

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка

На правах рукопису

**ТКАЧУК РУСЛАН ФЕДОРОВИЧ**

УДК 821. 161. 2' 04

**ТВОРЧИСТЬ ІПАТІЯ ПОТІЯ В КОНТЕКСТІ ПОЛЕМІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ  
КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.**

10.01.01 – українська література

Дисертація на здобуття наукового  
ступеня кандидата філологічних наук

Науковий керівник –  
Радишевський Ростислав Петрович,  
доктор філологічних наук, професор

Київ - 2008

**ЗМІСТ**

<b>ВСТУП</b> .....	4
<b>РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛЕМІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.</b> .....	15
1.1. Початки полемічного письменства в Україні .....	15
1.2. Полемічна література в Україні у XV – першій половині XVI ст. ....	19
1.3. Проект унії у творчості полемістів-єзуїтів .....	24
1.4. Апологетизм острозької слов'яно-греко-латинської школи .....	26
1.5. Берестейська унія та Іпатій Потій .....	31
<b>РОЗДІЛ 2. НАВКОЛОУНІЙНА ПОЛЕМІКА ІПАТІЯ ПОТІЯ</b> .....	40
2.1. Перспектива міжконфесійного діалогу в трактаті “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣодноченью Греков с костелом Рымским належащих” .....	40

2.2. Специфіка полемізування Іпатія Потія із Мартином Броневським у трактаті “Ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” .....	58
2.3. Екзегетична суперечка між Іпатієм Потієм та Кліриком Острозьким у трактаті “Оборона Флорентійського собору восьмого” .....	70
2.4. Літературна пам’ятка XV ст. “Poselstwo do Papieia Suxta IV od duchowienstwa y od ksi.NeiNet y od panyuw Ruskich w roku 1476” та полемістика кінця XVI – початку XVII ст. ....	80
2.5. Розкриття Іпатієм Потієм питання соціальної нерівності у збірці історичних документів “O przywileiach nadanych od najnieyszych krolow polskich” .....	86
2.6. Еклезіологічне підґрунтя трактату “Гаръмонія альбо согласіє вЪры, сакрамен Ътов и церемоней святоє Восточъное церЪкви с костелом РымЪским” ..	88
2.7. Трактат “Relacia, y uwaіenie postkrpkow niektorych okoіo Cerkwі Ruskich Wileskich” у контексті культурно-історичних обставин поберестьейської доби .	102
2.8. Атрибуція творів Іпатія Потія .....	110
<b>РОЗДІЛ 3. РАННЬОБАРОКОВИЙ ДИСКУРС ГОМІЛЕТИЧНОЇ ТА ЕПІСТОЛЯРНОЇ СПАДЩИНИ ІПАТІЯ ПОТІЯ</b> .....	117
3.1. Казання та гомілії Іпатія Потія .....	117
3.1.1. Рецепція проповідей Іпатія Потія .....	117
3.1.2. Реформа риторики кінця XVI – початку XVII ст. ....	120
3.1.3. Риторичний аспект казань та гомілій Іпатія Потія .....	128
3.2. Епістолярій Іпатія Потія .....	141
3.2.1. Генеза епістолярного стилю .....	141
3.2.2. Поетика листів Іпатія Потія .....	145
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	175
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b> .....	183

Однією із найпомітніших подій у суспільно-культурному житті українців другої половини XVI ст. стала Берестейська унія. Активізований нею міжконфесійний діалог, початки якого було закладено у попередніх століттях, сприяв розвитку широких культурних зв'язків України із Західною Європою, визначенню ролі і місця етнічної культури у системі цивілізаційних координат. На хвилі православно-католицького взаємопоборення як провідний жанр доби розвинулась і сформувалась українська полемічна проза, засвоївши традиції релігійної полеміки від писемності Київської Русі. Серед її представників Мелетій Смотрицький, Мартин Броневський, Іван Вишенський, Клірик Острозький та ін.

Релігійно-літературна суперечка поберестейської доби тісно пов'язана з іменем уніатського митрополита Іпатія Потія, автора багатьох трактатів, надзвичайно талановитого полеміста, проповідника, епістолографа. Твори Іпатія Потія відбивають світоглядно-естетичні тенденції ренесансу і раннього бароко, зокрема, неухильне прагнення зберегти і відтворити посутні цінності минулого. Так, Іпатій Потій разом з іншими представниками українського духівництва активно підтримував і розробляв проект церковного об'єднання як повернення до ідеї відновлення первісної церковної єдності християн. На відміну від попередніх спроб об'єднати православну та католицьку церкви, Берестейська унія була успішнішою. Її наслідки проявилися у багатьох площинах духовного життя нації: переформатування ціннісних категорій, утвердження нових світоглядних орієнтирів, подолання хибних стереотипів, урізнобарвлення “культурологічного менталітету”. Іпатій Потій доклав чимало зусиль, щоб реалізувати артикули Берестейської унії. Він сприяв виробленню якісно нової стратегії співпраці між Сходом та Заходом.

Полемістика кінця XVI – першої половини XVII ст. характеризується високим інтелектуальним щабелем. Для обґрунтування своїх міркувань богослови залучали до тексту різноманітні джерела, які могли би переконати читача. Зокрема, полемісти послуговувалися Святим Письмом, патристичною літературою, філософською спадщиною античності, працями середньовічних мислителів.

Пишучи трактат, Іпатій Потій ставив за мету довести супротивнику свої переконання та вплинути на читацьку аудиторію, привернути її увагу. Для цього, як правило, полеміст застосовував різноманітні аргументаційні засоби риторичного мистецтва, відомі ще з часів античності. Виняткове значення у релігійно-літературній суперечці поберестейської доби відводилось одній із найважливіших функцій красномовства – зворушити (*movere*). Іпатій Потій прагнув не лише сподобатись (*delectare*) та навчати (*docere*), а вплинути на емоції читача і в такий спосіб досягнути поставленої мети. Персвазійна функція емоцій була відзначена ще першими теоретиками риторичного мистецтва, зокрема у працях Арістотеля та Ціцерона. Римський філософ відносив емоційність мовлення до найважливіших завдань ритора та вважав її ознакою правильно складеної орації [323, с. 68].

Актуальним залишається вивчення особливостей моделювання аудиторії Іпатієм Потієм. Щоб переконати читача, полеміст залучав його до суперечки, робив рівноправним учасником міжконфесійного діалогу. Навівши аргументи на підтвердження своїх міркувань, Іпатій Потій звертався до реципієнта із проханням зважити докази кожної зі сторін та приєднатися до розв'язання актуальних питань догматично-обрядового диспуту.

Дослідження творчості Іпатія Потія, розкриття поберестейської полеміки, культурно-історичних обставин тієї доби неможливе без залучення результатів попередніх наукових праць. У процесі написання дисертації були враховані роботи вітчизняних та іноземних літературознавців, істориків, культурологів.

Одним із перших біографів Іпатія Потія був публікатор та перекладач його казань та гомілій Лев Кішка [359]. У своєму виданні він подав розлогий матеріал, щодо суспільної діяльності уніатського митрополита та відзначив його високу освіченість та духовність. Наведені відомості Левом Кішкою слугували джерелом для подальших досліджень творчості Іпатія Потія.

Наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. в українському літературознавстві з'явилися кілька досліджень присвячених вивченню полемічного доробку Іпатія Потія. Поглиблене зацікавлення постаттю уніатського митрополита було зумовлене кількома факторами, до яких належать актуальність розкриття його богословської спадщини, а також річниця прийняття Берестейської унії. На цей час припадає також перевидання творів полемічної прози кінця ХVІ – ХVІІ ст., що сприяло її змістовному осмисленню. Трактати Іпатія Потія були надруковані у двох томах “Русской исторической библиотеки” [191; 192], “Архиве Юго-Западной России” [19], а також в українському виданні “Пам'ятки української мови та літератури” [152].

Автором перших ґрунтовних досліджень участі Іпатія Потія у релігійно-літературній полеміці наприкінці ХVІ – першій половині ХVІІ ст. був К. Студинський. Зокрема, це “Polemiczne Pismo Rosieja” [391], “Хто був автором “БнфЯоозуйт” з р. 1599?” [213], “Pierwszy wystkp literacki Hipacyusza Rosieja” [390], “В тристаліте смерти митр. Іпатія Потія” [209], “Антиграфи” полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р.” [208]. У цих працях учений обґрунтував атрибуцію творів, окреслив межі полеміки Іпатія Потія, розкрив його розуміння засад церковного об'єднання між православними та католиками Речі Посполитої. К. Студинський, аналізуючи зміст трактатів Іпатія Потія, детально верифікував наведені ним відомості та довів його об'єктивність у міжконфесійній суперечці того часу.

М. Грушевський, розглядаючи релігійну суперечку в українському письменстві кінця ХVІ – початку ХVІІ ст., проаналізував також полемічну спадщину Іпатія Потія, яка, на його думку, не була достатньо вивчена [56, с. 195]. Досліджуючи творчість уніатського богослова, вчений відзначив його “колоритний” та “індивідуальний” стиль полемізування, якому, переконував він, притаманні грубість та “автократичність [56, с. 198 – 217]”. М. Грушевський вважав найкращими творами Іпатія Потія “Лист до Костянтина Острозького від 3 червня 1598 р.” та “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”,

які, твердив дослідник, найбільш яскраво репрезентують манеру ведення ним богословської полеміки із апологетами православної церкви.

Об'єктом літературознавчих зацікавлень І. Франка неодноразово були питання церковної єдності у Бересті та полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. Серед уніатських богословів І. Франко виокремлював постать Іпатія Потія. Відомо, що 19 січня 1895 р. на зібранні Історичного Товариства учений виступив із доповіддю “О Нѣрасум Росіеѣ, jako pisarzu końcielnym”, про яку дізнаємось із “Sprawozdania z posiedzeć Towarzystwa Historycznego” [385]. Текст доповіді не було опубліковано. Окремі її аркуші (34, 35а, 36 а, 37, 39 а, 46 а, 77 а) збереглися серед рукописних матеріалів І. Франка. Цей реферат учений доповнив та переклав українською мовою під назвою “Життя й літературна діяльність Іпатія Потія” [245, с. 508 – 533].

І. Франко вважав Іпатія Потія одним із визначних письменників давньої української літератури. Творчий доробок Іпатія Потія він розділив на три частини: листи, полемічно-історичні трактати, казання та гомілії [245, с. 517]. І. Франко підкреслив “західний” стиль писання Іпатія Потія та відзначив його посередництво між європейськими та українськими літературними традиціями [245, с. 520]. Дослідник констатував ерудицію полеміста, володіння риторичним мистецтвом, які, на його думку, він застосовував для маніпулювання аудиторією [245, с. 520]. Попри це, І. Франко переконував, що твори Іпатія Потія “штучні [245, с. 527 – 532]”, а проповіді відзначаються “безбарвністю [245, с. 527 – 532]”.

Вагомий внесок у вивчення релігійно-літературної суперечки кінця XVI – початку XVII ст. здійснив М. Возняк. У своїх працях учений також досліджував полемічну спадщину Іпатія Потія [42]. М. Возняк зокрема провів текстологічний аналіз рукопису “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣодноченью Греков с костелом Рымским належащих”, а також розкрив питання співпраці Петра Аркудія із Іпатієм Потієм у написанні трактату “ѡнфїссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”.

Офіційне радянське літературознавство, представниками якого були В. Микитась [126], П. Загайко [69], П. Яременко [275], Л. Махновець [123], О. Білецький [27] негативно оцінювало спадщину уніатських богословів. Своїми працями радянські вчені розвивали міркування російської історіографії XIX ст., у якій Берестейська унія трактувалася як антиісторичний феномен. Проте необхідно відзначити, що дослідження українських учених відкрили перспективу детального осмислення полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст.

Д. Чижевський у своїй праці “Історія української літератури”, котра була написана в еміграції, коротко перерахував трактати Іпатія Потія та зауважив, що стиль його полеміки подібний до манери ведення суперечки православного полеміста Івана Вишенського [254, с. 223 – 224]. Дослідження Д. Чижевського сприяли також розкриттю особливостей літературного бароко в Україні, композиційно-стилістичні засоби якого застосовувалися полемістами міжконфесійної суперечки поберестейської доби.

Серед польських літературознавців, істориків, які розглядали полемічний доробок Іпатія Потія слід назвати: В. Мацієвського [338], М. Вишневського [400],

Ю. Третяка [397], Й. Німцевича [346], А. Йохера [316], М. Рихцицького [372], К. Нешецького [351], Т. Грабовського [301], К. Ходиницького [289]. Студії цих учених в основному містять важливий біо-бібліографічний матеріал, необхідний для системного дослідження творчості та суспільної діяльності Іпатія Потія.

Роботи сучасних літературознавців, істориків церкви, культурологів окреслили перспективу вивчення полемічної спадщини Іпатія Потія з позицій світорозуміння та способів вираження творчих інтенцій барокової культури. Серед науковців, які обґрунтували цей орієнтир досліджень, необхідно відзначити праці Р. Лужного [335], Р. Радішевського [370], І. Назарка [134], М. Дмитрієва [60], Н. Поплавської [172], С. Падокшина [151]. Ці вчені у своїх студіях довели, що манера полемізування Іпатія Потія відзначається патетичністю, контрастністю, метафоричністю, які були складниками стильової системи раннього бароко.

**Актуальність** дисертації зумовлюється потребою поглибленого вивчення творчості Іпатія Потія, дослідження риторичних особливостей літературної полеміки, окреслення її світоглядних засад та суспільних орієнтирів. Доцільність обраного напрямку студій мотивується тим, що раніше не застосовувався комплексний підхід для характеристики полемічної спадщини Іпатія Потія, не досліджувалися його писання з позицій теоретичної риторики, яка в той час вважалася “кораною освіченості” та розглядалася не лише як “мистецтво поправно говорити” (*ars bene dicendi*), але також як “мистецтво поправно думати” (*ars bene cogitandi*) [239, с. 183 – 184]. У своїх творах Іпатій Потій застосовував настанови риторики, які налаштовували аудиторію на сприйняття його тверджень. Полеміст уміло послуговувався метатеорією діалогічного доведення, топічною логікою обґрунтування міркувань. Іпатій Потій одним із перших в українському проповідництві написав казання та гомілії за зразками латинсько-польських гомілетичних моделей. Дотепер не осмислено мистецької вартості його проповідей, не з’ясовано їх значення в контексті становлення ораторсько-проповідницького жанру. Тому постає необхідність детального вивчення специфіки його гомілетичного стилю.

У роботі проаналізовано культурно-історичне підґрунтя писань Іпатія Потія, окреслено спектр контроверсійних питань догматично-обрядової суперечки. Також розкрито ознаки барокового світосприйняття Іпатія Потія та охарактеризовано властиві його творам координати полемічного дискурсу кінця XVI – першої половини XVII ст. Значну увагу в дослідженні приділено змісту навколоунійної полеміки, з’ясуванню позиції кожної зі сторін діалогу. Об’єктивне висвітлення особливостей релігійно-літературної суперечки поберестьейської доби сприяло переосмисленню артефактів цієї епохи, реінтерпретації полемічного доробку Іпатія Потія.

**Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане згідно з планом наукової теми Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України “Академічна історія української літератури” (державний реєстраційний № 0101U002081). Тему роботи затверджено на засіданні бюро науково-координаційної ради НАН України з проблеми “Класична спадщина та сучасна художня література”, протокол № 1 від 25 березня 2008 р.

**Метою та завданням дослідження** є ґрунтовний аналіз релігійної полеміки, проповідницького та епістолярного доробку Іпатія Потія; виявлення особливостей творчого вираження письменника: опис структурних моделей, персвазійних прийомів, якими послуговувався Іпатій Потій; розкриття культурно-історичного підґрунтя артикулів міжконфесійної суперечки, висвітлення їх перцепції полемістом та способів інтерпретації;

Для реалізації зазначеної мети поставлено такі **завдання**:

- окреслити процес становлення полемічної літератури в Україні, дослідити генезу пунктів міжконфесійної суперечки;
- відтворити панораму релігійно-літературної суперечки кінця XVI – початку XVII ст.;
- встановити аргументаційні джерела та способи ведення полеміки поберестейської доби;
- охарактеризувати поетику творів Іпатія Потія, розглянути еристичні прийоми його полемізування;
- дослідити казання та гомілії як риторизований текст, виявити топічне генерування наративу;
- проаналізувати епістолографічний стиль Іпатія Потія;

**Об'єктом дослідження** є творчість Іпатія Потія в контексті полемічного дискурсу кінця XVI – початку XVII ст. У роботі ґрунтовно проаналізовано трактати, казання та гомілії, епістолярій полеміста. Для цілісного висвітлення обрядово-догматичної суперечки поберестейської доби розглянуто літературні пам'ятки києворуської та поберестейської полемік, твори Станіслава Оріховського, Бенедикта Гербеста, Петра Скарги, Стефана Зизанія, Василя Суразького, Мартина Броневського, Клірика Острозького, Мелетія Смотрицького, Іллі Мороховського та ін.

**Предметом дисертаційного дослідження** є історико-літературний та риторичний аспекти вивчення богословської спадщини Іпатія Потія, виявлення специфіки полемізування письменника.

Для цілісного аналізу корпусу української полемічної літератури XVI – XVII ст., участі в ній Іпатія Потія та особливостей його індивідуального стилю було застосовано такі **методи дослідження**:

- при дослідженні писань Іпатія Потія, творів навколоунійної суперечки, вивченні процесу становлення полемічної літератури в Україні, феномену уніоністики XVI – XVII ст. – історико-літературний та історико-порівняльний методи.
- при тлумаченні змісту полемічної прози, аналізі казань та гомілій, епістолярію Іпатія Потія – функціонально-комунікативний, герменевтичний та описовий методи.

**Теоретичною основою дослідження** стали праці вітчизняних і зарубіжних учених з історії української та зарубіжної літератур, теорії літератури, історії церкви, богослів'я, філософії, написані у XIX – XX ст.: К. Студинського, І. Франка, М. Грушевського, М. Возняка, Д. Чижевського, Л. Махновця, В. Микитася, П. Яременка, П. Загайка, О. Мишанича, Л. Ушкалова, В. Шевченка, Н. Поплавської,

М. Вишневського, О. Брюкнера, Ю. Третяка, М. Рихцицького, К. Нешецького, В. Мацієвського, Й. Німцевича, А. Йохера, Т. Грабовського, К. Ходиницького, М. Королька, Р. Лужного, Я. Ліханського та ін.

Полемічний доробок уніатських та православних богословів і наукові джерела було опрацьовано на основі фондів Національної бібліотеки ім. В. Вернадського, наукової бібліотеки Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка, бібліотеки Ягеллонського університету (м. Краків, Польща), бібліотеки Південно-Східного Наукового Інституту (м. Перемишль, Польща), бібліотеки князів Чарториських (м. Краків, Польща), Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у комплексному дослідженні полемічної спадщини Іпатія Потія, застосуванні сучасних підходів до вивчення давнього письменства, об'єктивного погляду на суспільно-культурну діяльність богослова. У дисертації узагальнено попередній досвід вивчення творчості полеміста-уніата, наведено нові докази, що підтверджують його авторство анонімних творів, атрибуцію яких дотепер не було встановлено. Також обґрунтовано роль Іпатія Потія у налагодженні діалогу між західноєвропейською та українською літературами. У роботі розкрито богословський зміст артикулів навколоунійної полеміки, простежено особливості ведення міжконфесійної суперечки як уніатами, так і православними, визначено їх способи інтеракції з аудиторією та встановлено систему обов'язкових персвазійних засобів, якими послуговувались полемісти. Уперше в українському літературознавстві казання та гомілії Іпатія Потія проаналізовано з позиції теорії церковного красномовства та доведено, що його проповіді становлять значний крок у розвитку ораторсько-проповідницької прози кінця XVI – початку XVII ст. Такий підхід дав можливість охарактеризувати структуру проповідей Іпатія Потія, специфіку застосування ним аргументаційних механізмів, виявити ранньобарокові стилістичні прийоми, якими послуговувався проповідник та методи його екзегетичної нарації. Епістолярій Іпатія Потія розглянуто крізь призму структурного та змістово-тематичного аспектів епістолярного жанру. Це дозволило цілісно розкрити історико-культурний зміст листів уніатського богослова, дослідити їхню поетику та значення у поберестьейській релігійній суперечці.

**Практичне значення одержаних результатів.** Спостереження та висновки дисертації слугуватимуть переосмисленню творчих інтенцій Іпатія Потія, з іменем якого пов'язана ціла культурна епоха, що дала поштовх духовному, освітньому та національному піднесенню українців. Матеріали дослідження можуть бути використані при поглибленому вивченні українського письменства, написанні історії українського літератури, а також при укладанні шкільних підручників, розробці вузівських спецкурсів відповідної тематики.

**Апробація результатів дисертації.** Основні положення та висновки дисертаційного дослідження було висвітлено у доповідях на наукових конференціях та симпозіумах: Міжнародній науковій конференції “Київські філологічні школи: історико-теоретичний спадок і сучасність” (Київ, 2005), VIII Міжнародній науковій конференції молодих учених (Київ, 2005), Всеукраїнській науковій конференції “Актуальні проблеми медієвістики” (Одеса, 2005),

Всеукраїнській науковій конференції “Концепція нації у творчості Івана Франка” (Київ, 2006), ІХ Міжнародній науковій конференції молодих учених (Київ, 2007), Всеукраїнській науковій конференції “Мелетій Смотрицький та Петро Конашевич-Сагайдачний як вихованці Острозької академії XVI – XVII ст.” (Острог, 2007), VII Міжнародному конгресі українців (Київ, 2008).

Основні аспекти дисертації викладено у таких **публікаціях**:

Основні публікації:

1. Ткачук Р. Ф. Проект унії у літературній спадщині Іпатія Потія / Р. Ф. Ткачук // Літературознавчі обрії. Праці молодих учених. – 2006. – Вип. 11. – С. 113 – 115 (0,2 др. а.).

2. Ткачук Р. Ф. Творчість Іпатія Потія в контексті літературної полеміки кінця XVI – початку XVII століття / Р. Ф. Ткачук // Літературознавчі студії. Збірник наукових праць. – 2005. – Вип. 14. – С. 326 – 333 (0,6 др.а.).

3. Ткачук Р. Ф. До питання авторства “Антирризису” / Р. Ф. Ткачук // Медієвістика. Збірник наукових статей. – 2006. – Вип. IV. – С. 102 – 107 (0,3 др. а.).

4. Ткачук Р. Ф. “Relacja, u uważenia postępkow niektyrych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” Іпатія Потія у контексті культурно-історичних обставин поберестейської доби / Р. Ф. Ткачук // Київські полоністичні студії. Європейський вимір української полоністики. – 2007. – Т. IX. – С. 97 – 102 (0,4 др. а.).

5. Ткачук Р. Ф. Полеміка Іпатія Потія із Кліриком Острозьким. “Оборона Флорентійського собору восьмого” / Р. Ф. Ткачук // Київські полоністичні студії. Gente Ruthenus – Nazione Polonus. – 2008. – Т. X. – С. 188 – 196 (0,6 др. а.).

Додаткові публікації:

1. Ткачук Р. Ф. Джерела полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60 – річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими / Р. Ф. Ткачук. – К. : ВД “Стилос”, 2007. – С. 183 – 199 (0,8 др. а.).

**Структура та зміст роботи.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 223 сторінки, із них 182 сторінки основного тексту. Бібліографія нараховує 403 позиції

## РОЗДІЛ 1 ДЖЕРЕЛА УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛЕМІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

### 1.1. Початки полемічного письменства в Україні

Українська культура успадкувала традиції полемічного письменства разом із прийняттям візантійської моделі християнства. Окрім “межової ситуації [237, с. 129]”, фактором розвитку української полемічної літератури були також етно-психологічні константи. Протиставлення “свій” – “чужий” формувало релігійну суперечку. Цим почасти можна обґрунтувати її радикальність. Площини цієї дуальної системи наповнювалися різним змістом. У літературі XI – XV ст. міжрелігійні опозиції втілилися так: “християнство” – “язичництво”, “християнство” – “їудаїзм”, “християнство” – “іслам” тощо. Література XVI – XVII ст. розвинула протиставлення в межах однієї релігії: “православ’я” – “католицизм”, “православ’я” – “протестантизм”. Феномен полемічної літератури, насамперед, полягає у тому, що вона є розгортанням цієї міфологічної моделі.

Одну з перших класифікацій полемічного письменства подав А. Попов у праці “Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI – XV)” [174]. Вчений виділив чотири етапи становлення полемічного письменства: I. Суперечка з католиками до Флорентійського собору (XI – XV ст.); II. Твори проти протестантів (XVI – XVII ст.); III. Твори проти католиків, написання яких було зумовлене Берестейською унією 1596 р. (XVI – XVII ст.); IV. Твори проти уніатів та католиків (XVII ст.) [174, с. III – IV].

Недоліком наведеної класифікації є те, що у ній зігноровано полеміку з язичництвом, яка відіграла вагомий роль в історії української полемічної літератури. І. Франко писав про давню релігійну суперечку з поганством так: “Їй завдячуємо ряд літературних пам’яток, що розширюють наше знання про первісний релігійний культ і вірування наших предків, завдячуємо не одно й таке, що пояснює нам пізніші історичні явища [246, с. 117]”.

Християнство, ведучи полеміку з язичництвом, змушене було асимілювати окремі елементи дохристиянської культури. Це спричинило складний феномен синкретизму світоглядних уявлень. Головним елементом найдавнішої полеміки з поганськими обрядами та віруваннями було залякування “двовірників” пекельними муками. До творів християнсько-язичницької полеміки належать “Слово нѣкогого христолюбца, ревнителя по правой вѣрѣ”, “Хождение Богородицы по мукам” та ін.

У Київській Русі християнська церква полемізувала також з їудаїзмом. Головною рисою цієї суперечки було заперечення ідей жорсткого монотеїзму та

богообраності єврейського народу. Твори християнсько-іудейської полеміки зібрані у “Тлумачній Палей” та “Києво-Печерському патерику”. І. Франко, аналізуючи корпус палейних текстів, нарахував чотирнадцять тем полеміки із релігією іудеїв.

“Тлумачна Палея”, “Житіє Костянтина” та Корсунська легенда про хрещення Володимира засвідчують, що в Україні відбувалася полеміка з представниками ісламської релігії. Щоправда вона була незначною. У ній відобразилася нетерпимість християнських священиків до іновірців та несприйняття мусульманської культури.

Одне із перших застережень щодо Західної церкви у Київській Русі датується 986 р. [174, с. 3]. З літопису Лаврентієвського списку дізнаємося, що грецький філософ звинуватив католиків у застосуванні опрісноків у таїнстві євхаристії.

Джерелом становлення візантійського полемічного письменства, яке позначилося на розвитку давньої української літератури, був Трульський Вселенський собор, що відбувся у 691 – 692 рр. та твори царгородського патріарха Фотія [261, с. 30 – 31]. На п'ятому соборі було прийнято 102 правила щодо догматичного та організаційного впорядкування християнської церкви. Так, серед правових норм цього собору знаходимо протест проти целібату, суботнього посту, накреслення хреста на землі тощо.

Оповідання про папу римського Петра Гугнивого, які знаходимо в “Ізборнику Святослава” (1073 р.) та в додатках до палей, були символом киеворуської релігійної полеміки з католиками. Погляди вчених щодо походження персонажу Петра Гугнивого різняться. А. Попов вказував на те, що цей образ не має нічого спільного з історичною дійсністю і був створений для узагальнення всіх відступів католиків [174, с. 21]. Натомість А. Павлов доводив, що це ім'я папи римського має історичне підґрунтя, оскільки є прототипом александрійського патріарха V ст. На думку дослідника, перенесення імені Петра Гугнивого на особу папи римського IX – X ст. становить традиційний прийом візантійської полеміки – протиставлення церковним авторитетам сучасності ієрархів минулого [150, с. 24].

Одним із найбільш поширених антикатолицьких творів, присвячених постаті Петра Гугнивого, був полемічний памфлет “Історія о єдном папѣ римском” кінця X – початку XI ст. Цей твір являє собою оригінальну цілісність антипапських переказів, які побутували в Україні до X ст. Літературну довершеність цього скрипту складає вміння автора писати про комічні речі серйозно [123, с. 24].

Початком XI ст. датується антикатолицький твір київського митрополита Леонтія. Одна із найдавніших пам'яток полемічного письменства в Україні була маловідомою, оскільки залишилась написаною грецькою мовою. Взірцем для Леонтієвого послання слугувала суперечка з римлянами про опрісноки Никити Пафлагона [174, с. 27]. Автор “Листа проти римлян про опрісноки” вказав на шість найважливіших догматично-обрядових розбіжностей католиків із православними: використання в таїнстві євхаристії опрісноків замість квасного хліба, дотримання посту в суботу, проведення літургії в дні святої Чотиридесятниці, заборона шлюбів та розлучення священнослужителів, поїдання м'яса мертвих тварин, вчення про сходження Святого Духу.

Полемика з католиками в Україні поживавішала у другій половині XI ст. Релігійна суперечка цього періоду набула форми виявлення відмінностей в обрядах Західної та Східної церков. До літературних пам'яток полемики XI – XII ст. відносяться “Слово о вѣрѣ крестыанской и о латинской” ігумена Києво-Печерського монастиря Феодосія, “Стязаніє с латиной” митрополита Георгія, “Посланіє к папѣ Клименту III” митрополита Івана II та два полемічні твори митрополита Никифора.

Твір “Слово о вѣрѣ крестыанской и о латинской” Феодосія вирізняється нетолерантним ставленням до опонентів. Полеміст подав 18 протиріч між обома конфесіями. Так, Феодосій докоряв католикам, що ті їдять із собаками та кішками, п'ють сечу, споживають м'ясо мертвих тварин, не дотримуються посту. Межі цієї суперечки підтверджують припущення, що полемічна писемність була феноменом міфологічного конструювання світу.

“Стязаніє с латиной” митрополита Георгія становить компіляційний текст послання Михайла Керуларія до антиохійського патріарха Петра та інших грецьких полемістів. Автор твору виявив поміркованість у своїх судженнях. Емоційна врівноваженість Георгія могла бути продиктована суспільно-політичними обставинами того часу [261, с. 44]. Наведені інвективи Західному християнству, полеміст обґрунтував цитатами зі Святого Письма та патристичними джерелами. Пункт – що повинні їсти ченці яйця та молоко чи сало, на думку А. Попова, має українське походження, оскільки вперше з'являється у цій праці [174, с. 90 – 91].

Послання митрополита Івана II до папи римського Климента III є винятком у києворуській полеміці XI – XII ст. Цей твір є відповіддю на уніоністичні заклики Західної церкви. На відміну від інших писань релігійної суперечки того часу, “Посланіє к папѣ Клименту III” написано помірковано, що відображає схильність окремих ієреїв Східної церкви до екуменічної співпраці. З-поміж численних догматично-обрядових, інституційних відмінностей між православними та католиками полеміст виокремив дві – служіння на опрісноках як порушення таїнства євхаристії та тринітарний догмат.

В епістолі до монаха Якова митрополит Іван II закликав православних вірян не конфліктувати із Західною церквою. У наступних редакціях цього послання немає жодного натяку на прихильність Івана II до міжконфесійного діалогу. Це вказувало на перспективу переформатування релігійної суперечки довкола відновлення церковної єдності.

До XII ст. відносяться кілька писань київського митрополита Никифора. Це, зокрема, послання до Володимира Мономаха та волинського князя Ярослава Святополковича, якими закінчується києворуська полемика. Джерелами творів Никифора були лист Михайла Керуларія до антиохійського патріарха Петра, “Стязаніє с латиной” митрополита Георгія та інші візантійські полемічні тексти.

## **1.2. Полемічна література в Україні у XV – першій половині XVI ст.**

Відтинок часу від епістол київського митрополита Никифора (1104 – 1121 рр.) до наступної пам'ятки полемічної літератури в Україні складає майже триста років. Впродовж цього часу активно перекладалися твори грецьких богословів.

Полемічні писання Фотія, Петра Антіохійського, Михайла Керуларія, Євфемія Зігабена увійшли до складу Кормчих книг. Від початку XV ст. відомий збірник “На обличеніє і на посрамленіє ляховом і латынам”, складений на території Західної України. Він містить статті виключно антикатолицького спрямування [ 163, с. 154].

Атрибуцію твору “Слова како держать вѣру нѣмци” не встановлено. Припускають, що ним міг бути Григорій Цамблак [174, с. 316], проте ця думка потребує доведення. Полемічна пам’ятка датується першою половиною XV ст. Її автор навів 35 відмінностей в обрядах католицької та православної церков.

Видатний богослов кінця XIV – першої половини XV ст. Григорій Цамблак увійшов в історію полемічної літератури двома промовами, які були підготовлені для виголошення ним на Констанцькому соборі, що відбувався у період з 1414 до 1418 рр. Ці дві пам’ятки Григорія Цамблака засвідчили, що у першій половині XV ст. унійний проект обговорювався серед дипломатичної еліти Польщі та Литви.

Одну з цих промов Григорій Цамблак виголосив 25 лютого 1418 р. в присутності папи Мартина V. Із щоденника кардинала Філястри, у якому вміщено латиномовний текст цієї промови, дізнаємося про його унійні наміри. Григорій Цамблак звернувся до новообраного папи римського від імені польського короля Ягайла та литовського князя Вітовта з пропозицією об’єднати Західну церкву зі Східною та відіслати до київської митрополії делегацію, яка би змогла реалізувати таку унійну перспективу.

Текст другої промови вміщено у збірнику Супральського монастиря XVI ст. під назвою “Григория архиепископа киевского и всея Руси слово похвалное иже у Флорентіи и у Костентіи собору галатом, италом и римляном, и всѣ галатом”. Літературознавці вважають, що слова з назви “иже у Флорентіи и у Костентіи [158, с. 55]” дописані пізніше, у XVI ст. Орація складається з трьох частин: панегірик отцям Констанцького собору; заклик до учасників собору припинити міжцерковну ворожнечу; епілог, у якому автор радив відновити церковну єдність. З метою більшого впливу на слухачів богослов вдався до численних аналогій зі Святим Письмом. Так, він порівнював богословів із Мойсеєм, парафіян – з вівцями, Ісуса Христа – з мозком тощо. Григорій Цамблак розвинув у творі тезу єдиної віри та закликав християн обох конфесій знайти порозуміння.

Факти відданості Григорія Цамблака православної церкві наводять на роздуми, що насправді він не був палким прихильником унії, а лише дипломатично висловив наміри Ягайла та Вітовта. З цього можемо встановити візію об’єднання церков самим митрополитом. Він розумів унію як рівноправний діалог між православ’ям і католицизмом [158, с. 63]. Це було надзвичайно актуальним у той час, оскільки східних християн називали “схизматиками” та вважали їхній обряд недієвим. Очевидно, Григорій Цамблак у такий спосіб підняв питання невизнання православного церемоніалу католиками та вказав на перспективу церковного об’єднання за умови співпраці на паритетних умовах.

Рішення Ферраро-Флорентійського церковного собору (1439 р.) об’єднати Східну церкву із Західною викликало значний резонанс у тогочасному суспільстві та сприяли розвитку полемічної літератури в Україні.

Відомим є листування київського князя Олександра Володимировича з Григорієм Маммою щодо правомірності постанови Ферраро-Флорентійського собору. Дату цієї кореспонденції не встановлено, оскільки лист київського князя не зберігся. Дослідники припускають, що це листування відбувалося у період між 1446 – 1451 рр. [174, с. 329]. Царгородський патріарх був прихильником унійного проекту Ферраро-Флорентійського собору, а тому, відповідаючи на запитання князя відносно легітимності його проведення, у своєму листі намагався переконати його у необхідності прийняття унії. Епістолу “Послання Григорія патріарха Константинопольського к князю Київському Александру Владиміровичу о соединеніи Церквей на соборѣ Флорентійском” вперше опублікував А. Попов у 1875 р. у праці “Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI – XV)” [174, с. 332 – 334].

Визначне місце серед пам’яток полемічної літератури постфлорентійської доби займає твір “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od księzi w roku 1476”. Речники київської митрополії, серед яких були митрополит Мисаїл (1475 – 1480), архимандрити Києво-Печерського та Святотроїцького монастирів Іван і Макарій, а також представники громадськості звернулися до папи Сикста IV з листом, у якому просили його захистити православну церкву від утисків римо-католицького духовенства. Послання було унійного характеру та стосувалося догматично-обрядових відмінностей. Автори листа відстоювали ідею рівності Східної та Західної церков та пропонували римському архієпископу надіслати до них представників, які могли би врегулювати міжконфесійні конфлікти в Україні, Білорусії, Литві та Польщі.

Епістола “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od księzi w roku 1476” становить неабияку літературну цінність, оскільки являє собою яскравий зразок художнього стилю “плетіння слів”. Розгорнуті метафори, пишність лексико-синтаксичних конструкцій, використання засобів мистецтва риторики та епістолографії утворюють довершене “словоплетиво”. Невідомо, чи ознайомився зі змістом послання папа римський, оскільки відповідь на свою оферту посланці не отримали.

Іван Сакран видав на початку XVI ст. полемічний твір “Elucidarius errorum ritus Ruthenici, anno Domini 1500 scriptus”. Цей трактат було перевидано у 1508 р. у скороченому варіанті під назвою “Errores atrocissimorum Ruthenorum”. Можна припустити, що скрипт Івана Сакрана був зумовлений уійними переговорами митрополита Йосифа Болгариневича (1498 – 1501 рр.) з папою Олександром IV (1492 – 1503 рр.), які відбулися у 1500 р. Полеміст навів 40 догматично-обрядових відмінностей між Західною та Східною церквами.

У Києво-Михайлівському збірнику початку XVII ст. вміщено статтю проти католиків, яка датується 1511 р. Початок трактату втрачено, а тому назва її невідома. М. Петров припустив, що цей твір міг написати ігумен Супральського монастиря на прохання Олександра Ходкевича, який, очевидно, отримав від римського архієпископа послання з пропозицією прийняти католицизм [163, с. 167]. Цей полемічний трактат можна умовно розділити на дві частини. У першій частині автор на основі патристичних джерел намагався обґрунтувати походження

Святого Духу від Отця, а у другій – довести відступлення католиків від настанов вселенських патріархів та спростувати твердження про верховенство папи римського. Полемічний трактат 1511 р. неодноразово слугував джерельною базою для полемічних творів другої половини XVI ст.

Станіслав Оріховський вступив у полеміку з Іваном Сакраном та спростував його твердження у творі “De baptismo Ruthenorum”, який було опубліковано у 1544 р. Полеміст заперечив необхідність повторного хрещення православних. Щоб переконати католиків у правомірності обряду хрещення Східної церкви, Станіслав Оріховський описав латинською мовою процес здійснення цього церемоніалу та переконував, що значних догматичних та обрядових розбіжностей між обома конфесіями немає.

Найбільш контроверсійним Станіславу Оріховському видавалося питання celibату. Він присвятив цій проблемі окремих твір “De lege coelibatus”, який було опубліковано у 1547 р. У ньому полеміст доводив, що принцип безшлюбності священників суперечить церковному праву та законам природи. Ці твердження Станіслава Оріховського підтримала значна частина католицького кліру, що викликало занепокоєння у Римі.

У 1551 р. Станіслав Оріховський написав памфлет “Repudium Romae”, який дослідники зараховують до найкращих антипапських сатиричних творів європейської літератури Відродження та Реформації [81, с. 103]. Полеміст у цьому творі піддав різкій критиці інститут папства та наполягав на відокремленні церкви від світського життя. Процес секуляризації, на його думку, сприяв би розвитку освіти та науки.

Неодноразово дискутували з приводу унії у першій половині XVI ст., проте Станіслав Оріховський не мав чіткого уявлення, яким має бути унійний проект [289, с. 202]. Мислитель вважав, що за умови об'єднання Східної та Західної церков католикам нарешті вдалося би зупинити наступ Реформації та попередити союзництво протестантів із православними. У листах до Станіслава Гозія полеміст твердив, що догматично-обрядові протиріччя не повинні перешкоджати здійсненню церковної єдності, оскільки різниці у вірі немає. На цій підставі Станіслав Оріховський проектував мирне співіснування двох конфесій не лише у межах Речі Посполитої, а й всього християнського континенту.

Полемічна спадщина Станіслава Оріховського становить неабиякий інтерес, оскільки він був першим в Україні, хто дискутував із католиками на високому рівні. Необхідно зазначити, що, на відміну від Івана Сакрана та інших своїх опонентів, мислитель усвідомлював небезпеку релігійних конфліктів у Речі Посполитій [389, с. 25]. Він був переконаний, що це може спровокувати громадянську війну, а тому застерігав від поверхового розуміння віровчення православної церкви.

### **1.3. Проект унії у творчості полемістів-єзуїтів**

Тривалий час католицький клір не брав до уваги критику реформаційного руху щодо інституційних та обрядових питань церковного життя. Поширення ідей протестантизму серед католиків вимагало від Риму скликання церковного собору.

Папа римський Павло III організував Тридентський собор, що став ґрунтом для Контрреформації. На цьому з'їзді, що тривав понад 18 рр., було розпочато реформування внутрішніх засад католицької церкви та розроблено чіткий богословський інструментарій ведення боротьби з протестантським наступом. Головним знаряддям втілення постанов Тридентського собору був орден Societas Jesu (Товариство Ісуса), заснований у Римі Ігнатієм Лойолою в 1539 – 1540 рр. Метою угруповання було зупинити поширення протестантизму та укріпити позиції католицької церкви за допомогою місіонерської та освітньої діяльності.

Бенедикт Гербест одним із перших серед представників єзуїтської школи у XVI ст. сформулював концепцію церковної унії. Маючи українське коріння, цей видатний математик та полеміст не залишився осторонь релігійних дискусій у Речі Посполитій. У 1566 р. Бенедикт Гербест опублікував трактат “Wypisanie drogi”, у якому висловив судження про потребу укладення унії між православною церквою та Римом, що дасть змогу подолати наслідки Реформації у Речі Посполитій та компенсувати завдані католицькій церкві втрати. Він був переконаний, що унійний проект – один із небагатьох способів зрівняти права ортодоксального духовенства і католицького кліру. Свої міркування Бенедикт Гербест обґрунтував історичним фактом проведення Ферраро-Флорентійського собору та привілеями, які отримала Східна церква від короля Владислава: “Panie Boie day to, aby nam tei tk, w naszej patriey, pamieŃtkk po sobie zostawii, aby my Rus do naszego Koscioia, w iednosci Wiary u Posiuszecstwa, moglibysmy chodiiż. A byioż to w naszej Ruñi, wnet po Florentskim Koncilium: mam ia tego pewny Dowod, z XiŃeg Greckich Lwowskich [ ...] Trzy rzeci y tam maiŃe Wiadikowie u Popowie Ruscy, na swym Przywilegiu, Roku Boiego 1443 sobie danym: iedna; aby tei, ktore naszymi, Wolnosci Praw mieli: druga; aby thei Imienia swoje Koscielne, tak iako naszymy, spokoynie trzymali: a to wszystko dano im dla tego; ii ciasu Eugeniusza Papieia, z Koscioiem Rzymским u Powszechnym UniŃe Wiary przyikli byli [307, с. 9 – 10]”. Проте згодом Бенедикт Гербест відмовився від своїх місіонерських уподобань та вдався до нещадної критики православної церкви. Це, як припустив К. Студинський, було причиною тривалого забуття трактату “Wypisanie drogi” [210, с. IV]. Бенедикт Гербест опублікував у 1586 р. трактат “Wiary koñżioia rzymskiego wywody”, що розвивав тезу, висловлену на початку XVI ст. Іваном Сакраном.

Наступна віха в історії полемічної літератури в Україні тісно пов'язана із Петром Скаргою. Він розвинув унійну концепцію Станіслава Гозія, яка ґрунтувалася на засадах інтегрування латинського обряду до церемоніалу православної церкви та визнанні юрисдикції папи римського. У 1577 р. Петро Скарга надрукував трактат “O jednoŃsi Koñżioia Boiego pod jednym Pasterzem”, який присвятив київському воєводі Костянтину Острозькому. З огляду на те, що тираж першого видання було знищено, Петро Скарга опублікував трактат знову у 1590 р. під назвою “O rzŃdzie u jednoŃsi koñżioia Boiego pod jednym Pasterzem”. Перевидання значно відрізняється від першоджерела. Цього разу полеміст присвятив його не Костянтину Острозькому, а королю Зигмунту III, що необхідно трактувати як невдачу автора надихнути на унійні наміри князя Костянтина Острозького.

Трактат Петра Скарги чітко структурований. Він містить три частини, кожна з яких складається з тематичних розділів та висновків. Автор, як і його попередник Бенедикт Гербест, відстоював ідею об'єднання церков на нерівноправних умовах: “Nic trzeciego nie masz, iedno: abo iest przy prawdziwej oblubieccy, abo przy niewczywey nierzNodnicy; abo iest Chrystusowym, abo szatackim czionkiem; abo w domu prawego oycsa viwa synowskiego chleba, abo wsiadi w pewny okrkt, w ktorым giebokie y burzliwe ъwiata tego y pokus na nim morze przepiynie, abo w sprochniaia iodkk, w ktorey sik rozbiwszy na przepaъж gikbokoъci piekielney poydzie [380, c. 264 ]”. Пишучи свій трактат польською мовою, Петро Скарга звинуватив східних християн у застосуванні церковнослов'янської мови, яка, на його думку, не придатна для вжитку у науці та освіті. Така агресивність Петра Скарги вдало синтезувалась із милостивим зверненням приєднатися ортодоксам до католицької церкви. Причину відсталості освіти та культури київської церкви мислитель вбачав у дотриманні ними грецького обряду, а тому переконував, що зречення його та прийняття латинського церемоніалу сприятиме прилученню українців до наукових та освітніх надбань Західної Європи.

В обґрунтуванні своїх міркувань Петро Скарга послуговувався працями візантійських богословів, зокрема Атанасія Великого, Климента Александрійського, Епіфанія та ін. Полеміст у своєму трактаті не лише спростував 26 обрядово-догматичних відмінностей католицької церкви, які наводили православні, а й висунув 19 Східному християнству.

Безуспішні дипломатичні переговори папського легата Антоніо Поссевіно з Іваном Грозним та Костянтином Острозьким щодо прийняття унії у 1581 – 1584 рр . заперечили можливість об'єднання Західної та Східної церков у вселенському вимірі. Унійна концепція Петра Скарги та Бенедикта Гербеста утверджувала менш масштабний проект з'єднання церков – регіональний. Вони визначали становлення унітарної церкви у межах Речі Посполитої. Цей концептуальний підхід було покладено в основу Берестейської унії 1596 р.

#### **1.4. Апологетизм острозької слов'яно-греко-латинської школи**

У другій половині XVI ст. у Східній Волині склалися сприятливі умови для становлення та розвитку культурно-освітнього центру. Протистояння єзуїтів і ортодоксів спонукало до активізації освітньої діяльності православної церкви, яка довгий час залишалась осторонь реформаційних потрясінь середньовічної Європи.

Виникнення слов'яно-греко-латинської школи в Острозі не було явищем випадковим. Цьому передувала інтелектуальна діяльність кількох волинських культурних осередків. Предтечами острозької школи були загорівський та пересопницький гуртки рукописання та літературно-перекладацький осередок князя Андрія Курбського в Миляновичах. У цих культурних центрах переосмислювалась антична спадщина, західні освітні інновації адаптовувалися до потреб Східної церкви.

Зусиллями загорівського осередку були видані книги “Златоструй”, “Євангеліє”, дві “Мінеї”. На замовлення княгині Анастасії-Параскевії Заславської у Пересопницькому монастирі ігумен Григорій та переписувач Михайло Василевич здійснили переклад Євангелія розмовною українською мовою.

Справжнім центром боротьби з єзуїтами був культурний осередок у Милянвичах, що функціонував більше десяти років. Його фундатором був представник російської політичної еліти XVI ст. князь Андрій Курбський. Літературно-перекладацька діяльність милянвицького гуртка була спрямована на забезпечення конкурентоздатності православної освіти у протистоянні реформаційним та єзуїтським віянням того часу. Цей осередок підготував потужну теоретичну базу мистецтва ведення суперечки, яка, на жаль, не була задіяна у пізнішій релігійно-літературній полеміці. Так, зусиллями Андрія Курбського було перекладено частину “Діалектики” Іоанна Спангенберга. Позиція представників милянвицького гуртка щодо способів ведення полеміки вирізнялася від поглядів більшості богословів того часу. На їхню думку, релігійна суперечка не повинна була ґрунтуватися на недостовірній інформації, особистих випадках, а лише на патристичних джерелах [82, с. 535].

Полемічний гурток та навчальний заклад в Острозі були засновані в середині 70-х рр. XVI ст. під патронатом одного з найбільших можновладців Речі Посполитої князя Костянтина Острозького. У період з 1578 по 1612 рр. у острозькому культурному центрі було здійснено 28 ґрунтовних видань [59, с. 164]. Острогу судилося бути в той час духовним осердям православної культури, яке змогло акумулювати інтелектуальні сили навколо захисту православної віри. Представниками антикатолицького полемічного осередку в Острозі були Мотовило, Герасим Смотрицький, Василь Суразький та ін.

Трактат Петра Скарги “О једноѣси Коњсіоіа Војего под једным Pasterzem” не міг залишитися проігнорованим в українському культурному середовищі. Костянтин Острозький доручив Мотовилі та священику Василю спростувати звинувачення польського єзуїта. Припускають, що “Посланіє до латин из их же книг”, яке було опубліковано у 1582 р., написав аріанин Мотовило [82, с. 512]. Подібно до того, як Петро Скарга у своєму трактаті вдався до обґрунтування своїх міркувань писаннями візантійських патристів, так і Мотовило спростував твердження опонента, посилаючись на праці римських теологів. Полеміст розвинув реформаційну тезу щодо папи-антихриста з метою дискредитувати юрисдикційну перевагу римського архиєпископа. Цим самим Мотовило започаткував в українській полемічній літературі дискурс цієї теми. Посилаючись на протестантські джерела [56, с. 52], автор навів найбрутальніші факти з історії папства. Вульгарний тон твору “Посланія до латин из их же книг”, а також застосування прийомів протестантської полеміки викликали гостру реакцію як у католиків, так і у православних.

У Супральському рукописному збірнику початку XVII ст. вміщено твір “На богомерзкую, на поганую Латину, которыи папежи хто, что в них вымыслили в их поганой вѣрѣ, сказаніє о том”, який був написаний не раніше 1582 р. та безпосередньо пов’язаний із трактатом Петра Скарги. Дослідники відзначають подібність цього твору до “Посланія до латин из их же книг” [163, с. 514]. Його автор перерахував відмінності Західної церкви, чим прагнув опротестувати введення григоріанського календаря.

М. Грушевський пов'язував “початок нової друкованої літератури” з полемічною діяльністю представників острозької школи – Герасимом Смотрицьким та Василем Суразьким [56, с. 63]. У 1587 р. Герасим Смотрицький надрукував у Острозі (за іншими даними у Вільні) збірку, до якої входили трактати “Ключ царства небеснаго” та “Календар римский новий”. На відміну від Петра Скарги, який у своєму трактаті дотримувався чіткого принципу організації наративу, Герасим Смотрицький не приділив значну увагу архітектоніці тексту.

Трактат “Ключ царства небеснаго” становить для нас інтерес ще й тому, що він був написаний українською мовою, а не церковнослов'янською. Цим Герасим Смотрицький утверджував становлення української літературної мови. І. Франко зазначив, що “... в тій книжці видно новий дух, новий спосіб полеміки, не подібний до того, який держався в старій полемічній літературі [246, с. 224]”. Ректор острозького гуртка присвятив свій твір Олександру Острозькому. Ця присвята не була випадковою. Річ у тім, що з дітей Костянтина Острозького лише Олександр не змінив православного віросповідання. У такий спосіб богослов сподівався підтримати православну церкву у складний для неї час. У “Ключі царства небеснаго” Герасим Смотрицький полемізував з Бенедиктом Гербестом щодо примату папи римського та твердив, що джерелом ересей був Рим, натомість Царгород невідступно дотримувався вчення отців Церкви.

У полемічному трактаті “Календар римский новий” Герасим Смотрицький опротестував введення григоріанського літочислення. Календарну реформу Григорія XIII полеміст тлумачив не з астрономічних та догматичних міркувань, а насамперед побутових: “Человѣк бѣднѣй, убогѣй, который от працы рук своих и в потѣ лица мусит ясти хлѣбъ свой, и с тоє ж працы и поту мусит досыть чинити и давати пану што єму розкажуть, звыкл был от предков своих отдавати што належало Богу и што належало пану. Тепер юж в тоє жадным способом гаразд потрафіти не может. Пан єму кажет у дни святые, Богу ко чти и хвалѣ ведле звычаю церковного давного належачие, робити. Боит ся и Бога, боит ся и пана [56, с. 77]”. Щоб переконати читача у тому, що введення григоріанського календаря було необґрунтованим, Герасим Смотрицький також підняв у творі обрядово-догматичну суперечку, зокрема питання Filioque, целібату, вживання опрісноків, гоління борід духівництвом.

У невеликій книзі Герасим Смотрицький полемізував з багатьма концепціями єзуїтської школи. Богослов невимушено та дотепно синтезував серйозні міркування з іронічними жартами [56, с.83]. Ця синкретичність робила його діалог з читачем надзвичайно цікавим та зрозумілим, а головне – переконливим.

На рік пізніше, ніж було опубліковано “Ключ царства небеснаго”, інший представник острозького гуртка Василь Суразький надрукував полемічний трактат “О Единой истинной православной вѣрѣ”. Ця праця відрізняється від публікації Герасима Смотрицького змістовним аргументуванням тверджень щодо догматичних протиріч між православними та католиками. М. Грушевський визнавав, що теологічний матеріал твору був довершеним [56, с. 87]. Джерелами обґрунтування суджень Василя Суразького були праці Григорія Богослова, Атанасія Великого, Діонісія Ареопагіта та Максима Грека. Листи московського

мислителя полеміст переробив і подав у своєму трактаті. Дослідники вважають, що ця креативна компіляція засвідчила неабиякий літературний талант Василя Суразького [90, с. 63].

Трактат Василя Суразького [217, с. 619] складається з передмови та шести розділів, присвячених контроверсійним питанням двох християнських віровизнань. До кожного розділу входить кілька статей, об'єднаних спільною темою. Необхідно відзначити логічний та послідовний виклад думки полеміста, метою якого було переконати когорту єзуїтських інтелектуалів у тому, що християнська віра бере свій початок з Єрусалиму, а не з Риму. Василь Суразький розвинув у творі тезу “єдиної віри”: “Вѣры иншее яко нѣкгда не было, так и нынѣ не ест, и вперед быти не имать, окром единое истинное, в единого истинного Бога, в трех ипостасех, от всеа разумныа твари, видимыа, рекше ангелов, и правовѣрных человѣк вѣруемаго, хвалимаго и поклоняемаго [217, с. 619]”. Серед багатьох догматично-обрядових розходжень між двома християнськими конфесіями полеміст виокремив дві найсуттєвіші – спірне питання Filioque та примат папи.

Василію Суразькому вдалося у трактаті “О Единой истинной православной вѣрѣ” розгорнути змістовну суперечку. Його полеміка була поліадресатною. Окрім католиків, він також дискутував із протестантами щодо побожного шанування ікон та храму. Твір острозького священника відіграв важливу роль у розвитку української полемічної літератури. Василь Суразький апробовував засади ведення полеміки єзуїтської школи, яка на той час значно переважала теологів православної церкви. Трактат Василя Суразького вплинув на творчість Стефана Зизанія, Івана Вишенського, Христофора Філалета та інших представників слов'яно-греко-латинської школи в Острозі.

