між Богом і людьми, Папа Римський – антихрист, а праведники не перебувають на небі. Наведений книжником історичний екскурс у розвиток реформаційного руху у Великому князівстві Литовському слугував запереченню висловленої Мелетієм Смотрицьким думки про вплив Берестейської унії на поширення «новохрещенства» в Новогрудку й інших містах України та Білорусі. Письменник, цитуючи фрагмент викривального слова пророка Іллі до ізраїльського царя Ахава, яке міститься в Третій книзі царств (3 Цар. 18:18), підсумовує відповідь Мелетію Смотрицькому так: «*Non nos igitur turbavimus Israël*», Elenche, nie myśmy gospuścili Ruś po roznych sektach, iako mowisz, ale wy sami» [136, s. 54]. Наприкінці розділу Антоній Селява змодлював діалог з опонентом, у якому розкрив причини переходу унійних вірян на латинство, підкреслив суперечність контактів православних богословів з церковними реформаторами, які називали храми ортодоксального християнства «капищами», ікони – «бовванами» [136, s. 54], а священників вважали ідолопоклонниками. Полеміст наголошує, що відсоток навернених у католицизм уніатів був незначним, і це було пов'язано

насамперед з «отруйністю та сильним наступом» [136, s. 54] православною духовенства на унійну Київську митрополію. Зі свого боку, писав він, уніати докладали зусиль, щоб утримати парафіян у своїй громаді, оскільки були впевнені в тому, що як католицька, так і унійна церкви, на відміну від протестантських спільнот та відступницького православ'я, зберігали правдиву віру й рятували людські душі.

Розділ твору «Trzećia przymowka o kozakach» [136, s. 55–59] присвячено розкриттю ставлення унійних богословів до запорозького козацтва, розуміння їхньої участі в церковних справах. «Зі звиклої ширості та своєї братерської любові» [136, s. 55], іронізував Антоній Селява, автор твору «Elenchus pism uszczypliwych» [146, s. 610] обмовив унійних книжників щодо знеславлення козаків у надрукованих творах. Полеміст розповідає, що уніати вважали запорожців лицарями, вправними у військових справах, гідними нагород короля Речі Посполитої Сигізмунда III й похвали всіх християн за те, що вони на чолі з гетьманом Самійлом Кішкою захистили у Волоській виправі (1600 р.) «милу Вітчизну» [136, s. 55] від поганів. Проте втручання козаків у церковні питання, суперечку між унійними і православними ієрархами Антоній Селява не підтримував через їхню теологічну некомпетентність: «Ale o wierze disputować, a tym barżiey uznawać kto między nami praw, kto krzyw, abo exequować rzeczy od was osądzone, nie ich to wezwanie, nie ich zabawa» [136, s. 55]. Позицію уніатів письменник обґрунтував прикладами з історії Константинопольської церкви, зокрема критикою Василієм Великим кухаря імператорського двору за роздуми про християнське віровчення та заборону Теодора Студита візантійському правителю Леву V Вірменину, який мав ґрунтовні знання з історії християнства, відновлювати релігійно-політичний рух імператора Лева III Ісавра проти практики шанування ікон [136, s. 55, 66, 69; див.: 112, s. 216–217]. Не було сумнівів, твердив полеміст, що Теодор Студит виступив би проти участі освічених солдат імператорського війська в теологічних диспутах. Таким чином, Антоній Селява вважав невинуватим, що Мелетій Смотрицький намагався «вдягнути» низових козаків, які не мали біблійно-богословської підготовки, у «докторські берети або чернечі мантиї» [136, s. 56], а також підтримував поставлення їх суддями в православно-уніатській суперечці навколо висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III нової православної ієрархії. У своїй критиці покровительства запорожців над відновленим православним єпископатом Антоній Селява покликався на історію призначення київськими князями Ярославом Мудрим, Ізяславом, литовським князем Вітовтом Кейстутовичем митрополитів на Київську кафедру без згоди Константинополя, що, втім, не викликало заперечень у їхніх воїнів: «Metropolitem był Hilarion,

Kliment, Hrehory ić., a nie byli od Patryarchy. [...] Za Jarosława, za Izesława, y za Witolda, za ktorych ci Metropolitami byli, byli też żołnierze, a w to się nie wtręcali, y nie pytali się czy prawdziwie oni Metropolitami byli; dla czegoż dżisieyszym to przypisować masz? y to to iest cośmy w pismach naszych mowali, *nil pensi, nil considerati*, to iest *in rebus fidei et non absolute*» [136, s. 56–57].

Причини конфесійної кризи тієї доби Антоній Селява вбачав у тому, що православні архієреї підбурювали козаків проти унійної спільноти, залучали їх до процесу легалізації новоствореної ієрархії на чолі з Йовом Борецьким. У творі полеміст розповідає про умисне поширення православними церковниками на з'їздах запорожців наклепницьких свідчень про уніатів, зокрема про те, що вони проводили богослужіння латинською мовою, використовували відповідно до католицької традиції прісний хліб під час причастя, прийняли григоріанський календар тощо. Наслідком цього, на думку письменника, було те, що козаки переслідували й вбивали унійних монахів і священників. Так, богослов, дорікав запорожцям за жорстоку розправу над Антонієм Грековичем, ігуменом Видубицького монастиря, намісником митрополита Іпатія Потія у Києві, якого вони втопили в ополонці на Дніпрі [136, s. 58; див.: 149, s. 49]. Цього, з неабияким осудом підкреслював Антоній Селява, не вчинили б із християнським служителем навіть погани. Іншим таким випадком було безправне ув'язнення унійних ієреїв та вбивство одного з них у Шаргороді козаком Безбородьком, якого наздогнала Божа кара, щойно він залишив місто [136, s. 58; див.: 130, с. 584]. Протиправним діям козаків, підмовлених православними церковниками, та «вовчій покорі» [136, s. 59] Мелетія Смотрицького полеміст протиставляв смирення уніатів, які трактували ці переслідування як мучеництво за Христову віру: «Stałosz się co podobnego temu wam od nas? Azabyśmy nie mogli, byśmy się na to zawzięli? Ale oto nie czynimy y czynić niechcemy: nasz to iest zysk y chwała ućierpieć za Chrystusa Pana, y prawdę iego» [136, s. 58].

У завершальній частині твору, розділі «Czy może być sposob iaki do pomiarkowania się zobopolnego» [136, s. 59–70], Антоній Селява підсумовує результати книжної полеміки між унійними і православними богословами, а також наводить свої міркування щодо ефективних способів їх примирення. За його спостереженнями, ворожість православних священників до уніатів, яка перевершувала неприязнь церковних реформаторів до католиків у Речі Посполитій, була однією з важливих перешкод на шляху подолання поділу Київської митрополії. Полеміст критикував опонентів за написання творів, які містили «отруйні», «суворі», «непристойні», «нікчемні» [136, s. 60] слова, що поглиблювали православно-уніатську суперечку. Це, зауважує ав-

тор, визнавав і Мелетій Смотрицький, який у трактаті «Elenchus pism uszczypliwych» зазначає, що застосований православними письменниками лайливий стиль полеміки ображає Бога: «Dobrego nie buduie, y budować nie może, tylko nieprzyiaźń y swary» [136, s. 60; див.: 146, с. 645]. Антоній Селява обурювався через те, що православні книжники зневажливо відгукувалися про унійних ієреїв та вірян, «шарпали» [136, s. 60] їх як у полемічних творах, так і у фунеральних казаннях. Відповідальність за перетворення релігійного диспуту на «непотрібний гомін» [136, s. 70] богослов покладав на апологетів ортодоксального християнства, які, відкинувши толерантний спосіб міжконфесійної комунікації, запропонований Левом Кревзою у творі «Obrona Jedności Cerkiewney» [103], «нагострили вуха і язик» (Пс. 63:4) у своїх «плюгавих скриптах» [136, s. 60] супроти уніатів. Утім, твердив Антоній Селява, незважаючи на грубу лайку православних полемістів, унійні богослови дотримувалися асертивного модусу ведення суперечки й зберігали самовладання: «To taki był *stylus* wasz, iako sami przyznawaćie : przyszło się nam odpisować, iednakże daleko więszey modestyi w odpisanu zażywaliśmy, co każdy łącno zrozumie, gdy stosować będzie chciał nasze Scripta z waszemi» [136, s. 60].

Узагальнивши методи протидії православної спільноти утвердженню позицій унійної церкви в Речі Посполитій, Антоній Селява відгукнувся щодо результатів писемної полеміки, яка тривала вже понад чверть століття. Зокрема, автор констатує непродуктивність літературної суперечки через фрагментарні відповіді православних письменників на поставлені уніатами запитання з історії християнства й догматики. На його думку, усний тип дискусії, на яку не погоджувалися православні богослови, був значно ефективніший за писемну форму комунікації, яка не охоплювала всього спектра запитань і відповідей, що виникали в ході полеміки: «Lecz choć byście y obuczayniey umawiać się z nami przez pisma chcieli, przecię nas te pisma nie poiednaią bo nie odpisuićie *directe*, y nie na to co głównieyszego iest w Controversiy, ieno szukaćie coby było wam do refutowania łącnieyszego, a zatym nie dosyć się nam dzieie od was ani wam podobno od nas; podczas też choć sobie *directe* odpowiadać będziemy, nie zrozumiemy się; y nakoniec nie zwyczajny a przynamniey nie skuteczny to sposob zność się z sobą przez scrypta, co iawno iest z doświadczenia, poczawszy bowiem *serio* pytać się o czym, w samym pytaniu y odpowiadaniu wynurzy się śiła wątpliwości, ktokolwiek wiadomy iest takich spraw inaczey rozumieć y mowić nie może» [136, s. 65–66; див.: 130, с. 590]. Антоній Селява відкидає пояснення Мелетієм Смотрицьким відмови православних ієрархів узяти участь у теологічному диспуті, який уніати вважали дієвим способом

встановлення історичної правди, пізнання вчення отців церкви. Полеміст писав, що «усна розмова» [136, s. 66] унійних і православних богословів не передбачала дискусії щодо постанов вселенських соборів, як вважав автор твору «Elenchus pism uszczypliwych» [146, с. 669], оскільки обидві сторони не піддавали сумніву їх правильності. Така зустріч, зазначає письменник, була спрямована насамперед на те, щоб уповні осягти зміст церковних правил, святоотцівського переказу, дійти спільної думки стосовно відновлення єдності східного і західного християнства. У доведенні необхідності теологічного диспуту як єдиного можливого способу порозуміння унійних і православних священників Антоній Селява покликався на відомі в історії церкви діалоги між Спиридоном Триміфунтським, Васи́лієм Великим та аріанами, завдяки яким утвердився догмат про Святу Трійцю.

Трактат Антонія Селяви «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwu Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Duchu Elenchus nazwany» є ґрунтовною відповіддю на книгу Мелетія Смотрицького «Elenchus pism uszczypliwych». Ознаками полемічного стилю письменника є легкість, невимушеність спілкування з опонентом, використання контрреформаційних традицій ведення суперечки, що виявлялося в майстерному застосуванні риторичних фігур ампліфікації [136, s. 60], іронії [136, s. 55], метафоризації мовлення [136, s. 59], які були покликані переконати читача.

Висновки

Поштовхом до активізації літературної полеміки в Україні в 20-х рр. XVII ст. було поставлення єрусалимським патріархом Теофаном III православного єпископату та публікація Віленським Святодухівським братством книги «Verificatia niewinności» (1621 р.) [148], яка доводила унійним церковникам й урядникам Речі Посполитої легітимність його діяльності. Тематика релігійної суперечки цієї доби змістилася в бік державного і канонічного права, охопивши широке коло суспільно-політичних, обрядово-догматичних питань.

Визначною постаттю церковного життя та української літератури перших десятиліть XVII ст. був митрополит Йосиф Велямин-Рутський. Він інтегрував модель управління й елементи духовної культури західних монастирів в унійне чернецтво, синтезувавши східну та західну традиції богошанування в обителях Київської митрополії. Унійний богослов, який навчався в Карловому та Вюрцбурзькому університетах, Грецькій колегії святого Атанасія в Римі, увійшов в історію українського письменства як автор полемічного твору «ΘΕΣΕΣ, сиречь извъѣстны предъложенія от ученій, еже о тайнахъ церъковныхъ» (1608 р.), а також трактатів «Sowita wina to

iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 p.) [131], «Examen Obrony to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popađło w Sowitą Winę, sobie zadana» (1621 p.) [130], які були відповіддю на праці Мелетія Смотрицького «Verificatia niewinności» (1621 p.) [148] й «Obrona Verificaciey» (1621 p.) [145]. Книга Велямина-Рутського «Sowita wina» переважала трактат опонента на композиційному рівні, про що він зазначає у вступній частині твору. Обґрунтовуючи неканонічність висвячення православної ієрархії єрусалимським патріархом Теофаном III, полеміст зробив екскурс в історію номінації єпископів світськими правителями в Київській церкві. Характеризуючи практику монархів призначати очільників митрополичої кафедри в Києві, богослов спирався на українські та московські літописи; водночас він підкреслював відмінність українців від московитів, між якими віддавна тривала суперечка за ієрархічну спадкоємність Київського престолу. Книга «Sowita wina» написана у владному, офензивному стилі. Велямин-Рутський звертався до Мелетія Смотрицького як предстоятель Київської митрополії до незаконно поставленого єпископа, який потребував напоумлення. Такої манери викладу автор досягав завдяки коротким, стислим реченням, поясненню норм державного права, які регулюють церковно-суспільні відносини, розкриттю помилок опонента в тлумаченні юридичних термінів. Твір унійного письменника належить до ренесансно-реформаційної системи ведення релігійного диспуту, що було зумовлено прагненням представити православної спільноті правові засади створення церковної ієрархії, оперуванням насамперед історичним та богословським фактажем. Саме тому в полеміста не було потреби вдаватися до риторизації тексту задля переконання читача через емоційну сферу. Завданням Велямина-Рутського було апелювати до розуму опонента, змусити його критично думати, що було визначальним для ренесансно-реформаційного стилю ведення суперечки. Фрагментарне вкраплення елементів барокової словесності, наявне у творі «Sowita wina», свідчить про поступовий процес входження українського письменства в полемічний дискурс Контрреформації. Так, унійний книжник спорадично вдавався до риторичних фігур (анафора, ампліфікація), вживав біблійні алегорії, антитези, метафори, які слугували персвазивній виразності тексту. Значний інтерес для істориків літератури та богословів становлять міркування, які висловив Велямин-Рутський у книзі «Sowita wina»: зокрема вони стосуються послуху владі, участі християн у війні, безапеляційної покори українських мирян священикам та державним правителям.

Усе це ставить під сумнів усталену думку про публіцистичне спрямування полемічної книжності, яка була насамперед формою внутрішньоцерковного діалогу.

До полеміки з Мелетієм Смотрицьким щодо легітимності новоствореної ієрархії Київської митрополії приєднався чернець Віленського Свято-Троїцького монастиря Тимофій Симонович у творі «*Proba Verificatiey Omylney*» (1621 р.) [149], який М. Соловій вважав втраченим. У своїй книзі богослов широко цитував античних письменників, філософів, візантійських істориків, що надавало його висновкам умотивованості. Писемному мовленню Тимофія Симоновича властиві метафоричність, експресивно-оцінна тональність й риторична організація. Найуживанішими фігурами, якими послуговувався полеміст, були антитеза, риторичне запитання та риторичний оклик. Важливе значення для істориків мають наведені Тимофієм Симоновичем відомості про подію, що відбулася 24 червня 1619 р. в Успенському соборі Московського Кремля, – зведення єрусалимським патріархом Теофаном III на патріаршу кафедру Філарета; не менш вагомим є свідчення про написання за подарунки грамоти, яка підтверджувала законність автокефалії Московської церкви.

У відповідь на твір Мелетія Смотрицького «*Elenchus pism uszczypliwych*» (1622 р.) [146], присвячений питанням відновлення православного єпископату Київської митрополії й обрядово-догматичним відмінностям греків і латинників, архімандрит Свято-Троїцького монастиря у Вільні Антоній Селява надрукував книгу «*Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany*» (1622 р.) [136]. Трактат Антонія Селяви, на відміну від твору Мелетія Смотрицького, має чітку будову, вирізняється серед полемічних праць унійних письменників 20-х рр. XVII ст. легкістю нарації, якої досягнуто завдяки діалогічній інтеракції з опонентом, логічній структурі аргументації, іронічно-сатиричній прагматиці, використанню художньо-стилістичних прийомів, метафоричних фразеологізмів й оцінної лексики тощо. Антоній Селява порушив у своїй книзі низку актуальних питань міжконфесійної суперечки поберестейської доби, серед яких він виокремлював розбіжність поглядів унійних і православних богословів на першість римських пап у вселенській церкві, а також відповів на закиди Мелетія Смотрицького стосовно відступу уніатів від традицій східного чернецтва, поширення впливу реформаційних ідей серед православних мирян та запропонував шляхи об'єднання Київської митрополії.

РОЗДІЛ IV УНІЙНА АПОЛОГЕТИКА 40-Х РР. XVII СТ.

Літературна полеміка 40-х рр. XVII ст. розгорнулася через публікацію католиком-конвертитом Касіяном Саковичем творів «Kalendarz stary» (1640 р.) [134], «Sobor Kijowski schizmaticcki» (1641 р.) [135], «Dialog, abo Rozmowa Maćka z Dionizym popom schyzmatyckim» (1642 р.) та «Επανόρθωσις abo Perspectiwa, y obiasnienie błędow, herezyey, y zabobonow, w Grekoruskiej cerkwi disunitskiej tak w artykułach wiary, iako w Administrowaniu sakramentow, y w inszych obrządkach y ceremoniach znajdujących się» (1642 р.) [133], у яких було розкритиковано юліанський календар, східну форму таїнств, спільну для унійної та православної церков. Опонентами Касіяна Саковича з боку уніатів виступили Іван Дубович і Пахомій Война-Оранський. У відповідь на звинувачення Касіяном Саковичем Константинопольської церкви у відступі від істинного християнства православні «вчені-письменники» [265, с. 281] на чолі з Петром Могилою надрукували книгу «ΛΙΘΟΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiej. Na skruszenie fałecznościemney Perspektiwy albo raczej Paszkwilu od Kassiana Sakowicza» (1644 р.) [108].

Касіян (Каліст) Сакович народився близько 1578 р. у м. Потелич на Галичині в родині священика. Після навчання в Замойському і Краківському університетах [592, с. 195] служив дяком при унійній церкві Івана Хрестителя в Перемишлі, був домашнім учителем київського та брацлавського воєводи, чернігівського каштеляна Адама Кисіля [192, с. 533; див.: 596, с. 363]. З 1620 до 1624 р. ректорував у Київській братській школі, для якої переклав з латинської мови на польську поширений у добу Середньовіччя трактат «Problemata Aristotelis» під назвою «Problemata abo pytania Polskie o przyrodzeniu ludzkim» (1620 р.) [596, с. 367], написав один із кращих зразків української літератури XVII ст. – панегіричну поезію «Вършѣ на жалосный погребѣ Зацного Рыцера Петра Конашевича Сагайдачного, Гетмана Войска Его Кор. Милости Запорозкого» (1622 р.) [192, с. 534; 592, с. 195]. У 1625 р. Касіян Сакович перейшов із православ'я в унійну церкву. Цього ж року він надрукував книгу Гаспара Вільковського «Desiderosus abo scieszka do miłosci Bożey y do doskonałosci żywota chrześciańskiego» (1625 р.) [88], яку присвятив князю, уряднику Речі Посполитої Олександрю Заславському, а також працю «Traktat o duszy» (1625 р.) [596, с. 367–368]. Приєднання Касіяна Саковича до унійної церкви М. Возняк пояснював «невдоволенням братською амбіцією» [192, с. 539]. Такої думки дотримувався й М. Грушевський, який, покликаючись на трактат «Desiderosus», зро-

быв висновок, що однією з причин відступу Касіяна Саковича від православ'я було втручання братств у церковні справи, із чим наприкінці XVI ст. не погоджувалися ієрархи Київської митрополії, які прийняли Берестейську унію. Так, у передмові до читача книги «Desiderosus» богослов писав: «Bo widzę iż codzień w dalsze zniszczenie y w absurda więsze narod nasz zachodzi, a zgoła obrot iakiś dziwny *contra naturam* w Cerkwi naszej dzieie się: abo wiem *non clerus populum, sed populus clerum dirigit*, nie duchowni świeckimi, ale świętcy kuszniere, szewcy, zwłaszcza w Bractwach rządzą, iakom się tego z żałością w Lublinie przy Cerkwi mało nie rok za kaznodzieię mieszkaiąc napatrzył, że chłop kuszniere od kwasu abo z karczmy, drugi od kopyta szwiec przyszedszy do Cerkwi, wydaią Popowi Ryzy, kielichy, krzyże, Ewangelie, y sami ie do ołtarza noszą, na co ledwie chłop patrzyć godzien, nie tylko się tego smrodliwemi rękami tykać, o co gdym ie strofował, nie tylko poprawę w nich, ale gniew raczey sobiem u nich ziednał» [88, s. XX]. У 1626 р. митрополит Йосиф Велямин-Рутський за рекомендацією Олександра Заславського поставив Касіяна Саковича архімандритом Хрестовоздвиженського монастиря в Дубно. У 1639 р. унійні єпископи відібрали в нього Дубенську архімандрію через поширення інформації про те, що він веде розпутне життя. Це, писав митрополит Петро Могила, було причиною, чому Касіян Сакович виступив проти ієрархів унійної церкви та приєднався до чернечого ордену святого Августина, який, однак, він згодом залишив [192, с. 539]. Полемічні твори Касіяна Саковича, надруковані після прийняття ним католицизму, були присвячені критиці унійної та православної церков, що спричинило новий етап релігійної суперечки в літературі тієї доби. Найбільш негативно письменник відгукувався про унійних архієреїв, обрядову практику Східної церкви у книзі «Ελανρθωσις або Perspectiwa» [133], яку вчені називають «апологією переходу Саковича на латинство» [192, с. 540; див.: 265, с. 280]. У передмові до «читача грекоруської релігії» [133, s. 10] богослов пояснював, що перейшов у католицизм з унійної церкви не для здобуття слави, честі чи отримання сану, а для утвердження в істинній вірі: «Ze nieuczyniłem ia tey odmiany z lekkomyślności iakiey, abo dla nabyćia iakiey tego Świętney sławy, abo *Honoru* y przełożenstwa iakiego, bom to wszystko przy twoim nabożenstwie żyjąc miał, y więszy sławy y przełożenstwa w nabożenstwie Rzymskim nie mogłem się spodziewać. [...] Nieuczyniłem też tey odmiany na wzgarde Jedności świętey, którą nam sam Zbawiciel na śmierć Krzyżową idąc gorąco zalecił, y Boga Oycy o to prosił, abyśby wierni iego byli IEDNO, iako on iest z Bogiem Oycem IEDNO, y nieodmieniłem ia tym prześciem moim do Nabożenstwa Rzymskiego WIARY, alem ią ieszcze ztwierdził postawiwszy nogi moje na mocney opoce Wiary Ś. Katholickiey» [133,

s. 10–11]. Закликавши унійних і православних священників, які дотримувалися візантійського обряду, що містив численні помилки і забобони, навернутися до католицизму, Касіян Сакович розкриває марність їхньої боротьби за монастирі та церковні маєтності. У творі він дорікає унійним ієрархам, що вони не продовжували реформ, започаткованих Іпатієм Потієм, Йосифом Велямином-Рутським, а тому були уніатами формально, «*Titulum tylko Unionis cum Romana Ecclesia habent*» [133, s. 13], залишаючись за своєю суттю схизматиками, «*cum Schismaticis we wszystkim się zgodzaią*» [133, s. 13]. Зауважимо, що, на відміну від Михайла Рогози й Іпатія Потія, які вважали збереження обрядової практики греків досягненням Берестейської унії, Касіян Сакович розцінював використання літургійної традиції Сходу в Київській митрополії як відступ від правдивої віри. Діяльності тогочасних унійних єпископів, які відкинули його ініціативу прийняти григоріанський календар [134], католицький полеміст протиставляв реформаторські заходи Петра Могили, підтримуючи відновлення ним Софійського собору [207, с. 403], відкриття шкіл, з якими пов'язував подолання неосвіченості серед православних ієреїв [88, s. XIX].

Відповідь на закиди Касіяна Саковича унійним ієрархам, яких він звинуватив у симонії й здирництві зі священників, подали архімандрит Дерманського монастиря Іван Дубович, який у той час був «найважливішим представником уніятів Волині в царині літературної й наукової творчості» [333, с. 148] та пінський єпископ Пахомій Война-Оранський. Іван Дубович був автором книги «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey*» (1644 р.) [90] та скрипту «*Obraz prawosławnej Cerkwi Wschodniej*» (1645 р.) [207, с. 356–357]; Пахомію Войні-Оранському належить твір «*Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona*» (1645 р.) [155; 596, s. 372–373; 192, с. 543–544]. Дослідниця полемічно-богословського доробку Касіяна Саковича О. Дзюба зазначає, що «полемікою між католиком Касіяном Саковичем і православними та уніатами завершився період бурхливого розвитку полемічного письменства, початок якому поклали “Ключь Царства Небеснаго” і “Каленьдарь Римский новий” Герасима Смотрицького, видані в Острозі 1587 р.» [219, с. 179].

4.1. Герменевтичні аспекти доведення першості Римської кафедри у книзі Івана Дубовича «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.)

Іван Дубович, якого С. Голубев зараховував до найосвіченіших богословів тієї доби [207, с. 351], належав до Чину святого Василя Великого, був ченцем монастиря Святої Трійці у Вільні (з 1621 р. – генеральний вікарій) та згодом урядовав у Пінсько-Лещинському

монастирі. І. Вагилевич наводить факти, що в 1633 р. [592, s. 53] його було поставлено архімандритом Дерманського монастиря, в якому написано «історико-апологетичні» [473, s. 436–437] праці: «Obrońca cerkwi sobornej apostołskiej przeciw wszystkim heretykom» (1639 р.)⁶³ [207, с. 351–354], «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.) [575, s. XXIII–XXIV], «Obraz prawosławnej Cerkwi Wschodniej» (1645 р.) [207, с. 356–357; 596, s. 372–373], «Kalendarz prawdziwy cerkwi Chrystusowej» (1644 р.) [91], «Kronika». Збереглися панегірик Івана Дубовича «Kazanie na pogrzebie Barbary Tyszkiewiczowej» (Wilno, 1627 р.) й написаний українською мовою твір «Sposob rozmyślenia powsiedniewnaho» [473, s. 436–437]. Історики не вказують дати народження унійного книжника й наводять різні відомості щодо його смерті: І. Вагилевич називає 1653 р., К. Ходиницький – 1646 р. Учені твердять, що Іван Дубович народився у Вільні в родині бургомистра; у 1643 р. без згоди унійного єпископату змінив обряд і вступив до монастиря бернардинів [592, s. 53]. На думку К. Ходиницького, твори Івана Дубовича, яким притаманний поміркований стиль викладу, не позначилися на розвитку полемічного письменства й утвердженні Берестейської унії. Наприклад, його історична праця «Kronika», яка містила відомості з історії церкви від 34 до 1600 рр., списки імператорів, королів, генеалогічні таблиці, була компіляцією книг польських історіографів Мартіна Кромера («De origine et rebus gestis Polonorum»), Мацея Міховського («Tractatus de duabus Sarmatiis»), Мацея Стрийковського («Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi» [72]), Марціна Бельського («Kronika wszystkiego świata», «Kronika polska») [473, s. 436–437]. Водночас, зазначає К. Ходиницький, твір Івана Дубовича «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» використовували у своїх трактатах унійні письменники [473, s. 436–437]. Зауважимо, що твердження про вплив книги «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» Івана Дубовича на унійних богословів потребує уточнення. Ідеться про те, що окремі частини цієї праці є компіляцією твору Лева Кревзи «Obrońca iedności cerkiewney» (1617 р.) [103], чого не спостерегли І. Вагилевич [592, s. 53–60, 189–194], С. Голубев [207, с. 355–356] та К. Ходиницький [473, s. 436–437]. Структуру трактату Лева Кревзи Іван Дубович узяв за основу для написання таких частин своєї праці: «O zwierzchności Piotra Ś.» [90, s. 24–43], «O successorach Piotra Świętego» [90, s. 44–166], «O tym iako się Ruś chrzciła, y co się działo po nim w Rossiyskim nabożeństwie» [90, s. 167–260]. Полеміст переносив до книги як окремі фрагменти, так і цілі розділи трактату Лева Кревзи, доповнюючи їх цитатами, прикладами, змістовними коментарями, завдяки чому проступає його теологічна думка, вміння по-

⁶³ Твір зберігся в рукописі.

слуговуватися словом. Такий підхід Івана Дубовича пояснюється тим, що в той час авторству книг церковної тематики надавалося другорядне значення; ці праці вважалися спільним надбанням християнських богословів, їх цитування письменниками у своїх творах створювало текстову мозаїку, що виконувала комунікативну, мислетворчу функції. Таким чином, можна констатувати, що історико-апологетичний доробок Івана Дубовича було вивчено недостатньо, чим зумовлена актуальність його дослідження.

М. Вишневський у праці «*Historia literatury polskiej*» зауважив, що Іван Дубович написав книгу «*Obraz prawosławnej Cerkwi Wschodniej*» (1645 р.), у якій він застерігає польських католиків від прийняття опонента уніатів до своєї спільноти, у відповідь на твір Касіяна Саковича «*Επανόρθωσις abo Perspectiwa*» (1642 р.) [133]: «*Strzeżcie się go Panowie Polacy! uczył on się w Kijowie po turecku i powiadał, że obali Alkoran, już to się trzeci raz w wierze przeniewierzył, może i Mahometanem zostanie i będzie waszym nieprzyjacielem, bo to vir ad deceptionem natus*» [596, s. 372–373]. Як дослідив С. Голубев, відомості про цю книгу Івана Дубовича подають тільки бібліографи К. Естрейхер і М. Вишневський, натомість у бібліотеках України, Польщі та Росії цей скрипт відсутній [207, с. 319, 356]. На думку вченого, Іван Дубович вніс до твору «*Obraz prawosławnej Cerkwi Wschodniej*» (1645 р.) окремі відредаговані розділи рукописного трактату «*Obrona cerkwi sobornej apostolskiej przeciw wszystkim heretykom*» (1638 р.), які вміщено у книзі «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*» [207, с. 356].

Твір Івана Дубовича «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*» [90] складається із присвяти луцькому єпископу католицької церкви Андрію Гембицькому, апробації каноніка львівської архієпископії Валентина Скробішовського, чотирьох книг, у яких викладено міркування про церкву, верховенство Папи Римського, правонаступників апостола Петра, хрещення українських князів і становлення Київської митрополії [90, с. I].

У дедикації письменник зауважує, що розпочав роботу над книгою, коли став настоятелем монастиря в Дермані. Текст присвяти виявляє знання Іваном Дубовичем латинської мови, римської літератури та грецької філософії, якими він слуговувався для піднесення роду Гембицьких. Крім того, вона розкриває мету твору. Полеміст, слуговуючись топосом смирення, називав себе «найменшим богомольцем» [90, с. VII], свої можливості написати книгу «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*» «щуплими» [90, с. I–II]; застосувавши форму топосу «прославлення чеснот», автор звеличував Андрія Гембицького як «ясновельможного і найхвалебнішого пастиря», тракту-

вав присвяту цієї праці католицькому єпископові як «клеиноту», коштовність, що прикрашає його твір. Піетет богослова до роду Гембицьких підкреслювали цитати з віршів римських поетів Квінта Горация Флакка, Децима Юнія Ювенала, які художньо зображали зростання нащадків Миколая, графа з Члопи (який у 1192 р. одержав від великопольського князя Мечислава у володіння село Гамбіце), у героїчній відвазі, авторитеті Катона, мудрості Аристотеля, справедливості Ареопага, пізнанні Бога: «A gdym głębiey w sobie rozbierał, iakimbym onę kleynotem miał przyozdobić? [...] Ważyłem się tedy Iasnie Wielmo: a mnie wielce Mościwy Xięże Biskupie Łucki, pod zacnym Imieniem W. M. mego Mościwego Pana ten snopek na świat wydać, ktorego wysokość Familiey dostoyna iest. A luboć Horatius napisał: *Non clarum nomen auorum, sed probitas vitae magnum, ingeniumque facit*. I u Iuwenalisza: *Nobilitas sola est atq; unica virtus*: ale przeciwie *Gratior est pulchro veniens e corpore virtus*, to iest, gdy animusze Heroickie powaga Catonowa, mądrość Arystotelesowa, Areopagitow sądy, stołki Senatorskie, Infuły Biskupie, u pobożność Chrześciańska przy ślicznym urodzeniu iaśniey oświecaią, u *maximae aedificationis są*» [90, s. II–III].

На початку присвяти Іван Дубович подав герб Наленч роду Гембицьких [550, s. 187–193], шляхетність якого розкривали панегіричний вірш та виклад історії його представників. Унійний книжник зазначає, що відомості про рід Гембицьких містять праці польських хроністів Яна Гербурта, Бартоша Папроцького та Марціна Бельського, з яких дізнаємося про походження герба Наленч. Іван Дубович наводить у творі розповідь про те, що король Мешко I подарував князю Гневомуру хрестильний плат – як герб за добровільне прийняття ним християнства: «W Xiążęciu ze Skłopy Gniwomirze, Nałęczaninie, który acz pierwey miał swoy Herb własny, iednakże od Monarchy Polskiego Mieczysława Nałecz wdzięcznie przyjął: gdy ten pobożny pierwszy *in Regno Chrześciański Pan* przez prośby, dary, na wiarę namawiał, u sam chrzczącym się swoimi rękoma głowy zawięzywał, u *hanc Fasciam* darował» [90, s. III]. Наступна згадка про герб Наленч, писав богослов, яку літописці датують 1139 р., міститься в описі війни київського князя Ярополка Володимировича із польським королем Болеславом III Кривоустим, який після битви зав'язував поранені голови воїнів хустиною, що була пам'ятною відзнакою їхньої відданості, мужності: «Pobożny Pan, sam rękoma swemi zawięzywał głowy ich, u te Chusteczki za kleynot im z bogatemi skarbami dawał, lubo odnawiał» [90, s. III]. Іван Дубович зауважив, що герб Наленч належав архієпископу Гнезненському Вінсенту, познанському каштеляну Томіславу, познанському воєводі Томашеві, єпископу Познанському Андрію (Чарнковському). Серед представників роду Гембицьких герба

Наленч у XVII ст. полеміст виокремлював архієпископа Гнезненського, прimate Польщі, коронного канцлера Лаврентія (про якого позитивно відгукувався Папа Римський Григорій XV у своїх листах від 1623 р.), ленчицького воєводу Стефана (якого коронний гетьман Ян Сариуш Замойський на вальному сеймі охарактеризував так: «Jego dżilność y sława znaczna była w boiu / Znaczny iego porządek y rozum w pokoіu» [90, s. IV]), коронного стольника Кшиштофа, королівського секретаря Яна, коронного канцлера, перемишльського і краківського єпископа Пйотра. Іван Дубович докладно зосередився з-поміж названих імен на життєписі Пйотра Гембицького. Автор звеличує відвагу й жертовність Пйотра Гембицького в Смоленській війні (1632–1634 рр.), коли військо короля Владислава IV звільнило Смоленськ від облоги московитів; розповідав, як, ставши коронним канцлером, печатником королівської канцелярії, він піклувався про вбогих. Письменник художньо порівнював єпископське служіння Гембицького із «гроном душпастирських чеснот, що сяють подібно смолоскипу» [90, s. VI]. Іван Дубович пов'язував урядові здобутки Пйотра Гембицького, поставлення його на архієрейську кафедру в Кракові зі світоглядними цінностями, вимогливістю насамперед до себе: «Od siebie zaczynał sprawiedliwość, bowiem, sic agitur Censura, et sic exempla parantur, cum Iudex alios quod monet, ipse facit» [90, s. V].

Висловлюючи шанобливе ставлення до Андрія Гембицького, Іван Дубович зауважує, що його було номіновано в Римі на луцького єпископа завдяки морально-духовним якостям, а не належності до шляхетського роду [90, s. VI]. Серед його християнських чеснот письменник виокремлює піклування про прихід, благочестя; зауважує освіченість католицького ієрарха, поширення «святої єдності у Божому винограднику» [90, s. VII], ревну боротьбу з ерессю: «A wstąpiwszy na Urząd Apostolski, iako *vigilantissimus* Pasterz, radżisz o trzodzie powierzoney sobie, nauką uweselasz Kościoł Boży, a żywota pobożnością buduiesz owieczki, o pomnożenie Wiary Katholickiey tak *in Ritu Romano*, iako *et in Graeco*, y o wykorzenienie Heretykow gorąco staraiąc się» [90, s. VI]. Прикладом цього, як відзначає полеміст, були Варшавський синод (1643 р.), собор луцької дієцезії, відновлений Андрієм Гембицьким у 1641 р.

Розкриваючи читачеві завдання твору, Іван Дубович підкреслював, що покликання священнослужителів – наставляти мирян. Саме це підштовхнуло його написати книгу «Hierarchia abo o zwierzchności w Serkwі Bożey»: щоб повернути християн грецького обряду в Україні, які не визнавали верховенства Папи Римського, до істинної, законної церкви. Міркування богослова увиразнювали покликання на євангельську притчу про наймання господарем робітників

для виноградику, використання новозавітних алегорій на позначення церковно-суспільних відносин: «*Zarazem przyjąwszy beneficium in Monasterio Nobili Dermanen: od Iaśnie Oświeconego Xięstwa Ostrogskiego, Panow moich y Dobrodzieiow Miłościwych, podiałem się pracę około Hierarchiey, albo O Jedności Cerkiewney, według szczupłych sił moich, na pozyskanie owieczek, quae perierut de gremio Ecclesiae (Braćiey rozumiem moiey ritus Graeci) et a vero legitimoq; Romano Pastore disuniowanych*» [90, s. I–II]. Іван Дубович метафорично порівнював книгу «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey*» зі «снопком жнив на волинській землі», у якій, на противагу вченню Піфагора про необхідність покладатися на власний розум⁶⁴, фрагменти Святого Письма, міркування грецьких і латинських отців церкви, виражають його розуміння змісту християнської віри [90, s. II].

Цензор книг унійних богословів Валентин Скробішовський у наведеній після присвяти апробації відзначає, що твір Івана Дубовича «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey*» не містить єреси, тож його було дозволено надрукувати: «*Ia X. WALENTY SKROBISZOWSKI, Prawa oboyga Doktor, Kanonik y Officyał Generalny Archidiaeczyey Lwowskiej: y do Druku idących Książ Censor. Wiadomo czynię, iż Książki cztery, ktorych Tytuł iest “Hierarchia, abo o Zwierzchności w Cerkwi Bożey” od Wielebnego Oyca IANA DUBOWICZA Archimandryty Monastera Dermańskiego napisane, a wprzod przez pewne osoby w piśmie ś. biegle, zrewidowane, y pilnie przeczytane, iako takowe, ktore nie maią nic przeciwnego Wierze świętey, y owszem do Uniey Kościoła Bożego garnącym się, barzo pożyteczne: aby były drukowane pozwoliłem. We Lwowie 8. Ianuarij. Anno Domini, 1644*» [90, s. VII].

Праця Івана Дубовича «*Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey*» містить книгу «*O Cerkwi*» [90, s. 1–24], яка складається із трьох тематичних розділів. У розділі «*Cerkiew widoma, iedna, Święta, Katholicka, Apostolska, ktora nie błądzi*» [90, s. 1–9] богослов подає визначення новозавітної церкви. Відповідно до його концепції церква – це зібрання вірних, покликаних людей; її історія поділяється на два періоди: «переможний» і «войовничий». Час перемоги християн, писав полеміст, звершиться в «день Господній», а до того моменту церква провадитиме у світі боротьбу, дотримуватиметься «войовничої» стратегії діяльності: «*Cerkiew Święta iedna, po Grecku Ecclesia, Zebranie ludzi wiernych, abo wezwanych właśnie znaczy: po Polsku pospoliście Kościołem zowiemy; ktorych słow indifferentem y za iedno Cerkiew, abo Kościół w tych książkach zażywać będziemy. A iest Cerkiew Triumphująca (o ktorey teraz milczenie) y Wojująca*» [90, s. 1]. Визначальними ознаками церкви Іван Дубович вважав видимість і непомильність, значення

⁶⁴ Збереглося висловлювання Піфагора про розум: «Одному тільки розуму, як мудрому наставнику, варто довіряти життя».

яких він докладно розкриває у творі. Так, видимість церкви оприявнюється у праці ієреїв й урядуванні єпископів, які навчають мирян. Письменник, зображаючи церкву як організовану модель відносин між християнами, від початку підкреслює, що священники підпорядковані ієрархам. Із твору дізнаємося, що Іван Дубович надавав важливе значення субординації і дисципліні в церкві. Свої міркування щодо побудови церкви богослов підкріплює цитатами з Євангелія від Матвія (Мт. 18:17), Книги діянь святих апостолів (Діян. 20:28), Послання апостола Павла до євреїв (Євр. 13:17). Думку полеміста також увиразнювало застосування риторичного прийому ампліфікації: «Cerkiew iest widoma: są w niej Pasterze, Biskupi rządzący, swoich poddanych uczący, karzący, wyklinający, y wzajem Poddani od nich naukę y Sakramenta biorący»; «ta Cerkiew koniecznie widoma, gdzie publiczne sądy odprawuia; Kanony stanowią, spory o wierze znoszą. A to wszystko iest w prawdziwey Cerkwi Chrystusowej» [90, s. 1–2].

Іван Дубович міркував, що універсалістське спрямування християнства, покликання служити спасінню світу, розкриті у новозавітних притчах про невід (Мт. 13:47), десять дів (Мт. 25:1–13), указують на церкву як видимий знак Ісуса Христа. На думку книжника, вселенське значення церкви обґрунтоване у 18 псалмі (Пс. 18:5–6), тлумаченні Августином Блаженным фрагмента Євангелія від Матвія (Мт. 5:14–16), у якому святитель метафорично порівнює християн зі світильником. Іван Дубович зауважує, що просторово-часовий, усесвітній виміри християнського вчення, в основу яких покладено видимість церкви, визначено у Символі віри: «Tego się uczymy z wyznania samego wiary: *“Wierzę iedną świętą Katholicką Apostolską Cerkiew”*. Co o widomey Cerkwi nietylko Prawosławni rozumieć każą: ale y Kalwin, y drudzy Heretycy. Jest tedy artykuł wiary o iednym widomym Kościele» [90, s. 2].

Унійний полеміст проводить паралелі між церквою і державними утвореннями. Завдяки такому порівнянню він тлумачить церкву як видиме знаряддя Бога на землі, форму упорядкування суспільних відносин. На думку письменника, церква, Венецька та Польська республіки характеризуються як видимими ознаками (зібранням людей, владою), так і невидимими (почуттями, вірою): «Trzy rzeczy uważać się mają w każdej Rzeczypospolitey: 1. Zebranie ludzi w Rzeczypospolitey, abo w Mieście. 2. Powierzchowne rządzenie, którym Politycki Magistrat rządzi swoich poddanych. 3. Affekt wewnętrzny, którym między sobą iednoczą się. Pierwsza rzecz y wtora *in Republica*, y w Kościele widome są. Trzecia zaś w Rzeczypospolitey, affekt wewnętrzny: a w Kościele wewnętrzna wiara y miłość niewidome są» [90, s. 3]. Іван Дубович, зауважуючи, що відновники апостольського християнства критикували викла-

дене ним розуміння церкви, розкриває у творі значення віри. Богослов писав, що покликання церковних реформаторів на тлумачення апостолом Павлом віри як «здійснення очікуваного і впевненість у невидимому» (Євр. 11:1) [Цит. за вид.: 11, с. 1364] та цитований у творі артикул Нікео-Константинопольського символу «Вірую в єдину, Святу, Католицьку, Апостольську Церкву» [90, s. 2] оприявнювали суперечність поданої ним концепції видимої церкви. У відповіді євангельським християнам Іван Дубович наголошує на необхідності розрізнати як видиму (земну), так і невидиму (небесну) складові церкви, що є одним цілим. Думку книжника підтверджують вибудовані на антитезі приклади: «Odpowiadam: Co wiarą dośiagamy, niewidome iest, z tey części, z ktorey wierze podległo: iednak z drugiey, z ktorey wierze nie podległo, widome iest. Tego wiele może bydź przykładow: Apostołowie widzieli w Chrystuśie człowieczeństwo, wierzyli Bostwo. We Chrzcie widzimy powierzchowną wodę, y obmycie: wierzymy wnętrzną siłę odrodzenia, y grzechow obmycie. Także w Bibliewy widzimy papir, pismo, księgi same, a wierzymy co się w niey zamyka, Słowo Boże bydź» [90, s. 3].

У творі Іван Дубович схарактеризував святість церкви, яку він вважав диференційною ознакою християнства серед інших релігій. У розкритті семантики слова «святий» богослов відштовхувався від Послання апостола Павла до коринтян (1 Кор. 6:9–11). Полеміст підкреслював важливість таїнства хрещення, відкинення гріховних вчинків для прилучення людини до святої церкви, за межами якої не можна досягнути спасіння. Він переконував читача в тому, що церковне вчення, постанови, обряди не містять помилок і спрямовують вірних до праведності: «Iż wyznanie iey iest święte, ani żadney fałszywey nauki w wierze nie ma y w obyczaiach nic niesłusznego: przetoż Psalmista mowi: *“Zakon Pański niepokalany, świadectwo Pańskie wierne, przykazanie Pańskie iaśne”*» [90, s. 4]. Натомість, твердив письменник, язичники, філософи, євреї, турки, еретики помилялися. Покликаючись на твори Теодорита Кирського, богослов розповідає про «бридке багатобожжя» [90, s. 4] язичників і суперечливі уявлення давніх філософів. Порівнюючи християнство з язичницькими культурами, полеміст обґрунтовував вчення Ісуса Христа як одкровення Бога і розкривав ідолопоклонницьке нечестя поганства. Зокрема, писав Іван Дубович, законодавець Спарти Лікурґ утвердив перелюбство, у Персії набули поширення інцест між батьками і дітьми, кровозмішання між братами і сестрами, що засуджувало християнство. Унійний книжник наводить свідчення з праці Євсевія Кесарійського про звичай середньоазіатського племені масагетів поїдати старих і померлих; традиції західно-кавказького племені тибаренів вбивати літніх людей, зіштовхуючи їх з високих веж та арало-каспійського племені гірканів – викидати звірам тіла по-

мерлих; давній обряд поховання скіфів, татар, литовців, елементом якого було спалення наложниць небіжчиків [90, s. 4]. Наводячи опис язичницьких звичаїв, Іван Дубович прагнув вияскравити, що завдяки християнству народи звільнилися від традицій, які оскверняли людину, руйнували в ній образ Божий [233, с. 51].

Істинність християнського вчення Іван Дубович обґрунтовував через порівняння теології Нового Завіту з ісламом та юдаїзмом. Полеміст констатував, що Коран, на відміну від Біблії, не розкриває духовних питань, Божого милосердя. Він критикував іслам за положення, згідно з яким юдеї, християни, мусульмани досягають спасіння через виконання закону. Іван Дубович, покликаючись на факти про іслам, наведені в книгах Боніфація Симонети, називав розповіді Магомета про сп'яніння янголів Харута і Марута від вина, зваблення їх вродливою жінкою Зухрою (через що Бог поставив її на тверді небесній Зірницею (Венера) й ув'язнив янголів у земній безодні залізними ланцюгами до Судного дня) плітками та нісенітницями [90, s. 5]. На думку письменника, твердження Магомета, що праведники в Раю будуть нагороджені гуріями, чистими дружинами, багатством хліба і пиття та тілесними розкошами, заперечують божественне походження його проповідей, зібраних у Корані, виявляють проникнення світоглядних уявлень язичників в ісламську теологію: «*Wszystko zgoła błogosławieństwo wieku przyszłego w pićciu, iedzeniu, mnoŹwie 2on, roskoszach ćielesnych ic. ukazuie. Ani słychać we wszystkim Alkoranie o Duchownych sprawach widzenia, y miłości Bo2ey. W rozdziale 43 powiada, że się Bog y Anyołowie modła za Mahometem. Podobne brzydkości u Bonifacyusa Symonety obaczysz*» [90, s. 5].

Іван Дубович висловив міркування, що неприйняття юдеями Ісуса Христа як Месії спричинило викривлення їхнього віровчення. На доказ цього богослов наводить помилкове коментування талмудистами фрагментів книг Старого Завіту. Так, кодекс релігійних правил євреїв Талмуд містив тлумачення рабина Соломона 23-го вірша 2-го розділу Книги Буття («І сказав чоловік: ось, це кістка від кісток моїх і плоть від плоті моєї; вона буде зватися жінкою, бо взята від чоловіка [свого]» (Бут. 2:23) [Цит. за вид.: 11, с. 7]), яке «шляхетні вуха не витримують» [90, s. 5]. Іван Дубович наголошував на теологічних неточностях пояснень цього ж талмудиста заповіді, відповідно до якої євреї мали приносити жертву цілопалення (Чис. 28). Полеміст називав «байкою» тлумачення рабином Соломоном уступу Книги второзаконня (Втор. 4:32): «Бо запитай у часів минулих, що були раніше тебе, з того дня, в яких створив Бог людину на землі, і від краю неба до краю неба: чи бувало що-небудь таке, як ця велика справа, або чи чули щось подібне до цього?» [Цит. за вид.: 11, с. 186]. Як твердив

талмудист, у цьому уривкові йшлося про те, що Адама було створено таким високим, що головою він торкався неба [90, s. 5–6]. Унійний богослов називав небилицями твердження талмудистів, що западинка під носом людини утворилася через те, що, коли душа входила в тіло, янгол берлом вдаряв дитину в утробі матері під ніс для того, щоб душа забула все, що бачила перед тим. Іван Дубович відкидав тезу про те, що душа людини, яка не прожила сімдесяти років на землі, переходить до інших тіл для того, щоб заповнити цей відтинок часу; не погоджувався із міркуванням рабинів, що нечестива душа для спокутування гріхів переселяється в дикого звіра: «Więc o duszy ciężkimi zmazaney grzechami trzymaia, że w bestye w świnie wniść po śmierci za pokutę musi, potym znówu do ciała ludzkiego nawroci się, a iuż wyszedzsy z ciała, pod krzesłem Bożym odpoczywa» [90, s. 6].

Через розкриття ересі гностиків, карпократів, монтаністів Іван Дубович доводив збереження правдивого християнства у «святій Божій церкві» [75, с. 182]. Покликаючись на працю Єпіфанія Кіпрського «Панаріон», у якій вміщено розділ «Про гностиків, шоста чи двадцять шоста ересь» [75, с. 151–178], полеміст розповів про вбивство немовлят гностиками, осквернення ними тіл блудом [90, s. 6]. Карпократи, писав автор, які першими застосували зображення Ісуса Христа у своїх богослужіннях [75, с. 188], викривили зміст Святого Письма для обґрунтування нечестивого способу життя й «гріховних учинків» [75, с. 183]: «Karpokracyanow nauka była o wykonaniu wszystkich złości każdemu, u któryby tego nie uczynił, wrocić się do ciała dusza iego ma, aż wypełni miarę wszelkich niezbożności: Y tak ono miejsce Mattheusza Ewangelisty: “Nie wynidziesz ztamtąd, aż oddasz ostatni pieniązek”, tłumaczyli» [90, s. 6]. Цитуючи праці Августина Блаженного, Теодорита Кирського з історії християнства, Іван Дубович наводить читачам приклад монтаністів, які через неправильне розуміння віри, заперечення розуму стали ригористами, жорсткими аскетами, навчали своїх послідовників у будь-який спосіб здобувати мученицький вінець: «Montaniste aby męczennikami zostali, z gor się zrzucali w wodę, w ogień» [90, s. 6].

