

Міністерство освіти і науки України
Національний університет
«Острозька академія»

На правах рукопису

Бондарчук Віталій Олександрович

УДК : 28 (477) «... 15 /16» : 239

**ВІДОБРАЖЕННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ БОРОТЬБИ
В УКРАЇНІ НАПРИКІНЦІ XVI СТ. В «АПОКРИСИСІ»
ХРИСТОФОРА ФІЛАЛЕТА ТА «АНТИРИЗИСІ» ШАТІЯ ПОТІЯ**

**09.00.11 – релігієзнавство
(історичні науки)**

**Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук**

**Науковий керівник –
Кралуок Петро Михайлович,
доктор філософських наук, професор**

Острог – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ.....	9
1.1. Стан наукової розробки проблеми в історіографії.....	9
1.2. Джерельна база дослідження.....	35
Висновки до розділу 1.....	39
РОЗДІЛ 2. ФЕНОМЕН БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ В «АПОКРИСИСІ» Й «АНТИРИЗИСІ».....	41
2.1. Ремінісценція в трактатах обставин підготовки та укладення унії церков.....	41
2.2. Підходи авторів полемічних творів до правового аспекту Берестейської унії.....	64
Висновки до розділу 2.....	81
РОЗДІЛ 3. «АНТИРИЗИС» ТА «АПОКРИСИС» ПРО ДОГМАТИЧНУ Й ОБРЯДОВУ ПРОБЛЕМАТИКУ УНІЙНОЇ ЦЕРКВИ.....	82
3.1. Полеміка на сторінках творів щодо догматики церкви.....	82
3.2. Трагування Христофором Філалетом та Іпатієм Потієм питань культово- обрядової практики Унійної церкви.....	100
Висновки до розділу 3.....	117
РОЗДІЛ 4. ПОЗИЦІЇ АВТОРІВ «АПОКРИСИСА» Й «АНТИРИЗИСА» ЩОДО БОРОТЬБИ МІЖ ПРАВОСЛАВНИМ І УНІЙНИМ ТАБОРАМИ.....	119
4.1. Підходи полемістів до обставин і перебігу протистояння церков.....	119
4.2. Бачення авторами світського аспекту чинників конфесійного протистояння...142	142
Висновки до розділу 4.....	162
ВИСНОВКИ.....	164
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	168

ВСТУП

Актуальність дослідження передусім визначається тим, що об'єднання Християнських церков є злободенною темою сьогодення, яка неодноразово порушувалась церковними лідерами, зокрема отримала показове втілення у створенні Всесвітньої ради церков у 1948 р.

Актуальність обумовлена й особою автора «Апокрисиса», який було створено Христофором Філалетом — знаним членом Острозького культурно-освітнього осередку, що на той час був центром антиунійної боротьби. Його твір з'явився у кризовий для Православної церкви момент, коли вона на Берестейському соборі 1596 р. фактично була ліквідована у Речі Посполитій. Можна стверджувати, що трактат довів існування опозиції до Берестейської унії. З огляду на це доречним є порівняння аргументів, які викладені в «Апокрисисі», з контраргументами знаного унійного полеміста Іпатія Потія в його трактаті «Антиризис», написаному саме як відповідь на твір Христофора Філалета. Порівняльний аналіз двох протилежних поглядів щодо унії 1596 р. дає змогу об'єктивно оцінити релігійну ситуацію в Україні наприкінці XVI ст.

Як бачимо, означене завдання є перспективним для наукових пошуків. Проблематику конфлікту конфесій в Україні наприкінці XVI ст. всебічно досліджувала впродовж XIX–XXI ст. когорта вчених – фахівців у галузях соціальної, політичної, церковної історії. Вона також була одним з об'єктів студій літературознавства, релігієзнавства та філософії. Результатом цього стало створення кількох наукових концепцій та історіографічних шкіл. Проте це не дає підстав назвати її сповна розглянутою. Одна частина досліджень – вузькоспеціалізована та стосується лише окремих проблем, а інша, навпаки, представлена роботами узагальненого характеру, де не висвітлено конкретних питань. Зокрема, поза увагою залишилося розкриття міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст., ґрунтоване на порівняльному аналізі текстів полемічних творів «Апокрисис» та «Антиризис». Комплексне опрацювання полемічних трактатів двох протилежних таборів дає можливість заповнити недосліджену прогалину, встановити головні особливості поступу церковної конфронтації.

Зв'язок роботи з науковими темами

Тема дисертації затверджена вченою радою Національного університету «Острозька академія», протокол № 7 від 25 лютого 2010 р., уточнена вченою радою Національного університету «Острозька академія», протокол № 4 від 30 вересня 2016 р. Дослідження виконано в межах науково-дослідної тематики кафедри релігієзнавства «Релігійний фактор у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (державний реєстраційний номер 0116U001989).

Мета дисертації – здійснити комплексний історико-релігієзнавчий аналіз відображення міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. в «Апокрисисі» Христофора Філалета й «Антиризисі» Іпатія Потія.

Для досягнення обраної мети поставлено такі **завдання**:

- розглянути ключові аспекти бачення полемістами обставин підготовки та укладення унії церков;
- з'ясувати підходи авторів досліджуваних полемічних творів до правового аспекту Берестейської унії;
- дослідити полеміку між Христофором Філалетом й Іпатієм Потієм на сторінках трактатів щодо догматики Унійної церкви;
- проаналізувати бачення питань культово-обрядової практики в «Апокрисисі» та «Антиризисі»;
- конкретизувати підходи авторів «Апокрисиса» й «Антиризиса» до обставин та перебігу протистояння церков;
- проаналізувати бачення Христофором Філалетом та Іпатієм Потієм світського аспекту конфесійного протистояння.

Об'єктом дослідження є міжконфесійна боротьба в Україні наприкінці XVI ст.

Предметом роботи є специфіка відображення міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. у полемічних творах «Апокрисис» Христофора Філалета та «Антиризис» Іпатія Потія.

Хронологічні межі дисертації охоплюють 1597–1600 рр. Нижня хронологічна межа дослідження обумовлена виходом у цьому році першої версії «Апокрисиса»

старопольською мовою. Верхня хронологічна віха визначена публікацією другої редакції «Антиризиса», що теж вийшов старопольською мовою. Обидва твори, попри широку низку порушених у них питань, насамперед були написані як реакція на собори у Бересті. Водночас варто зазначити, що автори у своїх трактатах торкалися проблем та питань, які мали місце в останній чверті XVI ст. Також Христофор Філалет й Іпатій Потій роблять деякі прогностичні припущення.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що комплексно проаналізовано відображення міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. у полемічних трактатах «Апокрисис» та «Антиризис».

Дослідження дозволяє представити нові наукові положення та положення з елементами новизни, що виносяться на захист:

уперше:

– доведено, що автори «Апокрисиса» й «Антиризиса» будували свої докази щодо юридичної правомірності Берестейської унії, покладаючись на один і той самий нормативно-правовий акт – Варшавську конфедерацію 1573 р. На їхнє переконання, цей документ здатний одночасно як спростувати, так і підтвердити легітимність церковного об'єднання;

– обґрунтовано, що пояснення зриву спільного собору в Бересті причинами процесуального характеру (час, місце зібрання) вказує на свідоме прагнення протиборчих сторін уникнути перемовин. Це свідчить про усвідомлення супротивниками і прихильниками унії унеможливлення компроміс в конфлікті між ними;

уточнено, що:

– у розріз із офіційною позицією церкви висловлював свої думки не лише Христофор Філалет (підтримка календарної реформи, місце світських у церкві), а й Іпатій Потій (потреба celibату);

– Христофор Філалет розглядав Берестейську унію не тільки як конфронтацію двох церков, а й як замах на релігійні права віруючих інших конфесій, що існували тоді у державі;

– у полеміці навколо догматичних та обрядових питань Христофор Філалет використовував як доказову базу думки отців церкви, а Іпатій Потій – переважно прецеденти з історії;

отримали подальший розвиток:

– твердження Л. Тимошенка про помилковість тези, що учасниками Берестейського антиунійного собору були лише представники духовенства з парафій, підконтрольних князеві Василю-Костянтину Острозькому. Це дає змогу говорити про те, що на формування антиунійної опозиції впливав не лише цей знаний захисник православ'я;

– припущення Я. Ісаєвича та В. Климова про перебільшення можливостей використання полемічної літератури у міжконфесійній боротьбі в Україні та невелику кількість оригінального контенту в ній. Водночас на основі відповідного аналізу «Апокрисиса» та «Антиризиса» показано, що у цих творах використано прийоми формування образу ворога та дегуманізації супротивника. А це могло послужити причиною силових зіткнень між конфесіями;

– теза Б. Гудзяка про «кризу церкви як ключ до розуміння унії», оскільки обидва автори трактатів більшою чи меншою мірою визнавали незадовільний стан Київської митрополії;

– погляд В. Ульяновського про залежність єпископату митрополії від світської влади, що підтверджено інформацією з «Апокрисиса» та «Антиризиса». Це робить актуальним проведення додаткових досліджень про вплив світських осіб на міжконфесійну боротьбу.

Методами дослідження стали принципи логічної послідовності, системності й історизму. Міжконфесійна боротьба в Україні наприкінці XVI ст. розглядалася як складник церковної історії та української культури загалом і водночас як унікальне явище тодішньої релігійно-історичної ситуації. Безперечно, при цьому було враховано її взаємодію з низкою інших соціальних чинників, що мали місце у цей же час. Для визначення спільних і відмінних думок полемістів використано компаративний аналіз. Герменевтичний метод застосовувався під час роботи з першоджерелами. Він дав змогу визначити реальне бачення авторами тієї чи іншої

проблеми і при цьому відсіяти особистісні образи, що мали місце у текстах творів. Також було застосовано хронологічний метод для чіткого структурування досліджуваних подій. Використання синхронізаційного методу дало змогу вмонтувати досліджувану міжконфесійну боротьбу в контекст інших частин історії України, а також зафіксувати їх вплив на саму полеміку. Завдяки діахронному методу було проведено періодизацію ескалації конфлікту між Унійною і Православною церквами. Категорійний аналіз дав змогу провести точне позиціонування меж догматичних та обрядових понять, оскільки бачення їх полемістами здебільшого були відмінними. Конкретизацію підсумків зроблених пошуків уможливив метод систематизації та узагальнення. Спільне застосування всіх перерахованих методів зумовило ґрунтовність аналізу відображення міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. в «Апокрисисі» та «Антиризисі» зі з'ясуванням її причин, наслідків і закономірностей.

Практичне значення здобутих результатів. Сформульовані положення та висновки дисертації доповнюють наявні напрацювання з історії Християнської церкви та полемічної літератури. Фактографія дисертації частково ліквідує брак відповідних праць, присвячених вивченню поглядів авторитетних полемістів кінця XVI ст. Христофора Філалета та Іпатія Потія щодо тогочасної міжконфесійної боротьби в Україні. Науковці ж можуть використовувати напрацювання дисертаційної роботи під час написання узагальнювальних праць з історії релігії в Україні, а також навчально-методичних посібників і підручників з історії та релігієзнавства. Здобуті результати можна застосувати під час проведення превентивних або безпосередніх заходів, пов'язаних із міжконфесійними конфліктами.

Апробація дослідження. Основні положення та висновки дисертаційної роботи були викладені автором під час доповідей на міжнародних, всеукраїнських і міжрегіональних наукових конференціях, круглих столах. Такими стали: III Регіональна наукова конференція «Актуальні питання історії України. Україна і світ» (25 квітня 2012 р., Національний університет «Острозька академія»), Міжнародна наукова конференція «Тренос» Мелетія Смотрицького та східний

богословський дискурс ранньомодерного періоду» (19 грудня 2012 р., Національний університет «Острозька академія»), X історичні читання, присвячені 1025-річчю хрещення Русі та Дню Незалежності України (22 серпня 2013 р., Нетішинський міський краєзнавчий музей). А також участь у XVII, XVIII, XIX, XX, XXI науково-викладацьких конференціях «Дні науки Національного університету «Острозька академія» (березень 2012, 2013, 2014, 2015, 2016 рр.), III, IV, V Всеукраїнських науково-практичних конференціях «Релігійні фактори у контексті суспільних та світоглядних трансформацій» (2012, 2013, 2014 рр., Національний університет «Острозька академія»), X, XI, XII, XIII, XIV наукових конференціях «Острозькі краєзнавчі читання» (2012, 2013, 2014, 2015, 2016 рр., Державний історико-культурний заповідник м. Острога).

Публікації. Основні результати дослідження відображено в 13 наукових статтях, 7 з яких у фахових виданнях, затверджених ДАК України за напрямом «релігієзнавство», 1 – в науковому періодичному виданні іншої держави.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків і списку використаних джерел та літератури (231 найменування). Загальний обсяг роботи становить 196 сторінок. Основний зміст дисертації викладено на 167 сторінках.

РОЗДІЛ 1

ІСТОРИОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ ТА ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукової розробки проблеми в історіографії

Пам'ятки полемічної літератури кінця XVI ст. були об'єктом уваги багатьох істориків і релігієзнавців від XVI і до XXI ст., у працях яких висвітлено ті чи ті аспекти полеміки між конфесіями. Проте такі зразки полемічних трактатів Берестейської доби, як «Апокрисис» Христофора Фіلالета й «Антиризис» Іпатія Потія, не досліджено комплексно, не порівняно погляди представників різних конфесій. Розглянуто лише окремі аспекти Берестейської унії, міжконфесійної боротьби й богословських питань, яким присвячено дві монографії (М. Скабалановича, П. Яременка) й низка статей у наукових збірниках і журналах. Найбільш ґрунтовним опрацюванням «Апокрисиса» є монографія М. Скабалановича «Про «Апокрисис» Христофора Фіلالета» [79] та праця П. Яременка «Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис» [97]. Щодо «Антиризиса» Іпатія Потія, то окремого дослідження про цей полемічний твір станом на 2016 р. не існує.

Кількість публікацій, що вивчають питання, порушені в «Апокрисисі» й «Антиризисі», нерівномірна. Трактат «Апокрисис» прямо чи опосередковано був предметом дослідження в працях В. Гапановича [34], Д. Гумілевського [39], С. Єфремова [45], П. Кралука [142], В. Кречотня, Л. Махновця [53], А.-Я. Пашука [168] та інших авторів. У роботах М. Грушевського [38], М. Кояловича [58], Л. Литвина [151], П. Лук'яновича [152; 153; 154], С. Соловйова [81], І. Стебельського [21; 22], К. Харламповича [200; 201], Д. Чижевського [94] цей твір згадано у контексті культурно-історичної ситуації, зокрема міжконфесійних протистоянь в Україні наприкінці XVI ст. Однак до 2016 р. не було публікації, у якій ґрунтовно проаналізовано й систематизовано наукові дослідження «Апокрисиса» як одного з найбільш інформативних джерел [39, с. 174] з історії міжрелігійних стосунків на межі XVI та XVII ст. Відсутність такої праці зумовлена труднощами під час його досліджень у радянські часи, коли вивчення творів на релігійну

тематику не заохочувалося. Особливо це стосується «Антиризиса» Іпатія Потія, оскільки трактат є працею єпископа Греко-католицької церкви, яку радянська влада ліквідувала за участі РПЦ 1946 року.

Грунтовного огляду досліджень «Апокрисиса» й «Антиризиса» не зроблено як у працях сучасних науковців, так і під час їх вивчення у XIX та XX ст. Дослідники переважно подавали списки робіт, що передували їхній праці, без детальної характеристики [97, с. 9]. Отже, варто систематизувати історію вивчення «Апокрисиса» й «Антиризиса».

Передовсім, варто звернути увагу на характерну особливість дослідження «Апокрисиса»: його здебільшого вивчали інтелектуали XVII–XIX ст. Їхні здобутки не можуть претендувати на об'єктивність, оскільки вони нерідко мали конфесійне спрямування, однак сам факт уваги до твору свідчить про значну інформаційну цінність досліджуваного трактату. Так, уже 1666 р. унійний єпископ Холмської єпархії Я. Суша у творі «Саул і Павло русинської унії, кров'ю блаженного Йосафата перетвореної, або Мелетій Смотрицький, архієпископ ієраполітанський, архімандрит дерманський, ордену святого Василя магістр» (тут і далі по тексту переклад мій. – *В. Б.*) згадав «Апокрисис» у негативній конотації, підкресливши, що його було написано на приватне замовлення В.-К. Острозького заради задоволення амбіцій князя, а не захисту віри [23, с. 86]. Ще одним прикладом негативної оцінки «Апокрисиса» були «Два великі світла» (1782) Ігнатія Стебельського [21; 22]. У другому томі видання І. Стебельський «першим критиком» назвав Кшиштофа (Мартина) Бронського (Броневського) – аріанина, який 1597 р. видав «Апокрисис» під псевдонімом Філалета Ортодокса. Учений підкрелював, що книгу було написано за завданням В.-К. Острозького з корисних інтересів. За це її автор отримав від князя містечко Вільськ (нині – однойменний центр сільської ради у Черняхівському р-ні Житомирської обл.) та декілька сіл, «аби тільки проти єдності святої церкви іменем Русі писав» [22, с. 114–115]. Забігаючи наперед у хронології досліджень творів, зазначимо, що це твердження спростував Йозеф Третяк у праці «Петро Скарга в історії і літературі унії Брестської», опублікувавши документальне джерело, яке поставило під сумнів факт передачі Вільська Христофорові Філалету –

станом на 7 травня 1610 р. містечко належало Янушеві Острозькому, до 1608 р. було у власності родини Острозьких, отже, полемістові його не передавали [105, с. 182–183]). Найбільш виваженою із цього питання є думка П. Кулаковського, висловлена у статті «Христофор Філалет» в енциклопедії «Острозька академія XVI–XVII ст.». Дослідник вважає, що Філалет отримав від князя Вільську волость в оренду [148, с. 62]. Варто додати, що навіть якби В.-К. Острозький подарував містечко Христофорові Філалету, написання «Апокрисиса» було для нього не платою за подарунок, а одним із пунктів виконання спільної політичної програми православних і протестантів Речі Посполитої, спрямованої на об'єднання зусиль у боротьбі з гегемонією римо-католицизму.

Поверховими дослідженнями «Апокрисиса» були праці бібліофілів та православного духівництва Російської імперії XIX ст., котрі, як і попередньо описані, мали здебільшого тенденційний характер. Перший короткий археографічний опис «Апокрисиса» здійснив бібліограф В. Сопіков у «Повному словнику творів і перекладів, надрукованих слов'янською і російською мовами від початку заснування типографій до 1813 р.». Автор зазначив, що в алфавітному списку стародруків книга, вміщена під номером 69, і є дуже рідкісною. Місцем видання названо Вільно, часом – 1597 р. Творцем книги В. Сопіков уважав Мелетія Смотрицького [228, с. 4].

Згадав твір Христофора Філалета у власних працях церковний історик, археограф та бібліограф митрополит Євгеній (Є. Болховітінов), назвавши його найбільш ґрунтовним описом та спростуванням Берестейського собору [28, с. 145, 147].

1829 р. «Апокрисис» коротко описав академік П. Строев, виявивши твір у колекції збирача рукописів і стародруків Ф. Толстого. Місцем його видання він також уважав Вільно, час – як і В. Сопіков – 1597 рік. Примірник із колекції Ф. Толстого 7 жовтня 1640 р. ієромонах Єлисей Жуковський передав до бібліотеки Києво-Печерської лаври [229, с. 84–85]. Ще раз П. Строев побіжно згадав трактат Христофора Філалета 1848 р., під час опису унікального зібрання стародрукованих книг І. Царського [230, с. 557, 627].

Наведена інформація дає змогу простежити безперервне зацікавлення «Апокрисисом» упродовж XVII–XIX ст. з боку бібліофілів, духовних осіб та істориків церкви, більшість із яких відзначає його авторитетність та інформативність.

Починаючи із середини XIX ст., з'являються праці з історії церкви і духовної літератури, у яких подано більш розгорнутий критичний аналіз «Апокрисиса». Більшість його дослідників були православними церковними діячами, що спонукало їх розглядати цей твір із позицій власної конфесії, панівної тоді у Російській імперії. Масив так званої «конфесійної» історіографії до жовтневого перевороту 1917 р. представлений чималою кількістю праць, концепції та думки яких переважали до початку XX ст.

Хронологічно цей напрям розпочав російський історик М. Коялович, описуючи «Апокрисис» у першому томі «Литовської церковної унії» [58]. Дослідник підтримав гіпотезу щодо протестантського віросповідання автора, висунуту його попередниками на підставі аналізу змісту третьої частини твору, судження якої визнав «неправославними» й негативними [58, с. 181]. Однак іншим частинам «Апокрисиса» він дав схвальну оцінку, вказавши на наявність значної кількості документального та фактичного матеріалу і на відсутність гідної відповіді на нього з боку уніатів [58, с. 181]. М. Коялович відкинув припущення В. Сопікова та Ю. Крашевського про авторство Мелетія Смотрицького, віддавши перевагу гіпотезі, що під псевдонімом Христофор Філарет писав Мартин Бронський (Броневський) [58, с. 180].

Низку аспектів, пов'язаних з «Апокрисисом», розглянув богослов та історик церкви, Чернігівський і Ніжинський архієпископ Філарет (Д. Гумілевський). У праці «Огляд руської духовної літератури» він докладно охарактеризував зміст і джерельну базу «Апокрисиса». Інформацію про другий твір Христофора Філарета, що вказувало на його православну віру, вчений не підтвердив посиланнями на джерела [39, с. 174–175].

Вагоме значення для дослідження «Апокрисиса» мав друк тексту цього трактату в «Трудах Київської духовної академії» у 1869 та 1870 рр. Варто зазначити,

що вперше ідею видання цього твору з одночасним перекладом російською мовою висунув в ост. чв. XVIII ст. ректор Київської академії, архієпископ Г. Кониський [122, с. 28]. Його задум утілили в життя майже через сто років виданням твору під назвою «Апокрисис» Христофора Фіалета у перекладі сучасною російською мовою» (1869–1870). Передмову і примітки до видання написав доктор богослов'я, історик церкви, професор І. Малишевський. У перекладі брали участь професор П. Терновський і доцент чернець Августин, покажчик склав Пономарьов. Видання «Апокрисиса» стало значною подією, однак публікація лише перекладу, а не давнього західноруського тексту, не задовольняла дослідників [79, с. 28–29]. Крім того, були допущені помилки при перекладі «Апокрисиса», які проаналізував М. Скабаланович у кількох підрозділах додатків власної магістерської праці [79, с. 107].

Магістерська робота викладача Санкт-Петербурзької духовної академії М. Скабалановича «Про «Апокрисис» Христофора Фіалета» стала першим найбільш ґрунтовним дослідженням цього визначного полемічного трактату [79, с. 211–223]. Вона складалася із семи розділів та додатків. Основний текст праці можна поділити на три частини. У першій частині йдеться про історію та особливості видання «Апокрисиса», метод і стиль подання матеріалу, вплив на твір особистості автора та його полемічного опонента єзуїта Петра Скарги [79, с. 1–55]. У другій частині (III розділі) описано наслідки полеміки, що виникла у результаті видання «Апокрисиса» [79, с. 55–70]. Третя частина праці М. Скабалановича (із IV до VII розділу) була присвячена висвітленню поглядів Христофора Фіалета на ті чи ті богословські питання – на церкву загалом, Римо-католицьку церкву зокрема, роль світських людей у церковному житті [79, с. 70–147]. Базуючись на інформації, віднайденій в «Апокрисисі», М. Скабаланович наголосив на поглядах Христофора Фіалета щодо церковної унії 1596 р. та на обставинах міжконфесійної боротьби як негативного наслідку унії. Однією з найбільш актуальних тем, розглянутих у праці М. Скабалановича, було єдиновладдя у Християнській церкві папи римського, або – у ширшому розумінні – проблема одноосібності й колегіальності в управлінні церквою. Це питання неодноразово порушували полемісти впродовж XVI–XVII ст., його вивчав історик і богослов А. Іванцов-Платонов у працях «Про римський

католицизм і його ставлення до православ'я», «Нарис історії папства і розгляд римського вчення про папську владу» [48, с. 99–112, 142–143, 145, 150–151] та професор М. Беляєва у монографії «Догмат про папську непогрішимість» [27, с. 171]. Спираючись на матеріали, зібрані в «Апокрисисі», М. Скабланович, як і його колеги, засуджував догмат римо-католицизму про непомильність папи римського у питаннях віри та моралі і його позиціонування як намісника Христа на землі, звідки випливала безальтернативність його єдиновладдя, і обстоював православну позицію, що стверджує принцип колегіальності в управлінні церквою.

Напрям досліджень «Апокрисиса», який розпочав М. Скабланович, продовжив професор Київського університету С. Голубєв, розглянувши цей трактат у статті «Бібліографічні зауваги про деякі церковнослов'янські книги-стародруки, переважно к. XVI і XVII ст.», надрукованій у «Трудах Київської духовної академії» 1876 р. [125, с. 121–161]. Найбільш актуальними питаннями у власному дослідженні С. Голубєв уважав авторство твору й віросповідання людини, що взяла псевдонім Христофор Філалет – православне чи протестантське. Учений навів не згаданий досі відгук про Христофора Філалета Тараса (Тарасія) Земки, уміщений у передмові до «Службника» Петра Могили 1629 р. У ньому Т. Земка характеризував Христофора Філалета як протестанта [125, с. 143]. С. Голубєв зазначив, що «Леїтургіаріон», де вміщена передмова Т. Земки, було допущено до друку зі згоди Київського помісного собору 1629 р., тому це твердження можна вважати не особистою версією, а позицією всієї Південноруської церкви [125, с. 143, прим.]. На підставі цих свідчень учений назвав Христофора Філалета протестантом. Доречно додати, що Тарасій Левкович Земка, як вихованець Острозької слов'яно-греко-латинської академії [157, с. 21], міг знати автора «Апокрисиса» у часи свого перебування в Острозі. Крім того, С. Голубєв у власній праці наголосив на потребі перевидання «Апокрисиса» для подальшого дослідження цього твору не в перекладі російською мовою, а мовами перших видань цієї книги [125, с. 138].

Деякі зауваги щодо «Апокрисиса» та його автора вміщено у статті кореспондента «Волинських єпархіальних відомостей» П. Лук'яновича «До питання про Острозьку школу XVI ст.», опублікованій 1881 р. у трьох номерах цього

журналу [152, с. 767–781; 153, с. 813–825; 154, с. 885–907]. П. Лук'янович подав окремі біографічні відомості про Христофора Філалета. Сам «Апокрисис» він не аналізував, лише зазначив, що, на його думку, Христофор Філалет написав «прекрасний твір на захист православ'я» винятково через особисту повагу до В.-К. Острозького та за отримані маєтності [153, с. 824]. Як зазначено вище, цю інформацію поставив під сумнів М. Скабаланович [79, с. 5–6] і спростував Й. Третяк [105, с. 182–183].

1882 р. «Апокрисис» було надруковано мовами оригінальних видань 1597–1598 рр. – старопольською та староукраїнською – у 7-му томі збірника «Російська історична бібліотека» в серії «Пам'ятки полемічної літератури у Західній Русі» [2]. Тексти твору супроводжено редакторськими примітками та доповненнями, що відкривало нові можливості для його вивчення.

Не оминув увагою «Апокрисис» Московський і Коломенський митрополит Макарій (М. Булгаков) у 12-томній праці «Історія Російської церкви» (1883 р.). Аналізуючи «Апокрисис», він акцентував увагу на одній із головних проблем, порушеній Христофором Філалетом – участі у церковних справах світських осіб [64, с. 427–493; 65, с. 225–232]. У цьому самому контексті згадує «Апокрисис» російський історик С. Соловйов у 7-му томі «Історії Росії з найдавніших часів» [81], звертаючи увагу на другу частину твору, де Христофор Філалет полемізував щодо права світських людей на участь у церковному процесі [81, с. 58–60].