Джерела української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. сягають часів запровадження християнства у Київській Русі. Упродовж шести століть в Україні формувався корпус полемічної прози. Цей процес мав кілька етапів: від появи творів компілятивного характеру до трактатів із нешаблонним викладом оригінальних думок.

### **1.5. Берестейська унія та Іпатій Потій**

У кінці XVI ст. за участю церковних ієрархів і суспільних діячів активізувалися тривалі переговори щодо об'єднання католицької та православної церков у Речі Посполитій. Причинами цьому були інституційний занепад Східного християнства, реформи патріарха Єремії II, створення московського патріархату. Ці та інші фактори церковно-суспільної площини спровокували духівництво київської митрополії розірвати контакти з Константинополем та заручитися підтримкою Риму для врегулювання внутрішньоцерковної кризи.

У червні 1590 р. в місті Бересті було скликано єпископський синод, учасники якого висловили готовність провадити діалог на найвищому рівні щодо укладення унії. Факт декларативного звернення ієрархів київської церкви до польського короля із проханням закріпити їхні привілеї у разі прийняття церковної єдності з Римом засвідчив наміри єпископів зберегти самобутність православної церкви, а не асимілювати її обряди та традиції відповідно до католицької літургійної практики. Діахронічний підхід у вивченні процесу об'єднання церков у кінці XVI

ст. дає підстави відкинути потрактування Берестейської унії як “перехідного етапу із православ’я у католицизм та засіб полонізації українського населення [266, с. 15]”. Такий упереджений погляд характеризував дослідників, які не розуміли дійсних мотивів ініціаторів церковного об’єднання. М. Одінецов у праці “Униатское богослужение в XVII и XVIII веках по рукописям Виленской публичной Библиотеки” [146] констатував, що обряди і звичаї уніатської церкви залишилися незмінними [146, с. 136].

Берестейська унія відіграла надзвичайно вагомую роль в історії української культури, оскільки відноситься до тих факторів, які сприяли окцидентальним впливам та національному згуртуванню [266, с. 17]. Проголошення церковної єдності надало уніатам рівні права із поляками та відкрило їм доступ до навчання у духовних закладах Австрії, Німеччини, Риму та Польщі. Випускники цих освітніх установ становили кістяк світської інтелігенції, яка розпочала процес національного відродження та державотворення [78, с. 36 – 37].

Барокове світосприймання реалізувало перспективу “грецького католицизму” [255, с. 360]. На відміну від попередніх зусиль знайти порозуміння у догматично-обрядових розходженнях між католицькою та православною церквами, Берестейська унія мала успіх завдяки утвердженню наприкінці XVI ст. барокового способу мислення. Нова культурна епоха, котра характеризувалася “синтезом радикально нових ідей з прастарою спадщиною [255, с. 361]”, цілком відповідала унійній концепції, визначеній у 1596 р. Ініціатори Берестейського синоду прагнули відновити первісну єдність Східної та Західної церков і в той же час формували принципово нове явище в історії Вселенського християнства.

Відтинок часу із 1595-го – по 1613-й рр. небезпідставно окреслюють як “Потієву добу”, а церковне об’єднання у Бересті називають “Потієвою Унією [99, с. 13]”. К. Студинський зазначав, що Берестейська унія вистояла у надзвичайно складному протистоянні з православною спільнотою як Речі Посполитої, так і за її межами виключно завдяки наполегливості та самозреченню однієї людини – Іпатія Потія [390, с. 11]. Енергійність цієї постаті дивовижна: “Потій – всюди там, де видно пролом у мурах фортеці; він владика, державний муж, промовець, письменник, полеміст [99, с. 13]”. Барокова вдача та непоступливість мислителя прагнули прилучити Україну до світоглядних координат Західної Європи та втілили задум православних єпископів відродити первісну церковну єдність.

Адам (хресне ім’я) Потій народився 12 серпня 1541 р. в місцевості Рожанка, на Холмщині, що тоді відносилася до Великого Литовського князівства. Його рід належав до шляхетного православного роду герба Вага. Своїм аристократичним походженням він надзвичайно пишався та неодноразово підкреслював цей факт перед супротивниками. Лев Потій, батько Адама, був секретарем короля Зигмунта II Августа. Дитинство Іпатій Потій провів у Кракові. Після смерті батька талановитим хлопцем опікувався литовський канцлер, князь Микола Радзивіл. Початкову освіту Адам здобув у кальвінській школі білоруського міста Несвіжа, яке у той час вважалося одним із осередків ренесансної культури, було впливовим центром публіцистики реформаційного спрямування. Перебуваючи під впливом протестантизму, Адам Потій змінив віросповідання, став кальвіністом та

працював секретарем литовського князя. Завдяки клопотанню Миколи Радзивіла, король Зигмунт II Август повернув Адама Потія до свого двору, де він обійняв посаду писаря та виконував важливі політично-адміністративні доручення [156, с. 147]. У Кракові він перебував до 1572 р.

Нез'ясованим залишається питання, у якому університеті навчався Адам Потій. Лев Кішка подав відомості, що він був студентом Ягеллонського університету. До цієї думки схиляється більшість учених [154, с. 71]. Ю. Пелеш та І. Шпільман твердили, що Адам Потій отримав ґрунтовну освіту в університетах Західної Німеччини [154, с. 71]. Думку про його навчання у престижних університетах Європи, окрім Кракова, висловив також М. Трипольський [229, с. 512]. Не знаючи напевне, у яких навчальних закладах здобув освіту Адам Потій, можемо констатувати, що він був надзвичайно здібним спудеєм, який з легкістю опанував теоретичну риторику, яку в епоху Ренесансу називали “коронаю освіченості [239, с. 183 – 184]”, латинську та грецьку мови.

Публікатор казань та гомілій Іпатія Потія Лев Кішка зауважив, що у становленні його релігійного світогляду вагоме значення відіграла зустріч із кардиналом Франческом Коммендоні. Ця харизматична особистість мала великий вплив на папу римського та короля Речі Посполитої. Зигмунт II Август призначив Адама Потія супроводжувати Коммендоні у подорожі до Чорного моря. Відомо, що під час ділової поїздки у справі налагодження торгівельних зв'язків Причорномор'я та Венеції католицький кардинал дискутував із Адамом Потієм щодо догматичних питань та вперше розкрив перед ним перспективу міжконфесійного діалогу [359, с. 5]. Папський нунцій був переконаний, що в майбутньому Адам Потій здійснить переворот у релігійному житті Речі Посполитої та відновить церковну єдність. Очевидно, ця думка надзвичайно вплинула на молодого Потія та стала вирішальною у формуванні його суспільної позиції та у відстоюванні інтересів Берестейської унії.

Одруження Адама Потія із княжною Анною Головнею-Острожецькою, власницею численних маєтків на Волині, зблизило його з аристократичними верствами Литви та України. Зокрема, йому вдалося розвинути тісні взаємини з литовським можновладцем Теодором Скумином-Тишкевичем та найбагатшим і найвпливовішим князем України Костянтином Острозьким. Останній сприяв просуванню Адама Потія по щаблях церковної ієрархії.

У 1574 р. Адам Потій залишив кальвінізм та повернувся до православної церкви. Такий крок вказує на те, що він не був байдужим до культури свого народу, його традицій та духовності. В найбільш скрутний момент для київської митрополії, коли вищі верстви суспільства залишали православне віровизнання та ставали протестантами або католиками, Адам Потій навпаки виявив вірність Східній церкві та боровся за освітньо-культурний розвиток її парафіян. Зокрема, він був засновником берестейського братства (1590 – 1591 рр.), уніатської семінарії для ченців при Троїцькому монастирі у Вільному (1601 р.), а також школи при соборній Успенській церкві у Володимирі (1609 р.) [259, с. 73].

Працюючи берестейським повітовим суддею, Іпатій Потій зблизився із луцьким єпископом Бернардом Мацейовським, в унійному гуртку котрого вперше

обговорювалися ідеї об'єднання Східної та Західної церков на умовах Флорентійської унії (1439 р.). Католицький священник у листі від 23 серпня 1588 р. до нунція папи римського відзначив інтерес Адама Потія до унії та його надзвичайну ерудицію: “Берестейський земський суддя-схизматик, який щодо своєї освіти, авторитету і пошани не проста собі людина, а щодо знання віри, то між своїми (православними), чи не найбільш обізнаний. [...] Від якогось часу він часто заходить до нас і наполягає, щоб ми разом з іншими нашими єпископами і богословами старалися здійснити з'єдинення русинів із Римською Церквою [156, с. 149]”.

Адам Потій, дізнавшись, що наприкінці 80 рр. XVI ст. Річ Посполиту мав відвідати царгородський патріарх Єремія Транос II, подав ініціативу проведення Берестейського собору, на якому ієрархи київської митрополії та римо-католицькі богослови змогли би погодити спірні обрядово-догматичні питання та прийняти церковну єдність [37, с. 140]. Цей факт свідчить, що Адам Потій ще задовго до постриження міркував над реформуванням православної церкви та вважав найбільш продуктивним способом подолання духовної стагнації підпорядкування київської митрополії папі римському на умовах Ферраро-Флорентійських домовленостей.

31 березня 1593 р. Адам Потій після тривалого вмовляння Костянтином Острозьким очолити володимирське та берестейське єпископства з метою подолання церковної кризи, одержав в Успенському соборі з рук луцького владики Кирила Терлецького монаше постриження та прийняв чернече ім'я Іпатій. З цього часу в житті Іпатія Потія розпочався новий етап, пов'язаний виключно із реалізацією проекту церковного об'єднання Східної та Західної церков. Він продовжував брати активну участь у щорічних церковних соборах, на яких укладалися артикули унії. У 1595 р. Іпатій Потій разом із Кирилом Терлецьким від'їхали до Риму та від імені ієрархії київської церкви приступили до єдності із католиками.

В історичній науці та літературознавстві побутує думка, що Іпатій Потій впроваджував Берестейську унію силовими методами, був тираном. Його “автократичну вдачу” С. Росовецький порівняв із характером Івана Грозного [56, с. 342]. Проте, в результаті більш детального вивчення суспільно-культурної діяльності Іпатія Потія, дослідник І. Паславський спростував ці твердження [154, с. 89] і констатував, що він діяв виключно в межах правового поля. Навпаки, перед нами постає самотня та трагічна особистість, яка самотужки намагалась відвернути київську церкву від небезпеки з боку московського патріархату.

Релігійно-літературна полеміка кінця XVI – початку XVII ст. була формою міжетнічного діалогу, учасники якого пізнавали себе, свою історію, традиції, шукали відповідь на питання щодо свого місця у світовій історії. Іпатій Потій виявив себе талановитим полемістом. Берестейська унія, зауважив Іван Франко, “винесла його на найвищі ступні руської ієрархії, дала йому також перо в руку, зробила його церковним письменником [245, с. 517]”. Він був автором таких полемічних трактатів, як “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣ одноченью Греков с костелом Рымским належащих” (1595 р.), “ѡнфйссзуйу або

apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” (1599 p.), “Оборона собору Флорентійського собору восьмого” (1603 p.), “Гармонія альбо согласіє вѣры, сакраментов и церемоней святое Восточное церкви с костелом Римским” (1608 p.), “Relacja, u uwaienie postpkrow niektorych okoio Cerkwii Ruskich Wileckich” (1609 p.). Надрукувавши “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od księzi i od panyw Ruskich w roku 1476” у 1605 p., Іпатій Потій здійснив першу публікацію джерела з української історії [196, с. 29]. Богослов також першим із українських проповідників склав казання та гомілії на цілий літургійний рік за латинсько-польськими взірцями [56, с. 215]. Окрім цього, він був перекладачем твору Петра Скарги “Synod Brzeski”, автор якого став на захист Берестейського синоду [392, с. 70].

Творчий доробок Іпатія Потія пов’язаний з унійною проблематикою. Пишучи трактати, листи, казання та гомілії, він відповідав на звинувачення опонентів та ревно переконував український соціум у необхідності налагодження міжконфесійного діалогу, який, на його думку, сприяв би піднесенню освітньо-культурного рівня священиків та подолання духовного занепаду православної церкви. Завдяки своєму неперевершеному проповідницькому та письменницькому хисту Іпатій Потій зумів розкрити складні суспільно-культурні обставини кінця XVI – початку XVII ст. Полеміст висвітлив причини прийняття Берестейської унії, деталі релігійної суперечки та сеймового протистояння уніатів і православних. Його твори публікувалися двома мовами – польською та українською, що було характерним для української літератури XVI – XVII ст. [92, с. 56]. У трактаті “Гармонія альбо согласіє вѣры, сакраментов и церемоней святое Восточное церкви с костелом Римским” Іпатій Потій вказав причину двомовності навколоунійного дискурсу: “А протож, ку показаню правды, собралем тые артыкулы тым порядком: церемоніи Восточное церкви по-Руску, а Римское по-Полску написалем, для вѣдомости досконалшое обоєй сторонѣ [177, с. 171 – 172]”. Такий підхід залучав до релігійної полеміки більшу аудиторію, вводив українську літературу в загальноєвропейський контекст.

Писання Іпатія Потія мають ознаки стильової системи раннього бароко. Щоб переконати читачів, полеміст майстерно послуговувався різноманітними засобами красномовства, які апробовувалися ще у часи античності. І. Франко, попри суб’єктивне ставлення до творчого доробку Іпатія Потія, все ж відзначив, що він був талановитим ритором, котрий володів цілим арсеналом персвазійних засобів: “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 [245, с. 520]”. Зокрема, Іпатій Потій вживав такі мовні звороти: антифора (від гр. бнфй цпспт – риторична фігура, що полягає у висуненні тверджень суперника для їх спростування), ексекація (від лат. exsecratio – риторична фігура, що полягає у наведенні прокляття), прозопопея (від лат. prosoporoeia – риторична фігура, що полягає у змалюванні промовцем персоніфікованого образу, з метою розкриття вад суспільства), гомеотелевтон (від гр. пмпйпфелехфпн – риторична фігура, що полягає у вживанні однакових закінчень дієслів, що сприяє ритмічності мовлення), асиндетон (від гр. бухндефпн

– риторична фігура, що полягає в опусканні сполучників для надання розповіді емоційної конотації), полісиндетон (від гр. ρπλν ухнтеφπν – риторична фігура, що полягає у нагромадженні сполучників, службових слів для посилення емоційності), градація (від лат. gradatio – риторична фігура, що полягає у розташуванні слів у міру наростання чи спаду їх емоційно-експресивних якостей), антитетон (від гр. βχφψ θψφεμψ – риторична фігура, що полягає у зіставленні протилежностей), плеоназм (від гр. ρλεπνβυμπτ – риторична фігура, що полягає у надмірному вживанні однозначних слів, словосполучень), метатеза (від гр. μεφβθευψτ – риторична фігура, що полягає у переставленні приголосних звуків у слові), поліптотон (від гр. ρπλχ ρφπφπν – риторична фігура, що полягає у повторенні одного і того ж самого слова у різних відмінках для посилення стилістичної виразності), гемінація (від лат. gemino – риторична фігура, що полягає у повторенні слова у тій самій формі), ампліфікація (від лат. amplificatio – риторична фігура, що полягає у нагромадженні однотипних слів, виразів з метою характеристики предмета), ізоколон (від гр. ψυπκψλπν – риторична фігура, що полягає у синтаксичній та інтонаційній відповідності частин речення), анномінація (від лат. agnominatio – риторична фігура, що полягає у наведенні різних за значенням, але подібних за звучанням слів з метою їх зіставлення) тощо [98], [323].

Емоційності та експресивності творам Іпатія Потія надають тропи, прислів'я, крилаті вислови, пейоративна лексика та інші композиційно-стилістичні засоби. Серед тропів, які полеміст застосовував найчастіше, – метафора, метонімія, гіпербола, антономазія, алегорія, дотеп, іронія, сарказм, порівняння, епітет, синекдоха тощо.

Його методу відтворення дійсності притаманний бароковий принцип вичерпності, прагнення до універсалізму [46, с. 539]. Аналізуючи найбільш актуальні питання, полеміст проводив різноманітні паралелі, залучав до тексту античну та середньовічну філософську спадщину, посилався на біблійні персонажі, події минулого та сучасності. Такий спосіб конструювання наративу був досить продуктивним, давав змогу ґрунтовно розкрити досліджувану тему, зберігати читацький інтерес, мати вплив на широку аудиторію.

Для обґрунтування своїх міркувань Іпатій Потій послуговувався схоластичним прийомом аргументації – посиленням на авторитетні джерела. Інвенційну топіку писань Іпатія Потія складають, як це було прийнято в добу Ренесансу та Бароко, твори античних філософів (Платона, Арістотеля, Ціцерона), спадщина давньогрецьких та римських письменників (Сапфо, Катона, Гомера, Піндара), цитати зі Святого Письма, а також праці середньовічних мислителів (Іоана Богослова, Василя Великого, Ієроніма, Августина Блаженного, Теофілакта та ін). До арсеналу доказової системи богослов залучав постанови церковних соборів, укази королів Речі Посполитої, важливі документи, різноплановий історичний фактаж.

Основу аргументації Іпатія Потія складають дедуктивний та індуктивний способи доведення міркувань. Залежно від завдання та стратегії мовлення, полеміст розбудовував необхідні фігури силогізмів (дедуктивні умовисновки) та

ентимем, які були основними компонентами логіки Арістотеля.

Творчість Іпатія Потія засвідчила його теоцентричний світогляд. Берестейську унію, соціально-культурні явища полеміст тлумачив крізь призму есхатологічної концепції історії, що отримала розвиток та обґрунтування у середньовічній філософії. Вважаючи себе, а також інших ініціаторів проекту церковного об'єднання виконавцями Божої волі, богослов уперто та безкорисливо відстоював ідею підпорядкування київської церкви папі римському. Особливий інтерес для Іпатія Потія становили психологія людини, її духовність. Розуміючи світ як єдність суперечностей, що було характерним для барокового мислення [79, с. 6], він піднімав у своїх творах питання вічності та короткочасності, життя та смерті, а також інші теми, у яких підносилися перевага духовного над матеріальним.

## РОЗДІЛ 2 НАВКОЛОУНІЙНА ПОЛЕМІКА ІПАТІЯ ПОТІЯ

### **2.1. Перспектива міжконфесійного діалогу в трактаті “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣодноченью Греков с костелом Рымским належащих”**

Рішення українських православних ієрархів розірвати стосунки з царгородським патріархатом та прилучитися до римської церкви, ухвалене на Берестейському синоді у 1596 р., стало подією суспільного масштабу. Воно не могло залишитися непомітним на тлі напружених стосунків католиків та православних у Речі Посполитій, а також багаторічного формування негативного образу Західної церкви в українській полемічній літературі. Небезпека соціальної конфронтації та протистояння постанові єпископського синоду спонукали ініціаторів церковного об'єднання попередити ймовірне напруження у суспільстві. Написання Іпатієм Потієм трактату “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣодноченью Греков с костелом Рымским належащих” (далі у тексті “Унія греків з костелом Римським”. – *Р. Т.*) ще до офіційного прийняття проекту церковного об'єднання у Бересті було одним зі способів відвернути міжконфесійний конфлікт та переконати мирян у правомірності дій єпископського синоду.

Полемічний трактат “Унія греків з костелом Римським” був опублікований анонімно у Вільні у 1595 р. Із присвяти твору довідуємося, що її автор брав участь у підготовці проекту унії: “А так, бых ся и сам з моеи стороны до того приложил [182, с. 222]”. Однак, у фахівців не було сумнівів, що цей твір написав саме Іпатій Потій. Митрополит Макарій (Булгаков) у фундаментальному дослідженні “История Русской Церкви” [113] вказав на атрибуцію трактату Іпатію Потію одним із перших. На його думку, це підтверджують дедукація твору Теодорові

Скуминові-Тишкевичу та передмова, в якій полеміст зазначив, що підписання унії було актом відновлення первісної церковної єдності: “Автор гірко скаржився на ненависть, докори та погрози, які терпіли владики, що прагнули унії, та переконував свій народ повернутися до того “попереднього і давнього” об’єднання із Римською церквою, в якому перебували його прадіди (улюблена думка Потія) [113, с. 330]”.

Трактат “Унія греків з костелом Римським” Іпатія Потія поклав початок релігійній суперечці довкола легітимності Берестейського церковного собору. Дослідники не без причин називають його першим твором Іпатія Потія [390, с. 73]. Цілком погоджуємося з цією думкою, адже дотепер немає відомостей про трактати написані Іпатієм Потієм до 1595 р. Беручи до уваги те, що автор твору “Унія греків з костелом Римським” виявив себе зрілим, досвідченим полемістом, котрому вдалося запропонувати якісно новий щабель міжконфесійного діалогу, можемо припустити, що Іпатій Потій писав раніше. М. Грушевський також піддав сумніву твердження, що трактат “Унія греків з костелом Римським” був першим твором Іпатія Потія та висловив сподівання, що можливо в майбутньому будуть віднайдені його інші праці: “Але виникає гадка невже такий завзятий полеміст, яким він себе виявляє, почавши від сього часу, доти – до яких 55 літ життя ні разу не согрішив літературно? Се здається мені неймовірним, і я не трачу надії, що з часом відкриються нам ще раніші його писання [56, с. 199]”.

Питання атрибуції трактату “Унія греків з костелом Римським” цікавило також В. Завитневича, котрий у праці “Палінодія” Захарія Копистенського” [68] розвинув думку митрополита Макарія. Визнаючи, що назвати ім’я автора достовірно неможливо, вчений припустив, що твір написав Іпатій Потій. Дослідник був переконаний, що автор трактату мав єпископський сан та у присвяті Теодору Скумину-Тишкевичу вказав біографічні відомості, які дозволяють ідентифікувати його особу з Іпатієм Потієм [68, с. 105]. В. Завитневич зауважив, що у пізніших творах, автором яких був Іпатій Потій, повторюються не лише ідеї трактату “Унія греків з костелом Римським”, а також цілі синтаксичні конструкції, що дає підстави твердити про спільного автора цих творів [68, с. 105].

К. Студинський вважав “Унію греків з костелом Римським” головним орієнтиром у з’ясуванні, автором яких анонімних творів був Іпатій Потій [390, с. 73]. Ідеї, котрі відстоював автор першого полемічного трактату уніатів, знаходимо в інших відомих творах релігійно-літературної полеміки того часу, що, на думку дослідника, засвідчує їх приналежність Іпатію Потію. Зокрема, вчений так писав про цю особливість його стилю: “Знаючи один твір Потія, можемо без жодного сумніву, розкрити інші його праці, опубліковані або анонімно, або під іншим іменем [390, с. 25]”.

Іпатій Потій не випадково у своїх творах акцентував увагу реципієнтів на одних і тих самих ідеях, що надавало йому можливість всебічно розкрити своє бачення того чи іншого питання. Такий підхід підкреслював впевненість автора у правильності обраної ним позиції, а також вказував на найбільш актуальні аспекти догматично-обрядової суперечки поберестейської доби.

Висхідним пунктом у встановленні атрибуції Іпатію Потію анонімних творів, написаних уніатами, для багатьох літературознавців було дослівне відтворення невідомим автором у більшості своїх полемічних писань одних і тих же міркувань, про що зауважив К. Студинський [390, с. 25]. З огляду на це, незрозумілим залишається питання, чому Іпатій Потій вуалював свою причетність до написання твору, адже його опоненти розуміли, що автором був він. Так, Юрій Рогатинець у трактаті “Пересторога зѢло потребная на потомные часы православным христианом” писав з цієї причини: “Дивно ест всѢм, для чого ПотѢй єпископ, пишучи, крыєт своє имя у своих книжках [...] выдали есте остатную книжку свою против книжки нѢякого Филалета, грозячи ему кієм: и пишет ПотѢй в тых же книжках своих нинѢшных о новом календару, который есте в Риму, хвалячи той богопротивный календар, яко ест добрый и ест потребный [213, с. 3]”.

Рукопис трактату “Унія греків з костелом Римським” початку XVII ст. [182], котрий зберігається у бібліотеці князів Чарториських, також підтверджує авторство Іпатія Потія. Переписувач, не вказавши назви твору, зазначив, що його написав володимирський та берестейський єпископ. Це засвідчує, що в той час не виникало сумнівів, що перший полемічний трактат уніатів був написаний Іпатієм Потієм [182, с. 221].

Листування Іпатія Потія з Костянтином Острозьким також розкриває проблему атрибуції трактату “Унія греків з костелом Римським”. У епістолі до київського воєводи від 16 червня 1595 р. Іпатій Потій, характеризуючи концепцію церковного об’єднання, фактично підтвердив написання ним твору: “Обачиш, иж ничего нового иле з стороны вѢры нашое нѢт опроч только єдиного календара, и тот не ест артыкул вѢры але церемонія такая, которую без нарушенья сумнѢнья церков божая отмѢнити может [292, с. 77]”. Це ж припущення висловив невідомий автор трактату “Унія греків з костелом Римським” у артикулі, присвяченому темі реформування календаря [180, с. 139].

Одним із ефективних способів ведення релігійно-літературної полеміки періоду Берестейської унії був пошук компромату на опонента та розголошення як дійсних, так і неправдивих свідчень з метою його дискредитації. Очевидно, приховуючи своє справжнє ім’я, Іпатій Потій прагнув уникнути дифамації<sup>1</sup> щодо своєї особи та спрямувати догматично-обрядову суперечку у необхідне йому русло. Це лише один із аспектів тактики полемізування Іпатія Потія. Видання анонімних та псевдонімних творів, наприклад, “Оборони Флорентійського собору восьмого” [181] давало можливість Іпатію Потію заручитися підтримкою ірреальних союзників, що дозволяло йому дезорієнтувати апологетів православної церкви.

Полемічний трактат “Унія греків з костелом Римським” відображав зміст передберестейської релігійно-літературної полеміки та розкривав культурно-історичні обставини того часу. Ця літературна пам’ятка становить неабияку історичну цінність, оскільки детально аналізує міжконфесійне протистояння, яке відбувалося в Україні напередодні Берестейського собору. Її риторичний зміст вказує на спробу автора створити сприятливі умови для утвердження

Дифамація – (від лат. *diffamo* – позбавляю доброго імені) – розголошення дійсних або неправдивих відомостей, які дискредитують людину.

Берестейської унії, відкрити перед українцями дійсний стан справ у питанні обрядово-догматичних відмінностей між Східною та Західною церквами, що впродовж багатьох століть генерувалися штучно.

Твір “Унія греків з костелом Римським” складається з присвяти, передмови до читача та п’яти розділів. Іпатій Потій присвятив свій перший полемічний трактат Теодору Скумину-Тишкевичу, котрий на той час не був прихильником уніатів, проте з розумінням поставився до ідеї церковного об’єднання. Дедукація твору, яка доступна нам із рукопису XVII ст., засвідчила усвідомлення автором, що без факту підтримки провідних верств суспільства реалізація проекту унії була безперспективною. Іпатій Потій звернувся до Теодора Скуміна-Тишкевича із проханням підтримати унійний проект православних єпископів: “Леч если ваша милость еще сам стараніем своим и поводом до того ся приложить рачишь. Несмертелной памяти рѣч годную ваша милость справишь, которая и ку неизмѣрному добру всего народа нашего и ку славѣ вашей милости самого и вѣчному спасенію пожиточна будеть [182, с. 222 – 223]”. Присвятивши свій твір литовському князю, Іпатій Потій не помилився. Відомо, що у 1603 р. Теодор Скумин-Тишкевич перейшов на бік уніатів та, будучи управителем Святотроїцького братства у Вільні, допомагав Іпатію Потію укріплювати позиції Берестейської унії.

Присвята трактату “Унія греків з костелом Римським” розкриває перед нами характер Іпатія Потія, його справжній інтерес до церковного об’єднання в Речі Посполитій. Автор відкинув необґрунтовані звинувачення опонентів у матеріальному зацікавленні та висловив переконання, що питання унії Східної та Західної церков стосується виключно метафізичної площини: “Иж Спаситель нашъ не толко единость и згуду порядком у церкви своеѣ святой постановленіем утвердiti рачил, але тѣж иуж близко смерти своеѣ до Отца своего отходячи, от него так пишно просил, абы яко он сам с Отцем своим едино есть, так и апостолове его и вси в него вѣрующіи у единствѣ и згодѣ быти могли [182, с. 221]”. Прихильників церковної унії Іпатій Потій вважав виконавцями Божої волі, її супротивників – навпаки. Формулювання цієї думки напередодні офіційного прийняття артикулів Берестейської унії необхідне було авторові для попередження конфронтацій у суспільстві.

Іпатій Потій розвинув ідею богообраності українського народу. Полеміст вважав, що Бог надихнув українців відновити попередню церковну єдність: “Пану Богу велико дяковати, иж з ласкы своеѣ святой многих зацных особ славного народа руского ку покоєви святому тыми часы взбудити рачил и сердца исклонити до оноѣ так давно от всѣх станов пожаданой и очекаваной единости з братією своею [182, с. 221]”. Іпатій Потій усвідомлював, що ідея Господнього покликання може згуртувати навколо себе українців та бути важливим чинником розвитку їхньої культури, духовного життя, фактором націотворення. Богослов розумів також, що міжконфесійне протистояння становило загрозу для безпеки Речі Посполитої: “Ни одна реч посполитая и ни которое згромаженье людей без одности и сполочного звязку быти не можеть [182, с. 221]”.

Іпатій Потій зауважив, що метою його полемічного трактату було розв'язати проблему догматично-обрядових та інститутційних розбіжностей, котрі перешкоджали реалізації проекту церковного об'єднання. На думку Іпатія Потія, таких артикулів було п'ять: “Написал есмь тую книжку коротейкую о переднейших пяти артукулах, которыи нас от той святой згоды оттягати бы могли [182, с. 222]”.

Ця невелика за обсягом частина трактату, у якій автор зумів розкрити цілий спектр проблем, пов'язаних насамперед із прийняттям Берестейської унії, дає уявлення нам про Іпатія Потія як талановитого промовця, котрий майстерно володів риторичним мистецтвом. Так, полеміст послуговувався диспозиційною топікою для впливу на адресата дедукації. Іпатій Потій використав локуси “прославлення чесноти” – “яко особливоу нашего народу оздобѣ и сынови спокойному церкве вѣсточное [182, с. 222]”; “похвала предків та їх діянь” – “яково завсѣгды стараніе о пожиток и добро зо всѣх нацѣй людій мѣли значное заволаніе предкове вашей милости [182, с. 222]”; “самоприниження” – “негодный слуга Церкви Божіа [182, с. 223]”. Автор ампліфікував однотипні синтаксичні конструкції, застосовуючи при цьому прийом анафори: “Видить он головный рожая людского неприатель [...] Видить, яко оздобная и боголюбная рѣч есть милость и сѣдноченіе братерское [182, с. 221]”; “Вѣм, яко великое есть славного дому вашей милости против нашего народу людем захованіе и добродѣйство. Вѣм, яково завсѣгды стараніе о пожитокѣ и добро зо всѣх нацѣй людій мѣли значное заволаніе предкове вашей милости [182, с. 222]”.

Концепцію унії, причини її постановля Іпатій Потій детально розкрив у передмові до читача. Послуговуючись прийомом алегорії, Іпатій Потій змалював розлогу картину скрутного становища православної церкви. Зокрема, вівці символізували парафіян, кошара – церкву, вівчарі – церковнослужителів, вовки та бестії – іновірців. Крізь об'єктив новозавітньої інакомовності Іпатій Потій зумів передати своє бачення причин занепаду київської митрополії, необхідність її реформування, а також складні обставини, в яких опинилися віряни. Попри це, полеміст також дорікав мирянам, що вони змінювали віросповідання: “А овцы теж , яко прироченя кривого, неразмыслне, але ослѣп, яко дурные, творечы за пастырни, анижли они за волками, на свою погибель бѣгутъ [180, с. 113]”.

Щоб надати своєму мовленню емоційної конотації та переконливості, Іпатій Потій використав стилістичні засоби, які апробувалися ще в часи античності. Риторичну персвазію<sup>2</sup> твору утворюють фігури повторення, накопичення, ритмізації та діалогізація. Зокрема, полеміст послуговувався технікою ампліфікації: “... то радою, то наукою, то писанем своим, ничего о то не дбают [180, с. 113]”, антитестону: “... яко далеко болшей пастыром и слугам церкви Божое, которые не козы, не бараны, не быдло нѣмое, але стадо словесных овец Христовых [180, с. 113]”.

Нагромаджуючи синонімічні лексеми, синтаксичні конструкції в межах побудови періоду, Іпатій Потій застосував прийом плеоназму: “... пастырей своих власных соромотят, безчестят и потваряют [180, с. 117]”; “... иж панство Рымское  
Персвазія (від лат. persuasio – переконання) – синтез мовних прийомів, покликаних вплинути на міркування учасника діалогу

не ест еще до конца знищено, зепсовано и спустошено [180, с. 151]”, полісиндетону: “... который ни якого учасника, ани товариша, ани предька, ани наступника, албо наслѣдника собѣ ровного не допустит [180, с. 149]”, анафори та поліптотону: “... иж антихрист мѣл вынестися не толко над вси люде, цари и епископы, над всякоє преложенство [...] над вси боги, над то все, што люде зовуть богом, албо што за бога хвалят [180, с. 154]”, гомеотелевтону тощо.

Для інтеракції з читачем, а також посилення емфатичності тексту Іпатій Потій використовував риторичні звертання, запитання [180, с. 125], оклики [180, с. 146], а також фігуру анаканосису [180, с. 132]. Така стратегія генерування наративу розвивала діалог між автором та реципієнтом, залучала останнього до розв’язання актуальних проблем.

Мова полеміста тісно переплетена фразеологізмами, котрі були невід’ємним компонентом риторичної персвазії твору. Одним із джерел продукування топосів була система достовірних знань усної словесності [70, с. 269]. До локусів фольклору відносяться прислів’я та приказки. Застосування Іпатієм Потієм фольклорної топіки надавало йому можливість наблизитись до реципієнта, аргументувати міркування та розвинути нові ідеї. В трактаті “Унія греків з костелом Римським” знаходимо такі уснопоетичні сентенції: “Ано бы лѣпѣй гасити, коли у сусѣда горит, анижли коли до твоего даху придет [180, с. 147]”, “так ест, якож ест [180, с. 150]”, “... не каждый вѣдает лѣкарство на рану, опроч лѣкара [180, с. 166]”.

У передмові до читача Іпатій Потій не залишився осторонь складної проблеми стосунків духовенства з братствами. Надання царгородським патріархом у 1586 р. братчикам повноважень інспектувати приватне життя священників, а також контролювати проведення богослужінь відповідно до церковних канонів ще більше поглибили конфлікт між ними. Ці привілеї братств насправді стали каталізатором процесу унійних переговорів. Так, львівський єпископ Гедеон Балабан, через суперечку з місцевим братством, звернувся до католицького архієпископа Яна Дмитра Соліковського з пропозицією визнати верховенство папи римського в обмін на повернення київській церкві втрачених прерогатив.

Іпатій Потій добре розумів проблему, що склалася між духівництвом та мирянами. Будучи єпископом, він також критикував втручання братств у церковні справи. У творі полеміст висловив обурення з приводу ситуації, що склалася: “Смотриж одно, хто то чинит, и хто таковые новины спросные розсѣвает?! Певне, не стан духовный, которым бы пристойный людей остерегаться, але – люд посполитый, простый, ремесный [180, с. 116 – 117]”. На його думку, управління православною церквою повинне здійснюватися виключно ієрархами, оскільки саме вони наділені Божою благодаттю: “А нам, горким часто єпископом, которым власть не от посполитого человѣка, але от Бога и от порадных пастырей маємо [180, с. 115]”.

Занепад київської митрополії Іпатій Потій також пов’язував із пасивністю українських священників. У складний та відповідальний момент вони виявилися вкрай незібраними та неспроможними зарадити духовній кризі. Безініціативність священнослужителів призвела, на думку полеміста, до поширення

протестантських конфесій, що зрештою спонукало єпископів об'єднатися із Західною церквою: “Штож было иншого нам, бѣдным и горким подпасычом, чинити?! Одно – видечи недбалость и нечуйность пастырей наших головных – до лѣпшого ряду и до оноє старожитности и згоды светое, которая за предков наших бывала, вернутися [180, с. 114]”.

У контексті догматично-обрядової суперечки православних полемістів із Петром Скаргою для Іпатія Потія було вкрай важливо проінформувати читача, що Берестейська унія не передбачала реформування літургії православної церкви, а навпаки – гарантувала збереження ідентичності її обряду. Цю тезу Іпатій Потій наводив у творі неодноразово з метою спростувати звинувачення супротивників у відступництві від Східної традиції ініціаторів унійного діалогу: “... и церемонеи церкви светое Восточное, яко хвала Божая, так сакрамента вцалѣ зостануть, и по старому все отправоватисе будет [180, с. 122]”.

Аргументуючи свої міркування патристичними джерелами, Іпатій Потій намагався порушити духовну стагнацію київської церкви та підняти культурно-освітній рівень її парафіян. Зокрема, богослов зауважив відносно своєї просвітницької місії: “... абым людям простым и невѣдомым очи отворил, жебы обачили явне, слушне ли тоє светое згоды, о которую се стараем [...] Бо и як же вѣдати мають, коли писма и книг светых отец, до таковых речей потребных, в нашом языке руском не маєм [180, с. 118]”;

Ставлення Іпатія Потія до обрядово-догматичних розбіжностей між Східною та Західною церквами свідчить, що православні та католики усвідомлювали “штучність” міжконфесійного конфлікту [180, с. 120]. Попри це, жодна зі сторін не наважувалась переступити межу нетерпимості та ігнорування. У своєму першому полемічному трактаті Іпатій Потій, вказавши принципові відмінності, здійснив спробу примирення двох найбільших релігійних громад Речі Посполитої.

Посилаючись на авторитетні богословські джерела, Іпатій Потій не нав'язував своєї думки читачу відносно догматичних розходжень, а надавав йому можливість самотужки дослідити та з'ясувати перспективу міжцерковного протистояння. Феномен трактату “Унія греків з костелом Римським” полягав не лише у тому, що цей знаковий твір розпочав нову хвилю релігійно-літературної полеміки, а насамперед у тому, що це була одна з перших спроб у XVI ст. подолати “безкомпромісну боротьбу теологів”, що провокувала суб'єктивну рецептивність конфлікту між обома конфесіями. Наприклад, Петро Скарга у трактаті “О једноѣсі Коњсіоіа Војего под једным Pasterzem” [200], перше видання якого було опубліковано у 1577 р., дав відповідь на 26 артикулів, що були представлені православними богословами проти віровчення Західної церкви, та, у свою чергу, звинувативши схизматиків у відступництві, навів супроти них 19 артикулів [200, с. 471]. Взаємні звинувачення були домінантною особливістю міжконфесійної суперечки попередніх століть та мали місце у XVI ст. Натомість у трактаті “Унія греків з костелом Римським” Іпатій Потій розвинув інші горизонти релігійно-літературної полеміки – примирення християн Східної та Західної традицій.

Іпатій Потій вважав п'ять артикулів найбільш проблемними в узгодженні доктринальних положень та богословських тлумачень: перший – про походження

Святого Духу, другий – про чистилище, третій – про зверхність папи римського, четвертий – про календар, п'ятий – про антихриста. Інші артикули, на думку Іпатія Потія, загрози церковній єдності не становили: “А то суть артыкули чельнейшыє, о которое межы Греками и Рымляны спор идет, которые когда се померкуют, тогда о вси иншыє не будет о што спиратисе [180, с. 121]”.

Вчення про Святу Трійцю – одне з центральних у християнській догматиці. Його основи були закладені на Нікейському (325 р.) та Константинопольському (381 р.) Вселенських соборах. Попри те, що вічного, “безначального” Бога пізнати неможливо, все ж теологи виробили своє розуміння Його сутності.

Проблематичним для богословів виявилось узгодження постулату, що стосувався сходження Святого Духу. На Толедському церковному соборі у 589 р. католицька церква прийняла додаток до Нікео-Константинопольського Символу віри, котрий ще називається *Filioque* (“і від Сина”). Цей додаток не претендував на обов'язкове визнання Вселенським християнством і був закріплений у догматиці Західної церкви лише в 1014 р. за часів папства Бенедикта VIII. Він став однією з причин розмежування обох церков у період політичного протистояння між Римом та Константинополем.

Додаток *Filioque* вніс відмінність у потрактування сходження Святого Духу православними та католиками. Попри те, що Східна церква рішуче відкинула тринітарне вчення латинників, все ж такі видатні богослови як Василій Великий, Іоан Дамаскін, Кирило Єрусалимський не вважали це уточнення підставою для церковного конфлікту. Доповнення католиками Нікео-Константинопольського Символу віри не було випадковим, воно найбільш виразно підкреслювало причетність Бога-Сина до сходження Святого Духу, що не суперечило підвалинам християнського віровчення.

Іпатій Потій в трактаті “Унія греків з костелом Римським” об'єктивно висвітлив проблематику тринітарної полеміки. Передусім полеміст навів погляди як католицьких, так і православних теологів. Аргументуючи міркування, що суперечка навколо католицького доповнення не становить суттєвої перешкоди для об'єднання Східної та Західної церков, Іпатій Потій подав твердження грецьких богословів, котрі ототожнювали розроблену ними формулу сходження Святого Духу *Per Filio* “від Отця через Сина” [180, с. 121] із *Filioque* “від Отця і від Сина”. Іпатій Потій припустив, що українці не володіли цією інформацією: “А наша Русь и того слова “через Сына” не прыймуєт, подобно не читают писма светых отец старых, которые, будучы еще в згодѣ и единоктвѣ з Рымляны, так вѣрыли и так писали [180, с. 121]”.

Розв'язуючи найбільш принципову догматичну суперечку навколо *Filioque*, Іпатій Потій послуговувався працями візантійських патристів. Цитати з трактатів східних теологів, що утворювали важливий компонент персвазійної системи твору, Іпатій Потій брав з праці Роберта Беларміна “*Disputationes de controversiis fidei Christianae*”, яка була опублікована у 1588 р. [281]. Полеміст услід за автором перерахував богословів, котрі визнавали пункт сходження Святого Духу *Per Filio* (“через Сина”). Із п'ятнадцяти теологів, наведених Робертом Беларміном, Іпатій Потій аргументував свої міркування щодо походження Святого Духу думками

дванадцяти мислителів: Григорія Чудотворця, єпископа Александрійського, (in confessione fidei), Афанасія (de unit. fidei. in Symbolo, in serm. 4. contra Arianos, in epistola illa longissima), Василя Великого (lib. 2. in Eunomium circa finem, lib. 5. contra Eunomium cap. 8 i 12), Григорія Назіанського (orat. 5. de Theologia, quae est de Spiritu Sancto), Іоана Златоуста (tomo 5. homil. 1 et 2 de Symbolo et homil. de incarnatione), Єпіфанія (haeres. 69, quae est Arianorum, in Anchor. pag. 349, 350, 351), єпископа Кипрського, Кирила Александрійського (lib. 11 in Joann. 1., lib. 12 in Joann., lib. 13 thesauri, cap. 2., lib. de recta fide ad Theodosium, in cap. 2 Joëlis), Анастасія (in lib. 1 de rectis dogmatibus), Тарасія (in epist ad Patriarchas Orientis), Максима (in cap. 4. Zachar.), Іоана Дамаскіна (lib. 1 de fide, cap. 18), Метофраста [390, с. 56 – 57]. Іпатій Потій не взяв до уваги лише свідчення Григорія Ниського, Кирила Єрусалимського та Дидима Александрійського.

Переконання християн, що після смерті людини її душа потрапляє не до раю або ж пекла, а у певне “третє місце” має давню історію. Ще до офіційного церковного розколу такі теологи, як Августин, Василій Великий, Кипріан Карфагенський висловлювали припущення, що душі померлих, перед тим, як прилучитися до Бога, перебувають в “ареалі очищення”.

Західна церква, конкретизувавши віровчення щодо позагробного життя людини прийняла на Ферраро-Флорентійському соборі, який відбувся у 1439 р., догмат про чистилище. У ньому, зокрема, зазначалося, що душі християн деякий час після фізичної смерті перебувають у метафізичному просторі, де вони звільняються від гріхів. Молитви віруючих, добрі вчинки заради спасіння померлої людини полегшують її страждання у чистилищі.

Хоча православна церква не погоджується з існуванням пургаторію<sup>3</sup>, проте визнає, що молитви вірян можуть рятувати душі померлих у конкретно визначений період, а саме впродовж сорока днів після переходу людини до потойбічного світу. Цей відтинок часу українці ще називають “митарством”.

Прийняття обома християнськими конфесіями факту існування “середовища спокутування душ” пов’язується, насамперед, зі спільними їх витоками. Під впливом різних культурних традицій уявлення про “невизначений стан” душі померлої людини модифікувалися як у Східній, так і в Західній церквах. Попри це, вони не суперечать одне одному, а тому не становлять серйозної перешкоди для провадження діалогу примирення.

Причину загострення суперечки між православними та католиками у питанні чистилища Іпатій Потій вбачав у поширенні серед українців ідей протестантизму. На думку полеміста, реформаційні віяння не лише заперечували віровчення Риму, а також становили загрозу світогляду київської церкви: “... наслідуючи в том всіх геретыков и иновѣрцов, которые твердят, иж чистца нѣт, а затым и памети, и молитвы, и прыношенія за умерлых быти порожніе повѣдают [180, с. 130]”. Беручи до уваги традицію моління та приношення українцями пожертвувань за душі померлих, Іпатій Потій констатував визнання ними існування трансцендентної площини, тотожної католицькому чистилищу: “... еслиже пуркгаторія хто не вѣрует, тогда напрасно за усопших молитвы и жертвы

Пургаторій (від лат. *purgatorium*) – чистилище.

прыносет [180,с. 130]”.

Аргументуючи свої міркування, Іпатій Потій залучив до тексту цитати візантійських богословів, котрі погоджувалися з існуванням чистилища. Риторичну персвазію цієї теологічної частини твору утворюють висловлювання Іоана Златоуста (homil 41. in priorem ad Corinthios, homil. 69. ad populum), Феофілакта (in cap. 12. Luc.), Григорія Назіанського (orat. in sancta lumina), Василя Великого (in cap. 9. Isaiae), Евсебія Емисенського (hom. 3. de Eriphania), Кирила (catechesi 5. Mystagogica), Григорія (lib. 4. Dialogorum) [390, с. 60].

Католицьке віровчення твердить, що римський єпископ є намісником Бога-Сина на Землі, спадкоємцем апостольської благодаті та її носієм. Розвиток цієї думки був зумовлений політичним становищем столиці дохристиянської імперії, а також генеруванням переказу про мученицьку смерть у Римі апостолів Петра та Павла. Делегати Нікейського собору, що відбувся у 325 р., надали римській єпископській кафедрі привілейований статус, що фактично закріплювало за її лідером повноваження здійснювати управління Вселенською церквою. Папі римському належали усі ланки церковної влади: законодавчої, виконавчої та судової, котра поширювалась на весь християнський континент.

Східна церква негативно поставилася до зусиль католиків узурпувати владу та відмовилася закріпити юрисдикційне верховенство єпископа римської кафедри. Враховуючи складну політичну ситуацію, православне духовництво погодилося на привілейований статус папи та визнало за ним “першість честі [48, с. 152]”.

Іпатій Потій розумів Церкву як інституційний механізм, в якому чітко окреслено вертикаль влади. Виходячи з-під юрисдикції царгородського патріарха, організатори Берестейської унії ініціювали підпорядкування київської митрополії папі римському. Це було вимогою часу і гарантувало сприятливі умови функціонування православної громади у складних соціально-політичних обставинах Речі Посполитої та забезпечення рівних прав і свобод із католиками. Попри це, Іпатій Потій не брав до уваги політичного аспекту цього питання, а вбачав підпорядкування папі римському історично зумовленою необхідністю. Аргументом на користь верховенства римського єпископа було, на думку полеміста, проведення ним перших семи Вселенських соборів. Щоб переконати читача у цьому, Іпатій Потій подав правила Трульського церковного собору, які засвідчували першість папи римського: “Костентин град по Рымстем да будет, равно прыемлет старѣйшенство [180, с. 137]” та “Костентина града єпископ, по Рымстем, почтен ест [180, с. 137]”. Привілейований статус папи римського Іпатій Потій обґрунтував цитатами як східних, так і західних богословів. Зокрема, з праці Роберта Беларміна він навів міркування Ігнатія Богоносця (inscription in epist. Ad Romanos), Іринія (lib. 3. cap.), Єпіфанія (haeres. 68., quae est Meletianorum), Афанасія (in secunda Apologia, in epist. ad Felicem Papam, in lib de sentential Dionysii, Alex. Episcopi), Василя Великого (in epist. 52. ad Athanasium), Іоана Златоуста (in epistola 1 et 2 ad Innocentium), Кирила Александрійського (epist. 10 ad Nestorium, epist. 11 ad clerum et populum, Constantinopolitanum, in lib. thesauri) [390, с. 60 – 61].

У період навколоунійної полеміки одним із принципових пунктів суперечки було питання реформи церковного календаря. Православна церква прийняла

вороже ініціативу папи римського Григорія XIII внести корективи в юліанський календар, а тому відмовилась від його прийняття. Попри те, що уточнення григоріанської системи літочислення було доцільним та науково обґрунтованим, способи його впровадження у Речі Посполитій, а також постійні конфлікти між католиками та ортодоксами стали на заваді введення його у богослужіння Східної церкви.

Іпатій Потій не відносив проблему календаря до питань віри та не вважав її підставою для розмежування католиків та ортодоксів. Написання артикулу, присвяченого реформі календаря, було відповіддю Іпатія Потія на жорстке протистояння між єзуїтами та православними полемістами наприкінці 90-х рр. XVI ст. У релігійно-літературній суперечці другої половини XVI ст. необхідність календарної реформи ставилася під сумнів апологетами традицій Східної церкви, у той час, як представники єзуїтського ордену вперто відстоювали ідею його запровадження у богослужбовому колі католиків та православних.

Іпатій Потій не приховував свою некомпетентність у цій справі, проте констатував, що юліанський календар не був досконалим та потребував значних уточнень: “Ям не математык, але здаєт ми се, же тот календар великоє поправки потребовал [180, с. 144]”.

Посилаючись на працю Ніцифора “Історія Церкви”, Іпатій Потій твердив, що дотримання григоріанського календаря було причиною порушення православним духовенством апостольської постанови, яка забороняла святкувати християнську Пасху в один і той же час з іудеями: “Але коли колвек одно припадал четвертыйнадцать день луны мѣсяца первого, то ест апрѣля, буд то в понедѣлок, албо в пятницу, не смотречы недѣли, светили пасху, на тот час, коли и Жыдове поживали своего баранка [180, с. 139]”. Натомість, зауважив полеміст, юліанський календар враховував ці деталі. Іпатій Потій зумів розкрити весь спектр проблем, пов’язаних з питанням реформування церковного календаря та твердив, що прийняття нової системи літочислення, запропонованої Григорієм XIII, не вплине на зміст та особливості проведення обрядів київської церкви.

Артикул про антихриста, як і попередні, був пов’язаний із релігійно-літературною суперечкою другої половини XVI ст. Інституційний занепад православної церкви, низький рівень освіти та культури більшості її парафіян спричинили поширення тези, інспірованої протестантськими мислителями, що римський єпископ є антихристом. Одним із перших, хто порушив цю тему, був представник острозького полемічного гуртка Мотовило. Він, на прохання свого мецената, підготував до друку книгу, котра популяризувала цю ідею та була відповіддю на працю Петра Скарги “О једноѣсі Коњсіоіа Војего под једным Pasterzem”. Негативний відгук князя Андрія Курбського на твір Мотовили став на заваді його публікації, проте скрипт все-таки набув неабиякої популярності серед громадськості.

Іпатій Потій, пишучи цей артикул, прагнув попередити об’єднання православної церкви з протестантами у спільній протидії Контрреформації, а також застерегти вірян від наслідування єретичних тверджень, що становили загрозу реалізації проекту Берестейської унії. Полеміст висловив обурення, що

реформаційні ідеї знаходили підтримку серед ортодоксальних християн: “Але ты, бѣднѣйшій простаку, не толко противника обличить, але и сам себе оборонити не можеш, кгда тебе простаком Руским, быдлом глупым, неуком пошивают! Нехай жебы одно, чого Пана Боже уховай, тые геретыкове сегоднешніе в том панствѣ господара нашого над Рымляны верх одержали, и так, яко в Англии, маючи по собѣ пана, вѣру Римскую и все набоженство Римское выкоренили [180, с. 147]”.

Праця відомого перекладача Біблії на польську мову Яківа Вуйка “*O Antychryście, synu zatraconym, ieńliie iuї przyszedi, albo nie*” слугувала Іпатію Потію джерелом для спростування твердження протестантів. Частину цього трактату полеміст переклав із польської мови на українську та залучив її до свого твору. Щоб переконати читача, що папа римський не є антихристом, Іпатій Потій у тексті подав аргументи, які заперечували звинувачення супротивників та змалював, послуговуючись Пророчими книгами Біблії та патристичними матеріалами, образ антихриста. Так, Іпатій Потій навів відомості, коли теологи Східної церкви зверталися до папи римського за підтримкою та захистом, що, на думку автора, засвідчило їх повагу до лідера католицької громади та визнання за ним юрисдикційної повноти влади у Вселенській церкві [180, с. 152]. У відповідь на твердження протестантських конфесій Іпатій Потій розвинув та детально обґрунтував припущення, що Реформація була інспірована Люцифером. Цей контраргумент підтверджував, зауважив полеміст, зневажливе ставлення протестантів до Святої Трійці, Богородиці, католицької церкви, а також байдужість до єдності християн [180, с. 166 – 167].

Трактат Іпатія Потія “Унія греків з костелом Римським” накреслив межі релігійно-літературної полеміки поберестейської доби. Артикули твору були об’єктом суперечки Стефана Зизанія, Мартина Броневського, Мелетія Смотрицького та інших визначних богословів того часу.

Відповідь на твір Іпатія Потія з’явилася невдовзі. Завданням її автора було послабити вплив трактату “Унія греків з костелом Римським” та звести нанівець зусилля анонімного автора переконати мирян у необхідності об’єднання Східної та Західної церков. Стефан Зизаній у 1596 р. у Вільні опублікував “*Kazanie ńw. Cyryla, patr. jerozolim., o Antychryście u znakach iego z rozszerzeniem nauki przeciw herezyam roїnym*”. Полеміст не вказав безпосередньо, що його праця була зумовлена трактатом “Унія греків з костелом Римським”, проте зв’язок цих творів очевидний. У трактаті “*Kazanie ńw. Cyryla, patr. jerozolim., o Antychryście u znakach iego z rozszerzeniem nauki przeciw herezyam roїnym*” Стефан Зизаній заперечив *Filioque*, виступив проти католицького догмату про чистилище, застеріг від прийняття григоріанського календаря, подав 11 аргументів, котрі засвідчували, що папа римський був антихристом. Таким чином, львівський братчик опротестував кожен артикул трактату “Унія греків з костелом Римським”. Услід за Іпатієм Потієм православний полеміст обґрунтував свої міркування за допомогою авторитетних богословських джерел. Прототекстом твору, як зауважив Стефан Зизаній, була проповідь патріарха Кирила. Однак, він змінив її зміст для реалізації задуму твору: “Нераз годі відріжнити, де кінчать ся слова св. Кирила, а починають ся його власні [210, с. 8]”. Попри фальсифікацію трактат Стефана Зизанія

користувався неабиякою популярністю серед мирян.

Кирило Студинський вважав, що Мелетій Смотрицький у віці 18 – 19 рр. підготував до друку окрему книгу, що стосувалася трактату Іпатія Потія [390, с. 75]. Перераховуючи у творі “*Apologia peregrinatiey do Kraiow Wschodnych*” свої полемічні писання, Мелетій Смотрицький на перше місце ставив “*Lucubracie parzesciw scriptu Unia otitulowanego*”, що, на думку вченого, засвідчує його полеміку з першим трактатом уніатів. Зміст цієї книги невідомий.