Важливою властивістю церкви Іван Дубович вважав «кафолічність». Пояснюючи просторову і часову всеохопність церкви, істинність християнства, унійний богослов спирався на Святе Письмо, роздуми вчителів церкви, зокрема він апелює до порівняння Августином Блаженным церкви з ковчегом Ноя, висловлювань єпископа Барселонського Пакіана про своє віровизнання: «*Christianus mihi nomen est, catholicos vero cognomen*» [90, s. 7; див.: 131, s. 71]. Цитуючи вірш Євангелія від Марка: «І сказав їм: ідіть по всьому світу і проповідуйте Євангеліє всьому творінню» (Мк. 16:15) [Цит. за вид.: 11, с. 1145],

полеміст обґрунтовує просторову універсальність церкви; а наведений фрагмент Книги пророка Даниїла: «І в дні тих царств Бог небесний воздвигне царство, яке повіки не зруйнується, і царство це не буде передано іншому народові; воно скрушить і зруйнує всі царства, а саме буде стояти вічно» (Дан. 2:44) [Цит. за вид.: 11, с. 907] – пояснював розгортання церкви в часі, існування до кінця земного віку. Іван Дубович деталізував значення просторово-часової поширеності церкви завдяки розкриттю її розбіжностей із синагогою. Богослов твердив, що юдейські молитовні зібрання, на відміну від християнських церков, обмежувалися територією Палестини, час їхнього служіння тривав до приходу Месії, спасіння було доступним для інших народів. Натомість, спроєктувавши пророцтво Ісаї про відновлення величі і слави Єрусалима (Іс. 61:4–6) на просторово-часову характеристику церкви, письменник констатував завдання християн благовістити Євангеліє цілому світу до Другого Пришестя і настання Судного дня, підкреслював неможливість спасіння за межами Тіла Христового: «A ta iest różnica między Synagogą Żydowską a Kościołem Chrystusowym, iż ona tylko w granicach Palestyny zamykała się y trwała tylo do czasu przyszcia Chrystusowego, y oprócz iey zbawieni byli ludzie Niniwitowie, na przykład y drudzy. Ten zaś powszechnie do skończenia świata trwający, y okrom ktorego zbawienia nie masz» [90, s. 7].

У творі Іван Дубович тлумачить, чому церква є «апостольською», «нареченою Господа», «домом», «стовпом правди» [90, s. 7–8]. Твердження богослова докладно підкріплені фрагментами з книг Старого і Нового завітів, праць Августина Блаженного, які розкривають його розуміння значення цих слів. На думку полеміста, означення «апостольська», яке застосовували до церкви, передає семантику невідступності її наставників від вчення перших християнських громад, збереження апостольського правонаступництва єпископів: «Apostolski ieszcze rzeczony: iż od nich początek y pomnożenie wziął po okrągu świata. Za ich idźcie nauka: Choćby Anyoł z nieba przepowiadał nam mimo to co oni nam przepowiedali, niech będzie przeklęctwem» (Гал. 1:8) [90, s. 7]. Через тлумачення пророцтв Старого Завіту в контексті побудови церкви, наведення порівняння Августином Блаженным створення Єви з ребра Адама із заснуванням церкви на Голгофському хресті Іван Дубович обґрунтовував суть образу «Наречена Христа»: «Nazywa się y Oblubienicą Kościoł (Oseae. 2:19, Ephes. 5:31). A taką, która iest panną zawždy (2 Cor. 11:2) Oblubieńcowi Chrystusowi, a z boku iego wyszła (Ioan. 19:34); mowi August.: “Jako z boku pierwszego Jadama śpiącego, wyszła Jewa Oblubienica iego : tak z boku wtorego Jadama na krzyżu uśpionego, wykształtowan iest Kościoł Oblubienica Pana Chrystusowa”» [90, s. 8]. Письменник, зображаючи церкву через метафору «стовп

правди», окреслює ознаки істинного християнства. На думку Івана Дубовича, ключовими характеристиками належності мирян до «Тіла Христового» були: визнання Символу віри, участь у церковних таїнствах та прийняття першості римських пап [90, s. 8]. З-поміж цих прикмет правдивої церкви богослов докладно зосередився на розкритті повноти влади єпископів Рима, яких він називав «найвищими архієреями» [90, s. 9]. Віровчительний авторитет Римської кафедри унійний книжник доводив, наводячи метафори, застосовані Ісусом Христом для розкриття єдності людини з Богом у прощальній розмові зі своїми учнями, порівнюючи те, як мозок людини управляє окремими частинами тіла, з організацією діяльності церкви. Проводячи паралелі між духом, що животворить тіло людини, і вірою, яка поєднує християн, Іван Дубович узагальнив способи урядування церквою: «Jest w Kościele Chrystus iako winna maćica (Ioan. 15) y iako głowa (przez głowę rozumiey zwierzchność, rządzenie, Monarchę, Pasterza Kościoła) (Ephes. 1, 4, 5 y Colos. 1) a wierni jego iako latorosle tey to winney maćice, y członki tey głowy. Jest tedy Kościół ciało nieiakie żywe, w którym iako w człowieku iest wewnętrzny duch, to iest wiara Boska y pozwierzchowne ciało, to iest członki, które żyją tym duchem. Uważ dla dostatecznieyszego wyrozumienia tey rzeczy. Iż dwa są sposoby, przez które głowa rządzi insze członki. Pierwszy przez wewnętrzne *influxus* (abo wlanie) iako od źródła wylewają się *Spiritus sensitivi*, a iako Słowacy nazwali "*duchy czuwstwenne*", w insze członki. Drugi przez powierzchowne rządzenie, które w tym zależy, iż głowa przez rozum, wołą, widzenie, słuch, y insze zmysły, prostuie insze członki w sprawach y dziełach powierzchownych» [90, s. 9].

Другий розділ першої книги «Jeśli iest Cerkiew sędzią wszystkich controwersiy?» [90, s. 10–14] містить обґрунтування вселенських соборів як найвищої законодавчої влади в християнстві. Іван Дубович висловив міркування, що церква ніколи не помиляється, а тому зібрання єпископів на чолі з Папою Римським є суддею всіх теологічних суперечок, оцінює тлумачення важкозрозумілих місць Святого Письма: «A idzie z owey przeszley nauki : Kościół nigdy nie błądzi : y nie od rzeczy tu położone. Powiadamy tedy, że iest sędzią wszystkich controwersyi Kościół, to iest Sobor powszechny z swoim nawyższym starszym» [90, s. 10]. Богослов наводить низку доказів вчителства церкви в питаннях віри. На його думку, таке становище церкви було зумовлене тим, що Святе Письмо, на авторитет якого покликалися реформатори в полеміці з католиками, не сприяло вирішенню проблеми різночитання біблійних текстів. Іван Дубович, як і західні теологи тієї доби, був переконаний, що «Біблія не пояснює сама себе», а тому об'єктивний зміст її не з'ясованих фрагментів розкривали отці церкви та зібрання єпископів на вселенських соборах. Таким чином, церква є суддею в

богословських суперечках християн: «Względem pisma samego: Dwie w nim rzeczy upatrować, literę y wyrozumienie iey, iako w człowieku duszę y ciało. “Litera zabija”, – mowi Apostoł, zaczym innego sędziego y tłumacza trzeba, ponieważ ten nie może być sędzią, który zaprowadza w błędy» [90, s. 10]. Письменник аргументував розуміння церкви як судді прикладами юдеїв, які, читаючи П’ятикнижжя Мойсееве, не пізнали Бога, а також ранніми еретичними вченнями у християнстві. В основу опису ересі савеліан, аріан, македоніан (духоборців), маніхейців, пелагіан Іван Дубович поклав протиставлення теологічних доктрин вселенських соборів й відмінні від них переконання відступників, переказ фрагмента Другого послання апостола Павла до коринтян: «Він дав нам здібність бути служителями Нового Завіту, не букви, але духу, тому що буква вбиває, а дух животворить» (2 Кор. 3:6) [Цит. за вид.: 11, с. 1313]. Схарактеризувавши помилкове вчення єпископа Птолемаїди Савелія про виявлення єдиного Бога в трьох іпостасях, відкинувши критику Арія догмата Першого вселенського собору (м. Нікея, 325 р.) про те, що Бог-Син єдиносущний Богові-отцеві, заперечення єпископа Македонія божественності Святого Духа, дуалістичне уявлення Мані про людську природу, богословську теорію Пелагія, згідно з якою первородний гріх не спотворив волі людини [441, с. 269], Іван Дубович підкреслював, що причина виникнення ересей полягала в хибному тлумаченні Святого Письма: «Iako litera sama zabija, tak wyrozumienie iey częstokroć ciemne y zatrudnione : zkażd wiele sporow od czasow Apostolskich y dotąd wyrastało o własnym rozumieniu ś. pisma : nie może tedy samo one być sędzią» [90, s. 11].

Унійний полеміст обґрунтовує поняття церкви як судді в богословських суперечках прикладами зі Старого і Нового Завітів. Так, зазначає книжник, Ізраїль, якого Бог чудесами і знаменнями вивів з єгипетського рабства, був духовним утворенням, справи якого розбирав суддя Мойсей (Вих. 18:13–16). На думку Івана Дубовича, така модель навчання народу Божих заповідей слугує взірцем для новозавітної церкви у вирішенні суперечливих питань теології, розуміння змісту Святого Письма: «Świadectwo z Testamentu starego: gdzie czytamy, gdy lud Boży począł się sporządzać na kształt nieiakiey Rzeczypospolitey duchowney: śiedział Moysesz iako książę y głowa onego Kościoła; a na wszystkie wątpliwości około Zakonu Bożego wszczęte odpowiadał, ani ludzi odsyłał do ducha iakiego objawiającego» [90, s. 12]. Доводячи віровчительний авторитет церкви, богослов покликався на фрагменти Євангелій від Матвія (Мт. 18:17) і Луки (Лк. 22:32), праць Августина Блаженного, Ієроніма Стридонського, Тертуліана, рішення Єрусалимського собору, відомості про який вміщено в Книзі діянь святих апостолів (Діян. 15:6–29). Навівши цитати із книг Євангелій, які утвер-

джували підпорядкування християн церкви, полеміст вмістив розповідь про те, як церква Антіохії вирядила апостолів Павла і Варнаву до Єрусалима для вирішення полеміки з юдеями, які наполягали на обрізанні християн. Апелюючи до коментарів Августина Блаженного до текстів Нового Завіту, Іван Дубович підкреслює, що апостоли Павло і Варнава зібралися на Єрусалимському соборі, щоб обговорити юдео-християнську суперечку щодо обрізання, а не шукали відповіді у книгах Старого Завіту. На його думку, подорож «апостола народів» до Єрусалима є свідченням того, що християни мають розглядати теологічні контрверсії на зібраннях учителів церкви: «У zawsze gdy trudności w Nowym Zakonie wszczywały się, do Kościoła, do Soboru po wiadomość appellowano. Tak gdy się u pierwszych Chrześcían wszczyły spory o Obrzezaniu, Synodalnie je rostrychnęli, choć mogli Paweł y Barnaba ś. Apostołowie Duchem ś. napełnieni roztrząsać, a nie uczynili, iednak aby swoim przykładem ukazali, że spory o wierze y nabożeństwie do najwyższych starszych odsyłane być mają. A co większa, y pisma na podparcie wieczystości obrzezania, y zachowania starozakonných ceremony nie przywodzą» [90, s. 13].

Іван Дубович застосував у творі матеріали з історії церкви перших століть, у яких було аргументовано авторитет вселенських соборів та римських пап в оцінці богословських суперечок й інтерпретації Біблії. Покликаючись на праці Євсевія Кесарійського, Єпіфанія Кіпрського, Августина Блаженного, Тертуліана, унійний книжник розповідає про полеміку Папи Римського Віктора I з «чотирнадцятниками» (*«quartadecimani»*) щодо дня святкування Пасхи християнами. Так, папа Віктор I постановив на соборі в Римі (196 р.) відзначати Пасху в неділю незалежно від звершення євреями свята опрісноків 14 нісана, чого дотримувалися в церквах Малої Азії. Як важливий аргумент у викритті і засудженні ересі римськими папами Іван Дубович наводить невеликий уривок з історії новатіанського руху в III ст., виникнення якого пов'язано з внутрішньоцерковною боротьбою за владу і стало відповіддю ієрархів на змішування церкви зі світом, проникнення до християнських общин нечестивих можновладців. Полеміст розкриває зміст ересі римського священника Новатіана, який навчав повторно хрестити християн, відлучених від церкви за вчиненні смертні гріхи, зречення віри [441, с. 250–251]. Обґрунтовуючи віровчительну непомилність єпископів Рима, Іван Дубович покликався на приклад папи Корнелія I, який на соборі єпископів засудив вчення Новатіана як ересь і постановив причащати віровідступників після покаяння і виконання епітимії. Схарактеризувавши ці суперечки в Західній церкві, богослов доходить висновку, що римські папи та собори єпископів правильно тлумачать Святе Письмо, а тому церква виступає суддею догматичних

контроверсій: «Zarzut. Jeśli Starszy nawyższy sądzi o piśmie ś. poydzie zatym, że Papież abo Sobor iest wyższy nad pismo, y bierze od nich moc pismo» [90, s. 14].

Твір Івана Дубовича «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej» містить книгу «О zwierzchności Piotra Ś.» [90, s. 25–43; див.: 103, s. 1–2], у якій у трьох розділах обґрунтовано старшинство апостола Петра між учнями. Аргументація, яку наводить полеміст щодо першості апостола Петра й верховенства влади єпископа Рима у вселенській церкві, містить цитати давньогрецького філософа Аристотеля, поета Гомера. Критичні міркування Аристотеля про демократичний устрій, висловлені у трактаті «Політика», художнє порівняння автором «Гіади» організації держави з будовою Сонячної системи вмотивовували думку богослова про те, що багатовладдя перешкоджає розвитку державних утворень, підкреслювали переваги автократії: «*Ze złe Democraticum, abo Aristocraticum regimen pogaństwo rozumem samym przyrodzonym tego dochodziło, przetoż ieden z ich Philosophow przednich: "Entia nolunt male disponi, Unicus ergo Princeps". A drugi z Poetow Iliadę napisał: "Nie dobrze panowanie od wielu, ieden niechay będzie Krol y rządzca, iako y słońce iedno". [...] Zgoła nie masz państwa, ziemie, miasta, domu, gdzieby starszego nie było; a gdzie bez niego, to y bez porządku*» [90, s. 25]. Іван Дубович був переконаний, що церква, яка покликана служити спасінню цілого світу, як і королівства, якими урядують правителі, потребує видимого очільника [90, s. 25]. Письменник докладно обґрунтовує універсальність християнства, протиставляючи новозавітній церкві старозавітній Ізраїль. На його думку, побудова «духовної монархії» [90, s. 26] євреїв, обмеженої територією Палестини, слугує прикладом устрою церкви, яка охоплює всі народи. На доказ верховенства влади римських пап у церкві полеміст цитує фрагмент Книги пророка Осії, у якому йдеться про примирення Ізраїлю та Юдеї під одним царем: «*Wspomina Ozeasz (Rozdż. 1) nad Judą y Izraelem głowę iedną. Jeśli trzeba tey Monarchiey Duchowney Żydom było w Palestynie, abo w iednym kącie świata zawieraiącym się: To teraz gdy Kościół po wszystkim świecie iest rozszerzony, y in omnem terram exiuit sonus eius, et in fines orbis terrae verba eius, żeby rostyrkow okazyje się zniosły (o ktore nie trudno w tak wielkiey szerokości narodow, ięzykow, obyczaioiw) daleko iednego nawyższego Arcybiskupa słuśniey potrzeba*» [90, s. 26].

Іван Дубович наводить у творі католицьке обґрунтування першості апостола Петра серед учнів, в основу якого покладено уступ Євангелія від Матвія: «І Я тобі кажу, що ти є Петро; і на цій скелі Я збудую Свою Церкву, і брами аду не переможуть її» (Мт. 16:18) [Цит. за вид.: 44, с. 27]. Підкреслюючи відмінність тлумачення Східною і Західною

церквами євангельської цитати: «Chryzostom in Matt.: Homil.: 54 mowi: “Na wyznaniu wiary zbudował Chrystus Cerkiew”» [90, s. 29], унійний богослов викладає міркування учителів церкви, яких визнали святими і греки, і латинники, про першість апостола Петра серед «дванадцяти» (Мт. 10:5) [162, с. 83]. Ієронім Стридонський, писав Іван Дубович, у полеміці з монахом Іовініаном твердив, що Ісус Христос, вирізнивши апостола Петра з-поміж учнів, назвав його сирійським словом «кифа», яке означає «скеля», «камінь», бо він мав уберегти християнську громаду від розколів [90, s. 26]. Беручи до уваги суперечливі думки теологів, на позначення кого або чого вживалося слово «*Petra*» (Месії, Симона, його визнання віри), що виникли через наявність у грецькій мові понять «*πέτρα*» і «*Πέτρος*» [439, с. 208–209], полеміст підтримує позицію Ієроніма Стридонського, який вважав цю відмінність несуттєвою в перекладі євангелістом Іоанном сирійського «*Cephas*»: «Mowił Chrystus do Piotra pierwey: “Ty będziesz nazwany Cephas (Ioan. 1) co się tłumaczy Piotr”. Syriyskim językiem Pan do Uczniow mowił, w ktorым Cephas znaczy kamień wielki, y do znieśienia ciężarow sposobny, zaczym fundamentalny: iakoż y sam Ewangelista kamieniem słowko to Cephas przetłumaczył, gdy rzekł: “Co się wykłada opoka”. Święty Jan Ewangelią po Grecku pisał, y tłumaczył Cephas Syriackie po Grecku *Petros* iako y *Petra*, iedno, to iest, kamień znaczą; ale że do męża mowa, rzekł: *Petros Petrus*, a nie *Petra*» (Ін. 1:42) [90, s. 27].

У доведенні першості апостола Петра Іван Дубович покликався на тлумачення фрагментів з Євангелій від Матвія, Іоанна у працях Василя Великого «Проти Євномія», «Бесіда про покаяння», «Чернечі правила» [90, s. 27–31]. Полеміст розкриває в тексті розуміння єпископом Кесарії Каппадокійської постаті Ісуса Христа як всевладного подавця духовних дарів та божественного достоїнства своїм учням. Трактуючи євангельський текст, письменник підкреслює, що цей атрибут Сина Божого Василій Великий зобразив за допомогою протиставлення Ісуса Христа – небесного, «непорушного каменя», Петру – «каменеві земному». Таким чином, наголошує Іван Дубович, грецький отець церкви трактував друге ім'я апостола Симона – Кифа, що означає «камінь», у контексті обітниці Месії збудувати на ньому церкву [65, с. 141]: «Y w Homiliey, abo iako my Słowacy zowiemy w “Besidie o pokaianij”: “Kamieniem zowie się Piotr, nie iako Chrystus kamieniem iest, ale iako Piotr, ponieważ z istności iest Chrystus nieporuszonym kamieniem, a Piotr dla kamienia: chociaż bowiem dostoięństwo swoje Pan daie inszym, iednak sam nie wyzuwa się z niego. Światłością iest, a mowi: “Wy iesteście światłością świata”. Kapłanem iest, y Kapłany czyni. Barankiem iest, y mowi: “Oto ia posyłam was iako owce pośród wilkow”. Kamieniem iest, y kamieniem uczynił”» [90, s. 27; див.: 103, s. 1].

Думку про верховенство апостола Петра серед учнів Іван Дубович аргументував цитатами з гомілій та інших творів Іоанна Златоуста, вміщених у збірнику «Маргарит» [90, s. 28, 31], списки якого були поширені в Україні в XV ст. [407, с. 809]. Зібрані полемістом цитати первоієрарха Константинополя, у яких апостола Петра названо «стовпом», «фундаментом», «верхом і главою апостольської громади» [90, s. 28], у творі наведено церковнослов'янською (відтворено латиницею), польською, латинською мовами, що мало докладно передати читачеві їхній зміст: «*Po istynni Petr Błażennyi, Petr wirnyi kamen, na nemze sozda Cerkow Chrystos. Istotnie Piotr wierny kamień, na którym zbudwał Cerkiew Chrystus. Piotr klucze niebieskie dźierży*» [90, s. 28; див.: 103, s. 2]. Іван Дубович, обгрунтовуючи вчення латинників про «першість апостола Петра в лику апостолів» [90, s. 31; див.: 30, с. 599], розкриває читачеві позицію вселенського святителя щодо тлумачення фрагмента Євангелія від Іоанна, у якому Ісус Христос доручив Симону «пасти Його ягнята і вівці» (Ін. 21:16–17). Цитування метафоричних висловлювань Іоанна Златоуста про авторитет апостола Петра передавало ключову думку бесіди архієпископа Константинополя про силу покаяння, завдяки якому Ісус Христос підніс його над іншими учнями. Таке використання святоотцівських текстів надавало доведенню Івана Дубовича напучувального характеру, зокрема мало наставляти читачів у чесноті покаяння: «*Tenże Oćiec ś. w kazaniu “O Pokaiańij”*: [...] “*Piotr, prawy, przez pokutę na pierwszą dostojność przywrócon jest, y przystawstwo nad wszystkimi Cerkwiami po wszystkim świećcie polecil mu, a nad wszystkie Apostoły wywyższył go*”» [90, s. 31; див.: 31, с. 341].

Для обгрунтування думки католицьких теологів про те, що символічна назва «Кифа», як Ісус Христос іменував Симона в околиці Кесарії Филипової, стосувалася не його визнання віри, як твердили греки і церковні реформатори, а служіння апостола, Іван Дубович цитував тлумачення євангельських текстів вчителями церкви, з-поміж яких – Ієронім Стридонський, Василій Великий, Іоанн Златоуст, а також Іполіт Римський, Іоанн Дамаскін, Теофілакт, Кирило Єрусалимський: «*A toć jest właśnie mowić zbudowana Cerkiew na Pietrze: że Piotr po nawroceniu swoim, y daniu mu pasterstwa nad wszystkimi za żywota swojego był nawyższym Namiestnikiem Chrystusowym y rządzcą Cerkwie iego: a po śmierci iego spadło na successorow iego samych*» [90, s. 30].

Третій розділ «*Świadectwa z Modlitw Cerkiewnych, y Hrehoria Metropolity Kiiowskiego*» [90, s. 33–43; див.: 103, s. 4–7] містить цитати з молитов, гімнів, «Четій-Міней», «Октоїха» Східної церкви, які розкривають читачеві розуміння грецькими богословами верховен-

ства апостола Петра в церкві. Полеміст підкреслював, що ці літургійні і молитовні тексти були написані Іоанном Дамаскіним, Феофаном Сповідником, Андрієм Критським [90, s. 34]. Доведенню Івана Дубовича визнання Східними церквами старшинства апостола Петра серед учнів Ісуса Христа слугувало й видання Гедеоном Балабаном у Стратині «Требника» (1606 р.) [202, с. 170]. Унійний книжник зазначає, що в молитві розгрішення священика, надрукованій на 268-й сторінці «Требника» екзарха місцеблюстителя Константинопольської кафедри Мелетія Пігаса в Київській митрополії, процитовано обітницю Месії збудувати Церкву на Петрі – «камені», дати апостолу «ключі Царства Небесного» [90, s. 34–35]. Полеміст, вважаючи наведені в молитві цитати з Євангелія від Матвія доказом того, що греки погоджувалися з першістю апостола Петра, подає тлумачення слів: «І дам тобі ключі Царства Небесного» (Мт. 16:19) [Цит. за вид.: 11, с. 1101]. Іван Дубович твердив, що слово «ключ», яке вжив Ісус Христос, звертаючись до Симона, має символічне значення; його розкривають тексти Старого Завіту, Книга одкровення святого Іоанна Богослова та історико-культурний контекст. Зокрема, надсилання у 553 р. полководцем Нарзесом ключів від брам Рима візантійському імператору Юстиніану I, про що пише церковний історик Цезар Бароній у праці «*Annales Ecclesiastici*», традиція отримання польськими королями ключів від бургомістрів, на думку письменника, вказували на те, що «ключ» означає владу, верховенство над іншими [90, s. 35; див.: 365, с. 130]. Богослов убачав підтвердження цієї гіпотези в пророцтві Ісаї про Єрусалим, зокрема в передбаченні про зміщення царедворця Севни і поставлення управителем царського палацу благочестивого Еліякіма, якому буде передано «ключ дому Давидового» (Іс. 22:22), а також видінні апостола Іоанна слави Сина Божого, який розповів, що Йому належать «ключі пекла і смерті» (Одрк. 1:18): «*Rozumieć się tedy ma przez klucze nawyższa zwierzchność y przełożeństwo dane Piotrowi nad wszystkim Kościołem: to iest, moc rozsądzania nauk, iesli są prawdziwe, abo fałszywe: praw stanowienia y zgromadzenia Synodow, pierwszy głos na nich, y potwierdzenia ich: moc poświęcania y stanowienia Biskupow, y składania ich, y w podobnych; a zgoła nie byłoby coś osobliwego według obietnice dano Piotrowi, gdyby wszystkim potym conferowano te klucze iako iemu samemu tylko, gdy rzeczone: “Paś owieczki”. Czytay Izaiasza Rozdział 22: “Y дам klucz domu Dawidowego na ramię iego: y otworzy, a nie będzie ktoby zamknął; y zamknę, a nie będzie ktoby otworzył?”*, gdzie przez klucze nie tylko grzechow odpuszczenie, ale y przełożeństwo Cerkiewne rozumiane być ma: Kiedy się od Pana nowemu nawyższemu Archiereiowi po złożeniu starego daią. O tymże kluczu Dawidowego domu w *Apoc.* w Roz.: 1 y 3 namieniono» [90, s. 35].

Другу частину розділу «Świadectwa z Modlitw Cerkiewnych, u Hrehoria Metropolity Kiiowskiego» [90, s. 33–43] побудовано у формі відповідей на звинувачення латинників з боку православних богословів у лжевченні про верховенство римських пап. Зокрема, покликаючись на фрагмент Послання апостола Павла до ефесян (Еф. 1:22), протиунійні книжники переконували опонентів у тому, що главою Церкви є Ісус Христос, а не Папа Римський [90, s. 37]. Відповідаючи на цей «закид» [90, s. 37], Іван Дубович пояснював, що католики погоджуються зі словами апостола Павла, проте вважають Ісуса Христа невидимим архієпископом Церкви. На думку полеміста, побудова церкви на землі потребує видимого управителя, яким є Папа Римський, що підпорядковується істинному первосвященнику Церкви – Ісусу Христу. Для обґрунтування цього твердження письменник проводить паралелі з царем Ізраїлю Саулом та пророком Самуїлом, які були видимими провідниками Божого народу (1 Цар. 15), згадує про головування чоловіка над дружиною (1 Кор. 11:3), що смиренні перед Богом, королів, що керують державами. Іван Дубович критикував Стефана Зизанія за твердження про те, що Ісус Христос є видимим главою Церкви. Свою незгоду із ректором Львівської братської школи полеміст виражає за допомогою оцінної лексики та стилістичного прийому сатири: «Zyzani Schismatyk głupi śmiał rzec: że Chrystus Pan u teraz na ziemi iest widomą głową, przeciw pismu ś. Ioan.:20 u iawna to, że Chrystusa Pana oczyma cielesnemi nie widzimy, tylo dusznemi, nie mowię o tryumphałnym Kościele, ale o wojującym. Zyzani Stephan, stał się drugim ś. Protomartyrem; widzi niebiosa otworzone, u Chrystusa stoiącego na prawicy Bożej, więcby go ukamionować potrzeba, bo nie potrzebuie widomego Pasterza u głowy w Kościele Bożym» [90, s. 37–38].

У змодельованому діалозі з читачем Іван Дубович розкриває, як латинники розуміли урядування в церкві невидимого глави – Ісуса Христа і видимого – Папи Римського. Богослов пояснював, що концепцію католиків щодо організації управління церквою не слід вважати дивом чи «*monstrum*» [90, s. 38; див.: 136, с. 23], оскільки участь Бога й людини в домобудівництві спасіння відрізняється. Унійний книжник деталізує цю відмінність, аргументуючи доктрину католиків про примат єпископів Рима, за допомогою персвазивних засобів – антитези й ампліфікації. Зокрема, нагромаджуючи однотипні синтаксичні конструкції, Іван Дубович протиставляє вічність, незмінність, всевладність Ісуса Христа – невидимого правителя Церкви, тимчасовій, обмеженій владі римських пап: «Nie iest tedy to cudo abo *monstrum*, kiedy powiadamy dwie głowie. Ale iako? Słuchay: wielka iest rozność między principałem wiecznym a namiestnikiem doczesnym. Pan Chrystus iako principał, nietylko iest głową nad tym widowym Kościołem

na ziemi, ale y nad niebieskim, y nad przyszlymi, terazniejszymi, y ieszcze ktorzy potym beda ludzmi: a starszy Kościelny nad tym tylko Kościołem widomem, który iest na ziemi, bo Kościołowi widomemu trzeba też y Pasterza widomego. Pan Chrystus iest wieczna y nieodmienna głowa, a starszy na ziemi tylko do czasu y do śmierci swojej, abo poki trwa urząd iego. Pan Chrystus w Kościele swoim iest iako Pan y dziedzic, y może stawić prawo iakie chce, y Sakramenta może odmienić, a bez nich dać duszne zbawienie; A starszy Kościelny nie w swoim, ale w Chrystusowym Kościele iest iako sługa, y Namiestnik doczesny, y w Sakramentach nie może inaczej ieno iako iemu podano exequować. Pan Chrystus nie ma y urządzie swoim potomka, a starszy maią successorow, y ieden po drugim w namiestnictwo Chrystusowe wchodzą. Pan Chrystus niewiedomie naucza, y Duchem ś. niewiedomie Kościoł swoy sprawuie: a starszy widomie y w słuch do ucha naucza, y porządku Kościelnego dogląda. A te nie są przeciwnie sobie dwie głowy, ponieważ głowa widoma polega na głowie niewiedomey» [90, s. 38].

Критикуючи вчення про верховенство апостола Петра, православні богослови покликалися на епізод з Нового Завіту, у якому апостол Павло дорікав Петру-Скелі за уникання необрізаних язичників (Гал. 2:11–14). Таким чином, вони роблять висновок, що Петро не був главою апостолів, оскільки Павло навчав його, що погани для входу до християнської спільноти і спасіння, яке досягається вірою в Сина Божого, не потребують обрізання згідно з Мойсеевим Законом. Відповідь Івана Дубовича містить цитати міркувань Августина Блаженного, Іоанна Златоуста, приклад зі Старого Завіту, а саме: про напоумлення полководцем Йоавом царя Давида; усе це підкріплювало твердження унійного полеміста про можливість напучування помазаників Божих: «Że kto starszego upomni, nie znośi się tym starszeństwo» [90, s. 39].

Іншим доказом заперечення першості апостола Петра серед учнів Ісуса Христа православні книжники вважали обрання дванадцятим апостолом Маттія замість Юди, історію про що вміщено в Книзі діянь святих апостолів (Діян. 1:24–26). Зокрема, апологети ортодоксального християнства трактували розповідь євангеліста Луки про спільну молитву Петра з апостолами для визначення, кого з-поміж Юста і Маттія обрано Богом на апостольське служіння, доказом рівності учнів. Проаналізувавши тлумачення Іоанном Златоустом згаданого новозавітного фрагмента, Іван Дубович відкинув обґрунтування своїх опонентів [27, с. 30–31]. На його думку, участь усіх апостолів в обранні Маттія було зумовлено змістом, який вкладали в поняття «апостольське достоїнство» [90, s. 40]. Полеміст писав, що в апостолів було три привілеї: право проводити церковні таїнства, свідчити про воскресіння

Ісуса Христа, проповідувати Боже спасіння цілому світові, через що їх було названо «фундаментами» [90, s. 39]. Іван Дубович пояснював, що у випадку вибору Маттія йшлося не про поставлення єпископа, а про надання апостольського достоїнства, подавцем якого був Бог: «Gdzie nie szło o eleksyą Episkopa abo Kaznodzieie, ale o obranie na urząd Apostolski, która była nawyższa godność. W tey tedy godności Apostolskiej rowni wszyscy byli, y o tey Oycowie niektorzy mówią: “To był Piotr, co drudzy”; ale oprócz godności Apostolskiej w Pietrze była władza nawyższa dla porządku rządzenia Cerkwi wszytkiey, y w nim y w następcach iego» [90, s. 40].

Іван Дубович відкидає думку православних письменників, що вирядження апостолами Петра та Іоанна до Самарії для сходження на місцеву християнську громаду Святого Духу, про що йдеться в Книзі діянь святих апостолів (Діян. 8:14–17), заперечує догму латинників про першість римських пап у церкві [460, с. 79]. Богослов, дотримуючись католицької пневматології [441, с. 276], проводить паралелі між подорожжю Петра й Іоанна до Самарії і сходженням Святого Духу від Отця і Сина, рівних іпостасей єдиного Бога: «Bo by szło, iż Duch ś. mniejszy iest, że posyłany od Oyca y Syna bywa, zatymby Piotr ś. y Jan mniejszy nad insze wszytkie Apostoły, że oni posłani a nie inszy: ale żaden tego nie rzekł z Oycow y mówić nie może» [90, s. 40–41]. Міркування православних книжників, писав Іван Дубович, заперечували випадки відправлення ізраїльтянами первосвященника Пінхаса (Финеес, син Єлезара) до Рувимового і Гадового колін з питання зведення жертовника за Йорданом (Нав. 22:13), вирядження християнами Антіохії Павла і Варнави до апостолів у Єрусалим для залагодження суперечки щодо обрізання язичників (Діян. 15:2). Полеміст висловив думку, що прихід апостола Петра до Самарії, який у творі порівняно з відчиненням церковних дверей, відімкненням ключем неба, можна трактувати як доказ його першості серед учнів: «A iż to własny był urząd Piotra ś. iako Pasterza Nauwyższego, aby on napirwey tak poganom iako Samarytanom nietylko Kościelne drzwi otworzył, ale też y kluczmi sobie powierzonomi Niebo odemknał, zkądby Duch ś. na nie zstąpił» [90, s. 41].

Заперечення в Івана Дубовича викликало й тлумачення православними богословами завершального слова апостола Якова на Єрусалимському соборі. Опоненти уніатів твердили про головування Якова на апостольському соборі в Єрусалимі [27, с. 295], старшинство над Петром, покликаючись на свої висновки про суперечку щодо закону обрізання [90, s. 41]. Доведення Іваном Дубовичем верховенства апостола Петра над Яковом ґрунтувалося на розкритті трактування дискусійного фрагмента Книги діянь святих апостолів учителями церкви, які вважали виступ Петра на апостольському соборі доказом

його першості серед учнів. Процитовані у творі лист Ієроніма Стридонського, уступ «Бесіди на Діяння святих апостолів» Іоанна Златоуста [27, s. 291], екзегетичний коментар Екуменія Трікського книг Нового Завіту розкривали міркування християнських теологів про старшинство апостола Петра на Єрусалимському соборі: «У Hieronim w liście 89, gdy mowi o tym Soborze Apostolskim w te słowa: “Piotr iako głowa rzecz zaczyna”. У Złotousty roztrząsając Rozdziału tego wiersz 8 w Homil. 32 mowi: “Patrz w Cerkwi pierwiey (Piotr) dopuszcza inquisicyey u dysputacyey”, тож сам мови Eumenius in Act. Apost (cap. 2): “Powstaie Piotr, a nie Jakub, iako gorętszy, u iako ten ktoremu zwierzchność nad Uczniami poruczona iest”» [90, s. 41–42]. Наводячи цитати з творів Теофілакта, Іоанна Златоуста, Іван Дубович пояснював, як апостол Яків став єпископом Єрусалимської церкви. Зауважимо, що полеміст не дослівно відтворює міркування Іоанна Златоуста, завдяки чому аргументовано обґрунтував думку про першість апостола Петра. Порівняння поданої у творі цитати Іоанна Златоуста («Бесіда LXXXVIII на Євангелія святого апостола Іоанна Богослова» [30, с. 599–604]) із текстом оригіналу свідчить про зміни в його змісті: «Wyrażniey Chryzost. w Homil. na Jana ostatniey: “Jeśliby mię kto powiada, spytał: “Jako Jakub Stolicę Jerosolimską przyjął?” Odpowiedziałybych, iż Piotr Mistrz wszytkiego świata, postanowił go”» [90, s. 42]; «Якщо ж хтось запитає: чому єрусалимський престол отримав Яків? – то я відповім, що Петра Христос поставив учителем не для цього престолу, але для всесвіту» [30, с. 601]. Іван Дубович твердив, що свідчення про поставлення апостолом Петром Якова Праведного як єпископа Єрусалима наведено в другій книзі «Historia Ecclesiastica» Євсевія Кесарійського, збірнику канонічного права Климента Римського «Constitutiones apostolicae» [90, s. 42]. Проте «батько церковної історії», цитуючи «Іпотіпоси» Климента Александрійського, писав, що апостоли Петро, Яків (син Зеведея) та Іоанн обрали єпископом Єрусалима Якова Праведного. Це вказує на неточність Івана Дубовича у поданні історичного матеріалу. Так, у книзі Євсевія Кесарійського зазначено: «Ось той самий Яків, якому в давнину дали прізвисько “Праведний” за його виняткову чесноту, перший, як розповідають, отримав єпископський престол у Єрусалимській церкві. Климент у 6-й книзі своїх “Нарисів” стверджує це і пише: “Петро, Яків та Іоанн, хоч і були особливо вшановані Спасителем, однак після Вознесіння Спасителя не змагалися один з одним за цю честь, а обрали єпископом Єрусалима Якова Праведного”» [232, с. 65]. Іван Дубович убачав обґрунтування верховенства апостола Петра у «Синаксарі на Вознесіння Господне», де вміщено інформацію про хрещення Ісусом Христом апостола Петра, який згодом хрестив інших учнів [90, s. 42]. Ці відомості, писав по-

леміст, підтверджували візантійський історик Никифор Григора у розповіді про єпископа Антіохії Еводія, Климент Александрійський в «Іпотіпосах» і Тертуліан [90, s. 42]. Відсилаючи читача до прочитання творів цих авторів, Іван Дубович висловлює здивування через твердження своїх опонентів про першість апостола Якова: «Za ktoremi dowodami łatwiej czytelniku obaczysz, kto starszym, Piotr, czyli Jakub? Rzecz podziwienia godna, w tak iasney Piotra praerogatywie śmieć Jakuba przekładać nad niego» [90, s. 42]. На його думку, питання старшинства між апостолами Петром і Яковом розкриває Перший вселенський собор (м. Нікея, 325 р.). Покликаючись на історію підпорядкування Єрусалимської церкви митрополиту Кесарії Палестинської, 7-ме правило Нікейського собору [39, с. 26], Іван Дубович підкреслював, що «святі отці» [39, с. 24] не визнавали примату єпископа Єрусалима і постановили, зважаючи на мученицьку смерть і воскресіння Ісуса Христа поблизу столиці Ізраїльського царства, надати йому достоїнство митрополита: «Więc ieśliby Jakub starszy, toćby u stolica iego Jerosolimska napierwsza być miała, ale przeciwną rzecz widzimy, na Synodzie pierwszym Niceńskim dopiero aż pocześć abo uszanowanie iemu czynią Oycowie, iednak bez uymy własnego iego Metropolity (to iest, *Cesareae Palestinae*), ktoremu po wszytek czas przeszły od wiary przyięcia podlegał Jerozolimski Episkop. [...] A zkądże spytasz Patryarchiey tytuł Jerozolimski Episkop otrzymał? Za pobłażaniem Soborow, a starszego nawyższego zwłaszcza z tey przyczyny: Iż to miasto Chrystus Pan męką swoją nadrozsą nawięcey uszanował, a iż ten zacny tytuł u Juridyka Palestyny, iako Cerkwie pomiestney nie szkodziła iurisdikcyey Pasterza powszechnego» [90, s. 42–43; див.: 199, с. 506]. Коментар Івана Дубовича щодо встановлення Єрусалимського патріархату розкриває його благоговіння перед Месією і критику Єрусалима, що не розпізнав час Божих відвідин. Думку письменника увиразнює цитування новозавітних книг, у яких застосовано художній прийом метонімічного перенесення: «Nie od Chrystusa Pana tedy to ufundowane Patryarchowstwo, od niego raczej słyszy: “Jerusalem, Jerusalem, zabijający Proroki, oto dom twoy zostawa pusty teraz”. Y od Ewangelisty *Apoc. II* “Sodomy u Egiptu imię bierze Jerusalem”» [90, s. 43].

Твір Івана Дубовича «Нієрархія або о звierzchności в Cerkwi Bożeу» містить книгу «O successorach Piotra Świątego» [90, s. 44–166; див.: 103, s. 7–10], у якій обгрунтовано вчення католицизму про те, що римські папи є правонаступниками апостола Петра. На відміну від доведення старшинства апостола Петра серед «дванадцяти» [162, с. 83], яке ґрунтувалося на тлумаченні фрагментів євангельських текстів [90, s. 25–43], полеміст аргументував успадкування єпископами Рима влади одного з найближчих учнів Ісуса Христа вислов-

люваннями отців церкви, історичними відомостями про засідання вселенських соборів. Іван Дубович, як і Лев Кревза, покликався на твір Іоанна Златоуста «Про священство», переклад якого церковнослов'янською мовою було надруковано у видавництві Львівського братства в 1614 р. У цій праці, писав богослов, Іоанн Златоуст висловив думку про апостольську спадкоємність [90, s. 44; див.: 103, s. 7; 33, с. 406]. Іван Дубович переконував читача, що римські папи, а не первоієрархи Константинопольської, Александрійської, Антіохійської та Єрусалимської церков, наділені всією повнотою церковної юрисдикції: «Namiestnik nawyższy Chrystusow nie inszy iedno Episkop Rzymiski» [90, s. 44]. Доказом того, що правонаступниками апостола Петра були предстоятелі Римської кафедри, полеміст вважав промову пресвітера Філіпа, легата папи Целестина I на Третньому вселенському соборі (м. Ефес, 431 р.) [90, s. 44–45; див.: 410, с. 93–94]; лист єпископа Пасхазія, легата папи Лева I, до учасників Четвертого вселенського собору (м. Халкідон, 451 р.), у якому було засуджено проведення патріархом Александрійським Діоскором церковного собору в Ефесі (449 р.); протокол вісімнадцятого засідання Шостого вселенського собору (м. Константинополь, 681 р.) [90, s. 45; див.: 410, с. 212]; лист візантійського імператора Константина IV до посланців папи Агафона; згадку в актах Карфагенського собору про те, що папа Лін I був першим єпископом Римської церкви після апостола Петра; епістолу константинопольського патріарха Тарасія до папи Адріана, вміщену в творі Іоанна Златоуста «Про священство» [90, s. 45–47].

Успадкування римськими папами служіння апостола Петра, яке у Західній церкві пов'язували насамперед з верховною владою в церкві [460, с. 190], Іван Дубович аргументував підробленим привілеєм «Константинів дар» [441, с. 190]. Він зауважує, що цей документ, який передавав Папі Римському Сильвестру I владу над Західною частиною Римської імперії, був одним із важливих доказів, які використовували латинники в доведенні першості єпископів Рима. Текст грамоти, писав полеміст, було надруковано грецькою, латинською мовами у візантійському збірнику церковних правил IX ст. «Номоканоні Фотія» [195, с. 160–161] та московських літописах [90, s. 46]. Іван Дубович наводить у творі фрагмент сфальсифікованого дарчого акта візантійського імператора Константина Великого «Donatio Constantini» Папі Римському Сильвестру I, у якому його названо наступником апостола Петра та пояснено перенесення столиці Римської імперії до Царгорода: «W tym tedy liście Cesarz uwiadomiony od Sylwestra Papieża, y Oycow świętych, w te mowi słowa: “Jako na ziemi ś. Piotra Namiestnikiem Syna Bożego widzimy być postanowionego, tak y Papieżow successorow książęcia Apostolskiego”. Tamże stolicę Rzymską mianuie przebłogosławionego

Piotra stolicę. Y niżej: “Za słuszną upatrzyliśmy, panowanie Cesarstwa naszego przenieść na Wschodne krainy. ić. ponieważ gdzie *principatus*, або księstwo kapłanow, y Chrześciańskiej Religiey głowa od samego Cesarza niebieskiego postanowione iest, nie słuszna iest aby tam Cesarz ziemski miał władzę”» [90, s. 46].

Іван Дубович доводив, що римські папи були правонаступниками апостола Петра, на підставі текстів мартирологів і синаксаріїв – церковних збірників життєписів святих і мучеників, укладених за датами вшанування їх церквою [441, с. 221, 403]. Полеміст писав, що грецькі мінології, українські списки життєписів святих – «Четьї-Мінеї», «Прологи», цитати з яких було наведено у творі, – в XVII ст. застосовувалися в богослужіннях Київської митрополії. Ці книги життєвих оповідань, зауважував богослов, зберігали пам'ять про давню єдність Східної і Західної церков, характеризували позицію греків щодо віровчительного авторитету римських пап у християнстві. Зокрема, письменник наводить у творі фрагменти з життій таких первосвятителів Рима: Сильвестра I, Лева I, Григорія I, Климента I, Мартина I та Лева III [90, с. 47–48].

Обґрунтування верховенства Папи Римського над вселенською церквою у творі Івана Дубовича доповнюють міркування про завоювання Константинополя турками-османами в 1453 р. та розповідь про падіння Східної Римської імперії, вміщені в розділі «O skaraniu Bożym Graekow, za oderwaniem się od Cerkwie świętey, przez zniszczenie Państwa ich» [90, s. 151–157]. Полеміст трактував падіння Візантії як Боже покарання греків за відступ Східної церкви від влади єпископів Рима, які проголошували себе від 1198 р. «намісниками самого Бога на землі» [460, с. 79]. Те, що Петро Скарга, Іпатій Потій, Ілля Мороховський, Лев Кревза, Іван Дубович та Теодор Тишкевич [154, с. 10–16] зверталися до питання захоплення Константинополя султаном Мехмедом II, свідчить про суттєвий вплив цієї події на свідомість християн у XV–XVII ст. Прикладом цього є есхатологічні тексти візантійських, московських богословів, у яких падіння Константинополя інтерпретувалося як ознака наближення кінця світу, що за візантійським календарем мав настати в 1492 р. (7000 років із дня створення світу) [350, с. 142].

Пояснення Іваном Дубовичем занепаду Візантії спиралося на біблійне розуміння причин усіх нещасть. Завіт Бога з Ізраїлем було укладено на умовах виконання заповідей і послуху Богу, завдяки чому народ був вільним, отримував благословення й могутнішав. Так, Василій Великий у праці «Про те, що Бог не є винуватцем зла» писав: «Якби ми утрималися від зла, то не спіткало б нас жодне лихо» [12, с. 128]. Натомість відступ Ізраїлю від Бога, повернення до беззакон-

ня й ідолопоклонства ставали причиною того, що Бог залишав свій народ, і на нього сходили прокляття. Іван Дубович спроектував цю біблійну концепцію на історію Візантії і Речі Посполитої, звеличивши імператорів Константина Великого, Феодосія Великого, Карла Великого, польських королів Болеслава Хороброго та Владислава II Ягайла [90, s. 151]. Покликаючись на старозавітні тексти (Книга суддів Ізраїлевих, Книги царств), богослов проводить аналогію між відведенням євреїв у вавилонську неволю, зруйнуванням Єрусалима через вчинені гріхи (4 Цар. 24:10–16) і взяттям турками-османами Константинополя, що було зумовлено церковним розколом: «Ale skoro od Kościoła Catholickiego odstąpili, y Bog sam pomoc od nich oddalił, a w sam ten dzień Ducha ś. iako Historicy świadczą, ktoremu o iak wiele razy upornie w nieposłuszeństwie sprzeciwiali się! Carską stolicę Konstantynopol utracili» [90, s. 152; див.: 350, с. 143]⁶⁵. Книга Й.-І. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» почасти розкриває суб'єктивність міркувань Івана Дубовича щодо причин занепаду Візантії. Так, німецький філософ писав: «...повсюдно імперію зраджують, розпродають по шматочках, а для найвірніших слуг не знаходиться в неї кращої винагороди, як виколовати їм очі, відрізати вуха і ніс чи взагалі живцем закопувати їх у землю, – бо, прикрашені християнським православ'ям, царюють на цьому престолі жорстокість і сластолюбство, лестощі і горде нахабство, невірність і заколот. Історія Константинополя, історія, яку заповнює повільна смерть, – це приклад, що наводить жах на будь-яке правління скопців, попів, жінок, хай які тут були гордість і багатство, хай який розкішний був блиск наук і мистецтв. Й ось перед нами руїни цього міста: найрозумніший, найпроникливіший народ, який лише жив на землі, став огидним племенем людей – віроломним, неосвіченим, забобонним, – жалюгідні раби попів і монахів вже не здатні зрозуміти давній дух Греції» [199, с. 502].

Іван Дубович критикував авторів антикатолицьких праць за те, що вони називали латинників «противниками християнства» [90, s. 155]. Полемізуючи з цим твердженням греків, письменник звертається до теми хрестових походів. Він подає у творі свідчення, зібрані Цезарем Баронієм у «Церковних анналах», – про перешкоди, які чинив візантійський імператор Олексій I Комнін Першому хрестовому походу (1096 р.) [409, с. 184], ініційованому Папою Римським Урбаном II⁶⁶. Опір греків виправі військ християнських держав на Святу Землю, писав Іван Дубович, засвідчено в «Історіях» (21 книга) Нікити Хоніата. Зокрема, опис візантійським істориком Другого хрестового походу

⁶⁵ Іван Дубович у розповіді про те, що Святий Дух залишив Константинополь, покликався на «Переказ про падіння Царгорода».

⁶⁶ Папа Римський Урбан II виступив ініціатором Першого хрестового походу; виголошуючи проповідь на Клермонському соборі (1095 р.), він заявив про відпущення гріхів нечестивцям за участь у звільненні Єрусалима від мусульман.