Цю саму тему актуалізовано у дисертації О. Левицького «Внутрішній стан західноруської церкви в польсько-литовській державі наприкінці XVI ст. і унія», надрукованій у Києві 1884 р. [61]. Вивчаючи це питання, О. Левицький зазначив, що Христофор Філалет в «Апокрисисі» з особливою сміливістю захищав право мирян на участь у справах церкви і навіть участь у розробці релігійної догматики, що не збігалося з офіційною позицією Православної церкви. О. Левицький указує, що вчений, покликаючись на Святе Письмо та практику Вселенської церкви, доводив право світських осіб не лише на суд над духівництвом (голосу в церковному суді, що й не заперечувала офіційна церква), але й право обговорювати догмати віри [61, с. 100]. У відповідь на обвинувачення уніатами Христофора Філалета в єретизмі

О. Левицький указував на спільність поглядів Христофора Філатета, висловлених в «Апокрисисі», та інших православних полемістів, зокрема, невідомого автора «Перестороги» та автора «Палінодії» Захарія Копистенського; навіть відомий своєю ортодоксальністю Іван Вишенський у власних роздумах щодо прав світських людей у церковних справах висловлював схожі, ще більш радикальні, думки [61, с. 101–105]. На думку О. Левицького, звинувачуючи автора «Апокрисиса» в еретизмі, римо-католицькі автори мали рацію лише у тому, що він належав до течії аріан (соціан), які не визнавали головного християнського догмату – єдиносущності Св. Трійці. Проте розходження у догматиці не завадило йому співпрацювати з протектором Православної церкви князем В.-К. Острозьким, на замовлення якого він і написав «Апокрисис» [61, с. 104, прим.]. Можна додати, що насправді полеміст належав до протестантської течії Чеських братів, близьких до кальвіністів, які цей догмат визнають.

У II пол. XIX ст. вийшла низка праць, що побічно стосувалась «Апокрисиса», оскільки у них порушено ті самі актуальні проблеми церкви, що й у творі Христофора Філатета. Як зазначено вище, однією з найбільш важливих тем було єдиновладдя у Християнській церкві папи римського, що описано у працях А. Іванцова-Платонова [48, с. 99–112, 142–143, 145, 150–151], М. Скаблановича, у монографії професора Казанської духовної академії М. Беляєва «Догмат про папську непогрішимість» [27]. Ще одним важливим питанням полеміки була календарна реформа Римо-католицької церкви, якій присвятив статтю професор Харківського університету М. Сумцов, опубліковану 1888 р. в журналі «Київська старовина» під назвою «Історичний нарис спроб католиків увести в Південну і Західну Росію григоріанський календар» [187, с. 235–272].

Побічно полемічної боротьби торкнувся історик освіти К. Харлампович у статті «Острозька православна школа: історико-критичний нарис», що стала частиною його магістерської дисертації «Західно-руські православні школи XVI і початку XVII століть». Описуючи відомих йому діячів Острозької академії, К. Харлампович вніс до їх переліку і Христофора Філатета, однак зазначив при цьому, що його причетність до Острозької академії остаточно не з'ясовано [200,

с. 383]. Як і попередні дослідники, вчений зарахував Христофора Фіلالета до протестантів, пославшись на аргументи, висловлені в «Антиризисі» Іпатія Потія [200, с. 382–383]. «Апокрисис» дослідник характеризував як книгу, що являла собою «верх ученості й історичної докладності та ґрунтовності» [200, с. 383]. Водночас учений, аналогічно С. Голубеву, навів уривок із передмови Т. Земки до «Службника» 1629 р., де той зазначив, що Православна церква не приймала соборно книги Христофора Фіلالета через його еретичні антитринітарські погляди і як підручник у братських школах її не використовували [200, с. 459]. Погоджуючись із цим, варто додати, що хоча Київський помісний собор 1629 р. не схвалив книгу М. Броневського, проте відразу після виходу в світ її високо оцінили православні ортодокси, зокрема І. Вишенський, який згадав цю працю в посланні «Благочестивому князяті Василію, поборнику Церкви соборної православної...», вважаючи її перемогою над унією і покаранням папі римському та його слугі Петру Скарзі за їхню гординю [7, с. 37].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. вагомий внесок у дослідження актуальних питань, порушених у церковній полеміці, зробила низка церковних діячів і науковців. Зокрема, проблему доцільності участі світських осіб поряд із духівництвом у вирішенні церковних справ досліджували історики літератури О. Брюкнер [214, с. 595–596] та С. Єфремов [45, с. 123]; тематику, пов'язану з календарним питанням, вивчали М. Грушевський [38, с. 462–467] та К. Ходиніцький [100, с. 188–191]; тему верховенства апостола Петра та спадкоємця його влади папи римського у жанрі римо-католицької апологетики висвітлювали В. Гапанович [34, с. 4–16], О. Сипягін [78], О. Волконський [33, с. 38–89] та Ч. Тондіні де Куаренгі [83].

Поштовхом до вивчення полемічної літератури стало святкування 1896 р. 300-річчя Берестейської унії та відзначення 1913 р. 300-річчя з дня смерті її духовного батька Іпатія Потія. Найбільш інформативними дослідженнями кінця ХІХ – початку ХХ ст. щодо Берестейської унії стали докторська дисертація П. Жуковича «Сеймова боротьба православного західноруського дворянства з церковною унією (до 1609 р.)» [46] та праця Й. Третьяка «Петро Скарґа в історії і літературі Брестської

унії» [105]. У дисертації П. Жукович детально описав Берестейський собор 1596 р., проте аналіз засідань православної та унійної сторін подано окремо один від одного з використанням інформації з «Апокрисиса» і майже без використання інформації з «Антиризиса» [46, с. 218–234]. Крім того, вагоме значення мало видання 1905 р. у Львові «Історії України-Русі» М. Грушевського, у якій автор на кількох десятках сторінок докладно висвітлив історію Берестейської унії, активно використовуючи як джерела «Апокрисис» та «Антиризис» [36, с. 562-618]. Й. Третяк, розглянувши низку документів правового змісту, опублікованих в «Апокрисисі», зокрема тих, що регулювали міжконфесійні відносини, довів, що їхня дія була порушена внаслідок підписання Берестейської унії [105, с. 192–193]. На основі факту, що головним із цих документів є «Генеральна Варшавська конфедерація» 1573 р., Й. Третяк припустив участь Христофора Фіلالета у сеймі, який її ухвалив, уперше юридично оформивши закон про свободу совісті.

У зв'язку з 300-річчям Берестейської унії (1896) та 300-річчям з дня смерті Іпатія Потія до вивчення полемічної літератури звернувся І. Франко. Полемічні надбання Острозького осередку, який в одній із праць І. Франко назвав «цивілізаційним центром» [199, с. 350], він розглянув у роботах «Історія української літератури» [88], «Іван Вишенський» [87], «Життя та діяльність І. Потія» [197]. Окрім високого рівня науковості, праці І. Франка мають особливе значення ще й тому, що в дослідженні протистоянь між релігійними конфесіями важлива думка автора, який дистанціювався від них і якому не можна закинути зацікавленість у захисті власної церкви. Саме з таких неупереджених і об'єктивних позицій розглядав полемічну боротьбу І. Франко, відомий позитивістськими і антиклерикальними поглядами.

Щодо «Апокрисиса» Христофора Фіلالета, то І. Франко не аналізував трактат докладно, а лише коротко зазначив, що він був написаний у відповідь на книгу П. Скарги «Синод Берестейський та його оборона» (1597), автор якої став «непрошеним адвокатом», але вважав синод і унію за «рідну дитину» та використовував проти антиунійної партії наклеп, лайку, звинувачення у нелегальності та антидержавній діяльності [88, с. 220]. «Відповіддю на пuste

блягузкання Скарги, – пише І. Франко, – ...випустили православні основну книгу, цілий архів документів у зв'язку з дуже поважною теологічною дисертацією про спірні пункти в догмах, обрядах і організації церкви п[ід] з[аголовком] «Апокрисис, або Відповідь на книги про собор Берестейський, іменем людей старожитньої релігії грецької через Христофора Филалета палко дана» [88, с. 231]. І. Франко зазначав, що Христофор Філалет був протестантом, одним із членів двору Острозького, «чоловік немалої науки». На думку І. Франка, книга була написана з ініціативи В.-К. Острозького, який заради неї дав йому дозвіл використовувати власний архів та інші приватні архіви своїх знайомих [88, с. 231]. Учений стверджує, що книга «Апокрисис» «зробила велике враження і вважається й досі короною антиунійної полеміки XVI в.» [88, с. 231].

У середині 1920-х рр. у зв'язку зі святкуванням 350-річчя початку книгодрукування в Україні активізувалося вивчення діяльності українських друкарень XVI ст. З нагоди цієї дати 1925 р. Наукове товариство імені Шевченка у Львові видало монографію професора І. Огієнка «Історія українського друкарства». На думку автора, найголовніше значення Острозької друкарні полягало у виданні полемічної літератури. «Острозька друкарня стала у великій мірі друкарнею полемічною, уступаючи право друку книжок богослужбових та шкільних віленській та львівській» [71, с. 175]. У переліку полемічних видань І. Огієнко назвав «Апокрисис», але не аналізував його.

Події 1930-х рр., Другої світової війни та післявоєнних років не сприяли розвитку наукових досліджень. Проте наприкінці 1940-х – на початку 1950-х рр. у зв'язку з ліквідацією 1946 р. Греко-католицької церкви з'являється потреба у висвітленні антиунійної боротьби в Україні, зростає зацікавлення полемічною літературою. Д. Чижевський в «Історії української літератури» наголосив, що головне значення Острозької друкарні було у тому, «що вона почала друкувати сучасних авторів: це кілька творів полемічної літератури» [95, с. 254]. Перераховуючи полемічні книги Острозького осередку, Д. Чижевський виокремив з-поміж них «Апокрисис» Христофора Філалета, назвавши його «справжнім серйозним науковим твором» [95, с. 255].

Вагомий внесок у дослідження полемічної літератури загалом і «Апокрисиса» зокрема зробив Порфирій Яременко. Монографія «Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис» [97] стала найбільш ґрунтовною працею щодо цього трактату в радянському літературознавстві. Як і попередники, науковець уже в назві твору наголошував саме на постаті Христофора Філалета, до того ж назвавши його українським письменником. Майже четверту частину всього тексту монографії П. Яременко присвятив з'ясуванню особливостей життєпису автора «Апокрисиса» [97, с. 10–25, 64–72, 97–101]. Сам трактат учений зарахував до української літератури, а не до польської, як деякі попередні дослідники [97, с. 23–24]. П. Яременко послідовно описав зміст «Апокрисиса», докладно схарактеризував кожен його частину та главу [97, с. 25–64], подав дослідження про церковну літературу, з якою Христофор Філалет був знайомий і використав її в «Апокрисисі» [97, с. 64–65], виклав думки дослідників щодо його конфесійності [97, с. 64–72], здійснив текстологічний аналіз твору, зокрема розглянув використання в тексті фольклору [97, с. 90–97], описав особливості перекладу видання «Апокрисиса» в Острозі 1598 рр. [97, с. 97–101].

П. Яременко звернув увагу на активні громадські суперечки, які точилися у справі визнання юридичної сили рішень проунійного та антиунійного Берестейських соборів 1596 р. Дослідник уважав, що навколоунійна боротьба в аспекті юриспруденції відбувалася здебільшого за принципом «змагання облич», а точніше, влади, яка перебувала в руках тієї чи тієї високопоставленої особи [97, с. 5].

Наприкінці роботи П. Яременко дав критичний відгук на полемічну відповідь Іпатія Потія «Антиризис» та коротко вказав на подальшу дискусію між римо-католицькими та православними вченими, ґрунтовану відповідно на критиці або захисті твору Христофора Філалета [97, с. 102–107, 108]. На особливу увагу заслуговує те, що, на відміну від усіх попередніх дослідників, П. Яременко зробив компаративний аналіз поглядів Христофора Філалета і відповідей на них Іпатія Потія щодо найбільш важливих питань, порушених у творах: 1) походження влади короля, митрополита, єпископів – земне чи божественне; 2) участі світських

осіб у церковних справах – можлива чи неможлива; 3) правомірності проведення соборів у Бересті; 4) прав православних церковних братств [97, с. 104–105].

Якщо порівняти характеристику «Апокрисиса» П. Яременка з найбільш ґрунтовною дореволюційною працею «Про «Апокрисис» Христофора Філалета» М. Скабалановича, то бачимо, що риторика першого була емоційнішою, демонструвала його прихильність до православної віри [97, с. 71]. М. Скабаланович у судженнях більш стриманий та обережний [79, с. 11]. Загалом їхні описи змісту «Апокрисиса» не мають суттєвих відмінностей, окрім четвертої частини твору. Якщо П. Яременко подав її як апологію Православної церкви та навів приклади насильства Ватикану над православними [97, с. 27], то М. Скабаланович характеризував її як захист Православної церкви Христофором Філалетом від окремих обвинувачень римо-католиків, що були зроблені як відразу після унії, так і мали місце ще задовго до неї [79, с. 52].

Головними проблемами, порушеними в обох творах, були правомірність підписання унії Іпатієм Потієм та К. Терлецьким із папою римським Климентом VII та проведення унійного й православного соборів у Бересті. П. Яременко вказує на ігнорування володимирським єпископом присутності на православному соборі представників патріархів і, як наслідок, хибності фрази, «...не могли двоє владик твоїх з попами... свого старшого митрополита і п'ять владик, вищих за себе, судити, скидати» [97, с. 105]. До того ж Кантакузин, маючи грамоту, що давала йому повноваження виступати від імені вселенського патріарха Єремії II Траноса, мав право засудити тих владик, що зрадили Православну церкву, та позбавити їх духовних звань і посад.

Кілька сторінок присвячено аналізу «Апокрисиса» в 1-му томі «Історії української літератури» у 8 томах [53]. Тут висловлено актуальні для тогочасної критики зауваги, указано, що більшість інформації, поданої в «Апокрисисі», була не новою, а тодішній соціальний гніт селянства виражений досить приглушено [53, с. 254–255, 256]. Автори звернули увагу на лояльно-позитивну позицію Христофора Філалета щодо тодішнього політичного устрою країни. Помітно, що вчені навмисне акцентували на соціально-економічних проблемах, які виникли через унію та

описані в «Апокрисісі». Конфесійно-релігійні питання вони, навпаки, не брали до уваги [53, с. 254–255]. Декілька речень автори присвятили філологічній характеристиці тексту, наголосивши на таланті полеміста й умінні поєднати історичний, теологічний та інший «документальний» матеріал із матеріалом літературним (фольклорним), що надало трактатові значної дієвої сили [53, с. 255]. Сила антиунійних викриттів Христофора Фіلالета полягала у тому, що вони були історично правдиві. Із таких самих негативних позицій, як автор «Апокрисиса», підходили до унії радянські літературознавці, не вбачаючи у ній жодного позитиву. Високо оцінюючи «Апокрисис» як найвидатніший полемічний трактат, автори тому й не аналізують навіть щодо полемічної майстерності відповідь Іпатія Потія, зазначаючи тільки, що він «виступив гостро, але малопереконливо, ...видавши проти Христофора Фіلالета свій лайливий «Антиризис» [53, с. 258].

Попри те, що дослідження боротьби з Берестейською унією компартійна влада могла використовувати як ідейну зброю проти вірних Греко-католицької церкви, загалом антирелігійна політика радянського уряду всіляко гальмувала вивчення творів церковної літератури. Тому вчені були змушені шукати обхідні шляхи, щоб, аналізуючи богословські трактати в аспекті філософських, етичних і правових проблем, вводити їх таким чином до наукового обігу. Прикладом цього стала стаття А.-Я. Пашука «Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі «Апокрисис», опублікована у журналі «Філософська думка» [168]. Вона присвячена окремим філософським проблемам, які стосуються «Апокрисиса». У ній полемічний твір розглянуто у контексті гуманістичних ідей світського характеру [168, с. 110, 111]. Окремо автор проаналізував третій розділ книги, присвячений одній із головних догм Римо-католицької церкви щодо непомильності папи римського в питаннях віри та моралі, з огляду на яку впливала ідея його єдиновладдя у Християнській церкві як намісника Христа на землі і спадкоємця влади апостола Петра [168, с. 111–112]. Ця частина статті випадала з її загальної канви, проте якщо враховувати, що «Апокрисис» у радянські часи був насамперед твором «антикатолицьким», а вже потім «полемічним і православним», то її наявність стає зрозумілою.

Авторську позицію можна схарактеризувати як очевидну апологетизацію «Апокрисиса», його автора та православної сторони загалом і критику римо-католицизму, що віддзеркалено, зокрема, у таких висловлюваннях, як «розвінчування католицизму та уніатства...», «автор «Апокрисиса» щораз спрямовує своє гостре критичне слово проти основних засад соціально-політичної доктрини католицизму, викриває її антинародний характер» [168, с. 111–112]. Ураховуючи конкретно-історичні умови в Україні наприкінці XVI ст., А.-Я. Пашук уважав, що контраргументи Христофора Філалета, які з огляду на обставини були спрямовані на захист Православної церкви, мали прогресивний характер. Він зазначив, що, попри історичну обмеженість усіх ідей, тогочасні релігійні новозапровадження нерідко поєднувалися з ідеями соціально-політичного та гуманістичного характеру, і це яскраво відображено в «Апокрисисі» [168, с. 113–114].

У дослідженнях радянських істориків і літературознавців 1970–1980-х рр. «Апокрисис» здебільшого заслужив тільки загальних характеристик і побіжних згадок (М. Бондар [30, с. 68], І. Іваньо [49, с. 53–54], Я. Ісаєвич [134, с. 38; 51, с. 116–117], В. Колосова [141, с. 84], В. Ничик [69, с. 198–199, 210–211], С. Плохій [74, с. 81–82]).

Більше уваги приділено аналізу «Апокрисиса» у підручнику «Давня українська література» (авт. колектив – М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом) [35]. Порівняно з попередніми працями тут додано деякі нові деталі, зокрема, вказано, що Христофор Філалет «виконував обов'язки секретаря Берестейського православного собору 1596 р. і, отже, був у курсі всіх справ навколо полеміки про унію» [35, с. 136]. Автори коротко характеризують структуру «Апокрисиса» й докладніше аналізують третю частину твору, де полеміст критикує владу католицизму, демонструючи численні факти зажерливості римських пап, які «одні других виклинали ... гризли, до в'язниці саджали... на останок із землі по смерті викопуючи, наругу і судилище чинили». Такі конкретні факти автор отримав із творів самих істориків Римо-католицької церкви, чим досягнув величезного викривально-сатиричного ефекту, вибиваючи зброю з рук своїх супротивників [35, с. 137]. Особливо автори підручника наголосили на післямові твору, у якій

висловлено думку про неможливість насильно нав'язати унію народу, від імені якого Христофор Філалет заявив: «Людьми, а не скотами є, а з ласки Божої людьми вільними, від котрих через силу і примус отримати щось, марно собі хтось сподівається!» [35, с. 138; , с. 1795–1798].

Варто додати, що вивчення «Апокрисиса» у наш час стимулюють повні та часткові публікації його тексту. 1994 р. Я. Билінській та Ю. Длугош перевидали його польською мовою у видавництві Вроцлавського університету [17]. Окремі фрагменти «Апокрисиса», а саме: передмову, 8-й і 9-й розділи четвертої частини, завершення твору, надруковано староукраїнською мовою у книзі «Українська література XIV–XVI ст.» [84] та в перекладі сучасною українською мовою у першому томі збірника «Слово многоцінне» [80]. П'ятнадцять сторінок факсимільного тексту «Апокрисиса» вміщено до «Зведеного каталогу. Видання кирилівського шрифту другої половини XVI ст.» А. Гусевої [40]. Але, незважаючи на це, за останні 52 роки (від 1964 р.) у науковій літературі не з'явилося монографії, присвяченої докладному розгляду цього твору. Здебільшого у працях науковців «Апокрисис» коротко охарактеризовано як найбільш ґрунтовну критику трактату П. Скарги, базовану на документах, листах, протоколах соборів, і тому – переконливу й беззаперечну. У монографіях Я. Ісаєвича «Українське книговидання: витоки, розвиток проблеми» [52], Н. Яковенко «Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України» [96], В. Ульяновського «Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків і нащадків» [85] підкреслено, що головна думка «Апокрисиса» – «унія не тільки суперечить інтересам Православної церкви, але може мати небезпечні наслідки для польської держави» [52, с. 132], оскільки, порушуючи принципи Варшавської конфедерації 1573 р. стосовно православних, вона може стати тією «дирою», через яку вислизнуть усі права та вольності русинів і поляків. «Відтак «милість і згода», про яку говорять уніати, може обернутися катастрофою для держави, яка важиться зазіхати на віру власних громадян, оскільки «ничого не ест так добровольного, як набожество и віра» [96, с. 228].

Узагальнювальну статтю, присвячену «Апокрисису», уміщено в енциклопедії «Острозька академія XVI–XVII ст.» [109], у якій Н. Бондар, П. Кулаковський та О. Скрипнюк коротко повідомили про структуру книги, особливості її друку та художнього оформлення, історію написання, дещо докладніше проаналізували зміст та ідейне спрямування цієї праці. Схожу публікацію зробила Я. Бондарчук [120].

Із досліджень останніх 25 років, дотичних до полемічної літератури, потрібно назвати праці В. Буграка [121], П. Галадзи [127], Н. Джугли [129], С. Кияка [138], Г. Охріменко [72, 164], О. Панька [166], Л. Тимошенка [188, 189, 190, 191, 192]. Варто наголосити на статтях Л. Тимошенка, у яких автор комплексно і ґрунтовно висвітлив Берестейський собор та унію, звернувши при цьому особливу увагу на значну кількість ще не досліджених аспектів, зокрема, на роль головних представників проунійного й антиунійного таборів Іпатія Потія та В.-К. Острозького, на суперечливі питання історії Берестейських соборів [188, с. 77, 89]. У своїй статті Г. Охріменко описала основні етичні категорії, які мали місце в «Апокрисисі» [164]. Праці В. Буграка [121], П. Галадзи [127], Н. Джугли [129], С. Кияка [138], присвячені церковним обрядам, мають важливу теоретико-методологічну сутність, адже дозволили дисертантові наскільки можливо неупереджено висвітлити погляди полемістів на це питання.

Щодо історіографії богословсько-полемічного трактату «Антиризис», то порівняно з «Апокрисисом» твір досліджений значно менше. На відміну від «Апокрисиса» Христофора Філалета, який став головним досягненням цього полеміста і завдяки якому залишилось в історії його ім'я, «Антиризис» у життєписі Іпатія Потія та в його полемічній творчості не посідав першого місця. В українському літературознавстві та релігієзнавстві існують лічені праці, де його розглядали, до того ж майже всі вони належать до так званого «конфесійного» типу історіографії. Переважно в основному «Антиризис» вивчають або у зв'язку з «Апокрисисом», як невдалу відповідь на нього, або у контексті дослідження життя і діяльності його автора.

Історіографія, що стосується останнього, свого часу була підсумована у праці І. Франка «Життя та літературна діяльність Іпатія Потія». Негативно ставлячись до

Берестейського собору, що замість єдності «...посіяв великий роздор серед народу руського, роздор, котрий остається ще й донині...» [197, с. 588], І. Франко високо оцінив Іпатія Потія як талановитого письменника, який «як полеміст і проповідник займає визначне становище в історії письменства так само руського, як і польського» [197, с. 511].

Аналізуючи попередні праці, присвячені Іпатію Потію, дослідник зазначав, що цей автор був чи не найбільш суперечливою постаттю в історії українського письменства. Для прихильників Греко-католицької та Римо-католицької церков він – «творець... діла поєднання Русі з Римом... і із західноєвропейською культурою, ідеалу національної церкви... ідеалу, до якого, на їхню думку, повинна йти вся соборна Україна» [197, с. 508]. Ці погляди висловив унійний Київський митрополит Лев Кішка у передмові «Життя Іпатія Потія» до виданих «Проповідей та повчань І. Потія». Натомість науковці православного табору (О. Архангельський, М. Грушевський, Д. Зубрицький, Л. Жукович, М. Костомаров, М. Коялович, О. Левицький, М. Максимович, Н. Трипольський, К. Харлампович та ін.) оцінювали Іпатія Потія загалом критично. Важливим було дослідження М. Петрова «Про заснування Іпатієм Потієм унійної капітули у Володимирі ...», де акцентовано на переслідуванні православних, у яких той відібрав у Володимирі (Волинському) 1596 р. Іллінську церкву, 1598 р. – Спаський монастир, 1601 р. – Василівську церкву [170, с. 504–505]. Більш повну й об'єктивну характеристику полеміста вміщено у праці М. Трипольського «Уніатський митрополит Іпатій Потій», опублікованій у «Трудах Київської духовної академії» (1877 р., кн. 1, 9, 10, 11, 12 і 1878 р., кн. 2), але й тут Володимирський владика постає людиною, «наділеною типовою здібністю втягати слухачів і читачів у темну сферу похмурих ідей папізму при допомозі неправди, брехні і огиди» [197, с. 508].

І. Франко вважав такими, що не витримують критики, обидва підходи до постаті Іпатія Потія. Проаналізувавши його життя, церковну діяльність і полемічну творчість, він об'єктивно схарактеризував його як людину освічену, розумну, ерудовану, але самозакохану, яка може вдатися до брехні й наклепу на власного полемічного опонента, щоб обдурити або принизити його. Доводячи це, І. Франко

навів уривок із листа Іпатія Потія до александрійського патріарха Мелетія Пігаса, у якому уніат приписував тому фразу, яку патріарх у листі до нього не писав: «аби овечок моїх мав той Папа до чорта провадити». За цю фразу Іпатій Потій вдається до максимально емоційної, особистісної критики, називаючи його «...єретик, ...монотеліт, Присциліан, відщепенець Мелетій – мала різниця, що один одним, а другий іншим путівцем іде до пекла» [197, с. 531]. І. Франко акцентує на систематичності й частоті використання полемістом описаного прийому полеміки, водночас зазначаючи про ерудицію останнього [197, с. 530].

І. Франко вказав, що «Антиризис», один із 8 полемічних творів Іпатія Потія, було видано одночасно по-польськи і по-руськи 1600 року анонімно у Вільні. Тривалий час його приписували посланцеві папи римського Петру Аркудієві, якого Іпатій Потій привіз із Рима і призначив ректором школи у Бересті. Першим цю версію висловив василіанин І. Стебельський у трактаті «Два великі світла», але його слова про друк «Антиризиса» в 1598 р. латинською мовою свідчать, що він не бачив цієї книги [197, с. 518]. Авторство Іпатія Потія першим ідентифікував В.-О. Мацейовський у праці «Польська писемність від найдавніших часів аж до 1830 року» (1853). Згадуючи «Антиризис» в «Історії української літератури», І. Франко не аналізував його докладно, лише написав, що він подібний до попередньої книги унійного полеміста «Унія греків з костелом римським» (1595), яка, на думку письменника, за власними художніми якостями «повинна зайняти високе місце у тодішній літературі» [197, с. 526]. Оцінюючи Іпатія Потія як талановитого письменника, І. Франко критикував його як полеміста у догматичних питаннях: «Полеміка Потія у справах догматичних... слаба і поверхова, і робить ще гірше враження тим, що він подає цитати з грецьких отців церкви у власному перекладі, не даючи гарантії за їх вірність» [88, с. 229]. І. Франко вказує, що полеміст головною причиною унії називав неучтво та безпорадність православних ієрархів, які «блукаючи собі по пустелі, хто на кого натрапив, будь то Лютер, будь то Кальвін, будь то проклятий Арій», нарешті найрозумніші з них пристали «хоча ж і не до своїх звиклих пастирів, але до інших, побачивши справу добру і порядок ліпший».