## **2.2. Специфіка полемізування Іпатія Потія із Мартином Броневським у трактаті “*ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi*”**

До цього часу нез’ясованим залишається питання атрибуції трактату “*ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi*” (далі у тексті “*Антирризис*”. – *Р. Т.*) – одного з найбільш визначних творів уніатсько-православної полеміки. Погляди істориків літератури на цю проблему суттєво різняться. Одні дослідники вважали автором трактату Іпатія Потія, інші – Петра Аркудія. Пропонувався навіть “компромісний варіант” щодо спільного авторства двох полемістів.

В енциклопедичному словнику Ф. Брокгауза та І. Єфрона знаходимо міркування, що трактат “*Антирризис*” був написаний за дорученням Іпатія Потія [31, с. 291]. Звідси можна зробити висновок, що автором твору Іпатій Потій не був, проте брав участь у його написанні.

І. Стебельський одним із перших спробував встановити особу автора “*Антирризису*” [388]. Учений припустив, що псевдонім “*Філотей*”, яким, за його свідченням, був підписаний “*Антирризис*”, належить Петру Аркудію. Проте це судження необхідно вважати помилковим, оскільки насправді трактат було опубліковано анонімно.

Міркування І. Стебельського піддав сумніву М. Скабаланович у своєму дослідженні “*Апокрисису*” [198]. Дивним професору Петербурзької духовної академії вдалося твердження І. Стебельського про те, що “*Антирризис*” спершу був написаний латинською мовою, а згодом лише перекладений українською. М. Скабаланович вважав, що сам текст “*Антирризису*” вказує на те, що його автором був Іпатій Потій, а не Петро Аркудій. Дослідник також зазначив, що тематична єдність “*Антирризису*” та листів Іпатія Потія до Костянтина Острозького свідчить про атрибуцію твору уніатському єпископу [198, с. 57].

К. Студинський присвятив окреме дослідження питанню авторства “*Антирризису*” [213]. Учений насамперед довів, що твір був опублікований анонімно. Наявність у “*Антирризисі*” історичних фактів, про які міг знати лише Іпатій Потій, дослідник розцінив як переконливий аргумент написання ним твору. Анонімність “*Антирризису*”, на думку К. Студинського, також вказує на авторство Іпатія Потія, оскільки “становище Аркудія не було так видне і відвічальне, щоби він мусів крити своє імя перед світом [213, с. 9]”.

Інший український дослідник І. Франко також не мав сумнівів, що автором “*Антирризису*” був Іпатій Потій. У праці “*Життя й літературна діяльність Іпатія Потія*” він, спростувавши докази І. Стебельського, твердив, що текст “*Антирризису*” підтверджує атрибуцію київському митрополиту [245, с. 518].

Нічого нового у розв'язання проблеми атрибуції твору “Антирризис” не внесла стаття Г. Миколіва “*Petrus Arcudius – “auctor Antirrhesis”*”, яку в 1963 р. було опубліковано у “Записках ЧСВВ” [345]. Учений, дослідивши проблему авторства “Антирризису”, дійшов висновку, що його написав Петро Аркудій. При цьому Г. Миколів посилався на фрагмент твору, в якому його автор захищав володимирського єпископа [345, с. 93]. Проте ми вважаємо, що, полемізуючи з Христофором Філалетом у “Антирризисі”, Іпатій Потій цілком міг писати про себе. Тим більше, що трактат мав на меті вплинути на позицію князя Костянтина Острозького стосовно Берестейської церковної унії.

У 1637 р. Петро Аркудій опублікував працю “*De purgatorio igne adversus Barlaam*”, що за своєю будовою була подібна до “Антирризису” [278]. Деякі дослідники, а серед них і М. Возняк, вважають, що цей факт твердить про атрибуцію “Антирризису” Петру Аркудію [42, с. 37]. Цю тотожність не варто трактувати як вирішальне свідчення у з'ясуванні авторства “Антирризису”, адже хронологічні межі видання твору та структура “*De purgatorio igne adversus Barlaam*” – можуть бути аргументом атрибуції як Іпатію Потію, так і Петру Аркудію.

Дослідники давньої польської літератури також вважають, що автором “Антирризису” був Іпатій Потій. Я. Білінський та Й. Длугош заперечують твердження І. Стебельського та наводять факт, що князь М. Оболенський у 1845 р. придбав у антикварному магазині екземпляр “Антирризису”, який містив напис “безбожний Іпатій, владики володимирський написав цю книжку [287, с. 30]”. Це, на думку вчених, остаточно вирішує питання атрибуції “Антирризису”.

Невідомий автор трактату “Антирризис” зауважив, що опублікував твір анонімно, насамперед тому, що так вчинив його супротивник і що, за умови розкриття ним свого імені, у свою чергу вчинить відповідно: “*Ale isz on, iako niegodny, sam sik swego imienia zaprzai, przeto y mnie nie godziio sik onemu swego imienia oznaumowaj. Ale ieñli sik snotliwym byj czuie, niech ie sik podpisze do swoich kxiñiek. A ia tesz nie tylko abym mu miai imik swoje [...] iawne pokazaj mu gotow iestem* [176, с. 489 – 490]”.

Текстовий аналіз твору засвідчує, що його автором був Іпатій Потій. Наприклад, Петро Аркудій, пишучи “Антирризис” латинською мовою у 1598 р. (хоча події у тексті вказують на написання твору у 1599 р.), не міг назвати Україну “своєю Русю [176, с. 899]”, висловлюватися “у нас у Руси [176, с. 833]”, “*myu miyu narodzie Ruski* [176, с. 491]”, або ж назвати себе “єпископом [287, с. 31]”. В “Антирризисі” засвідчити свою приналежність до Східної церкви міг Іпатій Потій, але не Петро Аркудій. Зокрема, автор твору висловився про себе так: “*Бо м не ест таким збегом, яко Филялет Римское церкви, але визнавам себе быти сыном оноє церкви Восточное, которая была за часов единности с церковью Рымскою* [176, с. 911]”.

Сучасники Берестейської унії також вважали автором цього анонічного твору Іпатія Потія. Твердженню у матеріальному зацікавленні українських єпископів, що прийняли церковну єдність, полеміст протиставив безкорисливість владики, що заради реалізації цього проекту залишив сенат та присвятив себе церковним

справам [176, с. 685 – 687]. Цією особою був Іпатій Потій. В “Антирризисі” навпроти цих слів зберігся цінний для встановлення атрибуції твору напис, автор якого іронізував із вміння Іпатія Потія писати про себе від III особи однини: “сам торп [...] себе [...] хвил [...] [176, с. 685]” та “Не сподѣваюся же [...] таким нецнотою [...] будеш [176, с. 687]”.

Про те, що Іпатій Потій був автором “Антирризису”, свідчить також дедукація твору, написана латинською мовою. Серед уніатських богословів звернутися до Лева Сапіги у такий спосіб міг Іпатій Потій. На це вказують їхні дружні стосунки [213, с. 8].

Важливим у з’ясуванні атрибуції “Антирризису”, є висловлювання Юрія Рогатинця, яке також можна віднести на користь авторства Іпатія Потія: “Дивно єсть всѣм, для чого и Потѣй єпископ пишучы крыєт своє имя у своих книжках, полных всякоѣ прелести и подпокрытия свѣтлости; а чому на свѣшницѣ не стоит, абы вси видѣли свѣтлость єго? [4, с. 225]”.

Залишається ще з’ясувати, чи існує латиномовний текст “Антирризису”. Дослідник Еміль Легран твердив, що бачив його рукопис. Щоправда, перша сторінка тексту була втрачена, а друга містила вказівку на авторство твору Петра Аркудія – “Petri Arcudii Corcyraei Apologia aduersus Christophorum Philaletem”. Еміль Легран також зазначив про відсутність присвяти Лева Сапізі та листа князя Замойського до Іпатія Потія, які були у виданні “Антирризису” польською мовою. Спостереження Еміля Леграна підтверджують припущення К. Студинського щодо існування іншого твору, тематично подібного до “Антирризису” [213, с. 20]. На жаль, французький дослідник не вказав, де знаходиться цей скрипт і, що найбільш прикро, не вдався до текстового аналізу, що остаточно поставило би крапку у питанні атрибуції “Антирризису”. Все ж, беручи до уваги твердження Еміля Леграна, цілком вірогідним є те, що Петро Аркудій здійснив переклад “Антирризису” Іпатія Потія з української або ж польської мови на латинську.

Ми все ж схилиємося до думки, що автором “Антирризису” був саме Іпатій Потій, а не Петро Аркудій. Підтримуємо також припущення К. Студинського [392], що Петро Аркудій добирав богословські матеріали, які стали аргументаційними джерелами Іпатію Потію для написання твору.

“Антирризис” Іпатія Потія вирізняється з-поміж інших його творів як обсягом, так і способом ведення суперечки. Цей трактат репрезентує одну з найвиразніших особливостей полемічного жанру – принцип ланцюгового паралелізму.

До цього часу зберігся лише один примірник твору, що знаходився у приватній колекції князя М. Оболенського, а згодом був переданий до бібліотеки Архіву Міністерства іноземних справ Російської Федерації. У книзі відсутні титульна та інші початкові сторінки. Курсив друку, на думку А. Попова, вказує, що твір був опублікований у місті Вільному [122, с. VII]. Перше перевидання трактату було здійснене у 1903 р. Імператорською Археографічною Комісією у третьому томі “Пам’яток полемічної літератури в Західній Русі” [191].

Окрім того, що твір був спрямований проти “Апокрисису”, він стосувався також трактатів “Ekthesis abo krotkie zebranie spraw” та “Пересторога зѣло

потребная на потомные часы православным христианом”. Працю Христофора Філалета православні мислителі сприймали як триумф у протистоянні з уніатами. Авторитетність трактату, його неабияка популярність задалегідь визначили спосіб ведення полеміки Іпатієм Потієм. Полеміст розгортав суперечку за чітко окресленою схемою: “теза” – “антитеза”. Увівши до тексту твердження опонента, богослов піддавав його історико-культурній та богословській верифікації.

М. Стельмашенко твердив, що “Антирризис” є збіркою “фальшивих відомостей [205, с. 6]”, проте його висновки були суб’єктивними. Навпаки, як зауважив О. Брюкнер, твір Іпатія Потія активізував полеміку з численними “містифікаціями [284, с. 591]” Мартина Броневського.

Дослідники українського полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. відзначають надмірну грубість стилю “Антирризису” [139, с. 78]. Проте необхідно констатувати, що твір написаний жваво, емоційно та піднесено. Це робить його прочитання легким та переконливим. У тексті справді знаходимо висловлювання, що не характеризуються вишуканістю з позиції сучасної публіцистики. Наприклад: “zakrywszy psin№ocy [176, с. 486]”; “баламутни своєї [176, с. 705]”, [176, с. 817], [176, с. 819]; “паршывый розсудок [176, с. 711]”, “heretyk sprohny [176, с. 68]”; “Чы шалееш, Филялете, же ся не учуеш, што бредиш?! [176, с. 823]”; “недошлый ремесник [176, с. 69]”; “Кому ж тут прыстойней верыти: чы самому пану помазанцови Божому, чыли твоєї проклятой баламутни? [176, с. 845]”; “Здивитися тому не могу: што то за потороча той Филяплет! [176, с. 935]”. Пейоративну лексику<sup>4</sup> твору не коректно розглядати поза площиною західно-європейського ренесансу, під впливом якого перебувало письменство побережестейської доби. В. Перетц у статті “Брань, как прием у польских и украинских полемистов XVI – XVII вв.” [160] зауважив, що застосування цього прийому в релігійно-літературній суперечці жодним чином не свідчить про безкультурність та емоційний запал того чи іншого полеміста [160, с. 57]. Насправді це була данина гуманізму, який, через посередництво польської літератури, позначився на українському письменстві кінця XVI – першої половини XVII ст.

Трактат “Антирризис” складається з присвяти литовському канцлеру Леву Сапізі, передмови до читача, основної частини, в якій автор детально проаналізував твердження Христофора Філалета; навів листи та інші цінні документи, що стосуються історії становлення та прийняття Берестейської унії, і закінчення.

Однією з ознак ранньобарокового стилю автора можна вважати поєднання в одній площині тексту побутових та метафізичних тем, що було характерним для барокового способу пізнання дійсності. Історіографічний виклад в “Антирризисі” тісно переплетений із суто богословськими роздумами.

Завданням автора “Антирризису” було не лише дискредитувати довіру громадськості до “Апокрисису”, а й виправдати твір Петра Скарги “Описание и оборона събору руского Берестейского”, який був перекладений із польської мови на українську Іпатієм Потієм та став об’єктом критики у трактаті Мартина

Пейоративна лексика (від лат. *peior* – поганий) – слова негативної семантики.

Броневського.

На підставі тексту “Апокрисису” Іпатій Потій зробив деякі узагальнення щодо атрибуції твору. На його думку, Христофор Філалет належав до однієї із протестантських конфесій, на що вказувала його нетерпимість до обрядів католицької церкви: “Pokazuie to frazys sama pisania iego, ie nie byi nigdy Rusinem, ale zbigiem katolickiego końcioia; bo wszystko, co iest Rzyskiego, gani, bluźni przeciw Bogu, bluźni przeciw końcioiowi Rzyskiemu [176 с. 485]”. Іпатій Потій висловив припущення, що даний псевдонім слугував невідомому автору для наведення неправдивих свідчень, які стосувалися як Берестейської унії, так і окремих персоналій процесу церковного об’єднання [176, с. 489].

Трактат “Антирризис” насичений дотепними та влучними висловами, які охоплюють актуальні питання етики і моралі того часу. Афористичність мовлення зближувала автора з читачем, робила текст твору доступним та цікавим для українців, котрі уважно стежили за православно-уніатським протистоянням. Зокрема, Іпатій Потій, щоб донести свою думку до реципієнтів, послуговувався такими усталеними зворотами: “wilk w owczej skorze [176, с. 490]”, “szydio w worze [176, с. 490]”, “iadowita ńlinka do gkby przyniosia [176, с. 487]”, “хто першый – тот лепшый [176, с. 563]”, “крокодиловы то слезы [176, с. 545]”; “яко гадина под травой [176, с. 517]”; “хто копаєт яму, сам в неє упадет [176, с. 949]”; “собака брешет, а ветр несет [176, с. 947]”; “коли лев дремлет, кроликове играют [176, с. 841]”; “баба на торг гневалася, а торг о сем ани ведал [176, с. 869]”; “сам гуду – сам же и плешу [176, с. 811]”; “яко коса на камень [176, с. 773]”; “што день – то новина, што человек – то иншая вера [176, с. 699]”; “опарывшись на молоце, и на воду дмухает [176, с. 721]”.

Застосовуючи широкий спектр композиційно-стилістичних засобів ранньобарокового красномовства, Іпатій Потій виявив себе неперевершеним ритором. У трактаті “Антирризис” він вміло вжив фігури діалогізації, додавання, повторення, накопичення тощо.

Іпатій Потій вів суперечку із Христофором Філалетом у формі діалогу. Для підсилення емоційної вмотивованості мовлення автор застосував риторичне та антиципаційне запитання, риторичний оклик, риторичне звертання: “О, Боже Вседержителю, разсуди прю нашу! Обачте, милый хрестияне, хто тут винен? [176, с. 533]”. Полеміст також вдавався до ампліфікації цих фігур [176, с. 543].

Домінантну функцію у творі Іпатій Потій відвів звертання, оскільки у красномовстві цей риторичний прийом посідає важливе місце. Завдяки йому, між ритором та аудиторією встановлюється певний контакт, розкривається ставлення оратора до учасників діалогу. Щоб привернути увагу реципієнтів та ввійти до них у довіру, полеміст називав їх “хрестиянине милый [176, с. 849]”, [176, с. 769], “хрестиянский брате [176, с. 819]”, [176, с. 805], [176, с. 793], [176, с. 723], [176, с. 713], “брате милый [176, с. 701]”.

З метою протиставлення себе невідомому авторові “Апокрисису” та підкреслення інтелектуальної переваги над супротивником, Іпатій Потій послуговувався різноманітними стилістичними прийомами, зокрема гіперболізацією, параномазією та іронією. Так, полеміст називав опонента “пане

Филяплет [176, с. 841]”, “пане Филяплетко [176, с. 669]”; “Diawolophoron y Philopseudem [176, с. 490]”, “милий Филяплете [176, с. 757]”, “душко моя [176, с. 757]”, “пане кролику [176, с. 841]”, “милошникови правды [176, с. 737]”. У номінуванні Христофора Філалета автор також застосовував стилістичні функції епітетів, через які його характеризував: “проклятый геретыку [176, с. 851]”; “превротный геретику [176, с. 747]”; “выкрутач [176, с. 505]” тощо.

Однією з ітеративних фігур, які використовував Іпатій Потій у “Антирризисі”, є анафора. Завдяки цьому прийому авторові вдалося актуалізувати певні моменти його полеміки із супротивником: “Izali sik ten cny u roboiny pan zaprzy vrodzenia swego duchownego, gdzie sik vrodzii nie wedle ciaia, ani ze krwi, ale z Boga? Izali sik zaprzy macierze swey duchowney, ktorey piersi z miodońci lat y w niey wychowan [...] Izali sik odrzeczce ouca swego duchownego, pastyra końcioia Pana Krystusowego powszechnego [176, с. 485 – 486]”; “Izali to nie wielka y wszeteczna ъmiaiońж: zganiwszy wiark, zganiwszy cerymonie, zganiwszy pastyra końcioia powszechnego” [176, с. 486]”; Wszystkich pomazai, wszystkich zeliyi, wszystkich zpotwarzy [176, с. 487]”.

Для увиразнення емпатичності мовлення автор застосовував також стилістичні можливості риторичного прийому – поліптотону: “... їaiob№ їaiobie nie zastawuiemy sik [...] nie oddaiemy zia za zie, ani ziorzeczum za ziorzeczenie [176, с. 487]”; “wilk wilkiem [176, с. 490]”;

Послуговуючись таким мовним зворотом, як асиндетон, Іпатій Потій надавав розповіді емоційної конотації та вичерпності: “... без права, без pozwu, без судьи власного, без отпору стороны [176, с. 533]”;

Натомість використання іншої риторичної фігури полісиндетону слугувало Іпатію Потію для виокремлення окремих слів та зосередження уваги реципієнтів на їх семантиці: “альбо поровнати и згодити [...] альбо их власней выложити [...] альбо хотечи их вцале зоставити [176, с. 909]”, “albo przeciw Bogu y prawdzie Iego, albo przeciw pismu, albo przeciw końcioiowi katolickiemu, albo przeciw papieiom, albo przeciw zgodzie y miiońci bliźniego [176, с. 487]”;

Евритмічність тексту забезпечувалася використанням стилістичного прийому гомеотелевтону: “vtaii, vkradi y poikn№i [176, с. 488]”, “Bo to przyzwoita heretykom – pisma faiszowaж, оксываж, всінаж y na swoje mniemanie wywrasaж [176, с. 488]”; “Наблюзнившыся Филяплет до воли, насоромотившы, налаявши всим станом духовным и свецким, церкви, пастыром и самому его королевской милости пану своєму, назадившы не мало шныпок, наполнивши своє книжки фалшом и потварями, – на остаток, якобы якую добрую и побожную роботу зробившы [176, с. 949]”; та ізоколону: “Певне не наука, которая всих до спасения и до познания правды вела, але злость людская, упор и заслепенье. Такъже власне и тепер: не тая светая згода и единость ест причиною того розорванья, але упор а затверделость сердца людей некоторых [176, с. 767]”.

В трактаті “Антирризис”, як і в інших полемічних писаннях, Іпатій Потій послуговувався біблійною парафразою. Зокрема, парафрастичні звороти богослова відносяться до Книги Приповістей: “клямливый язык ненавидит правды, а уста слизкие справуют упадки [176, с. 949]”; “брыдкостью уст у Пана уста клямливые,

але которые верне на всем чынят, тые ся Єму подобает [176, с. 949]”.

Підкреслене зіставлення двох протилежних явищ, понять, образів посилювало пафос промови Іпатія Потія. Полеміст у творі широко застосовував одну з найбільш поширених риторичних фігур бароко – антитезу: “... большей волков, а ниж овечок! Большой выродков, а ниж правдивых сынов! Большой геретиков, АрЪрьянов, атеистов, а ниж правоверных хрестиян! [176, с. 519]”, “Мильшая им была шопа геретическая, а ниж дом Божый! Мильшые геретикове, АрЪрьянове, а ниж католикове [176, с. 529]”; “Исус Христос [...] тягнет нас до згоды, до єдиности, до милости хрестиянское, до єдиное веры, до єдиное (овчарни, то ест) церкви (светое); а тые (теперешние Турко-Греки ваши) тягнут до незгоды, до сцызми проклятое, до ненависти один ку другому, до инакшоє веры [176, с. 971]”.

Полеміка Іпатія Потія з Мартином Броневським стосувалася найактуальніших питань поберестейської суперечки. Окрім цього, “Антирризис” містить історичні документи та свідчення, що розкривають причини прийняття Берестейської унії та суспільно-культурну атмосферу тієї доби. Серед цих джерел листи папи римського Климента VIII, Костянтина Острозького, Зигмунта III, права та привілеї, надані київській церкві королями Річ Посполити. Іпатій Потій на відміну від Христофора Фіلالета увів до твору не фрагменти цих матеріалів, а цілі тексти.

У передмові до читача Іпатій Потій зауважив, що об’єктом його суперечки були не всі тези супротивника, викладені у “Апокрисисі”, а лише ті, які, на його думку, найбільш важливі в контексті навколоунійної полеміки [176, с. 490]. До них полеміст відносив: легітимність антиуніатського синоду, примат папи, ФіліоQUE, чистилище, вживання під час обряду євхаристії квасного хліба, введення григоріанського календаря.

Питання легітимності антиуніатського собору Іпатій Потій тісно пов’язував з інституційним занепадом православної церкви. У контексті цієї проблеми він відкинув твердження Христофора Фіلالета, що київський митрополит порушив сакрамент хіротонії, оскільки на той час не було обрано нового царгородського патріарха, що надало йому повноваження налагоджувати контакти з папою римським самостійно [176, с. 495 – 505]. Окрім цього, Іпатій Потій вважав неприпустимим окремим священикам та представникам громадськості приймати постанови, що регулюють духовне життя суспільства [176, с. 563]. Полеміст висловив переконання, що порушення елементарних принципів організації церковного устрою зумовило міжконфесійне протистояння у Речі Посполитій.

Догмат про примат папи римського автор обґрунтував рішеннями Лятеранського собору, котрий відбувся у 1215 р. та двома канонами “De superbia Graecorum contra Latinos” [176, с. 509 – 511] і “De dignitate patriarcharum” [176, с. 511 – 513], тексти яких Іпатій Потій подав безпосередньо в “Антирризисі”. Доказом на підтвердження думки щодо привілейованого статусу римського єпископа у Вселенській церкві полемісту слугували також відповідні постанови Костянтина Великого, в яких було затверджено провідне становище інституту папства [176, с. 549 – 553]. Найпереконливішим свідченням серед усіх аргументів у цій суперечці Іпатій Потій вважав позицію Ісуса Христа. Богослов, зокрема, взяв до уваги Його доручення апостолові Петру здійснювати управління церквою, яке,

за вченням католицького духівництва, було успадковано папою римським [176, с. 553].

Іпатій Потій вважав цілком обґрунтованим та таким, що не підлягає оскарженню католицький додаток до Нікео-Константинопольського Символу віри. На основі цитати з Євангелії від Іоана, полеміст розвинув силогізм, яким аргументував необхідність Filioque: “А хто не верит, жебы Сын мел похождение Духа Светого единое и з Отцем, таковой мусит и то признати, иж Сын не все мает, што Отец мает, а протож не ест равным в божестве Отцеви [176, с. 717]”.

У питанні реформування календаря Іпатій Потій відзначив некомпетентність супротивника, що, засвідчило, на думку автора, його протестантський світогляд [176, с. 771]. Проаналізувавши наведені докази Христофором Філалетом, полеміст зауважив, що у цій справі необхідно дотримуватися постанов Нікейського собору, які забороняли проведення свята християнської Пасхи разом з іудеями [176, с. 777]. Беручи до уваги це твердження, Іпатій Потій переконував читачів що юліанський календар потребував корегування.

Трактат “Антирризис” тісно пов’язаний з іншими полемічними творами Іпатія Потія. В “Унії греків з костелом Римським” полеміст скаржився на поширення реформаційних ідей в Україні, що, як він твердив, загрожувало знищенню самобутності православної церкви [180, с. 117]. Цю тезу знаходимо також у суперечці Іпатія Потія з Мартином Броневським: “... иж наши православникове лепей верят геретиком, а ниж католиком, и волят ся з непрятелми веры и церымоней своих явными згажати [176, с. 767]”.

Про негативне ставлення Іпатія Потія до реформування київської митрополії Єремією II дізнаємося в трактаті “Унія греків з костелом Римським”. Збільшення повноважень братств у розв’язанні церковних питань, а також надання їм права здійснювати контроль за духовенством, на думку полеміста, загостило інституційну кризу та дискредитувало професію священника [180, с. 116]. В “Антирризисі” Іпатій Потій знову розгорнув суперечку щодо ініціатив царгородського патріарха: “Хто за владыки и за их духовенство, за попы бедные слово (намнейшее) промовил, коли их кривжоно, коли добра церковные и наданья их одыймовано, попов небожат за простые хлопы и горей (ниж за хлопы) оборочано, межи кожемяки и шевцы [176, с. 677]”.

Деякі висловлювання наведені в трактаті “Унія греків з костелом Римським” дослівно повторюються в “Антирризисі”. Наприклад, зіставимо пасаж із полемічного твору 1596 р.: “А так, абым людям простым и невѣдомым очи отворил, жебы обачили явне, слушне ли тоє светое згоды, о которую се стараем [180, с. 118]” з фрагментом “Антирризису”, в якому Іпатій Потій розкрив причини полеміки з Христофором Філалетом: “... жебым на вси тыє слова его достаточный отказ учынил, и людям неведомым очи отворыл, абы Филялетову неправду обачыли [176, с. 713]”.

В “Антирризисі” Іпатій Потій підняв тему порушення священницької обітниці православним духовенством та практику повторного одруження: “Але тепер некоторые (безбожники) не только вторую, але и третью поймут [176, с. 741]”. Цю проблему Іпатій Потій деталізував у своїх пізніших писаннях, а саме у

трактатах “Heresiae, Ignorantiae y Polityka popuw y mieszczan bractwa Wileckiego” та “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакараменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”.

Наведені міркування в трактаті “Антирризис” Іпатій Потій підтверджував цитатами Святого Письма та патристичних джерел, які він брав із праці Роберта Беларміна “Disputationes de controversiis fidei Christianae” [176, с. 899]. Окрім цього, до тексту Іпатій Потій залучив постанови Нікейського, Лаодикійського, Карфагенського та Лятеранського церковних соборів. Усе це утворювало гіперпотужну аргументаційну систему твору.

### **2.3. Екзегетична суперечка між Іпатієм Потієм та Кліриком Острозьким у трактаті “Оборона Флорентійського собору восьмого”**

Трактат “Оборона Флорентійського собору восьмого” вперше був опублікований у Вільні в 1603 р. польською мовою. Через рік (дослідники пов’язують це насамперед із технічними завадами) твір з’явився українською мовою. Автор підписав полономовну версію іменем “Piotr Fiedorowicz”. Проте, у пізнішому виданні були вказані ініціали “И. А. М. К.”, котрі фактично розкривають питання атрибуції твору. Ці літери декодуються так – “Іпатій. Адам (світське ім’я Потія). Митрополит. Київський.”

Авторство трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого” тривалий час залишалося нез’ясованим. Причиною цьому був гетеронім полономовного тексту, котрий вказував на особу першого ректора уніатського колегіуму в місті Вільні Петра Федоровича Сумеретниковича [102, с. 371], або ж Суромятника [250, с. 514]. Джерела по-різному подають його прізвище. Серед учених, котрі твердили про атрибуцію твору Петру Федоровичу, були О. Левицький [102, с. 371], К. Харлампович [250, с. 514], І. Вагилевич [399, с. 63]. Зокрема, К. Харлампович у своєму дослідженні “Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века” [250] писав: “Відомо тільки, що він (Петро Федорович Суромятник. – *Р. Т.*) в 1602 р. написав, за дорученням митрополита Потія, відповідь на твір, який був опублікований у 1598 р. в Острозі “Исторія о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ”. Після його смерті книга була надрукована в 1604 р. в польському перекладі, який здійснив віленський архимандрит Геласій Русовський [250, с. 514”.

І. Вагилевича у дослідженні “Pisarze Polscy Rusini” [399] також не розв’язав проблему авторства “Оборони Флорентійського собору восьмого”. Учений припустив, що твір був написаний ректором віленської семінарії. При цьому І. Вагилевич не виключав, що автором трактату міг бути Іпатій Потій [399, с. 63].

Одним із перших, хто обґрунтував приналежність твору Іпатію Потію та вказав його дійсні мотиви застосувати гетеронім був К. Студинський. Беручи до уваги листування Іпатія Потія з великим гетьманом литовським Левом Сапігою, дослідник зазначив, що використання псевдоніму “Piotr Fiedorowicz” не було випадковим. У такий спосіб Іпатій Потій сподівався привернути увагу київського воєводи Костянтина Острозького, котрий вперто продовжував бути в опозиції до Берестейської унії [209, с. 5].

В “Обороні Флорентійського собору восьмого” Іпатій Потій підняв проблему поширення православними полемістами неправдивих свідчень та викривлення інформації, про що твердив також у інших полемічних трактатах, зокрема, у “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” та “Relacja, u uważenie postępków niektórych około Cerkwi Ruskich Wileckich”. Іпатій Потій охарактеризував твір “Исторія о листрикійском, то єсть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ” Клірика Острозького так: “... називаючи його немов би то собором Флорентійським восьмим, в котрому нагромадив так багато поганой та богомерзкої брехні і перекручень, що, здається, й сам диявол з пекла не спромігся б більше видумати [181, с. 398]”.

Автор трактату зауважив, що його обов’язком було спростувати недостовірні свідчення Клірика Острозького. Ця теза вказує на атрибуцію твору Іпатію Потію: “З другого ж боку, мій обов’язок змушує мене до того, щоби безнастанно, вчасно і невчасно, закликати і напоумляти, хоча й знаю, що в декого попаду ще в більшу неласку. Так і ці книги хотів я присвятити його милості, світлому князеві Острозькому [181, с. 400]”. Окрім цього, назвати у творі Костянтина Острозького “паном моїм милостивим” [181, с. 398] та сподіватися на доброзичливе до себе ставлення міг Іпатій Потій: “... може Господь Вседержитель прихилить до мене і його серце, щоб я хоч раз перед моєю смертю міг побачити ласкаве для мене око його милости [181, с. 400]”.

Актуальним залишається питання, з яких міркувань Іпатій Потій підписав твір іменем ректора віленської колегії. Зрозуміло, що це був один із прийомів полемічного дискурсу, проте на даний момент не з’ясовано, чи не мав Петро Федорович Сумеретникович відношення до написання трактату. Зокрема, він міг підібрати історичний матеріал про Ферраро-Флорентійський собор, редагувати текст, або ж працювати над перекладом твору на польську мову. Виходячи з цих міркувань, вибір Іпатія Потія був би цілком обґрунтованим.

Видання трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого” у 1603 р. засвідчує, що до його перекладу ректор віленської семінарії причетний не був. Полономовний текст містить передмову видавця Геласія Русовського. У ній віленський архимандрит зазначив, що твір дістався йому від управителя місцевого колегіуму, який не встиг завершити роботу над ним. З огляду на такі обставини Геласій Русовський доопрацював та підготував скрипт до друку. Назва першого видання “Оборони Флорентійського собору восьмого” наводить на думку, що його переклад польською мовою із української здійснив саме Геласій Русовський: “Oborona S. Synodu Florenskiego powszechnego dla prawowierney Rusi napisana przez Piotra Fiedorowicza, w Wilnie Collegium Ruskiego, J. M. X. Metropol. Kiowskiego, Rectora. Wydana od Gelasiusa Russowskiego, Archimandryty Wilenskiego. Na polski ięzyk przelożona. W Wilnie Roku Panskiego 1603 [399, с. 63 – 64]”.

Ферраро-Флорентійський собор відіграв неабияке значення у діалозі примирення між Східною та Західною церквами [311]. Ініціатори Берестейської унії вважали його ґрунтом для втілення у дійсність проекту церковної єдності наприкінці XVI ст. Іпатій Потій неодноразово наголошував на тому, що Берестейська унія була його спадкоємицею та брала за основу прийняті на

Флорентійському соборі досягнення у скасуванні обрядово-догматичних та інституційних розбіжностей. Так, полеміст у своєму першому трактаті “Унія греків з костелом Римським” зазначив: “Отож, и мы тепер, прыступуючы до згоды з Рымляны тогож исповѣданія учителей Греческих мощно держимосе, яко на Флорентейском сынодѣ визнали [180, с. 129]”.

Восьмий Вселенський собор слугував для уніатів важливим аргументом для розв’язання богословських суперечок між Царгородом та Римом, що відкривало перспективу їх об’єднання. З цієї причини православні полемісти ставили перед собою завдання дискредитувати Флорентійську унію. Так, у 1598 р. острозький полемічний гурток репрезентував книгу “Исторія о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ” в якій розповідалося, що католики підступністю домоглися церковної єдності із православними. Попри те, що наведені Кліриком Острозьким свідчення були позбавлені історичного підґрунтя, його твір набув у суспільстві статусу авторитетного джерела. Цього ефекту Клірику Острозькому вдалося досягнути насамперед завдяки своєму ораторському хисту. Автор, послуговуючись риторичними прийомами, настільки захоплююче та переконливо описав події Ферраро-Флорентійського собору, що навіть прискіпливий читач не одразу зміг би заперечити наведені ним факти. К. Студинський, аналізуючи цей твір Клірика Острозького, назвав його нісенітним оповіданням [209, с. 5 – 6].

На відміну від свого опонента, Іпатій Потій впродовж кількох років збирав інформацію про Восьмий Вселенський собор, на основі якої опублікував твір “Оборона Флорентійського собору восьмого”. Цим трактатом Іпатій Потій виправдав прийняту на ньому церковну єдність, яку заперечували православні богослови.

Трактат “Оборона Флорентійського собору восьмого” складається із таких частин: присвяти Янушеві Острозькому, передмови до читачів, чотирьох розділів, у яких автор детально проаналізував події, що відбулися під час Ферраро-Флорентійського собору, а також закінчення.

Іпатій Потій присвятив твір Янушеві Острозькому, оскільки сподівався, що у такий спосіб зможе вплинути на позицію Костянтина Острозького. Зокрема, полеміст писав так: “... з рук твоєї княжої милости – його милістю паном воєводою київським вона буде вдячніше прийнята [181, с. 400]”.

Дедукація та передмова займають в “Обороні Флорентійського собору восьмого” виняткове значення, оскільки у цих частинах трактату Іпатій Потій вказав його мету, дав оцінку писанню Клірика Острозького та порушив суспільно-культурні проблеми того часу. Іпатій Потій, розкриваючи зміст твору, застосовував антитетичні формули: “Тому, бажаючи загасити цілком ясну правду – неправдою, християнську любов – ненавистю, а з’єдинення Божих Церков – роздором, видав з пекла проти цього Вселенського собору, майже цілим християнством прийнятим, інший (твір), повний фальші, очорнення і неправди, в якому так погано обмовив усі стани архиерейські й царські того віку, немов би всі, що були на тому соборі, брехали, богомерзські речі, гвалтування й убивства затаювали, а розбрат і незгоду покровом надуманої згоди і з’єдинення прикривали,

і все інакше, аніж там діялося, перед християнами вдавано показували [181, с. 398]”. Писання Клірика Острозького, зауважив Іпатій Потій, виходило за межі релігійно-літературної полеміки Речі Посполитої, оскільки стосувалося історії Вселенського християнства. На його переконання, він кинув виклик усім історикам XV ст. [181, с. 399].

Як аргумент на користь того, що повідомлення Клірика Острозького про Флорентійську унію було фіктивним, Іпатій Потій увів до тексту думку протестантів щодо цього собору, які, навпаки, стверджували, що православна церква дійшла консенсусу щодо догматичних суперечностей із католиками та ініціювала відновлення церковної єдності, від якої невдовзі відступила. Іпатій Потій не випадково залучив до тексту свідчення протестантів. У контексті їх діалогу із православними стосовно об'єднання зусиль у боротьбі з католиками, наведення їх позиції, яка драстично не співпадала з віровченням Східної церкви, підтверджувало звинувачення у неправдивості свідчень опонентів Берестейської унії.

У першій частині трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого” Іпатій Потій розвинув топоси присвяти, а саме *loci communes* “прославлення чеснот”, “похвала предків та їх діянь”, “самоприниження”. Їх функція полягала у вивищенні особи, якій присвячувався твір, прославленні його роду. Так, Іпатій Потій називав Януша Острозького “побожним і боголюбним паном [181, с. 399]”, “чеснотливим й богобоязливим [181, с. 400]”, “світлим і милостивим князем [181, с. 400]”, звертався до нього “Ваша милосте [181, с. 399]”, звеличував його культурно-просвітницьку діяльність [181, с. 399]. Іпатій Потій прославляв також рід князя: “шляхетний дім [181, с. 400]”, “славний і вельможний дім княжат Острозьких [181, с. 400]”, “вічним слугою [181, с. 400]”. Дотримуючись техніки вступного топосу “самоприниження”, автор назвав себе “княжої милости слугою і богомольцем [181, с. 400]”.

У присвяті твору Іпатій Потій жодним чином не звинувачував Костянтина Острозького у тому, що представник його культурно-освітнього гуртка опублікував твір “Исторія о листрикійском, то єсть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ”, а навпаки поставився з розумінням до цієї проблеми та радив князю контролювати діяльність православних богословів. Корисним у цьому плані, на думку Іпатія Потія, був би досвід римлян, які друкують виключно рецензовані праці. Цей пасаж становить риторичний прийом, метою якого було увійти в довіру до князя та схилити його на бік унії.

В трактаті “Оборона Флорентійського собору восьмого” Іпатій Потій навів історичні джерела, які слугували йому ґрунтом для опису подій Ферраро-Флорентійського собору. Цим він прагнув підкреслити свою перевагу над супротивником та об'єктивність. Такий підхід Іпатія Потія надав йому можливість впливати на думку читачів.

До історичного матеріалу Іпатій Потій відніс церковні збірники, в яких містилась інформація про Ферраро-Флорентійський собор. Зокрема, богослов послуговувався книгами, котрі зберігалися у двох віленських церквах: Воскресіння Христового та Святої Трійці. Іпатій Потій також навів свідчення, про

те, що їхні опоненти були зацікавлені у знищенні цих збірників. Цей факт був аргументом на користь легітимності Флорентійської унії. Полеміст, ампліфікуючи риторичні питання, висловив своє обурення цим зусиллям: “... подивися, християнський брате, чи то не пекельне серце, бачивши правду, її нищить? Дерти книги і впертість свою фольшем підпирати? А що є тяжчого і соромнішого? [181, с. 403]”.

У вивченні Ферраро-Флорентійського собору Іпатій Потій також користувався листами царгородських патріархів та київських митрополитів. Окрім цього у його розпорядженні були історичні праці сучасників Ферраро-Флорентійського собору – Антонія, Платини, Навклера Сабельника, Блонда Мунстера, Яна Фунціюса, а також привілеї польських королів Владислава, Олександра та Зигмунта I. У своєму дослідженні історії цього собору Іпатій Потій цитував праці істориків різних національностей, що надавало його судженням більшої переконливості. Зокрема, полеміст писав: “Маєш коло двадцять свідків правди, наукою і обставинами всякого довір’я поважних, з різних народів: греків, італійців, вірмен, індійців, німців, поляків, русинів, а врешті – увесь світ не нашої лише релігії, але й самих відступників і єретиків [181, с. 406]”.

Іпатій Потій для спростування тверджень Клірика Острозького застосував традиційний прийом полемічного дискурсу – ланцюговий паралелізм, зміст якого полягав у дослівному відтворенні твердження опонента, з метою його подальшого заперечення. Типова схема релігійно-літературної суперечки “теза – антитеза” відкривала перед полемістом перспективу детального аналізу думок супротивника та переконливого обґрунтування його помилок. Послугуючись цією моделлю полемічного дискурсу, Іпатій Потій цитував твердження автора твору “Исторія о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ” та коментував їх відношення до дійсності.

Полеміка між Іпатієм Потієм та Кліриком Острозьким велася також на екзегетичному рівні. Святе Письмо та праці отців Церкви слугували основними джерелами аргументів у релігійно-літературній суперечці. Через це її учасники приділяли виняткову увагу інтерпретації Святого Письма та патристичних текстів. Полеміка у цьому вимірі була змаганням герменевтів у вправності пізнати чотирьохвимірний сенс слова Біблії, встановлений ще за часів Філона Александрійського. Клірик Острозький у запереченні постанов Восьмого Вселенського собору, посилався, насамперед, на дев’ятий розділ Книги приповістей Соломонових. Цей старозавітній пасаж (“Премудрість побудувала собі дім, витесала сім стовбів його” [Притч. 9, 1]) полеміст тлумачив як праобраз Східної церкви, віровчення якої базувалося на Семи Вселенських соборах. Таке потрактування мудрості та її основ давало підстави екзегету не брати до уваги Ферраро-Флорентійський собор ще з однієї причини: відбувся він поза межами впливу Східної церкви.

Іпатій Потій не прийняв трактування Клірика Острозького. Він вважав, що даний фрагмент розкриває семикратну владу Святого Духа [181, с. 411]. Свої судження полеміст також обґрунтував логічними міркуваннями. Щоб переконати супротивника у протилежному, Іпатій Потій уміло вжив риторичні запитання,

котрі підсилювали емоційну вмотивованість його мови: “Бо чи Мудрість Божа своєї Церкви від початку світу (скоріше ніж Собори почалися) на сімох стовпах не будувала, не укріпила? Чи ж пророки, апостоли, на котрих, як на основі, вся віра здвигнена, перед тими Соборами не були засновані й укріплені у вірі? Чи Мудрість Христова сімома стовпами своїми їх не збудувала, коли їм всяку владу, навчання, відпускання гріхів і заряджування Церквою залишила? Хіба ж так є, як ти оповідаєш: чи ж перед Нікейським собором Церкви Христової не було, і вона аж на Нікейському соборі почалася? Чи ще не була досконалою і на другому, на третьому – і щойно на сьомому звершилася? [181, с. 410]”.

Посилаючись як на біблійні, так і на патристичні джерела, Іпатій Потій переконував, що число сім необхідно інтерпретувати не буквально, а символічно. Згідно цього підходу, воно, насамперед, означало множинність [181, с. 411]. Іпатій Потій також спростував твердження Клірика Острозького, що у скриптуральній цитаті “дім” символізував Східну церкву. Згідно його екзегетичних досліджень, цей знак необхідно трактувати як Вселенську церкву, а не її окремі компоненти [181, с. 411].

Герменевтична суперечка стосувалася також питання сходження Святого Духу. Католицький додаток до Символу віри *Per Filio* “і від Сина” був одним з основних пунктів як києворуської, так і навкологерестейської полеміки. Іпатій Потій в “Обороні Флорентійського собору восьмого” розкрив усі деталі перебігу догматичних диспутів православних із католиками. Подаючи аргументи кожної зі сторін, полеміст виявив, що свідчення теологів Східної церкви, наведені Кліриком Острозьким у своєму творі, не мали дійсного підґрунтя. Попри це, Іпатій Потій увів до тексту “штучні докази [181, с. 430]” свого опонента, взяті зі Святого Письма і праць отців Церкви, та спростував їх потрактування. У такий спосіб Іпатій Потій вивів полеміку за межі розкриття процесу проходження Ферраро-Флорентійського собору та спрямував її у русло догматичного диспуту з Кліриком Острозьким. Беручи за основу біблійний матеріал, Іпатій Потій відкинув тлумачення супротивника та обґрунтував безпомилковість *Filioque*, конструюючи довершений силогізм: “Правда, що Письмо говорить, що Святий Дух від Отця походить, але того не каже, щоби від єдиного Отця, ані теж ніде в Письмі святому не знайдеш тих слів, щоб було сказано “а від Сина Дух не походить”. І взагалі, багато таких речей знайдеш, котрі те саме про Сина свідчать, що і про Отця; бо як Бог Отець через Сина все створив (тобто – Отець і Син), так теж і Дух походить від Отця через Сина, тобто від Отця і від Сина. Є тоді і Отець початком, є і Син початком, є і Дух Святий, але різним способом, бо якщо порівняти Бога зі створінням, то й Отець, і Син, і Дух Святий є один і однаковим початком усього, як один Бог [181, с. 432]”. Окрім цього, полеміст вказав на хибність інтерпретації тверджень Діонісія Ареопагіта, Дамаскина та Теофілакта Кліриком Острозьким. Для цього Іпатій Потій розглядав патристичні свідчення невідривно від контексту.

Цілісний аналіз “Оборони Флорентійського собору восьмого” передбачає вивчення аргументаційних джерел твору. У розпорядженні Іпатія Потія були ґрунтовні історичні джерела, які слугували йому матеріалом для об’єктивної оповіді про події Ферраро-Флорентійського собору. Трактат становить певний

монтаж алюзій, ремінісценцій, цитат із листів митрополита Нікейського Висаріона до Олексія Ласкаріса Філантропа, Аврамія Критського [181, с. 415]. Окрім цього, для обґрунтування своїх міркувань Іпатій Потій послуговувався Святим Письмом та філософською спадщиною античності. Із давньогрецьких філософів полеміст посилався на праці Ціцерона, Платона, Арістотеля, Піфагора [181, с. 401].

У тексті твору Іпатій Потій подав також цінні документи Ферраро-Флорентійського собору, зокрема, буллу церковної єдності, прийняту на Восьмому Вселенському соборі, яку переписав зі збірника віленської церкви Святої Трійці [181, с. 442 – 445].

У заключній частині трактату Іпатій Потій порушив питання примату папи римського. Цей розділ був своєрідним зверненням автора до українських мирян, в якому він розкрив власне бачення причин занепаду київської церкви та вказав способи її подолання. В аргументуванні верховної юрисдикції римського архієпископа автор послуговувався тими ж джерелами, що і у своєму першому полемічному творі “Унія греків з костелом Римським”. Так, богослов навів факти визнання повноти церковної влади папи римського Іоаном Златоустом [181, с. 454 ], а також царгородського патріарха Кирила Александрійського [181, с. 453].

Іпатій Потій не випадково значне місце у цій частині твору відвів умотивуванню верховенства архієпископа Західного християнства, оскільки вважав, що відновлення церковної єдності між православними та католиками, першорядною умовою якої було визнання примату папи римського, стане поштовхом духовного відродження України, прилучить її до культурно-освітніх надбань Західної Європи та захистить її мирян у суспільно-політичному дискомфорті Речі Посполитої: “Прокиньтесь, ради Бога живого, заради крови Сина Божого, за нас усіх пролітої і ради нашого власного спасіння; усвідоміть собі небезпеку, в якій потопаєте [...] А Господь Бог буде з вами, і поверне вам світло і первісну красу, яка була згасла, збудить людей вчених, котрі знову зведуть завалені незнанням стіни [180, с. 459]”. Однією зі стрижневих думок, що пронизує полемічний доробок Іпатія Потія, є покарання Східної церкви Богом за відступлення від єдності з Римом. Це міркування полеміст неодноразово висловлював у пізніших своїх писаннях. Зокрема, у трактатах “Гарѣмонія альбо согласіе вѣры, сакраменѣтов и церемоней святое Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”, “Relacja, u uwaienie postkpkow niektorych okoio Cerkwі Ruskich Wileckich”, листах до князя Костянтина Острозького.

Послуговуючись риторичною фігурою прозопопеею, яку вживали промовці здавна в момент найбільших суспільно-культурних потрясінь [370, с. 93], Іпатій Потій розвинув скорботний монолог Церкви-Матері. Ламентація персоніфікованого образу надавала можливість полемісту впливати на емоції читачів. Застосовуючи форму фольклорного голосіння, автор переконував реципієнтів у необхідності об’єднання Східної та Західної церков: “Прийдіть же дітоньки до матері своєї, котра до вас з плачем руки простягнувши, вас очікує. Підіть, брати, до братів своїх, які вас шукають і вам готові служити; підіть, християни, до Христа – до його намісника, котрого Він собі обрав на збудування й управління Церкви [181, с. 459]”. Згодом цю фігуру використав Мелетій

Смотрицький у трактаті “ИСЗНПУ То iest Lament iedney Њ. Powszechney Apostolskiey Wshodniey Cerkwie”.

#### **2.4. Літературна пам’ятка XV ст. “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od ksi.Noi.Not y od panyw Ruskich w roku 1476” та полемістика кінця XVI – початку XVII ст.**

Флорентійська унія, проголошена у 1439 р. та прийнята митрополитом київським та всієї Руси Ісидором, не знайшла належної підтримки на території України та Білорусії. Наступником Ісидора, котрий під тиском Москви змушений був залишити східнослов’янські землі, був його соратник Григорій Болгарин. Папа римський Пій II призначив Григорія архієпископом “Києва, Литви і всієї Малої Русі”, розраховуючи на його сприяння церковній єдності. Папська булла свідчить, що Рим намагався розбудувати унію на території цих країн. Однак, після двадцяти років перебування на митрополичій кафедрі, Григорій Болгарин визнав безперспективність реалізації проекту церковної унії Ферраро-Флорентійського собору та підпорядкував литовську митрополію царгородському патріарху Діонісію.

Митрополит Мисаїл походив із роду князів Пеструцьких. Батьківський спадок майбутній митрополит пожертвував на розбудову Черійського монастиря, який зрештою сам і заснував. Історик православної церкви Макарій (Булгаков) твердив, що Мисаїл був обраний митрополитом не раніше 1475 р. Дослідник також подав відомості, що будучи єпископом, Мисаїл певний час перебував в опозиції до унійних намірів Григорія Болгарина, за що одержав схвальні відгуки від московського митрополита Йони [113, с. 40 – 41]. Відхилення царгородським патріархом Рафаїлом I кандидатури Мисаїла на київську митрополичу кафедру від Новгородко-Литовського собору та складні міжконфесійні обставини в Речі Посполитій, очевидно, спонукали Мисаїла розпочати переговори із папою римським щодо прилучення православної церкви до Флорентійської унії. З цієї причини він у 1476 р. ініціював написання офіційного листа до Риму, який називався “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od ksi.Noi.Not y od panyw Ruskich w roku 1476”. У ньому він прохав папу надіслати двох представників, які змогли би врегулювати напружені стосунки римо-католиків та православних у Речі Посполитій. Попри те, що цього разу в запровадженні унії були зацікавлені представники київської церкви та можновладці, Рим все ж проігнорував їх інтенції. Це засвідчувало, що Західна церква втратила інтерес до ідеї відновлення церковної єдності [59, с. 70]. Подібне міркування ставить під сумнів твердження, згідно якого Берестейська унія, яка відбулася у 1596 р., була інспірована зовнішніми чинниками [93, с. 111]. Навпаки, вона була організована православним духовенством як спосіб подолання інституційного занепаду Східної церкви та її духовного відродження.

Іпатію Потію судилося бути першовідкривачем важливої літературної пам’ятки другої половини XV ст., яка репрезентує вишуканий художній стиль “плетіння слівес”. Збираючи історичний матеріал для написання трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого”, Іпатій Потій у червні 1605 р. віднайшов у Кревській церкві поміж старими грамотами один із примірників

епістоли ортодоксального духовенства до Сикста IV. Надрукувавши його, Іпатій Потій також здійснив першу публікацію історичного джерела в Україні [196, с. 29].

Лист “*Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od księzi i Not y od panyw Ruskich w roku 1476*”, був написаний не самим митрополитом Мисаїлом, а священником Іоаном, підскарбієм Великого князівства Литовського. Вагомість цієї історико-літературної пам’ятки надзвичайно велика, оскільки її текст один із небагатьох артефактів, які розкривають особливості художнього стилю, що панував у другій половині XV ст. Аналіз епістоли за межами контексту її мистецької епохи був причиною суб’єктивних суджень стосовно її літературної вартості. Наприклад, Макарій (Булгаков) відзначив невисоку майстерність автора та вбогий зміст твору [113, с. 42]. Цієї ж думки дотримувався Михайло Возняк [157, с. 127]. Проте подібні міркування позбавлені ґрунту. Ритмічне моделювання тексту епістоли, що відобразилося у лексичному, образному та фонічному повторях, вказують на її довершеність у стилі “плетіння слів”.

Епістола “*Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od księzi i Not y od panyw Ruskich w roku 1476*” посідає значне місце у полемічній літературі першої половини XVII ст. Видання Іпатія Потія не було звичайною копією листа Мисаїла. Полеміст адаптував його до обставин поберестьської суперечки того часу, що вирізняло цю публікацію з-поміж інших полемічних творів. Окрім тексту епістоли, до якого автор подав примітки, невід’ємними компонентами видання Іпатія Потія були дедукація Яну Замойському, вірш “*Parentica jednego do swej Rusi*” та юридичний документ віленських бургомістрів.

Присвята твору коронному канцлеру Речі Посполитої не була випадковою. Іпатій Потій, розраховуючи на підтримку Яна Замойського у безкомпромісній релігійній суперечці, закликав його стати на захист цієї публікації та автора від несправедливих звинувачень у фальсифікації. Видавець переконував, що Ферраро-Флорентійський собор та лист митрополита Мисаїла підтверджували, що Берестейська унія не була казуальним явищем в історії київської церкви: “... dowieńż nigdy nie mogłoby ta iednońż być wiktą nowiną w tym państwie byż miała, y owszem przeciwnym sposobem rozmaicie to im pokazujemy przez powaźne y znaczne dowody [362, с. 3]”.

На початку публікації історичного документу, який засвідчував спробу православного духовенства запровадити церковну унію у Речі Посполитій наприкінці XV ст., Іпатій Потій, окрім присвяти, подав вірш “*Parentica jednego do swej Rusi*”. Дослідники справедливо відзначають, що вірш репрезентує стилістику сарматського бароко [110, с. 64]. Р. Радишевський, розкриваючи ранньобарокову поетику твору, відзначив його яскраво виражену контрастність та антитестичність [370, с. 91]. Іпатій Потій вжив у вірші різноманітні порівняння, біблійні алюзії, антиномічні пари: “*parszywych*” – “*zdrowych*”, “*katoliki*” – “*aryjany*”, “*zgody*” – “*niezgody* [362, с. 6 – 8]”.

Вірш “*Parentica jednego do swej Rusi*” тісно пов’язаний з іншими творами Іпатія Потія. Його небезпідставно називають “квінтесенцією усього письменницько-видавничого задуму полеміста [110, с. 63]”. Думки, наведені у

віршованому творі, богослов висловлював у таких трактатах: “Унія алѢбо выклад преднейших арѢтыкулов, ку зѢодноченью Греков с костелом Рымским належащих” [180, с. 116 – 117], “Ѣнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” [176, с. 681], “ГарѢмонія альбо согласіє вѢры, сакраменѢтов и церемоней святое ВосточѢное церѢкви с костелом РымѢским” [177, с. 170].

Назва вірша “*Parenetica iednego do swej Rusi*” засвідчує усвідомлення автором високого морального обов’язку викрити недоліки тогочасного суспільства. Послуговуючись дидактичними засадами античної риторики, Іпатій Потій у віршованій формі не лише майстерно та лаконічно висловив власне бачення морального та релігійного занепаду України, він також повчав мирян праведності.