ду (1147 р.) містить факти про боротьбу імператора Мануїла Комніна Великого з військами хрестоносців, очолюваних королем Німеччини Конрадом III та французьким королем Людовіком VII, об'єднання з турками: «Zamykano przed nimi miasta, a przez mury pierwey od nich pieniądze brano, toż im żywności spuszczano; A w chleb y mąkę na otrucie wapno zli ludzie y nieludzy mieszali. Monetę także fałszywą kowano, za którą Grekowie u Rzymian rzeczy drogie kupowali; krotko mówiąc (słowa są tego Nicety) nie było nic tak złego, czegoby im Emmanuel nie uczynił, y czynić nie kazał» [90, s. 156]. Наведені Іваном Дубовичем повідомлення правителя Єрусалимського королівства Конрада Монферратського й історика Нікити Хоніата про змову візантійського імператора Ісаака II Ангела з мусульманським полководцем Салах ад-Діном проти хрестоносних військ Фрідріха I Барбаросси, які проходили територією Візантії в 1189 р., підтверджували правдивість євангельського вислову «Якою мірою міряєте, такою відміряється й вам» (Мт. 7:2) [Цит. за вид.: 11, с. 1088] й прислів'я: «Не копай іншому яму, бо сам у неї впадеш»: «Roku 1189 Cesarz Fryderyk zbierał się z wojskiem do Ziemie świętey, ale Grekowie przeszkodę największą w tym czynili. Pisze Greczyn Choniatas Nic.: in Isaacio. Patrżże Czytelniku, iaką miarką mierzyli, odmierzył im sprawiedliwy Bog: [Doł otworzyli, wykopali, y wpadli weń]. Sądzże, kto tu jest nieprzyacielem Ziemie Chrześciańskiej, y Chrześcianom samym» [90, s. 157].

Як і Лев Кревза, Іван Дубович пояснював занепад науки у Візантії дією Божого гніву. У розділі «Trzećie skaranie Boże. Odięćie nauk, y zamieszanie Duchowieństwa, y stanow Świetekich» [90, s. 160–166; див.: 103, s. 46–49] полеміст, доповнюючи міркування Лева Кревзи про руйнування візантійського богослів'я, розповідає про переїзд зі Східної Римської імперії на Захід напередодні Флорентійського собору учених, яких цитував Мелетій Смотрицький в «Апології», зокрема Мануїла Хрисолора, Франциска Філельфа, Константина Ласкариса, Маркоса Мусурса, Теодора Гази, Георгія Трапезундського, Мануїла Мосхопула, Деметрія Халкондила, Мікеле-Марулла Тарканіота [90, s. 160–161]. Іван Дубович, порівнюючи становище науки на Сході і Заході, позитивно відгукується про діяльність Греко-Римської колегії, яка, на його думку, була одним із важливих осередків розвитку знань у XVII ст.

Після патріархів Геннадія II Схоларія, Ісидора II Ксанфопула, Йоасафа I Коккаса, Марка II Ксилокарабіса, писав Іван Дубович, у Константинопольській церкві набула поширення торгівля церковними посадами: «Zaraz handle nastały, dat census honores, y tak mało, kto porządnie obrany na stolicę Patryar. wstępuje» [90, s. 161]. Твердження щодо симонії, продажу церковних санів, порушення порядку поставлення ієрархії в Східній церкві, полеміст обґрунтував роз-

повіддю про усунення константинопольського патріарха Єремії I державними урядниками й духовенством. Цитуючи Мартіна Крузія, письменник наголошував, що вони під час подорожі Єремії I до Палестини сплатили османській скарбниці харадж, тому патріархом у 1526 р. було обрано созопольського митрополита Йоанникія: «Takі y z Patryarchą onym Jeremią Metropolitem bywszym Sophiyskim uczynili, który gdy dla nabożeństwa do Jeruzalem iechał, Ioaniki Sopoliiyski Metropolita z Klerykami, y z starszymi Pany namowiwszy się, do skarbu Cesarskiego Characz przyczynili 500 czerwonych y iuż stała dań pełna 4000 czerwonych. Tak Ioaniki Patryarchą został, a Jeremi zrzucony» [90, s. 161–162]. Занепад Константинопольського патріархату, твердив Іван Дубович, виявлявся у втручанні мирян у церковні питання. Відгомонам цієї кризи в Київській митрополії стало надання патріархом Єремією II Траносом прав ставропігії братствам, що, на думку богослова, негативно позначилося на суспільно-церковних відносинах в Україні: «Ten snadź chciał rząd Jeremia Patryarcha Carogrodzki, będąc w tym Państwie za Krola nieśmiertelney pamięci Sigismunda trzeciego wprowadzić, iakoż y wprowadził do Schismy, gdy dał *privilegium* Bractwu Wileńskiemu ś. Ducha Cerkwi (ktory tam w schowaniu iest) aby pod ludzi Świetskich regimentem Duchowni zostawali, gdzie te wyraźnie słowa położone: “Tak też ludzi Duchownych, y ludzi Cerkiewnych swawolnych, upartych y władzy nie podlegających ic. tym rządcom y starostom od Cerkwie odłączać, a inych na miejsce ich ustanawiać rozkazujemy”» [90, s. 162–163].

Розмірковуючи над процесом ісламізації завойованих земель Візантії, Іван Дубович висловлює думку про те, що більшість православних греків були формальними християнами. Захоплення Константинополя турками-османами, писав полеміст, розкрило «отруйність», «незбожність» візантійців та внутрішні чвари між ними [90, s. 163]. Беручи відомості із праці Мартіна Крузія «Турко-Греція» (II кн.), унійний книжник наголошує, що мусульмани мали безліч можливостей, щоб зменшувати чисельність християнського населення Візантії, й підкреслює беззахисність останніх перед завойовниками. Так, у 1536 р., за часу правління патріарха Єремії I й царювання султана Сулеймана відповідно до османських законів виникла загроза руйнування християнських церков у Константинополі, якого вдалося уникнути завдяки «віднайденню» греками «фальшивих свідків» [90, s. 164] взяття столиці Східної Римської імперії: «Ukazali prawo Turcy swoje, z ktorым się długo taili, ktorebykolwiek miasto Chrześciańskie wzięte było przez miecz, nie ma być tam Cerkiew żadna; za ktorym prawem na on czas chciało no wszystkie Cerkwie zgubić w Carogrodzie, aż stawili Graekowie świadkow starych Musulmanow, to iest, obrzezańcow oczywistych przy doby-

waniu Carogroda Turkow z Adryanopola w lećiech 102, ktorzy przysięgli na wzięcie przez podanie Carogroda, za faworem przecię Tulphi na imię Wezyr Baszy, y rąk iego namaszceciem, ieszcze w Carogrodzie Cerkwie do szczętu nie zniszczone, y w okolicy. Pytam cobyś czynił, kiedyby fałszywych nie stawili świadkow? Gdziebys nabożeństwo swoje odprawował Chrześcianinie Carogrodzki?» [90, s. 163–164]. Іван Дубович, переказуючи тексти Мартіна Крузія, вмістив у творі оповідь про застосування в Османській імперії девширме – податку з християн, який вони віддавали дітьми; унаслідок цього в містах і селах Візантії у греків було відібрано здібних дітей для навернення в магометанство і служіння при султанському дворі. Опис релігійної асиміляції греків завершувала розповідь про прийняття християнами ісламу для того, щоб отримати свободу й достаток, уникнути невільницької праці в османів, яким приписи шариату забороняли брати в рабство мусульман. Таким чином, констатував Іван Дубович, завоювання турками Візантії піддало її населення випробуванню християнської віри, поставило перед складним вибором – «abo zgiń, abo się poturcz» [90, s. 166].

Висловлені Іваном Дубовичем міркування про мир у завершальному розділі твору «Ze się nam do zgody mieć z sobą potrzeba, a iako do tego przyść» [90, s. 245–260] розкривають прагнення унійних ієрархів завершити релігійну полеміку, що тривала в Речі Посполитій уже понад півстоліття. Прихід Ісуса Христа на землю, хресний шлях на Голгофу, смерть і воскресіння, писав книжник, об'єднувала єдина мета – сповнити Божий народ миром: «Chrystus Pan z pokoieo narodził się [...]. Idąc na krzyż pokooy zostawuie, Uczniom daie; [...] Znowu po zmartwychwstaniu swoim pokooy krwią naświętszą swoią nabytu dał» [90, s. 245]. Здобуте на хресті спасіння людей від гріха «Князем миру» [90, s. 245], на думку Івана Дубовича, вимагало від християн зберігати згоду між собою. Проте внутрішня боротьба й теологічні суперечки, які письменник метафорично порівнював із тим, як воїни ділили одяг Ісуса Христа на місці розп'яття, зневажали цю заповідь Нового Завіту. Богослов називав єдність християн «ризною Божої церкви», «незшитим хітоном Господнім», які «шарпали», «розривали» схизматики. На відміну від завіси Єрусалимського храму, що була розділена навпіл, розповідав полеміст, Бог не дозволяв порушувати цілісність Тіла Христового: «Pozwolił niegdyś Bog Anyołom Kościelną starego Zakonu rozedrzyć z Ceremoniami zasłoneę, ale nie tę suknią, Jedność, w nowym Zakonie Cerkwie Bożej przeznaczaiącą: nieposłuszny tylo ią Disunit szarpa, pogardzaiąc y Krwią nadrozsą Pana Jezusową. Obawiaiy się żebys responsu strasznego z Aryusem nie poniosł, a pewnie gdy w tym uporze trwać będziesz, odniešiesz. A ktoż ći nadrozszy Zbawicielu szatę nieszytą rozdarł? *Disunitus*: a niech stanie *tanquam*

Ethnicus et publicanus, qui Ecclesiam non audit, dismembracyą czyni w ćiele iednym, w iedyney Cerkwi, ktorey nie słuha. Nie masz przyczyny żadney do tego rozerwania, y do tey woynu» [90, s. 246]. Персвазивності текстовій комунікації Івана Дубовича із читачем надавали укладені антонімічні пари «згода – суперечки», «єдність – розірвання», «Старий завіт – Новий завіт», нагромадження однотипних конструкцій [90, s. 246].

Безпідставність звинувачень уніатів у відступі від стародавньої віри Іван Дубович аргументував фактами щодо впливу Реформації на провідних православних богословів. Підкреслюючи збереження унійними ієрархами віровчення ортодоксального християнства, полеміст називав їх «православними у єдності з католицької церквою» [90, s. 246], які протистояли проявам реформаторської думки в Україні. Використовуючи фольклорні вислови й біблійні алегорії, Іван Дубович образно-емоційно увиразнив критику творів Христофора Фіلالета, Стефана Зизанія, Мелетія Смотрицького, які містили основні положення церковного вчення Жана Кальвіна й Мартіна Лютера: «Nie Naumita Philaletha człowieka nieużytecznego, z urodzenia y wiary haeretyka, ten wzięwszy od was dobrze, oszukał iednak, y trzymał za tę swoię haeretycką, na oszukanie nas Ruśi wydaną Apocrysis nazwaną ksiązkę, Miasteczko z kilką Wśi sobie legowane, a nam za to z instytuciy Kalwinowych wypisaną wiarę podał. Drogoście zaprawdę to ladaco kupili, y niewiem kto z was mędrszy, czy on że przedał? Czy wy, żeście kota w worze za ryśia kupili? Niestety: do czego iuż owieczkom Pana Chrystusowym przychodzi? Że się wilkowi w paszą dobrowolnie podaią: na to naymuiecie, aby kto was oszukał, y z drogi prawdy zwiodł. Ani drugiego Zyzaniego przyjmujemy, który iako nieprzyjazny człowiek kąkolu našiał rosterkow, y swarow między braćią. Ani trzeciemu ucha nakłaniamy Auctorowi Lamentu, który sam o sobie wyznawa, że w Academey Lipskiey, y Wittemberskiey przy grobie Lutrowym wiek swoy na naukach strawiwszy młody, skwarem Luterzańskich dymow okopćiały, do Litwy przybył, y Ruś lamentując tymże czadem zaraził» [90, s. 246–247].

Свої звинувачення православних богословів у віровідступництві Іван Дубович підкріплював цитуванням фрагментів творів Клірика Острозького («Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная» [37]) і Мелетія Смотрицького («Θρηνος то iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie» [153]). Те, що православні книжники називали мирян Західної церкви «виродками», «ящуриним народом» [90, s. 247; див.: 153, s. 1–3], католицьке духовенство – «драконівськими жабами», «лжепророками», «синами брехні», «лживими, облудними обмовниками», «пекельною

саранчею», «семиголовою бестією», «хижими вовками», «зголоділими левами», «людьми гріха» [90, s. 247; див.: 153, s. 11, 13, 15, 32, 77], а Ферраро-Флорентійський (1438–1445 рр.) та Тридентський (1545–1563 рр.) собори – «незбожними, розбійницькими, сліпими зборищами» [90, s. 247; див.: 153, s. 80, 119], на думку полеміста, свідчило про порушення ними Божих заповідей. Творам Христофора Фіلالета, Стефана Зизанія, Клірика Острозького, Мелетія Смотрицького, які «заразили байками і еретицтвом серця людей, сповнили їх отрутою» [90, s. 247], Іван Дубович протиставляв Святе Письмо, постанови вселенських соборів, праці Василя Великого, Іоанна Златоуста, Атанасія Великого, від вчення яких «ні на крок» [90, s. 247–248; див.: 103, s. 110] не відступили уніати. Доводячи відступ православних богословів від науки отців церкви, письменник покликався на твердження Мелетія Смотрицького про те, що після смерті людини немає особистого, «партикулярного» суду [90, s. 248, 253; див.: 153, s. 177–178] й Ісусом Христом було встановлено два церковні таїнства: хрещення і євхаристія [90, s. 248–249; див.: 153, s. 215]. Позиція Мелетія Смотрицького, писав Іван Дубович, не узгоджувалася із «Відповідями лютеранам» [35] константинопольського патріарха Єремії II Траноса, у яких обґрунтовано існування семи священнодій прилучення людини до Божої благодаті [35, с. 222–230]. Унійний полеміст не погоджувався з Мелетієм Смотрицьким, що Григорій Ніський, Папа Римський Григорій Великий, Іоанн Дамаскін, не досягнувши апостольського розуміння Святого Письма, помилялися в питанні існування «очищувального вогню», чистилища [153, s. 161–163]. На його думку, критичний підхід Мелетія Смотрицького до праць учителів церкви був «глузуванням над традицією» [90, s. 249]. Покликаючись на висловлені в «Θρηως»-і міркування про неповну винагороду праведників у Раю до *Другого Приходу* Ісуса Христа, богослов назвав православних книжників «анальфабетами грецької теології, що прикривалися руським фелоном» [90, s. 253; див.: 136, s. 6]. Іван Дубович полемізував із Христофором Фіلالетом щодо «трансубстанціації» [90, s. 249] – перетворення хліба і вина на тіло і кров Ісуса Христа, який, не надаючи таємного змісту причащанню віруючих, заперечував погляди Кипріяна Карфагенського, Кирила Єрусалимського, Григорія Ніського, Амвросія Медіоланського та Іоанна Златоуста [90, s. 249; див.: 114, s. 66]. Відзначаючи у творі значний вплив творів Христофора Фіلالета, Стефана Зизанія, Клірика Острозького й Мелетія Смотрицького на релігійну думку в Україні, Іван Дубович закликав читачів повернутися до «Матері-Церкви», залишивши їхні книги богу підземного світу Плутону: «Sądziciez Braćia mili, kto tu wykracza przeciw starożytności, waszy tak nauczyciele wielebni pisali, y był ten czas, żeście ich księgi

iako Soborne wenerowali, nim wam oczy otworzono. Porzucicież ich do końca, y Plutonowi podaruycie, a do Matki Cerkwi się nawróćcie, która was porodziła przez kąpiel Chrztu ś.» [90, s. 250].

Іван Дубович твердив, що примиренню православних і унійних священнослужителів сприятиме поширення знань про згоду Східної і Західної церков у питаннях догматики, а не розкриття їхніх істотних відмінностей. Дотримуючись обраної стратегії, полеміст вступив у суперечку з основними тезами своїх опонентів, розкривши спільні риси католицизму і православ'я. Богослов вважав текст Символу віри доказом єдності теологічної думки православних і католиків. Так, писав Іван Дубович, греки і латинники, на відміну від антитринітаріїв, визнають догмат про існування єдиного Бога в трьох іпостасях, викладений у дванадцяти артикулах Символу віри. Порушивши питання доповнення католиками Символу віри додатком «і від Сина», яким було догматично вмотивовано політичне розділення Рима і Константинополя в 1054 р. [364, с. 557], унійний книжник зосередився на доведенні рівнозначності віросповідних формул «від Отця через Сина» та «і від Сина». Тотожність вчення східного і західного християнства про сходження Святого Духа Іван Дубович обґрунтував цитатами з творів Іоанна Златоуста й Августина Блаженного: «Враćiaśmy, Boga iednego w Troycy wyznawamy, to pokazuje *Symbolum*, abo Hasło Apostolskie, iedno wam y nam, co samo roznych nas czyni od wszytkich innych sekt na świecie. A przy wyznaniu tym zachowuiemy wszytkie obrządki Cerkiewne w całości. Przebieżmy iedno kroćiuśienko, iako blizcy sobie y z Kościołem Rzymskim zaiedno, a z poyżżenia śliczney harmoniey ućieszmy się, y do zgody gorąco zawezmiemy się. Wierzimy Boga w Troycy ś. w Oyca nierodzzonego, w Syna od Oyca według Bostwa przed wieki, a z Maryey Panny w czaśie według człowieczeństwa urodzonego: y w Ducha ś. od Oyca przez Syna pochodzącego, a iako Łacinnicy mowią “od Syna”», a tak mowiąc iedno rozumiemy, y słuchamy Chryzostoma (Homil. 60 in Mat.) że “od” y “przez” *in Diuinis*, za iedno się bierze. [...] Toć zгода w oboim nabożeństwie w tym Artykule miała być» [90, s. 250–251; див.: 29, с. 621]. Константинополь і Рим, зазначав полеміст, об'єднувало визнання семи «святих таїнств» [90, s. 251]: хрещення, причастя, священства, покаяння, миропомазання, вінчання, маслосвяття, вчення про перетворення євхаристичного хліба й вина на Тіло й Кров Ісуса Христа [90, s. 251]. Іван Дубович надавав другорядне значення суперечці греків із латинниками про опрісноки. У цьому питанні він поділяв думку Жана Кальвіна й Мартіна Хемніца, які, відкинувши вчення католиків про трансубстанціацію, вважали причастя символічним обрядом і, відповідно, трактували опрісноки та квасний хліб як образ рятівної жертви Ісуса Христа. Богослов,

не заперечуючи використання православною церквою дріжджового хліба в таїнстві причастя, аргументував у творі позицію латинників. Покликаючись на євангельські тексти (Мк. 14:12; Лк. 22:7), коментар Теофілакта, письменник указує на те, що під час «Таємної вечері» Ісус Христос розламав для учнів прісний хліб, адже існувала заповідь Ізраїлю вживати прісний хліб на Пасху (Вих. 12:15–20). Уявлення про затримання душ у проміжному між Раєм і пеклом місці, заупокійні молитви є частиною теології як католиків, так і православних: «O Czyscu; iako chcemy tak go nazywamy, choć u po Arabsku, iedno że iest mieysce zatrzymania do czasu» [90, s. 252]. Полеміст не деталізував відмінностей між «чистилищем» і «митарствами» [460, с. 82–83], зауваживши, що православні книжники наслідували церковних реформаторів, які відкидали концепцію посмертного очищення грішників вогнем [153, s. 178], полегшення їхнього стану молитвами й добрими справами [90, s. 249]. Перелічення у творі чинів священства Східної і Західної церков мали розкрити читачеві однотипність їхньої ієрархічної структури [90, s. 254]. Про єдність православ'я і католицизму серед інших християнських течій, твердив богослов, свідчили чернецтво, свята, вшанування мучеників, доbove коло богослужінь, дотримання постів: «Posty też u Rzymian co u y Graekow, Czterdziestu dni, Adwentowy, Apostolskie, to iest Wigilie, a iako Ruś swoy zowie Piotrowym. Posty do Naśw. Panny, Suchych dni: a u heretykow żółto brzuchow wszystko to wymysłami ludzkiemi niepotrzebnemi, u sycophancyą liczemirstwem nazwano» [90, s. 255]. На думку Івана Дубовича, важлива спільність Східної і Західної церков полягала у внесенні до біблійного канону девтероканонічних книг, тоді як Святе Письмо євангельських християн містило канонічні тексти: «Opuszczam inszych wiele harmoniy, główną przypomnię. Pismo ś. iedno mamy, stary u nowy Zakon, a w teyże liczbie ksiąg, czego śiła heretykow nie przyimuie. Y nie masz to myśli rostopnie wiązać od woyny? [...] Ukazałemci czytelniku łaskawy że iedno iesteśmy *Romanus, Graecus, Ruthenus*, nietylko w fundamentalnych, ale u w namnieyszych: Trzeba tedy do zgody» [90, s. 255–256]. Підсумувавши спільне й відмінне в догматиці греків і латинників, Іван Дубович застерігав українських богословів від пихи, покладення в основу релігійної суперечки національного складника. Цитуючи латинською мовою фрагмент Послання апостола Павла до галатів (Гал. 3:28), полеміст утверджував в українському православ'ї думку про те, що Ісус Христос є Богом усіх народів: «Jeśli o to poswarek: Ty Ruśin, a ow Rzymianin, światowe to u narodow zwady, ty to brak czynisz dla rozności obrządkow, u wiarę rozną chcesz mieć u miłość targasz, a Bog Wszzechmogący *non est acceptor nationum*, u ięzykow iego to stworzenie u miłe iemu: “*non est Iudaeus, neque Graecus, non*

est servus, neque liber, omnes vos estis in Christo Iesu unum» (Galat.3): не бракує народами, ani personami Бог, не ієст Руїи Бог тыло, але у Łaцинникow, у швіата wszыtkiego» [90, s. 255–256].

Наведені у творі міркування Кипріяна Карфагенського про одностумність серед християн допомагали Івану Дубовичу у викладенні концепції релігійного примирення. Можливість досягнення згоди між латинниками і греками письменник пов'язував із поширенням теологічних знань, відкиненням гніву, який живив суперечку, надто з боку православних церковників [90, s. 256]. Догматичні розбіжності, писав Іван Дубович, дискредитували християнство, перешкоджали його утвердженню серед інших народів, тому завданням східних і західних богословів було досягти порозуміння: «Inowiercy, Żyd, Tatarzyn, niech się nie gorszy, bo nie mów mu teraz o wierze Chrześciańskiej, nie przepowiadaj Jezusa. Zgodzcie się sami wprzod rzeczy» [90, s. 257]. Переповідаючи повчальні слова Папи Римського Григорія Великого, у яких святитель наставляв ієреїв на благочестиве життя, застерігав не подавати згубний приклад вірянам, полеміст підкреслював їхню відповідальність за розв'язання релігійного конфлікту. Богоугодність творення церковної єдності, твердив книжник, розкривали православним священикам збірники життєписів святих – «Четїї-Мінеї», у яких засуджувалося суперництво Константинополя з Римом. Зокрема, про це йдеться в житїї патріарха Ігнатія, церковних переказах про покарання патріарха Фотія за опір владі римських пап: «Ignacyus Patryarcha Carogrodzki ś. iedności pomnożyciel między święte policzony, dzień *Octobris 23*, pamiątki iego Graecka Cerkiew w Kalendarzu położyła, a *Aemulus* iego Phocysus y stolice Apostolskiej nieprzyiaćiel częśćkę z przekłętymi ma. Podobny onemu Cerularius y drudzy naśladowcy ich» [90, s. 257].

У творі «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» Іван Дубович висловив критичне ставлення до катехізисів, укладених в Україні Стефаном Зизанієм (1595 р.) [247, с. 139], Лаврентієм Зизанієм (1627 р.), Сильвестром Коссовим (1637 р.) і Петром Могилою (1640 р.) [36, с. 6–10]. На думку полеміста, виклад українськими богословами положень християнського віровчення не враховував теологічної думки Західної церкви, і тому не був вичерпним. Розповідь про визнання «високоосвіченим греком» [90, s. 258] та захисником константинопольського патріарха Несторія Теодоритом Кирським, Ієронімом Стридонським і Сократом Схоластиком авторитету римських пап у догматичних питаннях підкріплювала твердження унійного книжника. Можемо припустити, що зображення Іваном Дубовичем Константинополя як центру ересі від часу монаха Теодора Студита, було зумовлене тим, що патріарху Парфенію I Герону було надіслано прийнятий на Київському соборі (1640 р.) катехізис «Православне

ісповідання віри церкви православної і апостольської Христа» [36, с. 11–13], а патріарх Кирило Лукаріс видав катехізис «Східне сповідання християнської віри» [220, с. 297], у якому було спростовано вчення про митарства, іконошанування як не властиві православ'ю [41, с. 44, 48]. Обґрунтовуючи вчення латинників про першість Римської кафедри у визначенні доктрин християнства й занепад науки на Сході, полеміст покликався на листи пап Луція I, Лева I, Агафона, Миколи I, Лева IX, Інокентія III [90, с. 258], збережені в бібліотеці Рима рукописи учителів церкви, відомості візантійського історика XII ст. Іоанна Зонари про втрату в Константинополі 120 тисяч цінних рукописів за царювання імператора Василіска: «Naucaiaj ci Oycowie, aby wszyscy w trudnościah wiary od Rzymiskiej Stolice uczyli się, która nigdy szcieżki Apostolskiego podania nie zbłądziła, ani upadła pod nowościami heretyckimi, tamby o confirmacją na swoje Catechismy u na swoje trudnościi żadać. Ani możecie, mowi do was Socrates Historik, z prawa Cerkiewnego żadnego postanowienia czynić bez uznania Rzymskiego Papieža. Będziecieli potrzebować, samę Rękopisania Oycow świętych Doktorow Kościelnych otworzywszy w Bibliotece Watykańskiej ukażą wam: czego w Carogrodzie nie znajdziesz, bo co u było fundowaney Bibliotheki stu dwudziestu tysięcy ksiąg od wielkiego Konstantyna, ta wszytka za Bazyliksa Cesarza zgorzała; o czym Zonaras *in Basilissa*; a za wzięciem Carogrodu od Turczyna wyginęły ogułem, pisze Krusius, u nauki. Uczmy się tedy od Apostolskiej Stolice, z nią się wiążmy, iako czynili Oycowie nasz» [90, с. 258–259].

Книга Івана Дубовича «Нієрархія або о звierzchnościi в Церкві Божеу» завершується розповіддю про очікування короля Речі Посполитої Владислава IV на припинення релігійного «галасу» [90, с. 259; див.: 103, с. 115] українців, молитвою за навернення опонентів «від блудної дороги» [90, с. 260], яка містить традиційні для цього жанру формули звеличення Бога, ініціальні та фінальні складники. Описаний Іваном Дубовичем спосіб конфесійного примирення передбачав проведення церковного собору, необхідність докладання духовних зусиль – насамперед з боку православних священнослужителів, що свідчило про його тенденційність і недосяжність: «Pocznu my od Pana Boga, a około tego sercem iednym u duszą iedną: Zawinmy się *Synodaliter* ieno, *ibi salus, ubi multa consilia* (*Proverb. 11 Rozdź.*) w Duchu pokory, nic a nic nie szukaiąc, iedno chwały Boga mięgo, a dusz ludzkich u swojego zbawienia» [90, с. 259–260]. Подана Іваном Дубовичем концепція об'єднання Київської церкви була подібна до ідеї митрополита Йосифа Веляміна-Рутського влаштувати «теологічний диспут», на якому унійні і православні богослови могли обмінятися думками [130, с. 590].

Іван Дубович як провідний богослов унійної Київської митрополії 40-х рр. XVII ст. у книзі «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» удокладне вчення латинників про верховенство римських пап над первоієрархами Східних церков, якому належало важливе місце в релігійній полеміці тієї доби. Письменник покликався у доведенні першості Римської кафедри у вселенській церкві на євангельські тексти, приклади зі Старого Завіту, тексти молитов, гімнів, «Четій-Міней», «Октоїха», твори грецьких і римських теологів, праці античних письменників та філософів. Застосовані у книзі метафори, алегорії, стилістичні засоби розкривають знання Іваном Дубовичем теорії риторики.

4.2. Біблійно-богословський прототекст і художній вимір книги Пахомія Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.)

Пахомій Война-Оранський народився близько 1599 р. у шляхетській родині Войнів-Оранських герба Костеша на Волині. У 1624–1626 рр. унійний богослов навчався у Грецькій колегії святого Атанасія в Римі, створеній Папою Римським Григорієм XIII у 1576 р. для священнослужителів Східних церков. У 1626 р. його було поставлено архімандритом Жидичинського монастиря; з 1636 р. – обрано протоархімандритом Чину святого Василя Великого, обов'язки якого він виконував до 1652 р. У 1637 р. Пахомій Война-Оранський був затверджений єпископом Пінським і Турівським [592, s. 161].

В історію української літератури Пахомій Война-Оранський увійшов як автор полемічного твору «ZWIERCIAŁO albo ZASŁONA od Przewielebnego Oycza Pachomiusza Woyny Orańskiego, z łaski Bożey u Ś. Stolice Apostolskiej Episkopa Pińskiego u Turowskiego naprzeciw uszczypliwey PERSPEKTYWIE przez X. Kassiana Sakowicza złożonego Archimandrytę Dubieńskiego zebraney u napisaney ic. ic. WYSTAWIONA»⁶⁷ (1645 р.) [155]. Книга письменника була відповіддю на твір Касіяна Саковича «Επανόρθωσις abo Perspectiwa, u obiasnienie Błędow, Herezyey, u Zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej tak w Artykułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow, u w inszych Obrządkach u Ceremoniach znajdujących się» (1642 р.) [133], спрямованого проти обрядової практики ортодоксального християнства [221, с. 425]. Касіян Сакович у передмові до читача пояснював перехід від унійної Київської митрополії до Римської церкви тим, що східний обряд містить помилки, ересі, забобони, яких тогочасні ієрархи, відступивши від реформ митрополитів Іпатія Потія та Йосифа Велямина-Рутського,

⁶⁷ Далі в тексті назву книги подано як «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona».

не намагалися викоринити: «Owo zgoła poczęli byli te Unią Duchem, a teraz koncżu ią ćiałem» [133, s. XVII]. Причину зміни віросповідання богослов підсумовує у двовірші, вміщеному на маргінесах вступної частини твору: «Maszli niedoszłym w Cerkwi Rzymskiej być Unitem / Wolisz że w Cerkwi Rzymskiej zostać Katholikiem»⁶⁸ [133, s. VIII]. Католицький полеміст зазначає, що проблематика календарної реформи в Речі Посполитій, порушена ним у книзі «Kalendarz stary» [134], вказані помилки у відправі таїнств і обрядів не знайшли підтримки серед унійних єпископів: «Tylkom to, ia błędy Herezye y Zabobony Grekoruskie zostawił. Ktorych Uniacy y Przełożeni nie staraia się z Cerkwi swoiey wykorzenić. Y owszem y tych ktorzy ie chćieli wykorzeniac prześladowali. Czego na sobie OCH doznał, gdym w wydaniu Książki na świat iawny błąd w starym Kalendarzu, a potym y w Administrowaniu Sakramentow y w inszych Ceremoniach wielkie błędy y zabobony im pokazał» [133, s. XI]. Критика Касіяном Саковичем грецького обряду певною мірою об'єднала православних і унійних богословів, які від часу прийняття Берестейської унії вели між собою полеміку [333, с. 71]. На відміну від Теодора Тишкевича, який підтримав висловлені Касіяном Саковичем міркування, Пахомій Война-Оранський у творі «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» виступив на захист обрядової практики Східної церкви. Стислий виклад змісту твору Пахомія Войни-Оранського вміщено у праці «Pisarze polscy rusini» Івана Вагилевича, який констатував його художню «слабкість» [592, s. 161–163] та вплетення варваризмів у текст. Проте застосовані автором метафори, порівняння, гіперболи, стилістичні засоби увиразнення мовлення, зокрема ампліфікація [155, s. 7], дають підстави не погодитись із цією думкою.

Книга «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona», яка не була структурована відповідно до композиції твору «Επιανόρθωσις або Perspectiwa» [133], складається з присвяти Фредерику Сапізі й чотирьох розділів: «Super aspidem et basiliscum ambulorbis» [155, s. 5–10], «Perspectiva deceptiva» [155, s. 11–40], «Perspectiva agens in distans» [155, s. 40–48], «Perspectiva dolosa» [155, s. 49–76]. У центрі полемічного твору унійного богослова були найважливіші питання східного обряду православної церкви.

Назву твору «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» Пахомій Война-Оранський обґрунтував в дедикації гродненському старості Фредерику Сапізі. Подаючи на початку присвяти розповідь про виготовлення із «дзеркал пісниць» [див.: 45, с. 162] умивальника, який Мойсей встановив між скинією і жертвником (Вих. 30:17–21), полеміст виявив себе спостережливим дослід-

⁶⁸ Пер. укр.: «Ніж недосконалим у Церкві Римській уніатом бути, / Краще у Церкві Римській католиком стати».

ником Святого Письма. Доповнення про мідні дзеркала, з яких було зроблено умивальник, наявні в латинських перекладах текстів Біблії, які цитував Пахомій Война-Оранський, а також Вульгати («Fecit et labrum aeneum cum base sua de speculis mulierum quae excubabant in ostio tabernaculi» (Ех. 38:8) [Цит. за вид.: 87, р. 131]), польськомовній Біблії Якова Вуйка («Zrobił i umywalnię miedzianą z podstawą jej ze zwierciadeł niewiast, które pełniły służbę u wejścia do przybytku» (Ех. 38:8) [Цит. за вид.: 115, s. 92]), Острозькій Біблії («Він так зробив і мідяну умивальницю, і її мідяний стояк, дзеркала тих, що постили, які постили при дверях храму свідчення» (Вих. 38:26) [Цит. за вид.: 45, с. 162]). Натомість переклад Біблії українською мовою патріарха всієї Руси-України Філарета, в основу якого покладено російськомовний текст Синодального перекладу 1876 р., не містить цієї важливої деталі («І зробив умивальник з міді і підніжжя його з міді з вишуканими зображеннями, що прикрашали вхід скинії зібрання» (Вих. 38:8) [Цит. за вид.: 11, с. 100]). Змалювавши Бога мудрим архітектором у побудові старозавітної скинії, Пахомій Война-Оранський пише про задум Творця випробовувати сумління священиків за допомогою дзеркала, яке у Святому Письмі було порівняне зі словом Божим, здатним духовно очистити людину. Цим унійний книжник підкреслював, що для Бога важливе не тільки зовнішнє очищення Аарона і його синів, які вмивали руки, ноги, коли входили до скинії завіту, підходили до жертовника, а й внутрішнє – через погляд на свій духовний стан, до чого їх спонукали мідні дзеркала: «Kosztowny Przybytek Starego Zakonu, od Pana Boga nieskończenie mądrego Architecta wystawiony, miał ozdobę y wspaniałość od bogactwa, od misterstwa, od Bogato y misternie zrobionych Machin. Ale osobliwie do udatności y Iasności Przybytku swego, przydał Pan Bog Zwierciadła: “Fecit et labium aeneum cum basibo suis de speculis (Exod. 38)”» [155, s. 1].

Християнська церква, писав Пахомій Война-Оранський, подібно до старозавітної скинії, на будівництво якої ізраїльтяни пожертвували дорогі тканини й золото, була прикрашена святоблiвiстю, єдністю, дивами, святоотцівським ученням, що було з-поміж цих коштовностей «великою оздобою і світлістю» [155, s. 2]. Письменник метафорично називав книги вчителів церкви «чистими дзеркалами» [155, s. 2], у яких розпізнається правда, «бридкість науки лицемірів» [155, s. 2]. Святість Бога полеміст порівнював із «дзеркалом без плями» [155, s. 2], у якому відображається світ. Наведена богословом цитата з віршованої загадки «Speculum» давньоримського поета Симфосія характеризувала властивість дзеркала передавати зображення предмета через відбиття світла від відшліфованої поверхні:

«Nulla mihi certa est, nulla peregrina figura:
Fulgor inest intus.

Żadney figury, ani farby nie zawieram w sobie, tylko blask iedyny, ktorym odbiiając *species*, oku ludzkiemu rzeczy widome czynię. Z takim Zwierciadłem Światu iawić się upodobałem. Z szczególną reflexią albo odporem, albo negatią» [155, s. 2].

Розповідь Пахомія Войни-Оранського про те, що вберетися від смертоносних очей василіска – царя змій, можна завдяки дзеркалу, розкривала завдання твору «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona». Так, надруковану ним книгу полеміст порівнював із дзеркалом, поставленим навпроти твору «василіска» Касіяна Саковича [155, s. 2] для того, щоб викрити обмовницькі твердження: «Iako bowiem przed oczy Bazyliszka położone Zwierciadło własnym oczu iego iadem onegoż zabiia: Dawszy w druk książeczkę ktorey tytuł ZWIERCIA DŁO stawię ią przeciw uszczypliwey, a pełney kłamstwa Książdze O. Kasiana Sakowicza, aby kłamstwa iego mając swoiey sprośności naganę wszystkim wiadome zostawały» [155, s. 2].

Пахомій Война-Оранський провів паралелі між присвятою твору дому Сапігів і встановленням «запалювальних» дзеркал Архімеда на мурах Сіракуз під час Другої Пунічної війни, завдяки чому було знищено римські кораблі. Письменник ототожнював дедикацію книги роду Сапігів із розміщенням на «непереможному і високому мурі» [155, s. 2] дзеркала, від якого, як від щитів Архімеда, відбивався промінь, спрямований проти критики Касіяном Саковичем грецького обряду [155, s. 2]. Відзначаючи «wrodzony zwyczaj» [155, s. 2] Фредерика Сапіги розумітися на зброї, богослов звертається до нього з проханням прийняти написану ним працю, яка була «непомільним суддею і проповідником правди» [155, s. 2].

Наприкінці присвяти твору Пахомій Война-Оранський констатував, що книга Касіяна Саковича перешкождала утвердженню церковної унії в Речі Посполитій. Послугуючись прийомом персоніфікації, письменник зображує «Святу Єдність» у чистій, незмінній оздобі, яка, на відміну від старих, негарних людей, чудовиськ, не боялася дзеркала. Експресивності мовленню полеміста надавало звернення до есхатологічних мотивів, порівняння «Святої Єдності» з жінкою, проти якої повстав змій, описаний Іоанном Богословом в «Апокаліпсисі» (Одкр. 12:3–4). Символічний образ «жінки, зодягненої в сонце» (Одкр. 12:1) [цит. за вид.: 44, с. 306], використаний апостолом Іоанном, полеміст трактував у контексті релігійної полеміки – як унійну церкву, якій протистояв змій, що означав книгу Касіяна Саковича «Ενανόρθωσις або Perspectiwa»: «Przed tym tedy ZWIERCIA DŁEM stawa naprzod Iedność Święta, z czystą zawsze, a nie odmienną ozdobą. Przy ktorey iako *Apocal. 12*: “*Draco stetit ante mulierem*”. Stawa u szarpaiąca sławę Perspectywa» [155, s. 3].

У розділі «*Super aspidem et basiliscum ambulorbis*» [155, s. 5–10] Пахомій Война-Оранський розкриває вплив твору «*Ελανόρθωσις* або *Perspectiwa*» на тогочасну суспільну думку. Він проводить паралелі між фольклорним образом василіска, поширеного в середньовічній культурі, та Касіяном Саковичем. Узявши за основу міф про те, що від погляду царя змії кам'яніе все живе, а від його дихання в'яне трава, полеміст метафорично зображає усихання «квітів Божого саду», «польових трав», якими у творі названо ченців й унійне духовенство, від «ока» [155, s. 7] – твору Касіяна Саковича. Розповідь автора про Божий сад, кедрі і кипариси, які в Біблії виступають метафорою всемогутності Бога (Іс. 41:19), краси земного творіння (Пс. 91:13), перегукується із фрагментом Книги пророка Єзекіїля, у якому передбачено падіння Єгипту (Єз. 31:3–9), та Книгою псалмів (Пс. 103:16). Персвазивності мовленню Пахомія Войни-Оранського надавало застосування прийомів ампліфікації й метафоризації: «*Nie Cedry wysokie y Cyprissy, świat ten skażitelności podległy, zapachem swoim uweselaiaące, y nieskażitelność wiekuistą repreaentuiące, nie Arystotelesow y Philozophow Pogańskich z umieiętności y doskonałości złupiło, ktorzy Boga y Prawdy nie znaia, nie walecznych Hetmanow, ktorzy na tey ziemi woiiuac, wiktoryą nieśmiertelną z sławą odprawowali, ale tym ziołkom polnym, tym kwiatkom ogrodny, ozdobe odieło, ktorzy w Ogrodzie Chrystusowym Pana y Monarchi wszytkiego świata, to iest Monasterzach rożnych, z młodych lat swoich, po rozmaitych od Starszych swoich probach y doświadczeniu, za dostapieniem doskonałości przeniešione są z pol na okrasę, y ozdobe wirydarza Chrystusowego*» [155, s. 7].

В «отруйному», «розпутному» [155, s. 7–8] творі «*Ελανόρθωσις* або *Perspectiwa*», писав Пахомій Война-Оранський, зазнали критики авторитетні теологи, церковні ієрархи, поставлені римськими папами на єпископські кафедри Київської митрополії, подібно вкоріненім кедром на ліванських горах [155, s. 7]. Полеміст зауважує, що Касіян Сакович вивичує власну думку над міркування Апостольської Столиці [155, s. 8], і тому порівнює останнього з гордим Люцифером, наводячи у творі цитату з Книги пророка Ісаї латинською мовою: «*Stawi się podobnym onemu, który mowił: “Ascendam et ponam sedem meam, et ero similis Altissimo”*» (Іс. 14:14) [155, s. 8]. У цьому контексті Пахомій Война-Оранський обґрунтовує свій погляд на першість Римської кафедри в християнстві. Зокрема, богослов наголошує, що єпископ Рима – це «охоронець і страж Святої Церкви» [155, s. 7], «найбільша оздоба, найбільша достойність, найбільша досконалість Церкви Христової» [155, s. 7], «найвищий Отець усіх Синів Христових» [155, s. 8], поставлений Ісусом Христом, «Найвищим Орлом» [155, s. 8], Своім вікарієм, намісником.

Пахомій Война-Оранський твердив, що обурення унійних ієрархів через відступ Касіяна Саковича від унійної церкви, написання ним книги проти східного богослужіння описували слова біблійних пророків, зокрема Давида: «*circumdederunt me dolores mortis*» (Пс. 17:5) [155, s. 8]; та Йони: «*meli, est nobis mori, quam vivere*» (Йона 4:8) [155, s. 8]. Емоційну реакцію пророка Йони на помилювання Ніневії, усихання рослини, вирощеної Богом для його порятунку від смутку, денної спеки, полеміст поклав в основу оцінки твору Касіяна Саковича, розкриття кривди, якої останній завдав унійному духовенству. Незгоду зі звинуваченнями у симонії й схизмі, які Касіян Сакович закидає уніатам, письменник висловлює за допомогою антиномічних пар («смерть – життя», «небо – земля» [155, s. 8], «плідна – неплодна виноградна лоза», «прихильник – ворог» [155, s. 9]), євангельських метафор, у настановах непохитно дотримуватися унійного віровізнання: «O śmierci wolałbym abyś mię przенiosła na inšy świat przed tym, niżbym przez tę Perspektywę był odarty z prawey Wiary, która iest *vita hominis*, z sławy dobrej która ceny żadney rowney na ziemi nie ma. [...] Toż drudzy Ich Mość. Oycowie Episkopowie wszyscy muszą mowić: “*Melius esset nobis mori*”, a niżeli słyszeć od tey Perspektywy, żebyśmy mieli być nie tylko Schismatykami, ale też Symoniakami, przedawcami różnych Sakramentow, od Chrystusa Pana postanowionych; *ad oculum* tylko ukazując się być Jedności Ś. miłośnikami, a wewnątrz srogieimi Nieprzyjaćiołami. Byłeś Proroku święty w wielkim żalu, oczy twoie obfitość łez wylewały, patrząc na iedną Hedere, która ozdobę swą straciła: ktoż będzie z nas chciał *magis vivere, quam mori*, gdy iad Perspektywy y samę maćicę winną ususzyc chce, to iest, Jedność Ś. z Kościołem Ś. Rzymским» [155, s. 8–9].

Унійний богослов відкидає твердження Касіяна Саковича про те, що церковна унія, «виноградна лоза» [155, s. 9], не приносила плоду, а візантійський обряд містив елементи язичництва та помилки [155, s. 9–10]. «Паростками» [155, s. 9] унійного саду, писав полеміст, були благочестиві митрополити і єпископи, зокрема Іпатій Потій, Йосиф Велямин-Рутський, Рафаїл Корсак, Йосафат Кунцевич, Ілля Мороховський, Єронім Почапівський [155, s. 9]. Письменник, послуговуючись топосом смирення, називав себе «найменшим і найслабшим у розумі і здоров'ї» [155, s. 10] з-поміж названих унійних достойників, а книгу «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» – слабшою зброєю, ніж камені ізраїльського царя Давида у війні з Голіафом. Утім, як зауважує Пахомій Война-Оранський, у боротьбі зі смертоносним поглядом «отруйного Василіска» [155, s. 10] він покладав надію на виконання даної Богом обітниці праведникам: «*Super Aspidem et Basiliscum de ambulabis*» (Пс. 90:13) [155, s. 10].

Розділ «*Perspectiva deceptiva*» [155, s. 11–40] містить розповідь про створення різних зображень предметів за допомогою оптичного приладу, що розкриває бароковий світогляд письменника, для якого характерне осмислення множинності світу. Пахомій Война-Оранський порівнював книгу Касіяна Саковича з оптикою, яка деформує об'єкт, за яким спостерігають, ускладнює його сприйняття. Так, пояснював він, перспектива «*ad deceptionem hominis*» [155, s. 11] зобразить архангела Гавриїла велетнем, якого на картинах намальовано з лагідним обличчям. Зі свого боку, перспектива «*puerilis*» [155, s. 11] створить кілька образів архангела, один із яких є правдивим. Цим способом спостереження унійний полеміст протиставляв математичну перспективу, яка відтворює деталі з реалістичною точністю, завдяки чому вона застосовується в науці: «*Mathematycka perspektywa secundum regulas mathematicas zrobiona, ktora staw i rzeczy przed oczy nasze tak iako w sobie iest każda rzecz; y takowych perspektiw oni zwykli zażywać, chcąc doyść wiadomości pewney y prawdziwey*» [155, s. 11].

Критикований твір Касіяна Саковича Пахомій Война-Оранський вважав «оманливою перспективою» («*deceptoriae Perspectivae*») [155, s. 12]. Назва книги «Епанорфосіс або Перспектива, і пояснення помилок, ересей і забобонів у неунійній Греко-Руській Церкві, що містяться як в артикулах віри, так і у відправі таїнств і в інших обрядах», її апробація ректором Краківської академії Якубом Папенковичем [133, s. 193], на думку полеміста, мали переконати читача в тому, що католицький богослов розкриває помилки в обрядовій практиці православної спільноти, наведенні правдивих фактів. Утім, твердив Пахомій Война-Оранський, заголовок не відповідав змісту твору, через що праця Касіяна Саковича не була такою ж завершеною, як зовнішня і внутрішня краса Суламїти, біблійного персонажа Книги піснi пісень Соломона (Пісн. 4:7). Однією з основних помилок католицького письменника Пахомій Война-Оранський вважав нерозрізнення віровчення унійної і православної церков, між якими були суттєві відмінності: «“*Tota pulchra es amica mea, dilecta mea*”; spoyrzysz na *pulchritudinem externam, tota pulchra, spoyrzysz na pulchritudinem internam, tota pulchra, niemaiąca w sobie żadney makuły. Doskonałość tey Perspektwywy externa ztąd się być pokazuie, że in Titulo, błędy, zabobony, ić. chce ukazać *Disunitorum, interna doskonałość exilium patitur, bo Unitow dobrych, in uno eodemque Praedicamento, cum Schismaticis kładzie, rationibus nullius valoris, iako się napotym ukaże, dowodząc: przyznać iey tedy z tey miary, nie mogę, aby miała być tota pulchra, gdyż duo obiecta, Articulis Fidei diversissima za iedno obiectum być poczyta, y iako same obiecta confundit, tak też essentias illorum, et qualitates*» [155, s. 12].*

Пахомій Война-Оранський відкинув твердження Касіяна Саковича про те, що унійна теологія залишилася схизматичною й об'єднання християн східного і західного обрядів у Речі Посполитій було формальністю [133, s. XIII]. На думку полеміста, про необґрунтованість закиду автора твору «*Ετανόρθωσις* abo *Perspectiwa*» свідчили розбіжності у вченні щодо таїнства хрещення в уніатів і православних. Так, унійні священники, на відміну від православних ієреїв, визнавали хрещення Західної церкви, а тому не закликали повторно хрестити латинників. Звертаючись до Касіяна Саковича, богослов зауважує, що надруковані унійними ієрархами «агенти», «требники» [155, s. 13], літургійні книги, збірники церковних обрядів і правил не містять вказівки перехрещувати католиків, яку у творі названо «блюзнірством проти Римської церкви» [155, s. 13]. Доводячи визнання уніатами хрещення латинників, автор покликався на приклад «*natione Mazurum*» Прокопія Хмелевського [155, s. 13], що походив із Мазовії та був наступником Касіяна Саковича в Дубенській архімандрії [133, s. X], осіб «*ritus Romani*» [155, s. 13], які після вступу до Чину святого Василя Великого не були перехрещені. У контексті полеміки з Касіяном Саковичем Пахомій Война-Оранський деталізував вчення унійної церкви щодо таїнства хрещення, яке ґрунтувалося на положеннях Нового Завіту: «*Unus Deus, una Fides, unum Baptisma in remissionem peccatorum*» (Еф. 4:5) [155, s. 13]. Уніати, твердив полеміст, вірили в те, що дитина під час хрещення звільняється від первородного гріха. При цьому богослов підкреслює тотожність значення слів, які промовляли католицькі («*Ego te Baptiso*») та унійні священники («*Baptisatur (quod idem est) servus Dei, in Nomine Patris, et Filii, etc.*») [155, s. 13], коли поливали дитину водою. Таким чином, Пахомій Война-Оранський вважав, що книга Касіяна Саковича викривляла вчення унійної церкви, хибно зображаючи уніатів, а тому заслуговувала на критику і спалення: «*Samych tedy to Dysunitow Error; iakoż tedy Uniti sunt in eodem Praedicamento cum Schismaticis? iako perspektywa powiada. Iawno tedy iest, że ta Perspektywa nie iest ex toto perfecta: Unit, idem sentiens cum Ecclesia Catholica Romana ma twarz piękną, ładną, Anyelską, a iakoż onego Perspektywa wystawuie, z twarzą Olbrzyma, abo Giganta brzydkiego? Bo iest deceptorja, confundes obiecta, zaczym słusznje wagi żadney nie powinna mieć, słusznje aby ią szarpano, y publice palono*» [155, s. 13].