Проте полеміст не спромігся і не вважав за потрібне вказати переваги Римо-католицької церкви над Православною [88, с. 229].

Повертаючись до В.-О. Мацейовського, доречно зазначити, що в 2-му томі праці «Польська писемність від найдавніших часів аж до 1830 року» декілька сторінок він присвятив темі унії, зокрема, писав про відмову В.-К. Острозького приймати унію через те, що у Бресті православне духовництво ухвалило рішення не про згоду, а про підпорядкування Східної церкви під ієратичну владу Риму [103, с. 457], а також через те, що вся організація унії відбулася без участі князя, «все, що на ньому без нього попередньо узгодили, заради того противився унії, бо... не домігся своєї ролі» [103, с. 458]. Останню фразу про найпростішу причину невизнання князем унії через особисту образу, що все відбулось без нього, згодом повторювали у своїх працях римо-католицькі та унійні автори. Проте вона неправильна. Причину неприйняття унії В.-К. Острозьким чітко зазначено у листі Іпатія Потія до князя від 3 червня 1598 р., де той пише, що князь гнівається на нього тому, що він хотів, щоб це було рівноправне поєднання, яке б відновило церковну єдність, що існувала до розколу 1054 р.: «...всі патріархи та греки загалом до тієї єдності приступили» [80, с. 426].

У російській дореволюційній історіографії «Антиризис» переважно згадували лише у зв'язку з «Апокрисисом» Христофора Філалета як невдалу відповідь на цей твір, що лише підкреслила неспроможність унійного полеміста заперечити аргументи православного табору. Найбільше дискусій викликало питання авторства цього твору. Коротко згадав «Антиризис» М. Коялович у монографії «Литовська церковна унія» [58]. Він писав, що автор трактату негативно та брутально характеризував Христофора Філалета, чим компенсував власну неспроможність відповісти йому по суті справи, указував, що він часто подавав неправдиві відомості, однак деяка інформація в «Антиризисі» була достовірною та мала важливе значення, як-от: низка документів, зокрема грамота на унію, деякі листи Іпатія Потія до В.-К. Острозького, лист-відповідь В.-К. Острозького щодо його бачення унії, вказівка на власноручні пункти до унії М. Рогози, писані 1594 р. Це значно підвищило рівень переконливості твору [58, с. 182–183]. М. Коялович, як і

В.-О. Мацейовський, схилився до думки, що автором «Антиризиса» був Іпатій Потій. Цю гіпотезу підтримував і М. Скабланович [79].

Натомість С. Голубев, розглядаючи цей трактат у праці «Бібліографічні зауваги про деякі церковнослов'янські книги-стародруки, переважно кінця XVI і XVII ст.», не визнав гіпотезу згаданих учених щодо авторства над «Антиризисом» Іпатія Потія та намагався спростувати їхню версію свідченнями анонімного автора «Перестороги» й аргументами І. Стебельського на несхожість тексту «Антиризиса» з фрагментами інших творів полеміста [125, с. 155–160]. С. Голубев навів доказ, який, на його думку, переконливо засвідчує, що «Антиризис» і твори Іпатія Потія не могла написати одна людина. Це була відмінність між свідченнями полеміста та відповідною інформацією в «Антиризисі» стосовно автора «Історії про... Флорентійський собор...», виданої в Острозі 3 червня 1598 р. разом із відписом на лист Іпатія Потія князеві В.-К. Острозькому, яку написав анонімний учень академії, що приховав власне ім'я під псевдонімом Клірик Острозький. Автор «Антиризиса» вважав, що авторство «Історії про... Флорентійський собор...» належить самому Клірику Острозькому, натомість Іпатій Потій указує, що Клірик Острозький був усього лише видавцем твору, але не писав його сам [125, с. 160–161]. Варто зауважити, що цей аргумент не переконливий. На питання: писав Клірик Острозький «Історію про... Флорентійський собор», чи тільки видавав її, немає однозначної відповіді. Його можна назвати і автором, і видавцем, оскільки він запозичував матеріал із творів інших письменників, зокрема з «Повісті про Флорентійський собор» Симеона Суздальця, «Послання Великого князя Василя Васильовича Костянтину Палеологу» 1452 р. та з «Життя Сергія Радонезького» [68, с. 52].

Описуючи «Антиризис», С. Голубев указав, що одним із варіантів назви його руського видання є «Заперечення на Апокрисис і відповідь, надрук. в Острозі курсивними літерами, в 1599 р., в 4-ку, 547 стор.» [125, с. 154]. Цей варіант назви, на думку С. Голубєва, був неправильним, оскільки, зважаючи на шрифт, «Антиризис» було надруковано у Вільні [125, с. 154]. Учений не зрозумів, що «Апокрисис» надруковано в Острозі, а «Антиризис» – у Вільні.

Приєднуючись до полеміки щодо авторства «Антиризиса», О. Левицький у праці «Іпатій Потій – Київський уніатський митрополит» приписав цей твір посланцеві папи римського Петрові Аркудію, а володимирського єпископа назвав лише його видавцем. Він зазначив про три видання твору впродовж 1598–1600 рр. [150, с. 31].

К. Харлампович у дисертації «Західноруські православні школи XVI і початку XVII століть», описавши думки попередників, підтримав версію, що автором «Антиризиса» був Петро Аркудій [89, с. 494].

Отже, до початку XX ст. питання авторства «Антиризиса» залишалось відкритим. Крапку в ньому поставив професор К. Студинський, який у статті «Хто був автором «Антиризиса» з р. 1599» розглянув декілька гіпотез, детально описавши кожен з них. Спираючись на аналіз тексту твору, сам учений уважав автором «Антиризиса» Іпатія Потія. Аргументи К. Студинського полягали у тому, що в «Антиризисі» була інформація, яку міг знати лише полеміст – листування з князем В.-К. Острозьким (особисто Потієве), пояснення до актів історичного змісту теж міг знати лише полеміст як чи не єдиний учасник цих подій. Якщо й Іпатій Потій не був автором, то співавтором чи укладачем певних матеріалів він був точно. Найбільш вагомим аргументом К. Студинського став порівняльний аналіз латиномовної передмови «Антиризиса», присвяченої Леву Сапізі, та особистого листування Іпатія Потія з цим діячем, узятото з 1-го тому «Архіву Дому Сапіг». На основі аналізу текстів учений зробив висновок про близькі стосунки автора «Антиризиса» і Л. Сапіги, їхню міцну дружбу. Цей факт дав підставу вважати автором «Антиризиса» саме Іпатія Потія [186, с. 8–9]. Також як доказ його авторства К. Студинський навів фрагменти трактату «Унія греків з костелом римським» (1595) та знайдені ідентичні уривки в «Антиризисі». Фрази, сказані в «Унії...» 1595 р., згодом в «Антиризисі» 1599 р., потім у його листах до Л. Сапіги, повторюються і в «Гармонії...» Іпатія Потія 1608 р., що було ще одним вагомим доказом на користь його авторства «Антиризиса» [186, с. 12–14]. Ця версія найбільш визнана у науковому світі.

Важливе значення для дослідження «Антиризиса» мало опублікування в 1903 році цього твору в 19-му томі «Російської історичної бібліотеки», яку видавала Археографічна комісія. Однак і після друку тексту в науковій літературі не з'явилося праці, присвяченої його аналізу. Найбільш ґрунтовним узагальнювальним дослідженням життя і творчості Іпатія Потія стала вищезгадана праця І. Франка.

Згадує про автора «Антиризиса» і Д. Чижевський в «Історії української літератури», указуючи, що він писав як польською, так і «посполитою» мовою. За його словами, стиль у полеміста той самий, що й у православних полемістів, тільки менше лірики, більше дотепу й лайки [95, с. 231].

Як зазначено вище, дослідження деяких тем, порушених в «Антиризисі», зробив П. Яременко у праці «Український письменник-полеміст Христофор Філалет та його «Апокрисис» [97], у якій порівняв позиції двох авторів щодо Берестейської унії, правомірності проунійного та православного соборів та участі світських осіб у справах церкви.

Лаконічну характеристику творчості Іпатія Потія і зокрема його трактату «Антиризис» уміщено в «Історії української літератури» у 8 томах [53]. Показово, що тут зазначено й позитивно оцінено той аспект його полемічних трактатів, на який раніше не звертали уваги. «У своїх творах Потій вів не лише теологічні суперечки, а й відтворив широку картину життя православного духовенства з усіма його вадами» [53, с. 265]. Проте, вочевидь, ці реалістичні замальовки мали тенденційне спрямування і зроблені лише для того, щоб заохотити православне духівництво до унії, щоб отримати всі привілеї римо-католиків. Усі ці сподівання, як засвідчили подальші події, виявилися оманливими. Критики тонко зауважують, як змінювався стиль унійного полеміста. Якщо у перших полемічних творах він писав у спокійному тоні, вдаючи із себе скромного покійного слугу церкви, то в «Антиризисі» тон автора стає іронічним, саркастичним, жорстким. Основну увагу він звертав на зовнішній ефект, не дбаючи про глибину доказів. Не в змозі довести неправоту опонента, він ображав Христофора Філалета, називав його «Філяплетом», «Філяпсевдом», «баламутом», а свою вітчизну іронічно іменував «мила Русь», або

«схизма проклята», Православну церкву – «синагога», народ – «неуцька Русь», «простаки глупі», «бидло глупе» [53, с. 266].

Здобуття Україною державної незалежності, занепад комуністичної ідеології, посилення у культурі національних тенденцій, відновлення Української Греко-католицької церкви (1989) – усе це спричинило появу праць, у яких справу унії, діяльність Греко-католицької церкви та відповідно полемічні трактати унійних письменників оцінено об'єктивніше. Знято наявну за Радянського Союзу заборону на дослідження цілої низки релігієзнавчих питань або їх неупередженого висвітлення. До одного з таких, наприклад, належить проблема верховенства папи римського, що віддзеркалено у працях Б. Гудзяка [41], М. Дмитрієва [131], В. Пері [169], В. Шевченка [205]. Вони безпосередньо чи дотично зверталися до ролі голови апостольської столиці в контексті розвитку УГКЦ.

У деяких працях, написаних у зв'язку зі святкуванням 400-річчя Берестейської унії, діяльність унійних ієрархів, що вирішили перепідпорядкувати православних парафіян України під владу Римського понтифікату, розглянуто як спробу зберегти національну самобутність української культури. Приміром, постать Іпатія Потія ідеалізовано у статтях С. Сенік [180, 181, 182]. В. Т. Полек у навчальному посібнику «Історія української літератури Х–XVII століть» (К., 1994) писав, що автор «Антиризиса» «в українській уніатській церкві вбачав порятунок від ополячення та окатоличення» [76, с. 101]. Варто зауважити, що це твердження не безсумнівне, оскільки сам факт підпорядкування церкви папі римському та визнання римо-католицьких догм, які суперечать православній вірі, був значним кроком до окатоличення. Аналізуючи творчість Іпатія Потія, В. Т. Полек використав вищезгадану статтю І. Франка, вибравши з неї фрази, якими І. Франко високо оцінює полеміста як літератора, називаючи «першим руським проповідником у великім стилі», указав на об'єктивну оцінку І. Франком «Антиризиса», який порівняний з іншим твором богослова – «Унією греків з костелом римським» (1595) [76, с. 99–100]. Проте вчений замовчав, що І. Франко різко засуджував церковно-громадську діяльність Іпатія Потія, характеризував його як людину горду, нестримну, безоглядну, що «боронить не унію, [...] але самого Риму...» [197, с. 530].

Говорячи про його полемічну майстерність, В. Полек навів слова І. Франка: «пише попросту, зрозуміло для широкого загалу... не дозволяє собі ні на які відскоки, окрики та дотепи» [76, с. 99–100], однак на наступній сторінці процитував кілька фраз з «Антиризиса», у яких, не спромігшись відповісти опонентові по суті, Іпатій Потій вдається до брутальних образ Христофора Філалета: «Філялет, як шершень, цвітки свої вибирав», «Філялет тут показав штучку свою... як заєць перед собаками потрапив, слід втрачаючи» та ін. [76, с. 101].

Необґрунтованим залишилося твердження В. Полека, що В.-К. Острозький, готуючись до поїздки в Рим і до зустрічі з папою, наполягав на підписанні церковної унії московськими царем і патріархом, тоді як Іпатій Потій добре розумів нереальність цього плану, оскільки «надто великою була прірва між російським православ'ям, як підвалиною московської державності, та українським православ'ям» [76, с. 99]. Очевидно, цей автор не знайомий зі змістом вищезгаданого листа автора «Антиризиса» князеві В.-К. Острозькому від 3 червня 1598 р., у якому проунійний полеміст писав, що князь «хотів би, аби не тільки тутешня держава, але й московська, а щобільше всі патріархи та греки загалом до тієї єдності приступили» [80, с. 426], тобто, щоб відновилася єдність Християнської церкви, яка була до відділення папи римського від східних патріархів у 1054 р. Підписання унії з Римом на православному Берестейському соборі заперечив представник не московського, а константинопольського (вселенського) патріарха Никифор Кантакузин.

Михайло Дмитрієв, порівнявши програми уній П. Скарги й автора «Антиризиса», доводить, що твори останнього стали джерелом поширення гуманізму та ренесансу в середовищі українського та білоруського бароко [42, с. 118–123]. Він указував, що у багатьох випадках реформи православ'я, представлені у працях Іпатія Потія, відрізнялися від пропонованих Римокатолицькою церквою. Наприклад, «у символі віри він пропонує вживати формулювання про походження Святого Духа «через сина» («per Filium») і мати на увазі, що воно не суперечить римському догматові «Filioque», тобто обирає компромісний варіант» [42, с. 120–121]. Також унійний полеміст здійснив спробу

адаптувати католицький постулат про чистилище до православної догматики, асоціюючи його з «митарствами» [42, с. 121].

Корисним у дослідженні «Антиризиса» стало видання тексту твору Я. Билінським та Й. Длугошем у Вроцлавському університеті 1997 р. [19]. У передмові до видання трактату науковці стисло охарактеризували сам твір і час, коли його було видано, наголосивши не тільки на внутрішньо-церковному, але й на церковно-світському протистоянні, вказавши, що однією з причин конфронтації стала цілковита залежність православних ієрархів від світських можновладців, зокрема В.-К. Острозького [19, с. 19–20]. Показовою є смілива констатація факту, що у боротьбі між проунійною та антиунійною партіями юридично правою була антиунійна, очолювана В.-К. Острозьким: «...звичаї східної церкви передбачали у разі важливих змін проведення народних зборів зі світськими і духовними представниками. Саме цього вимагав князь» [19, с. 19]. Однак автори не розглянули цього питання докладніше.

Ґрунтовні статті про «Антиризис» і його автора вміщено в енциклопедії «Острозька академія XVI–XVII ст.». Автор статей професор П. Кралюк охарактеризував «Антиризис» як цікаве джерело інформації щодо процесів у релігійному житті України к. XVI ст., зокрема, кризових явищ у Православній церкві, на яких робить акцент у власному творі Іпатій Потій як на головну причину підписання унії з Римом [142, с. 18]. На увагу заслуговує праця Л. Атаманюк «Постать волинського уніатського єпископа Іпатія Потія в історичній літературі», опублікована у збірнику «Осягнення історії». У ній подано узагальнювальний огляд історіографії щодо праць полеміста, який містить дослідження дореволюційних учених, радянських і сучасних українських науковців [106, с. 144–148].

Із досліджень останніх років, що стосуються дотичних до Берестейської унії і полемічної літератури тем, варто згадати праці: о. М. Бендзи [107], Г. Білякова [108], О. Булатецького [122], М. Дмитрієва [42, 43, 130, 131], І. Мицька [67], Р. Наконечного [158], І. Пасічника [167], С. Плохія [74, 172], Н. Поплавської [77, 174, 175, 176], Л. Тимошенка [189, 190, 191, 193], В. Шевченко [90, 204, 205, 206], Т. Кемпи [101].

Підсумовуючи аналіз досліджень «Апокрисиса» Христофора Філалета та «Антиризиса» Іпатія Потія, можна зробити висновок, що, незважаючи на чимале число праць, де розглянуто ці твори, їх вивчення далеке від завершення. Науковці здебільшого присвячували свої роботи віросповіданню та біографії антиунійного діяча, що показово порівняно з особливістю досліджень про полеміста того ж періоду Мелетія Смотрицького [93, с. 38]. За останні 50 років (від друку книги П. Яременка) у сучасній науковій літературі не вийшло монографії, присвяченої «Апокрисису» та «Антиризису», у якій би обидва твори порівнювалися без конфесійної упередженості, з дотриманням об'єктивності та інших принципів наукового дослідження. Це дає змогу уточнити мету дисертації – розширити знання не тільки про один із важливих етапів церковної історії Речі Посполитої, а й про переломний момент у творенні української релігійної ідентичності (тотожності), яке відбувалось як у напрямі об'єднання з римо-католицизмом, так і єднання зі вселенським православ'ям.

1.2. Джерельна база дослідження

Головними джерелами дослідження міжконфесійних протистоянь в Україні наприкінці XVI ст. є полемічні трактати представників релігійних конфесій, боротьба яких, викликана підготовкою, прийняттям і впровадженням Берестейської унії, призвела до крайнього конфліктного загострення ситуації, до ідеологічних змагань і до силових зіткнень між римо-католиками й уніатами, з одного боку, й православними та протестантами – з іншого. З боку останніх одним із найважливіших полемічних творів є «Апокрисис» Христофора Філалета, виданий старопольською мовою 1597 р. у Кракові та староукраїнською мовою 1598 р. в Острозі; перевиданий у 1869–1870 рр. тогочасною російською мовою в «Трудах Київської духовної академії», 1882 р. мовами оригіналу в серії «Російська історична бібліотека. Пам'ятки полемічної літератури в Західній Русі» у Петербурзі [2], 1994 р. старопольською мовою у видавництві Вроцлавського університету Я. Билінським і Й. Длугошем [17]. Полемічною відповіддю на «Апокрисис» із боку римо-католиків та уніатів був «Антиризис» Іпатія Потія, надрукований 1599 р. староукраїнською та

1600 р. старопольською мовами у Вільні; перевиданий 1903 р. в XIX томі серії «Російська історична бібліотека. Пам'ятки полемічної літератури в Західній Русі» у Петербурзі [1] та 1997 р. польською мовою в опрацюванні Я. Билінського і Й. Длугоша у видавництві Вроцлавського університету [19].

Крім «Апокрисиса» й «Антиризиса», для дослідження міжконфесійної боротьби на теренах України наприкінці XVI ст. доцільно використати деякі полемічні твори, у яких розглянуто ті самі питання, пов'язані з невідповідностями у догматиці церков, а також із суперечками щодо Берестейської унії. Низку цих полемічних творів починає книга П. Скарги «Собор Берестейський і його оборона» 1597 р., яку Іпатій Потій, переклавши староукраїнською мовою, анонімно видав того ж року у Вільні під назвою «Опис і оборона Берестейського собору», а також збірник документів і опис засідань православного Берестейського собору «Ектезис», що став першою полемічною відповіддю на книгу П. Скарги, предтечею «Апокрисиса», у якій православні зуміли викласти свій погляд на унію 1596 р. Польською мовою «Ектезис» був виданий у Кракові 1597 р. Припускають, що одночасно надрукували і руський переклад, але він не виявлений. Обидва тексти книги єзуїтського богослова, а також польський текст «Ектезиса», опубліковані в XIX томі «Російської історичної бібліотеки» [18, 20].

Для дослідження заявленої у дисертації теми потрібно використати декілька трактатів православної сторони, виданих в Острозькому культурно-освітньому осередку та опублікованих у XX–XXI ст. До вивчення догматичних протистоянь між римо-католиками й уніатами, з одного боку, і православними – з іншого доцільно долучити трактат ректора Острозької слов'яно-греко-латинської академії Герасима Смотрицького «Ключ царства небесного», у якому заперечено догму непомильності папи римського у питаннях віри й моралі та ідею безальтернативності його єдиновладдя, утверджено перевагу колегіального управління у Православній церкві над одноосібним у Римо-католицькій [84, с. 213–225]. У розгляді суперечок щодо григоріанського календаря важливо використати працю Герасима Смотрицького «Календар римський новий» [84, с. 225–229].

Одним із найвизначніших полемічних творів, який варто використати в аналізі міжконфесійних догматичних протистоянь, є книга діяча Острозького осередку Василя Суразького «Про єдину істинну православну віру», опублікована 1882 р. в серії «Російська історична бібліотека. Пам'ятки полемічної літератури в Західній Русі» [15], а також у праці П. Кралука та М. Якубовича «Василь Суразький: апологія православної традиції» [60, с. 59–211]. У п'яти розділах книги В. Суразького, крім останнього, шостого, піддаються критиці всі головні догми й канони Римо-католицької церкви, що не відповідають православній вірі, а саме: 1) про те, що основою Християнської церкви є Рим і засновник її – папа римський є намісником Христа на землі; 2) про походження Св. Духа від Бога-Сина; 3) про наявність чистилища; 4) про причастя лише одним тілом Христа; 5) про потребу нового григоріанського календаря. На основі цитат зі Святого Письма та з трактатів відомих богословів Василь Суразький довів православну позицію: 1) церкву може створити не людина, а тільки Бог, отже, Християнську церкву створив Ісус Христос у Єрусалимі, а не апостол Петро у Римі; 2) Св. Дух походить від Бога-Отця, що підтверджують слова самого Ісуса Христа: «...Прийде Утішитель, Котрого Я пошлю вам від Отця, Дух істини, Котрий від Отця походить» (Ін.15:26); 3) немає чистилища, адже про нього ніде не сказано у Біблії; 4) правильно причащатися не тільки тілом, але й кров'ю Христа, як Він сам заповідав; 5) потрібно залишити той календар, який був за часів Спасителя.

Для дослідження права духовних або світських осіб змінювати церковні догми важливим джерелом інформації є послання «Благочестивому князю Василю, поборнику Церкви соборної православної східної віри... і всім православним християнам Малої Русі... від святої Афонської гори скитствующих», яке написав Іван Вишенський від імені насельників Афонської гори й опублікував 1598 р. в Острозі у «Книжиці в 10 розділах». Автор цього послання, полемізуючи з П. Скаргою, довів, що навіть під владою турків-османів Православна церква, попри незадовільний матеріальний стан і моральний тиск, не змінює догматику, отже, залишається єдиним нічим не пошкодженим сповіданням християнської віри,

натомість віра опонента (римо-католицизм) такою не є, тому що змінює споконвічні догми й канони християн.

Щодо питання правомірності або неправомірності підписання унії важливими джерелами є листи Іпатія Потія та Клірика Острозького. У «Листі до князя Костянтина Острозького», написаному 3 червня 1598 р. (опублікований у 1 томі збірки «Слово многоцінне...» [80, с. 418–429], а також в «Отписі...» Клірикові Острозькому 1598–1599 рр. (опублікованому в третій книзі XIX тому «Російської історичної бібліотеки. Пам'яток полемічної літератури в Західній Русі» [11, с. 1041–1222]) інформативно висвітлено позицію римо-католицького й унійного таборів. Натомість у двох «Отписах...» Іпатієві Потієві анонімного автора, що приховав власне ім'я під псевдонімом Клірик Острозький, виданих 1598 та 1599 рр. в Острозі, задекларовано православний погляд на цю проблему [80, с. 433–442; 84, с. 280–305].

Крім полемічних творів українських інтелектуалів кінця XVI ст., для дослідження міжконфесійних протистоянь варто використати документальні джерела, що свідчать про діяльність Іпатія Потія, спрямовану на ствердження Унійної церкви, та про факти сутичок між членами останньої і православними, вміщені в «Архіві Південно-Західної Русі...», частині I: «Акти про церковно-релігійні стосунки в Південно-Західній Русі (1322–1648) (Т. VI) [5].

Підбиваючи підсумки підрозділу, можна стверджувати, що «Апокрисис» і «Антиризис», попри визнання вченими їх важливості як джерел історичної інформації, з моменту свого створення всебічно та комплексно не досліджені через суб'єктивні й об'єктивні причини.

Твори розглядали розрізнено, окремо один від одного попри те, що в них відображено ті самі поняття, події та проблеми. Щобільше – текст «Антиризиса» побудовано на пофразовій критиці «Апокрисиса». Тому ігнорування спільностей між полемічними творами невиправдане.

Попри самодостатність та інформативність досліджуваних трактатів для верифікації, вичерпності та доповнення уміщеної в них інформації, нагальним є залучення матеріалів з різних джерел періоду кінця XVI ст.

Опрацювання відповідних тем і матеріалів у всіх вищезазначених джерелах, що представляють позиції як Православної, так і Унійної церкви, дасть змогу розглянути тему міжконфесійних протистоянь найбільш об'єктивно, неупереджено, у діалектичному виявленні позитивного та негативного обох протиборчих сторін.

Висновки до розділу 1

Аналіз історіографії досліджень полемічних творів «Апокрисис» та «Антиризис» дає змогу констатувати, що, попри наявність низки публікацій, у них розглянуто лише окремі аспекти міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. і тема не є достатньо дослідженою.

«Апокрисис» найбільш докладно проаналізовано у монографіях М. Скабалановича та П. Яременка. В інших публікаціях про цей трактат уміщено відомості фрагментарного характеру, де наголошено на двох аспектах його змісту: обстоюванні права світських людей на участь у церковних справах і позиції автора щодо окремих догматично-канонічних правил Православної церкви. Характерною особливістю дослідження «Апокрисиса» є його розгляд як предмету вивчення у різних науках гуманітарного профілю: історії, релігієзнавстві, філософії, літературознавстві.

«Антиризис» Іпатія Потія згадано у багатьох працях, проте здебільшого йдеться про встановлення його авторства та загальну характеристику. Загалом його розглядали у зв'язку з «Апокрисисом» Христофора Філалета або під час аналізу творчості унійного полеміста.

Здійснене у дисертації порівняльне дослідження обох трактатів дало можливість отримати відсутні досі не розрізнені, а комплексні відомості про міжконфесійну боротьбу в Україні наприкінці XVI ст. Насамперед обопільному вивченню було піддано аспект бачення авторами явища, яке стало каталізатором чергового етапу полемічної боротьби, – Берестейської унії. Його розкриття дало змогу дізнатися про загальні проблеми догматичного й еклезіального характеру, які намагалися тоді вирішити вчені: зміни у церковній догматиці, роль папи римського, світський вплив на церкву, цілібат, календар.

Отриману інформацію доповнено й перевірено залученням контенту інших полемічних творів обох протиборчих сторін.

РОЗДІЛ 2

ФЕНОМЕН БЕРЕСТЕЙСЬКОЇ УНІЇ В «АПОКРИСИСІ» Й «АНТИРИЗИСІ»

2.1. Ремінісценція в трактатах обставин підготовки та укладення унії церков

Автори «Апокрисиса» й «Антиризиса» писали свої трактати, насамперед реагуючи на укладення унії між папою римським та частиною керівництва Київської митрополії. Кожен захищаючи позицію сторони, яку представляв, унійний та православний полемісти значну увагу приділили проблемам, безпосередньо та дотично пов'язаним з унією: її передумовам, підставам, причинам, реалізації. Тому бачення ними цих питань буде висвітлено у підрозділі.