У перефразуванні новозавітного пасажу (Перше послання апостола Павла до Коринтян, 13 розділ), Іпатій Потій сконцентрував головну ідею твору. Так, на його думку, лише віра, сповнена любові, відкриває перед людиною шлях Богопізнання та єдності:

“Przetoї darmo woіacie, іє dobrze wierzycie,  
Kiedy zgoda – miіoњci№ srodze sik brzydzicie.  
Nie pomoіє nic wiara, gdy miіoњci pusto,  
Bo z t№ wiar№ i w piekle bkdzie takich husto;  
Jeњli nie masz miіoњci, zaprzaієњ sik Boga –  
Miіoњж z wiar№ zi№sona to do nieba droga [362, с. 7]”.

З огляду на поетичну вправність Іпатія Потія, можемо припустити, що “*Parenetica iednego do swej Rusi*” не єдиний його вірш. Очевидно, у своєму полемічному доробку Іпатій Потій мав також вірші, написані українською мовою, проте на даний момент не володіємо інформацією щодо них.

Історико-літературну пам’ятку “*Poselstwo do Papieіa Syxta IV od duchowienstwa y od ksi№і№et y od panyw Ruskich w roku 1476*” Іпатій Потій проаналізував крізь призму становлення Берестейської унії. На полях тексту епістоли видавець подав примітки, що актуалізували послання другої половини XV ст. відповідно до обставин поберестейської релігійної полеміки. Глоси, наведені Іпатієм Потієм, стосувалися найбільш контроверсійних питань міжконфесійного протистояння кінця XVI початку XVII ст. та слугували читачу певним орієнтиром у пізнанні змісту та мети листа митрополита Мисаїла. Виокремлені пункти епістоли були беззаперечним аргументом у полеміці із супротивниками церковної єдності.

У нотатках до вступної частини пам’ятки, яка була панегіриком римському архієпископу, Іпатій Потій підкреслив визнання ортодоксальним духовенством примату папи, а також вказав на драстичну відмінність рецепції лідера католицької церкви оточенням Мисаїла та його сучасниками [362, с. 10 – 14].

Текст послання ієрархів київської церкви до папи римського Сикста IV дав можливість Іпатію Потію порушити питання обрядово-догматичних відмінностей між Східною та Західною церквою. Полеміст виділив фрагменти епістоли, які підтверджували факт прийняття православними ієрархами Речі Посполитої практики причащання латинників та додаток до Нікео-Константинопольського Символу віри, навколо яких непоступливо дискутували богослови наприкінці

XVI ст. [362, с. 19 – 25].

Публікація Іпатія Потія містила також нотаріальне засвідчення віленських бургомістрів автентичності знайденого ним манускрипту [362, с. 7 – 8]. Проте православні полемісти знівелювали цей аргумент. Невідомий автор трактату “Пересторога зѣло потребная на потомные часы православным христіаном” зауважив, що лексичний аналіз епістоли Мисаїла вказує на її фальсифікацію. Захарій Копистенський також відкинув нотаріальне підтвердження оригінальності листа “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od ksi№i№ot y od panyw Ruskich w roku 1476”. У своєму творі “Палінодія или Книга Оборони Кафолической Святой Апостолской Восточней Церкви и Святых Патріархов”, який було надруковано у 1621 р., автор піддав сумніву, що Мисаїл, будучи єпископом Смоленським, міг звернутися із пропозицією церковної унії до папи римського, оскільки перебував під юрисдикцією царгородського патріарха [193, с. 1036].

Послання Мисаїла, написане у другій половині XV ст., в контексті довколаунійної полеміки становило для уніатів неабияке зацікавлення. Ця грамота розкривала передісторію Берестейської унії та підтверджувала легітимність Ферраро-Флорентійського собору. Лев Кревза у своєму полемічному трактаті “Оборона іедноѣси церкiewney, abo dowody, kтыrими сік показује, іі Греcka Церкiew z іасіcksk№a ma буж зjednoczona”, який було надруковано у 1617 р. у Вільному, посилався на видання Іпатія Потія епістоли Мисаїла, як на достовірне джерело. Інший уніатський богослов Каспар Скупенський у трактаті “Rusin albo rellatia rozmowy dwoch Rusinow schizmatika z unitem”, написаного у 1634 р. також визнавав оригінальність манускрипту [19, с. 716].

Автентичність цього історичного документу підтверджували Макарій (Булгаков) [113, с. 41], Р. Лужний [110, с. 56], А. Петрушевич [165, с. 33], М. Коялович [93, с. 21], В. Мацієвський [338, с. 424], І. Малишевський [157, с. 125], М. Грушевський [56], І. Франко [245] та інші авторитетні вчені. Проте не всі науковці дотримувалися об’єктивних методів дослідження полемічного доробку уніатів, що було причиною заперечення достовірності епістоли “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od ksi№i№ot y od panyw Ruskich w roku 1476”, опублікованої Іпатієм Потієм.

## **2.5. Розкриття Іпатієм Потієм питання соціальної нерівності у збірці історичних документів “O przywileiach nadanych od najawniejszych krolow polskich”**

Будучи єпископом володимирським та берестейським, Іпатій Потій відстоював ініціативу рівноправного міжконфесійного діалогу між католиками та православними. На його думку, така форма співпраці гарантувала всебічний розвиток Речі Посполитої. Піднявши питання рівності громадянських та політичних прав і свобод ортодоксів у Литовсько-Польській державі, Іпатій Потій працював над зібранням історичних матеріалів, які підтверджували становлення цього процесу в минулому. Невдовзі частину віднайдених ним документів було опубліковано окремим виданням.

Збірка “O przywileiach nadanych od najwiekszych krolow polskich” не містила відомостей про час та місце публікації. Дослідники припускають, що роботу над підготовкою видання збірки історичних документів, Іпатій Потій завершив у рік свого призначення митрополитом київським, галицьким та всієї Руси [338, с. 423]. Один із небагатьох примірників цієї надзвичайно рідкісної книги зберігається у бібліотеці Ягеллонського університету.

Іпатій Потій неодноразово твердив у своїх полемічних творах, що православному духовенству, яке прийняло Флорентійську унію були надані королем Речі Посполитої відповідні права та привілеї. Заперечення цього факту супротивниками церковного об'єднання спонукало його до публікації цих матеріалів окремим тиражем [361, с. 1].

Книга складається з передмови до читача та історичних матеріалів, що становили документальне доповнення до його полемічного трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого”, який був написаний у відповідь на твір “Исторія о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ” Клірика Острозького. Іпатій Потій у книзі не обмежився публікацією церковних та державних постанов. Наведені свідчення він адаптував до актуальних питань релігійної суперечки того часу.

У передмові до читача Іпатій Потій розкрив подробиці складного протистояння православних та уніатів, а також засвідчив свій намір відстоювати об'єднання київської церкви з римо-католиками: “Przeto aby na moim vsiowaniu nic nie schodziło w obronie iewietobliwey iednoźji, nie folgujac nakiadom, pracey, stawiiem się chktliwie na kaідym Seymie, gotow popieraж у bronіж sprawy Uniey iewiktey, bkd№с rowabiony od strony przeciwneу [361, с. 1]”. Із цього невеличкого пасажу дізнаємося про шанобливе ставлення богослова до ідеї відновлення церковної єдності, яку він називав “святою [361, с. 1]” та “найсправдівшою справою Бога [361, с. 1]”. Іпатій Потій також обґрунтував своє негативне ставлення до протестантів. У багатьох полемічних творах він критикував ініціативу православних єпископів об'єднатися з “євангеликами” та висловлював обурення з приводу поширення реформаційних віянь в Україні [177, с. 173]. Іпатій Потій твердив, що союзництво протестантів із ортодоксами становило небезпеку для збереження самобутності української духовної культури: “Gdyi oni pamnieу nie dbai№с na Rusk№ wiark [361, с. 2]”.

Видання історичних документів, що підтверджували факт надання вищими органами влади Речі Посполитої прав та привілеїв духовенству православної церкви, Іпатій Потій адресував як ортодоксам, так і уніатам. Наведені публікатором відомості були беззаперечним фактом розгортання унійного процесу в історії київської митрополії, які необхідно зберегти в складних суспільно-культурних обставинах того часу: “Nawet iеъlibу со przeciwnego przypadku, у iewietobliwa Unia nie tak by mocno staneia, aby napotym na wstecz wrocenia nie zarzucali nam, ktorzy na obrone teyіе Uniey krew у gardіо wydaж gotowi iesteъmy, ale raczeу aby sami sobie to przypisowali [361, с. 2]”.

Публікація Іпатія Потія “O przywileiach nadanych od najwiekszych krolow polskich”, засвідчували складне соціально-політичне становище православних у

Речі Посполитій. Видавець навів документи, які забороняли ортодоксам займати місця у сенаті [361, с. 24], будувати споруди культового призначення [361, с. 32]. Натомість, зауважив Іпатій Потій, унія гарантувала рівноправні права та привілеї київській церкві у Литовсько-Польському князівстві, що відкривало перспективу розвитку її духовності, освіти та науки.

Іпатій Потій також залучив до видання матеріали, які підтверджували верховенство папи римського. Серед цих документів були постанови Сардикійського церковного собору, який відбувся у 343 – 344 рр., свідчення царгородських патріархів Геннадія Схоларія та Ніфона, а також уривок з епістоли XV ст. “Poselstwo do Papieĩa Syxta IV od duchowienstwa y od ksiNoiNet y od panyw Ruskich w roku 1476” священника Іоана. Обґрунтовуючи примат папи римського, полеміст розв’язав одне з найбільш контroversійних питань тогочасного міжконфесійного діалогу та підкреслив, що Берестейська унія була актом прилучення київської церкви до постанов Флорентійського собору.

## **2.6. Еклезіологічне підґрунтя трактату “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”**

Трактат “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским” (далі у тексті “Гармонія Східної церкви з костелом Римським”. – *Р. Т.*) був опублікований анонімно у 1608 р. Зіставлення назви твору з титулом першого полемічного трактату уніатів, котрий був надрукований напередодні Берестейської унії, вказує на спільного автора. У “Гармонії Східної церкви з костелом Римським” Іпатій Потій розвинув одну із концептуальних засад трактату “Унія алѣбо выклад преднейших арѣтыкулов, ку зѣодноченью Греков с костелом Рымским належащих”, що стосувалася непорушності обрядів православної церкви при об’єднанні з католиками. Ця тема надзвичайно актуалізувалася після прийняття Берестейської унії і становила одне з важливих питань релігійно-літературної полеміки кінця XVI – початку XVII ст.

Трактат “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” складається із нумерованої сторінки, на якій зображено герб Євстафія Воловича, присвяти, що не збереглася, передмови до читача та трьох частин, в яких автор проаналізував та зіставив особливості віровчень трьох християнських конфесій. Догматичний матеріал Іпатій Потій виклав у доступній для читача формі та констатував, що підстав для скасування церковної єдності немає: “Церков светая Восточная зо всими церымоніями своими ест так близкая церкви Заходней Рымской, же и напростѣйший то сознати будете мусѣл, иж то завжди была едина светая католическая апостольская церков [177, с. 171]”.

З передмови до читача дізнаємося про причини, котрі спонукали автора до написання твору, його мету та головну ідею. Тема трактату “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” була зумовлена як вимогами часу релігійно-літературної полеміки, так і написанням попереднього твору “Heresiae, Ignorantiae y Polityka popuw y mieszczan bractwa Wileckiego”. Апологети православної церкви поширювали в суспільстві думку, що значні обрядово-догматичні розходження між ортодоксами та католиками ставили під сумнів можливість

відновлення церковної єдності. Натомість, переконували вони, таких розбіжностей між ними та протестантськими конфесіями не було. До цієї тези з недовірою поставилися уніати. Іпатій Потій, пишучи трактат “Гармонія Східної церкви з костелом Римським”, намагався зарадити маніпулюванню свідомістю українців та донести їм об’єктивну інформацію щодо спорідненості Східної та Західної церков. Зокрема, Іпатій Потій зазначив: “... поневаж з єдиного насѣня Духа Светого породилися єсмо. И дають нѣкоторые прычину, ото тую, иж Рымляне, яко в артыкулах вѣры светое, так и в церемоніях церковных далеко суть розни от светое Восточное церкви. А наконец смѣють нѣкоторые и то мовити, иж зборы евангелицкіє ближшіє суть вѣрѣ и церымоней церкви Восточное с церымоніями своїми, анижли Рымляне [177, с. 170]”. Беручи до уваги актуальність цього питання, Іпатій Потій поставив перед собою доволі непросте завдання – здійснити порівняльний аналіз віри, таїнств та обрядів трьох християнських конфесій та обґрунтувати доцільність прийняття Берестейської унії.

Полеміст адресував трактат як православним, так і католицьким вірянам, що й визначило його написання двома мовами – українською та польською. Такий підхід, на думку автора, був найбільш прийнятним для цілісного розкриття засад християнського віровчення [177, с. 172].

Іпатій Потій у трактаті “Гармонія Східної церкви з костелом Римським”, окрім завдання переконати читача, що суттєвих обрядово-догматичних відмінностей між православними та католиками немає, поставив ще й іншу мету – дискредитувати об’єднання ортодоксів із протестантами, котре він охарактеризував через розлогу метафору: “... ваша з ними згода, яко з огнем вода! [177, с. 222]”. Полеміст, виокремлюючи позицію протестантів стосовно конкретних догматичних питань, наголошував на її розходженні із богословською думкою православних та католиків. Поширення реформаційних віянь, зауважив Іпатій Потій, становило загрозу традиціям київської церкви [177, с. 147].

Трактат “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” являє собою яскравий зразок діалогічного способу ведення суперечки Іпатієм Потієм. Залучивши читача до письмового дискурсу уніоністики, полеміст пропонував йому самому з’ясувати, котра зі сторін була об’єктивною. Цей прийом ведення суперечки вимагав від богослова бути посередником між працями отців Церкви та вірянами: “Отож, хрестіянській брате, слышиш! Не моя то мова, але самого патріярхи Костентинопольского, оного зацного и вельце учоного мужа Генадія Школярія [177, с. 188]”. Проте Іпатій Потій не зводив своє завдання до буквального наведення теологічного матеріалу, а коментував його та сміливо адаптував до сучасних йому подій, що відкрило перед ним простір для реалізації себе як полеміста.

Для досягнення експресивності мовлення Іпатій Потій вживав пейоративну лексику: “баламутня [177, с. 179]”, “баламут [177, с. 189]”, “фалш спросный [177, с. 220]”, “проклятую єресь [177, с. 182]”, “bydio [177, с. 181]”. У творі знаходимо антиномічні пари “небо – земля [177, с. 171]”, “старшого – меньшого; первого – послѣднего [177, с. 177]”, гіперболізовані порівняння: “... яко небо от земли, так

мы от их sacramентов з своими розни есмо [177, с. 206]”.

Застосування автором патетичної фігури апостасису надавало можливість розкрити читачу зміст думки, вплинути на його емоції: “Што если так ест, тогды –ничого по всех книгах, которые маем в церкви! Ничого по стихерах, тропарах, кондаках, канонах, которые вси ясне визнавают [177, с. 182]”. Іпатій Потій у трактаті “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” також послуговувався фігурою плеоназму, завдяки якій йому вдавалось підкреслити певну ознаку, властивість предмета: “Але коли вже вышло вино, колы очыма элементу вина не видиш, ани смаку не чуеш, ани пити не можеш [177, с. 206]”.

Щоб підсилити характеристику явища, Іпатій Потій застосовував фігуру ампліфікації, властивості переконувати якої, а також “стирати межі між правдою та правдоподібністю [322, с. 115]”, використувалися ще у часи античності. Нагромаджуючи однотипні синтаксичні конструкції, риторичні оклики [177, с. 182], риторичні запитання [177, с. 195], полеміст вживав фігуру анафори, яка сприяла зосередженню уваги читача, актуалізації досліджуваного поняття: “Изали тот пастыр погиблый не слушней волком назватися годен [...] Изали бачный презвитер, который разум мает и вѣдает [...] Изали найдет дурного Латинника, жебы допустил над собою таковое спросное куклярство строити? [177, с. 197 – 198]”.

Полемізуючи стосовно догматичних та обрядових розходжень між Східною та Західною церквами, Іпатій Потій застосовував методи біблійної герменевтики для розкриття змісту окремих фрагментів Святого Письма. Зокрема, богослов послуговувався історико-культурним, контекстуальним та лексико-семантичним прийомами інтерпретації Біблії.

Назва твору “Гармонія альбо согласіє вѣры, sacramentов и церемоней святое Восточное церквы с костелом Рымским” має не лише риторичний зміст, а й вказує на його безпосередній зв’язок із попереднім трактатом Іпатія Потія “Heresiae, Ignorantiae y Polityka poruw y mieszczan bractwa Wileckiego”. Твори були надруковані в один і той же відтинок часу (1608 р.) та тематично споріднені. Дослідники полемічної літератури поберестейської доби зазначають, що публікація “Гармонії Східної церкви з костелом Римським” означала зречення автором “Heresiae, Ignorantiae y Polityka poruw y mieszczan bractwa Wileckiego” [156, с. 235 – 236]. Однак така думка не зовсім прийнятна, оскільки ці трактати репрезентують різні моделі полемізування, кожна з яких відповідала вимогам культурно-суспільної площини того часу, та цілісно розкривають бачення Іпатія Потія щодо церковної кризи у період перших років після введення Берестейської унії.

У “Гармонії Східної церкви з костелом Римським” Іпатій Потій зіставив засади віровчень трьох найбільших християнських конфесій. Питанню сходження Святого Духа автор відвів перше місце. Полеміст стисло навів позицію кожної зі сторін щодо пункту Нікео-Константинопольського Символу віри про Святу Трійцю. Участь Східної та Західної церков у засіданні Нікейського собору, на думку автора, вказувала на те, що розбіжностей, принаймні у цьому питанні, між ними немає. Попри те, що “євангелики [177, с. 175]”, так Іпатій Потій у тексті

називав протестантів, визнавали триєдність Бога, відкинення ними слова “Трійця” було суттєвою підставою для розмежування.

Тотожність католицького додатку до Нікео-Константинопольського Символу віри *Filioque* “і від Сина” із православним потрактуванням сходження Святого Духу *Per Filio* “через Сина” Іпатій Потій обґрунтував працями східних богословів. Зокрема, полеміст посилався на авторитет Афанасія, єпископа Александрійського, Василя Великого, Іоана Златоуста, Кирила Александрійського та ін. Полеміст цитував отців Церкви за працею Роберта Беларміна “*Disputationes de controversiis fidei Christianae*” [281].

У тлумаченні фрагментів Святого Письма, які могли би розв’язати догматичну суперечку навколо питання сходження Святого Духу, Іпатій Потій брав до уваги, насамперед, вербалістський спосіб дешифрування тексту. Застосувавши лексико-синтаксичний метод герменевтичного аналізу, екзегет переконував читача у правильності католицького доповнення *Filioque*: “Нехай же глянуть, што Христос далѣй, о том же Духу Светом повѣдаючи, мовит и собѣ его прыписует: “вся елика Отец имаєт моя суть; сего ради рѣх вам, яко от мене приймет и возвѣстит вам [177, с. 176]”.

Іпатій Потій, зробивши богословський екскурс, вказав, що протестанти, прийнявши католицький додаток *Filioque*, критикували формулу ортодоксів *Per Filio* та називали їх єретиками: “Лютеранове и євангеликове в том артыкулѣ з Рымляны згажаются, а Греков теперешних и Русь, которые того не признавают, ганят и за ересь им прычытают [177, с. 178]”. Полеміст не випадково увів до тексту цей факт. Він надавав можливість автору переконати реципієнтів у правильності *Filioque* і у непевному союзі православних із протестантами, який у час духовного декадансу надзвичайно широко популяризувався.

Трактати “*Heresiae, Ignorantiae у Polityka popuw у mieszczan bractwa Wileckiego*” та “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” Іпатія Потія викликали значне невдоволення серед братчиків. Православні богослови були змушені відреагувати на звинувачення Іпатія Потія, оскільки їхнє мовчання розцінювалося би мирянами як прийняття наведених ним фактів. У 1608 р. Мелетій Смотрицький опублікував трактат “*ўнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany*”, в якому окремі розділи були присвячені полеміці з артикулами “Гармонії Східної церкви з костелом Римським”. Зокрема, суперечка велася навколо участі Бога-Сина у сходженні Святого Духу, вживанні опрісноків, чистилища, церковного устрою [202].

На відміну від Іпатія Потія, який переконував у тотожності католицького додатку “і від Сина” та формули, прийнятої ортодоксами “через Сина”, Мелетій Смотрицький вказував на їхню відмінність. Для обґрунтування своїх міркувань автор трактату “*ўнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany*” послуговувався біблійними джерелами, а також працями Кирила Лукаріса, Стефана Зизанія та Роберта Беларміна [208, с. 26].

У розділі, присвяченому питанню сходження Святого Духу, Іпатій Потій, описуючи події Ферраро-Флорентійського собору, розпочав полеміку з автором додатку до листа Клірика Острозького “Исторія о листрикійском, то єсть, о разбойническом, Феррарском або Флоренском синодѣ” [191, с. 433 – 476]. Висловивши обурення, що ортодокси довіряють цій праці, полеміст переконував читача у неправдивості наведених у ній свідчень: “Але наша Русь тот собор светый листрыкейским называют, и якусь баламутню и небылицу о том соборѣ недавно в друку выдали [177, с. 179]”. Іпатій Потій також підняв суперечку із львівським братчиком Стефаном Зизанієм, котрий у творі “Kazanie њw. Cyryla, patr. jerozolim., o Antychryŭscie y znakach iego z rozszyrzeniem nauki przeciw herezyam roіnym” сфальсифікував численні факти. Зокрема, він зазначив: “Не вѣм же, откуда новый теолог а старый баламут Стефанко Зизанія тоє выдрал, и написал в своих книжках, иж Христос тепер сѣдечы на правицы Бога Отца своего, вже не ходотайствует о нас, против ясному писму апостольському и против всем светым богоносным отцем церкви Восточное и Латинское. И такъ тою проклятою ересю своею, еще неслыханою, Русь поблазнил, же его книжкам баламутным лѣп ѣй, ниж евангелии, вѣрят! [177, с. 179]”.

Мелетій Смотрицький, полемізуючи з Іпатієм Потієм у трактаті “ѡнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroіytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany” щодо посередництва Сина Божого між Богом та людьми, став на захист тверджень Стефана Зизанія та слідом за ним навів уривки проповіді св. Хризостома. Проте у своєму пізнішому творі “Apologia peregrinatiey do Kraіow Wschodnych” богослов кардинально змінив думку та підтримав міркування Іпатія Потія.

Посилаючись на трактат царгородського патріарха Геннадія Схоларія: “Apologia quinque capitum Synodi Florentini” (Зібранд Любберт, Мартин Броневський, Мелетій Смотрицький припускали, що його написав один із монахів Закинту [208, с.32]), автор “Гармонії Східної церкви з костелом Римським” розкрив зміст концепту Апостольської Церкви, до якої, згідно його міркувань, належать православні та католики. Протестантів, з якими налагоджувало зв’язки ортодоксальне духівництво, Іпатій Потій до містичного “Тіла Христового” не відносив: “И овшем там ест церков, гдѣ знамя Іисус Христово светится; гдѣ храмы Боже украшаются, гдѣ звоны, образы, престолы зо всем иным охендоством найдуться, и в почтивости их мают [177, с. 187]”.

Спільним для православних і католиків було також шанування мощів святих, які відігравали у церковній літургії важливе значення. На відміну від протестантських конфесій, які відкидали благодатну силу мощів, православні освячували ними храми, зцілювали недуги, звільняли від демонічних залежностей душі мирян. Зосередивши увагу читача на відмінностях між Східною церквою та протестантами у ставленні до ікон, Іпатій Потій підкреслив неприпустимість їхнього об’єднання: “Восточная завжди у почтивости мѣла, и ставляла их в домах молитвенных, а иконоборцами завжди брыдилася, и проклинала их, и тепер того держытся [...] А евангеликове – и Греков з Русю, и Рымлянов балвохвалцами лжыобразками называют. Отож ваша з ними згода, панове Росіяне, а Грековѣ

того не вѣдают! [177, с. 185]”.

У трактаті “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” Іпатій Потій детально проаналізував та зіставив особливості таїнств Східної та Західної церков. У християнстві таїнство означає містичну дію, через сакральний зміст якої віруюча людина прилучається до Божої благодаті. Іпатій Потій до таїнств традиційно відносив хрещення, миропомазання, євхаристію, сповідь, священство, маслосвяття (соборування) та вінчання.

Переповівши здійснення обряду хрещення (гр. baptizma), яке у Східній та Західній церквах відбувалося при трикратному контакті віруючого з водою, протягом чого священник виголошував тринітарну формулу (“в ім’я Отця і Сина і Святого Духа”), Іпатій Потій зауважив незначні розбіжності у його проведенні. Католики, переконував богослов небезпідставно вживали в обряді хрещення “solі u biota z sliny u z ziemie [177, с.193]”. Натомість православні “zastrzygania wiosow, u zakrapiania ust sakramentem њвѣкѣтѣм [177, с. 194]”.

Розглядаючи ритуал миропомазання, який був інтегральною частиною обряду хрещення та закріплював благодатну силу Святого Духу, Іпатій Потій зауважив, що православні священники припустилися багатьох неточностей. Причиною цього, переконував полеміст, була відсутність необхідної інформації у богослужбових книгах. Зокрема, ортодоксальне духовенство вживало під час виконання обряду миропомазання не велике миро, як, наприклад греки – “мекга хризму”, а оливу, що суперечило церковній традиції. Іпатій Потій твердив, що православні, маючи проблеми з нестачею мира, вдавалися навіть до змазування такими сурогатами, як кров, сало, масло, що, на його думку, було неприпустимим. Відомо, що для усунення цих непорозумінь, Іпатій Потій здійснив переклад із грецької мови формули приготування мира для священнослужителів уніатської церкви.

Питання ребапטיзації (повторного хрещення) було особливо актуальним у період Контрреформації. Іпатій Потій зацікавився цією проблемою з тієї причини, що в 1606 р. у Стратині та Острозі були надруковані церковні книги, які закріплювали практику перехрещення. Полеміст, знаючи, що основу цих требників становили хибні джерела [211, с. 8], не залишився осторонь проблеми застосування їх у літургії. Спростовуючи “проклятуо баламутню Балабана [177, с. 197]”, Іпатій Потій відзначив: “... окрещоного по уставу Хрыстову, перекрещивати, вѣдаючы, же то ест великое святокрадство и грѣх смертельный, поневаж и у вызнанью вѣры исповѣдают єдино крещеніе во оставленіе грѣхов. И от когож бы колвек, ведле уставы Сына Божого, хто был окрещоный, не годится єго повторе крестити [177, с. 196]”.

Міркування, що Східна церква не визнавала перехрещення парафіян, Іпатій Потій довів розлогим історичним та теологічним матеріалом. Так, полеміст навів фрагмент із дитинства єпископа александрійського Афанасія, котрий, перебуваючи разом із дітьми біля моря охрестив їх, чого, на думку патріарха Олександра, було достатньо для сходження на них сили Святого Духу [177, с. 196 – 197]. Іпатій Потій також увів до тексту постанову Лятеранського церковного собору, котрий відбувся у 1235 р. за часів папи Інокентія III. У ній зазначалося, що священники, які перехрещували мирян, повинні бути відлучені від

церкви [177, с. 198].

Одним із центральних таїнств християнства вважається євхаристія (гр. “благодаріння”). Іпатій Потій вказав на відмінність проведення цього обряду у Східній церкві та протестантських конфесіях. Навівши позицію православних вірян, полеміст підкреслив, що реформатори визнавали містичні хліб та вино знаками Бога-Сина лише на час проведення таїнства євхаристії.

Визначальним пунктом киеворуської полеміки було вживання опрісноків під час обряду євхаристії. Іпатій Потій, досліджуючи таїнство причащення, не залишився осторонь цієї проблеми. Полеміст розкрив символічний зміст вживання православними квасного хліба – проскури, а католиками – опрісноків. Так, квасний хліб у грецькій традиції означав “иж Христос прынял челоуѣченство наше, то єст тѣло и з душею [177, с. 201]”, або “иж Слово Отче прыоблечено єст тѣлом, и єст истинным Богом и совершенным челоуѣком [177, с. 202]”.

Застосування католиками прісного хліба мало також символічне підґрунтя: “иж Пан и Збавитель наш без всякого смѣшенія грѣховного прынял тѣло [177, с. 202]”

Щоб встановити, яким хлібом було здійснене перше причащення християн, Іпатій Потій послуговувався історико-культурним та лексико-синтаксичним методами герменевтичного аналізу. Екзегет переконував реципієнтів твору в тому, що ортодокси, критикуючи католиків за вживання прісного хліба, не брали до уваги культурне середовище того часу. Разом із царгородським патріархом Геннадієм Схоларієм, котрий був прибічником вживання під час здійснення таїнства євхаристії прісного хліба, автор твердив, що учні Ісуса Христа, котрі йшли з Єрусалиму після іудейської пасхи до Емауса в жодному випадку не могли споживати квасний хліб, оскільки впродовж семи днів їм це було заборонено: “Ото попросту хлѣбом называет Лука, а не докладает, чы кислый, чы прѣсный? [...] А Клеопа и Лука, которые шли с Паном, не могли инакшего хлѣба з собою нести из Єрусалима, одно прѣсный [177, с. 204]”.

Одним із артикулів полеміки трактату “*ўнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroіytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany*” Мелетія Смотрицького було застосування квасного хліба, а також причащення під “обома видами” (хлібом та вином). Полеміст поставив під сумнів теологічні джерела Іпатія Потія. Основою міркувань Мелетія Смотрицького був твір римського богослова Вартоломея Платіні “*Platini historici liber de vita Christi ac pontificum omnium haetenus ducenti et duo fuere*”, який твердив, що ніхто з апостолів та римських пап не споживав прісного хліба [208, с. 30]. Православний богослов заперечив також тезу Іпатія Потія, що відмінності в обрядах Східної та Західної церков неістотні.

Іпатій Потій метафорично назвав таїнство сповіді “рятівною дошкою”, за допомогою якої християнин досягає спасіння. Полеміст відзначив, що значних розбіжностей у проведенні цього сакраменту православною та католицькою церквами немає [177, с. 208].

Ритуал елеопомазання здійснювався у випадку, коли віруюча людина була важко хворою або ж перебувала у передсмертному стані. Зіставивши особливості

таїнства маслосвяття обох конфесій, Іпатій Потій довів читачу їх ідентичність: православні освячували олію тоді, коли цього потребував хворий, натомість католики здійснювали ритуал освячення за участю єпископа у Великий Четвер протягом одного року [177, с. 209]. Православне “соборування” та католицьке “oleum infirmorum”, зауважив автор, вказували на спільні витoki обох конфесій та засвідчують їх приналежність до Апостольської Церкви.

Ритуал ініціації служителя християнського культу називається таїнством священства. Під час хіротонії, головної процедури цього обряду, священнику містично передається сила Святого Духу, завдяки чому в церкві зберігається апостольська спадкоємність Божественної благодаті. За кожним духівником закріплювалися певні функції, виконання яких забезпечувало життєдіяльність Церкви. Іпатій Потій в артикулі, присвяченому цьому питанню, навів структуру вертикалі як нижчого, так і вищого духовенства Східної та Західної конфесій. Будучи митрополитом київським, він, як ніхто інший, розумів проблему інституційної кризи, що склалася. У трактаті “Heresiae, Ignorantiae u Polityka poruw u mieszczan bractwa Wileckiego” Іпатій Потій скаржився на непослух священників та домінування мирян над кліром у розв’язанні церковних проблем: “Ti pastyrza swego, to iest metropolita Kiiowskiego posiusznymi w sprawach duchownych nie iesteśmy u o iego iako kłNctwk, tak u rozgrzeszanie namniey nie dbamy [384, с. 1181]”.

Зіставлення вертикалі чину у православній та католицькій церквах дало підстави Іпатію Потію вказати читачам на їх спорідненість, а отже, переконати у легітимності Берестейської унії. Окрему увагу полеміст приділив питанню привілейованого статусу папи римського у Вселенському християнстві: “Papież, najwyższy biskup wszystkiego krzeńciacstwa, namięnik Pana Krystusow, sukcesor Piotra ńwiktego na stolicy Rzymskiej siedzNocy, ktury miał zawsze zwierchnońż nad wszystkimi patriarchami u biskupami, o czym kanony ńwiadcZł [177, с. 211]”. Цю думку Іпатій Потій детально розкрив у третьому розділі трактату “Унія греків з костелом Римським” [180, с. 132 – 139].

Порівнюючи таїнство вінчання в Східній та Західній церквах, Іпатій Потій увів до тексту культурно-історичний дискурс морального декадансу ортодоксального духовенства. Причину цього полеміст частково вбачав у поширенні реформаційних ідей. Іпатій Потій дорікав православним ієрархам у зневажливому ставленні до таїнства священства також і в трактаті “Heresiae, Ignorantiae u Polityka poruw u mieszczan bractwa Wileckiego”. Приміром, полеміст викрив факти розпусти серед чернецтва: “Jakoby porowi brackiemu z cudzNł ionNł vsieć rzkomo do monastyra wolno bydł miaio [384, с. 1164]” та тиск мирян на священників вдруге здійснювати сакрамент шлюбу: “... ieńliby ktury prezbiter ńlubu komu daż z cudzNł ionNł nie chciai, odiNczaj go od oitarza Woiego ludzie ńwietscy mieli [384, с. 1168 – 1169]”.

У своєму визначенні сакраменту вінчання Іпатій Потій послуговувався апостольськими канонами. Богослов проектував його як невидимий зв’язок між Церквою та Христом. Аналізуючи проблеми інституту сім’ї у кінці XVI – початку XVII ст. в Україні, Іпатій Потій констатував, що серед православної громади,

котра, на відміну від католиків, допускала розірвання шлюбу за певних умов, кількість розлучень значно переважала [177, с. 212].

Доступ дружин священників до церковного статку, на переконання Іпатія Потія, був однією з причин духовної кризи наприкінці XVI ст. [177, с. 213]. Віддаючи перевагу безшлюбності кліру, полеміст був вкрай обережним у своїх висновках, оскільки цей пункт займав одне з принципових місць у києворуській полеміці.

Розділ трактату, у якому Іпатій Потій підняв питання добового кола богослужінь, молитовної практики, церковного приладдя православної та католицької церков, що на його думку засвідчували їх спільний генезис, становить яскравий зразок манери його полемізування. Так, полеміст, наперед передбачивши ймовірні питання прискіпливого читача твору, відтворив ймовірний діалог з ним. Діалогічність – одна з характерних рис індивідуального стилю Іпатія Потія. Застосувавши прийом риторичної фігури анафори (у даному випадку це “А речеш ли”) він доводив подібність богослужінь Східної та Західної церков: “А речеш ли: же в нашої церкви предсе большей найдуется; бо у Рымлян одна мша, а у нашої церкви тры литургии: Васильева, Златоустого и прежесвещенная? – Послухай, же [...] А речеш ли еще: есть много у Рымлянов, чого в нашої церкви нѣт? – Єст теж и в нашої церкви не мало того, чого Рымская не маєт [...] А речеш ли: же ся за вас заставуют? [177, с. 215 – 216]”.

Тема відмінності посту у Східній та Західній церквах була одним із артикулів києворуської суперечки, а тому Іпатій Потій не залишився осторонь цієї дискусії. Полеміст зіставив щотижневі та чотири багатоденні пости – Великий, Петрів, Успенський і Різдвяний. Підтверджуючи ідентичність річного циклу богослужінь, Іпатій Потій вказав на суперечку православних із католиками щодо посту в суботу перед Великоднем. Причиною цієї проблеми були різні відправні пункти апостольських правил для обох церков. Наприклад, якщо православні для потрактування цієї квестії брали 65-е положення апостольських настанов, то католики – 68-е [177, с. 218]. Попри це, Іпатій Потій зауважив, що підстави для полеміки насправді незначні, оскільки, на його думку, будь-який піст сприяє духовному зростанню людини.

У своїй полеміці Іпатій Потій відвів місце питанню постаті Петра Гугнивого, сюжет про якого був символом києворуської суперечки. Розкриваючи зміст цього персонажа, автор вказав, що жодного папи на ім'я Петро Гугнивий в історії католицької церкви не було. Це, твердив Іпатій Потій, “чинили для большое учтивости оного найвышого по Христѣ пастыра Петра светого верховного апостола [177, с. 220]”. Міркування Іпатія Потія спростовують думку літературознавців щодо історичного прототипа цього персонажа. Зокрема, дослідник києворуської полеміки А. Попов вказував, що “Петром Гугнивом” називали александрійського патріарха V ст.

У трактаті “Гармонія Східної церкви з костелом Римським” інтерес для Іпатія Потія становили не лише артикули навколоберестейської полеміки, а також києворуської. Полеміст, розуміючи, що контроверсійні артикули релігійної суперечки попередніх століть у будь-який момент могли актуалізуватися,

заздалегідь прагнув зарадити цьому та вказати на дійсні мотиви, обставини їх виникнення. Обґрунтувавши догматичні, організаційні відмінності між Східною та Західною церквами, полеміст довів легітимність Берестейської унії. Натомість союзництво православних із протестантами Іпатій Потій називав небезпечним для збереження традицій Східної церкви та нелогічним: "... яко небо от земли, так мы от их сакраментов з своими розни есмо [177, с. 206]".

## **2.7. Трактат “Relacia, y uwaïenie postkrpkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” у контексті культурно-історичних обставин поберестейської доби**

Причиною написання полемічного трактату “Relacia, y uwaïenie postkrpkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” був твір “ўнфйгсбцЮ albo odpowiedц на script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroïytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany”, автор якого заперечив догматичну ідентичність Східної та Західної церков, а також, у відповідь на звинувачення Іпатія Потія у злочинності православних священників, порушив цю проблему серед уніатського духовенства. Праця Мелетія Смотрицького викликала неабияке заворушення. Наприклад, священники-уніати, яких він викрив у трактаті “ўнфйгсбцЮ albo odpowiedц на script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroïytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany”, змушені були скласти свої повноваження [156, с. 237].

Анонімний твір “Relacia, y uwaïenie postkrpkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” був опублікований у 1609 р. польською мовою. Одним із перших у літературознавстві, хто обґрунтував його атрибуцію Іпатію Потію, був К. Студинський [210]. Важливим аргументом на користь цього, на думку дослідника, були наведені автором відомості про Самуїла Сінчила, Вартоломея Зашковського, Вельямина Рутського та їхні стосунки з Іпатієм Потієм, деталі яких міг знати саме він, або ж хтось із його найближчого оточення [210, с. 32].

Авторство Іпатія Потія підтверджує також і той факт, що впродовж 15 років, у період з 1595 по 1610 рр., ніхто, окрім нього, не брав участі у релігійно-літературній полеміці з православними [210, с. 33]. Ілля Морохорський, один із учнів Іпатія Потія, лише у 1612 р. надрукував свій перший полемічний твір “РБСЗГПСЙБ albo utulenie uszczypliwego Lamentu mniemanej Cerkwi њwіktej wschodniej zmuъlonego Theophila Orthologa” проти “ИСЗНПУ То ієст Lament ієdney њ. Powszechney Apostolskiey Wshodniey Cerkwie” Мелетія Смотрицького, що був опублікований двома роками раніше.

У трактаті “Relacia, y uwaïenie postkrpkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” знаходимо ті ж самі ідеї та думки, що і в творі “Унія алъбо выклад преднейших арътыкулов, ку зъодноченью Греков с костелом Рымским належащих”, “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”. Щодо цього К. Студинський зазначав: “Як червона нитка тягнуть ся крізь його писання ті самі гадки і погляди, висловлені з часта тими самими словами. Те саме бачимо в “Relaci-ї”. Поодинокі гадки, або звороти, які стрічаємо тут, читали ми вже раніше в інших його творах [210, с. 33]”. На думку дослідника, лексичний аналіз твору виразно засвідчує авторство Іпатія Потія. Зокрема, у трактаті “Relacia, y

uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” знаходимо пейоративну лексику, яку Іпатій Потій вживав неодноразово у інших творах. Так, православну церкву полеміст називав “Наливайковою [210, с. 34]”, православну віру “przeklkt№ schizmк [210, с. 34]”, аргументи опонентів “baiamutni№ [210, с. 34]”, противників унії “przekiktymi szatanami [210, с. 34]”.

До аргументів на користь того, що автором трактату “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” не був Іпатій Потій, належить фрагмент трактату, в якому з великим пієтетом згадується його особа та митрополитування. Проте цей факт не може бути відправним пунктом у з’ясуванні атрибуції твору, оскільки анонімність та представлення себе від III особи однини були визначальними компонентами поберестейського полемічного дискурсу. Наприклад, Іпатій Потій у трактаті “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” називав себе “человѣком добрым и невинным [176, с. 570, 572]”, “цнотливым [176, с. 570, 572, 686]”. Анонімне публікування твору залишало богослову простір для розкриття власного бачення, характеру, діяльності на тлі міжконфесійної конфронтації. У випадку Іпатія Потія це було надзвичайно актуальним, оскільки опоненти Берестейської унії навмисно генерували його деспотичний образ.

Претендентом на авторство “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich”, на думку К. Студинського, був, окрім Іпатія Потія, Вельямин Рутський. Особу останнього дослідник категорично відкинув, обґрунтовуючи це тим, що він не брав участі у релігійно-літературній полеміці. Проте таке твердження не зовсім відповідає дійсності. Так, Вельямин Рутський написав твори “Sowita wina To jest Odpis na script. Maiestat Kryla Iego Mlsci honor u reputatia Ludzi Zasných Duchowných u Swieckich obraïaj№cy, Nazwany Verificatia NiewinnoŃci” та “Examen Obrony to iest odpis na script Obrona Verificatij nazwany” [399, с. 179]. Ці трактати репрезентують релігійно-літературну полеміку двадцятих років XVII ст. І. Вагилевич у праці “Pisarze Polscy Rusini”, аналізуючи “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” як твір Іпатія Потія, все ж припустив, що його автором міг бути Вельямин Рутський [399, с. 179].

Беручи до уваги вище наведені твердження К. Студинського щодо атрибуції твору Іпатію Потію, припущення І. Вагилевича видається необґрунтованим. Текст трактату “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” засвідчує, що його автор висловлювався від імені уніатської громади, а отже, був її провідником, що вказує на Іпатія Потія [363, с. 248].

Численні топоси “прославлення чеснот” Зигмунта III також розкривають питання авторства “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich”. Іпатій Потій розраховував на підтримку короля Речі Посполитої, оскільки перед ним особисто клопотався про надання прав та привілеїв уніатському духовенству. У тексті твору полеміст звеличував його особу: “nie chc№s aby za szczkŃliwym Panowaniem iego krzywdk, u bezprawie iakie kto жierpai [363, с. 245]”, “J. K. m. z dobrotliwey a miioŃierney natury swoiey darowaж ich tym raczy [363, с. 246]”.

Написавши трактат “Relacia, u uwaïenie postkpkow niektorych okoio Cerkwï Ruskich Wileckich”, Іпатій Потій реалізував один із важливих задумів, висловлених ще у листі до князя Костянтина Острозького від 3 червня 1598 р. У епістолі до київського воєводи полеміст зазначив: “Бо милосердний єст Пан Бог: не допустит Своим верным в таковий блуд упасти, абы мели фальш за истинную правду прыняти, а звлаща што ся дотыкаєт веры и сумненья [178, с. 1037]”. Натомість у “Relacia, u uwaïenie postkpkow niektorych okoio Cerkwï Ruskich Wileckich” Іпатій Потій переконував, що одним із його завдань було стати на захист правди: “aby wiêc prawda potwarnym u kiamliwym vdaniem zatiumiona nie byia: albo raczey, aby faisz szczery za prawdk v ludïi, obie vszy na kaïd№ powiêkъж skianiai№суч nie byi miany [363, с. 231]”.

Трактат “Relacia, u uwaïenie postkpkow niektorych okoio Cerkwï Ruskich Wileckich” необхідно розглядати крізь призму риторичного мистецтва переконання. Щоб розкрити мету твору, а найголовніше у полемічному дискурсі – здобути підтримку читачів, автор обґрунтував свої міркування патристичними джерелами, залучив до тексту численні історичні відомості.

Неабиякий інтерес, з позиції теоретичного красномовства, становлять епіграфи до твору “Relacia, u uwaïenie postkpkow niektorych okoio Cerkwï Ruskich Wileckich” та передмова до читача. На початку трактату Іпатій Потій розмістив новозавітній фрагмент із послання Апостола Павла до Єфесян, цитати з праць Іоана Златоуста та Юстина. Усе це не лише слугувало коментарем до тексту, а також належним чином налаштувало читацьку аудиторію.

Наведення автором цих локусів вказує на те, що релігійно-літературна полеміка неодноразово виходила за межі об’єктивної дійсності. Це, на його думку, робило її безперспективною та небезпечною для суспільства. Фрагмент із послання Апостола Павла до Єфесян був своєрідним зверненням автора як до мирян, так і до учасників релігійної суперечки, яких він закликав до праведного життя та єдності [363, с. 230].

Епіграфи Іоана Златоуста та Юстина тематично подібні та доповнюють один одного. Саме тому Іпатій Потій подав у тексті їх висловлювання про непереможність правди [363, с. 230 – 231]. Ці уривки є важливими компонентами персвазійної системи твору, оскільки, адаптувавши їх до культурно-історичних обставин того часу, полеміст аргументував тезу, що уніати були поборниками справедливості на відміну від своїх опонентів.

Передмова до читача трактату “Relacia, u uwaïenie postkpkow niektorych okoio Cerkwï Ruskich Wileckich” ґрунтувалася на античних та на біблійних джерелах. Беручи відправним пунктом висловлювання Арістотеля: “її pod czas falsz za rzecz podobn№ ku wierzeniu u za prawdk [...] bywa od wielu roszytany [363, с. 231]”, Іпатій Потій викрив цю ваду у супротивників Берестейської унії. Адаптувавши до міжконфесійної суперечки того часу квінтесенції Платона та Ціцерона, полеміст зумів досить вміло охарактеризувати сучасну йому релігійну ситуацію в Україні [363, с. 232].

Думка, що “niewinne krwie rozlanie, slug Воïych gniew pacski do pomsty pobudza [363, с. 232]” становить осердя передмови. Для її підтвердження Іпатій

Потій увів до тексту розповідь про мучинецьку загибель київського митрополита Исидора, одного із поборників Флорентійської унії. Проте, ймовірно, що полеміст припустився помилки. Сучасні історичні джерела свідчать, що унійному митрополиту все-таки вдалося втекти з ув'язнення у Москві [59, с. 62]. Не лише події пов'язані із Исидором, думка про вбивство якого, очевидно, дійсно побутувала тоді, а й замах на власне життя спонукали Іпатія Потія до застереження ортодоксів від силового розвитку подій. Полеміст, як ніхто інший, розумів небезпеку цього, оскільки саме йому судилося принести “першу жертву крові, пролитої за об'єднання української церкви з Апостольською Столицею [132, с. 87]”.

Деталізація історичного матеріалу обмежувала автора у використанні риторичних прийомів. Генеративним конструктом діалогу із читачем Іпатія Потія були риторичні фігури запитання та оклику, що посилювали емоційність мовлення [363, с. 32]. З метою ритмічного увиразнення тексту полеміст послуговувався риторичною фігурою – гомеотелевтоном.

Трактат “Relacja, u uważenie postępkow niektórych około Cerkwii Ruskich Wileckich” присвячений релігійним заворушенням, котрі відбувалися у місті Вільні на початку першої половини XVII ст. Текст містить цінний історичний матеріал для дослідників суспільно-культурних процесів тієї доби. Так, історики М. Коялович та П. Жукович у своїх студіях посилалися насамперед на цю працю Іпатія Потія.

Окрім наведення історичних фактів, Іпатій Потій охарактеризував особливості ведення суперечки своїх опонентів. Ця інформація становить значний інтерес, оскільки вводить нас у навколоунійний дискурс релігійно-літературної полеміки та розкриває сприйняття уніатів творчої спадщини аполегетів православної церкви. Передусім Іпатій Потій критикував опонентів за наведення у своїх творах недостовірних свідчень, що, на його думку, було пов'язано із культурно-освітнім рівнем православних полемістів.

Перш ніж розкрити проблематику трактату, Іпатій Потій у невеликому відступі подав своє бачення причин занепаду Царгороду. Застосувавши риторичну фігуру ексебрації, полеміст розвинув мотив Божого покарання за розірвання Східною церквою єдності із Західною та констатував: “Pewny vpadek u zniszczenie w Cerkwii u w ludziach religiey Graeckiey, u z niskim inim po nieiasce Boiey nie pochodii: tylko za wielkim oćkibionżim, ku chwale miiego Boga, ludzi niewieckich a osobliwie Duchownych: a zaniedbaniem nauk u pisma zakonu Boiego. Co oni sami widzies, do tego sik czkstkroch brali, lecz ii w rozerwaniu od iednonżi konżioia Boiego [363, с. 233]”.

Іпатій Потій провів різкий розподіл між уніатами та православними. Так, за його переконаннями, прихильники церковної унії мали “особливе Господнє натхнення [363, с. 233]”, натомість її супротивники були інспіровані антихристом, котрий намагався зарадити відновленню церковної єдності. Такий риторичний прийом полеміст увів до тексту не випадково. Подібне демаркування впливало на емоції опонентів, а отже, набувало переконливості. Іпатій Потій підсвідомо моделював розподіл мирян на дві категорії, що засвідчило його давнє знайомство з

теологічною та моральною доктриною женеvського реформатора Жана Кальвіна про жорстке передвизначення.

Одним із завдань Іпатія Потія у трактаті “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wilecskich” був захист просвітницької діяльності Вельямина Рутського, його наступника на митрополичому престолі, а також Віленського монастиря Святої Трійці, який уніатські священнослужителі Самуїл Сінчило та Вартоломей Зашковський намагалися передати православним. Полеміст зауважив, що менше за все від цих двох ієреїв очікував підступництва: “... raczeу potосу sprodiïewaж sіk, a niïeli zdrady obawiaж sіk potrzeba byio [363, с. 233]”.

Окремий розділ твору Іпатій Потій присвятив життєпису Самуїла Сінчила та Вартоломея Зашковського. До виявлення їх злодіянь київського митрополита підштовхнули свідчення, наведені Мелетієм Смотрицьким у трактаті “ўнфйгсбцЮ albo odpowiedц na script vszczуpliу, przeciwko ludziom staroïytney religieу Graeckieу od apostatow cerkwie Wschodnieу wydany”. Подаючи про них достовірну інформацію, Іпатій Потій виправдовував себе, що, не знаючи злочинного минулого цих людей, призначив їх священниками уніатської церкви. Полеміст розповів, що, спостерігаючи прихильність Самуїла Сінчила до Берестейської унії, підтримував його впродовж трьох років та призначив на посаду архимандрита у Вільні. Проте той відступив від церковної єдності та почав вести таємні переговори з православними супроти уніатів. Іпатій Потій зауважив, що причиною цього був насамперед його матеріальний інтерес [363, с. 234].

Іншим священником, про якого автор трактату “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wilecskich” навів відомості, був Вартоломей Зашковський. Іпатій Потій писав, що той надав йому рекомендацію від архимандрита Геровського, яка справила на нього позитивне враження. Нічого не знаючи про його важкі злочини, уніатський ієрарх взяв до уваги вище зазначену характеристику та призначив його протопопом у Вільні. Щойно Мелетій Смотрицький вказав у своєму творі на злочини Вартоломея Зашковського, останній, передбачаючи переслідування уніатського митрополита, вдався до поширення неправдивих свідчень про Іпатія Потія: “Jakoby J. M. oжіес Metropolita miai staroïytn№ Religi№, u ceremoniae Grackiego koñcioia wniwecz obrasaж, prawa u przywilegia ich iamaж tym, ii оуса Ruckiego namiestnikiem giownym w tych kraiach postanowii, со siusznie wczyniж musiai dla wielu przyczyn [363, с. 236]”.

Релігійно-літературна полеміка не була єдиним полем боротьби уніатів та православних. Окрім неї, важливу роль у міжконфесійній суперечці відіграло судочинство. Дослідник сеймової боротьби православного духовенства з церковною унією П. Жукович вважав, що вона не була випадковим явищем, оскільки у такий спосіб її учасники долучали до навколоунійної полеміки вищі щаблі суспільства [66, с. XX].

Іпатій Потій у трактаті “Relacia, u uwaïenie postkrkow niektorych okoio Cerkwi Ruskich Wilecskich” увів до тексту пасаж про сеймове засідання, на якому розглядалися скарги православного духовенства та віленських братчиків щодо їх утисків: “iakoby miai czyniж krzywdy nastkrpui№с im na summienia, gwaltem do teу

ієдпоњжі рожі№гаі№с [363, с. 239]”. Відкинувши ці обвинувачення, Іпатій Потій свій захист мотивував рішеннями Флорентійського собору, а також повноваженнями, котрі утвердила уніатам влада Речі Посполитої [363, с. 239]. Попри те, що сейм закликав кожну зі сторін діяти в межах правового поля, православні віряни захопили будівлю місцевої влади та домоглися, щоб монастир Святої Трійці відібрали з-під юрисдикції київського митрополита. Окрім складного становища уніатів у Речі Посполитій, цей епізод вказує на те, що Берестейська унія не знаходила належної підтримки серед представників місцевих органів влади, що передбачали ініціатори відновлення церковної єдності у 90-х рр. XVI ст. За цих умов Іпатій Потій змушений був звернутися до Зигмунта III із проханням відновити справедливість та скасувати незаконну постанову віленського суду.

У трактаті “Relacja, u uwaienie postępkow niektórych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich” Іпатій Потій порушив проблему інституційного занепаду православної церкви. Причину цього він вбачав насамперед у розширенні повноважень братств патріархом Єремією II. Іпатій Потій неодноразово висловлювався проти рішення, яке, на його думку, засвідчило індиферентність Царгороду до проблем духовенства київської митрополії та спровокувало конфлікт між духовенством та мирянами [363, с. 243]. Розповівши про реформування київської церкви Єремією Траносом, Іпатій Потій не обминув проблему становлення московського патріархату. Висловлюючи обурення з приводу рішення царгородського архієпископа, полеміст водночас розкрив одну з причин підготовки проекту церковного об’єднання наприкінці XVI ст. Іпатій Потій зауважив, що Москва становила загрозу для Східного християнства, а тому ініціатори Берестейської унії розпочали діалог із Римом з метою збереження самобутності православної церкви Речі Посполитої: “Аbowiem wiedzieia to dobrze Moskwa, iakowe niebezpieczestwa цwierzchnоњж та, tyranowi nie nasyconemu Pacstwu Chrzeњжiasckimi, podlegia зажі№гаіа: у dla tego o to sik pilnie zawsze wszelakim sposobem staraia, aby kiedykolwiek od nieу wolna byia [...] Dla teу tedy przyczyny, osobliwie starszy duchowni naszy [...] у pewnego ratunku doznawali, to iest do stolice Piotra ъ. у namiestnikow iego [363, с. 243 – 244]”.

Окремий пасаж Іпатій Потій відвів у цій частині твору подробицям замаху на власне життя, яке на замовлення скоїв Іван Тупека. Цей злочин засвідчив радикальність намірів православної громади та їх юридичну поразку на користь уніатів. Зокрема, дослідник П. Жукович зауважив, що цей прикрий інцидент негативно позначився на становищі віленських братчиків та православних вірян [67, с. 41].

Факти, наведені Іпатієм Потієм у трактаті “Relacja, u uwaienie postępkow niektórych okoio Cerkwi Ruskich Wileckich”, розкривають деталі міжконфесійного протистояння в Україні на початку XVII ст., вказують на особливості ведення релігійно-літературної суперечки як уніатами, так і православними, а також містять цінний історичний матеріал.