Унійний письменник обґрунтував, що Касіян Сакович помиляється в ототоженні догматики унійної і православної церков, перифразуючи вислів Аристотеля «*qui bene distinguit, bene docet*» у такий спосіб: «*Ergo qui confundit, male docet*» [155, s. 14]. Пахомій Война-Оранський схарактеризував ідентичність уніатів як «*Ritus*

Graeci ab Ecclesia Romana approbati» [155, s. 14]. Натомість, підкреслював богослов, грецький обряд православної церкви в Україні, яка була «*sub obedientia*» [155, s. 14] Константинополя, не було затверджено Римом, й цього не врахував автор твору «*Ελανόρθωσις* або *Perspectiwa*». Пахомій Война-Оранський заперечує твердження Касіяна Саковича про те, що унійні священники послуговувалися книгами схизматиків, які містили помилки й забобони [133, s. XIII]. Полеміст зазначає, що уніати у своїх богослужіннях використовували книги Кирила і Мефодія, які схвалив Папа Римський Адріан II і підтвердив Папа Римський Іоанн IX у 889 р. Письменник зауважує, що відомості про богослужбові книги Кирила і Мефодія, використовувані на слов'янських землях, наявні в праці Цезаря Баронія «*Annales Ecclesiastici*» під 867 р., в українських «Четьях-Мінеях», мінологіях на день святого Кирила [155, s. 14]. Переконливості аргументам Пахомія Войни-Оранського у доведенні відмінностей між «*Ritus Graeci Unitorum, et non Unitorum*» [155, s. 14] надавала стилізація писемного мовлення за допомогою риторичного запитання, ампліфікації: «*Jeśli to nie iest bystrość większa nad Orła, więcej sobie mądrości przczytać, a niżeli Stolica Apostolska ma, y mieć będzie? Jeśli to nie iest z rozumkiem nad wszytek rozum Kościoła Rzymskiego Katholickiego wylatywać? Jeśli to iest dobroć Perspektywy obrońcom Jedności, Przełożonym, Pasterzom, Owieczkom posłusznym Stolicy Apostolskiej, zadawać herezyą, y powiadać że iedno są z Schizmatykami, a tylko *Titulo* Unitami? Jeśli to nie iest zranienie, y odcięcie żywota wiecznego?» [155, s. 15].*

У відповідь на закид Касіяна Саковича стосовно використання уніатами служебників православної церкви Пахомій Война-Оранський розповів, які літургійні тексти були в унійній Київській митрополії. Полеміст зазначає, що унійні священники послуговувалися як давніми рукописними, так і опублікованими збірниками релігійних відправ, виготовленими в друкарні Леона Мамонича. Автор твердив, що, на відміну від останніх видань православних служебників, заборонених в унійній церкві, богослужбові книги уніатів не містили помилок [155, s. 18]. Пахомій Война-Оранський цінував церковні манускрипти за збереження в них відомостей про давні традиції візантійської літургії, історичну єдність Східної і Західної церков, на які покликалися унійні ієрархи в конфесійній суперечці. Письменник образно порівнював рукописні книги церковного вжитку з «найдорожчими клейнотами» [155, s. 18], які утверджували основні положення християнського віровчення: «*Co się tycze ksiąg pisanych, tych każda Cerkiew pełna, tych dawne pismo iest wsparciem nauki prawey. Te wcale iako kleynot naydroższy chowamy, y Schizmatykw gromiemy*» [155, s. 18].

Полемізуючи із Касіяном Саковичем щодо богослужбових текстів, уведених у літургійну практику унійної церкви, Пахомій Война-Оранський не відкидав можливості застосування грецьких служебників [155, s. 17]. Цю думку книжник обґрунтував тим, що віра відрізняється від обряду, й підкреслював важливість єдності християн на рівні догматики: «Niechaj nas Logik rozsądzi: insza rzecz iest nabożeństwo, a insza wiara» [155, s. 18]. Зауважимо, що митрополит Антоній Селява у творі «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» критикував Мелетія Смотрицького за проведення паралелей між богослужінням і вірою, констатувавши, що «Ceremonie do wiary nie należą» [136, s. 37; див.: 131, s. 73]. У запереченні тези Касіяна Саковича про те, що уніати були схизматиками, бо застосовували богослужбові книги православної церкви, унійний письменник послуговувався логічним прийомом доведення «*reduction ad absurdum*» (зведення до абсурду), художнім засобом персоніфікації, риторичним запитанням. Доводячи тезу, що форма, деталі грецького обряду не змінюють віровчення, полеміст пояснював Касіяну Саковичу, що читання ним вголос Книги псалмів давньоєврейською мовою в християнській традиції не робить його правовірним євреєм, який під час молитви покривав голову, похитувався з боку в бік; так само й опрацювання вчителями церкви праць давньогрецьких філософів у контексті християнської сотеріології не свідчить про те, що вони були поганями: «Toby taką rzeczą, Oycowie ŚŚ. którzy czytali Pogańskie księgi błędow u zabobonow pełne, ktorzych oni poniechawszy, tylko to wybierali, co do Zbawienia swoich owieczek u ich samych służyło, za iedno z Pogany poczytała Perspektywa?» [155, s. 18].

Написання Касіяном Саковичем твору «Ελανόρθωσις або Perspectiwa» Пахомій Война-Оранський порівнював з вчиненням важкого гріха, який полягав у тому, що висловлена ним критика унійної церкви віддаляла українських мирян від пізнання «правдивого Бога» й артикулів апостольського Символу віри [155, s. 15]. Розповідь Касіяна Саковича про визнання митрополитом Антонієм Селявою східної традиції проведення таїнства елеопомазання, «*Sacramento Extreme Unctionis*» [133, s. XII], втрату унійними ієрархами «любіві й пасторського завзяття» після смерті митрополитів Іпатія Потія, Йосифа Веляміна-Рутського, Рафаїла Корсака та владик Йосафата Кунцевича, Іллі Мороховського, Єроніма Почапівського і Мелетія Смотрицького полеміст трактував як свідчення того, що уніати не були духовно відроджені й трикратно відступили від священства: «W nas (według słow iego) niemasz Chrystusa, a zatem nie masz żywota, nie tylko że iakobyśmy byli Schismatycy, ale też troiakiego *Periurium* popełniście» [155, s. 16; див.: 133, s. XIII]. Цю тезу свого опонента Пахомій Война-Оранський

заперечує у викладі основних положень віровчення унійної церкви, що були вміщені в давніх рукописах, друкованих книгах, які її перші предстоятелі використовували для обґрунтування тотожності віросповідних формул сходження Святого Духа у латинників (*Filioque*) та греків (*Per Filium*), доведення визнання ієрархами Київської митрополії першості римських пап. Так, писав богослов, у середині XVII ст. уніати дотримувалися «віри святоблिवих антицесорів» [155, s. 19] щодо верховенства Римської кафедри, дієвості молитов до святих, уявлень про чистилище, загальний і партикулярний суд [155, s. 19], а це, відповідно, свідчило про суперечність твердження Касіяна Саковича про їхній відступ від артикулів Берестейської унії. Підкреслюючи нелогічність висновків Касіяна Саковича, полеміст підсумовує, що наведена у творі «Ελανώρθωσις або *Perspectiwa*» критика форми проведення богослужіння в унійній церкві стосувалась не тільки тогочасних єпископів, а й митрополитів Іпатія Потія, Йосифа Велямина-Рутського, Рафаїла Корсака, про яких католицький богослов відгукувався схвально [133, s. XIII]: «Y z tey przyczyny *Perspektywę* nie poczynam być za doskonałą, że wiarę naszych świętobliwych Antecessorow *vocat in dubium*, bo onych wiara w nas mieszka, y dobrze mowić możemy, że wiara nasza, nie iest wiara nasza, ale tych ktorzy nas posłali. Zaczym ieśli my iesteśmy Dysunitami, toć y oni wszyscy; o onych *nefas* mowić, toć tedy y o nas» [155, s. 19–20].

Наведені Касіяном Саковичем свідчення про те, що владики на Волині зневажили митрополита Антонія Селяву, схопивши його за бороду й надававши ляпасів, а також ув'язнили дерманського архімандрита Івана Дубовича, шукаючи в його поясі червоні злоті, Пахомій Война-Оранський називав «химерними і неправдивими» [155, s. 20; див.: 133, s. XIII]. Полеміст, послуговуючись стилістичним прийомом іронії, обґрунтував читачеві невідність тверджень свого опонента завдяки прикладу хибної аргументації прийняття християнином юдаїзму: «Trefny by to był argument, kiedybym ia chciał kogo uczynić Żydem, tak bym argumentował! Porzuciłeś Wiarę Chrześcijańską, boś w paśie szukał czerwonych złotych, ić.» [155, s. 20]. Висловлювання Пахомія Войни-Оранського щодо євреїв, протиставляння тлумачень текстів Старого Завіту рабинами й отцями церкви [155, s. 18] свідчать про те, що унійні та православні богослови ставилися вороже до юдаїзму, у середовищі якого зародилося християнство. У книзі «*Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona*» зафіксовано факт глузувань християн східного обряду над «обраним Божим народом» в Україні напередодні численних убивств євреїв, погромів на ґрунті антиюдаїзму під час Хмельниччини, про що свідчить хроніка Меїра з Щебржешина «Тяготи часів» [231, с. 154–182], написана в 1650 р.

Пахомій Война-Оранський полемізував із твердженням Касіяна Саковича про те, що церковна унія в Речі Посполитій була «поверховою» [133, s. XIV], а унійні єпископи «фарбованими» [155, s. 20]. Письменник довів безпідставність звинувачень свого опонента, покликаючись на прийняття уніатами догматики католицизму. Доказом доктринальних розбіжностей між унійними і православними церковниками полеміст вважав богословську рецепцію ними твору Мелетія Смотрицького «*Apologia peregrynaszej do krajów wschodnich*». Так, наголошує він, уніати погоджувалися з викладеними у згаданій книзі міркуваннями Мелетія Смотрицького щодо кризи східного християнства і необхідності об'єднання з латинниками. Натомість «дизуніти» [155, с. 20] палили цей трактат й намагалися втопити самого Мелетія Смотрицького [155, s. 20]. Ця відмінність в оцінці твору «*Apologia peregrynaszej do krajów wschodnich*» унійними і православними богословами, на думку Пахомія Войни-Оранського, вказувала на необ'єктивність Касіяна Саковича в розкритті віровчення уніатів.

Автор книги «*Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona*» критикував Касіяна Саковича за те, що той доводив помилковість віровчення унійної церкви на підставі міркувань прибічника константинопольського патріарха-реформатора Кирила Лукаріса митрополита Навпактського й Артського Захарія Гергана, творів Теофіла Ортолога й Христофора Філалета [133, s. XXIX–XXX]. Унійні єпископи, пояснював богослов, полемізували з цими «схизматичними письменниками» [155, s. 21], тож покликання Касіяна Саковича на твори православних книжників не обґрунтовувало його тези про «фальшивість» уніатів [155, s. 20]. Полеміст розкриває помилковість аргументів опонента за допомогою латинськомовного прислів'я «*Baculus in angulo, ergo pluet*»⁶⁹, до якого звертався Ілля Мороховський у творі «*Παρηγορία*» [112, s. 197–198]. Проводячи паралелі між релігійними суперечками в Західній Європі та Речі Посполитій, Пахомій Война-Оранський простежує логіку, за якою можна було диференціювати віровчення унійних і православних богословів: «*A iako przez herezye y rozmaite błedy, ktore Luter abo Kalwin rozsiewał, stanowił, y opowiadał, przecię Kościół Katholicki świętym być nie ustaie, y nie godzi się go zwać malowanym, tak dla tych skrybentow Schizmatyckich, Uniści za malowanych poczytani być nie maią*» [155, s. 21].

Унійний полеміст не погоджувався з твердженням Касіяна Саковича про неорганізованість уніатів. Він зауважує, що наведені опонентом відомості про непослух священників єпархіальним єпископам й переступ ними Божих заповідей не відображали справжнього стану речей, а мали на меті насамперед дискредитувати унійних

⁶⁹ Пер. з лат.: «Палка стоїть у кутку, тому дощить».

церковників: «*Zaiste non ad veritatem demonstrandam, sed ad apparentiam*» [155, s. 21]. Пахомій Война-Оранський не заперечував, що такі випадки мали місце в унійній Київській митрополії, та водночас підкреслював, що вони не були навмисні, «походили з непомірної простоти і крихкості» [155, s. 21]. Богослов розповідає про те, що владики стежили за служінням ієреїв на щорічних зборах, застосовували до тих, хто провинився відповідні види церковних покарань, а саме: інтердикт, суспендування, екскомуніку. Наприклад, писав полеміст, луцький і острозький єпископ Єронім Почаповський позбавив сану деяких священників, що порушили церковні канони [155, s. 22].

Пахомій Война-Оранський проводить аналогію між зауваженнями Касіяна Саковича стосовно носіння унійними священниками вус, бороди, їхнього церковного вбрання і критикою достатку, побуту латинників Мартіном Лютером, Жаном Кальвіном, константинопольським патріархом Фотієм: «*Zaiste kto się pilno przypatrzy tey Perspektywie, znajdzie similem modum procedenti, nie tylko iako Luter u Kalwin postępował, ale iako przeklęty Phocius, który nie znalazzy nic w Wierze Katholickiey Rzymskiey, powstaie na pierścienie, powstaie na golenie brod ic.*» [155, s. 22]. Полеміст пояснював, що опоненти католиків порушували ці питання й зверталися до аргументів «*ad hominem*», які у творі названо «останнім укриттям ересіархів» [155, s. 22], бо не мали догматичних підстав обґрунтувати помилковість вчення Римської церкви. Письменник твердив, що уклад життя унійного духовенства, зумовлений культурними особливостями й історичними обставинами, не був за своєю суттю ерессю, тож розповідь Касіяна Саковича про нестрижені вуса священників, зберігання в церкві сала під час війни, продаж коней, критика ношення італійських білих комірців, манжетів на руках, плащів, суган, реверенд, черевиків і чобіт не стосувалися артикулів віри [155, s. 21–22; див.: 133, s. 102–106].

Заперечення в Пахомія Войни-Оранського викликало й те, що Касіян Сакович у творі «*Ελαρόρθωσις* або *Perspectiwa*» називає архієреїв унійної Київської митрополії «владиками», а не «єпископами», а також твердить про факти симонії [155, s. 22; див.: 133, s. 57–58]. Спростовуючи заяви опонента, полеміст покликався на 6-те правило Тридентського собору, у якому зазначено, що церковну ієрархію складають єпископи, пресвітери і диякони [155, s. 22–23]. Книжник вважав розповідь Касіяна Саковича про продаж духовних достоїнств в унійній церкві «еретичним блюзнірством» [155, s. 23], яке відкидало вчення про таїнство священства святителя Атанасія Великого, відповідно до якого поставлення єпископського уряду звершується не людьми, а Богом. Своє здивування цьому твердженню Пахомій Война-Оранський висловлює за допомогою окличного речення,

у якому відчувається іронія: «Abo rozumie Perspektywa, że iako boty albo trzewiki są rzeczy, które kupić się mogą, także *munus Episcopale*. [...] Albo tego zdania iest, że iako boty włoskie y trzewiki szwiec od mistrza swego Włocha, będąc w tym rzemieśle wyćwiczonym, *arte humana* onę wystawuie y robi. O haeretyckie bluźnierstwa, tak że Episkopow nauka człowiecza, a nie moc Boża ordynuie y Tytułuie! Nie pozwala na to Ś. Athanazyus *Epistola ad solitariam vitam agentes*, nauczając że ten tytuł samym tylko Pasterzom, którzy *secundum Ecclesiastica instituta creantur per traditionem Apostolicam*, służy» [155, s. 23].

Для доведення права архієреїв унійної церкви застосовувати титул «єпископ» Пахомій Война-Оранський покликався на богослужбові тексти хіротонії, листи римських пап [155, s. 24], грамоту «*Bulla Unionis*», у якій підтверджено їхній чин, законодавчі акти Речі Посполитої «*Prawa y Przywileie od Najaśnieyszych Krolow Polskich*» [155, s. 26; див.: 126]. Обґрунтовуючи визнання Римом іменування унійних ієрархів «єпископами», полеміст розкриває семантичну відмінність між титулами «владика», вживання якого відстоював Касіян Сакович, і «єпископ». Письменник не заперечував проти застосування слова «владика» для титулування достойників Київської митрополії, проте відзначав його другорядність порівняно зі словом «єпископ», що більшою мірою характеризує належність до верстви духовенства. Богослов наводить приклад вживання у Візантійській імперії титулу «деспот» для позначення як світських правителів, так і церковних урядників, які з огляду на первинну віднесеність цієї номінації до світської влади і вихід її з ужитку, віддавали перевагу чину «єпископ»: «*Y w Graeckim Języku Despota, znaczy Panowanie, abo Starszeństwo, raczey świeckie a niżeli Duchowne, y tak indifferenter, tak Panow świeckich, iako y Episkopow Despotami nazywali. Rozumiejąc podobno, że nulla differentia inter Dominium terrenum, et Potestatem Episcopalem: y dla tego Ich Mość. Oycowie Episkopowie, Ritus Graeci, umiejąc dobrze ięzyk Graecky, raczey się Episkopami nazywaią, a niżeli Władykami: bo to imię Episkop ex prima sua institutione potestatem spiritualem designat, a to zaś Władyka secundario et populariter, y że tak rzeknę obsolete*» [155, s. 25]. Свої спостереження над значенням цих титулів полеміст аргументував фрагментами з церковнослов'янських перекладів Євангелія від Луки (Лк. 3:1) і Євангелія від Матвія (Мт. 2:6), у яких словом «владичтво» позначене земельне володіння «коліна Юдиного», панування римського імператора Тиберія [155, s. 25].

Пояснюючи читачеві канонічний статус ієрархів унійної Київської митрополії, Пахомій Война-Оранський зауважує, що «антиєпископська» позиція Касіяна Саковича стосовно уніатів водночас ставила під сумнів правочинність його висвячення на священно-

служителя в грецькій традиції, з чим, однак, він не погоджувався. Зокрема, книжник підсумував цю суперечність так: «Jeśli też iest prawdziwym Kapłanem, musi u ten być prawdziwym Episkopem, który go na Kapłaństwo święcił» [155, s. 24].

Тенденційність міркувань Касіяна Саковича стосовно єпископського стану унійної церкви, доводили наведені Пахомієм Войною-Оранським цитати зі святоотцівських книг, історичні відомості. Полеміст закликав Касіяна Саковича прочитати «Бесіду Іоанна Златоуста на Друге послання апостола Павла до Тимофія (2 Тим. 1: 8–10)», у якій святий навчав християн шанувати ієреїв, назвав їх янголами, рукопокладеними Богом [155, s. 26–27; див.: 34, с. 768]. Натомість, писав богослов, у книзі «Ελανόρθωσις або Perspektiwa» висловлено зневагу до духовенства, зігноровано номінацію унійних єпископів римськими папами [155, s. 26]. Зображаючи Касіяна Саковича «сумнівним католиком» [155, s. 27], бунтівником проти церковної ієрархії та критиком східного обряду, Пахомій Война-Оранський послуговувався стилістичним прийомом ампліфікації, образно порівнював опонента з руйнівною іскрою: «Во ієшли *in ritu Graeco* nie masz Episkopow, zaty m nie masz Kapłanow, nie masz ołtarzow, nie masz Ofiary Przenaśw., *Scintilla* ta pożarszy Episkopow, znieśie napotym *in Ritu Graeco Unitorum Altaria, Sacrificia, et Sacerdotes*» [155, s. 27]. У творі «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» проступає прагнення автора сформуванню недовіру латинників до Касіяна Саковича, виставити його єресіархом [155, s. 29], зневажником постанов предстоителя Римської кафедри. Задля цього полеміст апелює до папи Інокентія X, закликаючи його дослідити позицію Касіяна Саковича, порівнює останнього з язичниками, які виявляли більшу повагу до жерців, ніж він – до вищого чину в церкві: «Słuszna rzecz aby to Stolicy Apostolskiey oznaymiono, iż ktorych ona przysnuie za Episkopow, Perspektiwa onych części, y godności im uwłaczając, takiego im tytułu nie daie. Słuszna aby każdy takowy za podeyrzanego Katholika był poczytany: słuszna aby każdy przyznał, że w sercu Authora Perspektywy, *scintillae sunt impietatis et Haereseos*; [...] Poganie w wielkiey części swych Biskupow miewali. Żydowie też swych Arcykapłanow wielce szanowali: a Author Perspektywy, lubo Chrześcianin, gorszym się za nich staie, gdy *debitum honorem Episcopis* nie daie» [155, s. 27].

Пахомій Война-Оранський викладає у творі церковні перекази про утвердження у Візантії авторитету єпископів. Покликаючись на «Свиду», енциклопедичний словник X ст., створений у Візантії, полеміст розповідає, що єпископ Трипольський Леонтій попередив Євсевію, дружину імператора Констанція II, що прибуде до неї за умови дотримання почесей, належних сану єпископа: їй належало підвести-

ся з престолу, схиливши голову під його руки, просити благословення і чекати дозволу сісти [155, s. 27–28]. Наступна історія стосувалася імператора Валентиніана I. Так, Пахомій Война-Оранський висвітлює епізод із життя Мартина, єпископа Турського, у якому описано підпалення Богом престолу Валентиніана I через те, що той не встав перед святим. Ці приклади, на думку письменника, могли настрахати Касіяна Саковича за критику унійних єпископів [155, s. 28].

Відповідь Пахомія Войни-Оранського на зауваження Касіяна Саковича щодо заборони в церковному уставі («Ustaw Ruski» [155, с. 28]) споживати рибу у Великий і Різдвяний пости, Святвечір та п'ятницю не була достатньо аргументованою [155, с. 28; див.: 133, s. 87–89]. Полеміст пояснював позицію автора «Επιλόρθωσις або Perspektiwa» тим, що останній відстоював інтереси власників рибних господарств, а не міркував про духовні речі [155, s. 28]. Пахомій Война-Оранський доповнює цю невмотивовану тезу іронічним закликом до Касіяна Саковича написати книгу про помилки в роботі кравців і шевців, адже той порівнював їхні ремесла зі служінням унійних священників у церкві [133, s. 46]. Іронію письменника увиразнювали риторичні фігури: політотон, повтор, латинськомовний сталий вислів «*ne sutor ultra crepidam*»⁷⁰: «Wydać musi Author Perspektiwy, drugą perspektiwę, na przeciwko rzemieślnikom y mistrzom roboty włoskiej, która ma ukazać *errores* błędy *et alias inconuenientias*, w ich rzemieśle, na ten czas żaden nie będzie mówił, *ne sutor ultra crepidam*, y owszem acclamacye czynić będą, y wołać, *tractent fabrilia fabri*» [155, s. 28–29].

Закиди Касіяна Саковича стосовно наслідування духовенством унійної Київської митрополії традицій носіння одягу і взуття італійських священнослужителів, застосування титулу «єпископ» викликали в Пахомія Войни-Оранського обурення. На його думку, це доводило помилку опонента в зображенні церковно-суспільних відносин тієї доби [155, s. 26, 29]. Богослов, розповідаючи про поширення італійської культури в Європі, зауважує, що Україна не стала винятком у процесі засвоєння її цивілізаційних здобутків, і тому запитує в Касіяна Саковича: «Czemuż y Ruśinowi nie wolno *amplecti quod bonum est*? Czemu Perspektiwa powiada: “niemasz nic gorszego, iako gdy Ruśin zwłoszeie”?» [155, s. 29; див.: 133, s. 104]. На думку Пахомія Войни-Оранського, така позиція опонента негативно характеризувала насамперед латинників, а не українців, розкривала його вовчу природу. Наводячи народні прислів'я: «Sowa sową będzie, chocia na złoćie usiędzie»⁷¹, «Natura wilka chowanego ciągnie do lasa»⁷² [155, s. 30],

⁷⁰ Пер з лат.: «Нехай чоботар не судить вище чобіт»; «Швець знай своє шевство, а в кравецтво не мішайся».

⁷¹ Пер. з польськ.: «Сова совою буде, хоч на золоті сяде».

⁷² Пер. з польськ.: «Природа вовка тягне до лісу».

полеміст зображав Касіяна Саковича непостійним у вірі, наголошуючи, що той критикував як православні обряди, так і звичаї осіб «*Ritus Romani*» [155, s. 30]. У цьому контексті унійний ієрарх використав проти католицького книжника вказані ним недоліки у проведенні таїнства Євхаристії, зокрема практику трикратного причащення можновладців, учасником якої він був у Батятичах разом зі своїм учнем Адамом Кисілем [133, s. 20; див.: 192, с. 541]. Богослов дорікав Касіяну Саковичу за прийняття під час причастя трьох ложниць зі Святими Дарами замість однієї і за те, що не вберіг від цього «гріха» [155, s. 30] Адама Кисіля, якого в 1639 р. було призначено чернігівським каштеляном.

Пахомій Война-Оранський заперечує твердження Касіяна Саковича про те, що в унійній Київській митрополії практикувалася торгівля церковними посадами. Католицький письменник зазначав, що таїнство священства було найбільш «святокупним і продажним» [133, s. 36] в унійній церкві, через що клобук, головний убір ієрархів та мантія асоціювалися в нього із симонією. Моральні вади духовенства, зі свого боку, перешкоджали духовному розвитку мирян, оскільки священник, який купив сан усупереч 22-му правилу Трулльського собору [39, с. 61], переймався лише тим, як повернути віддані єпископу «п'ятдесят або шістдесят, а інколи сто, двісті й триста злотих» [133, s. 37] на проведенні церковних обрядів у парафії: «*Także u z Sakramentem do chorego niepoydzie, aż zapłacą u spowowiadać darmo niechce, mówiąc że m ia to dobrze Władyce Popowstwo osolił, zacząm iż a maioribus incepta est iniquitas; Władyka Popa złupił, Pop też Chłopa łupi, niepotrzeba się dziwować*» [133, s. 38]. У відповідь на це звинувачення Пахомій Война-Оранський наголошує, що автор твору «*Επανόρθωσις* або *Perspectiwa*» подає наклепницькі відомості, виявляючи себе «неправдомовцем» [155, s. 31].

Покликаючись на постанови Тридентського собору, які дозволяли ієрархам «*Ritus Latini*» ув'язнювати священників за проступки, Пахомій Война-Оранський відкидає твердження Касіяна Саковича про те, що єпископ Луцький і Острозький Єронім Почаповський несправедливо надіслав «обірванців» [155, s. 32; див.: 133, s. XII] затримати його від'їзд до Замостя через відмову привселюдно, з кафедри, зректися книги «*Kalendarz stary*» [133, s. XII]. Полеміст, проводячи паралелі між вигнанням Каїна та скитанням Касіяна Саковича містами України, Польщі та Литви після відсторонення від Дубенської архімандрії, розповідає про його повернення на Волинь та квалливу втечу від покарання: «*Po złożeniu bowiem z Archymandryey Dubieńskięy, iako drugi Chain, tłukąc się po rożnych mieyscach, po Dermianiach, Chełmach, Włodzimierzach, Lublinie, Supraślu, Wilnie, u tam nie zagrzawszy mieysca, widząc go na Wołyń, znowu powracaiącego,*

in faciem Episcopum contumeliose carpentem, iako depositum et vagabundum, nulli certo superiori subiectum, godziło się corrigere. O czym posłyszawszy choć iednym uchem, fuga sibi consuluit, y umknał, choć staremi nogoma» [155, s. 32; див.: 192, с. 540]. Ці відомості, наведені Пахомієм Войною-Оранським, розкривають причини конверсії Касіяна Саковича на католицизм [583, s. 344].

Розповідь Касіяна Саковича про те, що на сеймі у Варшаві підскарбій литовський Микола Тризна вичитав одного з унійних архієреїв, ім'я якого він не називає, за згоду перейти до православної церкви за умови збереження за ним єпископського достоїнства, Пахомій Война-Оранський вважав доказом викривлення історичних фактів у творі «Ελαώρθωσις або *Perspectiwa*» [155, s. 33; див.: 133, s. XVII]. Полеміст твердив, що як очільник Пінської єпархії був присутній на зібранні ієрархів унійної церкви у Варшаві, яке відбулося під час міжкоролів'я («*interregnum*» [155, с. 33]), і не зауважив суперечки Миколи Тризни з одним із єпископів, про що згадує Касіян Сакович: «Wprawdzie y ia tę sessiã pomnię, ale tego strofowania nie pomnię, abyłoby co pomnięć» [155, s. 33]. На цій підставі Пахомій Война-Оранський підсумовує, що католицький книжник у викладі історичного матеріалу відступив від «християнської правди» [155, s. 33], тож його твердження «*že terazniejszy Władcykowie Titulum tylko Unionis cum Romana Ecclesia habent*» [133, s. XIII] є наклепницьким. З іншого боку, писав богослов, висновок опонента, що тогочасні унійні єпископи були несправжніми уніатами, однаково був хибний, оскільки не відповідав законам логіки («*Logicae Principia*» [155, s. 33]), адже вчинок одного владики не характеризував усіх ієрархів. Пахомій Война-Оранський обґрунтовує цю думку давньоримським прислів'ям: «*Una hirundo non facit ver*»⁷³ [155, s. 33]. Письменник пояснює помилку Касіяна Саковича в доведенні цієї тези так: зрадниками Ісуса Христа через відступ одного учня потрібно було б вважати всіх апостолів, проте подібний аргумент викликав би лише насмішку: «*Ad probandum assumitur nie tylko quod non fuit in rerum natura, lecz unum Episcopum, "iako się prawi ukazało na iednym Episkopie"*. Niepiękna prawda gdy by kto tak mowił: "Wszyscy Apostołowie zaprzeli się Chrystusa Pana, iako się ukazało na iednym Apostole"; takowa *argumentatio risum mouet, veritatem vero non docet*» [155, s. 33; див.: 133, s. XVII]. Пахомій Война-Оранський вважав, що неправду Касіяна Саковича викриває відсутність у творі імені критикованого єпископа. На його думку, католицький книжник у такий спосіб прагнув уникнути гріха знеславлення доброго імені одного з унійних достойників. Утім, писав полеміст, він піддав дифамації всіх архієреїв, через що уподібнювався до наляканого злодія, який, щоб приховати крадіжку в скарбниці, брав гроші не з од-

⁷³ Пер. з лат.: «Одна ластівка не робить весни».

ного мішка, а з багатьох [155, s. 34]. Захищаючи єпископат унійної Київської митрополії від звинувачення Касіяна Саковича у сріблості, Пахомій Война-Оранський відзначає хибне зображення уніатів у творі «Ελανόρθωσις або Perspectiwa»: «Tego zaś ktorego powiada *per timorem unitum nec per particulares propositiones* ukazuje, znać że się takowy *in rerum natura* nieznayduie, lecz *Deceptoriae Perspectivae* to wydzie, *adscribere imperfectionem obiecto*, ktorey w sobie niema, y wolno ukraść od Obraza twarz Anyelską, a Szatańską wystawić» [155, s. 34].

Критикуючи Касіяна Саковича за протиставлення своїх знань, благочестивості унійним ієрархам, Пахомій Война-Оранський проводить паралелі між ним і новозавітним фарисеем (Лк. 18:9–14) [155, s. 34–35]. Полеміст зауважує, що християнською чеснотою є смирення, а не гордість, піднесення над іншими. Письменник припускає, що саме запальна вдача була причиною виступу Касіяна Саковича проти уніатів, перешкоджала йому бути католиком, що засвідчували наявні у творі суперечності, різні оцінки православної церкви. Пахомій Война-Оранський описує таку непостійність Касіяна Саковича через його порівняння з тростиною, яку хитає вітер: «Z tey gorliwości wielkiey, y sam nie wie czego się trzymać, y zda się być trzcina chwieiąca, raz się ukaże gorącym miłośnikiem nabożeństwa Rzymskiego, drugi raz chwali Schizmę, Jedność Ś. gani, miłośnikiem się czyni nader wielkim Ruśi, gdy żaluie Szlachty Ruskiey, ktorych Dziateczki ucząc się w szkołach, Akademiach Polskich, nawykaią nabożeństwa Kościoła Rzymskiego» [155, s. 35; див.: 133, s. XVI].

У творі «Ελανόρθωσις або Perspectiwa» Касіян Сакович відзначає, що церковна унія та «дизунія» («*Disunio*» [133, s. XIV]) були предметом суперечок на сеймах і сеймиках Речі Посполитої, спричиняли галас та неспокій в суспільстві [133, s. XIV]. Пахомій Война-Оранський не погоджувався з таким висновком католицького книжника. Богослов зауважує, що «*Matką hałasow y Turbacyey, na Seymach y Seymikach*» [155, s. 36] Берестейську унію вважав Клірик Острозький, думку якого, власне, і повторив Касіян Сакович. Полеміст розкриває переваги єдності Східної і Західної церков на противагу роз'єднанню за допомогою риторичних фігур повтору, антитези, укладенню антиномічних пар, які описували їхню відмінність: «*Trudna za prawdę rzecz do poięcia: iako to ma iedność ś. (dobrą będąc przez się) w Rzeczypospolitey na Seymach y Seymikach czynić turbacye? Gdyż Unia znaczy zgodę, miłość, pokoy, a Dizunia, nie miłość, nie zgodę, nie pokoy, więc contrariorum principiorum, contrarii debent esse effectus: iakoż y maia: Unio miłość, zgodę, pokoy, Disunio zaś nie miłość, nie zgodę, nie pokoy*» [155, s. 36–37]. Відповідальність за релігійне протистояння в Речі Посполитій Пахомій Война-Оранський покладав на православну

церкву, помилки вчення якої викривали уніати. Розкол Київської митрополії, на думку письменника, був подібний до старозавітної історії Авраама, Сари та Агар (Бут. 21:10) [155, s. 37]. Так, пояснював полеміст, священнослужителі, які висловилися за церковну єдність, були дітьми Сари, вільної законної дружини Авраама, натомість «схизматики» – підневільної Агарі, через що влаштовували бунти на сеймах і сеймиках: «Nie Unia tedy święta, ale Schizmatycy czynią hałasy, ktorzy widząc że przez Unią pokazuje się ich nagość, y że Unići są *Filii Liberae*, a Disunići *Filii Ancillae*, wypełnia się, *et sicuti tunc persequebatur Filius ancillae, Filium liberae, ita et nunc*» [155, s. 37].

Пахомій Война-Оранський критикував Касіяна Саковича за те, що в окремих уступах твору «Ελανόρθωσις або Perspectiwa» не вказано титул предстоятеля унійної Київської митрополії Антонія Селяви [155, s. 38]. Зокрема, полеміст зауважив такі випадки в передмові до читача [133, s. XIII], розділі «O niesłuszności odprawowania iednegoż Dnia roznych Świąt, y nie odkładaniu ich na insze dni» [133, s. 100]. Натомість Касіян Сакович, розмірковуючи в розділі «O wielu y niepodobnych rzeczach ku zachowaniu pisano w Ustawach Schizmatyckich» над ідеєю утворення патріархату в Україні, іменував Петра Могилу згідно з титулом митрополита: «lego M. Ociec Mohiła» [133, s. 104]. На думку Пахомія Войни-Оранського, це свідчило про те, що закиди католицького письменника до унійних ієрархів були зумовлені ненавистю та злопам'ятністю («*ex invidia et rancore*» [155, s. 39]), а наведені у творі відомості – викривлені. Богослов порівнював розповідь Касіяна Саковича про смикання за бороду, побиття митрополита Антонія Селяви, що, твердив він, було неправдою, з неповагою Хама до свого батька Ноя, яка виявилася в повідомленні про його наготу старшим братам Симу і Яфету: «Ten szkrypt twoy inakszey ci zapłaty nie przyniešie, tylko takową benedikcją ziedna, iakowa onego Chama podkała, który Oycsa swego nie dobrze przyodżianego wyżrzawszy, *nunciauit fratribus*. Szkrypt bowiem twoy nienawiścią iakąś zapalony, słabości niektore starszych twoich, (o ktorich powątpiwać aby były *in rerum natura*) świata odkrywa y publikuje, powiadaiąc że są wszystkimu Wołyniowi iawne, gdyż y ia *non sum peregrinus inter Israel*. Boga mego wzywam na świadectwo, nigdy tego nie słyższał, y gdyby nie ta twoia Perspektywa, dotych czas bym niewiedział» (Бут. 9:20–27) [155, s. 39].

Питання практики симонії серед унійних єпископів було в центрі полеміки Пахомія Войни-Оранського із Касіяном Саковичем у розділі «*Perspectiva agens in distans*» [155, s. 40–48]. Відповідаючи на звинувачення Касіяна Саковича в тому, що продаж церковних посад набув в унійній Київській митрополії значних масштабів, полеміст розмірковує про те, що ремісникам несила виготовити інструмент для розкрит-

тя таємниць людського серця. Цим книжник підкреслював, що вчинки, наміри й думки людини відомі одному Богу, тож викриття моральних вад унійних ієрархів у творі «Επανόρθωσις або Perspectiwa» було необ'єктивним: «Sam tyko Bog wszechmogący iest *serutator cordium humanorum*. Pozorem swym żadna Perspektywa stworzona wiadomości o skrytościach y tajemnicach serdecznych wiedzieć nie może: sam P. Bog wie, kto iest sprawiedliwy, a nie sprawiedliwy, kto iest sługą iego dobrym, a złym» [155, s. 40]. Зображення Пахомієм Войною-Оранським непізнаності серця людини, яке приховує незліченну кількість думок, перегукується з описом ізраїльським царем Давидом безмірності моря, що прославляє весилля Бога: «Co Dawid święty powiedział: “*Hoc mare magnum, et spatiosum manibus, illic reptilia quorum non est numerus; animalia pusilla cum magnis, illic naves pertransibunt*” (Psal. 103). To ia o głębokości y szerokości serca ludzkiego mówić mogą, y niezliczone, *Myriades* liczyć nie okrętow, ale Gallionow, myśli y pomyslenia. Głębokość serdeczna okrywa *Animalia pusilla cum magnis*, długości zakryć nie mogą uczynki y postępkі małe y wielkie: owo zgoła *cor inscrutabile est*: y iako Bog wszechmogący *lucem habitat in accessibilem*: tak przeciwnym sposobem serce ludzkie w głębokościach y ciemnościach residencyą swoję odprawuie» (Пс. 103:25–26) [155, s. 41].

Коментуючи твердження Касіяна Саковича про торгівлю унійних єпископів церковними достоїнствами і парафіями, Пахомій Война-Оранський дорікав йому за те, що той не підкріплює звинувачення прикладами. Відсутність у творі «Επανόρθωσις або Perspectiwa» згадок імен достойників, які порушили таїнство священства, полеміст вважав доказом безпідставності цієї інвективи: «Takowey przedaży gofemi słowami nielza dowodzić» [155, s. 42; див.: 133, s. 57]. Захищаючи унійних архієреїв, письменник твердив, що їхнє сумління було чистим і вони виконували обов'язки відповідно до євангельської настанови не шкодити власній душі: «Nie są Ich. M. tak przestronnego sumnienia, wiedzą dobrze y mają w pamięci one słowa: “*Etiam si univsum mundum lucretur, etc.*”» (Мт. 16:26) [155, s. 42]. Пахомій Война-Оранський критикував Касіяна Саковича за те, що той саркастично називав процедуру висвячення у сан унійного священника «poślepieniem» [155, s. 42; див.: 133, s. 57]. Богослов писав, що так зневажливо про таїнство хіротонії не відгукувалися ані Мартін Лютер, ані Жан Кальвін, і католицький книжник перевершив їх у критиці ритуалізації християнства. Полеміст закликав Касіяна Саковича отямитися, погрожуючи за неповагу до церковних таїнств Божими карами: «Przestrzeż Perspektywo Authora swego, który tak *vili pendit Sacramenta*, aby go Bog dwoiakim poślepieniem nie pokarał. Takowych bowiem bluźniercow, przeciw Sakramentom Panskim smołą gorącą y ogniem prawo poślepiac każe» [155, s. 42].

Як один із доказів подання недостовірної інформації про срібллюбство унійних єпископів у творі «Επανόρθωσις або Perspectiwa» Пахомій Война-Оранський трактує суперечність твердження Касіяна Саковича про сплату дітьми священників за висвячення кількох сотень злотих і визнання низьких прибутків церков [155, s. 43; див.: 133, s. 107–109]. Розповідаючи про скрутне фінансове становище громад унійної церкви, полеміст ставить під сумнів спроможність священників зібрати такі кошти. Книжник писав, що небагато з тих, хто володів таким грошовим статком, погодилися б обрати вбогість священницького служіння [155, s. 43]. Пахомій Война-Оранський вважав, що розповідь Касіяна Саковича про вартість таїнства рукопокладення вводила читачів в оману. Богослов пояснював це тим, що католицький письменник не був присутній під час передачі грошей, і тому вказані ним ціни були вигадані: «Ale Perspektywa mówi, widziałam sama, że te osoby, które pragną stanu Duchownego, nie z gołemi rękoma do Pasterzów swoich wchodzą, tych podarków oni nazad z sobą nie wynoszą. Mogł to w prawdzie widzieć Author Perspektywy; ale nie liczył, ani odbierał tych podarków, iakoż może wiedzieć cenę, *numerum, et quantitatem* onych» [155, s. 43–44].

Обгрунтувавши думку, що твердження Касіяна Саковича про практику симонії в унійній Київській митрополії «*agit ultra sphaeram activitatis suae*» [155, s. 44], Пахомій Война-Оранський розглядає критику архієреїв у творі «Επανόρθωσις або Perspectiwa» з позиції вчення церковного переказу. Обрана автором стратегія захисту уніатів мала на меті довести читачеві відступ Касіяна Саковича від святоотцівських настанов шанувати наставників, виявляти смирення і послух. М. Возняк вважав непереконливим зміщення Пахомієм Войною-Оранським акцентів полеміки в морально-етичну площину [192, с. 543]. Водночас полемісту вдалося розкрити позицію унійних владик, які відкидали звинувачення Касіяна Саковича, твердили, що їхнє служіння було дифамовано. Виступ Касіяна Саковича проти унійних достойників Пахомій Война-Оранський пояснював гордістю («*Spiritus superbiae*» [155, s. 44]), і тому зараховував його до ересіархів, діяльність яких описав Цезар Бароній у праці «*Annales Ecclesiastici*» [155, s. 44]. Богослов твердив, що розповідь Касіяна Саковича про духовне святотатство унійних єпископів характеризувала його з негативного боку, оскільки суперечила усталеній в Східній і Західній церквах традиції шанувати ієрархів. Наприклад, писав він, Петро Скарга у «Казанні на другу неділю після Великодня», фрагмент з якого наведено у творі, навчав не розголошувати помилок і недосконалостей священнослужителів, щоб не зашкодити вірянам. Полеміст, назвавши Касіяна Саковича «отруйним василіском» [155,

s. 45], припускає, що, якби на місці синодального екзаменатора Якуба Папенковича був Петро Скарга [133, s. 120], то не дозволив би друкувати книгу «Ελανόρθωσις або Perspectiwa» через наведення в ній відомостей про симонію. Обов'язки священників дотримуватися послуху архієреям, незважаючи на їхні вчинки, берегтися від осуду провин духовенства Пахомій Война-Оранський підтверджував словами з Євангелія від Марка: «Дух бадьорий, плоть же немічна» (Мк. 14:38) [Цит. за вид.: 11, с. 1141]. Зокрема, богослов цей новозавітний уступ трактував так: «Dał piękny przykład Chrystus P. iako Pasterze mają być szanowani; nie odkrywa, ale pokrywa sen swoich Apostołów, mówiąc: “*Spiritus quidem promptus, caro autem in firma*”» [155, s. 46]. Покликаючись на праці візантійських істориків Ермія Созомена, Руфіна Аквілейського, Теодорита Кирського, письменник розповідає про відмову в 325 р. Константина Великого вислухати супліки деяких духовних сановників на вчителів церкви та архієпископів, які він зрештою наказав спалити. Імператор пояснював своє рішення тим, що миряни не можуть судити переступи священнослужителів, яких Бог поставив їх навчати. Пахомій Война-Оранський зауважує, що Теодорит Кирський, захисник несторіанства, згадуючи цю історію, писав, що Константин Великий застерігав скаржників від дискредитації християнства поширенням серед загалу інформації про провини церковних ієрархів і волів ховати, а не засуджувати їхні відступи: «Bych ia u swymi oczyma na grzech iaki Biskupa ktorego patrzył, płaszczem bych go swoim pokrył, aby drugih grzech iego nie gorszył» [155, s. 47; див.: 333, с. 142]⁷⁴. Натомість, наголошує полеміст, і Касіян Сакович, і цензор його скрипту знехтували цими настановами й приписами Тридентського собору, що забороняли друкувати книги, у яких було обмовлено архієреїв [155, s. 46–47]. У цьому контексті Пахомій Война-Оранський розкриває деталі суперечки луцького і острозького єпископа Єроніма Почапівського з Касіяном Саковичем, якого він звільнив із Дубенської архімандрії. Письменник, ставши на бік унійного владики, розповідає, що той, довідавшись про «недосконалість» [155, s. 46] Касіяна Саковича, для того, щоб уникнути суспільного розголосу його переступів, яких у творі не названо, надіслав у Дубенський монастир двох архімандритів, які мали відвернути його від гріховних вчинків: «Tak sobie postępował pamięci godny Oćiec Poczapowski, Episkop Łucki z Authorem Perspektywy, który wzięwszy wiadomość o niedoskonałościach iego, gdy ieszcze był Archimandrytą Dubieńskim, zesłał na *Examen* dwóch Wielebnych Archimandrytów (ktorzy ieszcze u dotych czas żyją), aby obaczywszy one iego niedoskonałości, ciemnymi

⁷⁴ П. Новаковський помилково вказав, що ці слова належать Пахомію Войні-Оранському. Насправді унійний полеміст цитував Константина Великого за працями Теодорита Кирського.

karcerami pokryli, aby nie tylko ludzie, ale y Słońce nie patrzyło na onego *post occasum solis* w podziemny loch wpuszczonego, który nazajutrz, nim Słońce promieniami swemi oczy ludzkie oświeciwszy iawne ich sprawy okazało, *liberum egressum* otrzymał» [155, s. 46; див.: 192, с. 543–544].

Наприкінці розділу «*Perspectiva agens in distans*» Пахомій Война-Оранський висловлює міркування стосовно причин виступу Касіяна Саковича проти ієрархії унійної Київської митрополії та впливу твору «*Επανόρθωσις* або *Perspectiwa*» на міжцерковні відносини того часу. Критику католиком-конвертитом унійних архієреїв полеміст пов'язував з тим, що його було відсторонено від Дубенської архимандрії, тож наведені в книзі «*Επανόρθωσις* або *Perspectiwa*» закиди вважав необ'єктивними. Богослов, захищаючи уніатів, покладав відповідальність за позбавлення Касіяна Саковича сану архимандрита Єронімом Почапівським на нього самого. Вірш із Книги пророка Осії: «Погубив ти себе, Ізраїлю» (Ос. 13:9) [Цит. за вид.: 11, с. 932], увиразнює висловлену унійним письменником думку: «*“Perditio tua ex te Israel”*: mowi Pan Bog. Nie Starszyć Dubieńską wprzod Archimandryą odiełi, ale twoie postępkі, nie Starszy cię prześladowali, ale twoie słowa, z Ambony przeciw Pasterzowi, mieniąc go być Schizmatykiem y Symoniakiem, że upominał cię iż w Księdze o Kalendarzu pisząc o rzeczy poważney, tak Zacnemu Narodowi Ruskiemu należało rzecz udać inaczey: na co bowiem było kłaść *Kuliny, Hrycovy, markotania kotovy, y innych fraszek*» [155, s. 48].

Розділ «*Perspectiva dolosa*» [155, s. 49–76] присвячено полеміці з Касіяном Саковичем щодо церковних таїнств й уставу унійної церкви. Пахомій Война-Оранський пояснює читачеві суб'єктивність Касіяна Саковича в розкритті деталей візантійського обряду на прикладі зорової труби, через яку людина хибно бачить місцевість. Так, писав унійний книжник, вправний полководець через таку перспективу замість долини спостерігатиме пагорб чи гори, що введе його в оману і зумовить неправильне розташування військ і поразку. На думку полеміста, твір Касіяна Саковича був подібний до згаданого оптичного приладу, адже в ньому було викривлено дійсність, неправильно схарактеризовано уніатів та східну форму таїнств: «Nie zdarzyło mi się widzieć takiej Perspektywy, ktoraby w rownym polu, na którym żadney niemasz gory, albo pagorkow, przecię ona ukazowała gorę, albo pagorek. [...] Taką Perspektywę nie spokoyna głowa twoia O. Kassianie udziałała; którą falszywe *obiecta* na rownym polu Iedności Świętey być pokazuiesz» [155, s. 49].

Відповідаючи на закиди Касіяна Саковича стосовно помилок в обрядах унійної Київської митрополії, Пахомій Война-Оранський зупиняється на спільних для католиків і уніатів таїнствах, між якими існують лише незначні відмінності, що не змінюють їхнього змісту

і не перешкоджають церковній єдності [155, s. 49–50]. На його думку, критика Касіяном Саковичем форм відправи обрядів суперечила вченню отців церкви [155, s. 51]. Письменник формував у свідомості читача негативний образ Касіяна Саковича, порівнюючи його з диким кабаном, який, вдершись до квіткового саду, все перевернув [155, s. 59], Ізмаїлом, сином Агарі [155, s. 73], Каїном і Юдою, Навуходносором [155, s. 76]. Називаючи опонента «простаком» [155, s. 52, 66, 71], Пахомій Война-Оранський твердив, що латинники сприймали його як «блазня», «пасквіля» [155, s. 73]. Тенденційність висновків Касіяна Саковича, писав богослов, підтверджували висловлені ним зауваження щодо припису не вживати риби під час Великого і Різдяного постів. До цього питання Пахомій Война-Оранський звертається в розділі «*Perspectiva deserviva*» [155, s. 28]. Пояснюючи причини виникнення традиції утримання від риби у Східній церкві, полеміст, апелюючи до Касіяна Саковича, наголошує, що її скасування становитиме вигоду для панів, які утримували ставки, а не для унійних і католицьких священнослужителів. Переконливості твердженню книжника надавало застосування стилістичного засобу гумору та сатири – іронії, ритмічно організоване мовлення: «*O moy głupi Gospodarzu, niech Ryba tym czasem roście, kiedy Grekowie poszczą u Wołoszą*» [155, s. 66].

Підсумовуючи викладені у творі «*Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona*» міркування, Пахомій Война-Оранський переконував Касіяна Саковича в тому, що тогочасні унійні ієрархи зберегли унію і вибудували тісніші зв'язки з Римом, ніж їхні попередники. Це доводили благочестивість, наука, чуйність єпископів унійної церкви: «*Już tedy o Kassianie prożno lamentujesz nad nabożeństwem Cerkwi Wschodniej: Prożno umarłych chwając, żywych z sławy dobrej obnażasz. Mieli Przodkowie naszym pracę: Maią u teraznieyszi, ktore czasy przyszłe wenerować będą. Jest pobożność, jest nauka, jest czułość: tobie mniey należy kto czuynieyszy. Otoli każdy pilnuie swej powinności. Jeżeli idzie o związek z Rzymem; tedy teraz daleko ściśleyszy*» [155, s. 70].

Доводячи безпідставність звинувачень Касіяна Саковича Пахомій Война-Оранський покликався на «Унійну буллу», фрагменти з якої він подає наприкінці твору латинською і польською мовами [155, s. 73–76]. Полеміст підкреслює, що східний обряд унійної церкви, єпископські титули, права і свободи («*Libertates, Priuilegia*» [155, s. 73]) було підтверджено Папою Римським та королем Речі Посполитої Сигізмундом III, а тому закиди Касіяна Саковича суперечать позиції Римської церкви й державному праву. Автор розповідає, що до Рима надійшла супліка на Касіяна Саковича за друк книги «*Επανόρθωσις*

abo Perspectiwa». Він висловлює переконання, що папа Інокентій X у «декларації» [155, s. 76] підтримає унійних ієрархів у суперечці з Касіяном Саковичем, який, крім усього, порушив постанову Римської кафедри не переходити з унії на католицизм. Книга «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» завершується молитвою, у якій Пахомій Война-Оранський звертається до Бога з проханням обернути допущене Богом випробування на зміцнення унійної церкви: «Twoia tedy wola Pańska P. Boże nasz, który u Jozepha utracić pozwoliłeś ku iego lepszemu, niech się dzieie nad nami. Przymiując mile od Ciebie, upraszamy pokornie: *“Hic seca, hic ure, modo in aeternum parcas”*» [155, s. 76].