Зіставляючи тексти Христофора Фіلالета й Іпатія Потія, можна відтворити та порівняти бачення обома полемістами хронології етапів підготовки Берестейської унії. Проте для кращого розуміння їх перебігу варто коротко означити події, які передували унії, але не згадані у цих творах. Насамперед, це візит до Київської митрополії константинопольського патріарха Єремії II Траноса. Унаслідок кризи ієрархії митрополії, посилення конфліктів між єпископами і православними братствами, а також у зв'язку з актуалізацією ідеї унії, яку висунув П. Скарга у трактаті «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем...» (1577), Єремія II вирішив на шляху свого візиту до Москви особисто проінспектувати підпорядковану йому митрополію. У травні 1588 р. патріарх приїхав до Речі Посполитої, де за сприяння Я. Замойського отримав від С. Баторія право на безперешкодний проїзд країною. У липні того ж року патріарх затвердив богослужбовий «Чин» Свято-Троїцького братства м. Вільна і видав йому грамоту з приписом створити школу та друкарню. Висвятивши першого московського патріарха Іова, у липні 1589 р. Єремія II прибув до Вільна вдруге. Тут, обговоривши на нараді з єпископами справи церкви і довідавшись, що деякі священнослужителі є двоєженцями, патріарх видав указ позбавити їх сану. З цієї ж причини 21 липня 1589 р. він відправив у відставку київського митрополита Онисифора (Дівочку). Через 6 днів Стефан Баторій призначив на цю вакансію ченця Михайла Рогозу, а

патріарх висвятив його в сан. Наприкінці своєї інспекції Єремія II, перебуваючи у Тернополі, куди приїхали Михайло Рогоза та ще 5 єпископів, щоб попроситися з ним, грамотою від 13 листопада 1589 р. затвердив привілеї Львівського братства, звільнив його з-під влади тамтешнього єпископа Гедеона Балабана і надав йому право самому призначати священників патронованої його членами Успенської церкви. Такі дії патріарха викликали невдоволення Гедеона Балабана, й він зреагував на них.

Саме Гедеон Балабан перший актуалізував у середовищі українського духовництва ідею об'єднання церков, яку пропагувала римо-католицька сторона із середини 1570-х рр., починаючи з видання згаданого трактату П. Скарги, адже у конфлікті Г. Балабана з братством на бік останнього став не тільки Єремія II, але й митрополит Михайло Рогоза. В «Антиризисі» подано інформацію про те, що після від'їзду патріарха до Константинополя Гедеон Балабан узимку 1589–1590 рр. їздив до Дунаєва, де тоді була резиденція львівського католицького архієпископа Яна-Дмитра Соліковського, і просив його посприяти звільненню православних владик з-під влади патріархів [1, с. 617–618]. За словами Іпатія Потія, таємні наради єпископів щодо поєднання з Римо-католицькою церквою почалися тоді ж, із січня 1590 р. Перша з них відбулася у м. Белз Сокальського повіту. На ній були присутні владика галицький і львівський – Гедеон Балабан, холмський і белзький – Діонісій Збіруйський, турівський і пінський – Леонтій Пелчицький, луцький і острозький – Кирило Терлецький [30, с. 561]. З «Антиризиса» стає відомо, що 24 червня 1590 р. відбулася ще одна нарада цих владик у Бересті. На ній було ухвалено рішення проводити з'їзди ієрархів щорічно у Бересті в той самий час, тобто 24 червня. Головним результатом цього з'їзду була грамота-декларація, підписанти якої висловили бажання «віддати послухність найсвятішому отцеві папі римському і піддати церкви Божі під зверхність та благословення його милості». При цьому папа повинен був не змінювати православний обряд і підтвердити привілеї ієрархів [1, с. 620–622]. У декларації сказано, що її передають Луцькому й Острозькому екзарху та єпископу К. Терлецькому, який повинен був вручити її королю. Владика виконав доручення колег не одразу, відчуваючи високий ступінь ризикованості ініціативи

унії. Саме тому ця декларація була передана Сигізмунду III лише навесні 1592 р. Про реакцію короля на неї можна дізнатися з «Апокрисиса», де надрукований лист-відповідь владикам від 18 березня 1592 р., у якому монарх обіцяв виконати умови поєднання з Римо-католицькою церквою і висловив побажання, щоб підготовка до унії стала вже не таємною, а публічною: про неї мав дізнатися папа римський і долучитися, як зазначив король, «уся Русь» [2, с. 1133–1136].

Припускаємо, що про таємну змову єпископів було відомо й В.-К. Острозькому – визнаному захисникові православ'я й одному з головних прихильників унії. Тоді він сам не заперечував можливості об'єднання церков, як можна дізнатися з цього листа, навіть вів щодо цього перемовини з папським нунцієм Антоніо Поссевіно. Саме тому князь не став чинити перепон діям єпископів. Із Любліна 21 червня 1593 р. він написав до Іпатія Потія лист, де подав свій проект унії і просив розглянути його на синоді у Бересті, що вже традиційно мав відбутися 24 червня.

Інформацію від князя автор «Антиризиса» деталізує, уточнюючи, що свій лист із Любліна В.-К. Острозький передав йому через послів Василя Суразького й Івана Вишенського, просячи у ньому владика про підтримку унії в єпископському середовищі [1, с. 573–576]. Також Іпатій Потій писав, що у цьому листі князь указував на потребу узгодити об'єднання церков із московським князем [1, с. 581–584]. Для кращого розуміння позиції магната варто додати, що результати інших досліджень дають змогу стверджувати про вказівку В.-К. Острозького на потребу узгодження унії не тільки з володарем Московії, але й з усіма православними патріархами [80, с. 426]. Найбільш важливим у листі було представлення православним вельможею своєї версії об'єднання церков у 7 тезах, які тоді фактично претендували на статус програмного документа унії [1, с. 585–588].

Варто зауважити, що цей унійний проект кардинально відрізнявся від проекту унії владик, який ті підписали на синоді у Бересті в червні 1590 р. Вони запропонували об'єднання з апостольською столицею лише Київської митрополії на умовах збереження традиційного управління та церковних обрядів. Натомість у своєму листі князь В.-К. Острозький трактував унію не як підпорядкування частини

Православної церкви папі римському, а як рівноправне об'єднання всієї Вселенської православної церкви з римо-католицькою, яке постало б унаслідок рішення патріархів та собору. Він прагнув, щоб Християнська церква повернулася, за його словами, «до свого першого пункту», тобто до часу єдності, коли церквою управляло кілька ієрархів [1, с. 577–586].

Зрозумівши, що унійний проект В.-К. Острозького має розбіжності з проектом єпископів, Іпатій Потій не представив його на синоді. Пропозиції князя не були розглянуті. Демонстративне ігнорування його проекту зменшило сподівання магната на можливість універсального рівноправного об'єднання між церквами. З прихильника унії на її ворога Василя-Костянтина остаточно перетворив лист патріарха Мелетія Пігаса від 8 березня 1594 р., у якому було висловлено прохання не підтримувати це об'єднання.

Аналіз коментарів унійного полеміста щодо оприлюднення листа князя в «Антиризисі» дає змогу стверджувати, що він намагався подати себе лише як виконавця ідей В.-К. Острозького [1, с. 585–586]. Повна та відкрита публікація унійного проекту князя, на думку єпископа, могла переконливо довести, що ініціатором об'єднання був київський воєвода, який згодом відмовився від своєї ідеї [1, с. 573–576, 589–590].

Тим часом православні єпископи інтенсифікували підготовку унії та перестали її втаємничувати. Уперше публічно про неї в травні 1594 р. заявив К. Терлецький, зробивши запис у книгах Володимирського земського управління, що він віддав у заставу одне з церковних сіл за 2 тисячі злотих, потрібних йому для поїздки до Рима «для утвердження єдності і передачі послушенства отцю Святішому Папі Римському» [36, с. 574]. 27 червня 1594 р. у Сокалі на з'їзді тих самих владик було ухвалено декларацію про унію й окремо прописано деякі подробиці самого об'єднання [36, с. 575]. В «Антиризисі» Іпатій Потій написав, що з 4-ма «Артикулами», сформульованими на цьому з'їзді, він ознайомив князя Острозького [1, с. 615–618].

Через 5 місяців, 2 (12) грудня 1594 р., на синоді у Торчині декларацію та деталі об'єднання було доопрацьовано за участі луцького католицького єпископа

Бернарда Мацейовського. «Статті приєднання до Римської церкви» стали програмним документом із боку владик-прихильників унії. Вони заявили, що чекали на ініціативу об'єднання від патріархів, але, зважаючи на те, що останні не можуть виступити за унію, будучи під владою «невірних», тобто Османської імперії, декларанти змушені розпочати процес об'єднання без патріаршого дозволу. Торчинські статті були значно докладнішими за артикули, складені у Бересті 1590 р. Крім збереження обрядів і традиційного управління митрополією, владика вважали, що мають бути зрівняні у правах із католицькими єпископами, тобто отримати, як і вони, місця в сенаті й сеймі. Натомість представників Константинопольського патріархату позбавляли всякої влади, їхні розпорядження скасовували, а в'їзд на терени держави ставав небажаним. У додатку до декларації було сказано, що православні обряди зберігаються, але з можливістю змін тих, що перешкоджали унії [36, с. 576]. Отже, це була перша заява православних владик про можливість змін у догмах і обрядах. У лютому 1595 р. Торчинські артикули, підписані 7-ма єпископами, К. Терлецький передав королю. Проект унії знову переробили з урахуванням указівок католицького духовництва. Його остаточна редакція датована 1 червня 1595 р. [36, с. 585]. У ній було сказано, що русини приймуть католицьке вчення про Святого Духа, а в інших суперечливих місцях католицького та православного богослов'я покладуться на рішення папи. Водночас зазначено, що календар буде прийнято новий, а обряди будуть збережені [36, с. 586]. Таким чином, на відміну від попереднього варіанта унійного проекту, у цих артикулах була висловлена згода на прийняття у новій церкві догматів католицизму.

М. Грушевський з цього приводу писав, що наприкінці 1594 – на початку 1595 р. Іпатій Потій почав залучати до унії свого безпосереднього керівника – Київського митрополита Михайла Рогозу. У лютому – березні 1595 р. митрополит зустрівся в Слуцьку з Гедеоном Балабаном і помирився з ним, тим самим приєднуючись до ініціативи владик. Не раніше березня 1595 р. він подав королю власний проект унії, аналогічний проекту православних єпископів і написаний, очевидно, під їхнім впливом, але у скороченому варіанті [36, с. 579–580]. Готуючись до унії, М. Рогоза ставить свій підпис під деклараціями владик від 2 грудня 1594 р.

та від 12 червня 1595 р., написаними як лист-звернення до папи римського [36, с. 585].

На думку М. Грушевського, православні митрополит та владики розуміли, що князь В.-К. Острозький, зважаючи на його авторитет і високу посаду воєводи київського, може зірвати їхню ініціативу. Тому намагалися переконати його у своїй непричетності до унії, перекладали всю вину на луцького владика К. Терлецького, який уже впродовж тривалого часу конфліктував із князем Острозьким [36, с. 582]. Проте аналіз листів Михайла Рогози й Іпатія Потія, опублікованих в «Апокрисисі», дає підстави вважати, що позиція митрополита М. Рогози щодо церковного об'єднання була складною і суперечливою. Можна зробити припущення, що він особисто не підтримував унію, а свої артикули поєднання подав королю під тиском єпископів. Цілком імовірно, що його примирення з львівським владикою Гедеоном Балабаном у березні 1595 р. відбулося не через підтримку унійної ініціативи, а, навпаки, через те, що Г. Балабан, хоча й провів у січні 1595 р. у Львові свій синод, який постановив просити митрополита та єпископів про пришвидшення унійного процесу [36, с. 581], почав вагатися щодо унійних планів. Через кілька місяців, 1 липня 1595 р., Г. Балабан записав у гродських книгах м. Володимира, що ініціатори унії неправомірно зловживали його офіційними єпископськими бланками для документів, і перейшов на бік православних. Імовірно, цей вчинок засвідчив про його примирення з Львівським братством через посередництво князя В.-К. Острозького, а також про те, що владика зробив це під впливом «Обвіщення» князя від 25 червня 1595 р., де вміщено заклик до оборони Православної церкви.

Не можна заперечувати й наявність у вчинку владики особистісних мотивів – дотримання присяги на вірність православ'ю, складеної на Євангелії у березні 1595 р. у Слуцькому монастирі. Надалі він активно виступав проти об'єднання церков на Берестейському соборі, а після переходу в табір уніатів М. Рогози до виборів нового митрополита обіймав посаду екзарха константинопольського патріарха. Згодом Гедеон Балабан відкривав православні друкарні і школи, був захисником православ'я до кінця свого життя.

Повертаючись до розгляду позиції М. Рогози щодо унії церков, потрібно зазначити, що у листі, написаному в Новогородку та датованому березнем 1595 р., митрополит відхилив чутки про його участь у підготовці унії та запевнив князя у вірності православ'ю: «про те не думав і тепер думати не хочу, аби свою праведну віру в потоптання подати, і своєї набожності відступником бути, і рукопокладення святого отця патріарха мати за нізащо» [2, с. 1053–1056]. М. Рогоза намагався переконати князя Острозького у підтримці його проекту об'єднання і наявності всіх доказів для викриття владик, які таємно готують унію. Помітно, що М. Рогоза мав нечітку позицію щодо доцільності підписання унії шляхом зради патріархів. Він також повідомив про свою зустріч у Слуцьку з Гедеоном Балабаном та висловив упевненість, що і той не буде переходити в іншу віру: «Дуже добре трапилося, що тепер у монастирі Слуцькому отця владику Львівського застав, з котрого, вірю, пожежа та шкідлива Церкви нашої Східної і всьому нашому народові не постане». М. Рогоза сповістив князя, що «Балабан дуже проти умислів злих їх (владик) і присягу на Євангелії на це склав... бути сторожем від інших єпископів» і повідомляти про те, що дізнається тільки митрополита та князя [2, с. 1055–1056], «...щоб ваша милість того змія райського і лиса хитрого, про котрого вашій милості говорив, стерегтися хотів і за ним промисел пильний у житті своїм чинив, аби неприятель церковний роги не підіймав і в яму впав» [2, с. 1057–1058].

Іпатій Потій у листах, написаних до В.-К. Острозького 17 та 25 березня 1595 р., також намагався переконати князя у власній непричетності до унії, яку таємно готували владика. Коли князь, почувши про аудієнцію К. Терлецького у короля, запитав про це владику, той відповів, що не знає ні про постанову владик, ні про його участь у посольстві. За словами полеміста, згода на унію без «собору і обізнаності всієї братії нашої молодшої... тільки порожня праця і огида була б у овечок наших» [2, с. 1065–1066]. Хоча в «Антиризисі» він заявляє про те, що очолив підготовку унії лише у грудні 1595 р., насправді йдеться про 1594 р., коли 2 (12) грудня К. Терлецький, Б. Мацейовський та Іпатій Потій підписали декларацію, що засвідчувало їхнє остаточне приєднання до унії. Автор «Антиризиса» стверджував, що долучився до унійного процесу після отримання інформації, що його колеги вже

4 роки ведуть між собою переговори про об'єднання церков [1, с. 591–594]. Однак логічно припустити, що він почав схилитися до злуки з Римо-католицькою церквою під впливом папського кардинала Коммендоні ще з початку 1570-х рр. [197, с. 512]. Саме Іпатієві Потію В.-К. Острозький у червні 1593 р. у Любліні написав листа зі своїм проектом унії. Отже, владика був ознайомлений з унійними планами колег раніше, ніж він стверджував.

У листах, написаних до князя влітку 1595 р., володимирський владика не заперечував своєї причетності до унії, продовжував схилити В.-К. Острозького до об'єднання церков. Він нагадував князеві про його минулу симпатію до об'єднання, представляв його як втілення князевих планів, а також просив про зустріч для обговорення цієї справи [1, с. 602–604, 623–624]. Іпатій Потій доводив, що Православна церква не зазнає змін, а її проблеми буде вирішено [1, с. 601–604]. На його думку, єдиним суттєвим нововведенням в об'єднаній церкві стане спільний календар, що є не догматом, а обрядом, який можна скасувати [1, с. 629–632].

Проте зусилля Іпатія Потія були безуспішними і, за його словами, князь продовжував перебувати на антиунійній позиції [1, с. 631–634]. Тільки після їхньої особистої зустрічі у Любліні наприкінці червня 1595 р., яка запам'яталась унійному полемісту тим, що він «з плачем припадав до ніг князя і просив його, щоб той сам взявся за справу унії», із вдячністю отримав згоду на участь цього аристократа у спільному соборі, присвяченому організації можливого об'єднання [1, с. 635–636]. Варто зазначити, що В.-К. Острозький розумів маніпулятивний характер дій Іпатія Потія. Оскільки акти унії на той момент уже були готові та схвалені королем, магнат попри свою незгоду не міг їх змінити, але далі, обстоюючи свою позицію, висунув умову, що спочатку питання унії має розглянути собор. Однак король заборонив скликання собору, а владика й не наполягали на такому зібранні, бо за умов наростання опозиції унії була ймовірність того, що її не затвердять.

Обурений, що долю церкви вирішує не собор, а група владик, В.-К. Острозький написав «Обвіщення» – окружну грамоту до православного населення, яка була надрукована в Острозі 25 червня 1595 р. У ній він засвідчував усім свою вірність православ'ю і заявляв про зраду митрополита та єпископів:

«фальшивих пастирів, які перемінилися у вовків, відступили від єдиної правдивої віри...». Магнат закликав народ боротися з тими, хто посягнув на віру, щоб вони «самі попали у сіті, які потайки нам підготували» [107, с. 146].

Показово, що на «Обвіщення» князя володимирський єпископ і київський митрополит зреагували по-різному. Останній переконував князя у своїй вірності православ'ю, а Іпатій Потій не заперечував прагнення єпископів об'єднатися з Католицькою церквою і доводив В.-К. Острозькому, що владики роблять усе можливе для проведення собору, щоб публічно обговорити унію. У своєму листі до князя від 5 серпня 1595 р. він написав, що владики «перед тією дорогою (до Рима. – В. Б.) великими зусиллями випросили дозвіл на проведення собору. Але після появи деяких новин у з'їзді було відмовлено, а владики отримали наказ швидко збиратися в дорогу» [2, с. 1067–1068]. У наступному листі від 23 серпня 1595 р. єпископ зазначив можливість князя відкласти поїздку єпископів до Рима: «Хіба надія в ласці Божій і в особі вашої милості пана мого милостивого, що те підписання своїм його королівській милості ще затримати можеш» [2, с. 1067–1068]. Отже, Іпатій Потій спробував перекласти потенційні ризики підписання унії на князя, який, за його словами, єдиний міг призупинити об'єднання церков. Пишучи листа, владика усвідомлював, що князь уже не зможе вплинути на хід подій. У відповіді на надісланий В.-К. Острозьким лист до короля з проханням про собор для обговорення унії той заявив, що собор непотрібний, бо владики вже заявили про унію «...і ми за ними, як за пастирями повинні йти, не питаючи, але чинячи, що вони кажуть» [30, с. 591].

На відміну від Іпатія Потія, митрополит М. Рогоза у листах до В.-К. Острозького від 12 серпня [2, с. 1057–1060] та 28 вересня 1595 р. [2, с. 1059–1064] зазначав про свій спротив унії, але неспроможність зупинити її підписання через втрату влади над єпископами. У серпневому посланні митрополит висловлює глибоку стурбованість, що князь думає, ніби він забув про своє покликання та наважився завдати шкоди вірі «сходу умного». М. Рогоза припустив, що такі підозри виникли у В.-К. Острозького через претензії на володіння Печерським монастирем, хоча насправді він тільки виконував доручення короля. Православний ієрарх писав

про велику потребу в синоді, якого, за його словами, чекають усі православні Литви, оскільки «багато доброго на ньому би зробилось, коли б та злість явилась і згинула» [2, с. 1059–1060]. У листі від 28 вересня М. Рогоза розповів, що князь повідомив йому, ніби «віра наша під зверхність римську через нас запродана була», і що рескрипт, розповсюджений серед громадськості, у якому його називають «відщепенцем, Юдою та зрадником віри своєї», викликав у нього розпач. Очевидно, він мав на увазі «Обвіщення» князя від 25 липня 1595 р. Голова Київської митрополії вважав, що це несправедливо стосовно нього, оскільки він завжди був відданим князеві, повідомляв йому про факти порушень проти православ'я, був готовий протистояти владикам за підтримки князя, жертвуючи своїм життям: «іти до крові за віру святую і за закон свій терпіти і вмерти готовий» [2, с. 1060–1061].

У відповідь на обвинувачення з боку В.-К. Острозького, що він разом із посольством владик до Рима послав туди свого служебника Григорія, М. Рогоза повідомив, що Григорія не посилав і відмовляв інших від поїздки, наполягаючи на проведенні перед тим синоду, однак не зміг їх зупинити, оскільки владика не підкорялися його наказам та не реагували на прохання [2, с. 1061–1062]. Загалом слова М. Рогози відповідали дійсності: він не мав можливостей запобігти підписанню унії. Митрополит тільки спромігся попросити князя допомогти йому скликати тих владик, що не поїхали до Рима, до нього у Новогородок для вироблення плану дій проти об'єднання церков, і щоб князь прислав йому на допомогу листа з протестом проти унії, підписаного магнатерією та шляхтою православного віросповідання, причому великою її кількістю – «печатів зо двісті з підписами рук». Своєю чергою він із єпископами, орієнтуючись на послання князя, планував написати аналогічне послання, яке б широко оприлюднив [2, с. 1063–1064].

Узагальнюючи інформацію з опублікованих в «Апокрисисі» листів М. Рогози, можна зробити висновок, що ймовірно митрополит особисто був проти об'єднання з Римо-католицькою церквою шляхом зради патріархів і брав участь в унійних процесах через низький рівень особистісних морально-вольових характеристик під тиском владик, підтриманих королем. Наступні події розвивалися вже незалежно від митрополита й В.-К. Острозького. 25 вересня 1595 р. Іпатій Потій та

Кирило Терлецький виїхали до Рима. 23 грудня 1595 р. папа Климент VIII підписав буллу унії й проголосив приєднання Київської митрополії до Римо-католицької церкви.

Наведені в «Антиризисі» факти є показовим прикладом залежності наприкінці XVI ст. духовництва та церковної системи від влади світських осіб. Це питання, зважаючи на його важливість для унійних подій, розглянемо в окремому підрозділі дисертації. Проте вже ці приклади дають змогу анонсувати актуальність проблеми. Спроби залучити до унії світського магната, князя В.-К. Острозького, від якого власне залежало, чи прийме унію митрополія, володимирський єпископ продовжував навіть у серпні 1595 р., коли до його від'їзду разом із К. Терлецьким до Рима залишався один місяць. Владика не скупився на відверті лестощі князю. У цьому сенсі показовим є апологетичний епітет, адресований В.-К. Острозькому як «головному вельможі своєї релігії» [1, с. 621–629], попри всю критику князем автора «Антиризиса». Зі свого боку авторитет та вплив В.-К. Острозького намагалися використати митрополит М. Рогоза та патріарх Мелетій Пігас. Приміром, М. Рогоза називав магната «православним оком церковним» [2, с. 1055–1058], а Мелетій Пігас зараховував Василя-Костянтина до списку «справжніх слуг Божих» [2, с. 1667–1674].

Ще одним прикладом впливу світських високопосадовців на церкву став король Речі Посполитої Сигізмунд III. Він зайняв позицію, протилежну В.-К. Острозькому, активно підтримував унію і своїм розпорядженням від 15 грудня 1596 р. схвалив її акт та ліквідував Православну церкву на території очолюваної ним держави. Це викликало активний протест із боку різних верств українського суспільства. По один бік стояв митрополит із п'ятьома єпископами та невеликим числом крилошан, а по інший – більшість православних вірян із духовництвом нижчих рангів. Очевидно було, що конфлікт тільки посилювався.

Логічно, що, крім полеміки про підготовку унії, одним із питань, розглянутих в «Апокрисисі» та «Антиризисі», є легітимність православного й унійного соборів у Бересті, які вирішували долю церковного об'єднання безпосередньо на місці його дії – в юрисдикції Київської митрополії.

У серпні 1596 р. король своїм універсалом дозволив скликати собор у Бересті [74, с. 114]. Митрополит М. Рогоза власним окружним посланням від 21 серпня призначив його проведення на 6 жовтня цього ж року. [189, с. 143; 79, с. 168]. Фактично собор був черговим щорічним з'їздом єпископів Київської митрополії, однак саме на ньому зацікавленим особам потрібно було вирішити складне завдання – затвердити акт унії [127, с. 115]. Оскільки її прихильники, яких, за підрахунками дослідників, на собор зібралося близько 24 осіб (митрополит, 5 уніатських єпископів, 3 архімандрити, 3 католицьких єпископи та делеговані королем 4 єзуїти, 2 греки з Рима і 6 світських осіб) [189, с. 152], не висловили бажання проводити спільні засідання із супротивниками об'єднання церков, з-поміж яких було 250 духовних [189, с. 147–148] та 600 світських осіб [37, с. 606–607]. 6–10 жовтня у Бересті відбулися два окремих зібрання [133, с. 5]: одне організували прихильники унії, інше – її супротивники [173, с. 53]. Варто зазначити, що з боку королівської адміністрації було докладено певних зусиль, щоб послабити представництво православних. Зокрема, королівський універсал заборонив присутність іноземців у соборових нарадах [74, с. 115]. Це не давало можливості законної участі в них делегованих до Берестя посланців константинопольського й александрійського патріархів – протосинкелів Никифора Кантакузина та Кирила Лукаріса.

Хоча собор відразу ж розпався на дві окремі частини [46, с. 218; 100, с. 328–329; 181, с. 19], його учасники все ж намагалися порозумітися. Про це свідчать матеріали досліджуваних джерел. Христофор Філалет із цього приводу писав, що представники православного табору кілька разів посилали своїх делегатів до митрополита М. Рогози з проханням проведення спільного собору, але їхню пропозицію проігнорували. Зокрема, перше таке посольство антиуніати відрядили ще в переддень собору, увечері 5 жовтня. Воно мало узгодити дату та місце спільної зустрічі, але повернулося без відповіді. Тому православний табір вирішив чекати до 6 жовтня – дня офіційного початку заходу, сподіваючись припинення свого бойкоту [2, с. 1034–1036]. Супротивники унії зібралися у домі Махлера Райського, де й зупинився В.-К. Острозький. 6 жовтня вони послали друге представництво до М. Рогози і на пропозицію провести спільний собор знову отримали негативну

відповідь. Сьомого жовтня, коли уніати прийшли до М. Рогози втретє, митрополит поставив їх до відома про своє приєднання з владиками до Римо-католицької церкви. Отже, оскільки на засіданнях собору опозиція так і не зустрілася з митрополитом, тому запідозрила його у навмисному їх ігноруванні [2, с. 1313–1314].

Відповідаючи на попередні обвинувачення опонентів, Іпатій Потій в «Антиризисі» представляє суперникам 3 контраргументи. Він вважав, що, по-перше, оскільки на зібранні були присутні королівські сенатори Микола Христофор Радзивіл Сирітка, Лев Сапега та Дмитро Халецький – особи з вищим, ніж у М. Рогози, соціальним статусом, тому православні делегації могли звернутися до них [1, с. 521–522]. Відсутність у сенаторів будь-якого церковного статусу полеміст ігнорує. По-друге, на думку богослова, офіційна делегація православних не мала права вимагати аудієнції з однією приватною особою, очевидно, маючи на увазі М. Рогозу [1, с. 521–522]. По-третє, запрошення для православних у підсумку все ж надійшло – не від митрополита, а від сенаторів, яким київський митрополит доручив організувати перемовини [1, с. 883–886]. Відсутність сенаторів на соборі у перший день його роботи та надіслане запрошення для православного табору на третій його день, коли вже була проголошена унія, а також перебування митрополита на соборі у статусі не офіційного церковного сановника, а «приватної особи», Іпатій Потій не вважав за потрібне коментувати.