## 2.8. Атрибуція творів Іпатія Потія

Не всі полемічні твори Іпатія Потія збереглися. В умовах жорсткого протистояння уніатів та православних неодноразово були випадки знищення цілих тиражів праць, написаних полемістами тієї чи іншої сторони.

У 1596 р. у Римі було опубліковано українською мовою книгу “Календар римський новий”. Вчені припускають, що авторами цього трактату були Іпатій Потій та Кирило Терлецький. Цю думку підтверджують також свідчення автора твору “Пересторога зѣло потребная на потомные часы православным христіаном”: “И выдали есте остатную книжку свою против книжки нѣякого Филалета, грозячи ему кієм; и пишет Потѣй в тыхже остатных книжках своих нынѣшних о новом календару, который есте в Римѣ по руску выдруковавши, принесли з Риму, хвалячи той богопротивный календар, яко есть добрый и весьма потребный [47, с. 95]”.

Дві пошкоджені сторінки цієї праці віднайшов Я. Головацький у віленській публічній бібліотеці. Знайдений дослідником матеріал був опублікований у 1877 р. в “Записках імператорської академії наук” [47]. На основі цих відомостей досить складно реконструювати зміст цього тексту. Зі слів, що вціліли, дізнаємося, що в роботу над укладенням григоріанського календаря для богослужбового кола уніатської церкви був покладений принцип збереження вже встановленого порядку свят: “Старая пасхалия и порядок свят, в ней предписанный, не отмѣнился [47, с. 92 – 94]”.

У 1597 р. зі сторони уніатів було опубліковано полемічний трактат “Справедливое описание поступку и sprawy синоду Берестейского”, що стосувався православного твору “Ekthesis abo krotkie zebranie spraw” [176, с. 503]. Твір не зберігся. Історик православної церкви митрополит Макарій (Булгаков) [112, с. 173], літературознавці К. Студинський [209, с. 2], І. Єрьомін [62, с. 91], М. Вишневецький [400, с. 294] твердили про атрибуцію твору насамперед Іпатію Потію. Висловлюючи обурення з приводу спалення книг уніатів ортодоксами, автор “Антирризису” натякнув також на своє авторство трактату “Справедливое описание поступку и sprawy синоду Берестейского” [176, с. 503].

Втрачений трактат складався із двох розділів. У першому автор подав детальний опис Берестейського синоду, у другій частині обґрунтував його необхідність [400, с. 294]. Із апологетичного послання Івана Вишенського українським єпископам дізнаємося, що у втраченому творі Іпатій Потій порушив питання примату папи римського, а також інституційного занепаду православної церкви: “Як дурные и бесчестные патриархы ничего славного и пожиточного, приежджаючи, в земли сей не чинят, – так Іеремія учинил, только хлопов простых, шевцев, седелников и кожемяков над епископов преложил и увес порядок церковный, от духовенства отнявши, свецким людем в моц дал, в чом великое уближене власти епископское учинил [62, с. 83 – 84]”.

До загублених полемічних писань Іпатія Потія також відноситься твір “Розмова братчика з Берестянином” [209, с. 6], який було надруковано у Вільні у 1604 р. Мелетій Смотрицький у відповідь на цей трактат написав “Lucubracione narzecziv rozmowie Brzeńcianina z braciszkiem”. Обидві книги були втрачені.

У 1607 р. Іпатій Потій написав твір “Zmartwychwstaiy Nalewajko”, у якому, очевидно, піддав різкій критиці православну церкву [209, с. 7]. Текст твору не зберігся.

У 1608 р. в місті Вільному було анонімно опубліковано трактат уніатського полеміста “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” . На жаль, ця книга була також втрачена. Її зміст можна реконструювати на основі твору Мелетія Смотрицького “ўнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroïytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany”, котрий був написаний у відповідь на трактати “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” та “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”.

Один із перших дослідників цієї пам’ятки В. Завитневич, хоча й вказав, що окремі пункти трактату “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” були взяті з твору “Унія греків з костелом Римським” Іпатія Потія, все ж не припустив, що саме він був її автором. Попри це, учений справедливо зауважив, що метою автора твору було насамперед дискредитувати віленське братство, адже, як відомо, у той час воно було осередком православної культури та опору Берестейській унії.

К. Студинський, аналізуючи листування Іпатія Потія з Левом Сапігою, дійшов висновку, що литовський канцлер надихнув митрополита київської церкви написати твір, котрий би чітко викривав помилки православного духовенства. Учений, зіставивши артикули “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” з іншими творами богослова, переконливо довів, що автором цього трактату був саме Іпатій Потій [211, с. 7].

Дослідники твору “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” відзначали його дратівливий тон, а також і те, що критика полеміста-уніата була суб’єктивною. Проте, необхідно зауважити, що ці висновки були зроблені на основі твору-відповіді Мелетія Смотрицького. Так, у першому розділі трактату “ўнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroïytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodniey wydany” православний богослов досить-таки різко висловився про факти, наведені автором “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” [384, с. 1164].

Все ж, не знаючи напевне, чи були сфабриковані автором трактату “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” свідчення про злочини православного духовенства, можемо припустити, що Іпатій Потій, викриваючи глибоку кризу київської митрополії, був справедливим у своїх висновках [211, с. 9]. Різкий стиль твору вказує на розуміння Іпатієм Потієм безперспективності релігійно-літературної полеміки поберестейської доби. Таким чином, цей твір становить для нас неабиякий інтерес, оскільки засвідчує безрезультатність міжконфесійної суперечки, котра не виявила ані переможців, ані переможених. Ця думка знаходить підтвердження у листуванні Іпатія Потія з Левом Сапігою [211, с. 7].

Мелетій Смотрицький зазначив, що опротестував не усі пункти трактату “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego”, а лише деякі. Це вказує на те, що реконструкція цього твору на основі “у́нфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroіytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodney wydany” не дасть нам вичерпної відповіді про його зміст, проте все ж зможе накреслити головні переконання автора, вкаже на його бачення проблем київської церкви та, можливо, розкриє стиль полемізування, оскільки православний богослов дослівно цитував звинувачення Іпатія Потія.

Із твору Мелетія Смотрицького довідуємося, що Іпатій Потій у трактаті “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” навів порушення ортодоксального духівництва, що стосувалися проблем морального, дисциплінарного та організаційного характеру [384, с. 1164 – 1181]. Окремий розділ трактату Іпатій Потій присвятив догматично-обрядовим розбіжностям Східної та Західної церков, серед яких традиційно увагу було приділено питанням Filioque, таїнств євхаристії, хрещення та католицькому вченню про чистилище [384, с.1185 – 1228].

Полемічний твір “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” Іпатія Потія становить важливий етап розвитку в історії української полемічної літератури та займає виняткове місце у поберестейській релігійній суперечці. Наприклад, якщо інші трактати Іпатія Потія відзначалися ліберальністю та пошуком діалогу, то “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego”, навпаки – безжально викривав тогочасні вади ортодоксального духовенства. Такий агресивний стиль ведення полеміки характеризував єзуїтську школу, насамперед Бенедикта Гербеста та Петра Скаргу, а також їх попередників, які, на відміну від Іпатія Потія, вдавалися до необґрунтованої критики на адресу православних.

Видання трактату “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego” Іпатієм Потієм не було явищем випадковим. Воно було зумовлене релігійними перипетіями перших років Берестейської унії та цілком відповідало тогочасній суспільно-культурній площині. Твір, в якому чітко були вказані переваги уніатів над православними, становив своєрідну підтримку об’єднаній церкві, яка опинилася у надзвичайно скрутному становищі під тиском ортодоксальної общини.

Проаналізувавши навколоунійну полеміку Іпатія Потія, можемо зробити певні узагальнення. Зокрема, необхідно констатувати світоглядну еволюцію уніатського богослова. У своєму першому полемічному трактаті “Унія алѢбо выклад преднейших арѢтыкулов, ку зѢодноченью Греков с костелом Рымским належащих” Іпатій Потій тактовно намагався розкрити перед провідними верствами суспільства перспективу об’єднання київської церкви із Римом. Не випадково полемістом було наведено п’ять догматичних відмінностей між православними та католиками, оскільки категорія кількості у передберестейській релігійній полеміці наділялася персвазійними властивостями. Проте міжконфесійне протистояння довкола легітимності Берестейської унії порушило цілу низку питань обрядового, догматичного та адміністративно-правового

характеру, що поставило під сумнів можливість реалізувати проект церковної єдності, який передбачав збереження візантійського обряду у православній церкві Речі Посполитої. Сучасні дослідники твердять, що післятридентська еклезіологія Риму виключала паритетну модель діалогу з іншими християнськими конфесіями. Це позначилося також на позиції Іпатія Потія та інших уніатських ієрархів [140, с. 46 – 47]. Після укладення Берестейської унії необхідність церковного об'єднання Іпатій Потій обґрунтовував тезою сотереологічного ексклюзивізму [311, с. 73], яка нівелювала літургійну самотність київської митрополії.

У пізніших полемічних трактатах Іпатія Потія (“*ўнфйссзуйу або apologya przeciwko Krzysztofowi Philaletowi*”, “*Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego*”, “*Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским*”) знаходимо висловлювання, які засвідчують його зневажливе ставлення до обрядів Східної церкви, віровчення якої він дотримувався раніше. Окрім доктринальних поступок Риму та відступу від засад артикулів Берестейської унії, зумовлених обставинами Контрреформації, цей агресивний спосіб полемізування Іпатія Потія, ймовірно, можна пояснити його аристократичною вдачею та переконанням, що вектор об'єднання київської церкви з Римом, який він підтримував, був найоптимальнішим для подолання духовної кризи, піднесення освіти та науки в Україні. Не можна нехтувати і тим фактом, що зверхність Іпатія Потія, непоступливість у міжконфесійній полеміці були продиктовані його інтелектуальною перевагою над уніатами і над православними [156, с. 149].

## РОЗДІЛ 3

### РАННЬОБАРОКОВИЙ ДИСКУРС ГОМІЛЕТИЧНОЇ ТА ЕПІСТОЛЯРНОЇ СПАДЩИНИ ІПАТІЯ ПОТІЯ

#### 3.1. Казання та гомілії Іпатія Потія

##### 3.1.1. Рецепція проповідей Іпатія Потія

Внесок Іпатія Потія у розвиток української ораторсько-проповідницької прози XVI – XVII ст. є надзвичайно вагомим. Зокрема, Іпатій Потій одним із перших написав казання та гомілії на літургійний рік. Проповіді полеміста неодноразово перевидавалися та понад півтора століття після його смерті були частиною богослужінь уніатської церкви [81, с. 134]. Апробовуючи латинсько-польські взірці побудови гомілетичного тексту, Іпатій Потій сприяв переорієнтуванню екзегетичних традицій в українському церковному красномовстві та впроваджував стиль нової культурної епохи.

Попри це, не всі дослідники визнавали факт успішної проповідницької діяльності Іпатія Потія. Навмисне замовчуючи знаковість його казань та гомілій, учені у такий спосіб викреслювали цю постать з історії української ораторсько-проповідницької прози. Наприклад, Ф. Терновський у праці “Южно-русское проповедничество XVI и XVII вв. (по латино-польским образцам) [221], не тільки не назвав Іпатія Потія серед відомих проповідників того часу, а навіть жодним словом не обмовився про його проповідницьку практику.

Побутує думка, що у Супраслі у другій половині XVII ст. було здійснене видання казань та гомілій Іпатія Потія українською мовою. На це вказують К. Нешецький [351, с. 335 – 339], К. Студинський [209, с. 8], А. Йохер [315, с. 381], Й. Круковський [325, с. 1]. Натомість М. Грушевський переконував, що вперше казання та гомілії Іпатія Потія були опубліковані у 1714 р. Левом Кішкою. Свої міркування вчений підтверджував фактом опрацювання видавцем рукописних джерел Іпатія Потія, а не друкованого видання 1674 р. [56, с. 216]. З’ясувати питання, чи публікувалися все-таки проповіді Іпатія Потія у другій половині XVII ст., зможемо за умови віднайдення друкованих матеріалів того видання.

Наприкінці XIX ст. з’явилися два ґрунтовні дослідження, присвячені вивченню казань та гомілій Іпатія Потія. Це праця М. Трипольського “Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность” [229], надрукована в Києві у 1877 – 1878 рр., та дослідження Й. Круковського “Krytyczny rozbiyr kazac i homilij Hipacyusza Pocieja metropolity kijowskiego, halickiego i caiej Rusi, biskupa wiodzimierskiego i brzeskiego” [325], яке було опубліковано у Львові в 1899 р.

Студія М. Трипольського становить одну з перших спроб систематизувати та проаналізувати зміст проповідей Іпатія Потія. Дослідник вказав на те, що його казання та гомілії були складені під впливом латинсько-польських взірців того часу та споріднені з ними як за формою так і за змістом [232, с. 382]. Проте, як зазначив учений, вдале поєднання змісту та схоластичної форми, а також менш заангажоване висвітлення догматичних питань католицького віровчення

вирізняють Іпатія Потія серед польських проповідників кінця XVI – початку XVII ст. [232, с. 386]. Виокремлюючи Іпатія Потія з числа полономовних церковних риторів, М. Трипольський не зараховував його до українських проповідників, мотивуючи це стильовим розходженням з Антонієм Радивиловським та Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким [232, с. 407]. Однак вважаємо такий підхід дослідника суб'єктивним, оскільки гомілетична діяльність Іпатія Потія адаптовувала новітні латинсько-польські риторичні схеми того часу та розпочинала засвоєння барокового стилю в історії української ораторсько-проповідницької прози, яскравими представниками якого були вище згадані проповідники.

М. Трипольський відзначив, що проповідей морального змісту в Іпатія Потія значно більше, ніж догматичного. Це, на його думку, обґрунтовується прагненням промовця морально вдосконалити тогочасне суспільство [230, с. 294]. Щирість казань та гомілій Іпатія Потія, на думку вченого, засвідчує усвідомлення ним душпастирського обов'язку, а не те, що проповідник писав їх на замовлення [231, с. 588]. М. Трипольський вказав на біблеїстичний характер проповідей Іпатія Потія, оскільки Книги Старого та Нового Завітів становлять осердя його гомілетичної думки [231, с. 589].

М. Трипольський розділив проповіді Іпатія Потія на дві групи. До однієї категорії учений відніс твори, котрі відзначаються простотою та позбавлені мистецької вартості. До іншої – ті, що характеризуються мистецьким змістом та формою [231, с. 600 – 602].

Серед недоліків казань та гомілій Іпатія Потія дослідник відзначив їх великий розмір, а також багатоаспектний підхід у розкритті теми проповіді, що могло послаблювати увагу слухачів [231, с. 609]. Зазначені вади, на думку М.

Трипольського, не були недоопрацюваннями Іпатія Потія, а засвідчили практику церковного красномовства у кінці XVI – початку XVII ст. [231, с. 610].

Й. Круковський у своїй праці стисло переповів зміст казань та гомілій Іпатія Потія, а також розділив їх на дві групи. До першої учений відніс твори морального змісту, а до другої – догматичного [325, с. 2]. Дослідник вказав на те, що Іпатій Потій, пишучи проповіді, не дотримувався чіткої структури. Стиль його казань та гомілій, на думку Й. Круковського, подібний до мови апостола Павла та Івана Христителя, а також отців Церкви: “Wymowa jego to wnet potok spokojny, gikboko nurtuj<sup>ę</sup> w sercu siuchcza [325, с. 2]”.

Зазначимо також, що в літературознавстві немає усталеного погляду щодо мистецької вартості казань та гомілій Іпатія Потія. Наприклад, К. Студинський переконував, що проповіді богослова “визначають ся живостию, енергією та містять в собі чимало драматичних картин [209, с. 10]”. У 1607 р. на Петрковському церковному соборі Іпатія Потія було названо “великим проповідником [325, с. 2]”.

Натомість І. Франко вважав, що проповіді Іпатія Потія “дуже абстракційні, загальні та безбарвні, без виразних знаків хвилі, в якій і для якої були виголошовані, і тому на нинішнього читача не роблять майже ніякого враження [245, с. 532]”. Попри це І. Франко все-таки відносив Іпатія Потія до найкращих

українських гомілетів [245, с. 521].

Така діалектична рецептивність пов'язана насамперед із тим, що науковцям не завжди вдавалося бути об'єктивними у власних судженнях. Нерозуміння унійного процесу православної церкви з католицькою, що відбувався у кінці XVI ст., нерідко мотивувало у дослідників заперечення творчої та суспільної діяльності того чи іншого митця.

### **3.1.2. Реформа риторики кінця XVI – початку XVII ст.**

Риторика була невід'ємною частиною гуманістичної науки та освіти в епоху Ренесансу (XV – XVI ст.). Вміння володіти словом мислилось як спосіб пізнання та опанування дійсності, а отже, визначало духовний стрижень тогочасного суспільства. Теорія риторичного мистецтва застосовувалась у гомілетичі. Церковне красномовство послуговувалося п'ятьма розділами теорії риторики: *inventio* (способи знаходження і опрацювання теми), *dispositio* (способи впорядкування аргументів і вибору композиції цілісності промови), *elocutio* (мистецтво перекладання думок на слова), *memoria* (мистецтво запам'ятовування готового тексту), *actio* (спосіб його виголошення) [108, с. 495].

У церковній риторичі актуалізувалися такі частини ораторської промови: *propositio* (подання теми), *exordium* (вступ), *narratio* (нарративна частина), *peroratio* (завершення). Таку схему побудови проповіді подано у гомілетичі Іоаникія Галятовського [221, с. 10].

Українська церковна проповідь зазнала значних змін у другій половині XVI ст. Цей період становить переломний момент в історії української ораторсько-проповідницької прози, оскільки в цей час відбулася зміна орієнтирів у питанні її побудови. Якщо раніше зразком для українських промовців були візантійські повчання, то у другій половині XVI ст. гомілетичі адаптували латинсько-польську модель побудови проповіді. Річ у тім, що візантійська церковна проповідь, на відміну від класичної грецької, вирізнялася певною штучністю. Її мова була “неприродна, бомбастична, переповнена цитатами з клясиків, з мітологічними образами, панегіриками, з надміром риторичних фігур, тропів і антитез, із зайвими діялогами, предовгими скучними періодами [162, с. 15]”. Очевидно, це, а також піднесення освіти та науки у Західній Європі зумовило прийняття нової системи побудови ораторсько-проповідницького нарративу.

Дослідники відзначають кілька позитивних рис, якими збагатилася українська церковна проповідь. Відповідно до латинсько-польських зразків, вона будувалася за чітко окресленою схемою, що сприяло розкриттю обраної теми, її зміст розвинувся та збагатився новими образами, а також удосконалилися прийоми викладу [221, с. 9].

Перший посібник із гомілетичі “Наука короткая альбо способ зложення казанья”, написаний українською мовою, був опублікований в Україні у 1659 р. Його автор, Іоаникій Галятовський, спираючись на теоретичні досягнення західного ораторсько-проповідницького мистецтва, подав план побудови проповіді за новітніми латинсько-польськими зразками. Відтинок часу між написанням проповідей Іпатія Потія та появою трактату Іоаникія Галятовського доволі значний. Постає необхідність з'ясувати, на які теоретичні джерела з

риторичного мистецтва міг орієнтуватися Іпатій Потій у побудові власних казань та гомілій.

Чимало трактатів *artes praedicandi*, метою яких було навчити священників правильно проповідувати, з'явилися ще у XII ст. Відповідно до тих настанов темою казання був виклад основ християнської віри та опис церковних традицій. Середньовічні *artes praedicandi* розробили чотири способи тлумачення Святого Письма. Ключем до буквального сприйняття біблійного тексту були два рівні пізнання: *sensus litteralis* та *sensus historicus*, для духовного – *sensus spiritualis* та *sensus mysticus*.

Церковне красномовство продовжувало розвиватися в XIII ст. Трактат “*De eruditione praedicatorum libri duo*”, написаний домініканцем Гумбертом де Романсом, узагальнив останні теоретичні досягнення церковного красномовства того часу. Так, у своїй праці він окреслив тематику церковного слова, якими риторичними засобами необхідно впливати на емоції слухачів, а також визначив обсяг знань священника, які допоможуть йому розкрити зміст Святого Письма. Для цього проповідник повинен опанувати теологію та світські науки. Французький теоретик казання класифікував за змістом. Залежно від аудиторії церковний ритор міг виголосити казання глибокого змісту (*subtilia*), виразного та зрозумілого (*plana et simplicia*), повчального (*instructiva*), зворушливого (*motiva*), погрозливого (*terribilia*), радісного (*grandiosa*). Результатом вдало складеної проповіді було покаяння грішних, прийняття Святого Духу та навернення невірних до християнської церкви [358, с. 22-23].

У середньовіччі утвердилися два типи казань: циклічні (*de temporis et de sanctis*) та тематичні (*sermones ad status*). Метою гомілій (*postylle*) було тлумачення тексту Євангелія, який зачитувався в окремі неділі та свята літургійного року. Характерною особливістю тематичних казань було генерування їх наративу навколо вибраної теми зі Святого Письма. Остання група медієвістичної типології казань у подальшому мала визначальний вплив на розвиток ораторсько-проповідницької прози. У цей час були укладені збірники прикладів, якими ритор міг аргументувати свої твердження. Відомими є праці “*De habundantia exemplorum*” домініканця Гумберта та “*Promptuarium exemplorum*” Мартина з Опави тощо. Священники у складанні казань користувалися також коментарями отців Церкви. Наприклад, авторитетним коментарем Святого Письма була праця Томи Аквінського “*Catena aurea*”.

У першій половині XVI ст. німецький вчений Еразм Роттердамський написав трактат “*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*”, у якому виклав принципи побудови церковної проповіді, яка, на його думку, повинна відігравати у богослужінні важливу роль. У першому розділі своєї праці автор підсумував теоретичні досягнення попередніх епох щодо особливостей мови гомілета. У другій частині вчений перерахував мислителів, у яких необхідно навчатися ораторському мистецтву та посилатися на їх авторитет у власних казаннях. До них він відніс Цицерона, Демосфена та отців Церкви. Еразм Роттердамський окреслив тенденції схоластичного проповідництва, та підкреслив, що на початку казання необхідно подати цитату зі Святого Письма, зміст якої розкриватиметься у тексті

проповіді. У третій книзі автор вказав на різницю між сакральною та світською мовами та критикував надмірне вживання у казаннях алегорії. У четвертій книзі Еразм Роттердамський констатував, що проповіднику слід аргументувати свої думки цитатами зі Святого Письма. Такий спосіб казання може бути зрозумілим аудиторії та сприяти її духовному збагаченню [358, с.28].

Реформаційний рух, що охопив усі сфери життя Західного християнства у першій половині XVI ст., позначився також на церковному красномовстві. Мартін Лютер, прагнучи відновити ранньохристиянські традиції в житті тогочасної церкви, доклав чимало зусиль для впровадження у проповідницьку практику давньо-християнської гомілії (*postylle*) [168, с. 5]. Завдяки зусиллям Мартіна Лютера гомілія стала невід'ємною частиною богослужіння християнської церкви, а тому її зміст та структура зазнали модифікацій відповідно до вимог часу. Філіп Меланхтон одним із перших почав працювати над вдосконаленням проповіді у протестантизмі та розробив “синтетичну проповідь” на основі трьох розділів риторики: *inventio*, *dispositio*, *elocutio* [168, с. 5].

Праця Андрея Герарда Гиперія “*De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari*”, яка була опублікована у 1553 р. у Марбурзі, порушила актуальне питання форми проповіді. Андрей Герард Гиперій рекомендував покращити її вплив на аудиторію за рахунок невеликого змісту, зрозумілості та послідовності [168, с. 41]. Теоретик церковного красномовства вважав, що проповідь повинна складатися з семи частин: “читання Святого Письма, заклик, вступ, пропозиція, аргументування, спростування, завершення [168, с. 42]”.

У другій половині XVI ст. реформування ораторського мистецтва вплинуло на церковне красномовство. Нововведення у риториці пов'язані з реформою П'єра де ла Раме та стильовими вдосконаленнями нідерландського гуманіста Юстуса Ліпсія. П'єр де ла Раме відділив від риторики *inventio* та *dispositio*, залишаючи у її структурі лише *elocutio*. Два перших розділи П'єр де ла Раме відніс до компетентності логіки. Таке розуміння завдання риторики спричинило дискусію у науці. У Польщі його погляди розвинув Якуб Гурський у працях “*Commentatorium artis dialecticae libri X*” та “*De figuris tum grammaticis, tum rhetoricis libri V*”. Натомість професор гданського університету Бартоломей Кецкерман у 1598 р., надрукувавши трактат “*Praecognitorum logicorum tractatus III*”, вступив у полеміку з новітніми поглядами на ораторське мистецтво. У пізніших своїх працях Бартоломей Кецкерман радив не зловживати посиланнями на авторитети, а прикрашати свою мову афоризмами та прислів'ями [358, с. 32 – 34].

Юстус Ліпсій окреслив чіткі правила складання проповідницького тексту та утвердив відхід від наслідування стилю одного автора, що залишило простір для більшого вираження індивідуальної майстерності проповідника. Теоретик розробив комбінований стиль казання, яке мало складатися з різних сентенцій та цитат, а також звільнив його композиційну форму від обов'язкової гармонійності, діалектичності та ритмічності [358, с. 34].

На розвиток церковного красномовства вплинув також єзуїтський рух. У 1586 р. було розроблено навчальну програму *Ratio studiorum*, згідно якої у

езуїтських освітніх закладах викладали риторику. Теорію риторичної мови єзуїти опановували на основі праць Цицерона, Арістотеля, Квінтіліана. Окремо вивчалися грецькі мислителі: Платон, Гомер, Піндар, Григорій Назіанський. Під час написання власних казань єзуїти прагнули наслідувати стиль біблійних пророків та давньогрецьких риторів, що йшло всупереч усталеній традиції.

У 1589 р. Станіслав Соколовський надрукував один із перших підручників з гомілетики у Польщі “*Partitiones Ecclesiasticae*” [358, с. 37]. Взірцем для нього слугували праці Цицерона та Августина. Для церковного красномовства, як вважав теоретик, є актуальними три розділи риторики: *inventio*, *dispositio* та *elocutio*.

Теми для складання казань та гомілій Станіслав Соколовський рекомендував брати зі Святого Письма, праць отців Церкви, творів гомілетів, які увійшли до релігійного канону, а також догматів християнства. Працюючи над *dispositio*, зазначав учений, проповіднику необхідно обміркувати єдність усіх складових частин нарративу, а також уникати надмірної інформативності. У вступі варто заінтригувати аудиторію за допомогою біблійного пророцтва, або ж прислів'я. У *narratio* необхідно розкрити подану тему казання. Аргументи, наведені у казанні, повинні бути переконливими та разом із висновком найбільше впливати на емоції слухача.

Станіслав Соколовський дотримувався традиційного підходу до завдань оратора навчати (*docere*), подобатися (*delectare*) та зворушити (*movere*). З цих трьох, на думку автора “*Partitiones Ecclesiasticae*”, найбільше проповіднику необхідно докласти зусиль для того, щоб вплинути на емоції слухача. Для цього казання має бути написано щиро та зрозуміло, без зловживання риторичних фігур. Станіслав Соколовський утвердив прийом наслідування багатьох авторів. Так, окрім відтворення стильової манери Святого Письма, отців Церкви, він радив обрати взірцем твори Петра Скарги [358, 37 – 41].

Структура проповідей Іпатія Потія засвідчує їх відповідність риторичній системі XVI – XVII ст. Так, казання та гомілії Іпатія Потія складаються з чотирьох частин: *propositio*, *exordium*, *narratio*, *peroratio*. Проте необхідно зауважити, що не у всіх творах проповідник дотримувався такого чіткого розподілу. Довільний підхід промовця до побудови гомілетичного тексту засвідчив ранній етап засвоєння латинсько-польських риторичних схем. Аналізуючи казання та гомілії Іпатія Потія, можемо спробувати реконструювати джерела теоретичної риторики, якими він послуговувався при написанні проповідей. Зокрема, на Іпатія Потія справили вплив роботи “*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*” Еразма Роттердамського, “*Questiones epistolicae*” Юстуса Ліпсія, “*De formandis concionibus sacris, sev de interpretatione scripturarum populari*” Андрея Герарда Гіперія, “*Partitiones Ecclesiasticae*” Станіслава Соколовського, а також твори інших риторів

Для подання теми казання та гомілії Іпатій Потій послуговувався виключно Святим Письмом. Цитата, узята з Книг Нового та Старого Завітів або ж праць отців Церкви наводиться за моделлю латинсько-польських риторик на початку проповіді та виконує важливу функцію у її структурі. На перший погляд вагомість

цього пасажу незначна, проте це не зовсім так. Він становить осердя гомілетичного нарративу, котре рухає та конструює проповідницький текст. Конститутивна функція скриптуральної цитати у конструкції гомілетичного нарративу надає проповіднику можливість налаштувати свідомість реципієнта на сприйняття моральних директив християнської церкви. Вдало обрана цитата зі Святого Письма чи інших авторитетних джерел засвідчує вміння гомілета маніпулювати емоціями слухачів, що є однією з головних функцій риторичного мистецтва “*move*”. Повторення Іпатієм Потієм біблійного епіграфу у тексті казання не було випадковим. Скриптуральний пасаж слугував згорнутим епілогом дотепер висловлених міркувань та був відправним пунктом для розгортання нової думки. Таким чином, його функцією було структурування промови на тематичні частини, що зрештою полегшувало сприйняття інформації аудиторією.

У вступній частині проповіді Іпатій Потій намагався здобути прихильність реципієнтів, заінтригувати їх та підготувати до теми, яка детально розкриватиметься у нарації. Ритор застосовував розлогий історичний фактаж, що робило його мовлення цікавим та переконливим. Дотримуючись есхатологічної концепції історії, Іпатій Потій тлумачив кожен подію з позиції Божої волі та вважав рефлексом Трансцендентності. Вичерпне опрацювання теми проповіді засвідчує приналежність промовця до мистецької культури Бароко, однією з ознак якої був принцип універсалізму та всеохопності [46, с. 539].

Успіх казання значною мірою залежить від того, наскільки грамотно ритор побудує завершення. Теоретики богословсько-церковного красномовства твердили, що у конклюдії необхідно “зацепити сумління” слухача, емоційно його зворушити [190, с. 112]. Іпатій Потій у цій частині проповіді також виявив себе вправним промовцем. Він не вдавався до примітивного способу узагальнення тез нарративної частини, перерахування головних пунктів, що розкривались у структурі проповіді, а розгортав молитву, обов’язковими компонентами якої були анаклеза (звертання до Бога), директивні формули та акламація (“Амінь”).

Дослідник українського проповідництва XVI – XVII ст. Ф. Терновський відзначив, що польські церковні ритори потридентської доби у своїх казаннях та гоміліях вживали різноманітні засоби для пожвавлення інтересу слухача. Важливе місце серед них посідав діалог [221, с. 58]. Іпатій Потій, апробовуючи стилістику латинсько-польської проповіді, також послуговувався цим прийомом. Розвинувши топос Страшного Суду, промовець змодельовував діалог між Богом та людиною: “Czegoż nie dostawaio grzeszniku? Stworzyiem sik niegodnego na Obraz i podobieństwo moje, ulepiem ciaio, daiem rozum i wolnosc, sioesse niewiecnosc, ziemik karmiencosc, ogiec grzeisicy, wodk myisicy, powietrze iywiesce, bydalka dla pokarmu, niewiat dla mieszkania, niebo dla panowania, Anioia, za siugk [...] Czegoż nie dostawaio grzeszniku? Podpiraiem sik ramionami władzy moiey, wyrwaiem sik z niey, buiaiis po niewiecie. Karmiem sik piersiami miiosierdzia, wolaieñ wypis truczink od czarta podanosc [...] Czegoż nie dostawaio grzeszniku? Staiem sik maiym, abym sik podwyiszyi, mikdzy bydalkty leiaiem, abun byi dziedzicem Nieba, towarzyszem Aniolow [360, с. 30 – 31]”.

Наскрізною темою казань та гомілій Іпатія Потія була ідея марноти життя, що підкреслювало їх приналежність до барокової культури. Зокрема, проповідник називав профанний світ морем: “Morzem iesteń marnym ńwiecie, morzem kochankow swoich poierai ńscym, morzem nadktym przez puchk, sinym przez zazdrońż, gor ńscym przez gniew, gikbokim przez iakomstwo, niespokoinym przez leniwstwo, pienistym przez wszeteczecstwo, morzem szklanym dla niemospońsi, morzem krysztaionym dla pozoru [360, с. 118]”. Щоб аргументувати свої переконання, Іпатій Потій залучив до тексту свідчення історичних осіб, котрі прагнули зректися свого матеріального достатку. Гомілет навів приклад іспанського монарха Філіпа, римського імператора Августа, Сицилійського правителя Кароля та Яна Арагонського.

Проповіді Іпатія Потія не характеризувалися ригоризмом<sup>5</sup>, однією з найбільших проблем богословсько-церковного красномовства [7, с. 102], що підкреслювало його високий духовний та інтелектуальний шаблі розвитку. Щирість мовлення (*Pectus est, quod disertos facit*), повага до слухача зближували його із аудиторією, надавали слову гомілета авторитету та переконливості, а отже, сприяли духовному очищенню та відродженню мирян, що для богослова було суттєвим [169, с. 24]. Функції церковної риторики XVII ст., окрім настанов у вірі, передбачали також просвітницькі та естетичні завдання [234, с. 11]. Яскравим підтвердженням цьому слугують проповіді Іпатія Потія, які прилучали українських вірян до культурних надбань сучасної їм Західної Європи, відкривали перед ними античну та середньовічну філософську спадщину. Концепція морально-освітнього повчання була продиктована вимогами того часу. Костянтин Острозький у листі до Іпатія Потія від 21 червня 1593 р. зауважив, що причиною кризи київської церкви був насамперед занепад проповіді [292, с. 19]. Погодившись із цією думкою, Іпатій Потій доклав чимало зусиль, аби підняти українську проповідь на якісно новий рівень та подолати еклезіальну кризу.

### 3.1.3. Риторичний аспект казань та гомілій Іпатія Потія

Проповідництво (*ars praedicandi*) належить до сфери риторичного мистецтва, а отже, послуговується топічною логікою доведення міркувань. Від часів Арістотеля топоси (гр. *topoi*, з лат. *loci*) розуміються площинами життя і думки, котрі залучаються для переконливості висловлювання незалежно від правдоподібності силогізму [109, с. 532]. Давньогрецький мислитель вказав на синкретичний характер топосу, оскільки, будучи структурною одиницею ентимеми, що є скороченим варіантом силогізму, топ вміщує в собі багато ентимем, які реалізуються відповідно до потреб комунікативного акту [12, с. 195 – 198].

Топосом називаються стандартні типи мовленнєвих ситуацій, конкретні мовні звороти [88, с. 40], схеми міркування, які спираються на “загальноприйняті” переконання та слугують матеріалом доведення суджень [108, с. 504], а також засобом генерування мовлення [70, с. 271]. Щоб ритору переконати аудиторію, вплинути на волю та почуття реципієнтів, йому необхідно послуговуватися топічним обґрунтуванням. Наведення загальноприйнятої думки надає оратору

Ригоризм – термін гомілетики, що означає безжальне ставлення церковного ритора до аудиторії.

можливість розвинути нову тезу та обґрунтувати її правильність. Із часів Античності до епохи Ренесансу розрізнялися топоси зовнішні та внутрішні [190, с. 12].

Дотримуючись закону ступеневої послідовності [124, с. 90], гомілет, перш ніж розпочати роботу над написанням проповіді, повинен був зібрати ґрунтовний матеріал для цілісного розкриття теми. Посилання на авторитетні джерела, залучення до тексту різноманітних свідчень утворювали систему зовнішніх місць, котрі слугували ритору для знаходження доказів. До цього різновиду топів відносяться прецеденти, чутки, клятви, зізнання, свідки, авторитети, приклади, жарти, сентенції, символи, емблеми, ієрогліфи, загадки, відомості з історії та науки, дива, епітафії [106, с. 5]. Залежно від типу промови (судова, дорадча, епідейктична), застосовувалися відповідні зовнішні місця, що мали статус авторитетного джерела. Наприклад, у судовому красномовстві до зовнішніх топів належать закони, постанови, резолюції, ухвали рішень суду тощо. Натомість церковна риторика послуговується канонічними для її жанру топосами – теологічними. У XVI ст. один із видатних теоретиків ораторського мистецтва Станіслав Соколовський до *loci theologici* відносив Святе Письмо, праці отців Церкви, літургію, агіографію, церковне мистецтво, аскетичні твори, історію Церкви [322, с. 95].

Іпатій Потій для обґрунтування своїх міркувань найчастіше залучав біблійну матерію. Цитата зі Святого Письма виконувала конститутивну функцію. Вона не лише була компонентом системи персвазії промови, а також її генеративним стрижнем. Дотримання Іпатієм Потієм “церковно-біблійної вимоги [169, с. 181]” у складанні казань та гомілій засвідчує його вправність та обізнаність із теорією риторичного мистецтва. Гомілет вкладав власні думки у скриптуральний пасаж та розвивав його тезу відповідно до концепції паренези. Щоб деталізувати цю особливість проповідницького стилю Іпатія Потія, наведемо фрагмент “Гомілії на Неділю про Митаря та Фарисея”: “*Od modlitwy Faryzeuszowey, podmy do modlitwy grzesznego Celnika, Celnik stai z daleka [Луки 18:13]. Prawy poczNetek prawdziwego nawryceniа sik ku Bogu, kiedy iawnogrzesznik zna do siebie, ie przez sproъne wystkpkki, oddalii sik od Boga, i stai sik dalekim do osi№gnieniа zbawieniа wiecznego. Oddalili sik odemnie, а chodzili za nikczemnoъsi№ [Єремія 2:5]. Сої zatym! Celnik stoi zdaleka, а miiosiernym, Pan Nieba, z bliska patrzy okiem, z uniіonego serca, z upokorzonego ciesz№ж sik umysiu, Kto iako P. Byg nasz, ktyry mieszka na wysokoъci, а na niskie rzeczy patrzy? [Кн. Псалмів 112] Jawnogrzesznik oczy nie ъmie ku ziemi nachylonych, do gurnego podnieъж Nieba, nie ъmie, bo te pierwey obracaі z wielk№ i роі№dliwoъci№ ku doczesnym marноъsiom [360, с. 8 – 9]*”.

Невимушене та легке інсталювання у текст проповіді біблійних місць засвідчує відмінну майстерність Іпатія Потія у церковному красномовстві. Монолітність *loci theologici* із текстом орації підтверджує також наслідування Іпатієм Потієм стилю Святого Письма.

Жанр церковного красномовства передбачав залучення різноманітних методів біблійної герменевтики. У перших століттях християнства постали дві екзегетичні

школи, які мали визначальний вплив на подальший розвиток тлумачення Святого Письма: александрійська та антиохійська. Так, александрійська школа розвивала духовний вимір слова: алегоричний, моральний та анагогічний. Антиохійська школа започаткувала традицію буквального розуміння слова.

У католицькій біблеїстиці епохи Контрреформації переважав вербалістський спосіб дешифрування тексту Святого Письма. Насамперед це було пов'язано із застосуванням містичного методу тлумачення Біблії протестантами [322, с. 96 – 97]. Серед герменевтичного інструментарію Іпатія Потія домінував літеральний метод реконструкції “керигми [48, с. 107]”. Окрім цього, у казаннях та гоміліях проповідник також застосовував алегоричний та анагогічний способи інтерпретації фрагментів Біблії, що сприяло розкриттю сакрального змісту Писання. Наприклад, у одній із гомілій Іпатій Потій розкрив символічний зміст новозавітньої історії зцілення паралітика: “Przyniesiony od czterech, znaczy, że czterma snotami do zasiużenia zdrowia, ma cziowiek usnożyć№ umysiu, byдci do boga niesiony, roztropnożyć№, moc№, sprawiedliwożyć№, i wstrzemikzliwożyć№ [360, с. 73]”.

Іпатій Потій наводив цитати з текстів як старозавітного, так і новозавітного канонів. Зокрема, із Старого Завіту проповідник цитував тексти Тори, а також історичних, пророчих та повчальних книг. Із Нового Завіту він залучав фрагменти чотирьох Євангелій (від Матвія, Марка, Луки, Іоана), Послання Святих Апостолів, Пророчу книгу Об'явлення Іоана Богослова.

В аргументації своїх міркувань *loci theologici* Іпатій Потій перевагу надавав старозавітнім текстам. Це насамперед було пов'язано з їх тематичною різноманітністю. Старозавітний канон давав проповіднику можливість пристосувати події “Священної історії” до суспільно-культурних обставин поберестьейської доби. Новозавітні фрагменти слугували здебільшого для розкриття морально-етичних проблем того часу та втілення однієї із важливих функцій церковного краномовства “*movere*”.

Актуалізація Іпатієм Потієм соціально-політичних питань у казаннях та гоміліях засвідчувала його приналежність до західноєвропейського стилю ораторсько-проповідницької прози, а також адаптування ним латинсько-польських моделей в українській гомілетичній практиці: “Західноєвропейський або польський проповідник XVI – XVII ст. не обмежувався у своєму повчанні однією темою, навпаки: у своїй проповіді він прагнув подати якомога більше інших елементів, другорядних, залучити до неї різноманітні історичні свідчення [14, с. 124]”.

У “Казанні на Неділю про Блудного Сина” Іпатій Потій порушив проблему виховання дітей. Ця тема була надзвичайно актуальною у той час. У другій половині XVI ст. було надруковано кілька книг, присвячених цьому питанню (Андрія Фріца Мордшенського “*De republica emendata*” 1551р., Еразма Глічнера “Про виховання дітей” 1558 р.) [230, с. 336 – 337]. Беручи до уваги біблійні директиви, паренетичні традиції античності, проповідник переконував мирян у тому, що пестощі негативно впливають на процес становлення характеру дитини та віддаляють її від Бога. Легковажне ставлення батьків до своїх обов'язків, на

думку Іпатія Потія, було причиною багатьох трагедій.

Окрім проблем моральної площини, Іпатій Потій порушив у проповідях питання релігійної суперечки того часу. Церковний амвон слугував проповіднику також для утвердження позицій уніатської церкви. Зокрема, Іпатій Потій відстоював ідею, що римський архієпископ наділений усією повнотою церковної юрисдикції, а отже, його влада поширюється також на українське духовенство [360, с. 369].

У “Казанні на Неділю Сходження Святого Духу” Іпатій Потій полемізував з теологами Східної церкви, котрі заперечували католицький додаток до Нікео-Константинопольського Символу віри *Filioque*. Аргументуючи свої переконання свідченнями візантійських та католицьких патристів, проповідник констатував походження Святого Духу як від Отця, так і від Сина: “*Od oboyga wuryuwa; wikc od oboyga pochodzi, od Oycsa iako od czystego urzydia, od Syna, iako moc tchnienia Duchowego, od Oycsa urzydia maiNecego, dla tego przez Syna piynie, nie ieby od Syna wytryskaj nie mial; ale ie, aby z niego piynNci, przed wieki Syn zrodzony, od przedwiecznego odbiera Oycsa [360, с. 381]”*.

Джерелом теологічних топосів для Іпатія Потія були не лише книги Старого та Нового Завітів, а також праці отців Церкви, антична філософська спадщина, історичні факти. Подаючи міркування видатних богословів, давньогрецьких мислителів, ритор у тексті проповіді виокремлював їхню позицію.

Серед видатних богословів, котрих цитував Іпатій Потій, були Августин Блаженний, Василій Великий, Григорій Назіанський, Григорій Нисський, Оріген, Святий Максим, Афанасій, єпископ Александрійський, Ієронім Блаженний, Кирило Александрійський, Епифаній, Федорит.

Патристична матерія слугувала проповіднику для аргументації, а також для посилення емоційності мовлення, емоційного зворушення аудиторії. Наприклад, у “Казанні на Неділю М’ясопусну”, Іпатій Потій, розвинувши тему Страшного Суду, увів до тексту фрагменти есхатологічних мотивів із праць Августина Блаженого та Василя Великого: “*Bkdzie pkdznum nmierż bez nmierci, zgon bez zgonu, koniec bez kocsa, bo i nmierż zawsze iуж bkdzie, zgon zgonu nie odbierze, i koniec nigdy nie bkdzie, bez poczatku, nmierż iusia nie zgasi, byl drkczNoc boiaцni nie odstraszy, piomic palNocy nie rospedzi ciemnoъci, bo bkdzie w ogniu ciemnoъж, w ciemności strach, w paleniu boleъж. A ieszczei sik nie lkkasz siuchaczu? [360, с. 32 – 33]”*.

Наведені Іпатієм Потієм свідчення античних філософів виконували другорядні функції у аргументаційній системі тексту проповіді. Цитати із праць Арістотеля, Солона найчастіше слугували ротору для підтвердження біблійних топосів та підкреслення “богонатхненності” Святого Письма.

Внутрішні *loci communes*, на відміну від зовнішніх, мають безпосереднє відношення до предмета [190, с. 12]. Його властивості, зміст слугують матеріалом для віднайдення внутрішньої топіки. Наведення у промові експліцитних знань, беззаперечних, а головне загальноприйнятих фактів, що власне і називається внутрішньою топікою, відкриває перед оратором можливість розвинути нові твердження, котрі матимуть перспективу сприйняття аудиторією.

Крізь об'єктив метатеорії діалектичного доведення предмет пізнається у його протиставленні до світу, визначаються об'єктно-суб'єктні відношення. Варіативність цих зв'язків нескінченна. Звідси постає складність узагальнити скодифіковані формули. Так, Арістотель визначив 34 топічні структури [12, с. 99 – 109]. Автор першої української риторики кінця XVI ст. виокремив чотири сфери генерування риторичних форм аргументації: перша – у причині, друга – у речах, третя – у дії, четверта – у діяльності розуму [8, с. 126]. Натомість, у період раціоналістичної риторики усталеною була думка, що брати докази та пропозиції необхідно з 16 загальних місць: це “рід і вид”, “ціле та частини”, “властивості матеріальні”, “властивості життєві”, “ім'я”, “дія та її зазнавання”, “місце”, “час”, “походження”, “причина”, “попереднє та наступне”, “ознаки”, “обставини”, “подібності”, “протилежні та несхожі речі”, “зіставлення” [70, с. 270]. Континуїтет *loci communes* церковного красномовства також зводять до семи типів: “тлумачення”, “деталізації”, “причини та дії”, “зіставлення”, “відмінності”, “суперечності” та “обставини” [190, с. 19].

Топи становили важливий компонент персвазії казань та гомілій Іпатія Потія. Пізнавальна властивість довідних схем сприяла вичерпному розкриттю матерії проповідей. Іпатій Потій найчастіше послуговувався такими риторичними моделями міркувань: “визначення”, “вирахування частин”, “порівняння”, “дія та її зазнавання”, “протилежні та несхожі речі”, “властивості життєві”, “причина”, “ім'я”, “час”, “місце”.

Топос “визначення” дає чітке уявлення про річ, вказує її властивості. Особливістю риторичного локусу “визначення” є насамперед розкриття не лише суттєвих ознак предмета, а й диференційних [323, с. 63], [190, с. 13].

Так, Іпатій Потій, застосовуючи цей топ, дефініціював молитву: “... gduć modlitwa nic innego nie iest, tylo podniesienie myśli i serca ku Bogu [360, с. 6]”; покуту: “Pokuta iest fundamentem duchownego budynku, lecz ta, ktyra nie powierzcownie, ale wszystkie z sob№ prowadzi umartwienia [360, с. 48]”; віру: “... wiara zań iest zrzenie№ oka ludzkiego [360, с. 47]”; піст: “... pokarm iest, i potrawa nasza post Swikty, bo w nim iest zwycikstwo, po zwycikstwie tryumf. Post iest pomocnikiem, i spyitowarzyszem na woynie [...] Obozem uszykowanem iest post, ktyry nas zaszczyca od diabelskich naiazdow. Jest murem Chrzeńsianom, nieprzebyтым czartu, nie przeiomanym nie przyiacielowi. Jest orkiem najmocniejszym, ku potkaniu sik z nieczystymi duchami [360, с. 50]”; легковажних батьків: “... tyranem iesteń Oycze, zabiiasz Matko, ktyra rieńcisiz Dzieci [360, с. 14]”; охарактеризував апостола Петра, наступниками котрого вважали себе архієпископи Західної церкви: “... Piotr giowa, Piotr kamiec, Piotr skaia, Piotr opoka, Piotr kamiec wkgielny, Piotr budynku fundament, Giowa czyнкym prawowiernym rostropna, kamiec do ukuszenia czartym nie strawny, skaia od namiktnońci nie dobyta, opoka twarda bramy iami№ca piekielne, kamiec wkgielny, nachylony ku upadku budynek Bosk№ utzymui№ocy wszechmocnońci№, fundament nie przeiamana straiа ńwikt№ w Chrystusa opatrui№ocy wiark [360, с. 373]”.

Функція локусу “вирахування частин” полягає у розщепленні поняття на складові частини [323, с. 64], [190, с. 15]. Техніка топу “вирахування частин”

давала змогу Іпатію Потію ґрунтовно дослідити об'єкт пізнання. Деталізація властивостей предмета, всебічне його розкриття надавало ритору можливість сконцентрувати увагу слухача на важливому повідомленні. Окрім цього, теоретики церковного красномовства відзначають, що даний локус є невід'ємним компонентом персвазійного моделювання [190, с. 16]. У “Казанні на Неділю про Митаря і Фарисея” Іпатій Потій розкрив сутність марнославства: “Pycha iest pochŁotkiem grzechu kaŃdego, przeciwna nieczystoŃj czystoŃci, obŃiarstwo z samŃ tylko walczy wstrzemiczliwoŃjiŃ, zazdroŃj z iednŃ woynk toczy miioŃciŃ, Leniwstwo iedynie gubi gorŃcŃ ku chwale BoŃiey ochotk, gniew samŃ traci cierpliwoŃj, Pycha wszystkie gubi cnoty, pycha wszystkie rodzi niecnoty [360, с. 3]”. У “Казанні на Неділю про Блудного Сина” проповідник, послуговуючись моделлю цього локусу, охарактеризував Бога: “Wyg Chleb, Wyg цудio, Wyg ъwiatio, Wyg szata, Wyg wszystko [360, с. 17]”. У “Казанні на Першу Неділю Посту” Іпатій Потій описав всевладність Христа: “... a w nas wszystko Jezus: iezeli masz rany, lekarz Jezus, ieŃeli paiasz gorŃczkŃ namiktnoŃci, црудio zalewaiŃce Jezus, ieŃeliŃ obciŃioŃny niesprawiedliwoŃciŃ, sprawiedliwoŃj Jezus, ieŃeli sik ъmierci boisz, уywot Jezus, ieŃeli sik ciemnoŃci lkkasz, ъwiatioŃj Jezus, ieŃeli nieba уyczsz, drogŃ do nieba Jezus, ieŃeli pokarmu pragniesz, Cialem swoim karmi Jezus [360, с. 56]”. У “Гомілії на Третю Неділю Посту” гомілет визначив сакральний зміст хреста: “... krzyŃ w ustach od bluŃnierstwa, krzyŃ w oczu od zgwalcenia CerkwŃ Jerozolimskiej, krzyŃ na duszy od grzechyw, krzyŃ na sercu od Judasza, krzyŃ wewnktznoŃciach od zaprzecia sik Piotrowego, krzyŃ na Ciele od katuiŃcych уoinierzow, krzyŃ na umyŃle, od boleŃci mdleiŃcey nad krzyŃiami Maryey [...] Wszystkie dzieia krzyŃie [360, с. 79]”.

Топос “причина” вказує походження матерії, мотиви її дії, а також кінцевий результат [323, с. 64 – 65]. Цей локус є невід'ємним компонентом церковного красномовства. Іпатій Потій неодноразово застосовував модель топу а сауса. Зокрема, гомілет твердив про рятівну силу покірності Богу: “O Niebieska Pokora! Przez sik od siedmiu czartow uwolniona Magdalena: przez sik fundament wiary obalony Piotr [...] przez sik Matheus z Zacheusz, z iawnogresznych Ceinikow, Uczniami sik stali PacskiemŃ [360, с. 10]”, голосіння: “Zgineioby od glodu, Patryarchy Jakyba plemie, gdyby nie izy Syna Jozefa, iaknŃcemu Izraelowi dodaiy w Egipcie chleba [...] Nie miaiby ъwiat Maryey, nie znai by Jezusa, gdyby Jakyba od giodu utracii, a izy ъzefa, daly Pana, dorowaiy Matk, bo zachowaiy od giodu Jakyba [...] Kryl bliski ъmierci dla buntow, do уywota powraca, nieprzyiaciele odwagk swoiŃ уalosney ъmierci pieczktuiŃ kocsem [...] Pognano w piekio z grzechami czarta z Magdaleny serca [360, с. 43 – 44]”; обґрунтував вагомість викупної жертви Бога-Сина: “Nie zstŃpi, bo na nim zostai Panem caiego ъwiata [...] Nie zstŃpi, bo na nim wiszŃc, serca zioczussow do poznania pociŃgnoi. Nie zstŃpi, bo przezec tk ma siawk, ie od koccow ziemie wszystkie Narody, winnŃ czeŃj oddaiŃ [...] Nie zstŃpi, bo krzyŃ iest ъwiatioŃj w ciemnoŃci siedzŃcum, krzyŃ Krylewska wspanialoŃj [360, с. 80 – 81]” ;

Іпатій Потій неодноразово вживав топос “порівняння”, властивість якого полягає у зіставленні двох семантично різних, або ідентичних понять [323, с. 65]. Послуговуючись локусом а simili, гомілет проводив різноманітні паралелі, зокрема

прирівняв гордість до диму: “Podobna iest dymowi Pucha [360, с. 2]”; змалював безкінечність пекельних страждань: “... w ogiec nie sto, nie tyśi№с, nie million, nie million millionow, nie tak wiele, iako ma niebo gwiazd, iako ziemia piasku, iako morze kropel, mai№су lat, ale w ogiec nieskoczony [360, с. 32]”; підкреслив, що для Бога немає таємниць: “Во iako Niewiasta poczkcie swoje do czasu pokryж moie [...] tak niezboiny do czasu przed ludzkim grzech swyy kryie okiem, lecz podczas s№du straszneho z boleњci№ odkryie [360, с. 40]”; співставив новозавітні історії воскресіння Лазаря та покликання апостола Філіпа: “... i iako gryb, Jazarza ani glos wszechmocnego w sobie zatrzymaж nie mygi, tak ani oyczyzna zbrodniami napeiniona, ani zepsowanie obuczaiow, ani zruinowanie snyt, Filippa przytrzymaіy [360, с. 58]”.

Контрастність локусу “протилежні та несхожі речі” зумовлюється антитетичним зіставленням понять з метою емоційного увиразнення мовлення [323, с. 66], [190, с. 29]. Завдяки цьому топу Іпатій Потій розкрив драстичну відмінність між праведником та нечестивцем: “Faryzeusz potkpiony, Celnik usprawiedliwiony zostai, tego pokora, grzechy, tamtego pucha, snoty wygiadiiia [360, с. 9]”; “Niebo dla przyikcia wybranych, ziemia dla роіarcia potkpionych: O dekrecie! Za ktyrum nastkpuie wybranym њwiatioњж, potkpionym ciemпоњж: wybranym dziec, noc potkpionym nieustai№са z diabiami praca: wybranym wolпоњж, potkpionym wikzienie: wybranym chwaia, potkpionym niesiawa: wybranym uciecha, potkpionym rozpacz: wybranym gody, zapachy, wesela, potkpionym giyd, smryd, strachy, i zgrzytanie zkbow: wybranym widzenie Boskie, towarzystwo z czarty potkpionym i nade wszystko na wieki wieczne nieskoczona wieczпоњж [360, с. 32]”.