Таким чином, у книзі «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» Пахомій Война-Оранський подав ґрунтовну відповідь на критику Касіяном Саковичем ієрархії унійної Київської митрополії стосовно дотримання Юліанського календаря, симонії та східної форми таїнств. Використані у творі порівняння, антитези, метафори розкривають бароковий світогляд унійного полеміста, уміння послуговуватися риторичними фігурами, завдяки чому його твір відіграв важливу роль у засвоєнні українським письменством західноєвропейських літературних практик, утвердження барокового стилю.

Висновки

Після зниження рівня міжконфесійної напруги в 30-х рр. XVII ст. критика Касіяном Саковичем обрядової практики унійної і православної церков у творі «Ελανóρθωσις або Perspectiwa» (1642 р.) [133] викликала нову хвилю релігійної суперечки в українській літературі. У центрі полеміки 40-х рр. XVII ст. були питання першості римських пап у християнстві, богослужбові дії Східної церкви, які, твердив Касіян Сакович, містили численні помилки. На захист літургійної традиції та форм проведення таїнств у Київській митрополії від унійних богословів виступили Іван Дубович та Пахомій Война-Оранський.

Аналіз композиції й змісту книги Івана Дубовича «Hierarchia або o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.) [90] дозволив встановити, що письменник включив до своєї праці окремі розділи твору Лева Крєвзи «Obrońa Jedności Cerkiewney» (1617 р.) [103], почасти доповнивши їх власними міркуваннями. На цю важливу деталь не звернули увагу дослідники творчості Івана Дубовича, зокрема І. Вагилевич, С. Голубєв, К. Ходиницький. Книга Івана Дубовича, який був одним із найінтелектуальніших богословів того часу, містить значний за обсягом теологічний, історичний матеріал, викладений виважено та послідовно. Письменник, провівши у творі порівняльний аналіз біблійного вчення

з язичництвом і мусульманством, обґрунтував істинність християнства, джерелом якого є Боже одкровення, дане для спасіння людини. Поручене Іваном Дубовичем питання доктринальних відмінностей між християнством та ісламом розвинув у своїй полемічній творчості наприкінці XVII ст. католик-конвертит Теофіл Рутка. Важливу текстотвірну функцію в книзі Івана Дубовича виконували цитати зі Святого Письма, коментарі грецьких отців церкви щодо важкозрозумілих фрагментів Євангелій, які слугували представленню вчення латинників про те, що папи були правонаступниками апостола Петра, та першість Римської кафедри у вселенській церкві. Найуживанішими письменником стилістичними прийомами, завдяки яким у творі досягалася естетична та персвазивна функції, були метафора, епітет, метонімія та іронія.

Від книги Івана Дубовича значно відрізняється за своїм стилем твір Пахомія Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.) [155]. Полеміст, обравши офензивну стратегію ведення суперечки, образно порівнював Касіяна Саковича з міфічним змієм василіском, у різкій формі критикував його за наведення у своєму творі неправдивих свідчень про унійних ієрархів, зауважень стосовно помилок у грецькому обряді. Книга Пахомія Войни-Оранського виразно тяжіє до барокової поезики, характерними ознаками якої є антитетичний метод організації тексту, символізм, емоційність мовлення. Полеміст вправно екстраполював старозавітні образи на християнську церкву й тогочасні міжконфесійні відносини. Вміле застосування письменником риторичних прийомів (ампліфікація, асиндетон, повтор, поліптон), тропів (персоніфікація, іронія), вживання сталих висловів полегшувало сприймання і розуміння тексту, який містить виклад складних обрядово-догматичних питань. Усе це дає підстави не погодитися з висловленою М. Возняком думкою про те, що Пахомій Война-Оранський «дуже слабо спростував закиди Саковича про аморальність уніатського духовенства, ще слабше боронив уніатських владик» [192, с. 543]. Художньо-риторична стилізація тексту, відповідь на основні закиди опонента, що ґрунтувалась на книгах Старого і Нового Завітів, святоотцівських творах, виявляють Пахомія Войну-Оранського як вправного полеміста, освіченого богослова, який довів тенденційність критики Касіяном Саковичем унійної церкви та східної форми таїнств.

ВИСНОВКИ

Полемічне письменство відіграло важливу роль у формуванні церковно-суспільних відносин наприкінці XVI – у першій половині XVII ст. Про це, зокрема, свідчить законодавчий акт «Uspokoienia Religiey Greckiey», укладений королем Речі Посполитої Владиславом IV після визнання православної ієрархії у 1632 р. Він містить статтю, яка зобов'язує унійних та православних богословів утриматись від друку полемічних творів: «Piśma y controwersie, które między sobą mieli, *supprimere*, y napotym żadnych, które zwykli exacerbować, nie wydawać» [207, с. 318]. С. Голубев пов'язував з цим артикулом згасання літературної полеміки в 30-х рр. XVII ст. Учений припускав, що відповідь Івана Дубовича на твір Касіяна Саковича «Επανόρθωσις або Perspectiwa, y obiasnienie Błędow, Herezyey, y Zabobonow, w Grekoruskiey Cerkwi Disunitskiey tak w Artykułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow, y w inszych Obrządках y Ceremoniach znajdujących się» (1642 р.) [133], на яку покликався Петро Могила на 44 сторінці твору «ΛΙΘΟΣ або kamień z procy prawdy Cerkwie Świątey Prawosławney Ruskiey» (1644 р.) [108], не було надруковано через ухвалення Владиславом IV цього едикту [207, с. 318–319]. Вагоме значення полемічної літератури в культурному житті тієї доби підкреслював М. Возняк, зауваживши, що «релігійна полеміка вибуяла так сильно, що заглушила українську, змістом, духом і спрямуванням, національну літературу, що її зродило пробудження українського народу до національного життя» [192, с. 552]. Провідними темами полемічної книжності унійних і православних богословів були актуальні питання церковного життя в Україні XVI–XVII ст., саме тому її можна вважати міждисциплінарним явищем: вона становить об'єкт досліджень літературознавців, теологів, психологів й істориків. Наповнення полемічних творів історичним та богословським матеріалом засвідчує піднесення освіченості в середовищі українських церковників, осмислення ними свого минулого в межах культурно-релігійних рухів тієї доби. Наведені в трактатах екскурси в історію Київської митрополії свідчать про підвищення рівня національної свідомості унійних і православних книжників, осягнення світоглядних відмінностей між Україною та Московією, яка, як зазначав Тимофій Симонович, підкупом домоглася в первосвятителя Єрусалима Теофана III підтвердження канонічного статусу Московського патріархату [149, s. 13].

Православно-католицька суперечка XVI–XVII ст. у Речі Посполитій була наслідком негативного сприйняття політичною та церковною елітою Польщі української культури, сформованої під впливом візан-

тійської духовності. Патріархальне ставлення поляків до українців, спадкоємців візантійської моделі християнства, тисячолітня історія якої збагатила світову культуру, зумовило ослаблення Речі Посполитої – «Республіки Обоих Народів»⁷⁵, утвореної в 1569 р. підписанням між Королівством Польським та Великим князівством Литовським Люблінської унії, і почасти призвело до її руйнування. Причиною «драматичних і повних конфліктів польсько-українських стосунків» [537, s. 184], на думку В. Мокрого, було впровадження правителями Речі Посполитої моделі політики стосовно українців, білорусів, протилежній тій, яку вели литовські князі Ольгерд і Люберт Гедиміновичі [537, s. 184]. На відміну від влади Великого князівства Литовського, яка на звільнених від татар землях України послугоувалась принципом «старини не рухати, новини не вводити» [370, с. 234], користувалась «руською мовою» в канцелярії, приймала православ'я для поширення свого впливу серед місцевого населення [461, s. 578], управлінська еліта Польщі обрала шлях колонізації та покатоличення українців і білорусів, не вважаючи їх рівноправними учасниками побудови федеративної держави. Одним із доказів релігійної нетерпимості польських латинників до православних церковників у XV ст. слугує переказ про розбирання кафедри єпископа Київської митрополії в Перемишлі, вимивання від «схизми» її квадратних каменів у Сяні для зведення католицького храму. Це було пов'язано з тим, що церкви грецького обряду вважались нечистими, відносини католиків із православними священиками і вірянами, яких зневажливо називали «відступниками» та «схизматиками», трактувалися як гріх, який потребував очищення [537, s. 186]. Становище православного духовенства під литовським і польським володарюванням у той час було подібним до позиції євреїв у Візантії за правління Юстиніана I, який видав низку антиюдейських постанов, що забороняли їм будувати нові синагоги, спонукали приймати християнство. Для того, щоб уникнути асиміляції, відстояти своє право на культурну ідентичність, українське духовенство та князі, покликаючись на концепцію церковного об'єднання Ферраро-Флорентійського собору, звернулися в листі «*Poselstwo do Papieża rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od książąt i panów ruskich w roku 1476*» [119] до Рима з ініціативою укласти Флорентійську унію. Проте це послання, текст якого надрукував митрополит Іпатій Потій у 1605 р. у контексті релігійної суперечки побере-стейської доби, залишилось без відповіді [408, с. 84–90]. У 90-х рр. XVI ст. ієрархи Київської митрополії повернулись до ідеї укладення церковної унії на умовах Ферраро-Флорентійського собору: визнання першості римських пап, догматів католицизму, збереження східної

⁷⁵ Історична назва Речі Посполитої – «*Rzeczpospolita Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*».

форм таїнств. У такий спосіб вони розраховували домогтися зрівняння прав католицького та православного духовенства в Речі Посполитій [124, s. 24; див.: 295, с. 64; 442, с. 144]. Однак, як засвідчують листи митрополита Йосифа Веляміна-Рутського до Папи Римського Урбана VIII, унії не мали підтримки серед польських латинників, які розглядали Берестейську унію як «браму до католицизму» [445, с. 15], вважали її «проміжною ланкою між православ'ям і католицькою церквою» [432, с. 70; див.: 183, с. 60], і відповідно не отримали місць у сенаті, про надання яких унійним єпископам клопотався Папа Римський Климент VIII перед королем Сигізмундом III [373, с. 42].

Літературна полеміка між католицькими, унійними та православними богословами, яка була «творчим діалогом із західною думкою» [537, s. 189], «стимулом інтелектуального руху в Україні» [442, с. 172], позначилася на розвитку українського письменства, засвоєння ним ренесансно-реформаційних і контрреформаційних прийомів диспуту, викладу думки [212, с. 63]. Реформація і Контрреформація у Західній та Центральній Європі, писав І. Шевченко, були ферментом духовно-культурних відносин у Речі Посполитій, який «проявився у тогочасній релігійній полеміці» [442, с. 159]. М. Грушевський пов'язував початок нової друкованої української літератури з публікацією трактату Герасима Смотрицького «Ключь Царства Небеснаго» (1587 р.) [71], який містив елементи західноєвропейського полемічного письменства доби Ренесансу [212, с. 63–64]. Наслідування православним полемістом «методів і засобів, даних реформаційним рухом на польсько-руському ґрунті» [212, с. 63] виявлялося в застосуванні «живої, невимушеної мови і манери» [212, с. 63], прийому іронії [212, с. 84]. Процес засвоєння українськими письменниками ренесансно-реформаційних і контрреформаційних традицій ведення суперечки інтенсифікувався після укладення Берестейської унії – «найвагомішого і найтривалішого здобутку постреформаційної Католицької церкви» [442, с. 144], який вплинув на зростання національної свідомості українців [431, с. 96]. Унійні книжники, з-поміж яких важливе місце належить митрополиту Іпатію Потію, що, як зазначав І. Франко, «стоїть зовсім на західному ґрунті» [424, с. 520], розвивали у своїх полемічних творах тези польського єзуїта Петра Скарги, викладені у трактаті «O iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem» (1577 р.) [141], переймали його контрреформаційний спосіб ведення диспуту, який ґрунтувався на засадах азійського стилю [577, s. 229]. Цей риторичний модус текстотворення ефективно застосовували латинники в полеміці з церковними реформаторами, коли виникла необхідність компенсувати недостатність біблійних аргументів для обґрунтування догматів католицизму. М. Дмитрієв, деталізуючи відмінність

реформаційного і контрреформаційного типів усної і літературної полеміки, писав: «Там, де протестанти робили ставку на розум та індивідуалізм, католики апелювали до емоцій та общинних, колективістських засад традиційної культури; де протестанти покладали надії на слово, католики використовували художній, найчастіше живописний чи скульптурний образ» [225, с. 46]. Відповідно до поширеного в той час у Європі комплексу гуманітарних дисциплін «*studia humanitatis*» латинники, пристосовавши давньогрецьку і давньоримську риторіку, філософію до потреб католицизму в доказовому відстоюванні свого вчення перед церковними реформаторами, вливши «молоде вино в старі міхи» [225, с. 46], змогли зупинити розвиток євангельського руху і перейти в контрнаступ [212, с. 51]. Важливу роль у зміцненні позицій католицької церкви постридентської доби відіграла писемна полеміка єзуїтів, які обрали взірцем для риторичного стилю промови Марка Туллія Цицерона [542, s. 73]. Біограф Петра Скарги Шимон Старовольський писав, що техніки персвазивного текстотворення, елементами якої були ампліфікація, анафора, асиндетон, полісиндетон, алітерація, антитеза й метафора, той навчався в давньоримського оратора [599, s. 323–325, 345]. Беручи до уваги думку В. Перетца про транспонування з польської літератури в українське письменство стилю бароко [354, с. 67], можемо твердити, що творчість Петра Скарги, стиль якого підхопили унійні та православні книжники, була ключовим і організаційним фактором у засвоєнні українською словесністю барокової системи художньо-виражальних засобів, «*conceptis verbis*» [130, с. 596]. Так, Д. Наливайко, досліджуючи вплив літературної полеміки поунійної доби на генезис українського бароко, робить висновок: «Наприкінці XVI – на початку XVII століття бароко було взяте на озброєння контрреформаційним католицизмом, найперше єзуїтами, в Речі Посполитій і задіяне в католицькій експансії на православно-слов'янському Сході. У перебігові боротьби довкола Берестейської унії українські та білоруські полемісти запозичували у своїх супротивників їхні засоби й стильові прийоми, що й призвело до появи барокового стилю в українській та білоруській літературах. Перегодом він поширився на інші літературні жанри та на інші види мистецтва, а в середині XVII століття став панівним в українській та білоруській культурі» [330, с. 14].

Недослідженість полемічної прози унійних письменників, яка засвідчує проникнення в Україну ренесансно-гуманістичних, барокових традицій викладу думки, актуалізує необхідність прочитання їхніх творів у контексті літературних практик Західної Європи тієї доби. В українському літературознавстві утвердилась думка, висловлена Д. Чижевським, що елементи словесної культури Ренесансу проникли

в Україні в XVII сторіччі в часи бароко [435, с. 370]. Цієї самої думки дотримувався Д. Наливайко, який вважав, що «характерною особливістю нашого бароко є й те, що ренесансні елементи й тенденції входили в нього переважно в процесі його власного розвитку» [330, с. 17]. Проте зауважимо, що теза Д. Чижевського не узгоджується з іншими його міркуваннями стосовно засвоєння українською літературою художніх технік Ренесансу та бароко. Зокрема, в публікації «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України», у якій учений підсумував інтегрування ренесансних форм текстуалізації релігійного диспуту в часи функціонування барокового стилю в Україні у XVII ст., висловлено таку думку: «На Україні Ренесанс був короткий, панування його – це друга половина 16-го сторіччя» [435, с. 363]. Усе це спонукає до висновку, що ренесансна література в Україні, репрезентантами якої, писав Д. Чижевський, були «другорядні “полемісти” кінця 16-го – початку 17-го віку» [435, с. 352], особливості її стилю, детермінованого «полемічною функцією більшості творів» [435, с. 352], докладно не розкрито. П. Яременко, досліджуючи стиль «*Θρησος*»-у Мелетія Смотрицького, погоджувався з Д. Наливайком, що у творі наявні «елементи барокової словесності» [454, с. 49], проте, на його думку, ця книга в цілому вписується в гуманістично-ренесансний контекст літературної полеміки. Доказом цього вчений вважав цитування Мелетієм Смотрицьким творів Джироламо Саванароли, Франческо Петрарки, Батіста Мантуанського, спорідненість «*Θρησος*»-у з працями Мартіна Лютера, Яна Гуса, Жана Кальвіна, які були для нього «школою антикатолицького гарту і ерудиції» [454, с. 49].

Дослідження полемічної книжності унійних письменників показує, що в українській літературі кінця XVI – початку XVII ст. ефективно застосовувалась ренесансно-реформаційна техніка текстотворення, атрибутами якої були простота, послідовність викладу матеріалу, передача опонентам набутих знань у формі історичних екскурсів («Бо иншыя не вѣдають, и подобно того другий и не слыхаль, што тутъ обачыть» [57, с. 118]), апелювання не до почуттів, а до розуму читачів, цитування філософів та письменників античності. Наприклад, унійні богослови у своїх творах закликали православних церковників раціонально зважувати наведені ними аргументи («*Ciebie tylko Czytelniku łaskawy proszę, abyś to pilnie y łaskawie czytaiąc, rozsądniey bez wszelakiego affektu uważał*» [149, s. 11]), що спонукало їх думати самостійно, незалежно від позиції більшості, розвивало критичне мислення, формування якого в суспільстві було одним з основних завдань Реформації. Водночас трактатам унійних полемістів, що наслідували контрреформаційну модель ведення суперечки, у яку закорінене українське бароко, властивий стильовий синкретизм. Такими, зокрема, є

твори митрополита Іпатія Потія («Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» (1595 р.) [57]), Іллі Мороховського («Παρθορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemaney Cerkwie Świątey wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» (1612 р.) [112]), митрополита Йосифа Веляміна-Путського («Sowita wina to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”» (1621 р.) [131]), Тимофія Симоновича («Proba Verificatiey Omylney» (1621 р.) [149]), Антонія Селяви («Antelenchus to iest odpis na script uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.) [136]) та Пахомія Войни-Оранського («Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.) [155]). Вони репрезентують ранній етап засвоєння барокової стилістики в українській словесності. Особливістю полемічної книжності унійних письменників є синтез здобутків реформаційного та контрреформаційного типів викладу думки.

Полемічна література кінця XVI – першої половини XVII ст. представлена значним масивом творів, у яких відбито три періоди православно-уніатської суперечки: I. полеміка стосовно легітимності прийняття Берестейської унії (1595–1620 рр.); II. диспут навколо канонічності відновлення православного єпископату Київської митрополії (20-ті рр. XVII ст.); III. обрядово-догматична полеміка, спричинена виступом католика-конвертита Касіяна Саковича проти східної форми таїнств (40-ві рр. XVII ст.). Кожен із цих етапів докладно відображає церковно-суспільну проблематику тієї доби, засвідчує важливу роль літератури в духовному житті України.

Напередодні проведення Берестейського унійного собору Іпатій Потій надрукував книгу «Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» (1595 р.), яка визначила тематику релігійної суперечки між прибічниками та противниками об'єднання Київської митрополії з Римом у найближчі десятиліття. Укладення Берестейської унії і твір Іпатія Потія викликали незгоду серед групи українських церковників, які виступили в полемічних трактатах з критикою православно-католицького діалогу. Іпатій Потій як найосвіченіший богослов та головний архітектор церковної унії в Речі Посполитій, з огляду на що І. Назарко назвав його «батьком Унії» [327, с. 80], узяв активну участь у літературній полеміці з православною спільнотою. Він був автором багатьох полемічних творів («Унія альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, ку зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскимъ належашыхъ» (1595 р.) [57]), «Справедливое описание поступку и sprawy

сыноду Берестейского» (1597 р.), «Αντιρησις або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi» (1599 р.) [53], «Obrona Ś. Synodu Florenskiego powszechnego» (1603 р.) [55], «Розмова братчика з Берестяницею» (1604–1605 pp.), «Zmartwychwstały Nalewajko» (1607 р.), «Гарьмонія альбо согласіє вѣры, сакраменътовъ и церемоней святое Восточное церквы съ костеломъ Рымьскимъ» (1608 р.) [54], «Heresiae, Ignorantiae у Polityka popów у mieszczań bractwa Wileńskiego» (1608 р.), «Relacia, у уваженіе postępков некторыхъ около Церкви Рускихъ Wileńskich» (1609 р.) [120]), а також низки казань та гомілій [117; 118], у яких він доводив канонічність прийняття Берестейської унії, неістотність обрядово-догматичних відмінностей між греками та латинниками, відкидав звинувачення Римської церкви в апостасії. Полемічний стиль Іпатія Потія виробився під впливом ренесансно-реформаційних і контрреформаційних традицій ведення суперечки, які в його творах тісно перепліталися. Контрреформаційний стиль переконання, який практикували єзуїти в словесному протистоянні з лютеранами та євангельськими християнами, Іпатій Потій переважно засвоював за посередництвом творів Петра Скарги, що мали значний вплив на богословську думку та письменство в Україні. Полеміст розвивав у своїх книгах висловлені Петром Скаргою міркування стосовно церковної унії, причин завоювання Константинополя Османською імперією, перекладав з польської на українську мову його твори («Описание и оборона събору руского Берестейского» [70]). І. Франко відзначав, що Іпатій Потій був «в руськім письменстві новим типом» книжника [424, с. 520]. Ці висновки вчений зробив на підставі наповненості творів полеміста риторичними фігурами, які виконували естетичну та персвазивну функції. Так, у творенні полемічних текстів Іпатій Потій використовував такі фігури, як ампліфікація, анномінація, антифора, асиндетон, антитетон, гемінація, гомеотелевтон, градація, ізоколон, плеоназм, поліпто-тон, полісиндетон, прозопопея. Художньої виразності та образності писемного мовлення Іпатій Потій досягав за допомогою стилістичних прийомів алегорії, гіперболи, іронії, метафори, метонімії, порівняння, сарказму, синекдохи.

Постать Іпатія Потія помітно вирізняється серед церковних ієрархів тієї доби відважністю, рішучістю, непоступливістю у відстоюванні своєї позиції. Посівши Київську митрополичу кафедру після Михайла Рогози, він написав слухцьким священникам, які не підпорядковувались унійній церкві, таке: «Якщо погордите цим батьківським напумленням, [...] то, коротко кажучи, натрапите не на Рагозу, – а на мене» [цит. за вид.: 377, с. 138]. Можемо припустити, що Іпатій Потій зажив такої вдачі в молоді роки, коли підтримував кальвінізм, за що йому дорікали опоненти. Церковні реформатори, на відміну від католицьких

та православних богословів, навчали християн бути відповідальними за власне спасіння, безкомпромісно боротися за утвердження Царства Божого на землі, а не смиренно покладатись на Божу волю в небезпечних для церкви обставинах, які вимагають активних дій. Сформовані під впливом кальвінізму вольові риси характеру Іпатій Потій застосовував для утвердження Берестейської унії, поширення вчення католицької церкви, якій протистояли реформаторські спільноти.

Йосиф Сліпий вважав «завершенням подвигів архієпископа-митрополита Іпатія Потія» [373, с. 60] обрання його наступником Йосифа Веляміна-Рутського. До великих учинків Іпатія Потія можна віднести його розпорядження володимирському єпископу Іллі Мороховському відповісти на твір Мелетія Смотрицького «Θρησος το ιεστ lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiej Wschodniej Cerkwie» [153], завдяки чому українська література збагатилась твором «Παρρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Ortologa» [112]. Цей трактат Іллі Мороховського, який є одним із найкращих зразків полемічної прози унійних письменників, підтвердженням значного розвитку теології в Україні на початку XVII ст., протягом тривалого часу було викреслено з історії української словесності з політичних та ідеологічних причин. Ілля Мороховський обґрунтовано заперечив твердження Мелетія Смотрицького про розвиток православ'я в Османській імперії, зауважив вплив на його світогляд реформаційних ідей, зокрема в потрактуванні Святого Письма, розумінні потойбічного життя. Атрибутами стилю письменника-полеміста були логічність, точність, ясність викладу, образність, інформаційна місткість. Ілля Мороховський вдався до метафоричних порівнянь, прийомів антонімії, іронії, риторичних фігур, що слугувало художній організації полемічних творів. Доводячи першість римських пап у вселенській церкві, книжник насамперед покликався на тексти старозавітних пророків, праці учителів Західної церкви, що засвідчує його належність до богословської думки католицизму.

Одним із найвпливовіших унійних полемістів перших десятиліть XVII ст., творами якого користувалися богослови 20–40-х рр. XVII ст., був архімандрит Віленського Свято-Троїцького монастиря, єпископ Смоленський і Чернігівський Лев Кревза. Його зусиллями було організовано зустріч унійних ієрархів із православними можновладцями у Вільні, у результаті якої було надруковано книгу «Obrona Jedności Cerkiewney» (1617 р.) [103], що, на думку М. Соловія, підштовхнула Мелетія Смотрицького перейти до унійної Київської митрополії більше, ніж твір Іллі Мороховського «Παρρηγορια albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej

zmyślonego Theophila Ortologa» [384, с. 182]. Асертивний стиль полеміки, у якому написано трактат Лева Кревзи «Obrona Jedności Cerkiewney» [103], передає читачеві налаштованість унійних архієреїв до діалогу з православними богословами. Автор дотримувався доброзичливої та нейтральної манери писемної комунікації з опонентами, запропонувавши в такий спосіб уникати в літературній полеміці образливих висловлювань одне про одного. Проте, як твердив Антоній Селява у творі «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany» [136], цю пропозицію Лева Кревзи православні книжники не підтримали. Розкриваючи вчення католицької церкви про старшинство апостола Петра серед учнів Ісуса Христа, успадкування його влади римськими папами, Лев Кревза цитував богослужбові книги Київської митрополії, житійні твори «Четій-Міней», світильні з «Октоїха», уривки стихир вечірні, литій, сідалих свят апостолів Петра і Павла, що засвідчувало визнання греками першості Римської кафедри. Полеміст трактував важкозрозумілі фрагменти євангельських текстів, які латинники наводили на підтвердження верховенства єпископів Рима у церкві, на підставі творів візантійських богословів, зокрема Іоанна Златоуста, Василя Великого, Теофілакта, Єфрема Сиріна.

Наступний етап розвитку літературної полеміки унійних і православних богословів, між якими наприкінці навколоунійного періоду суперечки виникали перші спроби міжконфесійного порозуміння, припадає на 20-ті рр. XVII ст., коли єрусалимський патріарх Теофан III відновив під патронатом гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного православний єпископат Київської митрополії. Питання законності поставлення нової ієрархії в Речі Посполитій вийшло на перший план літературно-релігійної полеміки, заступивши собою проблематику обрядово-догматичних відмінностей між греками та латинниками, яку докладно обговорювали наприкінці XVI – на початку XVII ст. Одним із важливих осередків захисту новоствореного єпископату в той час було Святодухівське братство у Вільні, яке надрукувало твори Мелетія Смотрицького «Verificatia niewinności» (1621 р.) [148] та «Obrona Verificacieu» (1621 р.) [145], присвячені обґрунтуванню канонічності висвячення єрусалимським патріархом Теофаном III церковних ієрархів. У полеміку з православною спільнотою вступили унійний митрополит Йосиф Велямин-Рутський («Sowita wina to iest odpis na scrypt, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputatią Ludzi Zacnych Duchownych y Swieckich obrażaiący, nazwany “Verificatia Niewinnosci”») (1621 р.) [131], «Examen Obrony to jest odpis na scrypt Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną» (1621 р.) [130]), Тимофій Симо-

нович («Proba Verificatiew Omylney» (1621 p.) [149]) й Антоній Селява («Antelenchus to iest odpis na srypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstępnę Ś. Duchu Elenchus nazwany» (1622 p.) [136]).

Духовно-інтелектуальне життя України поберестейської доби значною мірою пов'язане з діяльністю Йосифа Веляміна-Рутського на Київській митрополичій кафедрі. Він разом із Йосафатом Кунцевичем реформував василіанське чернецтво за прикладом католицьких чинів, продовжив започатковані Іпатієм Потієм перетворення в українському шкільництві. Полемічним творам Веляміна-Рутського належить важливе місце в українській літературі першої половини XVII ст. Здобувши освіту в західноєвропейських університетах, підтримуючи тісні контакти з єзуїтами, унійний митрополит утверджував у національному письменстві ренесансно-реформаційну і контрреформаційну техніки ведення релігійного диспуту, які він вмів синтезувати відповідно до комунікативної ситуації. Письменникові властивий офензивний стиль мовлення, обумовлений його ґрунтовними знаннями світського та канонічного права, ієрархічною позицією в унійній церкві. Домінантною стратегією ведення полеміки Веляміна-Рутського з Мелетієм Смотрицьким у творах «Sowita wina» (1621 p.) [131] й «Examen Obroņu» (1621 p.) [130] було виявлення помилок і суперечностей у твердженнях опонента щодо доведення легітимності новоствореного єпископату Київської митрополії. Підтвердження відступу єрусалимського патріарха Теофана III від коронного права богослов знаходив в історії формування церковного уряду в Україні, державах Західної Європи. Найуживанішими книжником засобами художньої виразності творів, які виконували персвазивну функцію, були алегорія, антитеза, метафора й іронія. Полемічні трактати Веляміна-Рутського, у яких застосовано риторичні складники текстотворення, подано змістовний правовий коментар до відновлення православної ієрархії в Речі Посполитій, є цінними пам'ятками староукраїнського письменства й історії Київської церкви.

Барокова стилістика виразніше проявляється у творі ченця Віленського монастиря Святої Трійці Тимофія Симоновича «Proba Verificatiew Omylney» (1621 p.) [149]. Риторична організація тексту передає читачеві емоційну критику унійним полемістом церковної діяльності єрусалимського патріарха Теофана III в Україні, якого у книзі названо шпигуном Османської імперії, представлено на тлі тогочасних військово-політичних обставин у Східній Європі ворогом Речі Посполитої. Основними елементами комунікативної системи твору Тимофія Симоновича є антитеза, ампліфікація, алегорія, метафора, експресивно-оцінна лексика, фразеологізми, риторичне запитання, риторичний оклик, моделювання складних речень. Обґрунтовуючи

правильність позиції унійної церкви в питанні висвячення предстоятелем Єрусалима православних єпископів, полеміст покликався на праці істориків Візантії – Сократа Схоластика, Ермія Созомена, Никифора Григори, а також книгу митрополита Іпатія Потія «O przywilejach nadannych od naiśnieyszch krolow polskich» (1605 р.) [124]. Переконливості твердження полеміста надавали цитати з творів Аристотеля, Сенеки, Діонісія Ареопіта, Вергілія, Іоанна Златоуста, Григорія Назіанзіна, які оприявнювали його знання давньогрецької філософії, літератури, святоотцівської спадщини.

На інституційну кризу в Київській церкві, спричинену поставленням єрусалимським патріархом Теофаном III ієрархії на чолі з митрополитом Йовом Борецьким, унаслідок чого в Речі Посполитій паралельно функціонували унійний і православний єпископати, відгукнувся настоятель Свято-Троїцького монастиря у Вільні Антоній Селява. Він написав книгу «Antelenchus to iest odpis na scrypt uszczypliwy Zakonnikow Cerkwie odstęney Ś. Ducha Elenchus nazwany» (1622 р.) [136], яка була відповіддю на твір Мелетія Смотрицького «Elenchus pism uszczypliwych» (1622 р.) [146]. Трактат унійного письменника переважає твір опонента на рівні композиції, для нього характерна легкість стилю й логічність викладу історико-богословського матеріалу. Полемічній манері Антонія Селяви притаманна іронія, сарказм, метафоричність мовлення, застосування прийому діалогізації, метонімії, інвективної лексики, латинськомовних сентенцій, риторичних фігур, зокрема гомеотелевтону, ампліфікації, плеоназму, риторичного запитання. У центрі книги Антонія Селяви були порушені Мелетієм Смотрицьким питання обрядово-догматичних розбіжностей між католиками і православними. Письменник, обґрунтовуючи вчення латинників про першість у церкві Римської кафедри, яке, на його думку, було найсуттєвішою перешкодою міжконфесійного об'єднання в Речі Посполитій, спирався на твори Василя Великого, Григорія Богослова, Атанасія Великого, Іоанна Златоуста, листи пап Юлія I, Дамасія I, Інокентія I, Лева I, Фелікса IV, Пелагія II. У контексті полеміки з Мелетієм Смотрицьким щодо латинізації унійного чернецтва, утвердження реформаційних ідей в Україні через прийняття Берестейської унії Антоній Селява розкрив у трактаті «Antelenchus» позитивні наслідки реформ монашого життя, здійснені митрополитом Йосифом Велямином-Рутським, детально описав релігійну обстановку тієї доби, вказавши на шляхи нормалізації православно-унійського діалогу.

Пожвавлення літературної полеміки в 40-х рр. XVII ст. викликали надруковані Касіяном Саковичем твори «Kalendarz stary» (1640 р.) [134], «Sobor kijowski schizmaticcki» (1641 р.) [135], «Επανόρθωσις

abo Perspectiwa» (1642 р.) [133], у яких було аргументовано необхідність переходу унійної Київської митрополії на григоріанський календар, вказано помилки в обрядовій практиці православної церкви, якій протиставляли західну літургійну традицію. Відповідь Касіяну Саковичу підготували письменники-полемісти як унійної (Іван Дубович «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.) [90], Пахомій Война-Оранський «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.) [155]), так і православної (Петро Могила «ΛΙΘΟΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiey» (1644 р.) [108]) церков, які дотримувались східної форми таїнств.

Композицію і стиль книги Івана Дубовича «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożey» (1644 р.) [90] неабиякою мірою визначив трактат Лева Кревзи «Obrona Jedności Cerkiewney» (1617 р.) [103], фрагменти якого письменник включив у свою працю. Зауважимо, що історики полемічної літератури І. Вагилевич, С. Голубев, К. Ходницький не спостерегли інтертекстуальних зв'язків між обома творами. Оригінальною є перша частина книги «O Hierarchiey Cerkiewney» [90, s. 1–24], на підставі якої, а також доповнень матеріалів Лева Кревзи можна узагальнити особливості текстотвірної техніки Івана Дубовича. Прикметними рисами полемічного стилю письменника є поміркований, логічний, аргументований виклад матеріалу, метафоричність, застосування епітетів, прийому сатири, які посилювали експресію мовлення, сприяли досягненню комунікативного впливу на читачів. Важливу роль в організації тексту відігравали цитати й алюзії зі Святого Письма, творів католицьких теологів, які давали унійному книжнику можливість якомога точніше висловити своє розуміння феномену церкви, її служіння у світі. Порівняльна характеристика віровчительних основ християнства та ісламу, яку запропонував Іван Дубович, знайшла продовження в працях католицького полеміста другої половини XVII ст. Теофіла Рутки.

Твір Пахомія Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645 р.) [155] – свідчення дедалі активнішого засвоєння українською літературою барокової форми словесного вираження. Символічна місткість тексту, асоціативно-образні параметри мовомислення, антитетика, діалогічність, складні синтаксичні конструкції є стильовими домінантами полемічного доробку письменника. Пахомій Война-Оранський порівнював свій твір з умивальником, встановленим Мойсеєм між скинією і жертвником, а присвяту книги дому Сапігів – із «запалювальними» дзеркалами Архімеда, які викривали наклеп Касіяна Саковича на ієрархів унійної церкви, упередженість його висновків щодо помилок

в обрядах ортодоксального християнства. Застосування богословом прийомів персоніфікації, іронії посилювало експресію мовлення, полегшувало розуміння складних питань про таїнства православної церкви. Пахомій Война-Оранський здійснив докладний, різнорівневий аналіз твору «Ελανόρθωσις або Perspectiwa», що уможливило заперечення низки хибних тверджень Касіяна Саковича. Такий стиль викладу був характерною рисою літературного бароко.

Грунтовне дослідження творів унійних і православних письменників дає підстави не погодитись із висловленою І. Шевченком думкою, яка перегукується з міркуванням А. Брюкнера [470, s. 579–580], про те, що аргументи, наведені богословами у їхніх полемічних книгах, «призначалися не для того, щоб переконати опонентів, а для того, щоб зміцнити переконання й рішучість власних прихильників» [442, с. 172]. Такий погляд на «Сізіфову роботу полемістів» [192, с. 462] є помилковим, оскільки не бере до уваги риторичного складника полемічних текстів. Основним завданням, яке ставили перед собою книжники, було переконати опонентів в істинності власної позиції й подолати розкол Київської церкви. Так, митрополит Йосиф Велямин-Рутський завершує твір «Examen Obrony» словами, які розкривають мету його письменницької праці: «Ty Sam, Boże wszechmogący, u Którego nie masz nic niepodobnego, racz to odmienić w lepsze i sprawić, żebyśmy z bracią naszą miłą, jednej nigdy macierze dziećmi, jednemi usty, jednym sercem, w jedności wiary a szczerzej i nie obłudnej miłości chwalili święte i wszelkiej czci godne Imię Twoje, Ojca i Syna i Świętego Ducha, ninie i zawsze i na wieki wieków» [130, с. 596].

Трактати унійних полемістів, об'єктивне дослідження яких неможливе без прочитання творів-відповідей православних богословів, слугують ключем до реконструкції церковно-суспільних відносин в Україні кінця XVI – першої половини XVII ст. Релігійна суперечка, спричинена Берестейською унією, зумовила появу значної кількості писемних пам'яток, які є невід'ємною складовою національного письменства, адже, як справедливо зауважує В. Яременко, «історія давньої української літератури – це історія текстів, що збереглися» [452, с. 12]. Твори унійних книжників засвідчують їхній високий інтелектуальний рівень, гуманістичну освіченість, що була частиною культурного життя в Західній Європі, володіння технікою персвазивного текстотворення, завдяки чому вони аргументовано дискутували, вели змістовний діалог, спрямований на подолання міжконфесійних суперечностей. Такий «форум обміну думками, поглядами» [577, s. 274] сприяв осмисленню подій тієї доби в біблійному контексті, розвитку зображально-виражальних можливостей української літератури, формуванню національної свідомості.

У другій половині XVII ст. в Україні спалахнули козацькі війни, спричинені утисками соціальних й економічних прав українців коронною шляхтою, інтенсифікувалися контакти відновленої православної ієрархії з духовенством та правителями Московії, що зрештою призвело до укладення гетьманом Богданом Хмельницьким із царем Олексієм Романовим Переяславської угоди (1654 р.) та включення Київської митрополії до складу Московського патріархату (1685 р.) [183, с. 51]. Усе це зумовило зменшення масштабу обрядово-догматичної полеміки в літературі між унійними і православними богословами. У таких суспільно-політичних обставинах Берестейська унія опинилась перед новою загрозою ліквідації, за що виступали польські католики всупереч позиції Папи Римського Інокентія X [373, с. 80]. У цей час уніати зосередились у літературі на об'єднувачому діалозі з православними церковниками, а також доведенні рівноправності обрядів східного і західного християнства польським латинником, які втручались у поставлення унійного митрополита, відбирали храми та перетворювали їх на костели [444; див.: 333, с. 195–248]. Зі свого боку, православні ієрархи Київської митрополії, потрапивши в залежність від московського духовенства, відстоювали незалежність Української церкви. Так, митрополит Київський Сильвестр Коссов, звернувшись до короля Речі Посполитої Яна II Казимира з проханням визволити Україну від Московії, писав, що українцям «з Московськими людьми бути в союзі неможливо і вони цього ніколи не прагнули» [337, с. 168]. Представниками полемічної книжності з боку уніатів та католиків у другій половині XVII ст. були Пахомій Огілевич, Петро Камінський, митрополит Кипріян Жоховський, Теофіл Рутка, Павло Бойм, Микола Ціховський. До найпродуктивніших письменників православної церкви належать Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Йоаннікій Галятовський, Михайло Андрелла, які у своїх творах полемізували з католиками та уніатами стосовно першості римських пап, утверджуючи в українській літературі стиль бароко.

БІБЛОГРАФІЯ

Тексти і джерела

1. Акты издаваемые Виленскою комиссією для разбора древнихъ актовъ. Вильна, 1908. Т. XXXIII: Акты относящіяся къ исторіи Западно-русской церкви. 567 с.

2. Акты, относящіяся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою комиссією. Санктпетербургъ, 1851. Т. IV: 1588–1632. 529 с.

3. Акты, относящіяся къ исторіи Южной и Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою комиссією. Санктпетербургъ, 1865. Т. II: 1599–1637. 287 с.

4. Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; пер. та передм. до книг прот. К. Лозінського, А. Хромяка та К. Москалюка; автор вступ. ст. О. Мирончук. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. 590 с.

5. Аристид Філософ. Апологія, яку афінський філософ Аристид мав перед імператором Адріаном про шанування Всемогутнього Бога. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 13–29.

6. Артикули, що належать до з'єднання з Римською церквою. *Берестейська унія (1596–1996): Статті й матеріали*. Львів: Логос, 1996. С. 8–12.

7. Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною комиссією для разбора древнихъ актовъ высочайше учрежденною при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ. Киевъ, 1883. Ч. I. Т. VI: Акты о церковно-религіозныхъ отношеніяхъ въ Юго-Западной Руси (1322–1648). 936 с.

8. Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ. Киевъ, 1887. Ч. I. Т. VII: Памятники литературной полемики православныхъ южно-русцевъ съ латино-уніатами. 816 с.

9. Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ. Киевъ, 1914. Ч. I. Т. VIII: Памятники литературной полемики православныхъ южно-руссовъ съ протестантами и латино-уніатами въ Юго-Западной Руси за XVI і XVII стол. 800 с.

10. Афінагор Афінянин. Прохання за християн. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 371–441.

11. Біблія. Книги священного писання старого та нового завіту / пер. Патріарха Філарета (Денисенка) за Біблією російською мовою, яка була перекладена з єврейської та грецької мов у другій половині XIX століття (Синодальне видання Російського біблійного товариства. Москва, 2002). Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.

12. Василій Великий. Гомілії / пер. з давньогрецьк. Л. Звонської. Львів: Свічадо, 2006. 307 с.

13. Василій Великий. Монаші науки для тих, що подвизаються в монастирі і на самоті. *Аскетичні твори св. отця нашого Василія Великого* / пер. з грецьк. митр. Андрей Шептицький. Рим, 1989. 490 с.

14. Василій Великий. Морально-аскетичні твори / пер. з давньогрецьк. Л. Звонської. Львів: Свічадо, 2006. 380 с.

15. Василій Великий. Науки святого Василія Великого для народу / пер. з грецьк. о. Й. Чепіль, ЧСВВ, о. М. Когут, ЧСВВ, о. Д. Дорожинський, ЧСВВ, о. С. Фединак, ЧСВВ. Жовква: Місіонер, 2010. 276 с.

16. Василій Великий. Рік зі святим Василієм. Моральні правила. Ширші правила. Львів: Свічадо, 2013. 784 с.

17. Вишенский И. Обличеніе діавола миродержца и прелестныхъ ловъ его вѣка сего, скоро погибающихъ, отъ совлекагося съ хитро уплетенныхъ сѣтей его голяка и странника, ко другому будущему вѣку грядущему, учиненное. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 19–24.

18. Вишенский И. Писаніе христоробивому братству львовскому и прочимъ братіямъ единомудреннымъ и единоплеменнымъ. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 24–26.

19. Вишенский И. Позорище мысленное. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 37–48.

20. Вишенский И. Посланіе къ Іову Княгиницкому. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 36–37.

21. Вишенский И. Посланіе къ старицѣ Домникіи. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 26–35.

22. Вишенський І. Твори / вступ. ст., упоряд., підгот. текстів І. Є. Єрґоміна. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1959. 268 с.

23. Вказь о томъ, што именують быти отступниці Церкви Святое Всиходнее голову папежа римскаго, а не Христа, Сына Божія. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей*

при Кієвскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ. Кієвъ, 1914. Т. VIII. Ч. I. С. 507–561.

24. Грамота кієвскаго митрополита Мисаила къ папѣ Сиксту IV, 1476 г., обнародованная Ипатіємъ Поцѣмъ въ 1605 г. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кієвскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кієвъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 193–231.

25. Зизаній С. Казаньє святого Кирилла Патріарха іерусалимьскаго “О антїхристѣ и знакахъ его”, з розширеніємъ науки противъ ересей розьныхъ. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури.* Львів, 1906. Т. V. С. 31–200.

26. Зизаній С. Казаньє святого Кирилла Патріарха іерусалимьскаго “О антїхристѣ и знакахъ его”, з розширеніємъ науки противъ ересей розьныхъ. *Кириллова книга.* Москва, 1644. С. 1–82.

27. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1903. Т. IX. Кн. I. 1008 с.

28. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1904. Т. X. Кн. I. 992 с.

29. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1901. Т. VII. Кн. I. 912 с.

30. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1902. Т. VIII. Кн. I. 1011 с.

31. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1896. Т. II. Кн. I. 979 с.

32. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1897. Т. III. Кн. I. 962 с.

33. Златоуст І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1895. Т. I. Кн. II. 883 с.

34. Златоуст. І. Творенія святаго отца нашего Іоанна Златоуста, архієпископа Константинопольскаго, въ рускомъ переводѣ. С.-Петербургъ, 1905. Т. XI. Кн. I. 1008 с.

35. Іеремія, патріархъ Константинопольскій. Ответы лютеранамъ / пер. с гр. архимандритъ Ниль. Москва, 1864. 300 с.

36. Катехизисъ Петра Могилы / упорядк. проф. А. Жуковського; пер. В. Шевчука. Київ, 1996. 288 с.

37. Клирик Острожскій. Исторія о листрикійскомъ, то есть, о разбойническомъ, Ферарскомъ або Флоренскомъ синодѣ, вкоротцѣ правдиве списаная. *Русская Историческая Библіотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссіею.* Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 433–476.

38. Клирик Острожский. Отвѣтъ (отпись) клирика Острожскаго Ипатію Потею. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археологическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 377–432.
39. Книга правил святых апостолів вселенських і помісних соборів, і святых отців / пер. С. Чокалюк. Київ: Преса України, 2008. 367 с.
40. Копистенський З. Палінодія или Книга Обороны католической святой апостолской Всходней Церкви и святыхъ патріарховъ, и о Грекохъ, и о Россохъ христіанехъ. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археологическою комиссією*. Петербургъ, 1878. Т. IV. Кн. I. С. 313–1200.
41. Лукарис К. (патриарх Константинопольский). Восточное исповедание христианской веры / пер. с нидерл. Санкт-Петербург, 2000. 88 с.
42. Минущій Фелікс. Октавій. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 527–590.
43. Новая Женевская учебная Библия. Киев: Свет на Востоке, 2012. 2096 с.
44. Новий Завіт / пер. о. Рафаїла Турконяка. Книга Псалмів та Книга приповістей Соломонових / пер. проф. Івана Огієнка. Мейнерцхаген, 2009. 446 с.
45. Острозька Біблія / опрацював та приготував до друку о. Рафаїл Турконяк. Львів, 2006. 1957 с.
46. Отпись на листъ унитовъ Виленскихъ, которые усилovali свое лестное отступление отъ Восточное Церкви къ Западному Костелу слушное показати, которымъ къ воли сесь листъ зъ Слущка стался худшимъ во презвитерохъ Андреемъ. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Киевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 266–278.
47. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906. Т. V: Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і початку XVII ст. 314 с.
48. Платон. Апология Сократа / пер. с древнегреческого М. Соловьева. *Избранные диалоги*. Москва: Художественная литература, 1965. С. 274–306.
49. Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году / подг. текста, перевод и примеч. О. В. Творогова. *Изборник. Сборник приведенный литературы древней Руси*. Москва: Художественная литература, 1969. С. 280–289.
50. Послание до латинь изъ ихъ же книгъ. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археологическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 1123–1148.
51. Потей И. Листъ Ипатія Потея къ князю Константину Константиновичу Острожскому, 3 июня 1598 года. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археологическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 983–1039.
52. Потей И. Отпись на листъ някого Клирика Острозьского безыменного, который писалъ до владыки Володымерского и Берестейского. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археологическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 1041–1121.

53. Потій І. Антиризись или апологія противъ Христофора Филалета. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 477–982.

54. Потій І. Гарьмонія альбо согласіє вѣры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церкви съ костеломъ Рымскимъ. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 169–222.

55. Потій І. Оборона Флорентійського собору восьмого проти фальшивого [собору], недавно виданого ворогами з'єдинення у Вільні 1604 року / пер. зі староукраїнської мови А. Великий. *Analecta OSBM*. Roma, 1996. Vol. XV. P. 396–460.

56. Потій І. Теодору Скумину на Олице и Несвижу воєводѣ Троицкому Ипатій Потѣй, єпископ Володимерскій: манускрипт. [Biblioteka XX. Czartoryskich: gps. 1273]. С. 221–257.

57. Потій І. Унія альбо выкладъ преднейшихъ арьтыкуловъ, ку зьдноченью Грековъ съ костеломъ Рымскимъ належашыхъ. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 111–168.

58. Правда про унію: Документи і матеріали / ред. Д. Яремчук [та ін.]; упоряд. Ю. Ю. Сливка [та ін.]. 3-тє вид., доп. Львів: Каменярь, 1981. 448 с.

59. Рукопись Мелетія Смотрицького з р. 1609. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*. Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906. Т. V. С. 250–302.

60. Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссією. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III: Памятники полемической литературы въ Западной Руси. 1299 с.

61. Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II: Памятники полемической литературы въ Западной Руси. 1820 с.

62. Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією. Петербургъ, 1878. Т. IV. Кн. I: Памятники полемической литературы въ Западной Руси. 1448 с.

63. Св. Йоан Ліствичник. Ліствиця духовна. *Духовна спадщина святих Отців*. Жовква, 2012. Т. 4. С. 8–84.

64. свт. Димитрій Ростовскій. Сказание о перенесении мощей святителя Николая, архиепископа Мирликийского. *Жития Святых святителя Дмитрия Ростовского: в 12-ти томах*. Москва: Сибирская Благовонница, 2008. Т. 5: Май. 832 с.

65. Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. О Сыне. *Творения*. Москва, 2009. Т. I: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. 750 с.

66. Святитель Василий Великий. Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго, архієпископа Кесаріи Каппадокійска: в 3 т. Петербургъ, 1911. Т. II: О подвижничестве. 530 с.

67. Святитель Василий Великий, архієпископ Кесаріи Каппадокійска. Творіння. Київ, 2010. Т. II. Кн. I: Аскетичні творіння. Про хрещення. 491 с.

68. Святитель Феofil Антиохійський. Послання до Автолика. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 444–515.

69. Скарга П. Берестейській соборъ и оборона его. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 939–1002.

70. Скарга П. Описание и оборона събору руского Берестейского, в року 1596, мѣсеца октебра, пристойне од старших згромаженого. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 183–328.

71. Смотрицький Г. Ключъ царства небеснаго. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Киевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 232–265.

72. Стрийковський М. Літопис польський, литовський, жмудський і всієї Руси. Львів, 2011. 1074 с.

73. Суразький В. О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостольской церкви, откуда начало приняла, и како повсюду распрострися. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 601–938.

74. Татіан. Слово проти еллінів. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 295–330.