Не меншу увагу полемісти приділяли місцю проведення соборів, оскільки з ним тісно пов'язане питання їх легітимності. Спершу виникає конфлікт через неможливість доступу православної делегації до церков Берестя, де за канонами мав відбутися собор. Христофор Філарет зазначав, що володимирський єпископ, маючи владу над усіма храмами міста, тримав їх зачиненими, тому антиунійна делегація, не бажаючи йти на конфлікт із владикою, розмістилася у будинку-кам'яниці Махлера Райського. Це відбулося попри те, що серед делегатів було чимало осіб, які виступали за проведення собору тільки у храмі. Через своє базування у приватному будинку супротивники унії у перший день собору не проводили жодних офіційних дій, чекаючи на повідомлення митрополита про місце збору і запрошення туди. Лише гостра потреба розпочати собор, час якого настав 6 жовтня, і неможливість

його відкладення змусила їх залишити за собою право проводити зібрання у помешканні М. Райського [2, с. 1312–1314]. Очевидно, унійна сторона навмисне позбавила своїх опонентів доступу до церков і тим самим змусила їх засідати у приватному будинку. Тому всі 4 дні собору супротивники унії провели в оселі М. Райського, яке, за деякими даними, перед цим використовували для богослужінь протестанти [189, с. 155–156]. Цей факт дав привід прихильникам унії звинуватити їхніх опонентів у нелегітимності ухвалених рішень, що було озвучено, зокрема, в трактаті Петра Скарги «Синод Берестейський і його оборона». Проти цих закидів Христофор Філалет наводить контраргументи біблійного походження, основним лейтмотивом яких є слова: «чи місце від людей і від справ, чи люди і справи від місця свою святоблівість, оздобу, повагу та покликання беруть?» [2, с. 1305–1306]. Водночас він подає перелік біблійних персонажів (святі Павло, Стефан, пророки Ісайя, Малахія...) [2, с. 1305–1306, 1307–1308, 1309–1310] та згадує західного богослова (Аврелія Августина), які дотримувалися й проповідували зазначений принцип [2, с. 1309–1310].

Підхоплюючи звинувачення проти антиунійного табору в проведенні своїх заходів не у храмі, Іпатій Потій розвинув їх в «Антиризисі». Проблеми супротивників унії він звів до непорозуміння та пасивності їхньої сторони. На його думку, представникам опонентів потрібно було особисто прийти до храму [1, с. 881–882] або попросити у митрополита чи владики відчинити його [1, с. 883–884]. Навіть якби їх туди не пустили, то вони мали б виправдання своєї відсутності [1, с. 881–882]. Він зробив зауваження, що, на відміну від католиків, православні не тримають церкви відчиненими постійно, але під час служб Божих вони не були зачинені [1, с. 883–884]. Потрібно уточнити, що весь період проведення собору (6–10 жовтня), крім останнього дня, припадав на будні (середа, четвер, п'ятницю, суботу) [189, с. 159], коли служб не було і доступ православних до храмів у такий спосіб був неможливий.

Щодо часу та місця проведення собору Іпатій Потій писав, що православна сторона могла дізнатися їх з опублікованих раніше універсалів короля, листів митрополита і соборової постанови 1591 р., про яку точно було відомо членові

православного табору Гедеонові Балабану. Усі попередні собори (1590, 1594, 1596 pp.) у Бересті відбувалися у церкві св. Миколая [1, с. 521–524]. Сенатори, що визначали місце проведення цього заходу, знову обрали ту саму церкву [1, с. 537–540]. Також вони склали «артикули спокою і безпеки», які було оприлюднено у двох публічних місцях: у церкві та у католицькому костелі [1, с. 527–528]. Унійний полеміст наголошував, що супротивники унії мали всі можливості дізнатися, де саме відбуватиметься собор. Цього ніхто не приховував, і в церкві для них було виділено місце. Він не погоджувався з твердженням антиунійної сторони про те, що королівські послы не направляли їх до місця збору. Натомість стверджував, що вони особисто їздили до табору православних із запрошеннями на перемовини всіх, крім людей із протестантським віросповіданням, яких, на його думку, було більше, ніж православних [1, с. 527–528]. Щодо останнього, то Іпатій Потій подає свідомо неправдиві факти. Згідно з дослідженнями Л. Тимошенка, протестантів на православному соборі було всього 5 осіб [189, с. 155]. Відповідаючи на твердження опонентів про очікування митрополита, а не королівських послів, єпископ зазначив, що сенатори, які приїздили до табору православних, мали статус не менший, ніж митрополит [1, с. 529–530], ігноруючи при цьому, що їхній статус світський, а не духовний.

Отже, автор «Антиризиса» вважав проблему з місцем і часом собору штучно створеною супротивниками унії задля проведення свого зібрання не за канонами [1, с. 523–524], з іронією зазначивши, що унійна сторона «синоди духовні не по господах приватних, але у церквах завжди звикла відправляти» [1, с. 521–522]. Головна думка Іпатія Потія зводиться до того, що члени антиунійного табору не повинні були чекати офіційного запрошення, а повинні були прийти до церкви св. Миколая і попроситися на собор. Факт триразового посилення православними своїх офіційних делегацій, яким можна було передати запрошення на спільний собор, автор «Антиризиса» залишив поза увагою.

Володимирський єпископ звинуватив Христофора Філалета у висловлюванні думок, що порушують віру, вважаючи, що його супротивник дотримується принципу «ліпше будь-яке місце, ніж дім молитвений» [1, с. 877–878]. Наголосивши

на потребі проведення собору саме у церкві, полеміст написав, що Ісус Христос, який був досконалою людиною і Богом, міг проповідувати у будь-якому місці, але прості люди повинні обирати для своїх зібрань церкви, а не інші місця. На це вказує 6-те правило Гангрського собору, яке забороняє проводити будь-які церковні справи поза храмом. Покликаючись на цю норму, Іпатій Потій зазначив, що вона стосується всіх гілок Християнської церкви, оскільки собор у Ганграх був проведений у середині IV ст., коли церква була єдина [1, с. 877–878].

Загалом єпископ навів правила трьох різних соборів (норми № 33 і 35 Лаодикійського, № 71 Карфагенського, № 7 Гангрського соборів) та постулати № 45 і № 65 апостольських правил, які вимагали проводити аналогічні заходи у храмах. Він висловив впевненість у нелегітимності рішень, прийнятих на соборі православних [1, с. 531–532].

Дещо відхиляючись від магістральної лінії дослідження, варто зазначити, що, виправдовуючи нечисленністю церков і несталістю правил перші собори, які все-таки відбувалися у приватних оселях, а не культових спорудах, володимирський єпископ сплутав місто та місце проведення 5 і 6-го Трулльського собору 691–692 рр., що відбувся не в Трулах (in Trule), як він написав [1, с. 879–880], а в приміщенні зі склепіннями (трулами) у палаці Юстиніана II в Константинополі.

Іпатій Потій стверджував, що немає таких соборів, які відбувалися б у світських будинках. Тому Берестейський собор усі єпископи, зокрема і львівський владика, домовилися проводити у церкві св. Миколая [1, с. 879–880]. На те, що в «Апокрисісі» вказано на неконкретність місця проведення заходу, адже в універсалі було згадано лише м. Берестя без подальшого уточнення [2, с. 1311–1312], унійний полеміст зауважив, що конкретне місце проведення визначає звичай, а згідно з ним, собори прийнято проводити саме у храмах. Додатково він наводить приклад запрошень на сейми, де вказано тільки місто – Варшава, а місцем проведення є палац короля [1, с. 879–880].

Підбиваючи підсумок дебатів щодо місця проведення собору, варто зазначити, що Христофор Філалет звертався в них до біблійної традиції, а Іпатій Потій – до історичної. Аргументи унійного діяча не завжди враховували реальні обставини

обговорюваної ситуації. Попри неодноразове декларування з боку православних потреби проведення спільного собору, католицько-унійна сторона не пішла назустріч, оскільки загальне зібрання, на якому переважною більшістю були б супротивники унії, ймовірно, не затвердило б об'єднання церков.

Критично відгукнувшись на опис Христофором Філалетом Берестейського собору, автор «Антиризиса» звернув увагу на склад учасників православного зібрання. Володимирський єпископ образно вказував, що в соборі супротивників унії брало участь більше «вовків, ніж овечок, ... більше єретиків, аріан, атеїстів, ніж правовірних християн» [1, с. 519–520], повторно натякнувши на присутність там протестантів. У цьому випадку відомості, озвучені в «Антиризисі», неправдиві. Насправді, у світському колі собору брало участь лише 5 осіб з євангелічним віросповіданням: М. Броневський, Д. Гулевич, Ф. Чаплич-Шпановський, О. Єло-Малинський та М. Райський [189, с. 155]. Щобільше, як вказує Л. Тимошенко у своєму дослідженні, й серед учасників унійного собору були особи, небайдужі до протестантів. Ідеться про старосту Берестя Дмитра Халецького, римо-католика, який, за інформацією М. Ледке, мав зв'язок із кальвіністами [189, с. 155].

Продовжуючи розгляд питання присутності протестантів на соборі, варто зазначити таке: в «Апокрисисі» окремим абзацом вказано про прийняття на собор усіх, хто приходив, оскільки якщо хтось із них має «блудіння у вірі», то на соборі вони навернуться до православ'я. До того ж відштовхувати тих, хто долучився до православного табору, було проти звичаю Спасителя та кинуло б тінь на супротивників унії. Такі дії ортодоксів автор «Апокрисиса» порівнював із життям одного шанованого римлянина, який робив тільки добрі справи і завжди мав таку гарну репутацію, що безпечно мешкав у повністю скляному та прозорому будинку [2, с. 1331–1334].

Варто звернутися до аналізу хронології обох соборів, описаної у досліджуваних трактатах. Початок першого дня роботи антиунійного табору після вступних промов Г. Балабана й К. Лукаріса минув в очікуванні вказівок митрополита М. Рогози про місце і час загального збору й інших розпоряджень [2, с. 1035–1036]. Наприкінці дня представники антиунійного табору спробували

сконтактувати з іншою стороною і послали сім своїх учасників до митрополита з повідомленням про готовність до співпраці й претензією до нього за нерозпочатий захід, дату якого він сам призначав [2, с. 1035–1038]. В «Апокрисисі» вказано, що православна делегація мала мету зустрітися з прихильниками унії хоча б для дотримання соборних правил і унеможливлення одностороннього прийняття римо-католиками, а особливо представниками короля, постанов і розпоряджень [2, с. 1035–1036]. Не знайшовши митрополита ні в церкві, ні у власному будинку, посланці переказали зміст повідомлень пінському і турівському владичі Іоні Гоголю з вимогою передати їх зміст М. Рогозі [2, с. 1036–1038].

Саме з вечора 6 жовтня табір супротивників унії, не дочекавшись відповіді від митрополита, почав робити самостійні дії, не ставлячи до відома своїх опонентів. Першими їхніми кроками стали вибори двох осіб – однієї зі світського, а другої з духовного кола, що мали наглядати за дотриманням порядку та прийняття правил, необхідних «для спокійного проведення собору». Цього ж вечора вони встигли заслухати декілька виступів учасників собору [2, с. 1037–1038].

Сьоме жовтня для православного табору розпочалося очікуванням вказівок від митрополита щодо проведення собору. Нічого не отримавши, до М. Рогози послали друге посольство зі звинуваченнями в униканні православної сторони, а отже, порушенням чинних законів. Представники табору ортодоксів задекларували бажання єдності й миру між християнами, висловили готовність до діалогу з католиками та одночасно – стурбованість пасивністю останніх, які налагодили контакти лише з декількома владиками, а з усіма іншими цього робити не бажали. Саме з цієї причини супротивники унії вказали, що більше не можуть перебувати під владою митрополита та «підозрілих товаришів його». Причина полягала у тому що, прикрившись справою єднання віри та видавши себе за оборонця Православної церкви, М. Рогоза, на думку супротивників унії, насправді вирішив покинути православ'я, при цьому дискредитувавши його, а отже, завдавши репутаційних втрат усім ортодоксам. М. Рогозі передали чергове прохання покаятися у своїх минулих вчинках і повернутися до справедливих поглядів [2, с. 1038–1042]. Назад посольство повернулося, як емоційно описує Христофор Філалет, «тільки з люттю

та презирством... замість відповіді принісши, що на це посольство жодна відповідь дана не буде» [2, с. 1041–1042].

Після чергової невдачі перемовин антиунійна частина собору продовжила діяти на свій розсуд і розпочала прийом посланців, що представляли різні єпархії України й окремі православні осередки за кордоном. Їх кількість була така велика, що за один день усіх заслухати не змогли [2, с. 1041–1042]. Ця інформація з «Апокрисиса» підтверджує спростування Л. Тимошенком помилкового твердження, що існувало в історіографії, ніби доля унії залежала від великої кількості представників єпархій із маєтків, підконтрольних В.-К. Острозькому. Вона дає змогу заявити, що на соборі були представлені релігійні осередки зі всієї території України, а також Литви та Білорусі [189, с. 154].

Наступного дня, восьмого жовтня, усі групи учасників антиунійного собору подали до розгляду його керівниками три однакові за змістом вимоги: 1) позбавити посад тих, хто відрікся від влади патріарха [2, с. 1041–1042]; 2) заборонити «з'єднання з Римським західним костелом»; 3) дотримуватися зверхності патріархів і давніх обрядів, не приймати новий календар і зберегти дію старого [2, с. 1043–1044].

Цього ж дня православний собор відвідали королівські сенатори та проповідник П. Скарга. На зустріч із ними послали представників як світського, так і духовного кіл табору. Королівські посланці зачитали послання монарха до православних із закликом досягнути порозуміння та об'єднання з Римокатолицькою церквою і проголосили промову про унію, яка того дня була задекларована на проунійному соборі. Сторона, що приймала, запевнила послів короля у підтримці його прагнення до церковного миру і, своєю чергою, запропонувала власні три головні умови унії: 1) схвалення об'єднання всією Східною церквою, всіма патріархами; 2) інакша організація собору (не така, як Берестейського); 3) вирішення проблеми різниці у догматах і обрядах Східної та Західної церков [2, с. 1043–1048]. Отже, відповіддю православного табору стала відмова від об'єднання, запропонованого королем, і власне бачення досягнення церковного миру й унії. Варто додати, що ввечері того ж дня відбулася ще одна

дискусія між В.-К. Острозьким і П. Скаргою, але ні в «Апокрисісі», ні в «Антиризисі» про неї не згадано [189, с. 158]. Тоді ж третя і остання делегація православних передала митрополитові чергове послання з проханням повернутися до православ'я, на яке М. Рогоза відповів, що він із владиками вже приєднався до Римо-католицької церкви [101, с. 147–149].

Діяльність православного собору 9 жовтня в «Апокрисісі» згадано у контексті підготовки ним його головної ухвали – «Апофазису». Його підписали 41 представник духовенства [189, с. 148]. «Апофазис» проголосив неприйняття унії з католиками. Духівництво, яке самовільно вийшло з підпорядкування Православній церкві, було позбавлене своїх санів і передбаченого ними матеріального забезпечення. Було вказано, що хоча ці посади надав король, однак владу, передбачену ними, церква поклала на духівництво й вищих за них ієрархів. Як написав Христофор Філалет, це рішення було прийнято для запобігання подальшого «оскандалення» церкви... не без сердечної жалості» [2, с. 1047–1048]. Щоб його виконати, собор послав своїх світських представників до короля з проханням позбавити уніатів маєностей і надати їх новопризначеним митрополитові та владикам Східної церкви. З аналогічним закликом собор звернувся до учасників усіх сеймиків, що мали відбутися найближчим часом. Тим, хто братиме в них участь, було запропоновано відмовитися підлягати владі засуджених ієрархів, вказати, що вони визнають верховенство «правдивих пастирів церкви святої» та дотримуватимуться старого календаря [2, с. 1047–1052]. Документ із таким рішенням було передано до занесення у Берестейську гродську книгу [2, с. 1053–1054], але через відмову тамтешнього старости Д. Халецького зробити цей запис рішення собору було зафіксовано у Новогрудській трибунальній книзі [79, с. 177, прим.; 3, с. 532, прим.].

Події унійного собору, описані в «Антиризисі», розгортались так: 6 жовтня митрополит та п'ять владик почали день у церкві, беручи участь у Божественній літургії. Після цього вони очікували на прибуття перемишльського та львівського владик – Михайла Копистенського і Гедеона Балабана, а також значної кількості духівництва. Зазначені особи не з'явилися, і делегати, згідно із соборовим звичаєм,

пішли читати молитви. Тоді ж вони розпочали роботу собору, що запрогололював писар, та продовжили очікувати прибуття послів короля, направлених для підтримання порядку на зібранні [1, с. 525–526]. Однак, приступити до розгляду питань по суті без підтримки сенаторів вони не наважилися.

Вину за фактичну бездіяльність свого зібрання впродовж 6-го жовтня Іпатій Потій переклав на представників православних, звинувативши їх у тиску на митрополита і владик через залякування та погрози, а також присутності в Бересті такої великої кількості людей зі зброєю, як під час війни [1, с. 525–527]. Доречно зауважити, що проунійний собор також захищали озброєні люди [47, с. 187]: це були послы короля, які прибули туди з великим військовим оточенням [37, с. 607; 42, с. 189].

Те, що сталося 7 жовтня, автор «Антиризиса» описав фактично у погодинній хронології. Він стверджував, що конструктивного діалогу на зустрічі між послами православних і митрополитом не було, а послы ввели в оману автора «Апокрисиса». Єпископ змалював цю зустріч так: делегація у складі печерського архімандрита Никифора Тура та кількох шляхтичів «єретиків і аріан» знайшла митрополита у дворі будинку володимирського владика, де він із колегами очікував на послів короля. Вони спробували передати митрополиту листа з невказаним авторством та адресантом. У ньому було повідомлення про невизнання православними унійно-католицького зібрання та позбавлення митрополита і владик матеріальних привілеїв [1, с. 535–536]. М. Рогоза не отримав відповіді на своє питання про автора листа. Після цього Никифор Тур спробував вирвати його з рук митрополита, однак останній не дозволив йому цього зробити. Зрештою, після суперечки православна сторона почала переписувати листа. За цим заняттям її застали сенатори короля, що саме прибули на собор. Побачивши їх, за словами Іпатія Потія, архімандрит Н. Тур порвав листа й утік із ним з двору. Його супровідники залишилися на місці. На вимогу королівських послів вони не змогли продемонструвати послання, оскільки його забрав Н. Тур, і відмовилися говорити, кого представляють як посланці. У відповідь їх поставили перед фактом, що ухвалене рішення про позбавлення митрополита та єпископів духовних посад і маєтностей помилкове і спрямоване

проти королівської влади, оскільки саме Богові й королю насамперед були підпорядковані зазначені особи, «а чого їм хто дати не міг, того і брати не може» [1, с. 535–538].

Варто зазначити, що це оповідання про неадекватну поведінку Н. Тура й інших делегатів православного табору не підтверджують інші джерела. М. Рогоза добре розумів, від кого і кому подано йому послання, адже воно було вже не першим. Викликає скепсис думка, що поважний архімандрит Києво-Печерського монастиря Н. Тур та інші члени православної делегації могли поводитися так безглуздо і комічно (давати і виривати лист із рук, переписувати, рвати і тікати), як це описав автор «Антиризиса». Можна припустити, що причиною опублікування матеріалу такого змісту була спроба дискредитації представників антиунійного табору, щоб продемонструвати відсутність у них права позбавляти митрополита та владик духовних посад. Окремо варто зазначити, що він же, говорячи про підпорядкування королю, не згадав про митрополиту хіротонію М. Рогози 1589 р., яку здійснив константинопольський патріарх Єремія II Транос [31].

Про роботу унійного собору 8 жовтня в «Антиризисі» інформації немає, хоча саме тоді було ухвалено «Декларацію про унію» [41, с. 306]. Цей день був насичений низкою інших подій (королівські послы прийшли до православного табору і проголосили промову про унію, відбулася дискусія між П. Скаргою та князем В.-К. Острозьким, делегація супротивників унії передала М. Рогозі парагностик утретє, тобто востаннє), які автор «Антиризиса» не згадує. Характеризуючи «Апофазис» – головну ухвалу православного собору від 9 жовтня, Іпатій Потій допустив виривання окремих фраз Христофора Філалета із загального контексту документа та трактування їхнього змісту на свою користь. Зокрема, він указав, що «Апофазис» більш корисний для унійної сторони, бо в ньому записано так: «костел Римський з церквою Грецькою згоду та єдність прийняли, при послах його королівської милості» [1, с. 561–562]. Насправді, фразу Христофора Філалета наведено не повністю, оскільки в першоджерелі вона звучала так: «До нас дня нинішнього дійшла новина певна, і навіть від вельможних панів, посланих на той собор від його королівської милості, якоби їх милість якусь згоду (ухвалив) зі

сторони ознаменованих костелів Грецьких і Римського з митрополитом і з кількома владиками-відщепенцями, котрі ще дня вчорашнього за відступництво своє з «уряду» зняті і достоїнств духовних своїх позбавлені» [2, с. 1051–1052]. Сполучник «якоби» вказує на неповну достовірність висловленого, що частина речення після нього має не стверджувальний, а іронічно-заперечувальний тон. Можна вважати, що унійний діяч, вибірково цитуючи слова Христофора Фіلالета, використав їх не у тому значенні, у якому вони були вжиті спочатку.

Отже, підсумовуючи розгляд питання про ремінісценцію в «Апокрисисі» й «Антиризисі» обставин підготовки й укладення унії церков, можна стверджувати, що автор «Антиризиса», покликаючись на доступне йому листування В.-К. Острозького й відомості про таємні зустрічі православних владик, наполягав, що єпископи Київської митрополії та православний магнат Острозький підтримували ініціативу унії. Себе Іпатій Потій позиціював лише як виконавця волі В.-К. Острозького, який також організував об'єднання церков. Полеміст уважав, що після унійного демаршу Василя-Костянтина [1, с. 595–600] він особисто зазнав репутаційних утрат, будучи незаслужено обмовленим, однак продовжив розпочату справу [1, с. 591–594]. Про те, що проект унії князя не збігався з планами інших православних владик, він мовчав.

Вивчення матеріалів трактатів дає змогу стверджувати, що Г. Балабан і М. Рогоза мали невизначені позиції щодо унії фактично до літа 1595 р. Причиною цього був зокрема тиск на них В.-К. Острозького. Унаслідок цього Г. Балабан під впливом князя змінив своє ставлення до об'єднання церков і виступив проти нього. М. Рогоза деякий час мав подвійну позицію, але врешті схилився на бік унії, не наважившись піти проти волі короля Речі Посполитої.

Під час опису безпосередньо Берестейського собору обидва автори не вдалися до докладної розповіді про нього, зацентрувавши лише на головних подіях. Вони намагалися довести, що представники саме того зібрання, яке вони захищали у своїх трактатах, під час проведення засідань у Бересті 6–9 жовтня 1596 р. дотрималися принципів відкритості й готовності до перемовин з опонентами. Проте аналіз фактів з обох джерел доводить, що ініціатива порозуміння, зокрема перемовин, була від

антиунійного табору. Пропозицію проводити спільний собор висловили тільки антиуніати, однак усі їхні спроби зазнали невдачі. Католики та прибічники унії займали очікувальну позицію до приїзду королівських посланців. А потім, отримавши підтримку від останніх, проголосили унію самостійно.

Спостерігаємо відмінність в описі авторами одних і тих самих подій, зокрема делегації православних, очолюваної Никифором Туром, до київського митрополита [див.: 1, с. 535–538; 2, с. 1037–1042]. Показово, що представники Православної церкви та прибічники укладення унії не могли дійти згоди не тільки щодо спільних рішень, а й процесуальних аспектів зібрання – часу і місця проведення засідань, локалізації базування православного табору. Не допустивши православних до храмів, зачинивши їх, прихильники унії, вочевидь, мали за мету звинуватити супротивників у неканонічності їхніх рішень.

Христофор Філалет та Іпатій Потій, виклавши свої версії перебігу зібрань у Бересті, свідомо пропустили такі його моменти, які складно захистити від звинувачень опонентів. Зокрема, автор «Апокрисиса» щодо місця проведення засідань православного собору лише зазначив, що вони відбувалися у приватному будинку, і назвав його власника [2, с. 1312–1314]. Його ж опонент приділяє цьому питанню чимало уваги, передбачивши формальний привід звинуватити православну сторону в неканонічності її зібрання. Водночас він не захотів прокоментувати опублікований унійний проект В.-К. Острозького, оскільки той суттєво відрізнявся від проекту проунійно налаштованих владик: останні, на відміну від обстоюваного князем рівноправного об'єднання церков, фактично пропонували підпорядкувати Київську митрополію Римо-католицькій церкві. Також Іпатій Потій, попри часте апелювання до особи князя, лише побіжно згадував причини відмови Василя-Костянтина від унії та іноді вдавався до неповного цитування окремих фраз опонента на свою користь.

2.2. Підходи авторів полемічних творів до правового аспекту Берестейської унії

Христофор Філалет та Іпатій Потій, доводячи один одному правомірність або неправомірність підписання унії, у пошуку аргументів зверталися до тодішніх

законів Речі Посполитої, що регулювали відносини у царині релігії. Станом на кінець XVI ст. їхня система була достатньо розгалужена. Христофор Філалет об'єднав усі, на його думку, порушені опонентами законодавчі акти спільною назвою «Право посполите Коронне». Він систематизував його, поділяючи на право звичаєве та право писане. Останнє, своєю чергою, поділене ще на дві частини: посполиту, уміщену в статутах і конституціях та поширену на всій території королівства, і приватну, прописану в листах і привілеях окремим церквам, монастирям та особам [2, с. 1069–1070].

Головним нормативно-правовим актом, що регулював сферу існування конфесій у державі, на момент підписання унії був акт Варшавської конфедерації 1573 р. Коли після підписання Люблінської унії 1569 р. було утворено Річ Посполиту, яка мала спільного короля, сейм, політику, але не мала спільної церкви, протестантські та православні лідери порушили питання релігійної толерантності, взаємної терпимості і взаємоповаги конфесій. У січні 1573 р. скликали Варшавську конфедерацію, у якій узяли участь представники Великої і Малої Польщі, Великого князівства Литовського, Києва, Волині й інших земель польсько-литовської держави. Учасники цього зібрання зобов'язалися захищати релігійні свободи, бути взаємно толерантними й солідарними у боротьбі за свободу віри при будь-якій владі в разі переслідування конфесій. Статті Варшавської конфедерації 28 січня 1573 р. підписали представники всіх некатолицьких конфесій Речі Посполитої, а також деякі католицькі ієрархи. Більшість католиків відмовилася підтримувати документ, заявивши, що він, давши свободу дій для іновірців, становить загрозу державності Речі Посполитої та ображає Бога. Акт конфедерації, який проголосив релігійну терпимість, був першим таким документом у Європі. Хоча він не відвернув усіх релігійних конфліктів, але зробив польсько-литовську державу місцем більш толерантним, ніж інші країни континенту. Річ Посполиту називали «державою без вогнищ» та місцем «не однієї, а всіх ересей». Н. Яковенко вказує, що від 1573 р. королі Речі Посполитої, вступаючи на престол, присягали на так званих «Договірних актах», що являли собою угоду між володарем і шляхтою; з-поміж іншого тут був і пункт про непорушення прав іновірців-некатоликів. Недотримання

королем перерахованих в угоді зобов'язань, зокрема й допущення фактів дискримінації за релігійною ознакою, звільняло шляхту від обов'язків підданства і давало підставу скористатися правом опору аж до збройних виступів [96, с. 218].