Топос “ім’я” відноситься до найпоширеніших риторичних прийомів у бароковому проповідництві. Локус імені мав чотири видові форми: етимологію, переклад значення іншомовного імені, тлумачення символіки, прізвища [106, с. 8]. Іпатій Потій також послуговувався моделлю цього топу: “Pan ieden! Nikt nie przeczy, Imie iedne! Peine s№ pisma przeciwne, iednego Pana, Adonai, Sabaoth, Elohim nazywai№се [...] bo te wszystkie Imiona, w iednym imieniu naysiodszego ziwierai№ sik Jezusa [360, с. 53 – 54]”.

До стрижневих топів церковного красномовства відноситься локус “дія та її зазнавання”, який слугує проповіднику для характеристики змісту матерії, через її дієвість, зв’язки між об’єктом та світом. У моделі топосу “дія та її зазнавання” Іпатій Потій нерідко вживав стилістичні фігури – плеоназм та антитезу: “Bystwo obiecane znikneio, nast№рiia пагоњж, nieњmiertelпоњж upadia, њmierж гурк wzikia, niewinпоњж zginkia, grzechowa вина z piekiem powstaia, z chwaiy Rayskiey wygnano, rydel i motyкк дано, prawdziwie, dymem iest sproњnym, i рккдо unikai№сум, i diugo њmierdz№сум, pucha, od pikkney Matki Duszy zrodzona [360, с. 2]”; “Przyst№рiia Pucha [...] ai natychmiast go Lucyperem z Lucyfera, Czartem z Anioia, dym z ognia, uczyniia [360, с. 2]”; “... m№drego Salomona obalila uroda, a wypkdziwszy z Palestyny Pana, w niemych Baiwanach czarta wprowadziia. Z roskosznego Raiu Praoyca wygnaia, z Dawidowego snoty wykorzeniia serca, odwai№ siik mkinemu wydari№ Samsonowi [360, с. 42]”.

У казаннях та гоміліях Іпатій Потій також вживав локус “спосіб і знаряддя дії”. Залучення скриптуральних предметів до тексту проповідей надавало

можливість гомілету досягнути сугестивної нарації: “A o grzesznikach tr№b№ Archaniola zwołanych na s№d, co powiem, miłsze im bkd№ piekielne nieszcz№liwey wieczno¶ci mkki, ni¶eli oblicza zagniewanego widzenie, wolaж bkd№ na guгу, aby ie przywalily na doliny, aby ie po¶ariy, na piekio same, aby otworzyio paszczkk [360, с. 26]”.

Послугуючись топом “властивості життєві”, Іпатій Потій розкривав вади як окремої людини, так і суспільства загалом: “... бож przecie w Faryzeuszu iedney niestawaio pokory, inne robo¶ne znaydowały sik snoty, Heretycy przeciwnym sposobem, bez oczynkow dobrych, bez pokuty za grzechy, bez skruchy za wystpkki, dost№piж usilui№ zbawienia, w iedney tylo w Chrystusa wierze, gruntown№ pokiadaі №с nadzieik, №лерум okiem patrz№с, nato, со Duch Swikty podai [360, с. 7]”.

Локус “місце” передбачав залучення до тексту промови моделей біблійного простору. Вживаючи цей топ, Іпатій Потій розвинув концепт пекла: “A o samym со powiem piekle? Straszne mieysce potkpiessom naznaczone [...] tam wzdychania, i bole¶si [...] tam boleж, piacz, i narzekanie, a nie bkdzie, ktoby wysiuchai, tam zatoriony na wielki nigdy nie wynidzie, ktokolwiek iest potkpiony [360, с. 40]”; страшного суду “Zgromadz№ sik przedec wszystkich wiekow ludzie, sprowadz№ ich na dolink Jozafatow№ [360, с. 34]”; переповів земне життя Христа: “... Chrystus uszlachcii Betleem swoim Narodzeniem, Nazaret wychowaniem, Egipt ucieczk№, Jeruzalem gorzk№ mkk№, gyrk Tabor przemienieniem, Betani№ w Niebowst№pieniem tak Kafarnaum ozdobb swoim mieszkaniem [360, с. 68 – 69]”.

Застосування Іпатієм Потієм у казаннях та гоміліях цілого арсеналу риторичних прийомів підтверджують його тяжіння до стильової системи раннього бароко. Серед виражально-зображувальних засобів мови проповідника були фігури діалогізації (риторичне запитання, риторичний оклик, риторичне звертання, антиципаційне запитання), фігури додавання (плеоназм, полісиндетон, асиндетон, анафора), фігури ритмізації (синтаксичний паралелізм, хіазм), фігури накопичення (ампліфікація, градація) тощо.

Для емоційного увиразнення мовлення Іпатій Потій послуговувався риторичною фігурою – ампліфікацією. У часи Арістотеля та Цицерона вважалося, що техніка цього прийому була визначальним компонентом персвазії промови. Для проповідників потридентської доби, до яких також відносився Іпатій Потій, зразком застосування цієї фігури слугували книги Старого Завіту [322, с. 116].

Нагромаджуючи однотипні синтаксичні конструкції, Іпатій Потій також вживав різноманітні евритмічні засоби мовлення, які, окрім того, що утворювали рівномірність ритму в прозі, посилювали емоційний ефект.

Ампліфікація риторичних питань та окликів супроводжувалася прийомом анафори, стилістичні можливості якої надавали ритору перспективу актуалізувати необхідні ідеї, поняття: “Je¶eli masz pragnienie mdl№се сiaio twoie [...] Je¶eli sik ogarneiy сiemno¶ci piekielne, i зажmiiy rozum do реinienia przykazac Boskich? [...] Jezeli sik z snот Swiktych, duszny obnaiyi nieprzyiaciel? [...] Je¶eli stracii ро¶lubion№ na Chrzcie Oblubieccowi Wiark? [...] Jezeli po сierniach grzechowych, swawolne роkioieњ nogi? [360, с. 17]”; “Gdzieі sik na ten czas podzii№ iakomcy chсiwoњсi bogactwa? Gdzie wesela swobodnych муњli? Gdzie uroda сiaia z grzechem ро¶lubiona

? Gdzie męztwo w iednym momencie upadaiNce? [360, c. 36]”; “... chciecie li, aby was męioyucami zwano, i męidzy pogan policzono poczet? [...] Chciecie li zań przeciwnym sposobem, Swiktey w Chrystusa dotrzymaż wiary? [...] ZNedacie li, aby na was znalazil przedwieczny Skdzia Pieczkż Chrztu Swiktego, szatk niewinnoŃci? [...] Pragniecie li wiecznego Duszom waszym wesela? Ochiody Niebieskiey? [360, c. 16]”; “O iak maiych Pan po nas wyciNęga krzyŃow! O iak wielkie za nie obiecuię biogosiawieństwo! [...] O nieprzebrana miioŃci Boska! O nieskoczona Zbawiciela dobroci! [360, c. 88]”.

Для посилення виразності розповіді Іпатій Потій вживав риторичну фігуру асиндетон: “... post iest ŃmierciNę wystkpkow, iуciem roboiŃoŃci, rokoiem siaia, czionkow ozdobNę, iуcia rociechNę, siiNę umysiu, zmocnieniem dusz, murem czystoŃci, wieiNę wstydu, ŃwiktobliwoŃci miastem, szkoiNę zasiug, Mistrzow nauczycielem, naukNę nauki, iуcia duchownego pokarmem, niezwyckiŃonym Cerkiewnego woyska mocarstwem [360, c. 104]”; “SzczkŃliwa nayda, po nieszczksney zgubie, struchlaio serce, ustaiy zmysiy, oslabiai rozum, wola zgłupiaia, zblNędziaa w bezdenne przeraŃci dusza bez Jezusa [360, c. 52]”.

Проповідник послуговувався також фігурою поліптотону. Повторення однієї і тієї ж лексеми у різних відмінках сприяли підвищенню емоційної конотації мовлення: “Jest zloŃż subtelna, iad potaiemny, trucizna siodka [...] post postem giadzi, modlitwNę modlitwk wypryŃia, miiosierdzie miiosierdziem zatiumia, z Ńrzodkow i lekarstw, czyni choroby i koniec, a z mocy sprawię siaboŃż [360, c. 49]”.

Іпатій Потій неодноразово застосовував у складанні казань та гомілій риторичну фігуру плеоназм. Семантична надлишковість, що зумовлюється цим мовним зворотом, дозволяла ритору підкреслити, найголовніші ознаки предмета та підвищити емпатичність мовлення: “Wieczny Duch, nieŃmiertelny Duch [360, c. 402]”; “Bo iest godna opoka: trwaiy fundament, siup twardy, kluch nie ziamany, nie skruszy go piekio, nie zawali szatan, heretyk nie wzruszy, nie przelomie odsczepieniec [360, c. 363]”.

У стилістиці церковно-богословського красномовства вагоме місце посідає антиномія. Розгортання у проповіді теми протистояння експліцитного та імпліцитного світів передбачає залучення прийомів контрасту та протиставлення. Риторична фігура антитеза відображає філософське розуміння універсуму як єдності протилежностей. Вичерпне пізнання дійсності ґрунтується на синтезі протиріч. Згідно філософії Гегеля, суперечність являє собою основу будь-якого руху та саморозвитку. Давньогрецькі ритори, зокрема софіст та оратор Горґій, антитезу відносили до найголовніших риторичних фігур [206, c. 367]. Контрастна форма висловлення міркувань належить до способів риторичної аргументації [322, c. 137]. Вона продуктивно застосовувалась у міжконфесійній полеміці наприкінці XVI – початку XVII ст. Антитетичний спосіб мислення був характерним для світоглядно-культурної епохи Бароко. Проповіді Іпатія Потія, оскільки це було характерним для його часу, насичені численними антонімічними парами: “... pragnęi pkdznik iуwota wolnoŃci, stai sik niewolnikiem obrzydioŃci, chciwoŃż wiasney woli, Obywatela w Pielgrzyma, Syna w naiemnika, bogacza w iebraка, wolnego w siugk przemieniia, od iaskawego Oyca oddalila, a do wieprzyw przyiNęczyia [360, c. 19]”; PrzychodzNę z sikiarem, odchodzNę z ulieniem, pokazuiNę Panu chorego,

ogłNodai№e uzdrowionego na duszy i ciele. Dziwna opatrzoñż Boska! [360, c. 69]”; “Odchodzi daleko, od Boga do ñwiata, od sumnienia do rozpusty, od cnoty do lubieïnoñsi, od siawy do nie wstydu, od iywota domu, do krainy ñmierci [360, c. 18]”; “... z ziemi do Nieba, z smutku do radoñci, od Syna sprawiedliwego, do Oyca miiosierneho, blogosiawieni od Oyca, bo umiiowani od Syna [360, c. 36]”; “... zwabi grzesznych i sprawiedliwych, Chrzeñcian i Pogan, Zydow i Heretykyw, Panyw i Poddanych, Bogatych i Ubogich [360, c. 34]”.

Топічна логіка міркувань, ритмічність, антитетична експресія, метафоричність засвідчують ранньобароковий характер проповідницької спадщини Іпатія Потія. Його казання та гомілії були значним кроком у розвитку української ораторсько-проповідницької прози XVII ст. та сприяли утвердженню нової культурної системи.

## **3.2. Епістолярій Іпатія Потія**

### **3.2.1. Генеза епістолярного стилю**

Епістолярна публіцистика має давню історію і, очевидно, бере свій початок від періоду виникнення письма. Впродовж тривалого часу цей спосіб комунікації удосконалювався та набував чітко визначеної стратегії. Теоретичні підвалини сучасного листування були розроблені в епоху античності. Зокрема, давньогрецькі риторичні розробили чітку структуру листа, вказали на його необхідні атрибути. Епістола повинна була складатися з трьох частин: прескриптуму, основної частини та клаузули. Окрім цього, невід’ємну частину листа становили мовні етичні формули. Їх позиція залежно від ситуації могла варіюватися, що відіграло першорядну роль у встановленні контакту із адресатом.

Оскільки листування було одним із жанрів публіцистики та дидактики, у ньому послуговувалися засобами риторичного мистецтва. До зразків давньогрецької паренетичної епістолографії відносяться листи Ісократу, Платону, Арістотелю, Епікуру. Тематика цих листів стосувалася як сфери державного менеджменту, так і етики окремих індивідів. Стилі цих авторів були різними. Епістолярна публіцистика Ісократу відзначалася лаконічністю та ґрунтувалася на засадах риторики [236, с. 58]. Його послання до спартанського царя Архідама, македонського царя Філіпа, Діонісія Старшого засвідчують, що дотримання лаконічності у написанні послань було визначальним для адресанта і становило один із засобів генерування переконливого ефекту листа. Окрім цього, Ісократ нерідко вдавався до різних риторичних прийомів, чим намагався порушити емоції реципієнта. Натомість Платон був прихильником розлогих листів. Його епістоли до рідних та друзів сицилійського правителя Діона розширювали горизонти міжособистісного листування та характеризувалися публіцистичністю. Писання Платона слугували для популяризації власних ідей у скрутний час боротьби з тиранією на Сицилії у другій половині IV ст. до н. е. Характерними для листування давньогрецького мислителя були розкутість та деталізації драматичних подій, що зумовлювало напруження тексту.

Епістолярний стиль не обмежувався дійсністю, а виходив за її межі. Пізнання трансцендентної субстанції у листі дало поштовх розвитку нових його форм, а саме філософській бесіді та науковому трактату. Значний внесок у розвиток

наукової епістолографії вніс античний філософ Епікур. На його честь у Афінах було відкрито школу “Сад”, учні якої опрацьовували такий спосіб пізнання дійсності.

Інтерес до наукових листів виявили також кініки. Яскравим зразком їх фіктивної епістолографії були “Листи Анахарсіса”. Інсценізуючи ірреальні обставини, у монолозі мудрого скіфа вони розкрили власні світоглядні уявлення: прагнення свободи, рівності, ненависть до грошей тощо.

Епістолярний стиль нерідко ототожнювався із діалогом. Таке порівняння ґрунтувалося насамперед на зв’язку між адресантом і адресатом, що зумовлювалося поетикою листа. Співставивши його з усною бесідою, публікатор епістолярної спадщини Арістотеля, античний граматик Артемон дав визначення цьому жанрові як “діалогу без співбесідника [127, с. 6]”. Проте залучення методів вербального впливу риторики до написання епістолярного тексту перетворило його із монологу на артефакт словесного мистецтва. Не всі вчені приймали тезу про жанрову цілісність листа. До апроксемативних теорій епістолографії, окрім листа-напівдіалога, літературознавці зараховували теорію листа-мови, теорію листа-розмови, теорію листа-визнання [236, с. 106]. В історії кожна з цих версій піддавалася критиці, що, власне, було констатацією стрімкого розвитку епістолярного стилю.

Засади епістолографії детально розроблено у рукописному трактаті Деметрія Фалерського, який відносять до III ст. до н. е. У цій риторичній проаналізовані чотири стилі мови листів, а також вказано, якими тропами та фігурами повинен послуговуватись їх автор, щоб досягнути певного естетичного ефекту. Зокрема давньогрецький теоретик епістолярної форми зауважував, що лист повинен бути витонченим та стислим [127, с. 8].

Риторичні прийоми позначилися також на систематизації листів. Кожен із типів відповідав певним потребам автора та вирізнявся етичними формулами. Із II ст. до н. е. зберігся рукописний збірник під назвою “Типи листів”, автор якого нарахував 21 епістолярний вид. В основу його класифікації був покладений критерій мети адресанта. Так, анонімний теоретик виокремлював такі форми: дружній, рекомендаційний, дорікаючий, паренетичний та ін. [127, с. 11]. Візантійська епістолографія, узагальнивши систематизацію античності, нараховувала 41 вид листів.

У розвитку епістолярної публіцистики чималу роль відіграла римська культура, котра не лише зуміла асимілювати здобутки елінської риторики, а й значно розвинути їх. Ціцерон працював над стилістикою тексту листа, а також класифікував епістолярій, виділивши три види: за тоном – інтимні та публічні, за відношенням автора до адресата – офіційні (*publicae*) та особисті (*private*), за змістом – прості повідомлення, дружні, жартівливі, суворі, серйозні та сумні [127, с. 16]. Загалом епістолярна спадщина Ціцерона нараховує більше 900 листів. На думку цього видатного мислителя, безпосереднім призначенням листування є інформування про актуальні події, тобто функція посередництва. Підтвердженням цієї тези було його листування з Марком Целієм Руфом. У своїх листах приятель Ціцерона сповіщав його про останні новини із Риму [236, с. 61]. Жанр

інформативного листа, як зауважив дослідник творчості Ціцерона Г. Буасьє, виконував у часи напружених суспільних відносин функції сучасних друкованих засобів масової інформації [236, с. 64].

Втрачаючи політичну конотацію, епістолярна публіцистика Риму розвивалась у руслі філософських, морально-етичних та літературно-художніх питань. Представниками цього напрямку були Сенека, Пліній Молодший, Овідій. Паренетичний пафос їхніх послань визначався поліадресантністю та суспільною спрямованістю [236, с.67].

Теорії епістолярного стилю значну увагу приділив римський мислитель Філострат (II – III ст. н. е.). Він адаптував досягнення еллінів у сфері епістолярної публіцистики до потреб сучасної йому епохи. Зокрема, теоретик вдосконалив ділове листування, а також виділив його головні принципи.

Епістолярна теорія риторичної школи Риму була сконденсована у праці Юлія Віктора, що жив у IV ст. н. е. На думку автора, визначальними для форми листа були зрозумілість та стислість. На відміну від давньогрецької епістолографії, яка головний акцент робила на настроях адресанта, Юлій Віктор навпаки – радив зосереджувати увагу на особливостях характеру адресата [127, с. 20].

Візантійська епістолографія, котра базувалася на традиціях античних та римських епістолярних шкіл, не була позбавлена впливу християнських богословів. Зокрема, теоретичними питаннями епістолярного стилю цікавився Григорій Назіанський. У листуванні із Нікобулом, він висловив міркування, що у написанні листа необхідно дотримуватись традиційних вимог до його оформлення: “Із тих, хто пише листи [...] одні пишуть об’ємно, ніж належить, інші дуже скупо, в обох випадках вони порушують міру [127, с. 22]”.

Релігійна суперечка наприкінці XVI – початку XVII ст. відобразилась у епістолярній спадщині багатьох полемістів. Лист був одним із найбільш дієвих способів впливу на переконання українського суспільства, а тому привертав до себе увагу багатьох богословів. Епістолярна проза відіграла неабияку роль у підготовці статей Берестейської унії. Через листування ініціатори церковного об’єднання домовлялися щодо його проекту, обговорювали актуальні проблеми київської церкви. Окрім Іпатія Потія листи та послання писали Іван Вишенський, Михайло Рогоза, Костянтин Острозький, Юрій Рогатинець, Мелетій Смотрицький, Лев Сапіга та ін.

### **3.2.2. Поетика листів Іпатія Потія**

Іпатій Потій був автором багатьох послань, які відзначаються неабиякою літературною вправністю. Епістолярна спадщина полеміста становить цінний історичний матеріал для об’єктивного вивчення суспільно-культурних обставин того часу, оскільки переважна частина його листів стосувалася питань становлення та утвердження Берестейської унії. Листування Іпатія Потія було одним із важливих засобів впливу на суспільну думку щодо церковної єдності та стосувалося Костянтина Острозького, Мелетія Смотрицького, Лева Сапіги, Михайла Рогози, Зигмунта III, а також помісного духовенства.

Послання Іпатія Потія необхідно аналізувати крізь призму риторичного мистецтва. Завдання, які ставив перед собою епістолограф, вимагали застосування

різноманітних довідних схем міркувань та аргументаційних засобів.

Компонентами риторичної персвазії епістолярію Іпатія Потія були диспозиційна топіка [292, с. 53], техніка ампліфікації та антитетичне моделювання мовлення [252, с. 53 – 55]. Для емоційного увиразнення мови послань автор вживав фігури діалогізації (риторичне питання, риторичний оклик, риторичне звертання), накопичення (градація), додавання (плеоназм, анафора, полісиндетон, параномазія), а також фігури ритмізації (синтаксичний паралелізм, гомеотелевтон [252, с. 54]) та різноманітні евфонічні звороти.

Беручи до уваги те, що не вся епістолярна спадщина Іпатія Потія літературно довершена, на окрему увагу з позиції вербального мистецтва заслуговує листування полеміста із Костянтином Острозьким, Кліриком Острозьким та Мелетієм Пігасом.

К. Студинський зазначив, що характерною особливістю листування Іпатія Потія був “аподиктичний тон [210, с. 11]”. Епістолограф не вмів діяти дипломатично, а вперто відстоював свою позицію та вимагав її визнання опонентом. Подібний спосіб ведення полеміки був притаманний не лише Іпатію Потію, а й характеризував еристику<sup>6</sup> доби Контрреформації [160].

Епістолярний текст Іпатій Потій розбудовував за чітко окресленою схемою (прескрипtum, основна частина, клаузула), компонентами якої були усталені дискурсні одиниці цього жанру інтеракції [149, с. 8 – 16]. Зокрема, структурними елементами послань Іпатія Потія були директивні вислови, авторизовані нарративні моделі, засоби ініціалізації, стандартизовані формули, апелювальні висновки, маркери соціального статусу.

На початку 1598 р. чимало волинських шляхетних родин виявили підтримку Берестейській унії. Цьому досягненню уніати завдячували насамперед навколоунійній полеміці головного архітектора церковного об’єднання наприкінці XVI ст. Іпатію Потію. Однак, він усвідомлював, що цього успіху виявиться недостатньо, якщо в опозиції до унії і надалі залишатиметься впливовий можновладець Костянтин Острозький. Їхні стосунки мали давню історію. Київський воєвода у минулому переконав Іпатія Потія прийняти священницький сан та зайняти місце володимирського та берестейського єпископа Мелетія Богуринського-Хребтовича з метою подолання духовної кризи православної церкви. Проте непоступливість Іпатія Потія у вирішенні церковних справ, навіть коли це стосувалося Костянтина Острозького, призвела до розірвання їх приязних стосунків. У кожного з них були власні погляди на церковну унію, які не співпадали. Костянтин Острозький віддавав перевагу концепції об’єднання Східної та Західної церков на вселенському рівні, у той час як Іпатій Потій вказував на ілюзорність реалізації цього задуму та вбачав перспективу “регіональної” унії за участю православних конфесій України, Білорусії, Литви та Польщі.

Будучи кандидатом на польсько-литовський трон, Костянтин Острозький передбачив, що на заваді очолити Річ Посполиту йому могла стати приналежність до Східної церкви. Обговорюючи справу унії з папським легатом Антонієм

<sup>6</sup>Еристика (від гр. есійфйкз з есійжщ – сперечаюсь) мистецтво вести суперечку.

Поссевіном та варшавським нунцієм Альбертом Болонетті, князь у червні 1593 р. написав Іпатію Потію лист, у якому виклав своє розуміння церковного об'єднання. Цю епістолу науковці окреслюють першим формулюванням уніоністичної концепції наприкінці XVI ст. [340, с. 89]. У листі князь висловив занепокоєння з приводу важкого становища київської церкви, а також засвідчив власний інтерес до відновлення унії [292, с. 18].

Згідно з міркуваннями Костянтина Острозького, київській митрополії належало бути помісною церквою, перебування якої у тісних взаєминах із Римом змогло би забезпечити рівноправне становище православних у поліконфесійній Речі Посполитій. Важливою умовою унійних перемовин ортодоксальних єпископів Костянтин Острозький вважав погодження плану дій із московським царем та східними патріархами [292, с. 18]. Іншою неприйнятною вимогою князя було внесення коректив у sacramenti православної церкви. Проект універсальної унії Костянтина Острозького, котрий також передбачав реформування церковного обряду, не підтримав не лише Іпатій Потій, а й інші єпископи. На відміну від князя, ініціатори Берестейського синоду об'єктивно оцінювали дійсний стан справ. Трактат Іпатія Потія “*Relacia, u uwaïenie postkrpkow niektorych okoïo Cerkwi Ruskich Wileckich*” розкриває його ставлення до московського патріархату та пояснює, чому він проігнорував концепцію князя Острозького. До тексту твору автор увів пасаж про приїзд київського митрополита Ісидора до Москви у справі Ферраро-Флорентійського собору. Іпатій Потій подав відомості про його загибель через унійні переконання та змоделював, обґрунтовуючи біблійними джерелами, мотив Божого покарання тим, хто чинить перешкоди церковній єдності: “*Lecz ia osobliwie okrutnemu zamordowaniu pasterza koñcïia Woïego Isidora onego biogosiawionego Metropolity Kiowskiego przyznaż muszk: ktorego oni pokoу Chrystusow u iednoñż ñwikt№ zalecai№cego zamordowali [...] a pogotowiu niewinne krwie rozlanie, slug Woïych gniew pacski do pomsty pobudza* [363, с. 232]”.

Лист Костянтина Острозького від 21 червня 1593 р. Іпатію Потію був доставлений Василем Суразьким та “паном Вишенським”, якого науковці ототожнюють із православним полемістом Іваном Вишенським [154, с. 77]. Іпатій Потій, ознайомившись зі змістом епістоли князя, обговорив окремі її пункти із посланцями та зауважив, що концепція унії, яку запропонував Костянтин Острозький, на даному етапі неприйнятна. Відхилення Іпатієм Потієм ініціативи київського воєводи було причиною тривалого мовчання між ними.

А. Пекар, аналізуючи унійний лист Костянтина Острозького, поставив під сумнів щирість його намірів [156, с. 160 – 161]. Аргументом на користь цього міркувань було те, що князь не міг, враховуючи невдалі переговори Антоніо Поссевіно на Сході, не передбачити переслідування духовенства київської церкви московським патріархом. Твердження щодо нещирості князя вказують на те, що він, пишучи лист до Іпатія Потія, насамперед прагнув попередити утворення регіональної унії та викрити її організаторів.

Іпатій Потій 26 січня 1595 р. написав Костянтину Острозькому лист, у якому розкрив таємні перемовини ієрархів київської церкви із Римом. Зміст послання вказує на те, що його автор, розраховував на підтримку та розуміння князя.

Намагаючись постати перед можновладцем надійним та вірним партнером, Іпатій Потій зауважив, що давно мав намір написати йому лист, проте відкладав до часу, коли володітиме вичерпною інформацією про концепцію церковного об'єднання [292, с. 41]. Між тим автор зазначив, що унія матиме позитивний вплив на стан київської церкви та запевнив князя, що наступний синод відбудеться за його участю, на якому сторони погодять найбільш дискусійні питання: "... там же, на оном синодѣ, будем з вами трактовать, яко бы то, в чом ся не згожаєм, первѣй погодити [292, с. 42]"

Костянтин Острозький у відповіді Іпатію Потію просив надати йому інформацію про мету поїздки Кирила Терлецького до Кракова, що, на думку Іпатія Потія, засвідчило прихильне ставлення князя до унійного процесу. Деталі цієї епістоли полеміст навів у трактаті "Ўнфйссзуйу або apologia przesiwko Krzysztofowi Philaletowi" [176, с. 595]. Лист володимирського єпископа чимало дослідників вважають свідченням його нещирості у відносинах із Костянтином Острозьким [135, с. 14]. Зокрема, Іпатій Потій твердив, що наміри Кирила Терлецького обговорити артикули церковної унії із Зигмунтом III йому були невідомі: "... правду писал, бо яко не змавляся з владыкою Луцким о той дорозе Краковской, так о ней ничего не ведал [176, с. 595]"

Дізнавшись про деталі переговорів Кирила Терлецького із королем, а також про те, що 18 лютого 1595 р. Зигмунт III видав грамоту, якою гарантував ініціаторам церковної унії захист та підтримку [292, с. 49 – 50], Костянтин Острозький поставив під сумнів правдивість свідчень Іпатія Потія. У своєму листі він висловив обурення з приводу участі Іпатія Потія у таємних унійних перемовинах. Причиною цьому, на його думку, було насамперед матеріальне зацікавлення. Костянтин Острозький також звинуватив Іпатія Потія у занедбанні шкіл, друкарень та радив наслідувати протестантів.

Іпатій Потій підготував відповідь князю 25 березня 1595 р. Стиль епістоли, дотримання етичних формул засвідчували наміри автора вивести їх діалог за межі підозр та недовіри у русло конструктивної бесіди. Дипломатичність Іпатія Потія давала йому можливість розраховувати на позитивне сприйняття церковної унії Костянтином Острозьким. Епістолограф вміло застосував риторичні засоби для досягнення мети. Зокрема, автор використав топоси "прославлення чесноти" та "скромності". Висловлюючи вдячність адресату за дорікання та попередження, Іпатій Потій в той же час розвинув полеміку з князем та вказав дійсні мотиви прийняття унії. Він відкинув звинувачення у матеріальному зацікавленні та, беручи до уваги поширення пліток про задум єпископів змінити обряд православної церкви, наголосив на неприпустимості цього [292, с. 53].

Іпатій Потій, переконуючи Костянтина Острозького у необхідності церковної унії, застосував риторичний троп – образну метафору, через який розкрив перспективу взаємовідносин київської митрополії із Константинополем: "Не див теды, коли источники высхнут, же и рѣки уставают а затым ани у них ани у нас не только науки але и порядку пусто [292, с. 53]". Відкинувши звинувачення у занедбанні шкіл та друкарень, адресант змалював картину складного становища православної спільноти. Іпатій Потій скаржився, що дедалі більше мирян

змінюють віросповідання та залишають київську церкву. Причину цього він вбачав насамперед у послабленні її культурно-освітніх позицій. У відповідь на вказівку Костянтина Острозького переймати досвід протестантів у системі освіти полеміст, послуговуючись біблійною та фольклорною метафорикою, розкрив своє негативне ставлення до цієї конфесії. Наприкінці листа Іпатій Потій розвинув суперечку із конфесіями, котрі не визнавали догмат Боготілення – вчення про Боголюдську природу Ісуса Христа. Цим він намагався застерегти князя від діалогу із протестантами. Полемізуючи із аріанами та несторіанцями, Іпатій Потій твердив, що їхня віра позбавлена ґрунту, а тому він за жодних обставин не буде з ними співпрацювати. Свої міркування богослов аргументував, цитуючи насамперед старозавітні та новозавітні джерела. Щоб вплинути на емоції Костянтина Острозького, Іпатій Потій співставив їх переконання та застосував риторичну фігуру, що увиразнює ритміко-інтонаційне мовлення – гомеотелевтон: “Бо яко то есть истинная правда, же есть человек правдивым, во всем нам подобным опроч грѣха, так и то есть истинная правда, же есть Богом правдивым, прирожденным, не учиненным, не збожоним альбо божеством дарованым не створеным, але пред всеми вѣки з Бога Отца урожоним. Хто такового исповѣданія и вѣры не має, не на каменю але на песку и на сѣнѣ будует водлуг оных слов: всяка плоть сѣно, также и водлуг оных слов: проклят, который надѣю свою в чоловѣцѣ покладает [292, с. 54 – 55]”. Іпатій Потій для більшої переконливості використав риторичну фігуру антитезу, якою зумисне підкреслив драстичну відмінність вірян Східної та Західної церков від конфесій, що не визнають догмат про Святу Трійцю: “... лѣпѣй ся згожати с правдивыми хвалцами Бога в Троицы єдинаго, анижьли с блюзнерцами и явными неприятельми сына Божого, лѣпѣй с Іоаном євангелистом, анижьли с Церинтом, лѣпѣй с отцы святыми, анили з Арыєм проклятым, лѣпѣй со всим хрестіянством, анижьли з Юліяном апостатою [292, с. 55]”.

Костянтин Острозький не взяв до уваги лист Іпатія Потія та вдався до фінансового переслідування духовенства київської церкви, яке ініціювало унію [156, с. 164]. Берестейський собор, який ухвалив рішення ієрархів підпорядкувати київську митрополію папі римському, відбувся без участі Костянтина Острозького в червні 1595 р. Попри це, Іпатій Потій не втрачав сподівання, що зможе здобути прихильність князя, а тому одразу після синоду надіслав йому послання, до якого долучив артикули про прийняття Берестейської унії та відкинув неправдиві свідчення своїх опонентів щодо обрядово-догматичної асиміляції православної церкви.

Як і в листі від 26 січня 1595 р., Іпатій Потій писав Костянтину Острозькому, що подає йому достовірну та вичерпну інформацію про останні події у справі церковного об'єднання [292, с. 75]. Для досягнення поставленої мети автор застосував топоси “похвали предків та їх діянь” та “прославлення чесноти”, що відповідно до його задуму гарантувало позитивне сприйняття змісту епістоли адресатом: “... и для славы своей несмертельноѣ прикладом оных святобливых предков своих, которые в тех панствах фундатори тоѣ святоѣ религеи церкви святоѣ восточноѣ были [292, с. 76 – 77]”.

Іпатій Потій також зауважив, що концепція православного духовенства реалізовувала один із принципових пунктів проекту Костянтина Острозького, який був ним запропонований ще у 1593 р. Передусім це стосувалося збереження літургійної самобутності київської церкви [292, с. 77].

Деталі відповіді Костянтина Острозького епістолограф подав у трактаті “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”. Зокрема, Іпатій Потій зауважив, що князь висловив обурення з приводу його участі у підготуванні проекту унії та наполягав на розірванні взаємин із ним [176, с. 633].

Перед від’їздом до Кракова на переговори із Зигмунтом III у питаннях церковної унії Іпатій Потій за посередництва підляського воєводи Івана Заславського мав приватну розмову з Костянтином Острозьким. Під час їх бесіди Іпатій Потій передав князю артикули церковного об’єднання та запропонував йому очолити унійний процес [176, с. 633]. Співрозмовникам, як твердив Іпатій Потій, вдалося дійти консенсусу. Проте, 25 липня 1595 р., Костянтин Острозький видав циркулярне послання, у якому закликав православних вірян стати в опозицію до єпископів-ренегатів [292, с. 82 – 87]. Ця звістка стала причиною відмови короля Речі Посполитої скликати церковний синод.

Іпатій Потій написав свого останнього листа Костянтину Острозькому 3 червня 1598 р. Упродовж трьох років тривала рекреація у їх листуванні. Ця епістола вирізняється з-поміж інших послань до київського воєводи насамперед літературною довершеністю. Конструктивно-генеративна стратегія листа базується на трьох традиційних компонентах: прескриптумі, основній частині та клаузулі. Головний зміст епістоли автор змодельовав у епіграфі, взятому із послання папи римського Еласія.

У листі Іпатій Потій розвинув тему занепаду Східної церкви як мотив Господнього покарання. Своє міркування епістолограф підкріпив біблійними джерелами. Зокрема, Іпатій Потій увів до тексту цитати Апостола Павла та пророка Єремії [178, с. 1025]. Підсумовуючи свої міркування стосовно еклезіальної кризи Константинополя, автор для досягнення емоційного зворушення адресата застосував стилістичні та риторичні фігури, а саме: градацію та гомеотелевтон: “Так власне горкая работа зо всего доброго тебе злупила и всю опановала, понизила, спустошила, умалила, разсеяла, згасила и праве з кгрунту изгладила! [178, с. 1026 – 1027]”.

Аргументом на користь прийняття церковної єдності в Речі Посполитій, як зауважив Іпатій Потій, було те, що у багатьох країнах Сходу функціонує Флорентійська унія, прийнята на Восьмому Вселенському соборі, легітимність якого заперечували православні полемісти. До причин, які були на заваді запровадження Берестейської унії, Іпатій Потій відносив нетерпеливість українців до католиків.: “... а то для того, иж наши посполите звыкли се брыдити костелами и церемониями Рымскими: абы напотом ведали, же и власные Грекове таковое обрыдливости не чинят, и такового заятренья, яко у нас бывает ку Рымляном и ку набоженству их, не мают [178, с. 997]”.

Іпатій Потій критикував Костянтина Острозького за союзництво із протестантами. Ампліфікуючи антитетичні звороти, епістолограф підкреслив

драстичну відмінність цих конфесій: “... и то написано, якобы наши церымонии Греческие болшей з Євангелицкими, а ниж з Рымляны, згажатисе мели: власне так се згажают, якобы коли старожитное з новою, утвержение и камень (недвижимый) з легкомысльностью и тростиною, широта с теснотою, плодность з неплодием, светобливость с проклятием, добрый порядок с помешаньем, родоста з маковым цветом, миро благоуханое з грязью, свѣтлость с темностию, Христос з Велияром [178, с. 1007 – 1009]”.

До генеративних конструктів цього листа відноситься діалогічність. У площині діалогу Іпатій Потій розкривав суперечності тієї доби. Нагромадження риторичних фігур – звертання, запитання та оклику – слугували епістолографу ґрунтом для емоційного увиразнення мовлення, актуалізації унійної проблематики. Усе це створювало переконливий ефект: “О, презацное княжа! леторосли благочестивая великого Володымера, крестившого Рускую землю! Изали того жалуеш, же ся хитрости диявольские открыли, и дела его проклятое сцызмы разорили и в-ни-во-што се обернули?! (Иосей, 1). Того ли жалуеш, иж, по пророку Иосиеви, “собралисе сынове Июдины и сынове Израилевы вокупе и поставили себе власть едину” [...] Того ли ваша княжатская милость жалуеш (Псал. 1) иж древа оного красного, насажденаго над водами текущими, ветвиє нѣкогда отсеченное, тепер знову вщепени будучи, листвиє зеленоє и овощ солодкий будет родити?! [178, с. 999]”.

Костянтин Острозький доручив відповісти на лист Іпатія Потія одному із представників острозької полемічної школи. Того ж року під псевдонімом Клірика Острозького було опубліковано твір “Отпис на лист в Бозѣ велебного отца Ипатія Володимерского і Берестейского епископа до ясне освещеного княжати Костентина Острозского, воєводи Киевского”. Відомо, що між автором та Костянтином Острозьким існувала домовленість, що твір буде опубліковано під іменем князя. Проте Дем’ян Наливайко, прочитавши цей скрипт, висловив свою негативну оцінку та порадив київському воєводі розірвати попередні домовленості із епістолографом [56, с. 178]. Невідомий автор виявив себе блискучим ритором. Для спростування аргументів Іпатія Потія полеміст нагромаджував риторичні звертання, запитання, оклики, антиномічні пари. Усе це слугувало емоційному увиразненню мовлення та впливу на читача. Перевагою Клірика Острозького було те, що публікація його послання випередила видання листа супротивника. Це позбавило читача можливості співставити аргументи обох полемістів та зробити об’єктивні висновки. Іпатій Потій розкрив деталі приватного листування із Костянтином Острозьким у трактаті “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”, роботу над яким було завершено лише у кінці 1599 р.

Епістола Клірика Острозького складається з передмови до читача, передмови до Іпатія Потія, власне листа та твору “Исторія о листрикійском, то есть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ”. У першій частині послання, якій передують кілька скриптуральних епіграфів, автор визначив головний зміст своєї полеміки з Іпатієм Потієм – “же не каждая згода Богу ест приємна [87, с. 380]”. Свої міркування Клірик Острозький обґрунував цитатами зі

Святого Письма. Біблійний фактаж становив невід’ємну частину тексту. Берестейську унію він порівняв із будівництвом Вавилонської вежі, що призвело до змішування мов [87, с. 387], виготовленням ізраїльтянами золотого ідола, що стало причиною тривалого паломництва [87, с. 388], покарання Озії [87, с. 390] тощо.

Суперечка із Кліриком Острозьким стосувалася Ферраро-Флорентійського собору, постанови якого Іпатій Потій вважав ґрунтом для відновлення церковної єдності наприкінці XVI ст. Полемізуючи із уніатським богословом, невідомий автор піддав сумніву рішення Восьмого Вселенського собору, оскільки, згідно його тверджень, православні єпископи підписали унійні домовленості з примусу: “Одних душено, других давлено, иных топлено, других голодом морено, везеньем траплено, иных прекуповано, иных фортелми звожено [87, с. 412]”. Артикулами полеміки Клірика Острозького із Іпатієм Потієм були також питання *Filioque*, та примат папи.

Послуговуючись прийомом антифразису, Клірик Острозький глузував як із окремих фактів біографії Іпатія Потія, так і з його тверджень, наведених у листі до Костянтина Острозького. Наприклад, анонімний епістолограф іронізував, що унія функціонує у багатьох країнах Сходу: “Княжа его милость по тых Корцырах и Зацынтех не бывал, ани дындовал, и молодости лѣт своих по марнотратствѣ и роспустах на бурку не тратил [87, с. 408]”. На пропозицію Іпатія Потія розпочати переговори київському воєводі із Клементом VIII автор зауважив: “През посланцы свои, если бы якіе были мало умѣетные, а до упаданья и ног его милости цѣлованья неприступные, не вѣм – если бы ся што справило? [87, с. 409]”. Майстерне застосування цього прийому Кліриком Острозьким відзначав К. Студинський [210, с. 16].

Дослідники висловлювали різні припущення щодо автоніму Клірика Острозького. Архієпископ чернігівський та ніжинський твердив, що цей псевдонім належав Василю Суразькому. Д. Зубрицький ототожнював його особу із Мартином Броневським. Такої ж думки дотримувався Іпатій Потій. Полемізуючи із Кліриком Острозьким, він фактично розгорнув суперечку з автором “Апокрисису”. У своїй відповіді полеміст відстоював інтереси короля Речі Посполитої, дискредитованого Мартином Броневським, критикував неоднозначність львівського єпископа Гедеона Балабана та брацлавського каштеляна Марію Загоровську, на підтримку яких розраховували апологети православної церкви. Це, запевнив К. Студинський, свідчить, що Іпатій Потій вважав Клірика Острозького та автора “Апокрисису” однією і тією ж самою особою. Невідомий автор змусив Іпатія Потія помилитися щодо його особи та розширити горизонти їх полеміки. Цікавим є те, що Іпатій Потій, котрий неодноразово з тактичних міркувань власні твори друкував анонімно, цього разу змушений був сам декодувати гетеронім суперника. На його думку, острожанин скористався псевдонімом з метою розкутої суперечки: “И еслись умыслѣне для того имя свое затаил, жебысь тым смелей лаял [176, с. 1043]”.

У 1843 р. відомий славіст В. Копітар в одному зі своїх листів висунув здогад, що псевдонім Клірик Острозький належить Максиму Смотрицькому. Його

сучасник А. Добрянський піддав це припущення сумніву на тій підставі, що Мелетій Смотрицький на той час не міг бути учнем острозької школи. Проте не слід розуміти псевдонім автора листів до Іпатія Потія буквально. Зіставивши стилістичні особливості творів цих полемістів, К. Студинський на початку ХХ ст. обґрунтував думку В. Копітара [210, с. 44]. Аргументом на підтвердження цього учений вважав наслідування Кліриком Острозьким стилю полеміки “Ключа царства небеснаго”, автором якого був ректор острозької школи, а також факт увиразнення Мелетієм Смотрицьким образу скорботи Східної церкви, початки якого знаходимо у листах невідомого епістолографа до Іпатія Потія. Ці свідчення, зауважив учений, не можуть бути випадковістю [210, с. 41]. Якщо таки дійсно до псевдонімів Мелетія Смотрицького відноситься “Клірик Острозький”, то необхідно констатувати, що у період із 1595 по 1610 рр. його релігійно-літературна полеміка стосувалася насамперед творів Іпатія Потія. У 1595 – 1596 рр. Мелетій Смотрицький написав твір “Lucubracie parzesciw scriptu Unia otutuіowanego” у відповідь на трактат “Унія алъбо выклад преднейших аръ тыкулов, ку зъодноченью Греков с костелом Рымским належащих”. Впродовж 1598 – 1599 рр. – два листи під псевдонімом Клірика Острозького. У 1604 – 1605 рр. – “Lucubracie parzesciw rozmowie Brzeńsianina z braciszkiem” проти “Розмови Берестянина з братчиком”. У 1607 р. Мелетій Смотрицький написав твір проти “Zmartwychwstalego Nalewayka”. У 1608 р. було опубліковано “ѡнфйгсбцЮ albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwko ludziom staroіytney religiey Graeckiey od apostatow cerkwie Wschodney wydany”, у якому автор полемізував із трактатами Іпатія Потія “Heresiae, Ignorantiae y Polityka popuw y mieszczan bractwa Wileckiego”, “Гаръмонія альбо согласіє вѢры, сакраменътов и церемоней святоє Восточъное церъкви с костелом Рымъским”. Двома роками пізніше Мелетій Смотрицький підготував до друку один із найбільш риторично довершених творів “ИСЗНПУ То ієст Lament іedney Ѣ. Powszechney Apostolskiey Wshodney Cerkwie”, який був поетичним узагальненням суперечки із уніатами [210, с. 51].

М. Возняк, М. Грушевський та інші літературознавці відкинули міркування К. Студинського. Головим аргументом для них було те, що Мелетій Смотрицький ніколи не обмовився, що псевдонім “Клірик Острозький” належав йому [56, с. 177].

Серед істориків літератури побутує також думка, що псевдонім “Клірик Острозький” належить не одному полемісту. Іпатій Потій у творі “Оборона Флорентійського собору восьмого” висловив переконання, що до написання твору “Исторія о листрикійском, то єсть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѢ” був причетний, окрім “премудрого філософа [210, с. 35]” (так іронічно автор висловився про Клірика. – *Р. Т.*), також “новохрещений вчитель [210, с. 35]”: “Йому ж подібний і Клирик острозький безіменний, що спрягшися з якимсь аріянином Філалетом, видав книги, названі “Апокризис”, які повні фальші і омани. А потім, не вдоволяючись тим, видав по-руськи й по-польськи “Флорентійський собор”, який власною брехнею і новохрещенськими ересями наповнив, а на ділі й одного слівця правди не знайдеш [181, с. 403]”. Це міркування знайшло підтримку у висловлюваннях Мелетія Смотрицького про Клірика: “Хто такий був Клирик?

Подібний до Зизанія дідакал, до котрого прилучився ще мерзкий перехрещенський дідакал, котрого проклятий аріанський дух помітний в сілогізмах проти походження св. Духа і од Сина, положений у того Клірика [56, с. 177]”. Підґрунтям історико-богословського трактату, надрукованого разом із листом Клірика Острозького, була історія про Флорентійський собор Андрія Курбського, написана ще у 1582 – 1583 рр. [56, с. 186]. К. Студинський, посилаючись на факт перебування Кирила Лукаріса в Острозі у 1598 р., висловив припущення, що майбутній патріарх також брав участь у написанні цього памфлету. Зокрема, на його думку, посланець Мелетія Пігаса уклав догматичну частину твору [210, с. 47].

Іпатія Потія обурила відповідь Клірика Острозького. У кінці 1598 – початку 1599 рр. він опублікував “Отпис на лист ниякого Клирика Острозького безъименъного, который писал до владыки Володымерского и Берестейского” [179]. Суперечка із представником острозького полемічного гуртка відкривала перед Іпатієм Потієм також перспективу змінити позицію київського воєводи щодо унії, а тому він не став зволікати із відповіддю.

Твір Іпатія Потія складається з передмови до Клірика Острозького та відпису. Епіграфом до листа автор обрав цитати із Книги Псалмів та послань Іоана Златоуста, які обґрунтовували його унійні переконання та відкидали аргументи супротивника: “Ни што так Пана Бога ку гневови не побуждает, яко розорванье церковное. Бо хотя быхмо незличоные дела добрые чынили, не убежим каранья, так яко оные, которые тело Его торгали, если быхмо зуполность и целость церковную розорвали [179, с. 1041]”.

Щоб відзначити свою інтелектуальну перевагу над адресатом, Іпатій Потій послуговувався прийомом іронії. Клірика Острозького він прирівнював до королівського блазня [179, с. 1043], називав “машкарником [179, с. 1049]”, “Авраамом Острізьким [179, с. 1047]”, “паном кліриком [179, с. 1081]”, його відпис – “Біблією із Алькораном змішаною [179, с. 1045]”. Іронічну та емоційну конотацію мовлення підсилювало застосування автором різновиду метонімії – антономазії. Так, Іпатій Потій використовував біблійні персонажі для висловлення своїх міркувань: “Вем, жесь еще не Аврам я теж не богачь; але мало не так много Лазаров овых, яко и богачов будет в пекле, которые не духом, але маестностью бывает нищие [179, с. 1047]”. Переплетення глузувань із поважними догматичними роздумами робило мову його листа доступною та цікавою для широкого загалу. Синкретичний стиль епістоли був продиктований автору бажанням підкреслити свою зверхність над опонентом. Попри те, що М.

Грушевський вважав цей підхід Іпатія Потія невдалим, необхідно відзначити протиліжне [56, с. 204]. Полеміст навпаки зумів виявити блискучу майстерність сатирика. У судженнях епістолографа поєдналися іронічний та серйозний плани, що характеризує його барокову вдачу – мислити контрверсійними категоріями.

Завдяки численным антиномічним парам Іпатій Потій окреслив драстичну відмінність із опонентом: “небо – земля”, “дол – высота”, “сегосветным – змерлым”, “богачь – нищие”, “Авраам – Аврам [179, с. 1047]”. Попри такий контраст, Іпатій Потій не виключав можливості діалогу із Кліриком Острозьким [

179, с. 1049].

Послуговуючись фольклорною фразеологією, Іпатій Потій вказав на вади аргументів Клірика Острозького та навчав його правильно вести суперечку, чим вкотре виявив свою аристократичну зверхність [179, с. 1053]. Необхідність Берестейської унії епістолограф обґрунтував супротивнику як релігійними, так і суспільно-культурними факторами: “... иж таковой покой в каждой речи посполитой ест лепший далеко, аниж война внутреная, которая посполите и панства з кгрунту выворочает [179, с. 1057]”.

Іпатій Потій критикував православного полеміста за викривлення його міркувань. На відміну від Клірика Острозького, він у тексті свого листа дослівно навів судження адресата, що повинно було засвідчити читачу його об’єктивність та перевагу: “... што мовиш: “учинили есте”, “звели есте”, “зквалтили есте”, “преступили”, “посквернили”, “нарушили”, “погребли светых таланты” и далее. Неправду мовиш, бо того всего не доведеш! [179, с. 1059]”. Цю манеру полеміки – заперечення тези опонента на основі її детального аналізу – Іпатій Потій застосував у таких трактатах як “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” та “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”.

Окремі пункти полеміки Іпатія Потія із Кліриком Острозьким стосувалися питання тринітарного догмату та верховенства папи римського. Увівши до тексту постанови Другого Вселенського собору, автор обґрунтував доцільність додатку *Filioque*, котрий, на його погляд, підкреслював Боголюдську природу Ісуса Христа. Опонентів, які заперечували це положення, автор звинуватив у антитринітаризмі: “А хто того не верит, Ариянин ест и геретик спросный, чинечи Сына Отцеви в существе неровного, и задает кламство Сынови Божому [179, с. 1063]”.

Іпатій Потій, беручи твердження Клірика Острозького про джерела християнської віри, розвинув міркування, що римський архієпископ цілком справедливо наділений усією повнотою церковної юрисдикції. На підтвердження цьому полеміст увів до тексту цитати із Нового Завіту та праць отців Церкви [179, с. 1091]. Дискутуючи щодо примату папи, Іпатій Потій підкреслив інституційну кризу київської церкви, вихід з якої він вбачав у підпорядкуванні Риму [179, с. 1089]. У контексті цієї суперечки Іпатій Потій розгорнув полеміку зі Стефаном Зизанієм, Мартином Броневським та іншими православними полемістами, котрі заперечували юрисдикційну перевагу папи римського. Аргументи супротивників слугували богослову підґрунтям для побудови силогізмів: “Але речете: “царство земное и видимое потребует цара ведомого”. Правда! Тоеж мы и о церкви той ведомой, которая ест тут на земли, розумеєм, иж потребует ведомое головы [179, с. 1093]”. Епістолограф переконував, що управління Церквою здійснюється як за участю Ісуса Христа, так і папи римського. Щоб вмотивувати їх сумісність, Іпатій Потій ампліфікував контрарні антоніми: “невидимый – видимый”, “вечным – дочасным”, “земля – небо”, “прошлым – нынешним [179, с. 1095]”.

Клірик Острозький у своєму листі засвідчив ворожі настрої православної спільноти щодо провадження діалогу із Західною Європою. Причину цього Іпатій Потій вбачав у зневажливому ставленні українців до католиків [179, с. 1065].

Відкинувши саркастичні звинувачення Клірика Острозького у відступництві уніатів, полеміст підкреслив необхідність духовно-культурного взаємообміну: “А так не мелесь, брате, слушноє причины тых ганити, которые ездят по свету видети то, што ест годного ку виденью, и доведатися того, што ест пожиточно ведати: бо того тут ани в Польще, ани в Литве, поготовью ани на своем Волянню [179, с. 1073]”.

У своєму посланні Іпатій Потій поставив під сумнів достовірність фактів, наведених Кліриком Острозьким у творі “Исторія о листрикійском, то єсть, о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ”. Полеміст зауважив, що історичні джерела, які описують унійний процес Ферраро-Флорентійського собору, не містять жодних відомостей про насильство та злочини католицьких ієрархів. Послугуючись такими риторичними фігурами, як звертання, питання, оклик, а також тропом метонімією, Іпатій Потій переконував реципієнтів у дискредитації апологетами православної віри Восьмого Вселенського собору: “Однак бы который колвек с тых помененых мог што о том написати и до ведомости людское подати? Покажиж ми хотя одного такового, который бы хотя словце якое о том написал и таковоє баламутни посветчил! Хиба бысте себе знову якого Филялета змыслили [179, с. 1105]”. На підтвердження легітимності Флорентійської унії Іпатій Потій навів факт надання привілеїв православному духовенству польським королем Владиславом внаслідок прийняття церковної єдності. Цій темі полеміст згодом присвятив окреме видання “O przywileiach nadanych od najawniejszych krolow polskich” [361].

Наприкінці епістоли Іпатій Потій висловив обурення з приводу союзництва православної церкви із протестантами. На його думку, ця співпраця ставила під загрозу її літургійну самобутність. Враховуючи це, епістолограф покладав сподівання, що ортодоксальне духовенство змогло би відкинути нетерпимість до уніатів та розпочати діалог із ними в недалекому майбутньому.

Лист Іпатія Потія від 3 червня 1598 р. не був останнім до Костянтина Острозького. Його наступне і, очевидно, останнє послання до київського воєводи відноситься до 1602 – 1603 рр. На жаль, ця епістола не збереглася. Частково її зміст можна реконструювати на основі відповіді Клірика Острозького, яку на початку XX ст. опублікував К. Студинський у “Пам’ятках полемічного письменства кінця XVI – початку XVII століть” [210]. Найбільше полеміка стосувалася догматичних розходжень між Східною та Західною церквами. Проте можемо констатувати, що цей лист Іпатія Потія, як і решта, також не приніс очікуваного результату – Костянтин Острозький і надалі залишився опонентом уніатів.

Кирило Лукаріс, перебуваючи в Україні наприкінці XVI ст., на доручення александрійського патріарха з’ясував обставини релігійної суперечки православних із уніатами. У своїй доповіді Мелетію Пігасу він зазначив, що унія своєму становленню та успіхам завдячує виключно одній особі – Іпатію Потію. Ця звістка надихнула патріарха написати до уніатського єпископа послання. Мелетій Пігас успішно здійснював управління київською митрополією за посередництвом епістолярію, а тому розраховував на позитивний результат і цього разу.

Лист Мелетія Пігаса датований 15 жовтнем 1599 р. Його літературну вартість відзначив І. Франко [245, с. 528]. Текст послання було вперше опубліковано у Дермані в 1605 р. Наприкінці XIX ст. історик І. Малишевський здійснив його перевидання у праці “Александрійский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви” [116].