75. Творенія святыхъ отцевъ, въ русском переводѣ. Москва, 1863. Т. 42: Творенія святаго Епифанія Кипрсаго. Ч. I. 386 с.

76. Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. повісті. Поет. твори / авт. вступн. ст. і ред. тому В. Микитась; упоряд. і приміт. В. Колосової. Київ: Наукова думка, 1988. 600 с.

77. Українська література XVII ст. Синкрет. писемність. Поезія. Драма-тургія. Белетристика / упоряд., приміт. і вступ. стаття В. І. Крекотня; ред. тому О. Мишанич. Київ: Наукова думка, 1987. 608 с.

78. Українська поезія: кінець XVI – початок XVII ст. / упоряд. В. Колосова, В. Крекотень. Київ: Наукова думка, 1978. 430 с.

79. Христофор Филалет. Апокрисисъ албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейскомъ, именемъ людей старожитной релѣи греческой, черезъ Христофора Филялета врихлѣ дана. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 1003–1820.

80. Юстин Філософ. Апологія I, подана на користь християн Антоніну Благочестивому. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київсь-

кого і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 44–98.

81. Юстин Філософ. Апологія II, подана на користь християн римському Сенату. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 99–111.

82. Юстин Філософ. Послання до Діогнета. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 281–291.

83. Юстин Філософ. Розмова з Трифоном Юдеєм. *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі на українську мову* / під ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. С. 112–280.

84. Arcudio P. De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in Septem Sacramentorum. Parisiorum, 1626. 617 s.

85. V. Athanasii Archiepiscopi Alexandrini. Opera quae reperiuntur omnia, graece nunc primum (descripto vetustissimo, integerrimo Basiliensis Academiae archetypo, cum aliis manuscriptis collato) in lucem data. Addita interpretatione Petri Nannii Alemariani, et aliorum ubi illa desiderabatur. Ex officina Commeliniana, 1600. 858 p.

86. Bellarmin R. Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos. Ingolstadt: Ex officina typographica Davidis Sartorii, 1591. T. II. 1731 p.

87. Biblia Sacra. Iuxta vulgatam versionem adiuvantibus / recensuit et brevi apparatu critic instruxit R. Weber; editionem quintam emendatam retractatam preparavit R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. 1980 p.

88. Desiderosus abo scieszka do miłości Bożej y do doskonałości żywota chrześcijańskiego... / z hiszpańskiego na włoski, francuski, niemiecki, niderlandzki y łaciński język a potym y na polski przełożony przez Gaspara Wilgowskiego; teraz znowu do druku podany przez O. Kasyana Sakowicza. Kraków, 1625. 272 s.

89. Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum (1590–1600) / ed. Athanasius G. Welykyj. Romae: PP. Basiliani, 1970. 540 s.

90. Dubowicz I. Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej. Lwow: W Drukarni Colleg: Societatis Iesu, 1644. 260 s.

91. Dubowicz I. Kalendarz Prawdziwy Cerkwi Chrystusowej od w. oycy Iana Dubowicza Archimandryty Monastera Dermańskiego. Za pozwoleniem Starszych w Druk podany. W Wilnie: W Drukarni Oycow Bazylianow Monast: Ś. Troyce, 1644. 92 s.

92. Ekthesis abo krotkie zebranie spraw, ktore się działy na partykularnym, to iest, pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim. *Чтения въ Императорскомъ Обществѣ Истори и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ*. Москва, 1879. Кн. I. С. 1–30.

93. Ekthesis abo krotkie zebranie spraw, ktore się działy na partykularnym, to iest, pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim. *Русская Историческая Би-*

бліотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссією. Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 329–376.

94. Ekthesis abo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiaśnym Synodzie w Brześciu Litewskim / oprac. J. Byliński, J. Długosz. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995. 71 s.

95. Gregorii I Papae. Gregorius Constantinae Augustae. *Monumenta Germaniae Historica*. Berolini, MDCCCLXXXI. T. I. 491 p.

96. Gregorii I Papae. Gregorius, Ioanni episcopo Syracusano. *Beati Gregorii Papae Operum*. Venetiis, MDLXXXIII. T. II. 1152 p.

97. Herbest B. Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historya. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 582–599.

98. Herbest B. Wypisanie drogi. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*. Львів, 1906. Т. V. С. 1–12.

99. Hozjusz S. Veræ, christianæ catholicæque doctrinæ solida propugnatio una cum illustri confutatione prolegomenorum, quae primum Jo. Brentius adversus Petrum a Soto theologum scripsit, deinde vero Petrus Paulus Vergerius apud Polonos temere defendenda suscepit. Cologne, 1558. 405 p.

100. Juvenal's Satires III. *A new and literal translation of the I, III, IV, VIII, X, XIII, XIV Satires of Juvenal with copious explanatory notes*. Dublin, 1791. 425 p.

101. Kreuza L. Kazanie o świętobliwym żywocie y chwalebney śmierci przewielebnego w Bodze oyca Josaphata Kunczewicza, Arcybiskupa Połockiego, Witebskiego y Msćisławskiego w cerkwi Cathedralney Połockiey przy depozyciey ciała iego odprawowane od Oyca Leona Kreuzy Nominanta na Episkopstwo Smolenskie. Wilno, 1625. 16 s.

102. Kreuza L. Obrona iedności cerkiewney abo Dowody, ktorymi się pokazuie, iż grecka cerkiew z łacinską ma być ziednoczona. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1878. Т. IV. Кн. I. С. 157–312.

103. Kreuza L. Obrona iedności cerkiewney abo Dowody, ktorymi się pokazuie, iż grecka cerkiew z łacinską ma być ziednoczona. Wilno: W drukarni Leona Mamonicza, 1617. 116 s.

104. List do zakonników monastera cerkwie Ś. Ducha Wileńskiego, na ich przedmowę, w Verificatyei iakoby niewinności ich powtore wydanej położoną, odpisany. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Киевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Киевъ, 1914. Т. VIII. Ч. I. С. 732–761.

105. Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600–1900). Romae, 1972. Vol. I. 333 p.

106. Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes / ed. Athanasius G. Welykyj. Romae, 1959. Vol. II. 329 p.

107. Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes / ed. Athanasius G. Welykyj. Romae, 1959. Vol. III. 302 p.

108. Mohyla P. [Euzebi Pimin]. ΑΙΘΘΣ abo kamień z procy prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiej. Na skruszenie fałecznościemney Perspektywy albo raczey Paszkwilu od Kassiana Sakowicza, byłego przedtym kedyś Archimandrite

Dubienskigo Unita, iakoby o błędach, Haerezyach, y Zabobonach Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącey, tak w Artikułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow y inszych obrządkach i Ceremoniach znajdujących się, Roku P. 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego Oyca Euzebia Pimina. Kijów, 1644. 424 s.

109. Monumenta Ucrainae Historica. Romae: Editiones Universitas Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, 1964. Vol. I. 350 p.

110. Monumenta Ucrainae Historica. Romae: Editiones Universitas Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, 1971. Vol. IX–X. 942 p.

111. Morochowski H. Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiej od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną. Zamość, 1622. 34 s.

112. Morochowski H. J. ΠΑΡΗΓΟΙΑ albo Utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwie Świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa. Wilno, 1612. 222 s.

113. Morochowski H. Żywot świętego Ignaciusa patriarchy Konstantinopolskiego, z Nicety greckiego autora na polskie przełożony przez Joachima Morochowskiego, episkopa włodzimierskiego y brzeskiego. Zamosć, 1623. 30 s.

114. Philaleth Chrystophor. Apokrisis abo odpowiedź na xiążki o synodzie brzeskim, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej. Ostróg, 1597.

115. Pismo święte Starego i Nowego Testamentu / w przekładzie polskim W. O. Jakuba Wujka S. J. Kraków, 1962. 1236 s.

116. Pocij H. ΑΝΤΙΡΡΗΣΙΣ abo apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał ksiązki imieniem starożytnej Rusi, religij Greckiej, przeciw ksiązkom o Synodzie Brzeskim, napisanym w roku Pańskim 1597. Wilno: przez Daniela Lanczyckiego, 1600. 230 s.

117. Pocij H. Kazania i homilie męża Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci Hipacyjusza Pocija przez mnie Leona Kiszkę z ruskiego języka na polski przetłumaczone i światu ogłoszone. Supraśl, 1714. 612 s.

118. Pocij H. Kazania i homilie męża Bożego nieśmiertelnej sławy i pamięci Hipacyjusza Pocija od niedzieli Przedzapustnej do niedzieli i poniedziałku Zesłania Ducha św. Poczaiow, 1788. 668 s.

119. Pocij H. Poselstwo do Papieža rzymskiego Sixta III od duchowieństwa i od ksiązat i panów ruskich w roku 1476. Wilno, 1605. 43 s.

120. Pocij H. Relacia, y uważenie postępkuw niektórych około Cerkwi Ruskich Wileńskich. Roku 1608 y 1609. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*. Львів, 1906. Т. V. С. 230–249.

121. Pocij H. Respons na list Melecjusza pisany r. 1601. Poczaiow, 1788. 81 s.

122. Pocij H. ΑΝΤΙΡΡΗΣΙΣ abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał ksiązki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw ksiązkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597 / oprac. J. Byliński, J. Długosz. Wrocław, 1997. 287 s.

123. Pocij H. Odpowiedź od przewielebnego Oyca Ipacego Pocija Metropolity Kiiowskiego y wszey Ruśi, y od Władykow abo Biskupow iego. *Na threny y lament Theophila Orthologa, do Ruśi Gręckiego Nabożeństwa, przestroga*. Krakow, 1610. S. 104–107.

124. Pocij H. O przywileiach nadanych od najsławniejszych królów polskich, y przedniejszych niektórych dowodach, które świętą Unią wielce zalecają y potwierdzają. Wilno, 1605. 32 s.

125. Poselstwo do Papieża Syxtusa IV od Duchowieństwa książąt i Panów Ruskich, z Wilna, roku 1476. *Przegląd Poznański*. 1859. T. XXVII. S. 158–188.

126. Prawa y Przywileie od Najsławniejszych Królów Polskich nadane obywatelom Korony Polskiej, y Wielkiego X. L. Religiey Greckiey, w iedności z S. Kościołem Rzymskim będącym. Wilno, 1632. 68 s.

127. Prochaska A. Archiwum domu Sapiechów. Lwów: Z drukarni zakładu narodowego im. Ossolińskich, 1892. T. I. 580 s.

128. Ruckiy W. Ustawy Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego. Tudzież uwagi i nauki duchowne przez Jozefa Welamina Ruckiego metropolitę całej Rusi zebrane i klasztorowi mińskiemu tegoż zakonu podane. Rzym, 1854. 187 s.

129. Rutki W. Testamentum sive protestatio servi Dei Josephi Velamin Rucki. Kraków, 1637. 4 s.

130. Rutki W. Examen Obrony, to jest odpis na script Obrona Verificatij nazwany, w którym się zgromadzenie Wileńskie Zejścia Ducha iustificuie, że nie popadło w Sowitą Winę, sobie zadaną. Wydany od zakonników monastera Wileńskiego Ś. Trojcy. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волинскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1914. Т. VIII. Ч. I. С. 562–596.

131. Rutki W. Sowita wina to jest odpis na script, Maiestat Krola Iego Msci honor y reputacją Ludzi Zacznych Duchownych y Swieckich obrażający, nazwany «Verificatia Niewinnosci», wydany od Zgromadzenia Nowey Cerkwie nazwanej Ś. Ducha. Wilno, 1621. 95 s.

132. Rutki W. Sowita wina to jest odpis na script, Maiestat Krola Iego Mości, honor y reputacją ludzi zacnych, duchownych y świeckich obrażający, nazwany «Verificatia Niewinnosci», wydany od Zgromadzenia nowey cerkwie, nazwanej Ś. Ducha. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волинскомъ Генераль-Губернаторѣ*. Кіевъ, 1887. Ч. I. Т. VII. С. 443–510.

133. Sakowicz K. ΕΠΑΝΟΡΘΩΣΙΣ або Perspectiwa, y obiasnienie Błędow, Herezyey, y Zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej tak w Artykułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow, y w inszych Obrządkach y Ceremoniach znajdujących się. Krakow, 1642. 193 s.

134. Sakowicz K. Kalendarz stary, w ktorzym iawny y oczywisty błąd ukazuje sie okolo święcenia Paschi y responsa na zarzuty starokalendarzan y co za pożytki ruskiemu narodowi z przyięcia nowego kalendarza. Wilno, 1640. 39 s.

135. Sakowicz K. Sobor Kiiowski schismaticki, przez ojca Piotra Mohiłę złożony y odprawowany roku 1640, począwszy od dnia 8 Septembra aż do dnia 18. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією*. Петербургъ, 1878. Т. IV. Кн. I. С. 21–48.

136. Sielawa A. Antelenchus to jest odpis na script uszczypliwy Zakonników Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany. Wilno, 1622. 70 s.

137. Sielawa A. Antelenchus to jest odpis na script uszczypliwy Zakonników Cerkwie odstępney Ś. Ducha Elenchus nazwany. *Архивъ Юго-Западной Россіи*,

издаваемой комиссією для разбора древних актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ. Кіевъ, 1914. Т. VIII. Ч. I. С. 674–731.

138. Skarga P. Kazania na niedziele i święta całego roku. Lipsk: Nakładem księgarni zagranicznej, 1843. T. IV. 248 s.

139. Skarga P. Kazania na niedziele i święta całego roku. Lipsk: Nakładem księgarni zagranicznej, 1843. T. V. 233 s.

140. Skarga P. Na threny y lament Theophila Orthologa, do Ruśi Gręckiego Nabożeństwa, przestroga. Krakow, 1610. 115 s.

141. Skarga P. O iedności kościoła Bożego pod iednym Pasterzem. Y o Greckim od tey iedności odstąpieniu. Z przestrogą y upominaniem do narodow Ruskich, przy Grekach stojących. [...] Roku 1577. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією.* Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 223–526.

142. Skarga P. O rządzie y iedności kościoła Bożego pod iednym Pasterzem. Y o Greckim y Ruskim od tey iedności odstąpieniu. [...] 1590. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Археографическою комиссією.* Петербургъ, 1882. Т. VII. Кн. II. С. 527–580.

143. Skupieński T. Rusin albo rellatia rozmowy dwoch Rusinow schizmatyka z unitem o rozmnożeniu wiary Katolickiey o Patryarchacie Carogrodzkim, o schizmatach, o soborach, o uniey, y chrzcie Rusi, o wolnościach duchowieństwa Ruskiego, y insze miscellanea. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древних актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 650–732.

144. Smotrycki M. Αντιγραφῆ albo odpowiedź na script uszczpliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Gręckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany. *Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою комиссією.* Петербургъ, 1903. Т. XIX. Кн. III. С. 1149–1300.

145. Smotrycki M. Obrona Verificaciey, od obrazu Maiestatu Krola Iego Miłości czystey: honor y reputację ludzi zasnych, Duchownych y Swietskich zachowującey, przez script «Sowita wina». *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древних актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 346–441.

146. Smotrycki M. Elenchus pism uszczypliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Świętey Troycy Wydanych, napisany przez zakonniki cerkwie Zeyscia Ś. Ducha. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древних актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1914. Ч. I. Т. VIII. С. 597–673.

147. Smotrycki M. Justificacia niewinności. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древних актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 511–532.

148. Smotryckiy M. Verificatia niewinności: Y omylnych po wszytkiey Litwie y Białey Rusi rozsianych, żywot y uczciwe cnego Narodu Ruskiego o upad

przyprawic zrzadzonych nowin, pod miłościwą Pańską y Oycowską nawyższey y pierwszey po Panu Bogu narodu tego zacnego zwierzchności, y brzegu wszelkiey sprawiedliwości obronę, poddane chrześcianskie uprzątnienie. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 279–344.

149. Symanowicz T. Proba Verificatıey Omylney. Y dowod swowoleństwa małosłychanego Czerncow, y Iedynomyślnych Bractwa Wileńskiego. Chrześcianańskiem Katholickiem uważeniem. Zamosc, 1621. 50 s.

150. Synopsis Historiarum incipiens a Nicephori Imperatoris a Genicis obitu ad Isacii Comneni imperium conscripta a Joanne Scylitze Curopalata Magno Drungario Vigiliae. Athens, 2000. 235 p.

151. Synopsis, albo krotkie spisanie praw, przywileiow, świebod y wolności od niaśnieyszych św. pamięci Krolow Ich Miłości Polskich, y Wielkich Xiążąt W. X. L. y Ruskich, et caet. Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oycy Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrczenia się swiego trwaiaćemu nadanych y poprzsiesięzonych. *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый комиссією для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ Генераль-Губернаторѣ.* Кіевъ, 1887. Т. VII. Ч. I. С. 533–576.

152. The Holy Bible containing the old and new testaments in the king James Version. Nashville, 1984. 764 p.

153. Theophil Ortholog. ΘΡΗΝΟΣ to iest lament iedyney Ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie, z objaśnieniem Dogmat Wiary. Wilno, 1610. 219 s.

154. Tyszkiewicz T. Przyczyny porzucenia disuniey przezacnemu narodowi ruskiemu podane. Wilno: w Drukarni Akademiey Societatis Jesu, 1643. 112 s.

155. Woyna-Orański P. ZWIERCIA DŁO albo ZASŁONA od Przewielebnego Oycy Pachomiusza Woyny Orańskiego, z łaski Bożey y Ś. Stolice Apostolskiey Episkopa Pińskiego y Turowskiego naprzeciw uszczypliwey PERSPEKTYWIE przez X. Kassiana Sakowicza złożonego Archimandrytę Dubieńskiego zebraney y napisaney ic. ic. WYSTAWIONA. Wilno: W Drukarni Oycow Bazylianow Unitow, 1645. 76 s.

156. Zebrowski S. Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zizania. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури.* Львів, 1906. Т. V. С. 13–30.

Наукова література

157. Августин Блаженный. Христіанская наука или основанія св. герменевтики и церковнаго краснорѣчія. Кіевъ: Въ Типографіи Кієво-печерской Лавры, 1835. 355 с.

158. Аверинцев С. Античная риторика и судьба античного рационализма. *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика /* Институт мировой литературы имени А. М. Горького. Москва: Наука, 1991. С. 3–26.

159. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы. Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2004. 480 с.

160. Аверинцев С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
161. Аверинцев С. Собрание сочинений / ред. Н. Аверинцевой и К. Сивога. Софія–Логос. Словарь. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. 902 с.
162. Аверинцев С. Софія-Логос. Словник. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. 650 с.
163. Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика / отв. ред. М. Гаспаров. Москва: Наука, 1991. 256 с.
164. Античные теории языка и стиля / под. ред. О. Фрейденберг. Ленинград: ОГИЗ, 1936. 342 с.
165. Апостоли слов'ян (Slavorum Apostoli). Енцикліка вселенського архієрея Івана Павла II. Львів: Видавництво «Місіонер», 2008. 43 с.
166. Аристотель. Риторика. *Античные риторики* / под ред. А. Тахо-Годи. Москва: Издательство Московского университета, 1978. С. 15–164.
167. Аристотель. Риторика. Поэтика / пер. с древнегреч. О. Цыбенко, В. Г. Аппельрот. Москва: Лабиринт, 2000. 224 с.
168. Архангельский А. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. Москва, 1888. 166 с.
169. Архиепископ Сергей Страгородский. Православное учение о Спасении. Санкт-Петербург, 2010. 317 с.
170. Атаманенко В. Книжниця (в 6-ти розділах) 1588 р. *Острозька академія XVI–XVII ст.*: Енциклопедичне видання. Острог, 1997. С. 65–66.
171. Атаманенко В. Суразький (Малюшицький) Василь. *Острозька академія XVI–XVII ст.*: Енциклопедичне видання. Острог, 1997. С. 163–164.
172. Афиногенов Д. Игнатий. *Православная энциклопедия*. Москва, 2009. Т. XXI. С. 64–67.
173. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. Монографія / за ред. проф. Б. Криси. Львів: Свічадо, 2008. 180 с.
174. Барвінський Б. Два листи митр. Іпатія Потія. *Analesta OSBM. Romae*, 1956. Vol. II (VIII). P. 466–472.
175. Бармин А. В., Буганов Р. Б. Иоанн XI Векк. *Православная энциклопедия*. Москва, 2010. Т. XXIII. С. 489–492.
176. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики: исследование разных лет. Москва, 1975. 502 с.
177. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн, Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова. Москва: Искусство, 1979. 424 с.
178. Бахтін М. Висловлювання як одиниця мовленнєвого спілкування / пер. М. Зубрицької. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 310–317.
179. Бахтін М. Проблема тексту у лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках / пер. М. Зубрицької. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 318–323.
180. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Москва: АСТ, 2006. 317 с.

181. Білецький О. Зібрання праць: у 5 т. Київ: Наукова думка, 1965. Т. 1: Давня українська і давня російська літератури. 527 с.
182. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля. Львів: Каменяр, 1995. Т. I. 646 с.
183. Блажейовський Д. Українські церковні унії: Константинопольська, Римська і Московська. Нью Йорк-Париж-Сідней-Торонто, 1987. 67 с.
184. Борисенко К. Полемічна проза. *Історія української літератури: у 12 т.* Київ: Наукова думка, 2014. Т. II: Давня література (друга половина XVI–XVIII ст.). С. 373–391.
185. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X–початок XVII ст.) / упоряд. Є. А. Гринів, Б. В. Грабовецький [та ін.]. Київ, 1988. 288 с.
186. Бычков В. Эстетика поздней античности II–III века. Москва: Наука, 1981. 323 с.
187. Валла Л. Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина / пер. И. А. Перельмутер. *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии.* Москва, 1963. С. 140–178.
188. Великий А. З літопису християнської України / 2-ге вид. Львів: Місіонер, 1999. Т. IV: XVI–XVII ст. 278 с.
189. Веселовский А. Избранные статьи. Ленинград: Художественная литература, 1939. 605 с.
190. Византийский словарь: в 2 т. / сост. общ. ред. К. Филатова. Санкт-Петербург, 2011. Т. 2. 572 с.
191. Вознесенский А. Николай Чудотворец: Полная история жизни, чудес и святости. Москва, 2010. 321 с.
192. Возняк М. Історія української літератури: у 2 кн. Львів: Світ, 1992. Кн. 1. 696 с.
193. Возняк М. Старе українське письменство. Львів, 1922. 512 с.
194. Возняк М. Три статтейки з полемічного письменства. (З додатком недрукованих листів Потія). *ЗНТШ.* 1930. Т. ХСІХ. С. 1–50.
195. Волощенко О. Кормча книга. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2008. Т. 5: Кон–Кю. С. 160–161.
196. Воскобойников О. Баптиста Мантуанец. *Православная энциклопедия.* Москва, 2002. Т. IV. С. 308.
197. Врубель Л. Герменевтика. *Література. Теорія. Методологія* / пер. з польськ. С. Яковенка / упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької. Київ, 2006. С. 56–113.
198. Гаспаров М. Античная риторика как система. *Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика* / Институт мировой литературы имени А. М. Горького. Москва: Наука, 1991. С. 33–56.
199. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. Москва: Наука, 1977. 703 с.
200. Гісторыя беларускай літаратуры XI–XIX стагоддзя: у 2 т. Минск: Беларуская навука, 2006. Т. I. 910 с.
201. Гнатюк О. До переоцінки літературного процесу XV–XVIII ст. (Огляд публікацій давньої української літератури). *Європейське відрод-*

ження та українська література XIV–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1993. С. 237–266.

202. Головата Н. Балабан Гедеон. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2003. Т. 1: А–В. С. 170.

203. Головащенко С. Історія християнства: навч. посібник. Київ: Либідь, 1999. 352 с.

204. Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс: навч. посібник. Київ: Либідь, 2001. 496 с.

205. Голубев С. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах преимущественно конца XVI и XVII столетий. Киев, 1876. 80 с.

206. Голубев С. Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. Київ, 1883. Т. I. 559 с.

207. Голубев С. Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники. Київ, 1898. Т. II. 524 с.

208. Голубев С. Материалы для истории западно-русской церкви. Киев, 1891. Т. I. 83 с.

209. Грицай М. Давня українська проза. Київ: Вища школа, 1975. 151 с.

210. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. Київ: Освіта, 1992. 192 с.

211. Грушевський М. Історія української літератури. Київ: АТ «Обереги». Т. 6. 1995. 708 с.

212. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Київ: Либідь, 1995. Т. 5. Кн. 2. 352 с.

213. Гадамер. Г-Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори / пер. з нім. Київ: Юніверс, 2001. 280 с.

214. Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. *Ковчег*: Збірник статей з церковної історії. 1993. Ч. 1. С. 1–23.

215. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / пер. з англ. М. Габлевич. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. XVI, 426 с.

216. Давня римська поезія в українських перекладах і переспівах: Хрестоматія / укл. В. Маслюк. Львів: Світ, 2000. 328 с.

217. Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації. Київ: Дух і Літера, 2000. 488 с.

218. Дзюба О. Брати Зизанії. *Історія України в особах: Литовсько-польська доба* / авт. колектив: О. Дзюба, М. Довбищенко, О. Русина (упоряд. і авт. передм.) [та ін.]. Київ: Україна, 1997. С. 157–163.

219. Дзюба О. Касіян Сакович. *Історія України в особах: Литовсько-польська доба* / авт. колектив: О. Дзюба, М. Довбищенко, О. Русина (упоряд. і авт. передм.) [та ін.]. Київ: Україна, 1997. С. 173–179.

220. Дзюба О. Кирило Лукаріс. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2007. Т. 4: Ка–Ком. С. 297.

221. Дзюба О. Сакович Касіян. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2012. Т. 9: Прил–С. С. 424–425.

222. Дзюба О. Селява Антоній. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2012. Т. 9: Прил–С. С. 514.
223. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). Львів, 2000. 243 с.
224. Дмитриев М. Православне и реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. Москва: Издательство МГУ, 1990. 135 с.
225. Дмитрієв М. Концепції унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*: Матеріали Перших «Берестейських читань» Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р. Львів, 1995. С. 39–100.
226. Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології у українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* Київ: Наукова думка, 1993. С. 110–125.
227. Довбищенко М. Йосиф Рутський. *Історія України в особах: Литовсько-польська доба* / авт. колектив: О. Дзюба, М. Довбищенко, О. Русина (упоряд. і авт. передм.) [та ін.]. Київ: Україна, 1997. С. 179–182.
228. Довбищенко М. Іпатій Потій. *Історія України в особах: Литовсько-польська доба* / авт. колектив: О. Дзюба, М. Довбищенко, О. Русина (упоряд. і авт. передм.) [та ін.]. Київ: Україна, 1997. С. 129–135.
229. Довгалюк П. Українські письменники в боротьбі проти Ватікану. Київ, 1953. 80 с.
230. Дубнов С. История антисемитизма и катастрофа. *Краткая еврейская энциклопедия*. Иерусалим, 1986. Т. III. С. 741–743.
231. Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха «хмельничины»). Исследование, перевод и комментарии С. Я. Борового. Иерусалим, 1997. 289 с.
232. Евсевий Кесарийский. Церковная история. Научное издание. Санкт-Петербург, 2013. 544 с.
233. Евсевий сын Памфила. *Алиев К. Античные источники по истории Азербайджана*. Баку, 1987. 70 с.
234. Еко У. Риторика та ідеологія (фрагмент з книги «Відсутня структура») / пер. У. Головацької. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Львів: Літопис, 1996. С. 420–427.
235. Єфремов С. Історія українського письменства. Київ: Femina, 1995. 688 с.
236. Жаворонков П. Василий Охридский. *Православная энциклопедия*. Москва, 2004. Т. VII. С. 214.
237. Жаворонков П., Кузенков П. Василий I Македонянин. *Православная энциклопедия*. Москва, 2004. Т. VII. С. 100–102.
238. Жила В. Національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI – початку XVII сторіч. *Збірник праць Ювілейного Конгресу у 1000-ліття хрищення Русь-України*. Мюнхен, 1989. С. 178–207.
239. Жукович П. Къ історіи іезуитовъ въ Польшѣ. *Христианское чтение*. 1901. Т. ССХII. Ч. II. С. 765–782.

240. Жукович П. Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства съ церковной уніей (до 1609 г.). С.-Петербургъ, 1901. 608 с.
241. Жукович П. Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства съ церковной уніей (съ 1609 г.). С.-Петербургъ, 1903. 148 с.
242. Жукович П. Послѣдняя борьба духовенства митрополичьей епархїи съ Потѣмъ и уніей (1609–1611). *Христианское чтеніе*. 1901. Вып. 9. С. 370–389.
243. Завитневич В. Палинодія Захарїи Копыстенскаго и ея мѣсто въ исторїи западно-русской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. LXXV, 400 с.
244. Загайко П. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. Київ, 1957. 86 с.
245. Зайцев Д. Евсевий. *Православная энциклопедия*. Москва, 2008. Т. XVII. С. 246–249.
246. Зайцев Д. Зосима. *Православная энциклопедия*. Москва, 2009. Т. XX. С. 339–341.
247. Замалеєв А., Зоц В. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV– первая треть XVII ст.). Киев: Лыбидь, 1990. 176 с.
248. Зема В. Візія розколу Церкви в ранній православній полеміці. *Ковчег*: Науковий збірник із церковної історії. 2001. Ч. 3. С. 182–216.
249. Зема В. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. *Український історичний журнал*. 2001. № 5. С. 43–74.
250. Иванов В. История этики средних веков. Ленинград, 1984. 279 с.
251. Игнатий (Брянчанинов Д. А.) Собрание сочинений: в 7 т. / святитель Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский и Черноморский. 2-е изд. Краматорск, 2009. Т. 6: Отечник. 575 с.
252. Игнатий (Брянчанинов Д. А.) Собрание сочинений: в 7 т. / святитель Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский и Черноморский. 2-е изд. Краматорск, 2009. Т. 1: Аскетические опыты. 672 с.
253. Игнатий (Брянчанинов Д. А.) Собрание сочинений: в 7 т. / святитель Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский и Черноморский. 2-е изд. Краматорск, 2009. Т. 3: Слово о смерти. Слово о человеке. 448 с.
254. игум. Иннокентий (Павлов). Всеобщее воскресение. *Катехизис*. Киев: Издание Украинской Православной Церкви, 1991. С. 409–410.
255. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. Дрогобич, 1990. 92 с.
256. Іванишин В., Іванишин П. Пізнання літературного твору: методичний посібник для студентів і вчителів. Дрогобич, 2003. 80 с.
257. Іваньо І. Про українське літературне барокко. *Українське літературне барокко*: Збірник наукових праць. Київ: Наукова думка, 1987. С. 3–18.
258. Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1966. 251 с.
259. Ісіченко І. Берестейська унія і українська література XVII століття. *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1997. Vol. IV–V. S. 152–164.
260. Ісіченко І. Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича. Харків, 2017. 346 с.

261. Ісіченко І. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.): навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів. Львів: Святогорець, 2011. 568 с.
262. Ісіченко І. Церковне життя України епохи бароко. *Українське бароко*. Харків, 2004. Т. 1. С. 83–173.
263. Історія України в особах: Литовсько-польська доба / О. Дзюба, М. Довбищенко, О. Русина [та ін.]. Київ: Україна, 1997. 272 с.
264. Історія української культури: в 5 т. / ред. Я. Ісаєвич. Київ: Наукова думка, 2001. Том II: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. 847 с.
265. Історія української літератури: у 8 т. / Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ: Наукова думка, 1967. Т. 1: Давня література (XI – перша половина XVIII ст.). 539 с.
266. Казаков С. Православие. Словарь-справочник. Ростов-на-Дону, 2011. 219 с.
267. Калліст (Уер), митрополит Діоклійський. Православна Церква. Київ: Дух і Літера, 2009. 380 с.
268. Кастомаров Н. О причинах и характерѣ уніи въ Западной Россіи. Харьковъ, 1842. 119 с.
269. Корпанюк М. Місце творчості духівництва в суспільному житті України XVI–XVIII сторіч. *Медієвістика*. Одеса, 2006. Вип. 4. С. 70–79.
270. Косицька М. Причинки до вивчення полемічної спадщини митрополита Петра Могили. *Медієвістика*. Одеса, 2006. Вип. 4. С. 131–137.
271. Котинська К. Багатомовність полемічної літератури періоду Берестейської унії (діалоги 1600–1663 років). *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze*. Warszawa, 1998. Vol. 6–7. S. 55–69.
272. Кочан Н. Флорентійська унія і Київська митрополія: до характеристики розвитку та втілення ідеї унії церков. *Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами* / упоряд. З. Антонюк, М. Мартинович. Київ: Сфера, 1999. С. 25–43.
273. Коялович М. Литовская церковная унія. С.-Петербургъ, 1859. Т. I. 315 с.
274. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні. *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* Київ: Наукова думка, 1993. С. 300–318.
275. Кравченко О. Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми, постанови. *Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000 – ліття хрещення Руси-України*. Мюнхен, 1989. С. 154–173.
276. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI–початку XVII ст. Острог: «Острозька академія», 2007. 208 с.
277. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст.: монографія. Луцьк: Надстир'я, 1996. 132 с.
278. Красиков С. Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки. *Античная древность и средние века*. Екатеринбург, 2001, Вып. 32. С. 228–238.

279. Красиков С. Варлаам Калабрійський. *Православная енциклопедия*. Москва, 2003. Т. VI. С. 626–631.
280. Крекотень В. Українська барокова проза. *Українське бароко*. Харків, 2004. Т. 1. С. 331–443.
281. Кривушин И. Византийская империя. Часть I. *Православная энциклопедия*. Москва, 2004. Т. VIII. С. 125–181.
282. Криса Б. Полемічна проза. *Історія української культури: у 5 т.* Київ: Наукова думка, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. С. 706–713.
283. Кудрявцев О. Валла. *Православная энциклопедия*. Москва, 2003. Т. VI. С. 535–536.
284. Кузенков П. Иоанн V Палеолог. *Православная энциклопедия*. Москва, 2010. Т. XXIII. С. 595–597.
285. Кулаковський П. «Апокрисис» («Апокрисис»). *Острозька академія XVI–XVII ст.*: Енциклопедичне видання. Острого, 1997. С. 19–20.
286. Куньч З. Риторичний словник. Київ: Рідна мова, 1997. 344 с.
287. Курилас Б. З'єдинення Архієпископа Мелетія Смотрицького в історичному і психологічному навітленні. Вінніпег, 1962. 138 с.
288. Курціус Е. Європейська література і латинське середньовіччя. Львів: Літопис. 752 с.
289. Къ портрету Ипатія Потѣя, кїевскаго уніатскаго митрополита. *Кіевская старина*. 1884. Т. X. (сентябрь). С. 180–182.
290. Лаба В. Патрологія. Життя, письма і вчення Отців Церкви. Рим, 1974. 552 с.
291. Лановик З. *Hermeneutica Sacra: Проблеми біблійної герменевтики*. Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. 586 с.
292. Левицький О. Ипатій Потѣй, кїевскій уніатскій митрополитъ. *Памятники русской старины въ западныхъ губерніяхъ*. С.-Петербургъ, 1885. Вып. VIII. С. 342–374.
293. Левицький О. Кирилль Терлецкій, епископъ Луцкій и Острожскій. *Памятники русской старины въ западныхъ губерніяхъ*. С.-Петербургъ, 1885. Вып. VIII. С. 308–341.
294. Левицький О. Основныя черты внутреннего строя Западно-русской Церкви в XVI и XVII вв. *Кіевская старина*. 1884. Т. X (август). С. 627–654.
295. Левицький О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія. *Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII століття*. Львів, 1900. С. 1–80.
296. Левченко Т. «Ключ розуміння» Іоанікія Галятовського як явище риторичної культури бароко: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук: спец. 10. 01. 01 «Українська література». Харків, 2003. 18 с.
297. Литвинов В. Латинсько-український словник. Київ: Українські пропілеї, 1998. 712 с.
298. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV–XVII ст. Київ: «Основи», 2000. 472 с.
299. Литвинова Л. Аскетизм. *Православная энциклопедия*. Москва, 2001. Т. III. С. 593–608.

300. Ліковський Е. Берестейська унія (1596). Жовква: Печатня Василян, 1916. 336 с.
301. Ліндсей Дж. Коротка історія культури: у 2 т. / пер. з англ. В. та Л. Герасимчуків. Київ: Мистецтво, 1995. Т. 2: Від доісторичних часів до доби Відродження. 256 с.
302. Ліханський Я. Риторика. *Література. Теорія. Методологія* / пер. з польськ. С. Яковенка. / упоряд. і наук. ред. Д. Уліцької. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. С. 470–514.
303. Лосев А. Античные теории стиля в их историко-эстетической значимости. *Античные риторика* / под ред. А. Тахо-Годи. Москва, 1978. С. 5–12.
304. Лосев А. История античной эстетики. Высокая классика. Харьков: Фолио; Москва: Издательство АСТ, 2000. 624 с.
305. Лужний Р. Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції («Poselstwo do Papieža Rzymskiego Syksta IV» та «Parenetyka jednego do swej Rusi»). *Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей*. Київ, 1993. Т. 2. С. 49–68.
306. Луховицкий Л. Иерийский собор. *Православная энциклопедия*. Москва, 2009. Т. XXI. С. 301–304.
307. Любашенко В. Реформаційний рух. *Історія української культури: у 5 т.* Київ: Наукова думка, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. С. 491–505.
308. Лятишевський І. Іпатій Потій і його значінє для унії: з нагоди 300 – річницї его смерти. Станиславів, 1913. 14 с.
309. Майоров Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). Москва: Мысль, 1979. 431 с.
310. Макарий (Булгаков) Митрополит Московский й Коломенский. История Русской Церкви. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Кн. VI: Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881); Патриаршество в России (1589–1720); Отд. I: Патриаршество Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589–1654). 802 с.
311. Макарий (Булгаков) Митрополит Московский й Коломенский. История Русской Церкви. Москва: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. V: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458–1596). 560 с.
312. Малышевский И. Александрійській патріарх Мелетій Пигась и его участие въ дѣлахъ русской церкви. Київь, 1872. Т. I. 685 с.
313. Малышевский И. Александрійській патріарх Мелетій Пигась и его участие въ делахъ русской церкви. Київь, 1872. Т. II. 161 с.
314. Малышевский И. Западная Русь въ борьбѣ за вѣру и народность. Москва, 1903. Ч. I. 249 с.
315. Малышевский И. Новый рукописный сборникъ западно-русскихъ полемическихъ сочиненій. *Труды Кіевской духовной академіи*. 1875. Т. II. С. 193–222.

316. Марусин М. З історичних днів перебування владик Іпатія Потія і Кирила Терлецького в Римі. *Берестейська унія (1596–1996)*. Львів: Логос, 1996. С. 58–60.
317. Марцеллин А. Римская история. Москва: АСТ, 2005. 631 с.
318. Махновець Л. Сатира і гумор української прози XVI–XVII ст. Київ: Наукова думка, 1964. 479 с.
319. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и Беседы. Москва: Фонд имени Александра Меня, 1997. 671 с.
320. Микитась В. Иван Франко – дослідник української полемічної літератури (XVI–XVII ст.). Київ: Наукова думка, 1983. 223 с.
321. Микитась В. Українська література в боротьбі проти унії. Дослідження. Київ: Дніпро, 1984. 242 с.
322. Митрополит Іларіон. Берестейська унія. Її генеза, теорія, практика. Вінніпег: Місійний Відділ при Консисторії Української Православної Церкви в Канаді, 1983. 86 с.
323. Михайлов А. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи. *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*. Москва: Наследие, 1994. С. 326–391.
324. Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія. *Історія української культури: у 5 т.* Київ: Наукова думка, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. С. 531–549.
325. Нагаєвський І. Об'єднання Церкви й ідея патріархату в Києві: Історико-богословська студія. Торонто: Українське видавництво «Добра книжка», 1961. 93 с.
326. Назарко І. Йосиф Велямин Рутський. *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960)*. Рим, 1962. С. 17–36.
327. Назарко І. Іпатій Потій (У 350-ліття його смерті). *Наукові записки Українського Вільного університету*. Мюнхен–Рим–Париж, 1969. Т. IX–X. С. 76–88.
328. Наливайко Д. Українське літературне барокко в європейському контексті. *Українське літературне барокко / під ред. О. В. Мишанича*. Київ: Наукова думка, 1987. С. 46–75.
329. Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика: статті-розвідки. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 348 с.
330. Наливайко Д. Українське бароко: типологія і специфіка. *Українське бароко*. Харків, 2004. Т. 1. С. 7–19.
331. Недавніа О. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом. Київ: Гнозис, 2000. 218 с.
332. Ніженець А. Стильові особливості української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. *Радянське літературознавство*. 1959. № 3. С. 67–81.
333. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). Львів: Свічадо, 2005. 250 с.
334. Нога Г. Філософія миру і гуманізму в українській поезії XVII ст. Пошук герменевтичних формул. *Ізборник 2012–2016. Дослідження. Крити-*

ка. *Публікації* / упоряд., ред.: В. Сулима. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. С. 30–50.

335. о. Кость Панас. Історія української церкви. Львів, 1992. 160 с.

336. Обь учрежденіи Іпатієм Поцеємъ уніатской капитулы во Владимірѣ Волинскомъ и первоначальныхъ ея дѣйствіяхъ. *Труды Кіевской духовной академіи*. 1869. Т. II. С. 498–539.

337. Огієнко І. Українська церква: нариси з історії Української православної церкви. Київ: Україна, 1993. 284 с.

338. Одинцов Н. Уніатское богослуженіе въ XVII и XVIII вѣкахъ по рукописямъ Виленской публичной Библиотеки. Вильна, 1886. 137 с.

339. Описаніе документовъ архива западнорусскихъ уніатскихъ митрополитовъ. С.-Петербургъ: Синодальная Типографія, 1897. 502 с.

340. Павлишин О. З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина. *Україна модерна*. Київ: Критика; Львів: Інститут історичних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка, 2002. Ч. 7. 242 с.

341. Павлов А. Критическіе опыты по исторіи древнѣйшей греко-русской полемики противъ латинянъ. Санктпетербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1878. 210 с.

342. Падокшин С. Іпацей Пацей: царк. дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох. Минск, 2001. 118 с.

343. Паславський І. Берестейська унія і християнська традиція. *Берестейська унія (1596–1996)*. Львів: Логос, 1996. С. 13–28.

344. Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ: Наукова думка, 1984. 127 с.

345. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української Церкви. Львів: Стрім, 1994. 144 с.

346. Патрило І. Артикули Берестейської унії. *Analecta OSBM*. 1996. Vol. XV. P. 47–103.

347. Пекар А. Іпатій Потій – провісник з'єдинення. *Analecta OSBM*. 1996. Vol. XV. P. 145–247.

348. Пелешенко Ю. «Посольство київського митрополита Мисаїла до Папи Римського Сикста IV» отця Іоана як пам'ятка історії церкви, теології та літератури. *Антипролог*. Київ: ВД «Стилос», 2007. С. 123–147.

349. Пелешенко Ю. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. Київ: Наукова думка, 1990. 142 с.

350. Пелешенко Ю. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Київ: Фоліант, 2004. 422 с.

351. Пелешенко Ю. Повість про взяття Царгорода фрягами. *Історія української літератури у 12 т.* Київ: Наукова думка, 2013. Т. I: Давня література (X – перша половина XVI ст.). С. 352–356.

352. Пентковская Т. Житие Василие Нового. *Православная энциклопедия*. Москва, 2004. Т. VII. С. 210–212.

353. Перетц В. Исследование и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков. *Сборник отделения русского языка и словесности*. 1926. Т. 101. Ч. 2. С. 1–176.

354. Перетц В. Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI–XVII вв. *Сборник по русскому языку и словесности*. Ленинград, 1929. Т. I. Вып. 3. С. 56–72.
355. Петрушевич А. Соборное посланіе русскаго духовенства и мірянъ къ римскому папѣ Сиксту IV. Львов: В типографіи Ставропигийскаго Института, 1870. 38 с.
356. Пиза С. Апологетика української польськомовної прози кінця XVI – початку XVII століття. *Київські полоністичні студії*. 2005. Т. VII. С. 206–214.
357. Підручний П. Василіанський чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року. *Analecta OSBM*. Romae, 1988. Vol. XIII. P. 92–183.
358. Підручний П. Два програмові писання Рутського: «Discursus» і «Programma Unionis». *Analecta OSBM*. Romae, 1974. Vol. IX. P. 24–46.
359. Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ, 2006. 496 с.
360. Поплавська Н. «Герезія» і «Гармонія» Іпатія Потія: між риторикою та бароковою поетикою. *Медієвістика*. 2006. Вип. 4. С. 80–92.
361. Поплавська Н. Біблійний текст епохи Реформації та українська полемічно-публіцистична проза. *Київські полоністичні студії*. 2004. Т. VI. С. 181–192.
362. Поплавська Н. Полемісти. Риторика. Переконавання (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.): монографія. Тернопіль: ТНПУ, 2007. 379 с.
363. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ: Майстерня Білецьких, 2008. 255 с.
364. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1994. 614 с.
365. Прокопій Кесарійський. Война с готами. О постройках / пер. С. П. Кондратьев. Москва, 1996. 167 с.
366. Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / Інститут української мови НАН України. Львів: Свічадо, 2001. 156 с.
367. П'євницький В. Изъ истории гомилетики. Гомилетика въ новое время, послѣ реформації Лютера. Киевъ, 1899. 545 с.
368. П'євницький В. Церковное краснорѣчіе и его основные законы. С.-Петербургъ, 1908. 293 с.
369. Р. Б. Б. Зигомала. *Православная энциклопедия*. Москва, 2009. Т. XX. С. 116.
370. Радзикович В. Письменство. *Історія української культури* / за ред. І. Крип'якевича. Київ: Либідь, 1994. С. 185–424.
371. Ричка В. Пригадування Русі (осмислення спадщини св. Володимира в українській суспільно-політичній думці XVII ст.). *Український історичний журнал*. 2012. №1. С. 29–45.
372. Саверчанка І. Апостал яднання і веры: Язеп Рущкі. Мінск: Навука і тэхніка, 1994. 67 с.
373. Сапеляк А. Київська церква на слов'янському сході: канонічно-екуменічний аспект. Буенос-Айрес–Львів, 1999. 231 с.

374. Святитель Филарет (Дроздов). Слова и речи. Москва, 1882. Т. 4. 634 с.
375. свящ. Ястребов А. Евсевий. *Православная энциклопедия*. Москва, 2009. Т. XVII. С. 252–267.
376. Семчук С. Митрополит Рутський. Торонто, 1967. 104 с.
377. Сенік С. Два митрополити – Потій і Рутський. *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*: Матеріали Перших «Берестейських читань» (Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р.). Львів, 1995. С. 137–148.
378. Сенік С. Передумови Берестейської унії / пер. з англ. Н. Кочан. *Знаки часу: до проблеми порозуміння між церквами* / упоряд. З. Антонюк, М. Мартинович. Київ: Сфера, 1999. С. 44–72.
379. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті. *Ковчег*. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1993. Ч. 1. С. 25–71.
380. Сивокінь Г. Давні українські поетики. Харків, 2001. 166 с.
381. Скабаланович Н. Обь Апокрисисѣ Христофора Филалета. С.-Петербургъ, 1873. 224 с.
382. Скурат К. Молитвы об усопших. *Катехизис*. Киев: Издание Украинской Православной Церкви, 1991. С. 337–346.
383. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: у 2 т. Рим–Торонто, 1977. Ч. 1. 275 с.
384. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: у 2 т. Рим–Торонто, 1978. Ч. 2. 450 с.
385. Старасценка В. Праблемы рэлігійна-палітычнага і нацыянальна-культурнага жыцця ў палемічнай публіцыстыцы (канец XVI – пачатак XVII ст.). *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т.* / Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут філасофіі. Мінск: Беларуская навука, 2013. Т. 3: Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока. С. 36–66.
386. Стельмашенко М. Политическая деятельность Петра Скарги. Киев, 1902. 207 с.
387. Стемпень С. Між окциденталізацією та візантинізацією: проблема обрядової ідентичності греко-католицької церкви в Речі Посполитій міжвоєнного періоду / пер. з польськ. І. Сковчиляса. *Ковчег*. Львів, 2003. Т. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. С. 86–99.
388. Стилянопулос Т. Новий Завіт: православний погляд. Писання, передання, герменевтика / пер. з англ. Ю. Гамалій; наук. ред. Р. Паранько. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. XVI, 196 с.
389. Строев П. Библиологическій словарь и черновые къ нему материалы. С.-Петербургъ, 1882. 531с.
390. Студинський К. Передмова. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури*. Львів, 1906. Т. V. С. I–LXII.
391. Студинський К. «Антиграфе», полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. *ЗНТШ*. 1925. Т. CXLI–CXLIII. С. 1–40.

392. Студинський К. В трисаліте смерти митр. Іпатія Потія. Львів, 1913. 10 с.
393. Студинський К. Полемічне письменство в р. 1608. *ЗНТШ*. 1911. Т. CIV. С. 1–37.
394. Студинський К. Причинки до історії унії. *Kwartalnik Historyczny*. Lwów, 1895. Т. X. S. 1–21.
395. Студинський К. Хто був автором «Αντιρρησις»-а з р. 1599? *ЗНТШ*. 1900. Т. XXXV–XXXVI. С. 1–20.
396. Сулима В. Біблія і українська література: навчальний посібник. Київ: Освіта, 1998. 400 с.
397. Сулима В. Становлення проповідництва Київської Русі: особливості літературної екзегези і поетики. *Медієвістика*. Одеса, 2006. Вип. 4. С. 29–39.
398. Сулима В. Термінологічні дефініції та генеалогія жанрів ораторсько-проповідницької прози XI–XVIII століть. *Ізборник 2012–2016. Дослідження. Критика. Публікації* / упоряд., ред.: В. Сулима. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. С. 51–71.
399. Сулима М. Українська драматургія XVII–XVIII ст. Київ: ПЦ «Фоліант»; ВД «Стилос», 2005. 368 с.
400. Сумцовъ Н. Историческій очеркъ попытокъ католиковъ ввести въ южную и западную Россію григоріанскій календарь. *Кіевская старина*. 1888. Т. XXI (апрель). С. 235–258.
401. Сухарева С. Польська та українська польськомовна проза XVII століття: риторика, жанри, інтертекст: дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук: спец. 10.01.03 «Література слов'янських народів», 10. 01. 01 «Українська література». Київ, 2016. 462 с.
402. Сцѣпуро Д. Виленское Свято-духовское братство въ XVII и XVIII столѣтіяхъ. Київ, 1899. 183 с.
403. Терновский Ф. Южно-русское проповѣдничество XVI и XVII вв. (по латино-польскимъ образцамъ). Київ, 1869. 80 с.
404. Тиссен Г. Лекції з систематичної теології / пер. з англ. Л. Коровник. Едмонтон, 2001. 437 с.
405. Ткаченко А., Ломакин Н., Буганов Р., Попов И. Иннокентий III. *Православная энциклопедия*. Москва, 2010. Т. XXIII. С. 44–55.
406. Ткачук Р. Потій Іпатій. *Енциклопедія історії України* / редкол.: В. Смолій (голова) [та ін.]. Київ: Наукова думка, 2011. Т. 8: Па–Прик. С. 449–450.
407. Ткачук Р. Літопис подій. *Історія української літератури: у 12 т.* Київ: Наукова думка, 2013. Т. 1: Давня література (X – перша половина XVI ст.). С. 804–810.
408. Ткачук Р. Творчість митрополита Іпатія Потія та полемічна література на межі XVI – початку XVII ст. Джерела. Риторика. Діалог. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2011. 240 с.
409. Тойнбі А. Дослідження історії / пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука. Київ, 1995. Т. 2. 406 с.
410. Туркало Я. Нарис історії вселенських соборів (325–787). Брюссель, 1974. 320 с.