Отже, логічно, що основним правовим документом, навколо якого було розгорнуто полеміку й до якого найбільше зверталися опоненти обох протиборчих сторін, став саме акт Варшавської конфедерації, яка законодавчо закріпила толерантне ставлення королівської влади до всіх релігійних конфесій, чинних на території Речі Посполитої, а також обов'язок усіх конфесій бути взаємно толерантними та підтримувати одна одну в разі порушення свободи віри. Христофор Філалет в «Апокрисисі» намагався підтвердити довічну правочинність цієї конфедерації, посилаючись на відповідні акти, пов'язані з королями, які правила пізніше дати її підписання – з Генріхом III Валуа [2, с. 1077–1078], Стефаном Баторієм [2, с. 1081–1084], Сигізмундом III Вазою [2, с. 1089–1090], вказавши на присяги, складені ними на коронаціях, і на відповідні постанови королівських послів. Наприклад, король Генріх III Валуа у своїй клятві підтверджував: «Спокій і тишу між розрізненими у вірі стерегти буду... зверхністю нікого кривдити і утискати у справі набожества не допущу, а ні сам не укривджу, а ні утисну». Той же монарх залишає чинним суперечливий тоді пункт про довічне дотримання документа [2, с. 1081–1082].

На випадок періоду «безкоролів'я» Варшавську конфедерацію повинен був захищати закон «Справи під інтерегнум (від лат. *Interregnum* – міжвладдя. – *В. Б.*) затверджені» [2, с. 1083–1084], що на практиці був застосований після смерті С. Баторія 12 грудня 1586 р. [2, с. 1087–1088]. На ці законодавчі акти повинні були орієнтуватися суди під час ухвалення своїх рішень, їх дотримання було загальнообов'язковим [2, с. 1083–1084]. За правління С. Баторія в окремий закон об'єднують усі документи щодо свободи віри, які тоді існували у державі [2, с. 1081–1084]. Христофор Філалет із-поміж них указував, зокрема, на «Ознайомлення приїзду королівського» від 5 березня 1576 р. [2, с. 1079–1080] та «Підтвердження головного права» [2, с. 1081–1082].

Крім акта Варшавської конфедерації 1573 р., свобода віросповідання неодноразово була підтверджена на регіональному рівні відповідними постановами місцевих сеймиків, зокрема, сеймиком у с. Висліця Сандомирського воєводства [2, с. 1089–1090] (станом на 2016 р. – однойменне село у Буському повіті Свентокшиського воєводства Польщі), а також конституціями Краківського, Сандомирського й Люблінського воєводств [2, с. 1085–1088]. Щобільше, в останній ішлося вже не лише про збереження конфедерації, а й про подальше її вдосконалення у майбутньому на зборах, скликаних від усіх коронних станів [2, с. 1087–1088; 1091–1094].

Продовживши розвивати власну лінію захисту, Христофор Філалет указував, що додатковим доказом правочинності наведених юридичних актів є наявність під ними підписів керівників різних підрозділів Римо-католицької церкви Речі Посполитої. Наприклад, серед тих, хто підписав Варшавську конфедерацію, значився краківський єпископ, великий коронний секретар Петер Мишковський [2, с. 1087–1088], кам'янецький єпископ, королівський секретар Вавжинець Гошліцький [2, с. 1087–1088]; документ «Ознайомлення приїзду королівського» підписав гнєздинський архієпископ Станіслав Карнковський [2, с. 1079–1082].

Полеміст уважав, що доведена вище довічна правочинність Варшавської конфедерації 1573 р. була порушена внаслідок підписання Берестейської унії, а це, на його думку, автоматично виводило конфлікт за межі двосторонньої боротьби між католиками та православними і створювало прецедент порушень прав усіх інших конфесій; нехтувало їхніми догмами та самостійністю і створювало умови для абсолютної влади Римо-католицької церкви: «один пастир залишиться, одна вівчарня буде, одне послушенство утвердиться» [2, с. 1073–1074]. Аргументуючи тезу про масштабність конфлікту, полеміст зауважив, що в законах прописано заборону ліквідації як римської, так і грецької релігії [2, с. 1095–1096], натомість створення Унійної церкви офіційно ліквідувало Східну церкву на теренах Речі Посполитої. Варто погодитися з думкою П. Яременка, який зазначав про ефективність активного захисту акта Варшавської конфедерації автором «Апокрисиса». Христофорові Філалету вдалося довести протизаконність ліквідації

Православної церкви, нетотожність поняття «вольності набожества» самочинним змінам, які внесли владики в процесі переходу до іншої конфесії, і тим самим обґрунтувати законність їхнього покарання православним собором [97, с. 36].

Христофор Філалет також указував, що в разі переходу ієрархії Православної церкви під керівництво католиків, як це затверджено у Берестейській унії, з'явиться дублювання структур влади та юридичні колізії. Наприклад, однакові за функціями посади православного владики та католицького єпископа буде замінено на дві посади єпископа, що було заборонено церковним правом, оскільки керувати повинен один. Тоді католики зможуть використати проти православних слова Іоанна Златоуста, сказані Созонтові: «одне місце двох єпископів мати не може» [2, с. 1071–1076]. Через це функції одного єпископа повинен узяти на себе інший, відтак єпископська посада в православ'ї може бути ліквідована.

Отже, лейтмотивом доказів проти юридичної легітимності Берестейської унії є доведення константної дії Варшавської конфедерації 1573 р. та додаткового захисного механізму її правочинності як обов'язкового підтвердження цього закону кожним новообраним монархом [2, с. 1093–1094]. Пославшись на конфедерацію, яка гарантувала свободу віросповідання, прихильники Православної церкви захищали недоторканність власної віри і відкидали будь-які спроби змін у ній – не лише прийнятих єпископами у Римі, а й узагалі будь-коли. Від імені православних в «Апокрисисі» висловлено обіцянку всі подальші кроки здійснювати згідно з її догмами і нормами: «При ній міцно стоячи, у добрах і в церквах нам підпорядкованих... жодної відміни дозволити не хочемо і не можемо, і взагалі не тільки тих, за котрі духовенство до Риму їздило, але жодних, котрі б таку відміну в церквах Божих здавна релігії Грецької чинити хотіли ... приймати не хочемо і не будемо» [2, с. 1127–1130].

Своєю чергою, в «Антиризисі» Іпатій Потій, намагаючись довести правомірність Берестейської унії, також спирався на Варшавську конфедерацію. Узявши за приклад активний розвиток протестантських конфесій, він зробив припущення про аналогічну можливість змін у православних християн, маючи на увазі утворення нової унійної конфесії та повне право на об'єднання деяких

роз'єднаних частин Християнської церкви, розуміючи під цим поєднання Київської митрополії з Апостольською столицею. Головна думка володимирського владика звелася до того, що так, як протестанти можуть змінювати власні норми, створюючи нові конфесії, так і православні, щоб з'єднатися із Римо-католицькою церквою, можуть змінити догми й утворити нову конфесію [1, с. 665–666]. Варто зауважити, що заснування будь-якої нової протестантської церкви не означало скасування тієї, від якої вона відокремлювалася. Водночас затвердження на Берестейському соборі нової Унійної церкви офіційно скасовувало Православну церкву в Речі Посполитій, вірними якої тоді була значна частина підданих короля.

Подальший аналіз твору продемонстрував неоднозначне ставлення унійного діяча до норм Варшавської конфедерації. Він підкреслював, що, з одного боку, документ сприяв утриманню релігійного спокою, а з іншого – став приводом до виникнення багатьох, як він висловлюється, «ересей», що спрямовують до «жидівства, атеїзму, виступають проти Бога», хоча про них за декілька десятиліть до унії люди й не чули [1, с. 663–666]. Через це він поставив під сумнів ефективність Варшавської конфедерації, яка законодавчо давала можливість вільно функціювати різним конфесіям [1, с. 965–969].

На думку Іпатія Потія, саме Варшавська конфедерація, яка гарантувала свободу віросповідань, тим самим санкціювала створення нової церкви – Унійної. На його переконання, Варшавську конфедерацію не тільки не було порушено через прийняття унії, а навпаки, вона є однією з причин і підстав для легального створення Унійної церкви. Отже, на одних сторінках своєї праці він писав, що унія не була порушенням Варшавської конфедерації, а на інших – що це порушення заради єдності церкви. Він висловив небажання відповідати на наведені опонентами докази правочинності конфедерації, указавши, що залишив їх на совісті її творців [1, с. 667–668].

Автор «Антиризиса» докоряв, що православні захищають світську єдність, яка існувала за патріарших часів, а про суто церковну згоду не пам'ятають [1, с. 969–970]. Під відновленням християнської єдності полеміст розумів приєднання Православної церкви до Римо-католицької під верховенством папи римського на

Флорентійському соборі 1439 р.: «... А для чого не повинно було б бути вільно християнам старожитнім братії спільної, котрі з одного насіння Духа Святого породилися, і єдиного Бога в Трійці славимого визнають, єдину матір Церкву Католицьку мають, і єдиних церемоній немало використовують, до тієї стародавньої згоди та єдності, котра через час немалий за недбалістю людською, залежалою землею лежала, вернутися, і під єдиним ведучим пастирем Церкви Ісуса Христа єдиними устами і єдиним серцем хвалити Отця і Сина і Святого Духа?» [1, с. 665–666].

Іпатій Потій також наголосив, що до унії нікого насильно не залучають, а роблять це тільки наукою і словом Божим. Супротивникам він пропонував не ігнорувати новостворену церкву, а проводити перемовини: вони можуть навчити чогось уніатів, а уніати опонентів [1, с. 979–980]. Варто зазначити, що теза володимирського єпископа про мирне залучення до унії не збігалася з тодішнім реальним станом речей: уже на момент написання «Антиризиса» були відомі факти примусу православних до унії. Зокрема, Берестейський митрополичий собор піддав церковному прокляттю єпископів Г. Балабана та М. Копистенського, які не прийняли унію, і погрожував анафемою всім православним, які не будуть підпорядковуватися унійним ієрархам. Універсал короля Сигізмунда III від 15 грудня 1596 р., порушуючи Варшавську конфедерацію, яка дозволяла надавати церковні посади Київської митрополії тільки особам із православним віросповіданням, наказував не підкорятися її владикам, які не прийняли унії [30, с. 611, 614]. Унійний полеміст зауважував, що люди, які перебували в опозиції до унії, зберігали можливість повернення до покинутої Римо-католицької церкви, оскільки найбільшим гріхом відступників є власне саме відступництво. Тому для прощення їм буде достатньо повернутися назад і покаятися.

Отже, полемісти мали протилежні погляди щодо духовного і юридичного статусу вірян та духівництва новоствореної Унійної й Православної церкви Київської митрополії. На думку автора «Антиризиса», відступниками від церкви були православні, які не бажали ввійти до Унійної церкви. Натомість, на переконання Христофора Філалета, більш логічно було вважати відступниками

митрополита та п'ять єпископів, які залишили когорту захисників православ'я [191, с. 117].

Як помітно з проаналізованих трактатів, «Акт Варшавської конфедерації» 1573 р. стає основним джерелом доказів для обох полемістів. Христофор Філалет уважав, що його норми зробили підписання Берестейської унії неправомірним. Іпатій Потій, незважаючи на окремі критичні тези [1, с. 665–666], фактично визнав, що легітимність об'єднання православних єпархій Речі Посполитої з Римокатолицькою церквою й утворення нової Унійної церкви реалізовано завдяки все тій же конфедерації.

Обстоюючи власну позицію, автор «Антиризиса» вказував, що полеміка про правомірність унії була й навколо документів, створених раніше. Приміром, на думку Іпатія Потія, одним з аргументів правомірності Берестейської унії був факт підписання оросу Флорентійської унії православними патріархами 5 липня 1439 р. Володимирський єпископ звернувся до цієї події, твердячи, що на Флорентійському соборі шляхом компромісів було вирішено всі проблемні питання між церквами. Факти про насильницький характер Флорентійської унії, висунуті з боку православних, він уважав неправдивими [1, с. 715–716]. Навпаки, у своєму трактаті він обстоював думку, що святі грецькі отці жили з римським костелом у злагоді, яка була підтверджена на Флорентійському соборі. Завдяки рішенням собору обом церквам вдалося захиститися від своїх супротивників, а Православна церква до того ж змогла, зберігши власну обрядовість, за словами полеміста, «схизму прокляту покинути». Єпископ твердив, що уніатів не можна покарати, оскільки вони влаштували повернення до колись утраченої християнської єдності церкви та спільних догм і власних обрядів [1, с. 951–956].

Як доказ унійний полеміст надрукував фрагмент перекладеного з латинської мови привілею короля Владислава III Варненчика (1424–1444), написаний із Буди (Будапешт) у найближчу п'ятницю перед третьою неділею Великого посту (22 березня) 1443 р. із нагоди Флорентійської унії 1439 р. та адресований православним священнослужителям. У ньому король зазначав, що церковне об'єднання, яке відбулося за папи Євгенія IV, довгоочікуване й обопільне. Згідно з

рішенням монарха та в межах виконання державної політики в царині релігії все духівництво православного віросповідання, зокрема й Київської митрополії, довічно отримувало всі права, вольності і свободи, що їх уже мали священнослужителі й духівництво Римо-католицької церкви в Польському й Угорському королівствах. Урядникам і старостам руських, подільських та інших підлеглих земель заборонено втручатися в діяльність священницького суду, особливо у справи щодо шлюбозлучних процесів. В «Антиризисі» передруковано частину привілею, де вказано, що для матеріального забезпечення виконання православним духівництвом своїх безпосередніх обов'язків, села, маєтності й піддані, які до цього традиційно були у розпорядженні православних церков, відтепер закріплені в їхній власності офіційно [1, с. 959–964]. Згодом цей привілей підтвердили такі монархи, як Олександр Ягеллончик на сеймі у Петрикові в середу перед третьою неділею Великого посту 1504 р. та Сигізмунд I на вальному сеймі в Кракові у велику п'ятницю Страсного тижня 1543 р. [1, с. 963–966]. На думку Іпатія Потія, наведені факти свідчили про те, що Берестейська унія була не масштабним нововведенням («новою річчю»), як її називав Христофор Філалет, а лише відновленням Флорентійської унії. Єпископ уважав, що Флорентійський собор правдивіший, ніж, за його словами, «лістрикійський», тобто розбійницький, собор православних у Бересті. Унійний полеміст наголошував, що вольності православним надав священномученик Владислав Ягайлович, який загинув, боронячи власну віру (він мав на увазі загибель короля в битві під Варною 1444 р.); проти цього вчинку не знайти контраргументів [1, с. 965–969].

Володимирський єпископ мав рацію, твердячи про достовірність факту зрівняння привілеєм Владислава III Варненчика прав православного духівництва з католицьким. Розпорядження короля було підтверджене 1504, 1543 рр. та Варшавською конфедерацією 1573 р. Але достовірним є й те, що на практиці православні священнослужителі не мали наданих для них прав. Тому попри те, що автор «Антиризиса» позиціює Берестейську унію як лише продовження Флорентійської, у його проекті об'єднання церков пункт про рівні права унійного й

католицького духівництва був одним із головних. У світському законодавстві він був закріплений 1790 р., через 194 роки після унії.

Повертаючись до Флорентійської унії, варто зазначити, що православні патріархи заперечили її ще на Єрусалимському соборі 1451 р., офіційно ж скасували на Константинопольських соборах 1472 та 1484 рр. На останньому були затверджені правила прийому уніатів, які розкаялися, назад у Православну церкву. Київський митрополит Григорій (Болгарин) відрікся від унії 1470 р. і повернувся в підпорядкування тодішнього константинопольського патріарха Діонісія.

Безперечно, питання правомірності унії не обмежувалося одним виміром відповідності її юридичним актам та законодавству, що регулювали відносини у релігійній галузі. Тому Христофор Філалет та Іпатій Потій у полеміці наводили докази з правових джерел, що регулювали більш близькі широкому соціуму галузі життя – економічну та соціально-політичну.

Говорячи про економічну доцільність і вигоди або ризики конфесійного об'єднання, Христофор Філалет писав, що унія могла порушити дію низки документів, які стосувалися прав і надання матеріальних привілеїв Православній церкві, підтверджених королями Сигізмундом II Августом і Сигізмундом III Вазою [2, с. 1093–1094]. Перший із них на Гродненському сеймі 1568 р., виконуючи прохання православної шляхти, видав привілей, яким проголошував повну рівність усіх віросповідань на території Великого князівства Литовського [223]. На Люблінському сеймі 1569 р. в акті передачі Волині та Київщини під владу Сигізмунда II король обіцяв не применшувати і зберігати майно та права і римо-Католицької, і Православної церков [2, с. 1071–1076]. Свобода та міцність останньої асоціювалася зі значною кількістю церковних фундацій і наданням «добр», які візували спочатку «княжата руські», а потім польські королі [2, с. 1069–1072]. Логічно, що в протестаціях, поданих В.-К. Острозьким [2, с. 1121–1126] і православними послами [2, с. 1125–1130] на Варшавському сеймі (березень – травень 1597 р.), була вимога заборонити єпископам-уніатам використовувати майно Православної церкви, оскільки вони вже не мали на нього права [2, с. 1093–

1096]. Причину можливих посягань на власні маєтки православні бачили в порушенні акта Варшавської конфедерації 1573 р. [2, с. 1129–1132].

На представлені в «Апокрисисі» факти володимирський єпископ не відповів. «Листи господарські» короля він відмовився коментувати, уважаючи, що це не його справа [1, с. 663–666]. Варто звернути увагу на показову деталь: Христофор Філалет, використавши як аргумент привілеї 1568 і 1569 рр., водночас не згадав фактично ідентичних за суттю привілеїв, наданих православним 1504 та 1543 рр. Можна припустити, що причиною такого уникання автором «Апокрисиса» згаданих дат є видача указів Олександра Ягеллончика та Сигізмунда I про постійну підтримку Флорентійської унії, що не збігалася з позицією представника антиунійного угруповання. Він уважав, що Флорентійська унія не дійсна, бо її було прийнято під тиском. Своєю чергою, Іпатій Потій не використовував в «Антиризисі» як аргументи привілеї 1568 і 1569 рр. Такий вибірковий підхід полемістів до застосування аргументів історичного характеру дає змогу твердити про наявність обмежень, нав'язаних стилістикою полемічної боротьби, що не сприяло практичному вирішенню обговорюваних проблем.

Знову звертаючись до правомірності унії, треба вказати про спробу в «Апокрисисі» довести, що об'єднання церков могло зашкодити й соціально-політичній стабільності держави. Про це, на думку автора трактату, свідчила наявність численних протестів на дії організаторів унії, поданих представниками місцевих громад. Вони надійшли практично з кожного воєводства або краю. Особливо відзначилися мешканці Вільна, які подали декілька звернень, зокрема, два найдокладніші клопотання у серпні 1595 та у квітні 1596 рр. Князь В.-К. Острозький та православні делегати у власній протестації, озвученій на Варшавському сеймі 1597 р., підкреслювали, що зверталися до короля насамперед як до виконавця волі всіх православних обивателів, які не хотіли конфлікту, а тільки непокоїлися за особисті права та вольності. Тому вони не бажали надалі визнавати єпископів, що покинули православ'я, за духовних осіб: «...владик таких послали наші, так і ми самі, і чоловік посполитий – у маєтностях наших слухати, і їх за духовенство наше мати, також і в добрах наших терпіти не хочемо, і юрисдикції для них надання не

допустимо» [2, с. 1121–1126]. Вбачаючи в діях унійних владик неприховане порушення власних прав і свобод, автори петиції просили монарха зберегти старі звичаї та права Православної церкви. Одну з головних причин, яка не давала змоги запровадити унію, представники православно-протестантської делегації на Варшавському сеймі 1597 р. сформулювали яскраво і лаконічно: «неможливість заспокоїти людей різних християнських конфесій» [2, с. 1129–1132].

Своєю чергою, автор «Антиризиса», обґрунтовуючи соціально-економічну доцільність Берестейської унії, звертався до привілею короля Владислава III Варненчика 1443 р., яким руське духівництво зрівнювалося у правах із латинським. Полеміст оцінював цей документ неоднозначно. З одного боку, він прославляв короля Владислава Ягайловича за те, що своїм привілеєм від 22 березня 1443 р. зрівняв у правах православних священиків із римо-католицькими й офіційно закріпив у власності Православної церкви її села, маєтності й землі [1, с. 959–964], з іншого боку, він уважав цей привілей суто формальним, таким, що не мав жодної сили, і ніхто його не дотримувався. Саме через це, за його відомостями, нещодавно у королівстві загинуло понад тисячу православних священиків. Полеміст акцентував на слабкому представництві православного духівництва в органах влади, зазначаючи, що жодного з них немає в сенаті; ніхто не захищав їх від супротивників, яких Іпатій Потій іменував «єретиками», на сеймі та сеймиках, коли «церкви перетворювали на стайні». Так само нікому було врятувати простих священиків від розжалування і переведення в соціальний статус, нижчий від холопського, та від конфіскації їхнього майна. Такої наруги, яку зазнавали православні навчальні заклади, на думку полеміста, не відчували інші релігійні школи: єврейські та татарські [1, с. 677–678].

До того ж, володимирський владика вказував на слабкий розвиток науки у Східній церкві через тривале «поганське панування»; тому тепер про все нове в богослов'ї церква мусила довідуватися у своїх супротивників [1, с. 629–632]. В освітній кризі Іпатій Потій звинувачував і самих викладачів, які постійно шукали роботу з більшою оплатою: наприклад, він уважав, що школа у Бересті занепала через власних професорів, які перейшли на роботу до Вільна [1, с. 603–606].

Богослов писав і про економічне ярмо, яке висіло над православним духівництвом, а саме податковий тягар. Приміром, священник з одного церковного обійстя повинен був платити 2 злотих, а протоієрей – 4. На думку полеміста, не шанувала православних духівників місцева знать: деякі панотці повинні були виконувати сільськогосподарські роботи на її угіддях. Ті ж люди били священників та ув'язнювали їх [1, с. 679–680]. Особи православного віросповідання зазнавали утисків навіть у рідній автору «Антиризиса» Берестейській єпархії [1, с. 603–606].

Наведені приклади дають змогу стверджувати, що Іпатій Потій відтворив достовірну картину незадовільного стану Православної церкви у Речі Посполитій. Шлях виходу з цієї кризової ситуації він бачив тільки в унії з Римо-католицькою церквою. Як зазначав дослідник полемічної літератури С. Сенік: «...Владики покладали надію на Рим, що саме звідти прийде підмога заводити школи – не латинські, але грецькі, де, однак, учні вивчали б також і латину, щоб мати змогу належно обороняти власну традицію перед латинниками і протестантами» [180, с. 55]. Варто зауважити, що з уже згадуваних кон'юнктурних причин в «Антиризисі» не сказано про окремі позитивні зрушення в житті Православної церкви Київської митрополії, хоча вони були. Адже у II половині XVI ст. на підтримку православ'я в Україні магнати Ю. Слуцький, Г. Тишкевич, А. Курбський, В.-К. Острозький заснували декілька культурно-освітніх центрів. Діяла Острозька слов'яно-греко-латинська академія – перша школа вищого типу в Східній Європі. У Львівській, Заблудівській, Острозькій друкарнях було видано низку православних церковних книг. Цих фактів Іпатій Потій не подає. Також не зовсім зрозуміло, що автор «Антиризиса» мав на увазі, говорячи про «тривале поганське панування», адже Київська Русь відійшла від язичництва майже одночасно з Польщею, прийнявши християнство 988 р., тобто лише на 20 років пізніше (966 р.).

Отже, у власних аргументах щодо правомірності Берестейської унії Христофор Філалет та Іпатій Потій зверталися до одних і тих самих проблем Православної церкви, але пропонували різні шляхи їх вирішення. Проте одну проблему озвучив тільки автор «Антиризиса». Вона стосувалася, за власною дефініцією унійного богослова, так званої «єретичної» загрози, тобто діяльності

протестантських конфесій, неодноразово згаданих на сторінках трактату. Боротьба з протестантами для полеміста була важливою частиною унійної програми, одним із його найголовніших аргументів на користь об'єднання церков [43, с. 99, 101–102]. Він уважав, що «єретики», а такими він іменував протестантів, могли суттєво зашкодити існуванню Православної церкви, відібрати в неї частину пастви; «не тільки проти віри і релігії християнської, але і проти величі Божої і предвічної хвали Єдинородного Сина Божого писання заразні видають, людей християнських від старожитньої віри і від хвали Божої на свої прокляті ересі навертають!» [1, с. 625–628]. Виправдовуючи свій перехід під владу Римо-католицької церкви, з-поміж інших доказів Іпатій Потій зазначав, що, попри наявність окремих порушень, відсутність у його діях вини особливо видно під час порівняння з роботою, за його словами, «справжніх єретиків», тобто протестантів [1, с. 621–629].

На думку володимирського єпископа, поширення протестантизму призвело до парадоксальної ситуації, яка полягала у тому, що протестанти до православних обрядів ставилися так само негативно, як і до католицьких, але попри це ортодокси продовжували співпрацювати з протестантами, а не з ідейно ближчими католиками, за об'єднання з якими виступав володимирський єпископ. Він висловлював здивування, що православні, перебуваючи під політичною владою католиків, радилися на спільних з'їздах із протестантами, як позбавити Римо-католицьку церкву панівного впливу [1, с. 973–976]. Насправді, на думку Іпатія Потія, співпраця з нею була б продуктивнішою: її позиція стабільна стосовно членів Східної церкви, проти них католики не писали нічого критичного і мали ту саму потребу, що й ортодокси – потребу церковної єдності. Щоправда, за словами володимирського єпископа, на відміну від пасивних православних, католики активно боролися проти протестантів. Він уважав, що саме пасивність призвела до збільшення чисельності аріан і новохрещенців на Русі. Як приклад в «Антиризисі» наведено Новогрудський повіт, де було багато шляхтичів-протестантів [1, с. 975–976]. У цьому полеміст мав рацію. Справді, як зазначено вище, саме в Новогрудському повіті для потреб протестантів було пристосовано 650 православних храмів, а із 3 600 православних шляхетських сімей лише 16 залишилося у православній вірі [31].

На думку Іпатія Потія, співпраця православних із протестантами була кон'юнктурна, адже члени євангелічних церков ніколи не приймали православної віри й обрядів. Тому припущення про те, що православні намагалися схилити протестантів у власну віру, неправильне. Такий тип союзу в «Антиризисі» схарактеризовано як подібний до того, що його використовували «погани», які проживали на території Речі Посполитої, наприклад, татари, оскільки з ними контактували лише заради дотримання внутрішньої стабільності й оборони від зовнішнього ворога [1, с. 977–978]. У цьому Іпатій Потій теж частково мав рацію. Справді, православні не прагнули укладати з протестантами духовного союзу, узгоджувати догми й обряди, їхня співпраця була тільки ситуативною, вигідною тоді і для ортодоксів, і для протестантів.

Автор «Антиризиса» вважав що, Ісус Христос не заповідав дотримуватися таких стосунків, їх не мали перші християни. Правдивими є «один Господь, одна віра, єдине хрещення, один Бог і Отець всіх». Власне бачення правдивої віри організатор унії висловив фразою святого Павла, що заповідав «поздоровляти тих, котрі милують нас у вірі, а не тих, котрі милують нас поверхово і тілесно, а вірою нашою брідяться (як поганською) і за «бальвохвальців» нас у себе мають» [1, с. 977–980]. Щодо наведених висловлювань можна зауважити, що унійський полеміст не вважав за потрібне процитувати слова Христа «любіть ворогів ваших, чиніть добро тим, хто ненавидить вас» (Лк. 6:27), і що сам Христос не сторонився іновірців, оскільки й вони можуть стати християнами, а святий Павло ввійшов в історію як апостол, який навернув значне число людей до християнства.