У своєму листі александрійський патріарх пообіцяв Іпатію Потію в разі його повернення до православної церкви зберегти за ним єпископський сан та надати необхідну підтримку. Ознайомившись із його творами, Мелетій Пігас присвятив своє послання полеміці питанням Filioque, таїнству євхаристії та верховенству папи римського. З-поміж трьох пунктів суперечки, на його думку, найсуттєвішими були перші два. Свої міркування Мелетій Пігас обґрунтував цитатами зі Святого Письма, а також працями Східних і Західних богословів. Окремий артикул його листа становила суперечка щодо концепції церковного об'єднання, яку відстоював Іпатій Потій. Проект Берестейської унії, котрий передбачав збереження літургійної ідентичності кожної зі сторін, Мелетій Пігас вважав нездійсненним.

Персвазійну систему листа утворюють ряд стилістичних та риторичних фігур. Зокрема, епістолограф послуговувався новозавітною метафорикою, риторичними запитаннями, окликами, звертаннями, ампліфікацією, анафорою [359, с. 520 – 524 ].

У 1601 р. Іпатій Потій завершив роботу над відповіддю Мелетію Пігасу, проте, як припускають дослідники, лист не був надісланий до Александрії, оскільки патріарх Східної церкви помер. Видання епістоли Іпатія Потія до Мелетія Пігаса здійснив перекладач його казань та гомілій Лев Кішка у 1714 р. Монахи Василіани у 1768 р. опублікували цей лист окремим виданням – “Obrocca wiary S. Katolickiey Hurasyusz Rosiey Metropolita caiey Rusi”. Листування Іпатія Потія із Мелетієм Пігасом було надруковано також у 1788 р. у Почаєві [364].

Дидактичність епістоли Мелетія Пігаса, апломб<sup>7</sup>, а також звинувачення у численних злочинах наперед визначили стиль відповіді Іпатія Потія. Літературознавці не завжди були об'єктивними у своїх судженнях щодо полемічного доробку уніатського богослова. Наприклад, В. Завитневич писав, що епістола Мелетія Пігаса не справила на Іпатія Потія переконливого враження лише тому, що патріарх не гарантував йому матеріального достатку [68, с. 169]. Такої ж позиції дотримувався І. Франко, котрий відзначив “гордість, безоглядність та невдерженість [245, с. 530]” манери відповіді Іпатія Потія. Однак, необхідно констатувати, що лист Мелетія Пігаса не поступався у брутальності тогочасним протестантським полемістам [392, с. 82].

Послання Іпатія Потія становить неабияку літературну вартість. Для досягнення емоційності мовлення полеміст послуговувався цілим арсеналом риторичних засобів ранньобарокової стилістики. Зокрема, такими фігурами, як апостасис, анафора, гомеотелевтон, діафора [364, с. 33 – 34], параномазія [364, с. 35], риторичне звертання [364, с. 32], риторичне запитання [364, с. 36]. Відповідь Мелетію Пігасу складається із традиційних трьох компонентів: вступу, основної частини та клаузули.

Апломб – (від фр. aplomb – рівновага) – надмірна самовпевненість людини.

На початку листа Іпатій Потій, відкинувши звинувачення Мелетія Пігаса у матеріальному зацікавленні, розкрив дійсні мотиви своєї підтримки об'єднання Східної та Західної церков. Іпатій Потій порівнював себе із апостолом Павлом та зауважив, що, пізнаючи містичний зміст “Тіла Христового”, він усвідомив необхідність примирення православної та католицької церков: “Przystąpiem z nieprzymuszonej woli, obśitemi Pana mego oŃwiecony darami, nie oszukały mił ludzkiej młdroŃci łkdy, ani do swego zdania nie chłtnego przywiodł, Był Ociec powołał, Syn utwierdził, Duch Swiety oŃwiecił, powołania usłuchałem, utwierdził. Nłsemu rkkk podałem, w oŃwiecał. Nłsego oczy wlepiłem [364, с. 30 – 31]”.

Окресливши територію впливу Східної церкви, до якої не входила Україна, Іпатій Потій закликав Мелетія Пігаса опікуватися насамперед проблемами свого регіону: “Czyc te Swikte dzieia w odleglych Judyach, w dalekiej Libiey, w okropnej z samego Imienia Etyopiey, w iuznym Egipcie, po kturych Alexandryiska goŃciłoga sik bez rojtuwu Wiadza [364, с. 32]”. Демаркаційна лінія, проведена Іпатієм Потієм, дає нам чіткі уявлення про його відмежування України від Сходу та її приналежність до Західної цивілізації.

Полемізуючи із александрійським патріархом, Іпатій Потій нерідко надавав своєму мовленню іронічної конотації [364, с. 33]. Щоб змалювати перевагу уніатів над православними у пізнанні християнських чеснот, богослов послуговувався риторичною фігурою антитеза: “Dziłkuik za miłoŃż miłoŃci waszey, kturł mił chcesz z nieba do piekia potrłsiłż, z drogi zbawienney, na goŃciniec zguby wykierował, wiłł. Nłsego oŃlerilłż, z prawowiernego, bliłniercł uczynilłż, oiuwionego umorzułż [364, с. 32]”. Зіставлення двох протилежних понять, образів, слугували автору для посилення абстрагування мовлення. Текст епістоли налічує чимало контрарних, комплементарних та векторних антонімів: “... kto przegrał, wygrał; kto upadł, ten powstał; kto sik obalił, ten dzwignion; kto ranny, ten uleczone; kto zabity, ten iuie [364, с. 31]”; “Iuik w ŃwiatioŃci, cył mi po waszych ciemnoŃciach? OŃwiecił mił młdroŃż Rzymu, ktorego przedtym Grecka oŃlerilł nieumieiktoŃż [364, с. 31 – 32]”;

З метою посилення виразності тексту епістоли Іпатій Потій застосував прийом гіперболізації: “O rozumie Grecki! Bezrozumnym stworzeniem Rzymskł nazywasz Stolick, nie wiedzł. łe Naypodlejszy Zachodniego koŃcioia Wierny, caia Grecył Waszł przewyłsza w młdroŃci [364, с. 582]”.

Теологічна полеміка Іпатія Потія з Мелетієм Пігасом стосувалась питань євхаристії, походження Святого Духу, чистилища та целібату. У написанні цієї частини послання богослов послуговувався Святим Письмом, працями Геннадія Схоларія та Роберта Беларміна, з яких він цитував свідчення отців Церкви.

У суперечці щодо sacramенту євхаристії Іпатій Потій обстоював тезу, що обряд причащання повинен здійснюватися для мирян лише прісним хлібом, а не “під двома видами”. Для підтвердження своїх міркувань автор залучив цитати із Нового Завіту, праць Василя Великого, Атанасія Великого, Святого Кирила, грецьких істориків Ніцефора та Туронського, а також постанови Сардикійського собору, котрий відбувся у 343 – 344 рр. Аналізуючи новозавітний пасаж, у якому розповідаються деталі Таємної Вечері, полеміст вказав Мелетію Пігасу на факт

причащання апостолів хлібом та вином, у той час як решта присутніх обмежилися лише хлібом. Цей факт, на думку Іпатія Потія, засвідчує, що католицька церква невідступно дотримується вчення Бога-Сина [364, с. 35]. Натомість переконання александрійського патріарха полеміст назвав “риторикою без доказів [364, с. 35]”.

Іпатій Потій, беручи до уваги полеміку щодо причащання “під двома видами” , не оминув питання, яким хлібом – “проскурою” чи “облаткою” – повинен здійснюватися цей обряд. Аргументом богослову на користь споживання християнами прісного хліба було причащання апостолів, подробиці якого описані у Євангелії від Матвія [Єв. Мат. 26]. На думку Іпатія Потія, квасний хліб символізує старозавітню епоху, натомість прісний хліб – Євангеліє, а отже, звільняє віруючих від іудейських обрядів, котрі викладені у Топі: “Ci kturzy Komunikui№ pod Prańnikami, obrzezaniu nie s№ podlegli, Starozakonnego nie ukusz№ Baranka, w Szabas pycnowаж nie bkd№ [...] pewnie dla kwasnego Chleba, przez pokiadne w starym Testameccie Chleby figurowanego, dla wody do oczyszczenia uіуwaney, Obrzezaniu takіe podlegaж musi [364, с. 70 – 71]”. У той же час Іпатій Потій залишився толерантним до позиції православної церкви. На його думку, ця відмінність була другорядною та не становила загрози розірванню діалогу між Східною та Західною церквами: “... a miasto tey Їwіktey taiemnicy, chleb prosty za Boga szanuiesz, czeњж y dostoiectwo ciastu pszennemu, a nie Cіaiu Jezusowemu oddaiesz. Ten bi№d poprawiж naleіу, a nie o kwasie y przаńniku, ktore s№ іаковоњсі№ Chleba [364, с. 40]”.

Мелетій Пігас у своєму листі розмістив цілий трактат, присвячений темі Filioque. Він висловив думку, що при розгляді цього питання не можна залучати цитати із Біблії, які стосуються послання Святого Духу, а не Його сходження. Натомість Іпатій Потій, заперечивши тезу александрійського патріарха, твердив, що католицький додаток до Символу віри розкриває Боголюдську природу Ісуса Христа: “Przychodzi Duch w Imie Syna, posyia sik od Syna, wіks od Syna pochodzi [ 364, с. 41]”. Свої переконання полеміст аргументував свідченнями східних та західних богословів. Послугуючись риторичними фігурами – плеоназмом та гомеотелевтоном, Іпатій Потій переконував опонента у сходженні Святого Духу від Другої Особи Трійці: “... przez Syna Duch Swіkty, іe Syn zrzodiem Ducha, іe Syn usty Oyca, przez kтыre tchnie Ducha Swіktego, ze Duch wytryska, wуpiуwa, wуњwieca sik, bierze, wychodzi, wybucha, okazуie sik, posyia sik, wysyia sik, ma bytnoњж od Syna, іe Syn iest obrazem, pieczkci№, pocz№tkiem, przyczyn№ Pocieszyciela Ducha [ 364, с. 47]”.

У епістолі Іпатій Потій полемізував з Мелетієм Пігасом щодо примату папи римського. Причину падіння Царгороду він вбачав насамперед у порушенні єдності Східної та Західної церков: “Nie przydatek od Syna wpl№tai was w niewol№ Bisurmacsk№, Grecy! Ale odszczepiectwo oa Naywyіszej Głowy Piotrowego Nastkpcу [364, с. 56]”. Поетично змалювавши розлогу картину нищення мусульманами столиці Східного християнства [364, с. 57 – 58], Іпатій Потій вдався до обґрунтування верховенства римського архієпископа свідченнями отців Церкви та постановами Вселенських соборів. Для досягнення емпатичності мовлення епістолограф ампліфікував численні риторичні оклики та запитання, а

також використав анафоричний повтор з метою емоційного увиразнення змісту [364, с. 59].

Послання Іпатія Потія стосувалося також догмату про чистилище, целібату священників та григоріанського календаря. Полеміст був проінформований, що ці пункти міжконфесійної суперечки порушив Мелетій Пігас у своєму листі до Костянтина Острозького. Іпатій Потій вказав, що уявлення про перебування душі у “непевному стані” були поширені як серед західних, так і серед східних богословів, що засвідчує їх давню генетичну спільність, але аж ніяк не розходження [364, с. 72]. Католицька церква під впливом схоластики розвинула систематичне вчення про чистилище, догмат про яке було прийнято на Ферраро-Флорентійському соборі у 1439 р.

Зробивши історичний екскурс щодо питання целібату священнослужителів, автор відзначив, що цього принципу дотримувалась також і Східна церква. Петро Аркудій у праці “De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis” [278], котра була видана у 1632 р., обґрунтував необхідність целібату, навівши ті ж аргументи, що й Іпатій Потій у 18 частині цього листа. На думку К. Студинського, ця деталь вказує на те, що Петро Аркудій підбирав богословські матеріали для полемічних трактатів Іпатія Потія [392, с. 95].

Суперечка Іпатія Потія з Мелетієм Пігасом була досить-таки обширною та стосувалася найбільш контроверсійних питань післяунійного періоду. Прагнення вичерпності та всеохопності підкреслювало бароковий світогляд полеміста. У кінці листа Іпатій Потій, послуговуючись новозавітньою метафорикою та поетикою фольклорної рецитації, звернувся до Мелетія Пігаса із проханням прилучитися до відновлення єдності між Східною та Західною церквами [364, с. 81].

Після замаху на своє життя, який було вчинено у 1609 р., Іпатій Потій відійшов від активної участі у релігійно-літературній полеміці. У відповідь на “ИСЗНПУ То ієст Lament iedney Њ. Powszechney Apostolskiey Wshodniey Cerkwie” Теофіла Ортолога ним було написано невелику епістолу, яку опублікував Петро Скарга у своєму полемічному творі “Na threny u lament Theophila Orthologa, do Rusi greckiego naboїecstwa, przestroga” [379, с. 104 – 107]. Твір “Odpowiedz od przewielebnego Oуca Іpacego Pocieia Metropolity Kiiowskiego u wszey Ruњи, u od Wiadykow abo Biskupow iego” становить яскравий зразок риторичної майстерності Іпатія Потія. Ця епістола являє собою своєрідний епілог його полемічної та суспільної діяльності. На кількох сторінках тексту полеміст окреслив увесь спектр навколоунійної суперечки та підтвердив непохитність своїх переконань.

Для посилення емпатичності мовлення Іпатій Потій використав чимало риторичних фігур. Висловлюючи обурення щодо пропозицій Теофіла Ортолога визнати помилки та повернутися до скривдженої ним православної церкви, Іпатій Потій застосував один із найпоширеніших стилістичний прийомів тієї літературної доби – пейоративну лексику. Твердження Мелетія Смотрицького про духовний занепад Західної церкви він назвав “фальшивим [379, с. 104]” та “потворним [379, с. 104]”. Самого ж автора номінував “ядовитою та норовливою нареченою [379, с. 104]”. Різкий тон Іпатія Потія аж ніяк не свідчить про його

ненависть до опонента, що неодноразово відзначали літературознавці [139, с. 78]. Цинічна форма суперечки, успадкована польською літературою, а за її посередництвом і українською, від гуманістичного письменства Західної Європи, була своєрідним аргументом у поберестейській полеміці [160].

Іпатій Потій, полемізуючи з Теофілом Ортологом, зауважив, що він жодним чином не скривдив Східну церкву, а навпаки – вперто дотримувався тверджень її богословів та патріархів. У тексті епістоли полеміст навів та візуально виокремив для кращої аперцепції читачем шість аргументів, що підтверджували необхідність об'єднання православних та католиків. Подаючи їх, Іпатій Потій при цьому дотримувався евричності мовлення та застосував стилістичні можливості таких риторичних фігур як анафора, ампліфікація, парафраза: “... іі stolica Piotra Ї. pierwsza giow№ iest nad wszystkie коњсioiy у moi Patryarchowie Carogrodzcy to wyznawali [...] wierzk іі ieden iest коњсioi Chrystusow, iedna owczarnia, ieden pasterz, iedna wiara, ieden chrzest: у w tey iedноњсі у zwiasku miіоњжі, kaіdy zbawienia swego szukaж ma [...] іі Patryarchowie wschodni stolicy Piotra Ї. podlegali, а іaden sik nad nie wупоњіж z strony wiary у nauki у rz№du коњжіelnego nie ъmiai [379, с. 105].”

Одним із доказів, що католицька церква не відступила від Божих заповідей, як твердив Теофіл Ортолог, полеміст вважав розквіт богословської думки, освіти та культури у Західній Європі [379, с. 106]. Щоб емоційно зворушити супротивника, навіяти йому страх, Іпатій Потій скористався риторичною фігурою ексекація. Падіння Візантії, духовний декаданс Східного християнства він пов'язував насамперед із наслідками відступлення православних від єдності з католиками [379, с. 106].

У завершальній частині послання Іпатій Потій змалював сучасний йому Рим та Західну церкву. Розділивши з читачем пережиті ним враження під час візиту до папи римського Климента VIII у справі підписання артикулів Берестейської унії, полеміст зауважив, що радикальні наміри православної громади не змусять його відступити від ідеї церковного об'єднання.

Значне місце у епістолярії Іпатія Потія посідає приватно-побутове листування. До цієї групи відносяться листи з Левом Сапігою, Миколою Радзивілом, Михайлом Рогозою, Зигмунтом III та іншими визначними постатями тієї доби. Перевагою цього функціонального стилю над іншими видами епістолярної комунікації вважається відкритість автора, його невимушеність у вживанні риторичних фігур. Цей момент надає можливість пізнати внутрішній світ людини, цілісно дослідити його творчу уяву, світоглядні підвалини та суспільну діяльність.

Іпатій Потій підтримував тісні взаємини із Левом Сапігою. Їх епістолярій нараховує 16 листів, що охоплюють період із 1597 – по 1605 рр. Цей матеріал, який вперше було опубліковано А. Прохаскою у праці “Archiwum domu Sapiehyw” [368], слугував дослідникам для встановлення етичних переконань автора. Проаналізувавши листи Іпатія Потія до Лева Сапіги, В. Щербина дійшов висновку, що епістолографічний стиль уніатського богослова характеризується надмірною “різкістю” та “халатністю”, а також засвідчує його корисливий характер [264, с. 3 – 22]. Необхідно відзначити суб'єктивність цих міркувань, оскільки вчений

аналізував окремі висловлювання Іпатія Потія, беручи їх із контексту [264, с. 11].

У написанні приватно-побутових листів Іпатій Потій дотримувався класичної структури епістолярного тексту. Обов'язковими компонентами прескрипту були засоби ініціалізації, маркери соціального статусу, стандартизовані формули звертання, привітання та вдячності. Генеративний конструкт основної частини становили авторизовані наритивні моделі. Завершальна частина листа складалась із стандартизованих формул прощання, побажання, прохання [149, с. 7 – 16].

Листування цієї видатної постаті розкриває панораму духовної кризи київської церкви, вказує на причини та мотиви прийняття Берестейської унії, а також деталі складного протистояння православних із уніатами.

Епістолярій Іпатія Потія спростовує утверджену думку щодо його “демонічної” вдачі. Перед нами відкривається особистість, відкрита до діалогу, підтримки та слухної поради. Його листи характеризуються варваристичним мовленням. Застосування цього стилістичного прийому надавало посланням Іпатія Потія емоційного ефекту та концентрувало увагу читача на важливій інформації. Окрім цього, розлогі латиномовні вкраплення засвідчили його освіченість та високий інтелектуальний рівень.

Листи Іпатія Потія становлять цінний матеріал для доведення його авторства багатьох полемічних трактатів, які були опубліковані анонімно уніатами. У епістолі до Лева Сапіги від 9 грудня 1604 р. адресант підняв проблему легковажного ставлення православних священників до проведення таїнств та обрядів. Це, на його думку, позначилося найгіршим чином на духовності українців, оскільки елементарне порушення церковної літургії позбавляло мирян Божої благодаті та сходження сили Святого Духу, а отже, київська церква перебувала за межами “Тіла Христового” [368, с. 440]. Наприклад, обряд миропомазання православні духівники здійснювали оливою, або ж, що було неприпустимим, салом, маслом чи кров'ю [368, с. 440]. Цю проблему Іпатій Потій розвинув у полемічному трактаті “Гарѣмонія альбо согласіє вѣры, сакраментов и церемоней святоє Восточное церѣкви с костелом Рымѣским”, у якому він деталізував особливості проведення цього обряду греками [177, с. 194 – 195].

Іпатій Потій також дав пояснення, чому він здійснив публікацію трактату “Оборона Флорентійського собору восьмого” під іменем ректора митрополичої колегії у Вільні. У листі від 5 квітня 1603 р. полеміст зауважив, що псевдонім надавав йому можливість переконати Костянтина Острозького у необхідності прийняття Берестейської унії: “Poseiam WMж sw. m. panu ksiŃiiki obrony synodu Florentskiego, ktyre teraz wysziz z druku przeciw faiszywemu synodowi, ktyrego scyzmatikowie wydali, po rusku i po polsku, kazaiem je przypisaj wojewodzie Kijowskiemu nomine alieno, boby odemnie ich nie przyjŃi [368, с. 368]”.

В епістолі до Лева Сапіги від 26 листопада 1602 р. Іпатій Потій порушив проблему важких злочинів серед православного духовенства, мотивами яких були матеріальний та особистий інтереси. Так, адресант навів факт скоєння вбивства священником пінською єпархії [368, с. 352]. Іпатій Потій також викрив вади українського чернецтва [368, с. 458].

Занепад київської церкви Іпатій Потій пов'язував насамперед із неосвіченістю священників та інституційною кризою [368, с. 358; 366]. Причину суспільного розколу, що стався внаслідок Берестейської унії, Іпатій Потій вбачав у свавіллі ортодоксального духівництва, яке відмовилося визнати усталену систему церковного управління. У своїх листах Іпатій Потій неодноразово висловлював обурення, що православні ієрархи не зважали на постанови легітимного митрополита [368, с. 442].

З епістолярію Іпатія Потія дізнаємося про складне матеріальне становище уніатів. Іпатій Потій, відкинувши необґрунтовані звинувачення у фінансовому збагаченні, розповів Леву Сапізі про свою безкорисливість у служінні церкві: “Miai li bym, prze niedostatek swuj, końsioiowi Woïemu bez poïytku siuïuj, bo na teraцniejsze dostatki metropoliej Kijowskiej nie masz sik na со spodziewaж [368, с. 382 ]”. Листи Іпатія Потія із Миколою Радзивілом засвідчили його вбоге становище, альтруїзм у справі утвердження Берестейської унії: “... proszNoc nsi tak dlia siebie i osoby mojej ubogiej, ktyra juï nkdy i ubystwu przyuwykia, alie wiencej dlia pomocy, aby sik mogio Końsioiowi Woïemu godnie siuïuj [23, с. 468]”.

Іпатій Потія вказав, що релігійна суперечка розгорталася не лише у літературній та сеймовій площинах, а також виходила за ці рамки та становила загрозу безпеці уніатів. Зокрема, полеміст писав у своїх листах, що змушений був переїжджати з місця на місце, щоб уникнути переслідування від православної спільноти [368, с. 438]. Міжконфесійний конфлікт того часу в Речі Посполитій Іпатій Потій порівнював із тринітарною суперечкою, що розгорнулася в епоху перших Вселенських соборів [368, с. 443].

До епістолярного жанру відноситься також заповіт. Цю продуктивну форму комунікації дослідниця епістолярного стилю В. Ученова назвала “листом із того світу [236, с. 66]”. Після замаху на своє життя, який здійснив Іван Тупека 11 липня 1609 р., Іпатій Потій вирішив укласти тестамент, роботу над яким було завершено 19 листопада того ж року. Заповіт Іпатія Потія являє собою своєрідне визнання віри, у якому він окреслив засади віровчення уніатської церкви: збереження обряду та звичаїв Східної церкви, визнання примату папи римського, дотримання вчення отців Церкви.

Тестамент слугував Іпатію Потію для розкриття причин та мотивів прийняття Берестейської унії. Полеміст зауважив, що діалог із католиками був цілком обумовлений як історичними, так і суспільно-культурними факторами. Відкинувши звинувачення супротивників у матеріальному зацікавленні уніатів, Іпатій Потій підкреслив, що його намагання утвердити церковну єдність було інспіроване виключно безкорисливими намірами. В першу чергу його до цього спонукало бажання виконати заповідь Христа, “щоб усі були одне ціле [396, с. 297 ]”.

Іпатій Потій відвів значне місце у тестаменті розподілу власного майна. Особисті речі він заповів дітям – Іванові та Петрові. Увесь церковний інвентар богослов розпорядився передати у власність київській митрополії, значна частина якого повинна була відійти соборному храму у Володимирі. Іпатій Потій впродовж свого єпископства та митрополитування неодноразово висловлювався,

що одним із його обов'язків було поширення освіти та науки серед українців. Підтвердженням цьому було прохання у своєму заповіті розділити патристичну та іншу духовну літературу своєї бібліотеки між віленською митрополичою семінарією та єпископським читальним фондом у Володимирі.

Цей юридичний документ засвідчив глибоку самотність Іпатія Потія у розумінні концепції унії та її перспектив. Навіть серед найближчого оточення у нього не було однодумців. Уніатський священник Ілля Мороховський, котрий за розпорядженням Іпатія Потія написав полемічний твір “*Paregoria albo Utulenia uszczepiowego Lamentu mniemanej Cerkwie Їwiktnej wschodniej*”, що стосувався трактату “*ИСЗНПУ То ієст Lament ієdney Ї. Powszechney Apostolskiey Wshodniey Cerkwie*” Теофіла Ортолога, в останні хвилини життя Іпатія Потія просив його роз'яснити засади порозуміння православної та католицької церков: “*Dobrodzieju nasz, zalecaієь nam przez wszystkie czas Їywota swego Jedноџ z Коџсіоієm Rzymским, teraz na ostatnim stopniu Їycia swego powiedz со о nієy rozumiesz y jako nam j№ zalecasz. Na to on rzeki: Dobra jest y Їwіkta, kтыr№ y teraz chwale y zalecam y w Jedноџсі Їwіkтеу z Коџсіоієm Rzymским umieram [396, с. 217]*”. Цей момент підкреслює, що Берестейська унія у тогочасному суспільстві пов'язувалася, насамперед, з іменем Іпатія Потія.

Листування Іпатія Потія займало виняткове місце у релігійно-літературній полеміці поберестейської доби. Окремі фрагменти листів Іпатія Потія були опубліковані православними полемістами з метою обґрунтування міркувань щодо нелегітимності Берестейської унії. Послуговуючись канонами епістолярного жанру Іпатій Потій розгорнув обрядово-догматичну суперечку із визначними богословами того часу і у такий спосіб залучив до розв'язання проблем київської митрополії значні верстви суспільства Речі Посполитої. Дотримання Іпатієм Потієм чіткої структури листа, застосування різноманітних схем та стилістичних прийомів впливу на читача, засвідчують вправність уніатського богослова у володінні специфікою епістолярної комунікації, яка у той час була одним із основних каналів зв'язку.

## ВИСНОВКИ

Берестейська унія є непересічним явищем в історії української культури. З прийняттям Україною незалежності відкрилася перспектива незаангажованого осмислення полемічної літератури кінця XVI – першої половини XVII ст. В ході об’єктивного дослідження уніоністики, суспільно-історичних обставин тієї доби розкриваються дійсні мотиви ініціаторів прийняття церковного об’єднання, з’ясовується манера творчого вираження полемістів-уніатів, літературний доробок яких упродовж багатьох століть аналізувався односторонньо, або ж просто ігнорувався.

Під час студій феномену уніоністики межі XVI – XVII ст., нами було проаналізовано процес становлення полемічної літератури в Україні. Такий підхід дав змогу розглянути її традиції та виявити особливості поберестейського полемічного дискурсу. Нетерпимість учасників міжконфесійного діалогу, наведення ними неправдивих свідчень було потрактовано міфологічним конструюванням світу, оскільки протиставлення етнопсихологічних констант “свій” – “чужий” наперед визначало позицію полеміста. Все, що входило у концепт “чужий” сприймалося вороже, ставилося під сумнів. Натомість зміст одиниці дуальної системи “свій” вважався беззаперечним, таким, що не потребує верифікації.

Полемічна спадщина Іпатія Потія, яку складають трактати, казання та гомілії, розлогий епістолярій, становить цінний матеріал для характеристики засад Берестейської унії. Вони підтверджують думку, що утворення уніатської церкви не було інспіроване зовнішніми чинниками, як це твердили літературознавці та історики минулого, а навпаки було зумовлене інституційною кризою київської церкви та духовним занепадом того часу. Прийняття церковної єдності виходило із усвідомлення приналежності України до культури Західної Європи, а також необхідності налагодження контактів із юридичним центром Вселенського християнства, що гарантувало забезпечення рівності прав та свобод православних і католиків у соціально-політичній площині Речі Посполитої. Мотив повернення до “святої згоди [180, с. 114]” проходить через усю творчість Іпатія Потія. У своїх писаннях він намагався розкрити перед читачем концепцію церковної єдності, пояснити умови об’єднання обох конфесій і передусім вказати на переваги православних вірян від унії із Римом.

До союзників реалізації проекту “грецького-католицизму [255, с. 360]” не можна віднести католиків Речі Посполитої. Вони розуміли унію як “перехідний етап [266, с. 15]” до остаточної відмови ортодоксів від обрядово-догматичної самобутності Східного християнства. Натомість ініціатори унії не погоджувались із цією думкою. Іпатій Потій у своїх трактатах намагався донести суспільству інформацію про те, що церковне об’єднання не становить загрози для літургії православної церкви. Полемістика кінця XVI – початку XVII ст. увібрала в себе увесь спектр актуальних питань тієї доби та слугувала каналом зв’язку духівництва із суспільством.

Більшість своїх творів Іпатій Потій опублікував анонімно. До цього часу в літературознавстві немає одностайної думки щодо атрибуції таких полемічних трактів як “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi”, “Оборона Флорентійського собору восьмого”, “Relacja, u uwaienie postkrkow niektorych oko io Cerkwii Ruskich Wilecskich”, “Гарѣмонія альбо согласіе вѣры, сакраменѣтов и церемоней святоє Восточѣное церѣкви с костелом Рымѣским”. У дисертаційному дослідженні значну увагу було приділено узагальненню попередніх тверджень щодо авторства Іпатія Потія, а також наведено нові факти, отримані в ході ґрунтовного вивчення полемічної спадщини полеміста, що підтверджують написання ним цих творів.

Анонімність була одним із тактичних прийомів уніоністики. Полемізуючи із тезами конкретного трактату, богослов був змушений вуалювати своє ім'я. Це надавало йому можливість спрямувати релігійну суперечку у необхідне для нього русло та попередити поширення неправдивих свідчень, “незручних” фактів із його біографії.

Здобутки полемічної літератури передберестейської доби застосовувались та удосконалювались у навколоунійній суперечці. Трактат уніоністики складався із епіґрафа, у якому розкривалася тема твору, присвяти суспільному лідеру, передмови до читача, тематичних розділів та завершальної частини. Іпатій Потій послуговувався вище окресленою схемою побудови наративу, за винятком останнього компонента, що можна віднести до недоліків архітектоніки його писань.

Щоб вплинути на реципієнта, полегшити сприйняття тексту, виокремити важливу інформацію, полемісти у творах застосовували різні курсиви, розміщували емблеми, прикраси. Роль цих декорацій полягає у встановленні візуального контакту богослова із читачем. Іпатій Потій насамперед через маскування своєї причетності до написання твору, не подавав герб своєї родини, який підкреслював його аристократичне походження. Проте, у дедукації [176, с. 481], передмові до читача він також розміщував оздоблення [176, с. 482].

Своєрідністю діалогу Іпатія Потія із аудиторією було те, що він не змушував її визнавати легітимність Берестейської унії. У трактаті “ўнфйссзуйу або apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi” Іпатій Потій писав так: “А ведже и до того всего ни кого кгвалтом не тягнемо, толко наукою а словом Божым што (ест) лепшого указуем [176, с. 979]”. Полеміст, навівши потужний аргументаційний матеріал, який утворювали цитати із Святого Письма, праць східних та західних богословів, залишав вибір за реципієнтом, чим залучав його до розв'язання актуальних проблем сучасності. Такий спосіб надавав можливість Іпатію Потію полемізувати “опосередковано”: бути медіатором диспуту між опонентами та отцями Церкви.

Полемічні трактати, гомілетичний та епістолярний доробок Іпатія Потія наближаються до системи вираження творчих інтенцій культури раннього бароко. Обґрунтовуючи свої міркування, полеміст послуговувався різноманітними персвазійними засобами, які апробовувались у часи античності. Зокрема, метатеорією діалогічного та діалектичного доведення, логічним та аналогічним

типами аргументацій, у розкритті теми дотримувався законів логіки (закон тотожності, закон виключення третього, закон суперечності).

Із трьох обов'язкових функцій риторики визначальне місце Іпатій Потій відводив “*move*” (з лат. зворушити). Це було характерною рисою мистецтва того часу. Переконати читача він сподівався через емоційний модус. Кожен структурний компонент його твору був спрямований на встановлення інтеракції із читачем, вплив на його емоції. Емфатичності мовлення полемісту вдавалося досягнути за допомогою застосування таких риторичних фігур, як прозопопея, ексекація, антифора, анномінація, плеоназм, анафора, ампліфікація, запитання, вигук, звертання тощо.

Надаючи своєму мовленню емоційної конотації, Іпатій Потій вживав пейоративну лексику, різноманітні тропи, серед яких полеміст найбільше послуговувався стилітичними можливостями метафори, гіперболи, метонімії, антономазії, епітету, алегорії, іронії, поріняння, синекдохи тощо.

Приналежність творів Іпатія Потія до стильової системи раннього бароко засвідчує принцип універсалізму. У своїх творах актуальні питання сучасності полеміст намагався розкрити ґрунтовно та провести аналогії із минулим. Для цього він залучав біблійну матерію, патристичні та середньовічні джерела. Наведення розлогого матеріалу було одним із способів впливу на читача. У одній текстовій площині Іпатію Потію вдавалося поєднати високий та низький стилі.

Вивчаючи полемічний доробок Іпатія Потія, необхідно було розглянути, якими аргументаційними засобами він послуговувався в обґрунтуванні своїх міркувань, а також встановити джерела наведення ним свідчень патристів. Для підтвердження своїх думок полеміст залучав спадщину античних філософів (Платона, Арістотеля, Ціцерона, Квінтіліана), давньогрецьких та римських митців (Сапфо, Катона, Гомера, Піндара), що було характерним для культури бароко, праці східних та західних богословів, а також Святе Письмо, яке слугувало йому взірцем для творчого вираження. Цитати отців Церкви Іпатій Потій подавав за працею Роберта Беларміна “*Disputationes de controversiis fidei Christianae*” [281] та Якова Вуйка “*O Antychryſcie, synu zatraconym, ieſliie iui przyszedi, albo nie*”. Полеміст наводив свідчення визначних теологів, філософів не лише для того, щоб довести свою позицію, а також із просвітницькою метою.

У творах Іпатій Потій висловлював ідеї, які могли згуртувати навколо себе українців, створити предумови для націотворення, бути потужним фактором духовного відродження. У присвяті “Унії греків з костелом Римським” Теодору Скумину-Тишкевичу полеміст розвинув ідею богообраності українського народу. Іпатій Потій, знаючи роль генерування цього міфу в історії іудеїв, обґрунтував міркування, що Бог обрав українців для відновлення унії Східної та Західної християнських церков [182, с. 221].

Іпатій Потій неодноразово у своїх писаннях продукував мотив Господнього покарання Царгороду за відступлення від церковної єдності із Римом. Ця думка, а також твердження, що миряни, які чинять перешкоди для поширення Берестейської унії, будуть спокутувати провину перед Богом, наводили страх на читача, створювали емоційний ефект. Переведення полеміки у метафізичну

площину засвідчує теоцентричний світогляд Іпатія Потія. Полеміст тлумачив історичні події в контексті есхатологічної концепції історії, згідно якої кожне явище було рефлексом Трансцендентності та виконувало певну функцію у здійсненні Божої волі та реалізації плану спасіння людства. Берестейська унія, на думку Іпатія Потія, була одним із тих визначних моментів у житті українців, який гарантував їм духовний розвиток, прилучення до світової історії.

У дисертаційному дослідженні значну увагу було приділено розкриттю догматично-обрядового змісту артикулів релігійної суперечки. Православні полемісти звинувачували Іпатія Потія у викривленні теологічних питань, некомпетентності, наведенні недостовірних свідчень. Проте необхідно констатувати, що, розв'язуючи суперечку навколо Filioque, чистилища, примату папи римського, Іпатій Потій виявив блискучу обізнаність із усіма тонкощами теологічних питань та історії церкви.

Кожен трактат Іпатія Потія здіймав нову хвилю полеміки. Супротивники Берестейської унії писали у відповідь на його публікації нові твори. Однією із особливостей навколоунійного дискурсу був міцний зв'язок між цими обома текстами. З цієї причини ґрунтовне вивчення уніоністики неможливе без урахування цієї системи відношень. Вивчення творчості Іпатія Потія та відповідей на його писання дало можливість розкрити об'єктивну картину тогочасної релігійно-літературної полеміки, реконструювати приблизний зміст його втрачених творів та зробити неупереджені висновки щодо полемічного доробку богослова, його значення в історії української літератури.

У дисертації було узагальнено попередні дослідження втрачених творів Іпатія Потія та проведено реконструкцію архітектоніки та змісту полеміки таких трактатів як “Справедливое описание поступку и sprawy синоду Берестейского” та “Heresiae, Ignoranciae y Polityka popow y mieszczan bractwa Wileckiego”.

Іпатій Потій, надрукувавши історико-літературну пам'ятку XV ст. “Poselstwo do Papieia Syxta IV od duchowienstwa y od ksiNoiNot y od panyw Ruskich w roku 1476”, здійснив першу публікацію джерела в українській історії [196, с. 29]. Проте до цього часу чимало літературознавців та істориків дискутують щодо автентичності цього видання. У проведеному нами дослідженні було підтверджено, що Іпатій Потій був першовідкривачем визначної літературної пам'ятки, яка репрезентує вишуканий стиль “плетіння слів”. Цей скрипт був надзвичайно актуальним у контексті поберестейської полеміки, оскільки засвідчував намагання ієрархів київської церкви ще у 1476 р. об'єднатися із Римом. Іпатій Потій адаптував текст епістоли відповідно до культурно-історичних обставин того часу. У дисертації було досліджено подані на полях Іпатієм Потієм примітки, що стосувалися найбільш контроверсійних питань уніоністики XVI – XVII ст. і розкривали світогляд публікатора, його переконання.

У реферованому вивченні творчості Іпатія Потія було проаналізовано його гомілетичну спадщину крізь об'єкти церковного красномовства та з'ясовано ймовірні джерела artes praedicandi, які вплинули на становлення його проповідницького стилю. Іпатій Потій перший із українських промовців написав казання та гомілії на цілий літургійний рік за взірцями латинсько-польських

риторик. Особливий інтерес становить вивчення його проповідей як риторизованого тексту, оскільки Іпатій Потій послуговувався топічною логікою доведення міркувань. У дослідженні було розкрито специфіку застосування Іпатієм Потієм зовнішньої та внутрішньої топіки у гомілетичному наративі. До *loci theologici* його проповідей відносяться книги Старого та Нового Завітів, праці отців Церкви, середньовічних богословів тощо. Серед *loci theologici*, які у тексті проповіді виконували конститутивну функцію, Іпатій Потій найчастіше використовував моделі таких топів: “визначення”, “вирахування частин”, “дія та її зазнавання”, “протилежні та несхожі речі”, “властивості життєві”, “причина”, “ім’я”, “спосіб та знаряддя дії”, “місце”.

Іпатій Потій був також автором багатьох листів, які відповідають канонам епістолографічного жанру та відносяться до кращих зразків художньої епістолярної прози кінця XVI – початку XVII ст. У своїх листах він полемізував із апологетами православної церкви та утверджував позиції Берестейської унії. Компонентами риторичної персвазії епістолярію полеміста були диспозиційна топіка, техніка ампліфікації, антитетичне моделювання мовлення. Для вираження емоційного пафосу Іпатій Потій послуговувався риторичними фігурами накопичення, ритмізації, діалогізації тощо.

Творчість Іпатія Потія виокремлюється на тлі навколоунійної полеміки кінця XVI – початку XVII ст. Іпатій Потій виявив себе талановитим полемістом, який володів усіма персвазійними засобами риторичного мистецтва. Його писання викликали значний резонанс у тогочасному суспільстві та були причиною розпалу релігійної суперечки, з якої розпочинається літературне бароко в Україні.

Результати дисертації можуть бути використані для подальших досліджень граней вираження творчих інтенцій визначної постаті, іменем якої названо цілу епоху [99, с. 13]. Підсумки даної роботи слугуватимуть для переосмислення релігійно-літературної полеміки кінця XVI – початку XVII ст., реінтерпретації творчості полемістів-уніатів, об’єктивному вивченню їх значення в розвитку української культури. Одержані висновки сприятимуть поглибленим студіям над художньо-стилістичними засобами раннього бароко в Україні, ідейно-естетичними особливостями цього феномену.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- 1.Абрамович С. Риторика та гомілетика : [навч. посібник для студ. теологічних, філософ. і філол. фак. ун-тів] / С. Абрамович. – Чернівці : Рута, 1995 – 170 с.
- 2.Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : Наука, 1997. – 320 с.
- 3.Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической Коммиссией. – Спб. : в типографии Эдуарда Праца, 1865– .– Т. II: 1599 – 1637. – 1865. – 287 с.
- 4.Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные Археографической Коммиссией. – Спб. : в типографии Эдуарда Праца, 1851– .– Т. IV: 1588 – 1632. – 1851. – 529 с.
- 5.Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической Коммиссией. – Спб. : В типографии Эдуарда Праца, 1863– .– Т. I: 1361 – 1598. – 1863. – 301 с.
- 6.Амфитеатров Я. Чтения о церковной словесности, или гомилетика / Я. Амфитеатров.– К.: в типографии И. Вальнера, 1846– .– Ч. I. – 1846. – 276 с.
- 7.Амфитеатров Я. Чтения о церковной словесности, или гомилетика / Я. Амфитеатров.– К.: в типографии И. Вальнера, 1846– .– Ч. II. – 1846. – 302 с.
- 8.Аннушкин В. И. Первая русская “Риторика” XVII века. Текст. Перевод. Исследование / В. И. Аннушкин. – М. : “Добросвет”, “Че Ро”, 1999. – 362 с.
- 9.Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика / [отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М. : Наука, 1991. – 256 с.
- 10.Античная эпистолография. Очерки / [отв. ред. М. Е. Грабарь-Пасск]. – М. : Наука, 1967. – 284 с.
- 11.Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / [за ред. М. Зубрицької ]. – Л. : Літопис, 1996. – 636 с. – (Слово. Знак. Дискурс).
- 12.Аристотель. Риторика. Поэтика / Аристотель ; [пер. с древнегреч. О. П. Цыбенко, В. Г. Апельрот]. – М. : Лабиринт, 2000. – 224 с. – (Классическая библиотека; Греческая классика).
- 13.Аристотель. Сочинение: в 4 т. / Аристотель ; [ред. З. Н. Микеладзе]. – М. : Мысль, 1978– .–(Философское наследие).  
Т. II. – 1978. – 688 с.
- 14.Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI – XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. / А. С. Архангельский. – М., 1888. – 166 с.
- 15.Архангельский А. С. Борьба с католичеством и умственное пробуждение южной Руси к концу XVI в. / А. С. Архангельский // Киевская Старина. – 1886. – Т. XV: (май). – С. 44 – 78.
- 16.Архангельский А. С. Борьба с католичеством и умственное пробуждение южной Руси к концу XVI в. /А. С. Архангельский // Киевская Старина. – 1886. –

Том XV: (июнь). – С. 237 – 266.

17. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – К. : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883– .–

Ч. I. – Т. VI: Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322 – 1648). – 1883. – 936 с.

18. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторе. – К. : в Университетской типографии, 1859–.–

Т. I. – Ч. I: Акты, относящиеся к истории Православной Церкви в Юго-Западной России. – 1859. – 554 с.

19. Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторе. – К. : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887– .–

Ч. I. – Т. VII: Памятники литературной полемики Православных Южно-Русцев с Латино-Униатами. – 1887. – 800 с.

20. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем академией / В. Аскоченский .– К.: в Университетской типографии, 1856– .–

Ч. I. – 1856. – 370 с.

21. Бабич С. В. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 01.01 “Українська література”. / С. В. Бабич. – К., 2002. – 20 с.

22. Бабкин Д. С. Русская риторика начала XVII в. / Д. С. Бабкин // Труды отдела древне-русской литературы. – 1951. – Т. VIII. – С. 326 – 353.

23. Барвінський Б. Два листи митр. Іпатія А. Потія / Б. Барвінський // *Analecta Ordinis S. Basili Magni*. – 1956. – Vol. II (VIII). – P. 466 – 469.

24. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики : Исследование разных лет / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1975. – 502 с.

25. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин ; [примеч. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова]. – М. : Искусство, 1986. – 444 с.

26. Білецький Л. Т. Основи української літературно-наукової критики / Л. Т. Білецький ; [упоряд., авт. іст.-біогр. нарису та приміт. М. М. Ільницький]. – К. : Либідь, 1998. – 408 с.

27. Білецький О. І. Зібрання праць: у 5 т. / О. І. Білецький. – К. : Наукова Думка, 1965– .–

Т. 1: Давня українська і давня російська літератури. – 1965. – 524 с.

28. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля. / Д. Блажейовський. – Л. : Каменярь, 1995– .–

Т. I. – 1995. – 646 с.

29. Блажейовський Д. Українські церковні унії: константинопільська, римська і московська / Д. Блажейовський. – Нью Йорк – Париж – Сідней – Торонто, 1987. – 67 с.

30. Бондаревська І. А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII – XVIII століть / І. А. Бондаревська. – К. : Парапан, 2005. – 308 с.

31. Брокгауз Ф. А. Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – Спб. : типо-литография И. А. Ефрона, 1894–. – Т. XIII. – 1894. – 480 с.
32. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії / Б. Бучинський // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – 1908. – Т. 85. – С. 21 – 42.
33. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії / Б. Бучинський // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – 1908. – Т. 86. – С. 5 – 30.
34. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії / Б. Бучинський // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – 1909. – Т. 88. – С. 5 – 22.
35. Бучинський Б. Студії з історії церковної унії / Б. Бучинський // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – 1909. – Т. 90. – С. 5 – 24.
36. Вашків Л. П. Епістолярна літературна критика: становлення, функції в літературному процесі / Л. П. Вашків. – Тернопіль : Поліграфіст, 1998. – 134 с.
37. Великий А. З літопису християнської України / А. Великий. – [2-ге вид]. – Л. : Місіонер, 1999–. – Т. IV: XVI – XVII ст. – 1999. – 278 с.
38. Владимиров П. В. Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. / П. В. Владимиров. – К. : типография В. И. Завадзкаго, 1890. – 42 с.
39. Вестник Западной России. Историко-литературный журнал. – Вильна: в типографии А. К. Киркора, 1864–. – Т. I: (сентябрь). – 1864. – 432 с.
40. Вестник Юго-Западной и Западной России. Историко-литературный журнал. – К. : В типографии И. и. А. Давиденко, 1862–. – Т. I: (сентябрь). – 1862. – 175 с.
41. Возняк М. Старе українське письменство / М. Возняк. – Л., 1922. – 512 с.
42. Возняк М. Три статейки з полемічного письменства / М. Возняк // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. – 1930. – Т. XCIX. – С. 1–50.
43. Врубель Л. Герменевтика // Література. Теорія. Методологія / [упор. і наук. ред. Д. Уліцької] / Л. Врубель. – К. : вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. – С. 56 – 113.
44. Галахов А. История русской словесности / А. Галахов. – Спб.: в типографии Морского Министерства, в Главном Адмиралтействе, 1880–. – Т. I. – 1880. – 517 с.
45. Гарасим І. Берестейське церковне з'єднання / І. Гарасим. – Л. : Свічадо, 1994. – 32 с. – (Мала бібліотека “Свічадо”).
46. Гісторыя беларускай літаратуры XI – XIX стагоддзя: у 2 т. – Мінск : Беларуская навука, 2006–. – Т. I. – 2006. – 910 с.
47. Головацкий Я. Ф. Книга о новом календаре, напечатанная в Риме в 1596 году / Я. Ф. Головацкий // Записки императорской академии наук. – 1877. – Т. XXIX. – Кн. I. – С. 90 – 96.
48. Головащенко С. І. Історія християнства: Курс лекцій: [навч. посібник для гуманітарних спеціальностей вищ. закладів освіти] / С. І. Головащенко – К. :

Либідь, 1999. – 352 с.

49.Голубев С. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах преимущественно конца XVI и XVII столетий / С. Голубев. – К. : тип. С. Т. Еремеева, 1876. – 80 с.

50.Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев . – К. : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883– .–  
Т. I. – 1883. – 559 с.

51.Голубев С. Материалы для истории западно-русской церкви / С. Голубев. – К. : типография Императорского Университета св. Владимира, 1891– .–  
Т. I. – 1891. – 83 с.

52.Грамота киевского митрополита Мисаила к папе IV, 1476., – обнародованная Ипатием Потием в 1605 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском Генерал-Губернаторе. – К. : типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887– .–

Часть I. – Том VII: Памятники литературной полемики Православных Южно-Русцев с Латино-Униатами. – 1887. – С. 193 – 231.

53.Грицай М. С. Давня українська проза / М. С. Грицай. – К. : Вища школа, 1975. – 151 с.

54.Грушевский А. Из полемической литературы конца XVI в. после введения унии / А. Грушевский // Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук. – 1918. – Т. XXII, Кн. II. – С. 291 – 313.

55.Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський. – К. : Освіта, 1992. – 191 с.

56.Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1995– .– (“Літературні пам’ятки України”).  
Т. 5. – Кн. 2. – 1995. – 352 с.

57.Гудзій Н. К. Переводы “Ĳuwotow ńwĳktuch” Петра Скарги в Юго-Западной Руси / Н. К. Гудзій. – К. : типография Университета Св. Владимира, 1917. – 135 с.

58.Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – 1993. – Ч. 1. – С. 1 – 23.

59.Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк ; [пер. з англ. М. Габлевич]. – Л. : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – XVI, 426 с.

60.Дмитриев М. В. О религиозно культурных задачах Брестской Унии 1596 г. / М. В. Дмитриев // Славяне и их соседи. – 1991. – Вып. III. – С. 76 – 95.

61.Довгалюк П. М. Українські письменники в боротьбі проти Ватікану / П. М. Довгалюк. – К. : видавництво АН УРСР, 1953. – 80 с.

62.Еремин И. П. Неизвестный памятник украинской публицистики конца XVI века // Сборник статей к 40-летию ученой деятельности академика А. С. Орлова / И. П. Еремин. – Л., 1934. – С. 83 – 92.

63.Єфремов С. О. Історія українського письменства / С. О. Єфремов. – К. : Femina, 1995. – 688 с.

64. Жукович П. Н. К истории иезуитов в Польше / П. Н. Жукович // Христианское Чтение. – 1901. – Т. ССХІІ, Ч. ІІ. – С. 765 – 782.
65. Жукович П. Н. Последняя борьба духовенства митрополичьей епархии с Потеєм и унией (1609 – 1611) / П. Н. Жукович // Христианское Чтение. – 1901. – Вып. ІХ. – С. 370 – 389.
66. Жукович П. Н. Сеймова борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609) / П. Н. Жукович. – Спб. : типография Главного Управления Уделов, 1901. – 608 с.
67. Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.) / П. Жукович. – Спб. : типография М. Меркушева, 1903. – 148 с.
68. Завитневич В. З. Палинодия Захария Копыстенского и её место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв. / В. З. Завитневич. – Варшава : типография Варшавского Учебного Округа, 1883. – LXXV, 400 с.
69. Загайко П. К. Українські письменники-полемісти в боротьбі проти Ватикану і унії кінця XVI – початку XVII ст. / П. К. Загайко. – К. : видавництво АН УРСР, 1957. – 86 с.
70. Зарецкая Е. Н. Риторика: Теория и практика речевой коммуникации / Е. Н. Зарецкая. – М. : Дело, 1998. – 480 с.
71. Зема В. Візія розколу Церкви в ранній православній полеміці / В. Зема // Ковчег . Науковий збірник із церковної історії. – 2001. – Ч. 3. – С. 182 – 216.
72. Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. / В. Є. Зема // Український історичний журнал. – 2001. – № 5. – С. 43 – 74.
73. Зизаній С. Казанье св. Кирилла о Антихристе // Пам'ятки українсько-руської мови і літератури / С. Зизаній. – Л. : видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906– . –  
Т. V: Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. 31 – 200.
74. Зілінський О. Духова генеза першого українського Відродження // Європейське відродження та українська література XIV – XVIII ст. / О. Зілінський . – К. : Наукова Думка, 1993. – С. 276 – 299.
75. Зусман В. Г. Диалог и концепт в литературе: Литература и музыка / В. Г. Зусман. – Нижний Новгород : Деком, 2001. – 168 с.
76. История одостопамятном флорентийском соборе, по части унии, каковая предпринята была для соединения Восточной Церкви с Западною. – Спб., 1805. – 97 с.
77. История о разбойничьем Флорентийском соборе, изданная клириком Острожским в 1598 году // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Спб. : издание Императорской Археографической Коммиссии, 1903– . –  
Кн. ІІІ. – 1903. – С. 433 – 475.
78. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження / В. Іванишин. – Дрогобич : Дрогобицька міська друкарня, 1990. – 92 с.
79. Іваньо І. В. Про українське літературне барокко // Українське літературне барокко: Збірник наукових праць / І. В. Іваньо. – К. : Наукова Думка, 1987. – С. 3 –

18.

80. Ісіченко І. Берестейська унія і українська література XVII століття / І. Ісіченко // *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze*. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 152 – 164.

81. Історія України в особах : Литовсько-польська доба / [Дзюба О., Довбищенко М., Русина О. та ін.]. – К. : Україна, 1997. – 272 с.

82. Історія української культури: у 5 т. / [ред. Ісаєвич Я. Д.]. – К. : Наукова Думка, 2001– .–

Том II: Українська культура XIII – першої половини XVII ст. – 2001. – 847 с.

83. Історія української літератури: у 2 т. – К. : видавництво АН УРСР, 1954– .–

Т. I: Дожовтнева література. – 1954. – 731 с.

84. Кастомаров Н. О причинах и характере унии в Западной России / Н. О.

Кастомаров. – Х. : В университетской типографии, 1842. – 119 с.

85. Качкан В. А. Про публіцистику : Літературно-критичний нарис / В. А. Качкан. – К. : Дніпро, 1982. – 174 с. – (Бесіди про худож. літ.).

86. Кияк Р. А. Гомілетика / Р. А. Кияк. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський теологічно-катехитичний духовний ін-т. – 1997. – 96 с.

87. Клирик Острожский. Ответ (отпис) клирика Острожского Ипатию Потею 1598 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси / Клирик Острожский. – Спб. : издание Императорской Археографической Коммиссии, 1903– .–

Кн. III. – 1903. – С. 377 – 432.

88. Клюев Е. В. Риторика: Инвенция. Диспозиция. Элокуция : [учеб. пособие для вузов] / Е. В. Клюев. – М. : Приор, 1999. – 271 с.

89. Кононенко В. І. Концепти українського дискурсу / В. І. Кононенко. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 248 с.

90. Копержинський К. Український письменник XVI століття Василь Суразький / К. Копержинський // Записки українського наукового товариства в Києві. – 1926. – Т. XXI. – С. 38 – 72.

91. Кость П. Історія Української Церкви / П. Кость. – Л. : НВП “Трансінтех”, 1992. – 160 с.

92. Котинська К. Багатомовність полемічної літератури періоду Берестейської унії (діалоги 1600 – 1663 років) / К. Котинська // *Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze*. – 1998. – Vol. VI – VII. – S. 55 – 69.

93. Коялович М. Литовская церковная Уния / М. Коялович. – Спб. : типография Николая Тихменева, 1859– .–

Т. I. – 1859. – 315 с.

94. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні // Європейське відродження та українська література XIV – XVIII ст. / Б. Кравців. – К. : Наукова Думка, 1993. – С. 300 – 318.

95. Кравченко О. Полемічна література передунійного періоду: події, проблеми, постанови // Ювілейний збірник праць наукового конгресу у 1000 – ліття хрещення Руси-України / О. Кравченко. – Мюнхен, 1989. – С. 154 – 173.

96. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. / П. М. Кралюк. – Луцьк :

Надстир'я, 1996. – 132 с.

97. Кубрякова Е. С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Е. С. Кубрякова. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 555 с. – (Язык. Семиотика. Культура.).

98. Куньч З. Риторичний словник / З. Куньч. – К. : Рідна мова, 1997. – 344 с.

99. Курилас Б. З'єдинення Архієпископа Мелетія Смотрицького в історичному і психологічному навітленні / Б. Курилас. – Вінніпег, 1962. – 138 с.