411. Усатенко Г. Полемістика кінця XVI – початку XVII ст. Як підсумки минулого та предтеча майбутнього. *Медієвістика*. 2000. Кн. II. С. 52–60.
412. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ, 2006. 284 с.
413. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. Харків, 1999. 216 с.
414. Ушкалов Л. Література і філософія: доба українського бароко. Харків, 2014. 416 с.
415. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків, 2001. 222 с.
416. Ф. П. Історія унії церковної на Руси. В 300-ні роковини унії Берестейської. Львів, 1896. 51 с.
417. Фаріон І. Суспільний статус староукраїнської (руської) мови у XIV–XVII століттях: мовна свідомість, мовна дійсність, мовна перспектива: монографія. Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2015. 656 с.
418. Філософський енциклопедичний словник / Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2002. 742 с.
419. Флоря Б. Брестские синоды и Брестская уния. *Славяне и их соседи*. 1991. Вып. III. С. 59–75.
420. Флоря Б. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. Москва: Наука, 1978. 298 с.
421. Флоря Б. Иоанн III Васильевич. *Православная энциклопедия*. Москва, 2010. Т. XXIII. С. 613–625.
422. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / пер. з англ. І. Старовойт. Львів: Літопис, 2010. 362 с.
423. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1980. Т. 28: Літературно-критичні праці (1890–1892). 439 с.
424. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1983. Т. 39: Літературно-критичні праці. 702 с.
425. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 40: Літературно-критичні праці. 556 с.
426. Франко І. Зібрання творів: у 50 т. Київ: Наукова думка, 1984. Т. 41: Літературно-критичні праці (1890–1910). 679 с.
427. Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII століть. *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.* Київ: Наукова думка, 1993. С. 342–372.
428. Фрік Д. Мелетій Смотрицький і руське мовне питання. *ЗНТШ*. Львів, 1992. Т. СХХІV. С. 210–229.
429. Фурикевич В. До питання про національність митр. Рутського. *Bohoslovia*. Leopoli, 1937. Т. XV. S. 264–276.
430. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII вѣка. Казань, 1898. LXII, 524 с.
431. Хинчевська-Геннель Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору. *Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті: Матеріали Других «Берестейських читань»*. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. С. 87–108.

432. Хинчевська-Геннель Т. Польський погляд на Берестейську унію в XVII ст. *Берестейська унія (1596–1996)*. Львів: Логос, 1996. С. 65–74.
433. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль, 1994. 480 с.
434. Чижевський Д. Ренесанс і Реформація. В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко. *Українська література / Український Вільний Університет*. Мюнхен–Львів, 1994. С. 87–95.
435. Чижевський Д. Українське літературне бароко: вибрані праці з давньої літератури. Київ: Обереги, 2003. 576 с.
436. Чубатий М. Історія Християнства на Русі-Україні. Рим, 1976. Т. II. Ч. I. 264 с.
437. Чупрасов А. Вигилій. *Православная энциклопедия*. Москва, 2004. Т. VIII. С. 117.
438. Шафф Ф. История христианской церкви. Санкт-Петербург, 2008. Т. IV: Средневековое христианство. От Григория I до Григория VII (590–1073 р. по Р. Х.). 511 с.
439. Шафф Ф. История христианской церкви. Санкт-Петербург, 2011. Т. III: Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого (311–590 г. по Р. Х.). 687 с.
440. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду. Київ: Преса України, 2001. 416 с.
441. Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства. Київ: Наукова думка, 2004. 560 с.
442. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / пер. з англ. М. Габлевич. Львів, 2001. 247 с.
443. Шептицький А. Аскетичні твори св. Василя Великого. *Biblioteca Spirituale Ucraina*. Roma, 1989. Vol. 76: Opere ascetiche di san Basilio Magno. 490 с.
444. Щурат В. В обороні Потієвої Унії. Львів, 1929. 119 с.
445. Эйнгорн В. О сношеніяхъ малороссійскаго духовенства съ московскимъ правительствомъ въ царствованіе Алексѣя Михайловича. *Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ при Московскомъ университетѣ*. Москва, 1893. Кн. II. С. 3–370.
446. Эстетика: Словарь / под общ. ред. А. Беляева [и др.]. Москва, 1989. 445 с.
447. Яковенко Н. Мелетій Смотрицький. *Історія України в особах: Литовсько-польська доба*. Київ: Україна, 1997. С. 168–173.
448. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. Київ, 2002. 415 с.
449. Яковенко Н. Реформа «грецької» церкви: унія, оновлення православ'я. *Історія української культури: у 5 т.* Київ: Наукова думка, 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. С. 505–530.
450. Яковенко С. Православная иерархия Речи Посполитой и планы Церковной Унии в 1590–1594 гг. *Славяне и их соседи*. 1991. Вып. III. С. 41–58.
451. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Український Вільний Університет. Мюнхен, 1993. 217 с.

452. Яременко В. Панорама української літератури від початків до кінця XVIII століття. *Слово многоцінне*: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV–XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI–XVIII століття). Київ: Аконт, 2006. Кн. 1. С. 11–31.

453. Яременко П. «Пересторога» – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. Київ, 1963. 162 с.

454. Яременко П. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. Київ: Наукова думка, 1986. 159 с.

455. Яременко П. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». Львів: Видавництво Львівського Університету, 1964. 108 с.

456. Ясіновський А. Внесок острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII століть). *Ковчег*: Науковий збірник із церковної історії. 2001. Ч. 3. С. 217–228.

457. Adamczyk M. Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku. *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji* / red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dubciak. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993. S. 7–40.

458. Auerbach E. Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu. Kraków: Homini SC, 2006. 312 s.

459. Augustyniak U. Historia Polski 1572–1795. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. 1005 s.

460. AXIOS: таїнство людської природи. Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. 109 с.

461. Baronas D. Prawosławni. *Kultura Wielkiego Księstwa Litewskiego. Analizy i Obrazy*. Krakow: UNIVERSITAS, 2011. S. 577–594.

462. Bartoszewicz J. Szkic dziejów kościoła ruskiego w Polsce. Kraków: Nakładem J. Zenowicza, 1880. 496 s.

463. Barwiński E. Zygmunt III i dysydenci. *Reformacja w Polsce*. 1921. S. 51–57.

464. Bienkowski L. Morochowski Eliaz. *Polski Słownik Biograficzny* / Zakład narodowy imienia Ossolińskich. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1976. T. XXI / 1. Zesz. 88. S. 777–778.

465. Bienkowski L. Organizacja Kościoła Wschodniego. *Kościół w Polsce. Studia nad Historią Kościoła Katolickiego w Polsce* / pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków: Znak, 1969. T. II: wieki XVI–XVIII. S. 781–1049.

466. Borek P. Literatura barokowa. *Literatura Polska. Sztuka, muzyka, teatr, edukacja*. Kraków: Pinnex, 2004. T. 2: Barok. S. 33–146.

467. Borowski A. Renesans a humanizm jezuicki. *Jezuici a kultura polska: Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*. Kraków, 1993. S. 27–40.

468. Borowski A. Renesans. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002. 379 s.

469. Brownlee W. Letters in the roman catholic controversy. New York, 1834. 364 p.

470. Brückner A. Spory o Unię w dawnej literaturze. *Kwartalnik Historyczny*. Lwów, 1896. R. X. Z. III. S. 578–644.
471. Buszewicz E. Literatura renesansu. *Literatura Polska. Sztuka, muzyka, teatr; edukacja*. Kraków: Pinnex, 2004. T. 1: Średniowiecze – Renesans. S. 77–190.
472. Byliński J. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. 194 s.
473. Chodynicki K. Dubowicz Jan. *Polski słownik biograficzny / Polska Akademia Umiejętności*. Kraków, 1939–1946. T. V. S. 436–437.
474. Chodynicki K. Kościół Prawosławny a Rzeczpospolita Polska: zarys historyczny 1370 – 1632. Warszawa: Drukarnia Kasy Imienia Mianowskiego, 1934. 632 s.
475. Cichocka H. Teoria retoryki bizantyńskiej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1994. 177 s.
476. Crusius M. *Turcograeciae libri octo a Martino Crusio*, in Academia Tybingensi Graeco-Latino Professore, utraque lingua edita. Basileae, 1584. 557 p.
477. Cunningham M. Wiara w świecie bizantyńskim. Warszawa: Pax, 2007. 192 s.
478. Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku / oprac. A. Kawecka-Gryczowa, K. Korotajowa, W. Krajewski. Wrocław–Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, MCMLX. Zeszyt 6: Małopolska–Ziemie Ruskie. 259 s.
479. Dylągowa H. Dzieje Unii Brzeskiej (1596 – 1918). Warszawa–Olsztyn, 1996. 228 s.
480. Dylągowa H. Unia brzeska – pojednanie czy podział? *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / pod red. R. Łuźnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego*. Kraków: Universitas, 1994. S. 45–53.
481. Dziegielewski J. Pocij (Potij) Adam. *Polski słownik biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1983. T. XXVII. S. 28–34.
482. Dzieje powszechnie ilustrowane. Na podstawie najnowszych badań i dzieł historycznych / pod kierunkiem profesora Dr. Ludwika Kubali. Wiedeń, 1998. T. IV: Rzym od drugiej wojny punickiej aż do początku wędrówki ludów / oprac. Żegota Prawdzic. 311 s.
483. Estreicher K. Bibliografia Polska. Kraków: Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1908. Cz. III. T. XI. 673 s.
484. Fenczak A. Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku. *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa / pod red. S. Stępnia*. Przemyśl, 1994. T. II. S. 33–61.
485. Ferenc M. Zarys dziejów Polski w XVII i XVIII wieku. *Literatura Polska. Sztuka, muzyka, teatr; edukacja*. Kraków: Pinnex, 2004. T. 2: Barok. S. 5–32.
486. Franko I. Z dziejów synodu Brzeskiego 1596 r. *Kwartalnik Historyczny*. 1895. T. IX. S. 1–22.
487. Frick D. Meletij Smotryckij. Camb., Mass.: Harvard UP, 1995. 395 p.
488. Frick D. Smotrycki Maksym (Maksenty). *Polski Słownik Biograficzny / Polska Akademia Nauk, Polska Akademia Umiejętności*. Warszawa–Kraków, 1999–2000. T. XXXIX. S. 356–362.

489. Gil A., Skoczylas I. Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia kijowska w latach 1458–1795. Lublin–Lwów, 2014. 683 s.
490. Grabowski T. Ostatnie lata Melecycusza Smotryckiego. Szkic z dziejów literatury unicko-prawosławnej wieku XVII. *Z księgi pamiątkowej ku czci Bolesława Orzechowicza*. Lwów: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, 1916. S. 297–327.
491. Grabowski T. Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. (1536 – 1612). Kraków, 1913. 639 s.
492. Grabowski T. Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630–1700. Poznań, 1922. 92 s.
493. Halecki O. Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej / przeł. na język pol. A. Niklewicz. Lublin–Rzym, 1997. T. I. 270 s.
494. Halecki O. Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej / przeł. na język pol. A. Niklewicz. Lublin–Rzym, 1997. T. II. 344 s.
495. Harasiewicz M. Annales Ecclesiae Ruthene. Leopoli: Typis instituti Rutheni Stauropigiani, 1862. 1184 s.
496. Historia literatury światowej w dziesięciu tomach. Bochnia–Kraków–Warszawa, 2003. T. I: Starożytność. 639 s.
497. Hnatiuk A. Metamorfozy polemistów unijnych. *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1997. Vol. IV–V. S. 164–168.
498. Hryniewicz W. Prekursor unijnych dążeń Rusinów. Memoriał unijny metropolity Mizacla (1476). *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / pod red. R. Łuznego, F. Ziejki, A. Keپیńskiego. Kraków: Universitas, 1994. S. 54–65.
499. Hryniewicz W. Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej. Opole, 1995. 177 s.
500. Hunczak T. Unia Brzeska 1596: polityka i religia. *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1997. Vol. IV–V. S. 66–75.
501. Jan Paweł II. Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005. 174 s.
502. Jobert A. Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648. Warszawa: Pax, 1994. 333 s.
503. Kalinka X. Schyzma i Unia. Lwów, 1883. 45 s.
504. Karpluk M. O języku kazań polskich z początku XVI w. *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. S. 171–186.
505. Kempa T. Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku. Toruń: Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016. 800 s.
506. Kempa T. Wobec kontreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Toruń, 2007. 624 s.
507. Korolko M. Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans). *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji* / red.

K. Dubciak, M. Korolko. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993. S. 41–71.

508. Korolko M. O prozie kazań sejmowych Piotra Skargi. Warszawa: Instytut Wydawniczy «Pax», 1971. 223 s.

509. Korolko M. Retoryka w polskich kolegiach jezuickich. *Jezuici a kultura polska*: Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990). Kraków, 1993. S. 121–142.

510. Korolko M. Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990. 322 s.

511. Kotarski E. Polska polityczna proza publicystyczna XVI i XVII wieku wobec tradycji retorycznej. *Retoryka a literatura* / red. B. Otwinowska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1984. S. 57–85.

512. Krukowski J. Krytyczny rozbiór kazań i homilij Hipacyusza Pocięja metropolity kijowskiego, halickiego i całej Rusi, biskupa włodziemskiego i brzeskiego. Lwów, 1899. 21 s.

513. Kuczyńska M. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczająca. Rachmanów 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijów 1659). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004. 325 s.

514. Kumor B. Geneza i zawarcie unii brzeskiej. *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / pod red. R. Łuźnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego. Kraków: Universitas, 1994. S. 26–44.

515. Kumor B. Sielawa Anastazy Antoni. *Polski słownik biograficzny*. Warszawa–Kraków, 1995 – 1996. T. XXXVI. S. 585–588.

516. Kuran M. Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (na przykładzie *Postylli katolickiej* Jakuba Wujka). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007. 311 s.

517. Łaszkiwicz H. Humanitas i christianitas w kulturze szkolnej Kościołów wschodnich Rzeczypospolitej (prawosławie i unia) w XVI – XVIII wieku. *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, 2009. S. 267–291.

518. Lausberg H. Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze / przełożył, opracował i wstępem poprzedził A. Gorzkowski. Bydgoszcz, 2002. 989 s.

519. Łesiów M. Rola kulturotwórcza ukraińskiej cerkwi Greckokatolickiej. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2001. 73 s.

520. Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. Lwów: Pierwsza Związkowa Drukarnia, 1933. 224 s.

521. Lichański J. Retoryka od średniowiecza do baroku: teoria i praktyka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992. 350 s.

522. Lichański J. Retoryka: historia, teoria, praktyka. Warszawa, 2007. T. 1: Historia i teoria retoryki. 237 s.

523. Lichański J. Retoryka w Polsce: Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach Rzeczypospolitej. Warszawa, 2003. 142 s.

524. Likowski E. Historia unii Kościoła Ruskiego z Kościołem Rzymskim. Poznań, 1875. 287 s.

525. Łużny R. Adama Hipacego Pocięja Parenetica. Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemicznej. *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / pod red. R. Łużnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego. Kraków: Universitas, 1994. S. 345–357.

526. Łużny R. Księżdz Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrześcijańskiego. *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa* / pod red. S. Stępnia. Przemyśl, 1994. T. II. S. 69–77.

527. Łużny R. Metropolita Piotr Mohyła – człowiek dialogu na pograniczu kulturowym grecko-słowiańskim i łacińsko-polskim. *Acta Polono-Ruthenika*. Olsztyn: WSP, 1996. T. I. S. 333–348.

528. Łużny R. Nurt okcydentalistyczny we wschodniosłowiańskiej myśli religijnej przed i po Brześciu. *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1996–1997. T. V–VI. S. 19–29.

529. Łużny R. Od metropolity Izydora do metropolity Piotra Mohyły: nurt prozahodni w myśli religijnej Rusi. *Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1997. Vol. IV–V. S. 59–65.

530. Maciejowski W. Piśmiennictwo polskie, od czasów najdawniejszych aż do roku 1830. Warszawa, 1852. T. III. 876 s.

531. Mansford J. A Scripture Gazetteer, or geographical and historical dictionary of places and people, mentioned in the Bible: with maps; tables of time, weights, measures, and money; and a copious chronological table. London, 1892. 528 p.

532. Mazurkiewicz K. Benedykt Herbest. Pedagog-organizator szkoły polskiej XVI wieku. Poznań, 1925. 275 s.

533. Melnyk M. Idea dialogu prawosławno-katolickiego w myśli humanistów polskich. *Harmonijne współlistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*. Kraków: Wydawnictwo «Szwajpolt Fiol», 2000. S. 33–49.

534. Melnyk M. Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku). Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2001. 269 s.

535. Melnyk M. Wkład św. Piotra Mohyły w prawosławno-katolicki dialog ekumeniczny. *Harmonijne współlistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*. Kraków: Wydawnictwo «Szwajpolt Fiol», 2000. S. 51–77.

536. Mironowicz A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza. Białystok: Orthdruk, 1997. 323 s.

537. Mokry W. Stosunki między Polakami i Ukraińcami w XV – XVIII wieku. *Rzeczpospolita wielu narodów i jej tradycje: Materiały z konferencji «Trzysta lat od początku unii polsko-saskiej»* / pod red. A. Link-Lenczowskiego i M. Markiewicza. Kraków, 1999. S. 183–191.

538. Mokry W. Unia w procesie syntezy kultury bizantyńsko-ukraińskiej i łacińsko-polskiej. *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. Kraków: Wydawnictwo «Szwajpolt Fiol», 1997. T. V–VI. S. 69–76.

539. Naumow A. Domus divisa. Studia na literaturą ruską w I. Rzeczypospolitej. Kraków, 2002. 400 s.

540. Naumow A. Przemiany w ruskiej kulturze unitów. *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*. 1996–1997. T. V–VI. S. 141–146.

541. Naumow A. Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich. Kraków, 1996. 215 s.

542. Niedźwiedz J. Edukacja i nauka. *Historia literatury polskiej*. Bochnia-Kraków-Warszawa: Wydawnictwo SMS, 2006. T. II: Renesans. S. 61–86.

543. Niedźwiedz J. Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta. Kraków: UNIVERSITAS, 2012. 500 s.

544. Niemcewicz J. Dzieje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego. Kraków: Nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860. T. I. 281 s.

545. Niemcewicz J. Dzieje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego. Kraków: Nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860. T. II. 335 s.

546. Niemcewicz J. Dzieje panowania Zygmunta III, króla polskiego, wielkiego księcia litewskiego. Kraków: Nakładem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860. T. III. 348 s.

547. Niemcewicz J. Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraiu naszym. Warszawa, 1822. T. I. 487 s.

548. Niemcewicz J. Zbiór pamiętników historycznych o dawnej Polsce z rękopismów, tudzież dzieł w różnych językach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnymi królów i znakomitych ludzi w kraiu naszym. Warszawa, 1822. T. II. 496 s.

549. Niesiecki K. Herbarz Polski powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych. Lipsk: Nakładem i Drukiem Breitkopfa i Haertela, 1841. T. VII. 582 s.

550. Niesiecki K. Korona polska przy złotej wolności starożytnymi rycerstwa polskiego y Wielkiego Xięstwa Litewskiego kleynotami najwyższymi honorami heroicznym, męstwem y odwagą, wytworną nauką a najpierwey cnotą, nauką pobożnością, y świątobliwością ozdobiona potomnym zaś wiekow na zaszczyt y nieśmiertelną sławę pamiętnych w tey Ojczyźnie Synow podana. Lwów: w Drukarni Collegium Lwowskiego Societatis Jesu, 1738. T. II. 760 s.

551. Niesiecki K. Korona polska przy złotej wolności starożytnymi rycerstwa polskiego y Wielkiego Xięstwa Litewskiego kleynotami najwyższymi honorami heroicznym, męstwem y odwagą, wytworną nauką a najpierwey cnotą, nauką pobożnością, y świątobliwością ozdobiona potomnym zaś wiekow na zaszczyt y nieśmiertelną sławę pamiętnych w tey Ojczyźnie Synow podana. Lwów: w Drukarni Collegium Lwowskiego Societatis Jesu, 1743. T. IV. 820 s.

552. Obirek S. Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi «O Jedności Kościoła Bożego». *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / pod red. R. Łuźnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego. Kraków: Universitas, 1994. S. 183–199.

553. Otwinowska B. Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. Wrocław-Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1967. 225 s.

554. Ozorowski M. Hipacego Pocięja podstawy unickiej teologii pozytywno-polemicznej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012. 359 s.

555. Panuś K. Historia kaznodziejstwa. Kraków: Wydawnictwo SALWATOR, 2007. 502 s.

556. Pelc J. Literatura na przełomie dwu stuleci (XVI i XVII). Perspektywy polskie i europejskie. *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej* / red. B. Otwinowska, J. Pelc. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1984. S. 7–20.

557. Pidtypczak-Majerowicz M. Szkoły i książki w działalności bazylianów w XVII i XVIII w. *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy* / red. R. Łużny. Lublin, 1988. S. 187–209.

558. Pocię J. Zbiór wiadomości historycznych i aktów dotyczących dziesięcin Kościelnych na Rusi. Warszawa: W drukarni Józefa Ungera, 1845. 96 s.

559. Prochaska A. Z dziejów unii brzeskiej. *Kwartalnik Historyczny*. 1896. R. X. Z. III. S. 522–577.

560. Radyszewskij R. Poezja ukraińska w języku polskim w służbie religijnej polemiki początku XVII wieku (Hipacy Pocię – Melecjusz Smotrycki). *Acta Polono-Ruthenica*. Olsztyn, 1997. II. S. 59–70.

561. Radyszewskij R. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Kraków, 1996. Cz. I. 282 s.

562. Radyszewskij R. Roksolański Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Kraków, 1998. Cz. II. 415 s.

563. Rechowicz M. Jan Józef Welamin Rutski (1573–1637). *Przegląd powszechny*. 1937. T. 216. Nr. 12 (648). S. 358–369.

564. Rychcicki M. Piotr Skarga i jego wiek. Kraków, 1869. T. I. 466 s.

565. Rychcicki M. Piotr Skarga i jego wiek. Kraków, 1869. T. II. 612 s.

566. Rynduch Z. Nauka o stylach w retorykach polskich XVII wieku. Gdańsk, 1967. 129 s.

567. Ryś J. Szkolnictwo w Polsce. *Literatura Polska. Sztuka, muzyka, teatr, edukacja*. Kraków: Wydawnictwo PINNEX, 2004. T. 1: Średniowiecze – Renesans. S. 311–328.

568. Rysiewicz A. Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990. 352 s.

569. Skórka M. Unia a rozwój kultury ukraińskiej. Między Wschodem a Zachodem. *Unia Brzeska i jej następstwa* / pod red. T. Stegnera. Gdańsk, 1991. S. 40–48.

570. Słownik gatunków literackich / M. Bernacki, M. Pawlus. Bielsko-Biała: Park, 2004. 628 s.

571. Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze. Renesans. Barok / pod red. T. Michałowskiej. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2002. 1120 s.

572. Sosna G. Unia brzeska, jej podłoże i przebieg. *Unia brzeska i jej następstwa: Materiały z sesji naukowej, która odbyła się w Gdańsku w kwietniu 1991 roku*. Gdańsk, 1991. S. 18–34.

573. Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Historycznego. *Kwartalnik Historyczny*. Lwów, 1895. R. IX. Z. II. S. 404–406.
574. Staniecki K. Architektki Unii Brzeskiej. *Unia Brzeska i jej następstwa* / pod red. T. Stegnera. Gdansk, 1991. S. 35–39.
575. Stebelski I. Dwa wielkie światła na horyzoncie połockim z cieniów zakonnych powstające czyli żywoty śś. panień i matek Ewfozyny i parascewii zakonnic i hegumenij pod ustawą ś. o. Bazylego Wielkiego w monasterze Ś. Spasa za Połockiem żyjących, z chronologią i przydatkiem niektórych służących do tego pożytecznych krajowych wiadomości z rozmaitych dziejopisów i pism zebranych. Lwów, 1866. T. I. 352 s.
576. Stec W. Funkcja retoryki w tekście polemicznym (na przykładzie «Gratis» Jana Brożka). *Retoryka a literatura* / red. B. Otwinowska. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1984. S. 137–151.
577. Stradomski J. Spory o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków: Scriptum, 2003. 341 s.
578. Studziński C. Pierwszy występ literacki Hipacyusza Pocięja. Lwów, 1902. 79 s.
579. Studziński C. Polemiczne pismo Pocięja. *Przegląd Powszesny*. 1897. T. 55. S. 371–394.
580. Studziński C. Ze studyów nad literaturą polemiczną. Kraków: Akademia Umiejętności, 1905. 30 s.
581. Szegda M. Działalność prawno organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego. Warszawa, 1967. 211 s.
582. Szegda M. Rutski (Welamin Rutski). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1991–1992. S. 256–260.
583. Szegda M. Sakowicz (Isakowicz) Kalikst. *Polski słownik biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1992–1993. T. XXXIV. S. 343–345.
584. Tarnowski S. Historia literatury polskiej. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1906. T. I. 447 s.
585. Tarnowski S. Historia literatury polskiej. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1906. T. II. 504 s.
586. Tazbir J. Kultura polska między renesansem a barokiem. *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej* / red. B. Otwinowska, J. Pelc. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1984. S. 21–31.
587. Tazbir J. Literatura antyjezuicka w Polsce. *Jezuici a kultura polska: Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990)*. Kraków, 1993. S. 311–333.
588. Treliak J. Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej. Kraków, 1912. 352 s.
589. Ulčínaitė E. Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego / Polska Akademia Nauk. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, 1984. 219 s.

590. Unia Florencka w Polsce. *Oriens*. 1937. R. 5. Z. 4. S. 99–102.
591. Valla L. De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio, qua Romani Antichristi in Ecclesiam Dei omnesque Christiani orbis principes tyrannis vivis coloribus depingitur. Lugduni Batavorum, 1620. 104 p.
592. Wagilewicz D. J. Pisarze polscy rusini. Przemyśl: PWIN, 1996. 320 s.
593. Wilczek P. Dyskurs, przekład, interpretacja: literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze. Katowice: Gnome, 2001. 234 s.
594. Wilczek P. Najnowsze tendencje w badaniach nad literaturą staropolską. *Śląskie Prace Filologiczne*. 2007. Nr. 5. S. 21–34.
595. Wilczek P. Renesans. Wprowadzenie. *Historia literatury polskiej*. Bochnia-Kraków-Warszawa: Wydawnictwo SMS, 2006. T. II: Renesans. S. 5–34.
596. Wiszniewski M. *Historia literatury polskiej*. Kraków: W Drukarni Uniwersyteckiej, 1851. T. VIII. 405 s.
597. Zakrzewska-Manterys E. Hermeneutyczne inspiracje / Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW. Warszawa, 1998. 185 s.
598. Załęski S. *Jezuici w Polsce*. Kraków, 1908. 369 s.
599. Zielonka Z. Piotr Skarga. *Historia literatury polskiej*. Bochnia-Kraków-Warszawa: Wydawnictwo SMS, 2006. T. II: Renesans. S. 323–346.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Аарон (1574–1451 до н. е.), перший первосвященик Ізраїлю 242, 386
- Август Октавіан, імператор Римської імперії (27 до н. е.–14 н. е.) 110
- Аверинцев Сергій (1937–2004), російський філолог, візантиніст 8, 14, 38, 58, 188
- Авраам (1812–1637 до н. е.), старозавітний патріарх 118, 142, 266, 295, 403
- Агапіт I, єпископ Рима (535–536) 116, 168, 312
- Агар, незаконна дружина старозавітного патріарха Авраама 88, 118, 403, 408
- Агафон, єпископ Рима (678–681) 372, 383
- Адріан I, єпископ Рима (772–795) 184, 325, 372
- Адріан II, єпископ Рима (867–872) 170–171, 193, 263, 335, 392
- Адріан, римський імператор (117–138) 41
- Аквавіва Клаудіо (1543–1615), генерал ордену єзуїтів 35
- Амвросій Медіоланський (бл. 340–397), єпископ Міланської церкви, богослов 34, 51, 137, 197, 292, 379
- Анастасій I Синаїт, антиохійський патріарх (559–570; 593–598) 320
- Анастасій I, єпископ Солуня (434–451) 318
- Анатолій, патріарх Константинопольський (449–458) 147, 331
- Англіко Рікардо (XIV ст.), монах-домініканець 189
- Андрелла Михайло (1637–1710), православний полеміст, український богослов 424
- Андрій Критський (660–740), архієпископ Гортіна, візантійський богослов 366
- Андронік II Палеолог, візантійський імператор (1282–1328) 124, 175, 189, 234
- Андронік III Палеолог, візантійський імператор (1328–1341) 122
- Ансельм Кентерберійський, архієпископ Кентербері, богослов (1093–1109) 191
- Ансельм, єпископ Гафельберзький (1129–1155), архієпископ Равенни (1155–1158) 103
- Антонін Благодетельний, римський імператор (138–161) 41
- Антонін Марк Аврелій, римський імператор (161–180) 43
- Антонін, католицький учений 131
- Анфім I, патріарх Константинопольський (535–536) 116, 168, 312
- Аристид Афінський (III ст.), ранньохристиянський письменник-апологет 41
- Аристотель (384–322 до н. е.), давньогрецький вчений 13, 25–27, 30, 34–35, 38, 42, 51, 60, 78–79, 123, 161–162, 292, 296, 301, 308, 338, 352, 363, 391, 421
- Арій (бл. 256–336), александрійський священник, засновник аріанства 112, 124, 191, 361
- Арістін Георгій (XV ст.), грецький історик 166
- Аркадій, імператор Східної Римської імперії (393–408) 149, 318
- Аркудій Петро (1562–1633), грецький богослов 19, 76, 215
- Арнобій (IV ст.), ранньохристиянський богослов, письменник-апологет 43, 46
- Арсеній Еласонський (1549–1626), ректор Львівської братської школи, укладач грецько-церковнослов'янської граматики «Аделфотес» 19

- Артемій (XVI ст.), ігумен Троїцько-Сергієвого монастиря, російський церковний реформатор 340
- Архімед (287–212 до н. е.), давньогрецький математик, винахідник 387, 422
- Асвеста Григорій, митрополит Сиракузький (843–852/853; 858–867; 877–878/879) 169
- Аскольд, київський князь (860–882) 192–193
- Атанасій Александрійський (бл. 295–373), єпископ Александрійської церкви 47, 79, 119, 124, 159, 164, 187, 197, 241, 312, 317–318, 325, 379, 396, 421
- Афінагор (бл. 133–бл. 190.), ранньохристиянський апологет 43, 61
- Ахав (IX ст. до н. е.), ізраїльський цар 340
- Бабиц Сергій, український літературознавець 22
- Балабан Гедеон (1576–1607), єпископ Галицький, Львівський і Кам'янець-Подільський, екзарх місцеблюстителя Константинопольської кафедри Мелетія Пігаса 19, 62–63, 65, 74, 93, 183, 366
- Баранович Лазар (1620–1693), архієпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський, письменник, богослов 19, 424
- Барда (IX ст.), візантійський цезар, політик 169
- Бароній Цезар (1538–1607), кардинал, католицький історик 111, 133, 166, 170, 192, 258, 328–329, 366, 374, 392, 405
- Баторій Стефан, польський король (1576–1586) 6, 48
- Баттіста Мантуанський (1447–1516), італійський поет, гуманіст 117
- Беза Теодор (1519–1605), швейцарський богослов, церковний реформатор 87
- Бельський Марцін (бл. 1495–1575), польський історик, письменник 350, 352
- Бенедикт VIII, єпископ Рима (1012–1024) 164
- Беньківський Людомир (1925–1987), історик церкви 83
- Бердяєв Микола (1874–1948), християнський філософ 80
- Беринда Памво (1550/1570–1632), український письменник, мовознавець 19
- Бернард Клервоський (1090–1153), французький монах-цистерціанець 111, 115, 292–293, 295
- Бйондо Флавіо (1392–1463), італійський історик 126
- Білецький Олександр (1884–1961), український літературознавець 13, 71
- Блаженний Августин (354–430), богослов, єпископ Гіппону 13, 30–34, 44, 46–47, 51, 60, 78–79, 87–88, 105, 110, 115, 118, 136, 141–143, 151, 197, 285–286, 292, 306, 348, 355, 358–359, 361–362, 368, 380
- Бластар Матвій, грецький каноніст 174
- Боецій (480–524), середньовічний італійський філософ, богослов 42
- Бойм Павло (1629–1670), католицький богослов, єзуїт 424
- Болеслав III Кривоуст, польський князь династії П'ястів (1102–1138) 352
- Болеслав Хоробрий (966–1025), польський король 374
- Бонавентура (1221–1274), католицький богослов 128, 291
- Боніфачій I, єпископ Рима (418–422) 145, 151–152
- Боргезе Шипіоне (1577–1633), італійський куріальний кардинал 223
- Борецький Йов, митрополит Київський (1620–1631) 9, 21, 208, 211,

- 215, 228, 234, 305–306, 309, 342, 421
- Бренц Йоганн (1498–1570), німецький богослов, церковний реформатор 86
- Бруні Франческо, секретар папи Григорія XI (1370–1378) 117
- Брянчанінов Ігнатій, єпископ Кавказький і Чорноморський (1857–1861) 14, 290
- Будний Симон (бл. 1530–1593), письменник, богослов 340
- Бяконт Олексій, митрополит Київський (1354–1378) 235
- Вагилевич Іван (1811–1866), український філолог 13, 22, 83, 180, 227, 300, 350, 385, 409, 422
- Вайтгед Альфред Норт (1861–1947), британський філософ, логік 25
- Валаам, пророк з міста Пефор (Месопотамія) 116, 263
- Валак, моавський цар 116, 263
- Валентиніан I, римський імператор (364–375) 87, 399
- Валла Джордж (1447–1500), італійський філолог, гуманіст, математик 34
- Валла Лоренцо (бл. 1405–1457), італійський історик, текстолог 58, 109, 145
- Вальсамон Теодор (1140–1199), візантійський каноніст, патріарх Антіохійської церкви 94, 110, 123, 132, 146
- Варлаам Калабрійський (1290–1348), візантійський богослов, католицький єпископ 56, 122–123
- Василій I Македонянин, візантійський імператор (867–886) 131, 169, 171–173, 179, 336
- Василій II Темний (1415–1462), московський князь 94
- Василій II, візантійський імператор (976–1025) 192
- Василій Великий (329–379), візантійський богослов, архієпископ Кесарії Каппадокійської 29, 47, 51, 79, 101–103, 105, 131, 134, 136, 143, 153–154, 156, 181–182, 197, 205, 207–208, 215, 218, 220–227, 248, 280–286, 289–290, 292–293, 297–298, 300, 302, 317, 325, 336–337, 341, 344, 349, 364–365, 373, 379, 384, 391, 419, 421
- Василій Кривошеїн, архієпископ Брюссельський і Бельгійський (1960–1985) 132
- Василій Охридський (бл. 1100–бл. 1174), архієпископ Тессалоніків 103
- Великий Атанасій (1918–1982), історик церкви 14
- Велямин-Рутський Йосиф, митрополит Київський (1614–1637), письменник-полеміст, богослов 8–10, 12, 14, 16, 19, 21–22, 34, 37–38, 46, 53, 57, 59, 68, 77, 83–84, 168, 179, 201, 203–299, 306, 314, 322, 330–331, 333–334, 336, 344–345, 348–349, 383–384, 389, 393–394, 413, 416, 418–421, 423
- Вергілій Марон Публій (70 –19 до н. е.), давньоримський поет 35, 301, 304, 421
- Вишенський Іван (бл. 1550–1621), письменник-полеміст, богослов 6, 16, 18–21, 55–57, 63, 69–70
- Вишневський Міхал (1794–1865), польський літературознавець 14, 22, 351
- Вігільй, єпископ Рима (537–555) 116
- Вікліф Джон (бл. 1330–1384), англійський богослов, предтеча Реформації в Європі 48
- Віктор I, єпископ Рима (189–199) 362
- Вільгельм Тірський (бл. 1130–1186), французький історик 120
- Вільковський Гаспар (XVI ст.), письменник-полеміст, перекладач 347
- Вільчек Пйотр, польський літературознавець 14

- Віссаріон (1403–1472), архієпископ Нікейський 90, 166, 176, 199
- Вітовт Кейстутович, литовський князь (1392–1430) 234–235, 309, 341
- Владислав II Ягайло (1362–1434), литовський князь і польський король 87, 374
- Владислав III Варненчик, польський король (1434–1444) 192, 214
- Владислав IV, король Речі Посполитої (1632–1648) 59, 210, 212, 215, 259, 304, 314, 353, 383, 411
- Влеммід Никифор (1197–1272), візантійський богослов, вчений-енциклопедист, політик 90, 124
- Возняк Михайло (1881–1954), український літературознавець 8, 10, 13–14, 21, 49, 53, 63, 67, 71, 180, 202, 204, 347, 405, 410–411
- Война-Оранський Пахомій (бл. 1599–1653), архімандрит Жидчинського монастиря, єпископ Пінсько-Турівський, письменник-полеміст, богослов 10, 12, 15, 21, 37, 53, 57, 59, 347, 349, 384–410, 416, 422–423
- Володимир Ольгердович, київський князь (1362–1394) 258, 309
- Володимир, київський князь (979–1015) 18, 54, 180, 192, 239
- Гавриїл, архангел 390
- Газа Теодор (бл. 1370–1475), грецький вчений, перекладач праць Аристотеля, письменник 375
- Галецький Дмитро (XVI ст.), берестейський староста 65
- Галатовський Йоаннікій (бл. 1620–1688), архімандрит Єлецького монастиря в Чернігові, ректор Києво-Могилянської колегії, письменник, богослов 19, 424
- Гаспаров Михайло (1935–2005), російський літературознавець 13
- Геласій I, єпископ Рима (492–496) 145, 324
- Гембицький Андрій (бл. 1594–1654), луцький єпископ католицької церкви 351, 353
- Гембицький Андрій (Чарнковський), королівський секретар, єпископ Познанський (1553–1562) 352
- Гембицький Вінсент, архієпископ Гнезненський (1220–1232) 352
- Гембицький Кшиштоф (XVII ст.), коронний стольник, гнезненський каштелян 353
- Гембицький Лаврентій (1559–1624), архієпископ Гнезненський, примац Польщі, коронний канцлер 353
- Гембицький Стефан (1584–1653), ленчицький воєвода 353
- Гембицький Ян (1602–1675), королівський секретар, єпископ Куявський, Холмський і Плоцький 353
- Гембицький Пйотр (1585–1657), єпископ Перемишльський і Краківський, коронний канцлер 353
- Гембицький Томаш, познанський воєвода 352
- Гембицький Томіслав (XIII ст.), познанський каштелян 352
- Геннадій II Схоларій, патріарх Константинопольський (1454–1465) 51, 90, 176, 199, 375
- Генріх IV, імператор Священної Римської імперії (1084–1106) 258
- Генріх, архієпископ Беневентський (1156–1170) 103
- Георгій Трапезундський (1395–1472), грецький філософ 375
- Гербест Бенедикт (бл. 1531–1598), письменник-полеміст, богослов 13, 16–17, 49–50, 52, 54, 56
- Гербурт Ян (після 1524–1577), історик, урядник Польського королівства 352
- Герган Захарія (2-пол. XVI ст.–після 1626), митрополит Навпактський і Артський, прибічник церковної реформи патріарха Константинопольського Кирила Лукаріса 395

- Гердер Йоганн-Готфрід (1744–1803), німецький культуролог 14, 374
- Гізель Інокентій (бл. 1600–1683), архимандрит Києво-Печерського монастиря, богослов 19, 424
- Гіларій, єпископ Рима (461–468) 147
- Гільдебрандт Петро (1840–1905), російський історик, археограф 15
- Глезна Йона, митрополит Київський (1492–1494) 194
- Гликас Михаїл (XII ст.), візантійський історик 171, 336
- Гнатюк Олександра, польський літературознавець 5
- Гневомир, князь принотецьких поморян (бл. 1090–1109), правитель міста Чарнкова 352
- Гоголь Йона, єпископ Пінський і Турівський (1596–1602) 65
- Гозій Станіслав (1504–1579), секретар короля Сигізмунда I, польський кардинал 35, 301, 313
- Головащенко Сергій, український біблієзнавець 14
- Голубев Степан (1848–1920), російський історик 349–351, 409, 411, 422
- Гомер (VIII ст. до н. е.), давньогрецький поет 35, 42, 79, 363
- Гомолінський Станіслав, латинський єпископ Холмський (1591–1600) 65
- Гонорій, імператор Західної Римської імперії (395–423) 87, 149, 318
- Горацій Квінт Флакк (65–8 до н. е.), римський поет 352
- Горгій (бл. 480–375 до н. е.), давньогрецький філософ, ритор 24
- Гормізд, єпископ Рима (514–523) 145
- Господнічич Марк-Антоній (XVII ст.), архієпископ Сплітський 276
- Готфрід Транійський (бл. 1200–1245), кардинал-диякон, італійський каноніст 258
- Грабовський Тадеуш (1881–1975), польський літературознавець 14, 22, 300
- Гракх Гай (бл. 152–121 до н. е.) давньоримський політик, ритор 28
- Граціан (XII ст.), правознавець 147, 149–150
- Грекович Антоній (XVII ст.), архидиякон Дерманського монастиря, намісник митрополита Іпатія Потія в Києві, ігумен Видубицького монастиря 302, 313, 342
- Григора Никифор (бл. 1295–бл. 1360), візантійський історик 118, 122, 124, 174–175, 189, 301, 371, 421
- Григорій (X ст.), чернець, автор життя Василя Нового 134
- Григорій (XV ст.), ігумен Дмитрівського монастиря в Константинополі 194
- Григорій I (Григорій Двоєслов), єпископ Рима (590–604) 43, 107, 139, 142, 144–145, 168, 184, 197, 317–321, 323–326, 353, 379, 382
- Григорій II Болгаринович, митрополит Київський (1458–1473) 194, 309
- Григорій II Кіпрський, патріарх Константинопольський (1283–1289) 90
- Григорій III Мамма, патріарх Константинопольський (1445–1450) 90, 166
- Григорій VII, єпископ Рима (1073–1085) 258
- Григорій X, єпископ Рима (1271–1276) 124, 175, 191
- Григорій XI, єпископ Рима (1370–1378) 117
- Григорій XIII, єпископ Рима (1572–1585) 50, 55, 119–120, 146–147, 207, 384
- Григорій XV, єпископ Рима (1621–1623) 209, 212, 353
- Григорій Назіанзин (бл. 330–бл. 390), візантійський богослов 29, 47, 51, 93, 101, 106, 136, 141, 188, 197, 248, 294–295, 301–302, 317, 421

- Григорій Ніський (бл. 335–бл. 394), єпископ Нісси, богослов, екзегет 79, 139, 144, 379
- Григорій Палама (1296–1359), візантійський богослов 122–124, 175
- Грушевський Михайло (1866–1934), український історик, літературознавець 8, 10, 13–14, 21, 48, 52, 54, 56, 64–65, 67, 69–71, 180, 202, 228, 244–245, 340, 347, 413
- Гус Ян (1369–1415), чеський богослов, церковний реформатор 48, 415
- Гадамер Ганс-Георг (1900–2002), німецький філософ 5
- Давид, ізраїльський цар (бл. 1010–970 до н. е.), пророк 45, 88, 108, 118, 121, 123, 177, 254, 315, 338, 366, 368, 389, 404
- Дамасій I, єпископ Рима (366–384) 99, 109, 166, 243, 264, 318, 421
- Дамаскін Іоанн (Мансур ібн Сердженат-Таглібі), міністр Дамаського халіфа, візантійський філософ 51, 140, 143, 181, 365–366, 379
- Даниїл (VII–VI до н.е.), біблійний пророк 359
- Данте Аліґ'єрі (1265–1321), італійський поет 145
- Демосфен (384–322 до н. е.), давньогрецький ритор, політик 24–25, 79
- Дзюба Олена, український історик 14, 349
- Димид Михайло, український богослов, каноніст 14
- Димитрій II Хоматіан (XIII ст.), архієпископ Охридський, візантійський учений, каноніст 123–124
- Дідушицький Маврицій (Рихцицький) (1813–1877), польський літературознавець 14, 22
- Діоклетіан, римський імператор (284–305), переслідувач християн 46
- Діонісій Ареопатит, апостол із Сімдесяти 140, 265, 301, 305, 421
- Діонісій, архієпископ Суздальський і Нижньогородський (1382–1384), митрополит Київський (1384–1385) 235, 309
- Діон Кассій Кокцеан (бл. 155–бл. 235), римський консул, історик 110
- Діоскор, патріарх Александрійської церкви (444–451) 174, 241, 372
- Дір (IX ст.), київський князь 192
- Дмитрієв Михайло, російський літературознавець 6, 14, 22, 71, 413
- Довбищенко Михайло, український історик 14, 205–206
- Драконт (VII ст. до н. е.), архонт Афин 338
- Дубович Іван (р. н. невід.–1646), ігумен Дерманського монастиря, письменник-полеміст, богослов 8, 10, 12, 15, 21, 34, 37, 44–46, 53, 57, 59, 66, 68, 179, 201, 317, 347, 349–384, 394, 409–411, 422
- Еводій (I ст.), єпископ Антіохії 105, 371
- Езоп (VI ст. до н. е.), давньогрецький письменник 79
- Екуменій Трікський (X ст.), грецький екзегет, єпископ Фессалії 157, 370
- Еліяким, управитель ізраїльського царя Єзекії 45, 366
- Еразм Роттердамський (1466–1536), голландський богослов, письменник, перекладач 51
- Естрейхер Кароль Юзеф Теофіл (1827–1908), історик польської літератури 83, 351
- Євгеній IV, єпископ Рима (1431–1447) 125–126, 176, 191–192
- Євдокія (бл. 401–460), дружина візантійського імператора Феодосія II 318
- Євсевій Емесський (IV ст.), єпископ, екзегет 144
- Євсевій Кесарійський (263–339), «батько церковної історії», архієпископ Кесарії 43, 126, 356, 362, 370

- Євсевій Нікомедійський, архієпископ Константинопольський (339–341) 111–112
- Євсевія, дружина імператора Констанція II (337–361) 398
- Євтимій Великий (бл. 377–473), настоятель ізраїльського монастиря 102, 312
- Євтихій (бл. 370–після 454), архімандрит Константинопольської церкви 124, 168, 191
- Єзекїль (VI ст. до н. е.), біблійний пророк 141, 388
- Епіфаній Кіпрський (310–403), богослов, викривач ересей, єпископ міста Саламін на Кіпрі 97, 124, 140, 153, 262, 358, 362
- Єремія (бл. 655–586 до н. е.), старозавітний пророк 70, 90–91, 95, 98, 177, 296, 311
- Єремія II Транос, патріарх Константинопольський (1572–1579; 1580–1584; 1589–1595) 57, 62, 74–75, 119, 199, 236, 252, 376, 379
- Єремія I, патріарх Константинопольський (1522–1526; 1526–1546) 376
- Єрмії (II–III ст.), християнський філософ-апологет 43, 45
- Єфрем II, митрополит Київський (1091–1096) 193–195
- Жебровський Щасний, польський письменник-полеміст, богослов 17
- Жила Володимир (1919–2004), український літературознавець 14
- Жолкевський Станіслав (1547–1620), коронний гетьман 254
- Жоховський Кипріян, митрополит Київський (1674–1693) 424
- Жуковский Аркадій (1922–2014), український історик 14
- Загайко Петро (1928–2013), український літературознавець 14, 71
- Загорський Герман, архієпископ Полоцький (1595–1600) 65
- Замойський Ян Саріуш (1542–1605), коронний гетьман, королівський секретар 161, 353
- Замойський Томаш (1594–1638), коронний канцлер, сенатор Речі Посполитої 161
- Заславський Олександр Янушович (1577–1589), князь, урядник Речі Посполитої 70, 347–348
- Зашковський Вартоломеї (др. пол. XVI–пер. пол. XVII ст.), протопій унійних церков Вільна 95
- Збируйський Діонісій, єпископ Холмський і Белзький (1585–1603) 62, 65
- Зизаній Лаврентій (1550–1634), лінгвіст, письменник, богослов 19, 382
- Зизаній Стефан (бл. 1570–1621), письменник-полеміст, богослов 8, 12, 17, 19, 21, 48, 53, 57–58, 63, 65, 114, 176, 247, 340, 367, 378, 379, 382
- Зібранд Люберт (XVI ст.), голландський кальвініст 53
- Зігомала Іоанн (1498–1584), візантійський богослов, викладач давньогрецької мови в Константинополі 199
- Зігомала Феодосій (1544–1607), протонотарій Константинопольської церкви, візантійський богослов 92, 114, 117, 119
- Зосима, єпископ Рима (417–418) 149–152
- Зухра, арабська назва планети Венера; за мусульманським переказом була земною жінкою, яка звабила янголів Харута і Марута та стала Денницею 357
- Йоанникій I, патріарх Константинопольський (1526), митрополит Сонопольський 376
- Йоасаф I Коккас, патріарх Константинопольський (1465 – 1466) 375
- Йов Почаївський (Іван Желізо) (1581–1604), настоятель Почаївського та Дубенського Хрестовоздвиженського монастирів 50
- Йона (VII ст. до н. е.), біблійний пророк 100, 389
- Йона, митрополит Московський (1448–1461) 194

- Йосафат, 4-ий правитель Юдейського царства (867–846 до н. е.) 254
- Йосиф I Болгаринович, митрополит Київський, Галицький та всієї Русі (1498–1501) 126, 176, 189, 192, 194, 198
- Йосиф I, патріарх Константинопольський (1266–1275; 1282–1283) 175
- Йосиф II Солтан (1507–1522), митрополит Київський 93, 189,
- Йосиф II, патріарх Константинопольський (1416–1439) 90, 126, 175, 191–192, 194, 240
- Йосиф Сліпий (1892–1984), архієпископ Української греко-католицької церкви 14, 228, 418
- Іван III, московський князь (1462–1505) 114
- Іван Касян Римлянин (бл. 360–435), богослов, один з отців-пустельників 292
- Івон Шартрський (1040–1115), єпископ Шартра, каноніст 258
- Ігнатій Богоносець, єпископ Антіохії, учень апостола Іоанна Богослова 163, 265
- Ігнатій з Любарова, ієромонах, автор життя Йова Княгиницького 19
- Ігнатій, московський патріарх (1605–1606), прийняв унію з Римом 206
- Ігнатій, патріарх Константинопольський (847–858; 867–877) 13, 83, 129–130, 169, 171–172, 193, 305, 335, 382
- Ієронім Стридонський (бл. 340–420), богослов, перекладач Біблії з грецької та гебрійської мов на латинську 34, 40–41, 43, 46–47, 51, 60, 79, 94, 99, 101–102, 137, 141, 197, 243, 361, 364–365, 370, 382
- Ізяслав Мстиславич, київський князь (1146–1149; 1151–1154) 194, 234
- Ізяслав Ярославич, київський князь (1054–1068; 1069–1073; 1077–1078) 341
- Іларіон, митрополит Київський (1051–1055) 30, 193–195, 234, 309
- Ілля (IX ст. до н. е.), біблійний пророк 340
- Інокентій I, єпископ Рима (401–417) 241, 318, 421,
- Інокентій III, єпископ Рима (1198–1216) 147–148, 383
- Інокентій IV, єпископ Рима (1243–1254) 175
- Інокентій X, єпископ Рима (1644–1655) 398, 409, 424
- Іоанн, апостол, євангеліст 85, 100, 156, 163, 182, 307, 323, 364, 366, 369–370, 387
- Іоанн II (XV ст.), архімандрит Києво-Печерського монастиря 112
- Іоанн II, єпископ Рима (533–535) 318
- Іоанн II, митрополит Київський (1076–1089) 18
- Іоанн III Дука Ватац, нікейський імператор (1221–1254) 175
- Іоанн IV Постник, патріарх Константинопольський (582–595) 106–107, 168, 318, 320–321
- Іоанн IV, митрополит Київський (1164–1166) 194–195, 234
- Іоанн IX, єпископ Рима (898–900) 265, 392
- Іоанн V Палеолог, візантійський імператор (1341–1376; 1379–1391) 186
- Іоанн VIII Палеолог, візантійський імператор (1425–1448) 125, 127, 175, 191–192, 240
- Іоанн VIII, єпископ Рима (872–882) 132–133, 169–170, 173, 328–329, 336
- Іоанн XI Векк, патріарх Константинопольський (1275–1282) 90, 124–125, 176, 191
- Іоанн XI, єпископ Рима (931–935) 118
- Іоанн XIV Калека, патріарх Константинопольський (1333–1347) 189