Продовжуючи тему діяльності протестантів у контексті правомірності Берестейської унії, автор «Антиризиса» наголошував, що робота протестантів завдала ще серйозніших збитків безпосередньо перед самим підписанням унії. Більше того, на думку Іпатія Потія, саме вони були причетними до зриву можливості налагодження компромісу між прихильниками та супротивниками об'єднання. За словами володимирського владика, після безрезультатного вмовляння в листах (згодом опублікованих в «Апокрисисі» [2, с. 1063–1066; 1065–1066; 1065–1066; 1067–1068]) до князя В.-К. Острозького змінити власну позицію,

він зустрівся з ним особисто й отримав згоду на участь магната у спільному соборі [1, с. 635–636]. Проте можливість налагодження компромісу зірвалася, оскільки під час перебування владик у Кракові в липні 1595 р. до короля дійшли чутки про розкольницьку, а не об'єднавчу мету запланованого спільного зібрання, і він скасував його проведення. Причиною цього стала спроба В.-К. Острозького залучити до собору протестантську сторону. У листі до євангелістського зібрання у Торуні, тобто з'їзду лютеран, кальвіністів та «чеських братів», запланованого на 21–26 серпня 1595 р., князь просив кадрової допомоги – 10 осіб-радників, яких повинен був очолити пан Радомський [1, с. 641–642]. Це послання В.-К. Острозького автор «Антиризиса» вважав головною причиною («нещасливою колодою»), що завадила проведенню синоду. На його думку, саме співпраця князя з протестантами призвела до скасування можливості порозумітися на соборі [1, с. 653–656]. Додатковою причиною скасування зібрання стала заява князя про можливе використання силового варіанту в урегулюванні суперечки [1, с. 641–650]. Зокрема, у листі на Торунський з'їзд київський воєвода заявляв, що готовий виставити проти тих, хто, за його словами, «наступає на шиї нашим вольностям», власне 15–20-тисячне військо [30, с. 591]. Отже, на думку автора «Антиризиса», король скасував проведення собору перед підписанням унії тільки з вини В.-К. Острозького, який контактував із протестантами.

Варто додати, що в Берестейському антиунійному соборі 6–9 жовтня 1596 р. брало участь лише 5 протестантів, і тільки в роботі світського, але не головного духовного кола собору, яке мало повноваження приймати рішення. Отже, твердження Іпатія Потія, що собор не відбувся через співпрацю В.-К. Острозького з протестантами, було прикриттям, яке владика використав, щоб приховати справжню причину зриву собору.

Загалом висловлені у трактатах тези про проблему правомірності чи неправомірності Берестейської унії мали спільну структуру та зміст: юридичний, соціально-політичний, економічний. Іпатій Потій і Христофор Філалет обговорювали однакові проблеми, але трактували їх по-різному. Щоправда, в «Антиризисі» йшлося про загрозу для православних з боку протестантських церков,

чого немає в «Апокрисісі». Христофор Філалет про цю проблему не згадував як з особистих, так і з релігійних мотивів. Адже на момент написання «Апокрисиса» значно більшою загрозою для православ'я були католики й уніати, а не протестанти, які, навпаки, тоді виступали політичними союзниками супротивників унії в боротьбі з гегемонією Римо-католицької церкви.

Розглядаючи юридичний бік підписання Берестейської унії, обидва полемісти спиралися на низку законодавчих актів XVI ст., що регулювали релігійні відносини в державі, особливо на Варшавську конфедерацію 1573 року. Перевагу здобув автор «Апокрисиса», який довів, що заснування нової Унійної церкви суперечило Варшавській конфедерації, оскільки унія офіційно скасовувала Православну церкву.

Варто звернути увагу на використання Іпатієм Потієм дилеми ролі протестантських конфесій у розгляді проблеми правомірності унії. З одного боку, він бачив у їхній діяльності загрозу християнству, а з іншого, використовував їх як приклад, доводячи відповідності створення нової Унійної церкви правилам Варшавської конфедерації 1573 р. Потрібно зауважити, що створення нових протестантських конфесій не передбачало скасування інших, тоді як із заснуванням Унійної церкви православ'я офіційно було заборонено на території польсько-литовської держави.

Обидва полемісти продемонстрували компетентність й обізнаність у характеристиці виявів кризи, яку переживала ієрархія Київської митрополії. Вони сходилися на потребі вирішення проблем, але шляхи їх розв'язання розуміли по-різному. Для автора «Антиризиса» криза православ'я стала головним аргументом правомірності унії; на його думку, подолати занепад Православної церкви можна було лише шляхом її підпорядкування папі римському. На думку Христофора Філалета, підпорядкування папі тільки могло поглибити кризу й призвести до знищення православ'я, проблеми якого потрібно вирішувати власними силами, розвиваючи освіту, спираючись на підтримку народу, церковних братств і магнатів.

Висновки до розділу 2

Підбиваючи підсумок полеміки Іпатія Потія і Христофора Фіلالета щодо правомірності унії, можна зробити висновок, що для них обох ця дискусія мала першорядне значення. Обидва автори керуються актом Варшавської конфедерації 1573 р., кожен трактуючи його на користь власної точки зору. З позицій Христофора Фіلالета, насильне переведення всіх православних у підпорядкування папі римському й офіційне скасування Православної церкви в Речі Посполитій королем є грубим порушенням Варшавської конфедерації. З позицій Іпатія Потія, свобода віросповідань, утверджена цим документом, дозволяла утворення нової унійної конфесії. Полемісти могли б опинитись у взаємному цунцвагу і не мати переваги один над одним, коли б ініціатори унії самі особисто перейшли у підпорядкування папи, а не залучали до неї рядових вірян, вирішуючи за них, до якої конфесії їм належати. У Варшавській конфедерації не було пункту, що на користь однієї конфесії можна скасовувати іншу, як це було зроблено після Берестейської унії. Тому посилання на акт конфедерації Іпатія Потія було формальним і неправомірним.

Непереконливими виявилися спроби Іпатія Потія довести неправомірність антиунійного собору, яку він визначив тим, що православний собор відбувався не в церкві, а приватному будинку, що на ньому були присутні особи з протестантським віросповіданням та були відсутні чимало єпископів і київський митрополит. Опис проведення засідань антиунійного собору протягом 6-9 жовтня, поданий в «Апокрисисі», фактично спростовує всі аргументи володимирського владики. Собор проводився у приватному будинку тому, що за наказом Іпатія Потія церкви були закриті. Протестанти у кількості 5 осіб були присутні серед антиуніатів, але не входили до їх духовного кола православного зібрання. Єпископи і митрополит Михайло Рогоза відмовилися бути присутніми на соборі православних, проте роботу останнього очолювали повноважні представники александрійського і константинопольського патріархів – Кирило Лукаріс і Никифор Кантакузин. Рішення цього ж собору затвердив патріарх Мелетій Пігас.

РОЗДІЛ 3

«АНТИРИЗИС» ТА «АПОКРИСИС» ПРО ДОГМАТИЧНУ Й ОБРЯДОВУ ПРОБЛЕМАТИКУ УНІЙНОЇ ЦЕРКВИ

3.1. Полеміка на сторінках творів щодо догматики церкви

Дослідження догматичних і канонічних суперечок між православними й уніатами виявляє цікавий парадокс. Його суть полягає в складності вивчення головних аспектів створення й існування Унійної церкви: у відповідних дослідженнях, пов'язаних з унією, переважає соціально-політична тематика, натомість розгляду догматично-богословських проблем учені приділяють значно менше уваги. На цю неврівноваженість указували свого часу І. Франко [88, с. 230], А. Пашук [168, с. 113–114], С. Савченко [179, с. 168]. За оцінкою останнього, «досліджень, які б розглядали величезний масив пам'яток XVI–XVII ст. у «прямому» аспекті – як комплекс богословської полемічної літератури ... практично немає» [179, с. 168]. Причиною цього вчений вважає методологічну специфіку досліджень, що проводилися із зазначеної тематики. Він указує, що її суть полягає в орієнтації на «секулярний історизм», який призводить до бачення богословсько-догматичних питань не як окремої проблеми, а лише як фону соціальної боротьби й ідейно-політичного протистояння [179, с. 168–169]. Унаслідок це призвело до відсутності саме церковно-богословської тематики в дослідженнях пам'яток полемічної літератури. Важливість вивчення догматичних питань обумовлена також тим, що хоча збереження православної обрядовості дозволило створити Унійну церкву, свої догмати вона, однак, перейняла від католицизму [74, с. 114].

З-поміж полемічних пам'яток, яких учені не використовували як джерела, досліджуючи догматично-богословські питання, були трактати «Апокрисис» та «Антиризис», які найбільш показові з означеної вище проблематики. Як зазначено вище, майже третина з 33-х «Артикулів, що належать до з'єдинення з Римською церквою», які розробили наприкінці 1594 р. у Торчині православні владики, належала безпосередньо до літургічної практики [127, с. 2]. Варто зауважити, що не всі з представлених у цьому документі [3] проблем були згадані на сторінках обох трактатів. Полемісти висловлювали власні думки щодо найголовніших, на їхній

погляд, питань: походження Святого Духа, існування чистилища, причастя одного чи двох видів; також вони обговорювали целібат і новий григоріанський календар. Закономірно, що обидва дискутанти, окрім теоретичного трактування безпосереднього змісту догм і обрядів Унійної церкви, демонстрували власне бачення гарантій їхнього існування й дотримання на практиці.

Загальний ступінь напруженості тодішньої міжконфесійної боротьби демонструють агресивні випадки головного організатора унії Іпатія Потія проти власного покровителя В.-К. Острозького, якого звинувачує у зв'язках із протестантами. Предметом осуду володимирського єпископа стала репліка князя щодо бездоганного порядку в протестантських конфесіях, а також відмінності у трактуванні Бога (невизнання антитринітаріями єдиносущності Св. Трійці). Заперечуючи цю позицію, автор «Антиризиса» акцентував на неістинності догматичних принципів та основ низки протестантських церков, які суперечили, на його думку, істинним канонам апостольських церков: «Хто такого віросповідання і віри не має (у єдиносущність Св. Трійці), той не на камені, але на піску і на сіні буде» [1, с. 607–610]. Владиці не подобалися симпатії В.-К. Острозького до протестантів, і він емоційно закликав його бути вірним рідній релігії [1, с. 609–612]. Тут потрібно зауважити, що князь ніколи не зраджував православної віри, а з протестантами мав лише політичний союз, обумовлений спільними інтересами в боротьбі проти єдиновладдя папи. Коли на Торунському з'їзді 1595 р. з боку протестантів було запропоновано узгодити догмати церков, В.-К. Острозький підтримав думку православних ієрархів, які на цю пропозицію відповіли відмовою [30, с. 615].

Христофор Філалет уважав помилкою не так перехід до нової церкви, як прийняття при цьому догматичних нововведень римо-католиків, що стали чинними для уніатів: «Проти котрих Павло волає: якщо хтось вам благословить понад те, що прийняли, нехай буде анафема» [2, с. 1691–1698]. На думку автора «Апокрисиса», збереження православних обрядів не усувало проблеми відмови уніатів від догматичної основи Православної церкви: «Не питаю того про лушпиння, хто мою серединку (ядерко) бере; а для отримання ядра він би менше лушпинням дорожив»

[2, с. 1165–1166]. Твердження полеміста про вищість догматики над обрядовістю не викликало розбіжності з тодішнім устроєм Православної церкви, яка значну увагу приділяла збереженню власних догм і церемоніальної традиції.

Ядром кожної церкви є її віровчення. Але, попри визнання римо-католицьких догматів, організатори унії стверджували, що створили окрему конфесію; збереження в ній обрядової частини без змін формально знімало обвинувачення в повній асиміляції з апостольською столицею. У зв'язку з цим нелогічним вбачається те, що обговорення догматичних нововведень було значно меншим порівняно, наприклад, із масштабами дискусії полемістів щодо проблеми правомірності унії чи способів її проведення. Можна стверджувати, що Христофор Філалет та Іпатій Потій не приділили догматиці належної уваги. В «Апокрисисі» догматичні реформи згадано переважно в контексті рішень Флорентійської унії, які вважали нечинними.

Автор «Антиризиса» власну думку про два ключові догмати, різні в римо-католицизмі та православ'ї – походження Святого Духа і наявність чи відсутність чистилища, зумів помістити у 39 рядках тексту [1, с. 715–718].

Іпатій Потій захищав віровчення Римо-католицької та Унійної церков, за яким Святий Дух походив і від Бога-Отця, і від Бога-Сина, оскільки в іншому випадку Син ставав нерівним за статусом щодо Бога-Отця. Як доказ, владика згадав слова Христа: «все, що Отець мій має, моїм є» (Іоанн, 16:5), не врахувавши відмінність між словами «мати» і «походити». Хибність позиції православних про походження Святого Духа тільки від Бога-Отця, на думку богослова, доводив факт дотримання її в таких протестантських конфесіях, як лютерани та євангеліки [1, с. 717–718]. Водночас варто зауважити, що, розглядаючи цю догму, полеміст усе ж використав компромісний варіант: не «від Сина», а «через сина» (*per Filium*), що є ближчим до позиції Православної церкви.

На практиці вживання *Filioque* було необов'язковим. На думку Т. Шманька, на поч. XVII ст. така двоїстість тільки послаблювала позиції Унійної церкви [208, с. 346].

Доцільно згадати, що в книзі «Про єдину істинну православну віру» (1588) острозький просвітник Василь Суразький доводив походження Святого Духа від Бога-Отця словами Ісуса Христа, взятими з Євангелії від Іоанна: «...Прийде Утішитель, Його ж пошлю вам від Отця, Дух істини, що від Отця походить» (Ін. 15:26).

Щодо наявності чистилища, доказом його існування для автора «Антиризиса» був факт поминання та моління за померлих. Він уважав, що якби чистилища не було, то померлі цього не потребували б, та згадував якогось безіменного апостола, що наказував молитися за тих, які померли у смертних гріхах [1, с. 719–720]. Христофор Філалет не розглядав питання чистилища, однак його порушували у своїх творах острозькі богослови. Тут варто знову звернутися до трактату Василя Суразького «Про єдину істинну православну віру», в якому існування чистилища заперечено тим, що у Святому Письмі про нього немає згадки, за винятком Другої книги Маккавеїв, яку не вважають канонічною у православ'ї. Проте Іпатій Потій не визнав різниці між канонічними й неканонічними книгами Біблії. В. Суразький звертався до епізоду, де Ісус Христос обіцяє розіп'ятому розбійникові, який просив його пом'янути у царстві своєму, рай, а не чистилище. Доведення правильності догм Православної церкви у трактаті В. Суразького давало можливість Христофорові Філалету не приділяти цій темі такої уваги, як іншим більш актуальним тоді питанням, пов'язаним з унією.

Одна з головних проблем, порушених у полемічній літературі XVI ст., а також в «Апокрисисі» й «Антиризисі», була викликана намаганням з боку римо-католиків та уніатів утвердити провідну роль римського понтифіка у Християнській церкві. В історіографії кінця XX – поч. XXI ст. учені, які досліджують цю та суміжну тематику, висловлювали різні думки. На думку Б. Гудзяка, владики-уніати вважали себе представниками незалежної церкви, яка відновлювала єдність із римо-католицькою [128, с. 114]. М. Дмитрієв, покликаючись на листування між ієрархами апостольської столиці, підтверджував факт очікувань від православних єпископів тільки одного – проголошення власної підпорядкованості папі [131, с. 61–63]. На основі вивчення інших джерел дослідник довів визнання безпосередньо самим

унійським діячем власної некомпетентності щодо статусу пап у Вселенській церкві [43, с. 98].

С. Яковенко писав, що наприкінці XVI ст. союз Православної церкви, яка, за деякими винятками, не мала значної кількості догматичних та обрядових розходжень, із Римо-католицькою був вигідним для останньої на фоні активності нетолерантного до її віровчення протестантизму [210, с. 145]. Однак, насправді, утворення Унійної церкви, навпаки, призвело до ескалації конфліктів навколо деяких аспектів існування християнської релігії.

Особливу роль автора «Апокрисиса» в полеміці щодо єдиновладдя понтифіка у Християнській церкві відзначив М. Скабаланович, який 1876 р. наголошував, що у православної західноруської літературі «Апокрисис» був першим науково систематизованим запереченням учення про верховенство папи римського [79, с. 34–35, примітка]. Доцільно додати, що ще за 10 років до видання «Апокрисиса» тезу про верховенство папи римського у християнстві та про його непомильність у питаннях віри і моралі заперечив ректор Острозької академії Герасим Смотрицький у трактаті «Ключ царства небесного..» (1587) та в другій передмові до цього трактату [53, с. 213, 219–221].

Практичне і нагальне питання верховенства папи обидва полемісти пов'язували з верховенством апостола Петра як основою безальтернативності єдиновладдя понтифіка. Визнання вищості першого папи Петра над іншими апостолами дозволило б уніатам дати підґрунтя наведеному постулату.

Аргументи Христофора Фіلالета й Іпатія Потія щодо цієї проблеми можна розподілити на текстологічні, патрологічні і біблеїстичні.

Початковим моментом полеміки про верховенство апостола Петра над іншими учнями Ісуса Христа стають дві фрази з Біблії, наведені у творі «Собор Берестейський» П. Скарги: «Ти є Петро, і на камені цьому побудую Я Церкву Мою, ... і тобі дам ключі Царства Небесного» (Мт. 16:17–19), а також «Паси ягнят Моїх... Паси вівці Мої» (Ів. 21:15–17). Автор трактату вважав, що цитати і джерело їх походження зробили св. Петра першим керівником Християнської церкви [2, с. 1349–1350]. Цим джерелом було Євангеліє, якому, на думку полеміста, зобов'язані

вірити всі. В «Апокрисисі» процитовано безапеляційні слова єзуїтського богослова: «То Євангеліє! Хто йому вірити не хоче, сам тільки поганин і жид!» [2, с. 1349–1350].

Полемісти вдалися до текстологічного аналізу двох указаних фраз. Творець «Апокрисиса» звернув увагу на потрібну навмисну чи помилкову фальсифікацію П. Скаргою змісту наведених біблійних уривків. На думку Христофора Філалета, відповідні уривки з Нового Заповіту звучали абсолютно по-іншому. До Петра Христос звертався: «Тобі мовлю, що ти є Петро», а слова «на тій опорі збудую Церкву мою» стосувалися не особи апостола, а його відповіді на питання Христа: «А ви за кого вважаєте мене?». Симон Петро сказав у відповідь: «Ти – Христос, Син Бога Живого» (Мт. 16:15,16). Саме на цьому віровизнанні Ісуса Христа Богом побудована Християнська церква.

Такі розбіжності Христофор Філалет пояснював двома причинами: помилковістю латинської версії Нового Заповіту або фальсифікацією відповідних матеріалів у творі П. Скарги [2, с. 1349–1352]. За словами полеміста, отці церкви, яких він згадував, у доказах також виступали проти цієї тези, до того ж римокатолицький богослов цитував її на власну користь вибірково, без попереднього контексту [2, с. 1371–1372].

Своєю чергою, Іпатій Потій висунув обвинувачення, що автор «Апокрисиса», скориставшись твором св. Кипріяна, дав покликання лише на той уривок, де вказано на рівноправ'я всіх апостолів, і не згадав, що далі по тексту автор надає Петру старшинство [1, с. 901–902]. Наступний його контраргумент стосувався слів «Паси ягнят Моїх... Паси вівці Мої» (Ів. 21:15-17): Христофор Філалет писав, що в трактуванні св. Кирила ця фраза не означала старшинства св. Петра. Натомість володимирський єпископ твердив про відсутність такої в текстах св. Кирила і висловлював сумнів у достовірності цитування.

На думку автора «Антиризиса», Христофор Філалет використовував тільки вигідні для нього тексти і фрази, до того ж із фальсифікаціями та викривленнями. Іпатій Потій уважав, що задля справедливості його опонентіві потрібно було порівняти власні докази з доказами супротивника, після чого вивести з них

компромісний варіант або опублікувати своє бачення проблеми. Єпископ додавав, що при цьому суперечливі матеріали мали бути подані в повному обсязі: «аби листи святих отців не тільки одні проти інших, але й самі із собою святі отці не виявилися противниками один одного». Така поведінка свідчила б про християнську побожність людини, що однаково добре сприймала думки вчителів церкви попри їхні контрверсії. Він додав, що справжній християнин приймав усе з поблажливістю, з допомогою Святого Духа і проповідував святих отців, які не суперечили його поглядам, в усьому з ними погоджуючись [1, с. 907–910]. Автор «Антиризиса» ще раз зазначав про повагу до пап римських із боку отців церкви, яку Христофор Філалет шляхом маніпуляцій виставив проти понтифіків [1, с. 909–912].

Христофор Філалет для остаточного доведення факту фальшування фраз про зверхність апостола Петра опублікував в «Апокрисисі» низку відповідних думок богословів із цитуванням. Їх можна звести у три групи. До першої належать ті, що стверджували про передачу ключів від Царства Божого в особі Петра для всіх апостолів, тобто їхню рівність. Такими були висловлювання Оригена [2, с. 1353–1358], Феофілакта Болгарського [2, с. 1359–1360], Кипріяна Карфагенського: «в особі одного дав Господь усім ключі, аби єдність усіх вказав», Аврелія Августина: «взяв ключі за всіх, що єдність є в усіх» [2, с. 1357–1358]. Друга група думок спростовувала вищість апостола Петра, указуючи, що першим головою Християнської церкви був не апостол Петро, а сам Ісус Христос, і під словом «камінь» варто розуміти саме його, тому що церкву може заснувати тільки Бог, а не людина. Цю версію підтримували Григорій Ниський, Іларіон Великий [2, с. 1353–1358], Єронім Стридонський [2, с. 1357–1360] та Преподобний Беда: «Христос мовить Петрові: «Ти є Петро, на мені збудую тебе, а не мене на тобі» [2, с. 1357–1360]. Третя група вчених під «каменем» розуміла християнське віровизнання апостола Петра: «Ти – Христос, Син Бога Живого» (Амвросій Медіоланський [2, с. 1357–1360]), точніше, головну ідею християнської віри, яку висловив Петро, що Христос є Бог (Іоанн Златоуст, Кирило Александрійський [2, с. 1353–1358]). Саме на цій ідеї, як на непорушному камені, побудована Християнська церква. Доводячи православну позицію, що першим головою церкви був Христос, а не Петро,

Христофор Філалет визнав існування версій богословів про Петра як рівного зі всіма апостолами правонаступника Христа [2, с. 1363–1366].

Перераховані 11 святих отців як грецького, так і латинського віросповідання, на думку автора «Апокрисиса», трактували слова Христа по-іншому, ніж П. Скарга, і бачили особистість св. Петра як рівного серед апостолів [2, с. 1359–1362], а власну правомірність підтверджували словами Святого Письма.

Друга фраза, навколо якої розгортається суперечка, звучить так: «Паси ягнят Моїх... Паси вівці Мої» (Ін.21:15-17). Христофор Філалет уважав, що цей вислів не надав старшинства Петрові над іншими апостолами, і, знову звернувшись до думок отців церкви, навів фразу св. Кирила про те, що Петро залучив до християнства значну кількість пастви, але таких самих успіхів досяг і апостол Павло й інші їхні колеги [2, с. 1369–1370]. Принагідно варто вказати на обізнаність Христофора Філалета в апостольських діяннях Петра і Павла: першого він іменує «пастирем овець, які були вірні обрізанню», а другого – «апостолом необрізаня названого» [2, с. 1369–1370]. Це означає, що Петро проповідував серед євреїв, а Павло – серед язичників. Ще один аргумент щодо цього питання Христофор Філалет узяв із тексту Діянь святих апостолів, де апостол Петро закликав пресвітерів і старших церковників проповідувати серед пастви, тим самим зрівнюючи себе з ними, а не ставлячи вище [2, с. 1369–1370].

Автор «Апокрисиса» сподівався, що опонент не ставитиме під сумнів слова богословів й не зачислятиме їх до «поган» чи «жидів». Він акцентував на постійному перекручуванні інформації про апостола Петра, щоб показати папу римського як його єдиного правонаступника, одноосібним власником Християнської церкви [2, с. 1361–1364].

Відповідь Іпатія Потія – дзеркально протилежна. В «Антиризисі» він навів альтернативні думки 11 святих отців Грецької і Латинської церков, які підтверджували вищість апостола Петра: Єпифанія, Іоанна Златоуста, Василя Великого, Григорія Назіанзина, Євтимія разом із Кипріяном (глава 1 «О єдності церковній» книги 2 «Про хрещення»), Максима, Опатуса (книга 2 «Проти Парменіана»), Амбросія, Августина, Єроніма, Леонтія [1, с. 901–908]. Показово, що

деякі імена (Августин, Кипріян) повторені в переліках обох полемістів – як і під час обговорення інших проблем, вони продовжували по-різному трактувати ті самі джерела.

Владу Петра над іншими апостолами, на думку володимирського владики, неодноразово визнавали на вселенських соборах [1, с. 907–908]. На підставі цього унійний полеміст уважав неповагою до апостола сказане в «Апокрисисі» й називав логічним ставлення Христофора Філалета до папи римського як до головного ворога [1, с. 907–908].

Звернемо увагу на 3-й аспект суперечки, у якому автор «Апокрисиса» торкнувся висвітлення ролі апостола Петра з біблійного погляду, тобто безпосередньо у Святому Письмі, а саме в 5-й главі 1-го Соборного послання св. апостола Іоанна й 3-й главі 1-го Послання апостола Павла до коринтян. Христофор Філалет зазначав, що у цих джерелах владні повноваження всіх апостолів згадані як рівні, натомість інформація про привілейований статус Петра відсутня. Там само Спасителя йменовано «каменем наріжним, фундаментом, над яким інший не може бути закладений» [2, с. 1365–1368]. Оскільки апостол Петро був смертний, а Ісус Христос ні, Христофор Філалет стверджував, що визначення місця Христа як основи Християнської церкви обґрунтоване у Святому Письмі, та заперечував позиціювання в тій самій ролі апостола Петра [2, с. 1367–1368].

Підсумовуючи цю дискусію, можна стверджувати, що під час обговорення питання верховенства апостола Петра над іншими апостолами, як головну підставу для визнання одноосібності влади папи римського, Христофор Філалет та Іпатій Потій використовували два спільні й один такий, що належав лише авторові «Апокрисиса», блоки аргументів. Спільними були патрологічна й текстологічна групи доказової бази, але Іпатій Потій, на відміну від опонента, не звертався до біблійних доказів.

Перерахування думок отців церкви та відомих богословів й обопільні звинувачення у фальсифікаціях і помилках у текстах джерел свідчили про ерудицію та інтелект обох супротивників, однак не доводили правоту котрогось із них і не пропонували шлях вирішення проблеми. Вони опинилися в патовій ситуації: на 11

тверджень святих отців, що не визнавали верховенства апостола Петра, наведених у трактаті Христофора Філалета, Іпатій Потій представляє 11 тверджень отців, які бачили Петра головним над іншими апостолами. На відміну від обговорення проблем календаря чи celibату, де Христофор Філалет та його опонент мали чимало фактичних точок дотику [див.:110, с. 30–38;115, с. 76–88], під час розгляду цього питання погляди авторів «Апокрисиса» й «Антиризиса» були діаметрально різними, що логічно, враховуючи відмінність саме в догматичному підґрунті між Православною й Унійною церквами. Отже, звернення до історико-богословських і текстологічних аргументів стало показовим результатом відсутності можливості логічного завершення полеміки.

Помітні дискусії викликало питання ролі папи римського у Християнській церкві. У цьому аспекті полеміка все ще тривала навколо особистості ап. Петра, зокрема факту передачі йому влади від Христа.