100. К портрету Ипатия Потей, киевского униатского митрополита // Киевская Старина. – 1884. – Т. X: (сентябрь). – С. 180 – 182.

101. Лановик З. Hermeneutica Sacra: Проблеми біблійної герменевтики / З. Лановик. – Тернопіль : Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 586 с.

102. Левицкий О. Ипатий Потей, киевский униатский митрополит / О. Левицкий // Памятники русской старины в западных губерниях. – 1885. – Вып. VIII. – С. 342 – 374.

103. Левицкий О. Кирил Терлецкий, епископ Луцкий и Острожский / О. Левицкий // Памятники русской старины в западных губерниях. – 1885. – Вып. VIII. – С. 308 – 341.

104. Левицкий О. И. Основные черты внутреннего строя западно-русской Церкви в XVI и XVII вв. / О. И. Левицкий // Киевская Старина. – 1884. – Т. X: (август). – С. 627 – 654.

105. 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 ст. / О. Левицький. – Л., 1900. – С. 1 – 80.

106. Левченко Т. Л. “Ключ розуміння” Іоанікія Галятовського як явище риторичної культури бароко: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук: спец. 10. 01.01 “Українська література” / Т. Л. Левченко. – Х., 2003. – 18 с.

107. Ліковський Е. Берестейська унія (1596) / Е. Ліковський. – Жовква : печатня Василян, 1916. – 336 с.

108. Ліханський Я. З. Риторика // Література. Теорія. Методологія : [пер. з польськ. С. Яковенка; упор. і наук. ред. Д. Уліцької] / Я. З. Ліханський. – К. : вид. дім. “Києво-Могилянська академія”, 2006. – С. 470 – 514.

109. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1975. – 775 с.

110. Лужний Р. Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції / Р. Лужний // Mediaevalia ucraïnica: ментальність та історія ідей. – 1993. – Т. II. – С. 49 – 68.

111. Лятишевський І. Іпатій Потій і його значіння для Унії: з нагоди 300 – річчя його смерті / І. Лятишевський. – Станіславів, 1913. – 14 с.

112. Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский. – История Русской Церкви / Макарий (Булгаков). – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1994– .–

Кн. VI: Период самостоятельности Русской Церкви (1589 – 1881); Патриаршество в России (1589 – 1720); Отдел первый. Патриаршество

- Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589 – 1654). – 1994. – 802 с.
113. Макарий (Булгаков) Митрополит Московский й Коломенский. История Русской Церкви / Макарий (Булгаков). – М. : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996– .–  
Кн. V: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской, или Литовской, митрополии (1458 – 1596). – 1996. – 560 с.
114. Макарушка О. Огляд літературної діяльності Іпатія Потія // Ювілейна книга в 300-літні роковини смерті м. І. Потія / О. Макарушка. – Л. : товариство св. Ап. Павла. – С. 142 – 149.
115. Малышевский И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви / И. Малышевский. – К. : в типографии Киевопечерской лавры, 1872– .–  
Т. I. – 1872. – 685 с.
116. Малышевский И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви / И. Малышевский. – К. : в типографии Киевопечерской лавры, 1872– .–  
Т. II. – 1872. – 161 с.
117. Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. Малышевский. – М. : товарищество типо-литографии Владимира Чичерина, 1903– .–  
Ч. I. – 1903. – 249 с.
118. Малышевский И. Новый рукописный сборник западно-русских полемических сочинений / И. Малышевский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1875. – Т. II. – С. 193 – 222.
119. Маслов С. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII століття // Європейське відродження та українська література XIV – XVIII ст. / С. Маслов. – К. : Наукова Думка, 1993. – С. 319 – 341.
120. Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні / В. П. Маслюк. – К. : Наукова Думка, 1983. – 234 с.
121. Материалы для истории Западно-русской церкви // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев – К. : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883– .–  
Т. I. – 1883. – С. 1 – 576.
122. Материалы для истории Церковной Унии в Юго-Западной Руси. // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1879. – Кн. I. – С. VIII, 3 – 30.
123. Махновець Л. Сатира і гумор української прози XVI – XVII ст. / Л. Махновець. – К. : Наукова Думка, 1964. – 479 с.
124. Мацько Л. І. Риторика : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / Л. І. Мацько, О. М. Мацько. – [ 2-ге вид., стер.] – К. : Вища шк., 2006. – 311 с.
125. Микитась В. Л. Іван Франко – дослідник української полемічної літератури (XVI – XVII ст.) / В. Л. Микитась. – К. : Наукова Думка, 1983. – 223 с. – (

Літературознавство).

126. Микитась В. Л. Українська література в боротьбі проти унії. Дослідження / В. Л. Микитась. – К. : Дніпро, 1984. – 242 с.
127. Миллер Т. А. Античные теории эпистолярного стиля // Античная эпистолография. Очерки / [отв. ред. М. Е. Грабарь-Пасск] / Т. А. Миллер. – М. : Наука, 1967. – С. 5 – 26.
128. Митрополит Іларіон. Берестейська унія. Її генеза, теорія, практика / Митрополит Іларіон. – Вінніпег : Місійний Відділ при Консисторії Української Православної Церкви в Канаді, 1983. – 86 с.
129. Мітосек З. Теорія літературних досліджень / З. Мітосек ; [пер. з пол. В. Гуменюк]. – Сімферополь : Таврія, 2003. – 408 с.
130. На переломі: Друга половина XV – перша половина XVI ст. / [укл. О. В. Русина]. – К. : Україна, 1994. – 252 с. – (Історія України в прозових творах та документах).
131. Нагаєвський І. Об'єднання Церкви й ідея патріархату в Києві: Історико-богословська студія / І. Нагаєвський. – Торонто : Українське видавництво “Добра книжка”, 1961. – 93 с.
132. Назарко І. Іпатій Потій (У 350 – ліття його смерті) / І. Назарко // Наукові Записки Українського Вільного Університету. – 1969. – Т. IX-X. – С. 76 – 88.
133. Назарко І. Київські і Галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590 – 1960) / І. Назарко. – Торонто : Видавництво Отців Василіян, 1962. – 269 с.
134. Назарко І. Потій Іпатій // Енциклопедія Українознавства / І. Назарко. – Л. : Молоде Життя, 1996–. –  
Т. IV. – 1996. – 2399 с.
135. Назарук М. Й. Українська епістолярна проза кінця XVI – початку XVII ст. автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10.01.02 “Українська література” / М. Й. Назарук. – К., 1994. – 24 с.
136. Наливайко Д. С. Українське літературне барокко в європейському контексті // Українське літературне барокко: Збірник наукових праць / [під ред. О. В. Мишанича] / Д. С. Наливайко. – К. : Наукова Думка, 1987. – С. 46 – 75.
137. Наливайко Д. Теорія літератури й компаративістика: Статті-розвідки / Д. Наливайко. – К. : видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. – 348 с.
138. Недавня О. В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / О. В. Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – 218 с.
139. Ніженець А. М. Сильові особливості української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. / А. М. Ніженець // Радянське літературознавство. – 1959. – № 3. – С. 67 – 81.
140. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596 – 1720) / П. Новаковський. – Л. : Свічадо, 2005. – 252 с.
141. О мерах папистов к введению Унии в Юго-Западной Руси // Вестник Юго-Западной и Западной России. – 1863. – Т. III (март). – С. 143 – 152.
142. О мерах папистов к введению Унии в Юго-Западной Руси // Вестник Юго-Западной и Западной России. – 1863. – Т. IV (апрель). – С. 1 – 13.

143. О мерах папистов к введению Унии в Юго-Западной Руси // Вестник Юго-Западной и Западной России. – 1863. – Т. IV (май). – С. 101 – 113.
144. Об учреждении Ипатием Поцеем униатской капитулы во Владимире Волынском и первоначальных её действиях // Труды Киевской Духовной Академии. – 1869. – Т. II. – С. 498 – 539.
145. Оглоблин О. Неопублікований лист митрополита Іпатія Потія з 1603 р. / О. Оглоблин // *Analecta Ordinis S. Basili Magni*. – 1956. – Vol. II (VIII). – P. 470 – 472.
146. Одинцов Н. Ф. Униатское богослужение в XVII и XVIII веках по рукописям Виленской публичной Библиотеки / Н. Ф. Одинцов. – Вильна : Типография Губернского Правления, 1886. – 137 с.
147. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Спб. : Синодальная Типография, 1897. – 502 с.
148. Оріховський С. Твори / С. Оріховський ; [пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова]. – К. : Дніпро, 2004. – 672 с.
149. Павлик Н. В. Типологія дискурсивних одиниць в українському епістолярному мовленні. автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Н. В. Павлик. – Донецьк, 2005. – 20 с.
150. Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей Греко-русской полемики против латинян / А. Павлов. – Спб. : Типография императорской Академии Наук, 1878. – 210 с.
151. Падокшин С. А. Іпацей Пацей: Царк. дзєяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох / С. А. Падокшин. – Мн. : Бел. навука, 2001. – 118 с.
152. Пам’ятки українсько-руської мови і літератури. – Л. : Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906– .–  
Т. V: Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. I – LXII.
153. Паславський І. Берестейська унія і українська християнська традиція / І. Паславський. – Л. : Місіонер, 1997. – 64 с.
154. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української Церкви / І. Паславський. – Л. : “Стрім”, 1994. – 144 с.
155. Патрило І. Артикули Берестейської унії / І. Патрило // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. – Vol. XV. – P. 47 – 103.
156. Пекар А. Іпатій Потій – провісник з’єдинення / А. Пекар // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. – Vol. XV. – P. 145 – 247.
157. Пелешенко Ю. В. Посольство київського митрополита Мисаїла до папи Римського Сикста IV” отця Іоана як пам’ятка історії церкви, теології та літератури // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими / Ю. В. Пелешенко. – К. : ВД “Стилос”, 2007. – С. 123 – 147.
158. Пелешенко Ю. В. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. / Ю. В. Пелешенко. – К. : Наукова Думка, 1990. – 142 с.

159. Пелешенко Ю. В. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Ю. В. Пелешенко. – К. : Поліграфічний центр “Фоліан”, 2004. – 422 с.
160. Перетц В. Н. Брань как прием у польских и украинских полемистов XVI – XVII вв. / В. Н. Перетц // Сборник по русскому языку и словесности. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVIII веков. – 1929. – Т. I., Вып. 3. – С. 56 – 72.
161. Перетц В. Н. Исследование и материалы по истории старинной украинской литературы XVI – XVIII веков / В. Н. Перетц // Сборник отделения русского языка и словесности Академии Наук СССР. – 1926. – Т. 101, № 2. – С. 1 – 176.
162. Перші українські проповідники і їх твори // Праці Греко-Католицької Богословської Академії. – 1973. – Т. XXXV. – С. 1 – 183.
163. Петров Н. Западно-русские полемические сочинения XVI века / Н. Петров // Труды Киевской Духовной Академии. – 1894. – Т. II. – С. 154 – 186.
164. Петров Н. Западно-русские полемические сочинения XVI века / Н. Петров // Труды Киевской Духовной Академии. – 1894. – Т. IV. – С. 510 – 535.
165. Петрушевич А. С. Соборное послание русского духовенства и мирян к римскому папе Сиксту IV / А. С. Петрушевич. – Л. : В типографии Ставропигийского Института, 1870. – 38 с.
166. Пиза С. Апологетика української польськомовної прози кінця XVI – початку XVII століття / С. Пиза // Київські полоністичні студії. – 2005. – Т. VII. – С. 206 – 214.
167. Пиза С. Початки біблійного барокового концептизму в українській польськомовній прозі побережестейського періоду / С. Пиза // Київські полоністичні студії. – 2004. – Т. VI. – С. 192 – 203.
168. Певницкий В. Ф. Из истории гомилетики. Гомилетика в новое время, после реформации Лютера / В. Ф. Певницкий. – К. : тип. И. И. Горбунова, 1899. – 545 с.
169. Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы / В. Ф. Певницкий. – Спб. : издание И. Л. Тузова, 1908. – 293 с.
170. Поплавська Н. “Герезія” і “Гармонія” Іпатія Потія: між риторикою та бароковою поетикою / Н. Поплавська // Медієвістика. – 2006. – Вип. 4. – С. 80 – 92.
171. Поплавська Н. Біблійний текст епохи реформації та українська полемічно-публіцистична проза / Н. Поплавська // Київські полоністичні студії. – 2004. – Т. VI. – С. 181 – 192.
172. Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Переконавання (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.). Монографія / Н. М. Поплавська. – Тернопіль : редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2007. – 379 с.
173. Поплавська Н. Петро Скарга у міжконфесійному полемічному діалозі кінця XVI ст. // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими / Н. Поплавська. – К. : ВД “Стилос”, 2007. – С. 148 – 164.
174. Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI – XV в.) / А. Попов. – М. : Типография Т. Рис, 1875.

– VII, 417 с.

175. Послание до Латин из их же книг. 1582 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– . –

Кн. III. – 1903. – С. 1123 – 1147.

176. Потей И. Антиризис или Апология против Христофора Филалета. В двух текстах: Западно-Русском (1599) и Польском (1600) // Памятники полемической литературы в Западной Руси / И. Потей. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– . –

Кн. III. – 1903. – С. 477 – 981.

177. Потей И. Гармония альбо согласие веры, sacramентов и церемоней святое Восточное церкви с костелом Римским // Памятники полемической литературы в Западной Руси / И. Потей. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882– . –

Кн. II. – 1882. – С. 169 – 222.

178. Потей И. Лист Ипатия Потея к князю Константину Константиновичу Острожскому, 3 июня 1598 года. В двух текстах: Западно-Русском и Польском // Памятники полемической литературы в Западной Руси / И. Потей. – Спб. : Издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– . –

Кн. III. – 1903. – С. 983 – 1039.

179. Потей И. Ответ (отпис) Ипатия Потея клирику Острожскому, 1598 – 1599 года. В двух текстах: Западно-Русском и Польском // Памятники полемической литературы в Западной Руси / И. Потей. – Спб. : Издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– . –

Кн. III. – 1903. – С. 1041 – 1121.

180. Потей И. Уния альбо выклад преднейших артыкулов, ку зодноченью Греков с костелом Римским належащих // Памятники полемической литературы в Западной Руси / И. Потей. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882– . –

Кн. II. – 1882. – С. 111 – 168.

181. Потій І. Оборона Флорентійського собору (восьмого) – проти фальшивого недавно виданого ворогами з'єдинення у Вільні 1604 року / І. Потій // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – 1996. – Vol. XV. – P. 396 – 460.

182. Потѣй И. Теодору Скумину на Олице и Несвижу воеводѣ Троицкому Ипатий Потѣй, епископ Влодимерскій, року 1598 (Рукопис) / И. Потѣй. – [Бібліотека князів Чарториських]. – С. 221 – 257.

183. Поторжинский М. А. История русской церковной проповеди в биографиях и образах пастырей-проповедников с IX – XIX вв. / М. А. Поторжинский. – К. : типография К. Н. Милевского, 1891. – 672 с.

184. Причина, вызвавшая брестскую унию // Киевские епархиальные ведомости. – 1897. – Вып. VIII. – С. 409 – 411.

185. Прохоров Е. Искусство публицистики. Размышления и разборы / Е. Прохоров. – М. : Советский писатель, 1984. – 360 с.

186. Радишевський Р. П. Польськомовна українська поезія кінця XVI – початку XVIII століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філолог. наук : спец. 10.01.01 “Українська література”; / 10.01.03 “Слов’янські літератури” / Р. П. Радишевський. – К., 1996. – 77 с.
187. Радишевський Р. Питання Берестейської Унії і праця Івана Вагилевича “Pisarze polscy Rusini” // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodyw siowiacskich / [pod red. R. Juinego, F. Ziejki, A. Kkrpiciskiego]. / Р. Радишевський. – Krakow : Universitas, 1994. – S. 474 – 490.
188. Радишевський Р. Українсько-польські літературні зв’язки XVI – XVIII ст. (деякі підсумки і перспективи дослідження) // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов’янські літератури / Р. Радишевський. – К. : Наукова думка, 1984. – С. 186 – 205.
189. Рождественский Ю. В. Теория риторики / Ю. В. Рождественский. – М. : “Добросвет”, 1997. – 600 с.
190. Руководство к церковному красноречию / [пер. с. франц. ii]. – М. : в Синодальной Типографии, 1826. – 338 с.
191. Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою Коммиссиею. – Спб. : Сенатская Типография, 1903– .– Т. XIX. – Кн. III: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – 1903. – 91, 1299 с.
192. Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою Коммиссиею. – Спб. : Сенатская Типография, 1882– .– Т. VII. – Кн. II: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – 1882. – 1820 с.
193. Русская Историческая Библиотека издаваемая Императорскою Археографическою Коммиссиею. – Спб. : Сенатская Типография, 1878– .– Т. IV. – Кн. I: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – 1878. – 1448 с.
194. Савицький І. Іпатій Потій, еп. Володимирський і митр. Київський // Ювілейна книга в 300-літні роковини смерті м. І. Потія / І. Савицький. – Л. : товариство св. Ап. Павла. – С. 1 – 133.
195. Сенік С. Два митрополити – Потій і Рутський // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління / С. Сенік. – Л. : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. – 187 с.
196. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті / С. Сенік // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – 1993. – Ч. 1. – С. 25 – 71.
197. Сивокінь Г. М. Давні українські поетики / Г. М. Сивокінь. – [2-ге вид., з додатками]. – Х. : Акта, 2001. – 168 с. – (Харківська школа).
198. Скабаланович Н. Об Апокрисисе Христофора Филалета / Н. Скабаланович. – Спб. : типография К. В. Трубникова, 1873. – 224 с.
199. Скарга П. Берестейский собор и оборона его // Памятники полемической литературы в Западной Руси / П. Скарга. – Спб. : издание Императорской Археографической Коммиссии, 1903– .– Кн. III. – 1903. – С. 183 – 327.

200. Скарга П. О Единстве Церкви Божией под одним пастырем и о греческом от этого Единства отступлении // Памятники полемической литературы в Западной Руси / П. Скарга. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882– .–  
Кн. II. – 1882. – С. 223 – 526.
201. Смотрицкий Г. Ключ царства небесного / Г. Смотрицкий ; [відп. ред. В. В. Німчук; підгот. В. М. Мойсієнко]. – Житомир : “Полісся“, 2005. – 121 с. – (Пам’ятки української мови XVI ст.).
202. Смотрицкий М. АНТИГРАЦЗг, albo odpowiedz na script vszczypliwy, przeciwnko ludziom starożytnej religii Graeckiej // Памятники полемической литературы в Западной Руси / М. Смотрицкий. – Спб. : Издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– .–  
Кн. III. – 1903. – С. 1149 – 1300.
203. Соболевский А. И. Из области древней церковно-славянской проповеди / А. И. Соболевский. – Спб. : типография Императорской Академии Наук, 1904– .–  
Т. III – IV. – 1904. – 13 с.
204. Стеблецький С. Переслідування української і білоруської католицької церкви російськими царями / С. Стеблецький. – Мюнхен : Українське католицьке видавництво, 1954. – 103 с.
205. Стельмашенко М. А. Политическая деятельность Петра Скарги / М. А. Стельмашенко. – К. : типография Императорского Университета Св. Владимира, 1902. – 207 с.
206. Стилїстика української мови: [підручник для студ. вищ. навч. закл.] / Л. І. Мацько, О. М. Сидоренко, О. М. Мацько. – К. : Вища шк., 2003. – 462 с.
207. Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы / П. М. Строев. – Спб., 1882. – 531с.
208. Студинський К. “Антиграфе”, полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. / К. Студинський // Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. – 1925. – Т. СХLІ – СХLІІІ. – С. 1 – 40.
209. Студинський К. В тристалїте смерти митр. Іпатія Потїя / К. Студинський. – Л., 1913. – 10 с.
210. Студинський К. Передмова // Пам’ятки українсько-руської мови і літератури / К. Студинський. – Л. : Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906– .–  
Т. V: Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. I – LXII.
211. Студинський К. Полемічне письменство в р. 1608 / К. Студинський // Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. – 1911. – Т. CIV. – С. 5 – 37.
212. Студинський К. Причинки до історії унії / К. Студинський // Kwartalnik Historycznyj. – 1895. – Т. I. – S. 1 – 22.
213. Студинський К. Хто був автором “БнфЯоозуйт” з р. 1599? / К. Студинський // Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. – 1900. – Т. XXXV – XXXVI. – С. 1 – 20.

214. Сулима В. І. Біблія і українська література: [посібник для студ. вищ. навч. закл.] / В. І. Сулима. – К.: Освіта, 1998. – 400 с.
215. Сулима В. І. Свята Трійця в українській літературі XI – XV ст: аспекти інтерпретації та художнього втілення: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філолог. наук : спец. 10. 01. 01 “Українська література” / В. І. Сулима. – К., 2002. – 19 с.
216. Сумцов Н. Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в южную и западную Россию григорианский календарь / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1888. – Т. XXI (апрель). – С. 235 – 258.
217. Суразький В. О Единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви... // Памятники полемической литературы в Западной Руси / В. Суразький. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882–. – Кн. II. – 1882. – С. 601 – 938.
218. Сушко О. Предтеча Унії / О. Сушко // Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. – 1901. – Т. 53. – С. 1 – 71.
219. Сушко О. Предтеча Унії / О. Сушко // Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка. – 1903. – Т. 55. – С. 72 – 125.
220. Сцепуро Д. Виленское св. духовное братство в XVII и XVIII столетиях / Д. Сцепуро. – К.: Типография И. И. Горбунова, 1899. – 183 с.
221. Терновский Ф. Южно-русское проповедничество XVI и XVII вв. (по латинопольским образцам) / Ф. Терновский. – К. : в типографии И. А. Давиденко, 1869. – 80 с.
222. Тимошенко Л. З історії Уніатської Церкви на Київщині (XVI – XIX ст. ) / Л. Тимошенко. – К., 1997. – 70 с.
223. Тимошенко Л. Потіївка та її околиці в XVI – XIX ст. / Л. Тимошенко. – Дрогобич : Коло, 2000. – 73 с. – (Потіївські старожитності).
224. Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI – XVII вв. / Хв. Тітов. – К. : з друкарні Української Академії Наук, 1924. – 541 с.
225. Ткачук Р. Джерела полемічної літератури кінця XVI – початку XVII століття // Антипролог: Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими / Р. Ткачук. – К. : ВД “Стилос”, 2007. – С. 183 – 199.
226. Ткачук Р. До питання авторства “Антирризису” / Р. Ткачук // Медієвістика. Збірник наукових статей. – 2006. – Вип. IV. – С. 102 – 107.
227. Ткачук Р. Проект унії у літературній спадщині Іпатія Потія / Р. Ткачук // Літературознавчі обрії. Праці молодих учених. – 2006. – Вип. 11. – С. 113 – 115.
228. Ткачук Р. Творчість Іпатія Потія в контексті літературної полеміки кінця XVI – початку XVII століття / Р. Ткачук // Літературознавчі студії: Збірник наукових праць. – 2005. – Вип. 14. – С. 326 – 333.
229. Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность / Н. Трипольский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1877. – Т. IX. – С. 512 – 576.

230. Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность / Н. Трипольский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1877. – Т. XI. – С. 294 – 372.
231. Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность / Н. Трипольский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1877. – Т. XII. – С. 588 – 645.
232. Трипольский Н. Униатский митрополит Ипатий Поцей и его проповедническая деятельность / Н. Трипольский // Труды Киевской Духовной Академии. – 1878. – Т. II. – С. 377 – 413.
233. Українська література XIV – XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. повісті. Поет. твори / [авт. вступн. ст. і ред. тому В. Л. Микитась; упоряд. і приміт. В. П. Колосової]. – К. : Наук. Думка, 1988. – 600 с.
234. Українська література XVII ст. Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [упоряд., приміт. і вступ. стаття В. І. Кречотня; ред. тому О. В. Мишанич]. – К. : Наук. Думка, 1987. – 608 с.
235. Усатенко Г. Полемістика кінця XVI – початку XVII ст. Як підсумки минулого та предтеча майбутнього / Г. Усатенко // Медієвістика. – 2000. – Кн. II. – С. 52 – 60.
236. Ученова. В. В. У истоков публицистики / В. В. Ученова. – М. : изд-во МГУ, 1989. – 214 с.
237. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Л. Ушкалов. – К. : Факт – Наш час, 2006. – 284 с. – (Серія “Висока полиця”).
238. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII – XVIII століть / Л. Ушкалов. – Х. : Акта, 1999. – 216 с. – (Серія “Харківська школа”).
239. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду / Л. Ушкалов. – Х. : Акта, 2001. – 222 с. – (Серія “Харківська школа”).
240. Ф. П. История униї церковної на Руси. В 300-ні роковини униї Берестейської / Ф. П. – Л. : з друкарні Наукового Товариства імени Шевченка, 1896. – 51 с.
241. Фаворов Н. А. Руководство к церковному собеседованию или гомилетика / Н. А. Фаворов. – К. : тип. С. В. Кульшенко, 1886. – 199 с.
242. Фаворський В. Церква та національний рух на Україні в XVI – XVII ст. / В. Фаворський. – К. : Державне видавництво України, 1929. – 121 с.
243. Флеров І. О православных противоборствовавших унии в Юго-Западной России, в XVI, XVII и XVIII столетиях / І. О. Флеров. – Спб. : Издание Н. Г. Овсянникова, 1857. – 200 с.
244. Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния / Б. Н. Флоря // Славяне и их соседи. – 1991. – Вып. III. – С. 59 – 75.
245. Франко І. Зібрання творів у п’ятдесяти томах. Літературно-критичні праці / І. Франко. – К. : Наукова думка, 1983–. – Т. 39. – 1983. – 702с.
246. Франко І. Зібрання творів у п’ятдесяти томах. Літературно-критичні праці / І. Франко. – К. : Наукова Думка, 1983–. –

- Т. 40. – 1983. – 556 с.
247. Франко І. Характеристика руської літератури XVI – XVIII століть // Європейське відродження та українська література XIV – XVIII ст. / І. Франко. – К. : Наукова Думка, 1993. – С. 342 – 372.
248. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – [2-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Восточная литература, 1998. – 800 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
249. Харлампович К. В. Западнорусские церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и начале XVII в. / К. В. Харлампович. – [без вих. даних]. – 20 с.
250. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века / К. Харлампович. – Казань : типо-литография Императорского Университета, 1898. – LXII, 524 с.
251. Хойнацкий А. Западнорусская Церковная Уния в её богослужении и обрядах / А. Хойнацкий. – К. : Издание Киевопечерской Лавры, 1871. – 475 с.
252. Христофор Филалет. Апокрисис албо отповед на книжки о соборе берестейском, именем людей старожитной религии греческой, через Христофора Филялета врихле дана // Памятники полемической литературы в Западной Руси / Христофор Филалет. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882– .–  
Кн. II. – 1882. – С. 1003 – 1820.
253. Циганюк О. З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI – XVIII ст. / О. Циганюк. – К. : Педагогічна преса, 1999. – 104 с.
254. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. Чижевський. – Тернопіль : МПП „Презент”, за участю ТОВ „Феміна”, 1994. – 480 с.
255. Чижевський Д. Українське літературне бароко : Вибр. праці з давньої л-ри / Д. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с. – (Київська б-ка давнього укр. письменства. Студії; Т. 4).
256. Чистович І. Очерк истории западно-русской церкви / И. Чистович. – Спб. : типография Департамента на Уделов, 1884– .–  
Ч. II. – 1884. – 419 с.
257. Чистович І. Очерк истории Западно-русской церкви / И. Чистович. – Спб. : типография Департамента Уделов, 1882– .–  
Ч. I. 1882. – 220 с.
258. Чубатий М. Історія Християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Рим : Український Католицький Університет ім. Св. Климента Папи, 1976– .–  
Т. II, Ч. I. – 1976. – 264 с.
259. Чубатий М. Митрополит Іпатій Потій. Апостол церковної єдності. (В 300 – літній ювілей его смерті) / М. Чубатий. – Л. : накладом тов. сьв. Апостола Павла, 1914. – 95 с.
260. Шевців І. За єдність церкви і народу / І. Шевців. – Мельборн : “Просвіта”, 1973. – 120 с.

261. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду / В. В. Шевченко. – К. : Преса України, 2001. – 416 с.
262. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII століть : у 2 кн. / В. Шевчук – К. : Либідь, 2004– .–  
Кн. I: Ренесанс. Раннє бароко. – 2004. – 400 с.
263. Шейнов В. П. Риторика / В. П. Шейнов. – М. : Амалфея, 2000. – 591 с.
264. Щербина В. И. Новые материалы для истории Руси Литовской и Московской в конце XVI и начала XVII столетий / В. И. Щербина // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. – 1894. – Т. VIII. – С. 3 – 22.
265. Щурат В. В обороні Потієвої Унії / В. Щурат. – Л., 1929. – 119 с.
266. Эйнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. Эйнгорн // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1893. – Кн. II. – С. 3 – 370.
267. Эйнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. Эйнгорн // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1894. – Кн. III. – С. 372 – 570.
268. Эйнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. Эйнгорн // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1898. – Кн. IV. – С. 570 – 794.
269. Эйнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. Эйнгорн // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1899. – Кн. I. – С. 795 – 922.
270. Эйнгорн В. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. Эйнгорн // Чтение в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1899. – Кн. II. – С. 923 – 1033.
271. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко – К. : Критика, 2002. – 415 с. – (Серія “Критичні студії”; Вип.1).
272. Яковенко С. Г. Православная иерархия Речи Посполитой и планы Церковной Унии в 1590 – 1594 гг. / Яковенко С. Г. // Славяне и их соседи. – 1991. – Вып. III. – С. 41 – 58.
273. Яременко П. К. “Пересторога” – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. / П. К. Яременко. – К. : видавництво АН УРСР, 1963. – 162 с.
274. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. К. Яременко. – К. : Наукова Думка, 1986. – 159 с.
275. Яременко П. К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його “Апокрисис” / П. К. Яременко. – Л. : видавництво Львівського Університету, 1964. – 108 с.

276. Ясіновський А. Внесок острозького культурного осередку в розвиток української Богословської думки (кінець XVI – початок XVII століть) / А. Ясіновський // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – 2001. – Ч. 3. – С. 217 – 228.
277. Adamczyk M. Religijna proza narracyjna do koca XVI wieku // Proza polska w kręgu religijnych inspiracji / [red. M. Jasicka-Wojtkowska, K. Dubciak] / M. Adamczyk. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993. – S. 7 – 40.
278. Arcudio P. De concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in Septem Sacramentorum / P. Arcudio. – Parisiorum. – 1626. – 617 s.
279. Bartoszewicz J. Szkic dziejów kościoła ruskiego w Polsce / J. Bartoszewicz. – Kraków: Nakładem J. Zenowicza, 1880. – 496 s.
280. Barwieski E. Zygmunt III i dysydenci / E. Barwieski // Reformacja w Polsce. – 1921. – S. 51 – 57.
281. Bellarmin R. Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos. T. II / R. Bellarmin. – Ingolstadt: Ex officina typographica Davidis Sartorii, 1591. – 1731 p.
282. Bibliografia literatury polskiej “Nowy Korbut”. – Warszawa : Państwowy instytut wydawniczy, 1965– –  
T. III. – 1965. – 580 s.
283. Borowski A. Pojęcie i problem “Renesansu piñocnego” / A. Borowski. – Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellockiego, 1987. – 151 s. – (Rozprawy Habilitacyjne – Uniwersytet Jagiellocki; nr. 109).
284. Вгьckner A. Spory unik w dawnej literaturze / A. Вгьckner // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – R. X, Z. III. – S. 578 – 644.
285. Bylicski J. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej w czasach Zygmunta III / J. Bylicski. – Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. – 194 s.
286. Bylicski J. Ekthesis abo krytkie zebranie spraw, ktrye sik dziaiy na partykularnym , to jest pomiastnym Synodzie w Brzeñciu Litewskim / J. Bylicski, J. Diugosz. – Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995. – 71 s.
287. Bylicski J. Hipacy Pocij. Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi / J. Bylicski, J. Diugosz. – Wrocław : Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997. – 284s.
288. Certius E. R. Topika / E. R. Certius // Pamiktnik literacki. – 1972. – R. LXIII, Z. I. – S. 231 – 265.
289. Chodynicky K. Коњcioi Prawosiawny a Rzeczpospolita Polska : zarys historyczny 1370 – 1632 / K. Chodynicky. – Warszawa : Drukarnia Kasy Imienia Mianowskiego, 1934. – 632 s.
290. Chynczewska-Hennel T. Od Unii Brzeskiej do Unii Hadziackiej – dzieje poraiki czy szansy? / T. Chynczewska-Hennel // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 105 – 117.
291. Cichowski H. Ks. Stanislaw Sokoioowski a Коњcioi Wschodni. Studjum z dziejw teologii w Polsce w XVI w. / H. Cichowski. – Lwów : Nakładem autora, 1929. – 176 s.

292. *Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum (1590 – 1600)* / [ed. Athanasius G. Welykyj]. – Romae : PP. Basiliani, 1970. – 540 s.
293. Douglass R. B. *Arystotelewska koncepcja komunikacji retorycznej* / R. B. Douglass // *Pamiętnik Literacki*. – 1977. – R. LXVIII, Z. I. – S. 203 – 210.
294. Dylągowa H. *Unia brzeska – pojednanie czy podział?* // *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / [pod red. R. Juźnego, F. Ziejki, A. Kłpińskiego] / H. Dylągowa. – Kraków : Universitas, 1994. – S. 45 – 53.
295. *Dziękielewski J. Polski słownik biograficzny* / Dziękielewski J. – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1983–. – T. XXVII. – 1983. – S. 28 – 34.
296. *Ekthesis abo krotkie zebranie spraw* // *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете*. – 1879. – Кн. I. – С. 1 – 30.
297. Emrich B. *Topika i topoi* / B. Emrich // *Pamiętnik Literacki*. – 1977. – R. LXVIII, Z. I. – S. 235 – 263.
298. Fenczak A. *Ziemia przemyska a polski nurt unionizmu katolickiego w XVI wieku* // *Polska – Ukraina. 1000 lat ścisłości* ; [pod red. S. Stkpnia]. / A. Fenczak. – Przemysł, 1994. – T. II. – S. 33 – 61.
299. Franko I. *Z dziejów synodu Brzeskiego 1596 r.* / I. Franko // *Kwartalnik Historyczny*. – 1895. – R. IX, Z. I. – S. 1 – 22.
300. Frick David A. *Meletij Smotryckij* / A. Frick David. – Cambr., Mass. : Harvard UP, 1995. – 395 p.
301. Grabowski T. *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. (1536 – 1612)* / T. Grabowski. – Kraków : Nakładem Akademii Umiejętności, 1913. – 639 s.
302. Grabowski T. *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630 – 1700* / T. Grabowski. – Poznań : Drukarnia zjednoczenia młodzieży, 1922. – 92 s.
303. Halecki O. *Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej* / O. Halecki ; [przeł. na język pol. A. Niklewicz]. – Lublin-Rzym, 1997–. – T. I. – 1997. – 270 s.
304. Halecki O. *Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej* / O. Halecki ; [przeł. na język pol. A. Niklewicz]. – Lublin – Rzym, 1997–. – T. II. – 1997. – 344 s.
305. Harasiewicz M. *Annales Ecclesiae Ruthene* / M. Harasiewicz. – Leopoli: Typis instituti Rutheni Stauropeigiani, 1862. – 1184 s.
306. Herbest B. *Wiary Kościoła rzymskiego wywody i greckiego niewolstwa historyja: dla młodzieży* // *Памятники полемической литературы в Западной Руси* / B. Herbest. – СПб. : издание Императорской Археологической Комиссии, 1882–. – Кн. II. – 1882. – С. 581 – 600.
307. Herbest B. *Wypisanie drogi* // *Пам’ятки українсько-руської мови і літератури* / B. Herbest. – Л. : видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906–. – T. V: Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. 1 – 12.

308. Hnatiuk A. Metamorfozy polemistów unijnych / A. Hnatiuk // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 164 – 168.
309. Hryckowian J. Iwana Franki poglądowy na kwestię unii brzeskiej // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / [pod red. R. Juźnego, F. Ziejki, A. Karpickiego] / J. Hryckowian. – Kraków : Universitas, 1994. – S. 442 – 450.
310. Hryniewicz W. Prekursor unijnych dŹwiec Rusinyw. Memoriai unijny metropolity Mizaela (1476) // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich / [pod red. R. Juźnego, F. Ziejki, A. Karpickiego] / W. Hryniewicz. – Kraków : Universitas, 1994. – S. 54 – 65.
311. Hryniewicz W. Przeszłość zostawił Bogu. Unia i Uniatyzm w perspektywie ekumenicznej / W. Hryniewicz. – Opole : Wydawnictwo Hw. Krzyżia, 1995. – 177 s.
312. Hunczak T. Unia Brzeska 1596 : polityka i religia / T. Hunczak // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 66 – 75.
313. Isajewycz J. KoŹcioi greckokatolicki a niektóre aspekty rozwoju kultury ukraińskiej i białoruskiej w XVII – XVIII wieku / J. Isajewycz // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 187 – 201.
314. Jocher A. Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce / A. Jocher . – Wilno : Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego, 1840– . – T. I. – 1840. – 470 s.
315. Jocher A. Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce / A. Jocher . – Wilno : Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego, 1842– . – T. II. – 1842. – 684 s.
316. Jocher A. Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce / A. Jocher . – Wilno : Nakładem i Drukiem Józefa Zawadzkiego, 1840– . – T. III – 1840. – 704 s.
317. Kalinka X. Schyzma i Unia / X. Kalinka. – Lwów : W księgarni Seyfartha i Czajkowskiego, 1883. – 45 s.
318. Karpluk M. O języku kazania polskich z początku XVI w. // nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu / M. Karpluk. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994. – S. 171 – 186.
319. Koehler K. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego / K. Koehler. – Kraków, 2004. – 564 s. – (Arkana Literatury).
320. Koncept w kulturze staropolskiej / [pod red. L. Hłk, A. Karpickiego, W. Pawlaka]. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005. – 360 s. – (Źródła i Monografie / Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; 289).
321. Korolko M. Między retoryką a teologią. O sztuce estetycznym staropolskich kazania (rekonstrukcja) // Proza polska w kręgu religijnych inspiracji / [red. K. Dubciak] / M. Korolko. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1993. – S. 41 – 71.
322. Korolko M. O prozie kazania sejmowych Piotra Skargi / M. Korolko. – Warszawa : Instytut Wydawniczy „Pax”, 1971. – 223 s.

323. Korolko M. Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny / M. Korolko. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 1990. – 322 s.
324. Kozak S. Artykuły do zjednoczenia z Końcioiem Rzymskim / S. Kozak // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 48 – 57.
325. Krukowski J. Krytyczny rozbiyr kazac i homilij Hipacyusza Pocięja metropolity kijowskiego, halickiego i caiej Rusi, biskupa wiodzimierskiego i brzeskiego / J. Krukowski. – Lwyw, 1899. – 21 s.
326. Kuczycska M. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczpospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna (Cyryl Stawrowiecki: Ewangelia pouczajNęca. Rachmanyw 1619; Joannicjusz Galatowski: Klucz rozumienia. Kijyw 1659) /M. Kuczycska. – Szczecin : Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecieskiego, 2004. – 325 s.
327. Kumor B. Episkopat iaciski wobec Unii Brzeskiej (1590 – 1637) / B. Kumor // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 76 – 91.
328. Kumor B. Geneza i zawarcie unii brzeskiej // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodyw siowiaccskich / [pod red. R. Juęnego, F. Zięjki, A. Kępicieskiego] / B. Kumor. – Krakyyw : Universitas, 1994. – S. 26 – 44.
329. Lewicki K. Księnik Konstany Ostrogski a unia brzeska 1596 r. / K. Lewicki – Lwyw : Pierwsza Zwięzkkowa Drukarnia, 1933. – 224 s.
330. Lichacski J. Z. Retoryka w Polsce: Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach Rzeczypospolitej / J. Lichacski. – Warszawa : Dig, 2003. – 142 s.
331. Likowski E. Historia unii Końcioia Ruskiego z Końcioiem Rzymskim / E. Likowski. – Poznan : Nakładem i Drukiem J. Leitberga, 1875.– 287 s.
332. Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes / [ed. Athanasius G. Welykyj]. – Romae, 1959–. – Vol. II. – 1959. – 329 p.
333. Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes / [ed. Athanasius G. Welykyj]. – Romae, 1959–. – Vol. III. – 1959. – 302 p.
334. Jesiyy M. Rola kulturotwyrcza ukraieskiej cerkwi Greckokatolieskiej / M. Jesiyy. – Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skiodowskiej, 2001. – 73 s.
335. Juęny R. Adama Hipacego Pocięja Parenetica. Z nowych odczytac najdawniejszej ruskiej literatury religijno-polemiescznej // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodyw siowiaccskich / [pod red. R. Juęnego, F. Zięjki, A. Kępicieskiego] / R. Juęny. – Krakyyw : Universitas, 1994. – S. 345 – 357.
336. Juęny R. Księdza Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrzeńcijaccskiego // Polska – Ukraina. 1000 lat sNęsiedztwa / [pod red. S. Stępnia] / R. Juęny. – Przemyyń, 1994–. – T. II. – 1994. – S. 69 – 77.
337. Juęny R. Od metropolity Izydora do metropolity Piotra Mohyiyy: nurt prozahodni w myńli religijnej Rusi / R. Juęny // Warszawskie zeszyty ukrainoznawcze. – 1997. – Vol. IV – V. – S. 59 – 65.
338. Maciejowski W. A. Pięmięnnictwo polskie, od czasyyw najdawniejszych ai do roku 1830 / W. A. Maciejowski. – Warszawa : Nakładem i drukiem S. Orgelbranda Księgarza i Typografa, 1852–. –

- T. III. – 1852. – 876 s.
339. Mazurkiewicz K. Benedykt Herbest. Pedagog-organizator szkoly polskiej XVI wieku / K. Mazurkiewicz. – Poznac, 1925. – 275 s.
340. Melnyk M. Spyr o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w ńwietle prawosiawnych projektyw unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – poiowa XVII wieku) / M. Melnyk. – Olsztyn : Wydawnictwo Uniwersytetu Warmicko-Mazurskiego, 2001. – 269 s.
341. Mironowicz A. Prawosiawie i unia za panowania Jana Kazimierza / A. Mironowicz. – Biaiystok : Orthdruk, 1997. – 323 s. – (Dissertationes Universitatis Varsoviensis; 443).
342. Monumenta Ucrainae Historica. – Romae : Editiones Universitas Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, 1964– .–  
Vol. I. – 1964. – 350 p.
343. Monumenta Ucrainae Historica. – Romae : Editiones Universitas Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae, 1971– .–  
Vol. IX – X. – 1971. – 942 p.
344. Мужко I. Przyczynki do dziejyw polemiki religijnej w Przemyskiem w XVI wieku. Benedykt Herbest, Andrij Koiodycki, Iwan Wiszeczski // Polska – Ukraina. 1000 lat sÑsiedztwa / [pod red. S. Stkpnia] / I. Мужко. – Przemуьl, 1994– .–  
T. II. – 1994. – S. 61 – 69.
345. Mykoliw G. Petrus Arcudius – auctor “Antirrhesis” / G. Mykoliw // Analecta Ordinis S. Basili Magni. – 1963. – Vol. IV (X). – P. 79 – 94.
346. Niemcewicz J. U. Dzieje panowania Zygmunta III, kryła polskiego, wielkiego ksikcia litewskiego / J. U. Niemcewicz. – Krakyw : Nakiadem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860– .–  
T. I. – 1860. – 281 s.
347. Niemcewicz J. U. Dzieje panowania Zygmunta III, kryła polskiego, wielkiego ksikcia litewskiego / J. U. Niemcewicz. – Krakyw : Nakiadem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860– .–  
T. II. – 1860. – 335 s.
348. Niemcewicz J. U. Dzieje panowania Zygmunta III, kryła polskiego, wielkiego ksikcia litewskiego / J. U. Niemcewicz. – Krakyw : Nakiadem Wydawnictwa Biblioteki Polskiej, 1860– .–  
T. III. – 1860. – 348 s.
349. Niemcewicz J. U. Zbior pamiktnikow historycznych o dawnej Polsce z rkkopismow, tudziei dziei w ryinyh jkzykach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnemi krylyw i znakomitych ludzi w kraiu naszym / J. U. Niemcewicz. – Warszawa, 1822– .–  
T. I. – 1822. – 487 s.
350. Niemcewicz J. U. Zbior pamiktnikow historycznych o dawnej Polsce z rkkopismow, tudziei dziei w ryinyh jkzykach o Polsce wydanych oraz z listami oryginalnemi krylyw i znakomitych ludzi w kraiu naszym / J. U. Niemcewicz. – Warszawa, 1822– .–  
T. II. – 1822. – 496 s.

351. Niesiecki K. Herbarz Polski powiększony dodatkami z pyńniejszych autoryw, rękopismyw, dowodyw urzędowych / K. Niesiecki. – Lipsk : Nakładem i Drukiem Breitkopfa i Haertela, 1841– .–  
T. VII. – 1841. – 582 s.
352. Northrop F. The great code. The Bible and Literature / F. Northrop. – New York – London, 1982. – 261 p.
353. Obirek S. Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O Jedności Kościoła Bożego” // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze naroduw słowiańskich / [pod red. R. Juźnego, F. Ziejki, A. Kępcieskiego] / S. Obirek. – Kraków : Universitas, 1994. – S. 183 – 199.
354. Ostaficki W. Wstępk w teorii i praktyce kaznodziejskiej / W. Ostaficki. – Kraków, 2002. – 198 s.
355. Otwinowska B. Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku / B. Otwinowska. – Wrocław – Warszawa – Kraków : Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1967. – 225 s.
356. Ozorowski E. Pocię (Potij, Poteius) Hieracy Adam // Słownik Polskich Teologów Katolickich / [pod redakcją Ks. Hieronima Eug. Wyczawskiego OFM] / E. Ozorowski. – Warszawa : Akademia Teologii Katolickiej, 1982– .–  
Mr. III. – 1982. – 552 s.
357. Pawlak W. Koncept w polskich kazaniach barokowych / W. Pawlak. – Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005. – 352 s. – ( Œrydia i Monografie / Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; 291).
358. Platt D. Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej / D. Platt. – Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1992. – 188 s.
359. Pocię H. Kazania i homilie młcia Bożego nieśmiertelnej siawy i pamieci Hieracyusza Pocięja przez mnie Leona Kiszka z ruskiego języka na polski przetłumaczone i światu ogłoszone / H. Pocię. – Супраць, 1714. – 612 s.
360. Pocię H. Kazania i homilie młcia Bożego nieśmiertelnej siawy i pamieci Hieracyusza Pocięja od niedziele Przedzapustnej do niedzieli i poniedziałku Zesłania Ducha św. Przez Leona Kiszka / H. Pocię. – Poczajów : W drukarni J. K. Mci i Rzplitey u X. X. Bazyljanow, 1788. – 668 s.
361. Pocię H. O przywilejach nadanych od Najjaśniejszych Królów Polskich [...] i [...] dowodach, ktrye światu unię wielce zalecają i potwierdzają / H. Pocię. – Wilno , 1606. – 33 s.
362. Pocię H. Poselstwo do Papieia rzymskiego Sixta III / H. Pocię. – Wilno : Drukarnia Domu Mamonicyw, 1605. – 43 s.
363. Pocię H. Relacja, u uważenie postępków niektórych okolo Cerkwi Ruskich Wileńskich // Пам’ятки українсько-руської мови і літератури / H. Pocię. – Л. : видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906– .–  
T. V: Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. 230 – 249.

364. Pocij H. Respons na list Melecjusza pisany r. 1601 / H. Pocij. – Poczaiow : W drukarni J. K. Mci i Rzplitey u X. X. Bazylanow, 1788. – 81 s.
365. Pocij J. Zbiyr wiadomoŃci historycznych i aktyw dotyczŃcych dziesikcin KoŃcielnych na Rusi / J. Pocij. – Warszawa : W drukarni Jyzefa Ungera, 1845. – 96 s.
366. Poselstwo do Papieia Syxtusa IV od Duchowiecstwa ksiŃoiŃot i Panyw Ruskich, z Wilna, roku 1476. // PrzeglŃd Poznanski. – 1859. – T. XXVII. – S. 158 – 188.
367. Prochaska A. Z dziejyw unii brzeskiej / A. Prochaska // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – R. X, Z. III. – S. 522 – 577.
368. Prochaska A. Archiwum domu Sapiehyw / A. Prochaska. – Lwyw : Z drukarni zakładu narodowego im. Ossolickich, 1892–. –  
T. I. – 1892. – 580 s.
369. RadyszewŃkuj R. Poezja ukraiecka w jkzyku polskim w siuibie religijnej polemiki poczŃtku XVII wieku (Hiracy Pocij – Melecjusz Smotrycki) / R. RadyszewŃki // Acta Polono-Ruthenica. – 1997. – T. II. – S. 59 – 70.
370. RadyszewŃkuj R. Polskojkzyczna poezja ukraiecka od kynca XVI do poczŃtku XVIII wieku / R. RadyszewŃkuj. – Krakow : Wydawnictwo Oddziaiu Polskiej Akademii Nauk, 1996–. –  
Cz.I. – 1996. – 282 s.
371. RadyszewŃkuj R. Roksolacski Parnas. Polskojkzyczna poezja ukraiecka od kynca XVI do poczŃtku XVIII wieku / R. RadyszewŃkuj. – Krakow : Wydawnictwo Oddziaiu Polskiej Akademii Nauk, 1998–. –  
Cz. II. – 1998. – 415 s.
372. Rychcicki M. J. A. Piotr Skarga i jego wiek / M. J. A. Rychcicki. – Krakow, 1869–. –  
T. I. – 1869. – 466 s.
373. Rychcicki M. J. A. Piotr Skarga i jego wiek / M. J. A. Rychcicki. – Krakow, 1869–. –  
T. II. – 1869. – 612 s.
374. Rysiewicz A. Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przeiomu XVI i XVII wieku / A. Rysiewicz. – Wrociaw-Warszawa-Krakow-Gdacsck-Jydu : Zaklad Narodowy imienia Ossolickich, 1990. – 352 s.
375. Senyk S. The Ukrainian Church in the Seventeenth Century / S. Senyk // Analecta Ordinis S. Basilii Magni. – 1996. – Vol. XV. – P. 339 – 375.
376. Senyk S. The Union of Brest / S. Senyk // Analecta Ordinis S. Basilii Magni. – 1996. – Vol. XV. – P. 103 – 145.
377. Skarga P. Kazania na niedziele i Ńwikta caiego roku / P. Skarga. – Lipsk : Nakladem ksikgarni zagranicznej, 1843–. –  
T. IV. – 1843. – 248 s.
378. Skarga P. Kazania na niedziele i Ńwikta caiego roku / P. Skarga. – Lipsk : Nakladem ksikgarni zagranicznej, 1843–. –  
T. V. – 1843. – 233 s.
379. Skarga P. Na Threny Y Lament Theophila Orthologa, do RuŃi Grcckiego Naboiecwta, przestroga / P. Skarga. – Krakow : W Drukarni Andrzeia Piotrkowczyka, 1610. – 115 s.

380. Skarga P. O rzędzie u iednoŃsi koŃżioia Woiego pod Iednym Pasterzem // Памятники полемической литературы в Западной Руси / P. Skarga. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1882– .–  
Кн. II. –1882. – С. 528 – 580.
381. Skyrka M. Unia a rozwyj kultury ukraińskiej. Między Wschodem a Zachodem // Unia Brzeska i jej następstwa / [pod redakcją T. Stegnera] / M. Skyrka. – Gdansk, 1991. – S. 40 – 48.
382. Siownik literatury staropolskiej / [pod redakcją T. Michaiowskiej]. – Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2002. – 1120 s.
383. Siownik terminów literackich / [pod redakcją J. Śliwskiego]. – Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2002. – 706 s.
384. Smotrycki M. 'БхфйгбцЮ albo odpowiedzi na script vszczpliwy, przeciwko ludziom starożytny religiiy Græckiey od apostatow cerkwiy Wschodniey wydany // Памятники полемической литературы в Западной Руси / M. Smotrycki. – Спб. : издание Императорской Археографической Комиссии, 1903– .–  
Кн. III. – 1903. – С. 1149 – 1299.
385. Sprawozdania z posiedzeć Towarzystwa Historycznego // Kwartalnik Historyczny . – 1895. – R. IX, Z. II. – S. 404 – 406.
386. Staniecki K. Architekci Unii Brzeskiej // Unia Brzeska i jej następstwa / [pod redakcją T. Stegnera] / K. Staniecki. – Gdansk, 1991. – S. 35 – 39.
387. Stebelski I. Chronologia, albo porządne według Lat Zebranie / I. Stebelski. – Lwów : Nakładem drukarni Zelmana Igła, 1867– .–  
T. II. – 1867. – 352 s.
388. Stebelski I. Dwa wielkie światła na horyzoncie poiockim z cieniów zakonnych powstające czyli żywoty H. H. Panien i matek ewfrozyiny i parascewii / I. Stebelski. – Lwów : Nakładem drukarni Zelmana Igła, 1866– .–  
T. II. – 1866. – LXXIV, 185 s.
389. Stradomski J. Spory o „wiark grecką” w dawnej Rzeczypospolitej / J. Stradomski. – Kraków : Scriptum, 2003. – 341 s.
390. Studzicki C. Pierwszy występ literacki Hipacyusza Pocięja / C. Studzicki. – Lwów : Nakładem autora. Z drukarni W. A. Szykowskiego, 1902. – 79 s.
391. Studzicki C. Polemiczne Pismo Pocięja / C. Studzicki // Przegląd Powszechny. – 1897. – T. 55. – S. 371–394.
392. Studzicki C. Ze studyów nad literaturą polemiczną / C. Studzicki. – Kraków : Akademia Umiejętności, 1905. – 30 s.
393. Szegda M. Unia brzeska 1596 roku jako wyraz dążeńi wspólnot prawosiawnych do reformy Kościoła // Polska – Ukraina. 1000 lat śiedztwa. – 1994. – T. II. – S. 77 – 85.
394. Tarnowski St. Historia literatury polskiej / St. Tarnowski. – Warszawa : Gebethner i Wolff, 1906– .–  
T. I. – 1906. – 447 s.
395. Tarnowski St. Historia literatury polskiej / St. Tarnowski. – Warszawa : Gebethner i Wolff, 1906– .–  
T. II. – 1906. – 504 s.

396. Testament Hipacego Pocieja // Przegląd Poznanski. – 1860. – T. XXX. – S. 206 – 228.
397. Tretiak J. Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej / J. Tretiak. – Kraków : Nakładem Akademii Umiejętności, 1912. – 352 s.
398. Unia Florencka w Polsce // Oriens. – 1937. – R. 5, Z. 4. – S. 99 – 102.
399. Wagilewicz J. D. Pisarze polscy Rusini / J. D. Wagielewicz. – Przemyśl : Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1996. – 318 s.
400. Wiszniewski M. Historia literatury polskiej / M. Wiszniewski. – Kraków : Drukarnia Uniwersytecka, 1851–. –  
T. III. – 1851. – 405 s.
401. Ziomek J. Retoryka opisowa / J. Ziomek. – Wrocław – Warszawa – Kraków : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990. – 340 s. – (Vademecum Polonisty).
402. Zumthor P. Retoryka średniowieczna / P. Zumthor // Pamiętnik Literacki. – 1977. – R. LXVIII, Z. I. – S. 221 – 234.
403. Ćebrowski S. Kókol, ktyry rozsiewa Stephanek Zizania // Пам’ятки українсько-руської мови і літератури / S. Ćebrowski. – Л. : видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906–. –  
T. V: Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – 1906. – С. 13 – 30.