- Іоанн XXII, єпископ Рима (1316–1334) 122, 189
- Іоанн Златоуст (347–407), візантійський богослов, патріарх Константинопольський 25, 29, 35, 51, 79, 101–102, 104–106, 115, 136, 141, 144, 157, 167, 181–184, 186, 188, 197, 241, 248, 292–293, 301, 312, 317–318, 323–325, 330–331, 365, 368, 370, 372, 379–380, 398, 419, 421
- Іоанн Зонара (XII ст.), візантійський історик, каноніст 132, 193, 336, 383
- Іоанн Ліствичник (579–649), ігумен Синайського монастиря, візантійський богослов 289, 292, 294
- Іоанн Павло II, єпископ Рима (1978–2005) 14, 188
- Іоанн, єпископ Сиракуз (595–603) 326
- Іовініан (IV ст.), римський монах 156, 364
- Іпатій Потій, митрополит Київський (1599–1613), письменник-полеміст, богослов 6, 8–11, 16–21, 34–35, 37, 44, 46, 53, 57–58, 62–84, 111–112, 134, 191, 193–194, 196, 200–201, 204–207, 216, 218, 220–221, 227, 242, 244, 247, 253–254, 276, 280, 301, 307, 313, 316, 342, 349, 373, 384, 389, 393–394, 412–413, 416–418, 420–421
- Іполіт Римський (бл. 170–бл. 235), ранньохристиянський письменник, богослов 181, 365
- Іриней Ліонський (бл. 135–бл. 202), ранньохристиянський письменник-апологет 40, 44, 61, 145
- Ірод I Великий, цар Юдеї (бл. 37–4 до н. е.) 116
- Ірод Агріппа I, цар Юдеї (37–44) 183
- Ісаак, старозавітний патріарх 118
- Ісаак II Ангел, візантійський імператор (1185–1195) 375
- Ісидор II Ксанфопул, патріарх Константинопольський (1456–1462) 375
- Ісидор, митрополит Київський (1433–1458) 62, 90, 127, 176, 192, 194–195, 261
- Ісіченко Ігор, архієпископ УАПЦ, український літературознавець 14, 22, 180
- Ісократ (436–338 до н. е.), давньогрецький філософ, ритор 24
- Ісус Христос, засновник християнства, Син Божий 33, 42, 46, 49, 55, 66, 86, 99–108, 115–116, 118, 126, 131, 136, 142, 144–145, 148, 163, 180–182, 184, 208, 247, 267, 271, 285–286, 288–289, 292, 297–299, 308, 319, 322–324, 326, 332, 338, 340, 355–358, 360, 364–371, 377, 379–382, 401, 419
- Кавасила Микола (1322–1398), візантійський богослов, літургіст 102–103
- Каїн, старший син Адама і Єви 400, 408
- Калліст (Уер), митрополит Діоклійський, богослов 14
- Калліст Никифор (XIV ст.), візантійський церковний історик, богослов 51
- Кальвін Жан (1509–1564), французький богослов, засновник кальвінізму 48–49, 86–87, 149, 151, 154, 157, 378, 380, 396, 404, 415
- Камінський Петро (XVII ст.), василіанин, аудитор Київської митрополії 424
- Карл I Анжуйський, король Сицилії (1266–1282) 175
- Карл I Великий (747–814), король франків, король лангобардів, імператор Священної Римської імперії 109, 328, 374
- Карпович Леонтій (поч. 1580-х рр.–1620), єпископ Володимирський і Берестейський, архімандрит Віленського Святодухівського мо-

- настиря, ректор Віленської братської школи 19, 275, 313
- Катон Марк Порцій (234–149 до н. е.), давньоримський політик, письменник 23, 79, 352
- Каяфа, юдейський первосвященик (18–36) 116
- Квінтіліан Марк Фабій (бл. 35–бл. 95), римський ритор 23, 29–30, 34, 60
- Кедрин Георгій (XII ст.), візантійський історик 87, 171, 193, 335
- Кипріян (бл. 200–258), єпископ Карфагенської церкви, богослов 137–138, 145, 379, 382
- Кипріян, митрополит Київський (1375–1406) 309
- Кирило III, митрополит Київський (1247–1281) 186, 194, 238
- Кирило Александрійський (376–444), патріарх Александрійської церкви, критик діяльності Іоанна Златоуста, організатор переслідувань євреїв в Александрії, отець церкви 197, 317
- Кирило Єрусалимський (317–387), патріарх Єрусалимської церкви 12, 17, 53, 58, 65, 93, 140, 365, 379
- Кирило-Константин (827–869), проповідник християнства на слов'янських землях 169, 192–193, 265, 310, 392
- Кисіль Адам (бл. 1600–1653), урядник Речі Посполитої, київський та брацлавський воевода, чернігівський каштелян 347, 400
- Кишка Лев, митрополит Київський (1714–1728) 80–82, 221
- Кишка Ян (1552–1592), генеральний староста жмудський, берестейський воевода, соцініанин 74
- Климент I, єпископ Рима (88–99) 185, 373
- Климент VIII, єпископ Рима (1592–1605) 63, 157, 207, 214, 413
- Климент Александрійський (бл. 150–бл. 215), апологет, засновник Александрійської богословської школи 42, 44–45, 370–371
- Клірик Острозький, український письменник-полеміст 12, 16–18, 21, 57, 63, 68, 176, 190–192, 247, 378–379, 402
- Княгиницький Йов (бл. 1550–1621), богослов 16, 19
- Кодрат Афінський (I ст.), апостол із Сімдесяти, ранньохристиянський письменник-апологет 41
- Конашевич-Сагайдачний Петро (бл. 1582–1622), гетьман Війська Запорозького 202, 204, 211, 228, 347, 419
- Конрад III, король Німеччини (1138–1152) 375
- Конрад з Ліхтенау (XIII ст.), німецький хроніст 148
- Конрад Монферратський (1140–1192), правитель Єрусалимського королівства 375
- Константин I, імператор Римської імперії (306–337) 47, 87, 104, 108–112, 126, 145, 318, 372, 374, 406
- Константин IV, візантійський імператор (668–685) 372
- Константин IX Мономах, візантійський імператор (1042–1055) 174
- Константин V, візантійський імператор (741–775) 130, 185
- Константин XI Палеолог, останній візантійський імператор (1449–1453) 114, 127, 192
- Константин Наколійський (VIII ст.), єпископ Константинопольської церкви, реформатор 58, 128
- Константина, дочка імператора Тиберія II 320–321
- Констанцій II, римський імператор (337–361) 112, 398
- Констанція Австрійська Габсбург (1588–1631), дружина короля Речі Посполитої Сигізмунда III 196

- Констанція, сестра імператора Константина I (306–337) 126
- Копинський Ісає, митрополит Київський (1631–1640) 19
- Копистенський Захарій (др. пол. XVI ст.–1627), письменник-полеміст, богослов 12, 16–21, 57, 63, 67, 71, 276
- Копітар Єрней (1780–1844), словенський філолог 18
- Коракс (V ст. до н. е.), сицилійський ритор 23
- Корнелій I, єпископ Рима (251–253) 362
- Королько Мирослав, польський літературознавець 13
- Корсак Рафаїл, митрополит Київський (1637–1640) 209, 221, 314, 389, 393–394
- Коссов Сильвестр (бл. 1600–1657), митрополит Київський, письменник, богослов 19, 382, 424
- Красовський Іван, письменник, один із засновників Львівського братства 19
- Кревза Лев, архімандрит Віленський (1617–1621), архієпископ Смоленський (1625–1639), письменник-полеміст, богослов 8, 9, 12, 15, 19, 22, 34, 37, 40, 44, 46, 53, 57–58, 63, 66, 68, 71, 179–201, 248, 264, 272, 316–317, 343, 350, 372–373, 375, 409, 418–419, 422
- Крекотень Володимир (1929–1995), український літературознавець 14
- Криса Богдана, український літературознавець 14, 22
- Кровицький Мартін (XVI ст.), польський соцініанін 53
- Кромер Мартін (1512–1589), польський хроніст, богослов 126, 235, 350
- Крузій Мартін (1526–1607), викладач грецької мови в Тюбінгеймі 117–118, 125, 127, 199, 376–377
- Круковський Юзеф (1828–1900), польський богослов 14, 22
- Кузанський Микола (1401–1464), німецький теолог 145
- Кунцевич Йосафат (бл. 1580–1623), архієпископ Полоцький, засновник Чину святого Василя Великого, письменник-полеміст 180, 202, 204, 209–211, 220–221, 248, 252, 300, 314, 389, 393, 420
- Курбський Андрій (бл. 1528–1583), московський князь, урядник Великого князівства Литовського 50–51, 53
- Курціус Ернст Роберт (1886–1956), німецький філолог 40
- Лаба Василь (1887–1976), український богослов 40, 44
- Лактанцій (240–320), ранньохристиянський письменник-апологет 29, 42, 46–47
- Ланчелотті Джовані, папський нунцій (1622–1627) 210
- Ласкаріс Константин, візантійський імператор (1204–1205) 375
- Лаусберг Генріх (1912–1992), німецький літературознавець 13
- Лев I Макелла, візантійський імператор (457–474) 318, 321
- Лев I, єпископ Рима (440–461) 104, 106–107, 145, 147, 167, 184, 241, 317–318, 321, 323–325, 372–373, 383, 421
- Лев III Ісавр, візантійський імператор, церковний реформатор (717–741) 66, 128, 341
- Лев III, єпископ Рима (795–816) 185, 317, 328, 373
- Лев IX, єпископ Рима (1049–1054) 120, 145, 177, 383
- Лев V Вірменин, візантійський імператор (813–820) 341
- Лев VI Мудрий, візантійський імператор (886–912) 133, 173, 177
- Лев X, єпископ Рима (1513–1521) 117

- Лев Охридський (XI ст.), архієпископ Болгарської церкви, візантійський учений 145
- Левицький Орест (1848–1922), український історик 6, 14
- Леонтій (IV ст.), єпископ Трипольський 398
- Ліберій, єпископ Рима (352–366) 164
- Ліковський Едвард (1836–1915), польський історик церкви 14, 22
- Лікурґ (бл. 800 до н. е.–бл. 730 до н. е.), законодавець Спарти 356
- Лін I (I ст.), єпископ Рима, апостол із Сімдесяти 372
- Лосев Олексій (1893–1988), російський філолог 13
- Лужний Ришард (1927–1998), польський літературознавець 14, 22, 71
- Лука, апостол, євангеліст 54–55, 143, 181, 197, 271, 307, 323, 361, 368, 397
- Лука Хрисоверґ, патріарх Константинопольський (1156–1169) 234
- Лукан Марк Анней (39–65), римський поет, епік 35
- Лукаріс Кирило (1572–1637), патріарх Константинопольський, реформатор православного віровчення, ректор Острозької академії 19, 65, 238, 333, 383, 395
- Луценцій, легат Папи Римського Лева I на Халкідонському соборі (451) 324
- Луцилій Молодший (бл. 6–після 65), прокуратор Сицилії, поет 302
- Луцій I, єпископ Рима (253–254) 383
- Людювік VII, король Франції (1137–1180) 375
- Людювік I Благочестивий (778–840), король франків, король Аквітанії, імператор Священної Римської імперії 109–110
- Лютер Мартін (1483–1546), німецький богослов, церковний реформатор 34, 48–49, 86, 101, 154, 157, 378, 396, 404, 415
- Маврикій, візантійський імператор (582–602) 321
- Магомет (570–632), засновник ісламу 92, 357
- Майоров Геннадій, російський філософ 41, 44
- Макарій (Булгаков) (1816–1882), митрополит Московський і Коломенський, історик церкви 14
- Макарій Великий (бл. 300–391), засновник монастиря у Нітрійській пустелі 134
- Макарій, митрополит Київський (1494–1497) 194
- Македоній, єпископ Константинопольський (342–346; 351–360), засновник македоніанства 191, 361
- Максим Грек (бл. 1470–1555), грецький богослов, письменник, перекладач 51, 56
- Максим Сповідник (580–662), візантійський богослов 166, 241
- Максим, митрополит Київський (1283–1305) 194
- Максим, патріарх Антіохійський (451–455) 318
- Малакс Мануїл (XVI ст.), візантійський історик, письменник, каноніст 92
- Мамоніч Леон (XVII ст.), купець, управитель друкарні Мамонічів у Вільні, поет 255, 392
- Манасія Константин (XII ст.), візантійський історик 171, 336
- Мані (216–276), засновник маніхейства 361
- Мануїл I (Мануїл Комнін Великий), візантійський імператор (1143–1180) 375
- Мануїл II Палеолоґ, візантійський імператор (1391–1425) 187
- Мануїл Калека (1360–1410), противник ісихазму, монах-домініканець, учитель граматики і риторики 103, 133

- Марин I, єпископ Рима (882–884) 171, 336
- Марк, апостол, євангеліст 105, 358, 406
- Марк II Ксилокарабіс, патріарх Константинопольський (1466) 375
- Марк III, патріарх Александрійський (1180–1209) 123
- Марк Ефеський (1392–1444), єпископ Константинопольської церкви 126, 166, 171, 176
- Маркіян, візантійський імператор (450–457) 318
- Мартин I, єпископ Рима (649–655) 185, 241, 373
- Мартин V, єпископ Рима (1417–1431) 135, 183
- Мартин Турський, єпископ Турський (371–397), засновник капеланства 399
- Марцеллін Амміан (бл. 330–400), римський історик 109
- Матвій, апостол, євангеліст 54, 65, 99, 101, 123, 181–182, 189–190, 197, 270, 273, 279, 307, 323–324, 355, 361, 363–365, 397
- Матвій I, патріарх Константинопольський (1397–1410) 235
- Матвій Паризький (бл. 1200–після 1259), англійський хроніст 148
- Матушек Олена, український літературознавець 14
- Махновець Леонід (1919–1993), український літературознавець 14
- Мацейовський Бернард (1548–1608), луцький єпископ католицької церкви 62, 65, 82, 213
- Мацейовський Вацлав (1792–1883), польський літературознавець 14, 22
- Меїр з Щебржешина (XVII ст.), єврейський історик 394
- Мелітініот Теодор (XIV ст.), богослов, церковний письменник 90
- Мельник Марек, польський літературознавець, історик 14, 22
- Мень Олександр (1935–1990), російський богослов 14
- Метохіт Георгій (1250–1328), архидиякон, учений, богослов 125
- Метохіт Теодор (1270–1332), візантійський богослов, політик 90
- Мефодій Солунський (815–885), проповідник християнства на слов'янських землях 192–193, 265, 310, 392
- Мехмед I Челебі, османський султан (1413–1421) 187
- Мехмед II Фатіх, османський султан (1444–1446, 1451–1481) 92, 119, 190, 373
- Мечислав (XII ст.), польський князь 352
- Мечиславська Мокрина, ігуменя монастиря Чину святого Василя Великого у Мінську 283
- Мешко I (бл. 935–992), польський князь з династії П'ястів, розпочав християнізацію Польщі 352
- Микола I, єпископ Рима (858–867) 130, 169–170, 324, 383
- Микола I, російський імператор (1825–1855) 283
- Микола II Хрисоверг, патріарх Константинопольський (979–991) 193
- Миколай (XII ст.), граф з Члопи, каліський воєвода, засновник шляхетського роду Гембицьких герба Наленч 352
- Миколай III Грамматики, патріарх Константинопольський (1084–1111) 194
- Минуцій Фелікс (II ст.), ранньохристиянський письменник-апологет 29, 40, 45
- Мисаїл, митрополит Київський (1474–1480) 99, 111–113, 194–195
- Митрофан Смирнський (IX ст.), єпископ Константинопольської церкви, богослов 130
- Михайло I Романов, московський цар (1613–1645) 215, 304

- Михаїл I Керуларій, патріарх Константинопольський (1043–1059) 120, 145, 174, 177, 186, 311
 Михаїл II Оксеїт, патріарх Константинопольський (1143–1146) 103
 Михаїл III, візантійський імператор (842–867) 114, 130–131, 192, 310, 324
 Михаїл VIII Палеолог, візантійський імператор (1259–1282) 124–125, 175, 189, 191
 Михаїл, митрополит Київський (988–991) 193
 Мишанич Олекса (1933–2004), український літературознавець 14
 Міклошич Франц (1813–1891), словенський і австрійський мовознавець 13
 Міна, патріарх Константинопольський (536–552) 168, 312
 Міронович Антоній, польський літературознавець 14, 22
 Міховський Мацей (1457–1523), польський історик 350
 Могила Петро (1596–1647), архімандрит Києво-Печерського монастиря, митрополит Київський, письменник-полеміст, богослов 19, 209, 347–349, 382, 403, 411, 422
 Мойсей (XIV–XIII ст. до н. е.), біблійний пророк 188, 242, 250, 270, 296, 322, 361, 368, 385, 422
 Мокрий Володимир, польський літературознавець 14, 22, 412
 Мороховський Ілля Йоаким (1576–1631), єпископ Володимирський і Берестейський, письменник-полеміст, богослов, секретар короля Сигізмунда III 9–10, 12, 14, 19, 34–35, 37, 39, 44, 46, 53, 57–58, 63, 66, 71, 82–180, 201, 275, 314, 373, 389, 393, 395, 416, 418
 Мосхопул Мануїл (XIII–XIV ст.), візантійський математик, грамастик 375
 Мотовило (XVI ст.), письменник-полеміст, богослов 8, 12, 16, 19, 21, 53, 64–65, 77
 Мрнявчевич Углеш, сербський правитель (1355–1371) 186–187
 Мусурос Маркос (1470–1517), грецький вчений, філолог 375
 Навуходносор II (630–562 до н. е.), цар Вавилонії 408
 Наливайко Дмитро, український літературознавець 14, 414–415
 Нарзес (478–573), полководець війська Візантії 366
 Науклер Йоганн Тюбінгенський (1425–1510), німецький учений 126
 Нерон, римський імператор (54–68) 108
 Несецький Каспер (1682–1744), польський історик, теолог 161
 Несторій, архієпископ Константинопольської церкви (428–431) 124, 154, 165, 191, 267, 382
 Немцевич Юліан (1758–1841), польський історик 14, 22
 Никифор, патріарх Константинопольський (806–815) 118
 Ніколас де Ліра (бл. 1270–1349), французький екзегет 333
 Ніл Керамей, патріарх Константинопольський (1379–1388) 309
 Ніфонт, патріарх Константинопольський (1486–1488; 1497–1498; 1502) 126–127, 176, 189, 192, 198
 Новаковський Пшемислав, польський історик церкви, літургіст 14, 22, 406
 Новаціан (III ст.), римський священник 362
 Ной, останній старозавітний патріарх 118, 358, 403
 Обринський Андрій, королівський секретар, писар Великого князівства Литовського 56
 Овідій Назон Публій (43–17 до н. е.), давньоримський поет 35
 Огієнко Іван (1882–1972), предстоятель Української греко-православної церкви в Канаді, український вчений 7, 14

- Огілевич Пахомій (1624–1686), протоархімандрит Чину святого Василя Великого, письменник, богослов 424
- Олександр Александрійський (250–328), єпископ Александрійської церкви 164
- Олексій I Комнін, візантійський імператор (1081–1118) 374
- Олексій II Комнін, візантійський імператор (1180–1183) 120
- Оріген (бл. 185–254), грецький богослов 40, 42, 44–45, 61, 79
- Оріховський Станіслав (1513–1566), перемишльський канонік католицької церкви, письменник-полеміст 333–334
- Осій Кордовський (256–359), єпископ Кордовської церкви 155
- Острозький Костянтин Василь (1526/1527–1608), український князь, київський воєвода, засновник Острозької академії 21, 52–54, 63, 74, 216–217
- Острозький Олександр (1570–1603), український князь, волинський воєвода 54
- Оттон Фрейзінгенський (бл. 1112–1158), німецький хроніст, письменник 120
- Павло, апостол, євангеліст 32, 89, 99–100, 106, 136–137, 183, 250, 270, 292, 313, 316, 330, 355–356, 361–362, 367–369, 381, 398, 419
- Павло V, єпископ Рима (1605–1621) 161, 195, 205, 213, 215–216, 221
- Пакіан, єпископ Барселонський (365–390) 248, 358
- Палеолог Софія (1455–1503), велика московська княгиня 114
- Панвіній Онофрію (1529–1568), італійський церковний історик 114
- Пантен (II ст.), глава Александрійської богословської школи 44
- Папенкович Якуб (бл. 1582–1649), ректор Краківської Академії, професор теології, синодальний екзаменатор 390, 406
- Папроцький Бартош (бл. 1543–1614), польський шляхтич, історик 352
- Парасхес-Кантакузин Никифор (1537–1599), протосинкел константинопольського патріарха Єремії II Траноса 65, 238, 304
- Парфеній I Герон, патріарх Константинопольський (1639–1644) 382
- Паславський Іван, український історик 14, 72
- Пасхазій, легат Папи Римського Лева I на Халкідонському соборі (451) 325, 372
- Пафлагон Нікіта Давид (кін. IX – сер. X ст.), візантійський учений 130, 169, 192
- Пахімер Георгій (1242–1310), грецький історик 175
- Пелагій (бл. 360–після 431), кельтський монах, засновник пелагіанства 361
- Пелагій II, єпископ Рима (579–590) 318, 421
- Пелешенко Юрій, український літературознавець 14, 22
- Пелчицький Леонтій (XVI ст.), єпископ Турівський і Пінський 62
- Пельц Януш, польський літературознавець 34
- Перетц Володимир (1870–1935), український літературознавець 13–14, 414
- Петрарка Франческо (1304–1374), італійський поет, гуманіст 116–117, 415
- Петро (Симон), апостол, євангеліст 25, 55, 66, 71, 89, 99–100, 102–109, 145–146, 160, 180–186, 193, 271, 273, 312, 317, 322–323, 336, 351, 363–366, 368–373, 410, 419
- Петро Фуллон, патріарх Антіохійський (471–488) 267
- Петров Микола (1840–1921), український літературознавець 13

- Пимен, митрополит Київський (1378–1384) 235
- Пігас Мелетій, патріарх Александрійський (1590–1601), місцєблюститель Константинопольської кафедри 19, 65, 80, 240–241
- Пій II, єпископ Рима (1458–1464) 309
- Піндар (бл. 518–бл. 443 до н. е.), давньогрецький поет 79
- Пінхас (Финесс), первосвященик 369
- Піпін III, король франків (751–768) 111
- Піфагор (570–497 до н. е.), давньогрецький філософ, математик 354
- Плавт Тит Макцій (бл. 250–184 до н. е.), давньоримський письменник 35
- Платон (Аристокол) (427–347/348 до н. е.), давньогрецький мислитель 13, 23, 25–26, 40, 42, 45, 67, 79, 161
- Плетенецький Єлисей (1550/1554–1624), архімандрит Києво-Печерського монастиря, письменник, богослов 19
- Плутон, в античній міфології бог підземного світу 379
- Поплавська Наталія, український літературознавець 14, 22, 72
- Попович Мирослав (1930–2018), український філософ 8, 14
- Почапівський Єронім, єпископ Луцький і Острозький (1621–1637) 221, 389, 393, 396, 400, 406–407
- Протерій, патріарх Александрійський (451–457) 313
- Радзивілл Микола-Христофор (1515–1565), литовський канлер, віленський воевода 65, 82
- Радишевський Ростислав, український літературознавець 14, 22
- Рогатинець Юрій (1555–1608/1609), письменник-полеміст, богослов 18–20, 63, 69
- Рогоза Михайло, митрополит Київський (1589–1599) 19, 62–63, 65, 96, 194, 236, 240, 241, 243, 249, 252, 304, 349, 417
- Роман I Лакапін, візантійський імператор (920–944) 118
- Романов Олексій Михайлович, московський цар (1645–1676) 424
- Ростислав (IX ст.), князь Великої Моравії 310
- Ростислав, київський князь (1154; 1159–1161; 1161–1167) 234
- Руфін Аквілейський (345–410), давньоримський письменник, монах 406
- Сабеллік Марк Антоній (1436–1506), італійський історик 111
- Саванарола Джироламо (1452–1498), флорентійський монах-домініканець, поет 415
- Савелій (III ст.), єпископ Птолемаїди Пентапольської, засновник савеліанства 361
- Саккі Бартоломео (Платина) (1421–1481), італійський гуманіст 126
- Сакович Касіян Калікст (бл. 1578–1647), письменник-полеміст, богослов 9–10, 13, 15, 21, 59, 81, 199, 332–333, 347–349, 351, 384–385, 387–411, 416, 421–423
- Сакран Ян (бл. 1443–1527), ректор Краківської Академії, письменник-полеміст 19, 74
- Салах ад-Дін (1137–1193), султан Єгипту та Сирії, мусульманський полководець 375
- Самуїл (XI ст. до н. е.), біблійний пророк, останній суддя Ізраїлю 246, 294, 367
- Сантаварин Теодор, ігумен Студійського монастиря (863/864–864/865), архієпископ Євхайтський (880–886) 173
- Сапеляк Андрій (1919–2017), український історик церкви 14
- Сапіга Катерина (XVII ст.), ігуменя Святодухівського монастиря у Мінську 282

- Сапіга Лев (1557–1633), литовський канцлер 65, 83–84, 387, 422
- Сапіга Павло Стефан (1565–1635), підканцлер Великого князівства Литовського 282, 387, 422
- Сапіга Фредерик (бл. 1599–1650), мстиславський воєвода, гродненський староста 385, 387, 422
- Сапфо (бл. 630–570 до н. е.) давньогрецька поетеса 79
- Сара, дружина старозавітного патріарха Авраама 88, 403
- Саул (XI ст. до н. е.), перший цар Ізраїлю 116, 246, 294, 367
- Святогорець Леонтій, чернець 19
- Святогорець Ісакій (Борискович), ігумен Степанського, Дерманського та Чернчицького монастирів 19
- Святополк (IX ст.), князь Великої Моравії 310
- Севна, управитель палацу ізраїльського царя Єзекії 45, 366
- Селява Антоній, митрополит Київський (1641–1655), письменник-полеміст, богослов 8, 10, 12, 14, 17, 21–22, 36–38, 49, 53, 57, 59, 68, 179, 201, 204, 221, 300, 314–344, 346, 393–394, 403, 416, 419–421
- Семпроніан (IV ст.), новатіанін 248
- Сенека Луцій Анней (4 до н. е.–65), давньоримський філософ, поет, ритор 35, 292, 295, 301–302, 421
- Сеник Софія, український історик церкви 14, 205
- Сергій I, єпископ Рима (687–701) 147, 168
- Сивокінь Григорій (1931–2014), український літературознавець 14
- Сигізмунд III Ваза, король Речі Посполитої (1587–1632) 35, 62, 66, 69, 82–83, 161, 196, 201–203, 209–212, 228, 231, 235–236, 245, 257, 262, 301, 304, 307–309, 341, 408, 413
- Сигізмунд I, польський король (1506–1548) 206
- Сикст IV, єпископ Рима (1471–1484) 17, 99, 111–114, 185, 192
- Сикст V, єпископ Рима (1585–1590) 235
- Сильверій, єпископ Рима (536–537) 116
- Сильвестр I, єпископ Рима (314–335) 107, 109, 112, 145–146, 164, 184, 317, 372–373
- Сим (Сім, Сем), старший син старозавітного патріарха Ноя 403
- Симонета Боніфаций (1430–1500), історик, абат цистерціанського монастиря святого Стефана в Комо 357
- Симонович Тимофій (XVII ст.), чернець Свято-Троїцького монастиря Вільна, письменник-полеміст 10, 12, 14, 37, 53, 57, 59, 203–204, 300–313, 346, 411, 416, 419–420
- Симфосій (IV–V ст.), давньоримський поет 386
- Сирін Єфрем (бл. 306–373), богослов, ексегет 181, 419
- Сінчило Самуїл, архімандрит Свято-Троїцького монастиря Вільна (1607–1609) 95, 218, 220
- Скарга Петро (1536–1612), польський письменник-полеміст, богослов 6–7, 13, 16, 19, 35–36, 50, 52–57, 60, 62, 66, 69–70, 72, 74–75, 78, 180, 329, 333, 373, 405–406, 413–414, 417
- Скилиця Іоанн (Курополат) (1040–1110), візантійський хроніст 106, 118, 171, 335
- Скорина Франциск (бл. 1490–бл. 1551), білоруський першодрукар, перекладач Біблії 49, 340
- Скробішовський Валентин (XVII ст.), канонік львівської архідієцезії 351, 354
- Скупенський Каспер-Томаш, польський письменник-полеміст, богослов 17

- Смолятич Климент, митрополит Київський (1147–1155) 194, 234
- Смотрицький Герасим (XVI ст.), письменник-полеміст, богослов 8, 12, 16, 19, 21, 53–56, 77, 349, 413
- Смотрицький Мелетій (бл. 1577–1633), письменник-полеміст, богослов 5–6, 12, 16–19, 21–22, 36, 38–39, 49, 55, 57, 63, 69–71, 77, 81, 83–86, 88–94, 99, 101–102, 104–119, 121, 123–125, 127–131, 133–147, 149–158, 160, 172–173, 180, 201, 203–204, 208, 228–230, 232, 234–241, 243–244, 246–249, 251, 253, 255–270, 275–277, 279, 300, 303, 306–309, 311–313, 315–335, 337–346, 375, 378–379, 393, 395, 415, 418–421
- Собеський Яків (1588–1646), шляхтич Речі Посполитої, краківський каштелян 161
- Созомен Ермій (бл. 400–450), візантійський церковний історик 112, 301, 312, 406, 421
- Сократ (469–399 до н. е.), давньогрецький філософ 25, 40, 42, 67
- Сократ Схоластик (бл. 380–440), візантійський історик, богослов 112, 301, 304, 382, 421
- Соліковський Ян Димітр (1539–1603), львівський архієпископ, королівський секретар 65
- Соловій Мелетій (1918–1984), український історик, літургіст 14, 21–22, 69, 71–72, 180, 204, 228, 268, 275, 300, 314–315, 346, 418
- Соломон, ізраїльський цар (965–928 до н. е.) 84–85, 95, 120, 163, 242, 256, 260, 295, 302, 390
- Соломон, юдейський рабин 357
- Солон, архонт Афін (бл. 640–бл. 558 до н. е.) 338
- Сороківна Феліціана (XVIII ст.), игуменя Святодухівського монастиря у Мінську 282
- Спангенберг Йоганн (1484–1550), німецький богослов 51
- Спиридон Триміфунтський (бл. 270–348), єпископ Триміфунта 344
- Станкар Франциск (1501–1574), італійський церковний реформатор, гебраїст, викладач івриту в Краківській академії 334
- Старовольський Шимон (бл. 1588–1656), польський історик, письменник 35, 414
- Степень Станіслав, польський історик 14, 22
- Стефан V, єпископ Рима (885–891) 336
- Стіліан Неокесарійський (IX ст.), митрополит Константинопольської церкви 329
- Стіліан Заутца (IX ст.), візантійський політик 133
- Страгородський Сергій, патріарх Московський (1943–1944), богослов 6, 9, 14, 140, 287
- Страдомський Ян, польський історик 14, 22
- Стрийковський Мацей (1547–1593), польський історик 235, 350
- Студинський Кирило (1868–1941), український літературознавець 10, 14, 17–18, 21, 49, 58, 72
- Суламита, біблійний персонаж Книги піснi пісень Соломона 390
- Сулима Віра, історик української літератури, біблієзнавець 14
- Сулима Микола, український літературознавець 14
- Суразький Василь (сер. 1550-х рр. – між 1604–1608), письменник-полеміст, богослов 8, 12, 16, 19, 21, 56
- Суський Єнджей (бл. 1560–1616), польський правник, письменник 71
- Сухарева Світлана, український літературознавець 14, 22, 72
- Тарасій, патріарх Константинопольський (784–806) 184, 325, 372

- Тарканіота Мікеле-Марулло (1458–1500), італійський вчений, поет грецького походження 375
- Татіан (112–185), ранньохристиянський письменник-апологет 24, 42–43, 45
- Теогност (IX ст.), архімандрит Константинопольської церкви 130
- Теодор Студит (759–826), візантійський монах 113, 185, 218, 317, 341, 382
- Теодорит Кирський (бл. 393–457), грецький богослов, історик церкви 136, 153, 318, 358, 382, 406
- Теофан III, патріарх Єрусалимський (1608–1644) 9, 58, 202–204, 208, 211, 213, 228–233, 235–238, 240, 244–249, 255–256, 259–261, 264, 300, 303–309, 311–312, 341, 344–346, 411, 419–421
- Теофіл Антіохійський (II ст.), ранньохристиянський апологет, єпископ Антіохійської церкви 43–45, 93
- Теофіл Рутка (1623–1700), католицький теолог українського походження, монах-єзуїт 410, 422, 424
- Теофіл, патріарх Александрійський (385–412) 167, 241, 243, 318
- Теофілакт (до 765–бл. 845), архієпископ Нікомедії 79, 101–102, 105–106, 181–182, 312, 365, 370, 381, 419
- Теофілакт, патріарх Константинопольський (933–956) 118
- Терлецький Кирило, єпископ Луцький і Острозький (1586–1607) 58, 62, 65, 83, 221
- Тертуліан (бл. 160–бл. 220), ранньохристиянський богослов 40, 43, 45–46, 61, 137–138, 144, 153–154, 301, 312, 361–362, 371
- Тиберій II, візантійський імператор (578–582) 320
- Тиберій, римський імператор (14–37) 397
- Тит Флавій Веспасіан, римський імператор (79–81) 301
- Тишкевич Теодор (XVII ст.), ігумен Києво-Михайлівського монастиря, письменник-полеміст 373, 385
- Тіндейл Вільям (1494–1536), англійський богослов, церковний реформатор, перекладач Біблії 48
- Тісій (V ст. до н. е.), давньогрецький софіст 23
- Тома Аквінський (1226–1274), католицький богослов, філософ-схоласт 128, 292, 295
- Тома Кемпійський (1380–1471), монах ордену Августинів 291
- Транквіліон-Ставровецький Кирило (бл. 1581–1646), письменник, архімандрит Чернігівський 19
- Третяк Юзеф (1841–1923), польський літературознавець 14, 22
- Тризна Микола, підскарбій Великого князівства Литовського (1635–1640) 401
- Трифон, патріарх Константинопольський (928–931) 118
- Тупека Іван, віленський райця 69, 81
- Туркало Ярослав (1924–2009), історик церкви 14
- Ульріх фон Гуттен (1488–1523), німецький гуманіст 109, 145
- Урбан II, єпископ Рима (1088–1099) 191, 194, 374
- Урбан VIII, єпископ Рима (1623–1644) 209–212, 214–215, 217, 220, 224, 226–227, 413
- Ушкалов Леонід, український літературознавець 14, 22
- Фабрицій Валентин (XVI ст.), священник ордену єзуїтів 207
- Фаустин (V ст.), єпископ Пікенський 149, 152
- Фелікс III, єпископ Рима (483–492) 145
- Фелікс IV, єпископ Рима (526–530) 318, 421
- Феодора (X ст.), черниця 134

- Феодора, візантійська імператриця (842–856), відновниця іконопоклоніння 146, 169, 325
- Феодосій I, римський імператор (379–395) 87, 165, 264, 374
- Феодосій II, візантійський імператор (408–450), ініціатор скликання Ефеського собору 318
- Феодосій Косой (XVI ст.), монах Кирило-Білозерського монастиря, російський церковний реформатор 340
- Феодосій, єпископ Ефеський, очолював Іерійський собор (754) 58, 128
- Феодосій, ігумен Манявського Хрестовоздвиженського монастиря 19
- Филипович Афанасій (бл. 1595–1648), письменник-полеміст, богослов 18–19
- Філарет (Дроздов), митрополит Московський і Коломенський (1821–1867), російський богослов 138
- Філарет, патріарх Київський і всієї Руси-України (1995–2018) 386
- Філарет, патріарх Московський (1619–1633) 304, 346
- Філадельф Франциск (1398–1481), італійський елініст, письменник, поет 375
- Філіп (V ст.), пресвітер, легат папи Целестина I на Ефеському соборі 372
- Філон Александрійський (бл. 25 до н. е.–50), юдейський філософ, богослов, екзегет 45
- Філосторгій (бл. 368–бл. 439), церковний історик, письменник 112
- Флавіан, патріарх Константинопольський (447–449) 241
- Флавій Клавдій Юліан, римський імператор (361–363) 108
- Флаціус Маттіас Іллірійський (1520–1575), лютеранський богослов 151
- Фома Клавдіопольський (VIII ст.), єпископ Константинопольської церкви, реформатор 58
- Фотій, митрополит Київський (1408–1431) 194, 235
- Фотій, патріарх Константинопольський (858–867; 878–886) 13, 129–133, 146, 169–173, 175, 193–194, 235, 263, 265, 305–306, 327–329, 331, 335–336, 372, 382, 396
- Франко Іван (1856–1916), український літературознавець 5, 10, 14, 18–21, 37, 54, 63, 72–73, 78, 81, 413, 417
- Франческо ді Камерино (XIV ст.), монах-домініканець 189
- Фрідріх I Барбаросса, правитель Священної Римської імперії (1155–1190) 375
- Фрік Дейвід, американський літературознавець 5, 14
- Функ Йоганн (1518–1566), німецький богослов 126, 148
- Халкокондил Лаонік (бл. 1430–бл. 1490), візантійський історик 126
- Халкокондил Деметрій (1423–1511), італійський вчений 375
- Хам, молодший син старозавітного патріарха Ноя 104, 403
- Харісій (V ст.), пресвітер Філадельфійської церкви 165
- Харут і Марут, за мусульманським переказом янголи, які навчали людей чаклунству 357
- Хемніц Мартін (1522–1586), лютеранський богослов 380
- Хинчевська-Геннель Тереза, польський історик 14, 22
- Хмелевський Прокопій, архімандрит Дубенського монастиря (1639–1664) 391
- Хмельницький Богдан, гетьман України (1648–1657) 424
- Хоніат Нікіта (бл. 1155–1217), візантійський історик, ритор 120, 188, 374–375
- Хребтович Адам (1557–1628), новгородський підкоморій 218

- Хребтович Мелетій (XVI ст.), архімандрит Києво-Печерського монастиря 62
- Хрисолор Мануїл (бл. 1355–1415), візантійський вчений 375
- Христофор Філалет (Мартин Броневський), письменник-полеміст, богослов 12, 16, 19, 57, 63, 65–67, 247, 348, 379, 395
- Цамблак Григорій, митрополит Київський (1414–1419) 183, 194–195, 234–235, 309
- Цвінглі Ульріх (1484–1531), швейцарський богослов, церковний реформатор 48
- Цезар Гай Юлій (100–44 рр. до н. е.), давньоримський політик, письменник 29
- Целестин I, єпископ Рима (422–432) 151–152, 164, 372
- Цицерон Марк Туллій (106–43 до н. е.), давньоримський політик, ритор 13, 28–30, 32–35, 46, 60, 78–80, 414
- Ціховський Микола (1598–1669), католицький богослов, єзуїт 424
- Чарторийський Юрій (1581–1626), урядник Речі Посполитої, володар Клевані, луцький староста 300–301
- Чижевський Дмитро (1894–1977), український літературознавець 8, 14, 37, 72, 78, 414–415
- Чокалюк Святослав, український богослов, каноніст 14
- Шафф Філіпп (1819–1893), німецько-американський історик церкви 14, 321
- Шевченко Віталій, український літературознавець, філософ 14, 22
- Шевченко Ігор (1922–2009), український літературознавець, візантиніст 14, 22, 413, 423
- Ювенал Децим Юній (бл. 60–бл. 132), римський поет-сатирик 172, 352
- Юда Іскаріот, один з апостолів Ісуса Христа 306, 308, 368, 408
- Юлій I, єпископ Рима (337–352) 99, 241, 318, 421
- Юрет Франциск (1553–1626), французький каноніст 258
- Юстин Філософ (бл. 100–165/167), ранньохристиянський письменник-апологет 41–43
- Юстиніан I, візантійський імператор (527–565) 130, 146, 318, 321, 366, 412
- Ягич Ватрослав (1838–1923), хорватський літературознавець 13
- Яків-Святослав (XIII ст.) правитель Болгарії 186, 238
- Яковенко Наталія, український історик 14
- Ян II Казимир Ваза, король Речі Посполитої (1648–1668) 424
- Яременко Порфирій, український літературознавець 14, 66, 72, 228, 314–315, 331, 415
- Яременко Василь, український літературознавець 423
- Ярополк Володимирович, київський князь (1132–1139) 352
- Ярослав Мудрий, київський князь (1019–1054) 193, 234, 309, 341
- Яфет, син старозавітного патріарха Ноя 403

SUMMARY

The polemical tradition of uniate writers of the end of XVI-th and first half of XVII-th centuries: epoch and figures, text and pretext, rhetoric and poetics

The monograph analyzes the polemical works of uniate writers from the position of rhetoric and dominant ideas of Christianity. The treatises of metropolitan Hypatius Potiy, Elijah Morohovskyy, Leo Krevza, metropolitan Joseph Velamin-Rutskyy, Timothy Symanovich, Antony Seliava, Ivan Dubovich, Pachomius Voyna-Oranskyy are researched in direct link with the books of orthodox polemicists, historical and cultural circumstances, artistic practices of that time. The works of uniate writers are systematized in the book; it reveals the contents and the course of interconfessional dialogue in Ukraine at the end of XVI-th and the first half of XVII-th centuries.

In the chapter «The forming of the system of rhetorical text processing and its functioning in polemical literature of XVI–XVII centuries» the rhetoric and the early Christian writings are observed as a key to the philological reading of the treatises of uniate theologians, which lead to a deeper understanding of the phenomenon of polemical literature. It is researched the used by uniate writers the principles of text construction, narrative of historical and theologian material, the ways of proving and the methods of biblical exegetics of Catholic Church.

The chapter «The polemic in Ukrainian literature around the union» is addressed to the research of creative work of metropolitan Hypatius Potiy, Elijah Morohovskyy, Leo Krevza. The confessional controversy of this period covers the end of XVI-th and the first decades of XVII-th centuries.

The metropolitan Hypatius Potiy was the most published polemicist of Uniate Church. His literary activity reflects the adopting by Ukrainian literature the Renaissance and Reformation traditions of conducting religious dispute and the initial stage of strengthening of the baroque pencraft. The most of his polemical works, sermons are characterized by rhetorical style of text construction not directed to influence the reader's mind, as have taught ecclesiastical the reformers, but to influence the emotions, the subconsciousness and to cause fear and inquietudes in recipients.

The rhetorical technique of writing of the polemical works continued among uniate theologians the bishop of Volodymyr Elijah Morohovskyy, who was the assistant of metropolitan Hypatius Potiy in church's questions and also held the duty of the king's secretary. Being instructed by the Hypatius Potiy, he wrote the book «Παρηγορία albo Utulenie uszczypliwego lamentu mniemaney Cerkwie Świątey Wschodniey zmyślonego Theophila Ortologa» (1612) as an answer to the work of Meletius Smotrytskyy «Θρηνος to iest lament iedyney

Ś. Powszechny Apostolskiej Wschodniej Cerkwi» (1610). The uniate writer, using the means of art style as antinomy, allusion, metaphor, sarcasm, amplification, anaphora, rhetorical question, asyndeton and quoting the works of authoritative Byzantine historians and theologians, gave a thorough response to Meletius Smotrytsky. In 1622 Elijah Morohowsky published the book, written in the beginning of XVII century, «Discurs o początku rozerwania Cerkwie Graeckiej od Kościoła Rzymskiego, y kto był tego przyczyną» (1622). The work with its thematics and style, of which features are laconism and artlessness, fits in context of religious dispute of the Renaissance and Reformation.

The enormous contribution to the history of uniate polemical literature had Leo Krevza, the archimandrite of the monastery in Vilnius and bishop of Smolensk and Chernigov. Metropolitan Joseph Velamin-Rutsky, Antony Seliava, Ivan Dubovich cited in their treatises the book of Leo Krevza «Obrona Jedności Cerkiewney» (1617). The dominant traits of author's manner are the rational usage of rhetorical figures, conciseness, logicality and the consecution in the narrative of the historical facts and doctrine of the Catholic Church about the authority of the Bishop of Rome.

The chapter «The literary controversy of 20 years of XVII-th century: in circle of politics and religious» deals with the works of metropolitan Joseph Velamin-Rutsky, Timothy Symanovich and Antony Seliava. The themes of the confessional dispute drifted to the state and canon law, covering a wide range of political and church questions.

Metropolitan Joseph Velamin-Rutsky was a remarkable person of church life and Ukrainian literature in the first decades of XVII-th century. The uniate hierarch, who studied in the Univerity of Charles, the University of Wuerzburg and the Greek College of St. Athanasius in Rome, went down in history as an author of the polemical treatises «Sowita wina» (1621), «Examen Obrony» (1621), which were the responses to the works of Meletius Smotrytsky «Verificatia niewinności» (1621), «Obrona Verificaciy» (1621). The book of Joseph Velamin-Rutsky «Sowita wina» overrides the works of the opponent by the level of composition. It encloses the elements of the Renaissance and Reformation system of text organization and the means of baroque style, which certify a fact of the gradual occurrence of Ukrainian literature in the polemical discourse of the Counter-Reformation. The author sporadically used the rhetorical figures (anaphora, amplification), the scriptural allegories, antitheses and metaphors, which subserved the persuasiveness of the written text.

Timothy Symanovich, the monk of the monastery of Holy Trinity in Vilnius, entered into an argument with Meletius Smotrytsky about the legitimacy of the newly consecrated hierarchy of the Kyiv Metropolitanate in the treatise «Proba Verificathey Omylney» (1621). The uniate theologian cited antique writers, philosophers, Bizantine historians in his work, thereby he reached the substantiated conclusions. The writing technique of the polemicist

is characterized by metaphoric constructions and expressive style. Timothy Symanovich's most used rhetorical figures were antitheses, accumulation of questions, rhetorical exclamations.

The polemical book «Antelenchus» (1622) of Antony Seliava, who was the archimandrite of the monastery of Holy Trinity in Vilnius, was a response to the work of Meletius Smotrytsky «Elenchus pism uszczypliwych» (1622), addressed to the questions of establishing new episcopacy of the Kyiv Metropolitanate and the dogmatic differences between the Eastern Orthodox Church and the Roman Catholic Church. The treatise of Antony Seliava as opposed to book of Meletius Smotrytsky has a more deliberate composition; it distinguishes among the works of uniate writers by its comprehensible manner of conducting interconfessional dispute.

The chapter «The uniate apologetics of 40 years of XVII-th century» is about the works of Ivan Dubovich and Pachomius Voyna-Oransky. Sharp criticism of the rites of Orthodox Church by Kassian Sakovich in the book «Ενανόρθωσις abo Perspectiwa» (1642) caused a new phase of religious polemic about the liturgical traditions of Eastern Christianity in Ukraine. In defence of the Byzantine sacramental practice have stood the uniate theologians Ivan Dubovich («Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej» (1644)) and Pachomius Voyna-Oransky («Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645)).

The book of Ivan Dubovich «Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej» (1644) contains a considerable extent of historical and theological material, which is reasonably and sequentially set out in writing. The theologian, comparing the teachings of the Bible with the Koran and heathen worldview, proved the truth of Christianity to the readers. The main elements of the mechanism of persuasion in the work were the quotes from the Gospel passages, prayers and church hymns; he inserted the commentaries of Greek Church Doctors on incomprehensible biblical fragments into text. The rhetorical and esthetic functions have fulfilled such stylistic tools as metaphor, epithet, metonymy and irony. The author revealed himself to the readers in his book as the Scripturist, a connoisseur of the literature and the philosophy of the antiquity.

In contrast to the work of Ivan Dubovich the book of Pachomius Voyna-Oransky «Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie wystawiona» (1645) represents a style of baroque literature. Choosing the offensive mode of conducting religious dispute, the polemicist paralleled Kassian Sakovich with the mythical basilisk, sharply criticized him for giving false evidences about the uniate hierarchs, negative remarks, concerning the liturgical form of the Orthodox church. The artistic stylization of the text has been achieved by antitheses, symbolism, expressive manner of writing, clever usage of rhetoric figures (amplification, asyndeton, polyptoton), tropes (personification, irony), proverbs, the extrapolations of the Old Testament shapes on Christian Church and the interconfessional relations of that time.

All this facilitated the reader's understanding of the narrative of difficult ritual questions. Referring to the Scripture, patristic writers, and historical data, Pachomius Voyna-Oransky grounded the tendentiousness of the conclusions of Kassian Sakovich.

The used in monograph synchronous and diachronic approaches to the analysis of Ukrainian polemical literature at the end of XVI-th and first half of XVII-th centuries gave an opportunity to reconstruct the panorama of intellectual movement, literary trends, which are determined by religious and cultural circumstances, to trace the reasons of the spiritual crisis of catholic and orthodox societies. It has reinterpreted the influence of the Renaissance and Reformation style of the polemical writing, the ideas of Western Europe on Ukrainian literature and the thoughts of theologians.

Наукове видання

Р. Ф. Ткачук

ПОЛЕМІЧНА ТРАДИЦІЯ УНІЙНИХ ПИСЬМЕННИКІВ
КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.:
ДОБА І ПОСТАТІ, ТЕКСТ І ПРОТОТЕКСТ,
РИТОРИКА І ПОЕТИКА

Монографія

Відповідальний редактор: М. М. Сулима

Літературний редактор: М. М. Ткачук

Художній редактор: Л. М. Чуприна

Технічний редактор: І. П. Тарасов

Комп'ютерна верстка: І. І. Тарасов

На обкладинці використано репродукцію картини
невідомого венеційського художника кінця XV – початку XVI століття
«Падіння Константинополя»

Підписано до друку 15.03.2019. Формат 60х90/16.
Друк офсетний. Папір офсетний. Ум. др. аркушів 30,37.
Обл.-вид. арк. 30,37. Шрифт Times. Наклад 300 прим.