На це твердження в «Апокрисисі» наведено низку аргументів, де вказано, що в Новому Заповіті існувала тільки одна особа, й нема більше жодної, яка мала єдиновладдя – це Ісус Христос: «Єдиновладдя церковне в Писанні Святому Нового Завіту ясно надане Христу Господу, котрого одним тим пастирем добрим і винограду свого садівником знаємо» [2, с. 1337–1338]. Христофор Філалет нагадав, що це саме стверджували у своїх посланнях апостоли Павло та Петро [2, с. 1339–1340]. Він зауважив, що Петро не демонстрував власного верховенства над іншими апостолами та священиками і робив ті самі справи, що й усі. В «Апокрисисі» вказано, що ап. Павло також нічого не згадував про керівну роль власного побратима-однодумця, ніяк не виділяючи його з усіх апостолів. У трактаті наведено подібну інформацію ще з 8 латинських і грецьких біблійних джерел [2, с. 1337–1338]. На основі цього Христофор Філалет зробив висновок, що позиціювання св. Петра як намісника Ісуса Христа не спиралося на відповідні підтвердження з Біблії. Він припустив, що Симон, можливо, був кращим за інших апостолів особистими якостями, але, за словами полеміста, «одне є першість порядку, а інше – першість влади і старшинства» [2, с. 1339–1348].

Щоб ґрунтовніше підтвердити правомірність власної позиції, Христофор Філалет навів в «Апокрисисі» слова патріарха Мелетія Пігаса, який також наголосив на потребі побудови віри навколо беззаперечного визнання всевладдя Ісуса Христа і нікого іншого. М. Пігас твердив, що ті, хто відхилилися від цього правила, «полюбили, як декого описує Святе Євангеліє, славу людську більше, ніж славу Божу» [2, с. 1667–1674]. Патріарх уважав перехід частини ієрархії в підпорядкування папі помилковим і трактував це як намагання зменшити владу Сина Божого: «Або те, що себе замість Христа соборним головою соборної церкви явно вважає – чи не самого Христа порушує начальство?». На єдиновладді Ісуса Христа в соборній церкві декілька разів наголошував керівник Александрійської патріархії, покликаючись на 4 богословські джерела [2, с. 1666–1678].

Принагідно можна додати, що Христофор Філалет також виступив проти думки П. Скарґи про тотожність понять єдиновладдя папи римського і єдності всіх церков, а також беззастережного права папи на світську і церковну владу [168, с. 111–112]. Полеміст не вірив, що у понтифіка і його соратників були відсутні власні інтереси під час організації унії: «Двір Римський не просить про вівцю або не має діла до вівці без вовни» [2, с. 1737–1740]. Як аргумент проти папи автор «Апокрисиса» використав логічні питання: «Хто коли воює за свій власний кошт? Хто обриває виноград, а ягід з нього не їсть? Хто пасе череду, а молока з неї не споживає?».

Власні докази Христофор Філалет ілюстрував відповідними історичними прецедентами. 1551 р. папа Юлій III як відповідь на подання московського самодержця Івана IV щодо отримання королівської корони висунув три базові вимоги, згідно з якими московське посольство повинно було скласти присягу вірності та послушенства папі в перший та через кожні 5 років правління Івана IV. Цю процедуру повинні були повторювати всі його наступники. Присягу вірності треба було перескладати в разі вступу на престол нового папи римського. Також папа мав затверджувати обрання московського архієпископа. Ці опубліковані в «Апокрисисі» вимоги підтверджують намагання понтифіка з усього отримати

вигоду, конкретно в описуваному випадку – підпорядкувати собі світську і церковну владу Московії [2, с. 1739–1744].

Автор «Апокрисиса» наголошував, що одним із критеріїв визначення праведності християнина для римо-католицизму була сплата або несплата податків, тому думка його опонента про відсутність власної вигоди з церкви папи римського в разі об'єднання з православними Речі Посполитої була нелогічною, указувала на наявність в агітаторів за унію суто матеріальних намірів. Христофор Філалет небезпідставно припускав, що Грецька церква, вірна патріархові, обманно буде позбавлена привілеїв, її маєтки і власність захоплять, а православних священників витіснять із парафій [2, с. 1745–1750].

На думку полеміста, не краще впливала на позицію пап їхня минула репутація. Тих, хто був на цій посаді, не можна було назвати еталоном покірності та скромності. Зокрема, папу Олександра III під час його входження до міста охороняли особисто французький король Людовік VII та англійський король Генрих II – «один біля ноги його лівої, а другий біля правої, стережучи» [2, с. 1631–1634]. Цьому самому папі Генрих II мусив падати в ноги та казати слова з псалму 90:13: «По аспиду і василіску будеш ходити, а потопчеш лева і змія». Христофор Філалет уважав, що така поведінка дисонувала з учинком Ісуса Христа, який схилявся до ніг власних учнів, омиваючи їх: «Нехай нам [Христос] повідає, що за порівняння корони троїстої, золотистої з вінком терновим» [2, с. 1634–1636].

Христофор Філалет звертав особливу увагу на доведення в низці римо-католицьких джерел вищості особи папи над усіма людьми світу і перевершення його владою правочинності вселенських соборів та Святого Письма, адже папи самовільно змінили поняття Святого Духа, а також забирали владу в багатьох коронованих осіб. Як доказ в «Апокрисисі» наведено 19 цитат із декретів і книг, за словами Христофора Філалета, «папських підлабузників». Остання фраза найточніше виразила думку полеміста, що римо-католицькі автори ставлять папу нарівні з Христом: «Господь Бог наш Папа! Ти є всім і над усім! Тобі вся міць є дана, так на небі, як і на землі!» [2, с. 1639–1640]. Автор «Апокрисиса» звернув увагу на відсутність конкретних імен пап, яких возвеличували. Найбільш яскравими

в плані гордині представниками світської влади, на його думку, були «пишний Навуходоносор, надутий Олександр, гордовитий Доміціан», тобто цар Вавилонії Навуходоносор II, цар Македонії Олександр Македонський і римський імператор Тит Флавій Доміціан. Характеристику світської влади та керівників Латинської церкви Христофор Філалет завершив черговим наголошенням небажання православних переходити в підпорядкування папи римського [2, с. 1635–1640].

Антиунійний полеміст застерігав, що недоліки конфесійної унії могли призвести до тяжких наслідків не лише у релігійному житті, але й безпосередньо вплинути на стабільність усієї держави: замість єдності її очікуватиме якщо не загибель, то принаймні дестабілізація. Незначний ефект, на його думку, може принести унія і в боротьбі з Османською імперією, адже загальмувати її амбіції вона не зможе, оскільки османська влада була й проти Флорентійської унії 1439 р., а війна з Туреччиною, якщо й почнеться, то за згоди всього народу Речі Посполитої і без церковного єднання. Обиватель «народу руського і литовського», громадянин «нероздільної Речі Посполитої» завжди боротиметься проти османів. У «Апокрисисі» висловлено впевненість, що належність до Римської чи Грецької церков на це не впливатиме [2, с. 1739–1754].

Полемізуючи з Христофором Філалетом, Іпатій Потій аналогічно опонентові розпочав свій перелік доказів із перерахування відповідних історичних прецедентів, які доводили зверхність пап. Особливістю існування, як він висловився, «спільної християнської церкви» названо все те ж саме старшинство папи римського. Хоча кожен патріарх (константинопольський, александрійський, антиохійський, єрусалимський) керував власною патріархією, однак, на думку автора «Антирзиса», усі вони визнавали верховенство понтифіка. Одним із доказів цього він назвав ротації патріархів навіть проти цісарєвої волі: «Бо хіба, то не верховенство найвище – патріархів з престолів їх скидати, інших на місця скинутих ставити, часом і понад волю цісарську» [1, с. 691–694].

Водночас унійний полеміст розглядав верховенство папи над унійним духівництвом не тільки як історичний обов'язок із минулого, але і як практичну ініціативу з боку самих ініціаторів унії. Її причиною послужили неприйняття і

незгода останніх із міжусобною боротьбою і корупцією в середовищі православного єпископату. Продовживши розвивати цю лінію захисту, єпископ зазначав, що саме несправедлива влада стала причиною навернення митрополита та владик під керівництво папи римського. Він розповідає історію про те, як вони зазнали утисків від папського намісника (таким названо константинопольського патріарха Єремію II) та бачили, що їх планують несправедливо усунути з посад як таких, які не надали коштів у сумі 15 тисяч червоних злотих для нього. Іпатій Потій твердив про лист київському митрополитові М. Рогозі, надісланий від того самого патріарха, з повідомленням про його некомпетентність і вимогою відставки та призначення на цю посаду іншої людини (згодом виявилось – лист був фальшивий). Саме через це керівник церкви з владиками вирішили перейти під верховенство папи. Унійний діяч також зазначив, що раніше захисту папи шукали під час тяжких ситуацій і самі патріархи, наприклад, святий Афанасій Александрійський та Іоанн Златоуст [1, с. 693–694]. Варто уточнити, що це порівняння навряд чи вдале, оскільки патріархи-богослови IV ст. шукали в пап підтримки, борючись проти аріан і монофізитів, а українські владика переходили під владу папи, боячись, що патріарх позбавить їх посад і маєтностей, тобто керувалися насамперед власними економічними інтересами [30, с. 569].

Можна припустити, що причиною розпорядження Єремії II, яке послаблювало вплив єпископів, були не так їхні суперечки з братствами, як схиляння Г. Балабана та інших єпископів до унії з Римом, про що було відомо патріархові. І. Франко писав, що ще із середини 1570-х рр. римський кардинал Коммендоні показав Іпатію Потію переваги церковної унії [197, с. 510]. Отже, цілком вірогідна гіпотеза, що, насправді, не тільки пониження влади єпископів стало причиною унії, але й, навпаки, схиляння єпископів до унії стало причиною того, що Єремія II підвищив повноваження Львівського та Віленського братств.

Надалі у дослідженні полеміки про зверхність пап варто виокремити в особливу групу аргументи Іпатія Потія, узяті з богословських творів. Він уважав, що невизнання верховенства папи римського суперечило словам грецьких і латинських святих отців, які таке верховенство підтримували [1, с. 717–720], і твердив про

наклеп Христофора Філалета на єдиновладдя папи в 9 розділах 3-ї частини «Апокрисиса»: «обернув монархію або єдиновладдя Пап Римських у ніщо, зганьбив її» [1, с. 895–896].

Варто зауважити, що унійний полеміст постійно підкреслював, як він висловлювався, «єретичність», тобто протестантське походження джерел, які використав його супротивник. На думку богослова, попри їх вітчизняне походження і багатий зміст, усі матеріали, які використав Христофор Філалет, ґрунтовані на «єретичних» принципах протестантизму, складених упродовж кількох минулих сторіч. Суть їхнього створення, у розумінні автора «Антиризиса», зведена до зміни трактування Святого Письма і праць святих отців не на користь римських пап [1, с. 895–896].

Водночас Іпатій Потій не висловлював бажання відповідати на кожний розділ Христофора Філалета й щоразу спростовувати аргументи опонента проти папи, оскільки їх, на його переконання, декілька тисяч разів було спростовано до нього. Укотре владика наголошував на належності опонента до протестантів і цим фактом пояснював, що Христофор Філалет на кожну тезу проти нього матиме раніше складену готову відповідь, і тому його неможливо переконати в неправоті [1, с. 897–898]. У зв'язку з цим володимирський єпископ не бажав відповідати на аргументи супротивника, а відсилав останнього та кожного, як він каже, «побожного читача» до «перших книг Беллярмінових» (Роберт Беллармін (1542–1621 рр.) – римокатолицький кардинал і богослов), де можна буде знайти всі відповіді [1, с. 897–898]. Полеміст просив читачів не вірити доказам проти папи, ґрунтованим на основі письма святих отців. На його думку, хоча тексти перекладені з інших мов правильно, але їхній зміст перекручений, вигідна інформація висвітлена ширше, а не вигідна, навпаки, прихована. Аналогічно, на його погляд, учинив його опонент із листами пап і єпископів. Автор «Антиризиса» додав, що проблему ускладнило те, що обговорювані питання маловідомі або невідомі русинам через відсутність або недоступність текстів руською мовою. Латинською вони не володіють, отже, не можуть знати про їх фальсифікованість чи правдивість [1, с. 900–902].

Оцінюючи слова Іпатія Потія, можна зауважити, що тему одноособовості й колегіальності в управлінні церквою вже не раз порушували тодішні православні автори (Г. Смотрицький, В. Суразький, С. Тустановський). Прагнення папи римського до одноосібного управління і невизнання цього прагнення та невідкорення йому східних патріархів доводить сам історичний факт церковного розколу, коли папа відокремився від «братства собі подібних», як писав Герасим Смотрицький у трактаті «Ключ царства небесного» [84, с. 213].

Отже, покликаючись на нестачу православної літератури, недоступність іншомовних текстів та підкреслюючи власне небажання спростовувати докази Христофора Фіلالета, Іпатій Потій фактично визнав власну неспроможність дати опонентові аргументовану відповідь.

Ще одним аспектом єдиновладдя пап, який варто виокремити в результаті опрацювання текстів «Апокрисиса» й «Антиризиса», є розгляд питання послуху папі римському.

Христофор Філалет насамперед звертав увагу на відмінне від самих початків підпорядкування членів Унійної та Православної церков різним керівникам: православних – патріархам, уніатів – папі. Полеміст наголошував на римокатолицькому визнанні єдиновірцями тільки тих, хто був під зверхністю папи римського, тому й церкву їхню називали римською. Другою назвою Православної церкви була Грецька – засновники віри прийняли її у патріархів, що мешкали в Греції. Тому, як стверджував автор «Апокрисиса», владика, які перейшли під владу «Риму», автоматично відмовлялися від влади «Греції». Головне, що цим переходом перервалося правонаступництво в їхній церкві, яке тягнулося від хрещення Русі, коли митрополитів висвячували патріархи [2, с. 1147–1152].

Полеміст уважав, що М. Рогоза і владика, які приєдналися до Римокатолицької церкви заради збереження власних маєтностей, вдалися до брехні та вводили в оману людей. Вони твердили, ніби, вже перебуваючи в Римській церкві, мали право й надалі обіймати духовні посади в грецькій. Обґрунтовували відступники це тим, що до канонів Православної церкви нічого не додавали, а лише відновлювали її єдність із римським костелом, що була оформлена на

Флорентійському соборі, тобто фактично це був перехід з-під однієї влади до іншої в межах єдиної церкви [2, с. 1149–1150; 97, с. 42–43]. Обман полягав у тому, що це був перехід не в межах однієї церкви, а в іншу церкву, до якої єпископи намагалися залучити всіх православних Речі Посполитої шляхом підпорядкування їх папі римському й офіційного скасування Православної церкви.

Аналізуючи висловлювання Іпатія Потія, варто зауважити, що він свідомо замовчав низку фактів. Зокрема те, що на початку існування Християнської церкви на перших чотирьох помісних соборах, як писав острозький просвітник В. Суразький, «ще нічого не було чути про першість римських пап» [15, с. 609]. Лише на Вселенському соборі в Нікеї 325 р. указом імператора Костянтина папу римського було визнано першим серед єпископів не для того, щоб він керував іншими, а тільки «...аби всіх інших святителів достойнішим мав бути» [15, с. 609]. Згідно з пентархією, його ім'я першим вимовляли в перерахуванні п'яти предстоятелів церкви, за ним йшли константинопольський, александрійський, антиохійський та єрусалимський патріархи. Папу римського ставили на перше місце, оскільки Рим старший від Константинополя, який називали «новим Римом». Халкідонський собор 451 р. визнав рівність Константинопольського престолу Римському (28-й канон): «І має престол Константинопольський рівні переваги з престолом Древнього Риму». Це підтвердив Трулльський собор 691–692 рр. [12].

Підсумовуючи аналіз полеміки про єдиновладдя папи в контексті утворення Унійної церкви, можна стверджувати, що Іпатій Потій, прагнучи довести, що папа римський – єдиний і найвищий керівник Християнської церкви у всьому світі за волею Ісуса Христа, використав богословські джерела різного походження, які стосувалися як східної, так і західної церковної традиції, але знайти переконливих контраргументів, які б переважили докази Христофора Філалета, не зміг.

Загалом можна твердити, що обидва полемісти приділили розгляду догматів менше уваги, ніж питанню правомірності унії. Головним розходженням став догмат про походження св. Духа. Вирішити це питання на підставі богословських творів, які цитували полемісти, неможливо, оскільки отці церкви висловлювали протилежні думки. Беззаперечним доказом, проти якого немає контраргументів, є слова Ісуса

Христа, який однозначно говорить про «Дух Істини, що від Отця походить» (Ін. 15:26), але цього аргументу полемісти не використовують.

Питання верховенства апостола Петра, яке використовували для обґрунтування або заперечення верховенства папи римського над східними патріархами, було одним із ключових питань полеміки Іпатія Потія з Христофором Філалетом у догматичній сфері. Від вирішення цієї проблеми залежало, якою має бути церковна унія – об'єднанням, де всі предстоятелі мають рівні права, чи таким, де всі підпорядковуються папі римському. Обидва полемісти спиралися на один і той самий євангельський епізод, але по-різному його трактували: на якому «камені» будується Християнська церква. Для унійного діяча цим «каменем» (скелею) була особа апостола Петра, а для Христофора Філалета, який висловлював позицію православних, каменем віри було визнання, яке проголосив Петро від імені всіх апостолів, що Христос є Богом: «...Ти Христос – Син Бога Живого» (Мт. 16:16). Саме на цій ідеї як на непорушному камені була побудована Християнська церква. Спираючись на біблійні тексти, а саме послання апостолів Павла й Іоана, Христофор Філалет доводив, що у них владні повноваження всіх апостолів позиційовані як рівні, натомість інформації про привілейований статус Петра немає. Ісус Христос іменованій «каменем наріжним, фундаментом, над яким інший не може бути закладений». Довівши рівність апостолів, Христофор Філалет спростував головну підставу єдиновладдя папи римського в Християнській церкві.

Неможливість підпорядкування папі Христофор Філалет обґрунтував не тільки покликаннями на біблійні та богословські джерела, але й на історію церкви, яка не знала такого підпорядкування. Полеміст уважав, що зміна послушенства була зміною віри. На його думку, уніатські ієрархи не мали права поширювати власну нову віру на вже колишню паству, оскільки для неї вони вже приватні особи, а не церковні можновладці. Своєю чергою, володимирський єпископ стверджував, що послушенство комусь не може бути критерієм віри, забуваючи при тому, що внаслідок послушенства змінюються догми і канони. Для Іпатія Потія підставою підпорядкування була історична даність – випадки зміщення патріархів папою та умови Флорентійської унії.

3.2. Тракткування Христофором Філалетом та Іпатієм Потієм питань культово-обрядової практики Унійної церкви

В «Апокрисисі» Христофор Філалет зазначав, що, скасувавши в Унійній церкві православні догми, Берестейська унія не передбачала і повної гарантії незалежного існування її культово-обрядової частини. Умови угоди дозволили голові Римо-католицької церкви безперешкодно керувати церемоніальною частиною унійної, покликаючись якщо не на дотримання власних норм, то на перешкоджання єдності обох церков [2, с. 1157–1164]. Важливо, що цей дозвіл діяв тільки протягом життя папи, який його дав [2, с. 1163–1166], а дія угоди під час правління наступників Климента VIII не врегульована. На думку полеміста, сам факт визнання влади папи дав можливість йому не поступатися в майбутньому в усіх суперечливих із Православною церквою питаннях [2, с. 1151–1154]. Христофор Філалет неодноразово наголошував, що догми важливіші за обряди: відмінність в обрядах не заважала співіснувати різним конфесіям в одній державі багато сторіч, а негативний результат унії став відчутним відразу після її прийняття [2, с. 1801–1806]. Обіцянку уніатів засудити всі відмінності, якими їхня церква відрізняється від римо-католицької, полеміст розцінював як відступництво від православ'я. На його думку, обряди, які формально зберіг папа, однаково колись скасують унійні владика та митрополит через невідповідність нормам церкви, з якою вони об'єдналися [2, с. 1157–1160]. Такий погляд наявний і в працях дослідників ХХ ст., які зазначали, що Берестейську унію відповідно до посттридентської еклезіології, поширеної в Римській курії, ніколи не розглядали як об'єднання двох окремих церков, кожна з яких мала би власну структуру обрядів [169, с. 20]: її трактували одним з етапів повного об'єднання церков, яке задумав Григорій XIII [169, с. 11–12]. Король Речі Посполитої у власних указах також розглядав унію не інакше, як підкорення православних папі римському [131, с. 66]. Справді, згодом відірвана від православ'я обрядова частина Унійної церкви запозичила деякі римо-католицькі елементи [165, с. 91–92], наприклад, хрещення через обливання водою, хоча в Православній церкві прийнята форма хрещення через занурювання у воду. Але загалом вона зберегла православні традиції.

У відповідь Христофорові Філалету Іпатій Потій запевняв, що православних ніхто не змушує відмовлятися від влади патріархів і дотримання власних обрядів. Проте нагадав, що віра, яка існувала за перших патріархів, відрізнялася від теперішньої, на його думку, «з турецькими звичаями перемішаної», тобто такої, яка зазнала примусового впливу з боку османської влади (маючи на увазі захоплення Візантії турками у 1453 р. і підпорядкування константинопольського патріарха турецькому султану). Полеміст наголошував, що в Унійній церкві к. XVI ст. не буде схизматичних правил, особливо тих, що є результатом діяльності патріархів, підвладних османам – «турко-грекам» [1, с. 697–700], тобто прийнятих після 1453 р. Очевидно, він мав на увазі постанову Константинопольського собору 1472 р., якою офіційно була скасована Флорентійська унія, та Константинопольського собору 1484 р., на якому були затверджені правила прийому до Православної церкви прихильників Флорентійської унії, що розкаялися. На думку римо-католиків та уніатів, Східна церква відмовилася від Флорентійської унії під впливом турецького султана, який із політичних міркувань заборонив її. Але це твердження не відповідає історичним фактам, оскільки унію було відхилено на Єрусалимському соборі 1435–1451 рр. – ще до завоювання Візантії турками.

Іпатій Потій зазначав, що позиція перших патріархів щодо унії була лояльнішою, ніж сучасних, які відкидають будь-які згадки про згоду. Особливо це видно, якщо порівняти нинішніх патріархів із їхніми відомими попередниками – Афанасієм, Кирилом, Іоанном Златоустом та ін. [1, с. 969–972]. Усі ці докази не відповідають фактам. Володимирський владика забув слова Христа: «ніхто не може служити двом панам...» (Мт. 6:24). Отже, визнання влади папи неодмінно скасовувало визнання влади патріархів. Наводячи як приклад імена Афанасія Великого, Кирила Александрійського й Іоанна Златоуста, які лояльно ставилися до єдності Східної та Західної церков, унійний діяч «забув» сказати, що всі названі ієрархи жили в IV ст., коли до церковного розколу 1054 р. було сім сторіч. Твердження, що Грецька церква «з турецькими звичаями перемішана», також було безпідставним. Із цього приводу доречно згадати слова Івана Вишенського, який у «Посланні до князя... В.-К. Острозького» (1598 р.) пише, що, навіть перебуваючи в

агарянському полоні, Православна церква залишилася непереможною, оскільки не змінила власних догм і канонів [7, с. 39].

Іпатій Потій зауважив, що всі канони Православної церкви, які існували ще за єдності православ'я і римо-католицизму, до 1054 р. були і будуть правдивими й надалі, тому можливість їх скасування вважає наклепом на папу римського та його єпископів. Він двічі спростовував можливість відмови пап виконувати зобов'язання попередників, покликаючись на їхній авторитет і статус апостольських намісників [1, с. 693–696, 737–740]. Із цього приводу варто зазначити, що зі 102 канонів, затверджених на Трулльському соборі 691–692 рр., чимало Римо-католицька церква не визнала. Зокрема, Рим не прийняв 36-й канон, який стверджував рівність константинопольського патріарха та папи римського, затверджений ще раніше на Халкідонському соборі 451 р., 13-й канон, що засуджував целібат, та 55-й канон, що засуджував піст у суботу. Друге правило Трулльського собору стверджувало канонічний авторитет 85 Апостольських правил, із яких Римо-католицька церква визнавала 50. Отже, запевняння Іпатія Потія, що канонів, які існували до розколу, буде дотримуватися Унійна церква, викликає сумніви. З позицій Православної церкви, можна скасовувати лише дисциплінарні канони, коли умови й обставини їх використання перестали існувати, натомість догматичні канони є непорушними й обов'язковими.

Автор «Антиризиса» наголошував, що папа, турбуючись про чистоту церковних обрядів, заперечував взаємозамінність священиків: проведення грецьким намісником служби згідно з латинськими обрядами і навпаки – латинським ксьондзом грецької літургії, пославшись на слова апостола Павла: «хто, до якого стану й уряду покликаний, той у такому перебувати повинен» (1 Кор. 7:20–24) [1, с. 695–698]. Варто додати, що папа Пій IV ще за 32 роки до унії, 12 лютого 1564 р., провів межу між православними й римо-католицькими церемоніями. У папському посланні грецькому одруженому духовництву категорично заборонено відправляти службу Богу в латинському обряді й навпаки [205, с. 95].

Для підтвердження попередньої тези про непорушність православних обрядів Іпатій Потій навів приклади з тогочасного літургійного життя. Він стверджував, що

служби в церквах правлять за старими звичаями, Символ віри читають, як і раніше, хоча догмат «Filioque» також був визнаним. Після затвердження унії, за словами автора «Антиризиса», в обрядах, таїнствах і календареві жодних змін не відбулося. Існування нової церкви підтверджували лише трансформації в догматиці й визнання послушенства папі римському [1, с. 761–766].

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що автор «Антиризиса» визнав митрополита з владиками такими, що проти власної церкви нічого протиправного не вчиняли, а грецьку віру такою, що надалі розвивалася і не зазнала схизми [1, с. 695–696].

Попри номінальну відсутність суперечностей щодо православних обрядів, які збереглися в Унійній церкві й були єдиною поступкою в інкорпорації Православної церкви Римо-католицькою [131, с. 57], обрядовим питанням автори «Апокрисиса» й «Антиризиса» приділяють не менше уваги, ніж догматиці уніатів. Як і у випадку celibату, більше думок про обряди висловив Іпатій Потій, який у власному розумінні унії наполягав передусім на потребі організації зовнішнього боку церковного життя [171, с. 39].

Христовор Філалет лаконічно вказував на відмінності в обрядах православних і римо-католиків, зокрема те, що папа Євгеній IV ще в часи Флорентійської унії був здивований проведенням невідомих для нього православних обрядів і їх особливостями, коли під час служби Божої елеопомазання здійснювали не лише єпископи, а й пресвітери, у яких перед богослужінням була відсутня сповідь, існували шлюбні розлучення [2, с. 1171–1178].

Унійний богослов також уважав, що сама Константинопольська патріархія недостатньо допомагала власним підлеглим дотримуватись обрядової частини діяльності конфесії. Наприклад, попри те, що ця інформація була в грецьких євхологіях, жоден соборний требник православних не містив опис обряду освячення мира, яке здійснювали єпископи у Великий четвер. Місцеві священики замість мира освячували елей (або масло), яким помазували хворих і дітей під час хрещення. Усі інші церемонії в требниках описано аналогічно до їх характеристики в грецьких євхологіях, однак відсутність інформації про важливий обряд негативно

позначилася на репутації покровителів церкви. Іпатій Потій припустив, що про деякі обов'язкові до виконання обряди православним узагалі нічого не відомо [1, с. 973–974]. У владики викликала стурбованість мала кількість джерел руською мовою, особливо листів святих отців і соборових справ, тому він радив не гордувати латинською літературою. Брак руськомовної словесності такого типу він також ставить у провину патріархам [1, с. 971–972].

Зацікавленим у цій царині унійний полеміст рекомендував шукати поради і вчитися не за фальсифікованими джерелами «еретиків», а використовувати листи святих отців, церковні й синодальні хроніки [1, с. 971–972]. На противагу вище сказаному Христофор Філалет із посиланням на святих отців стверджував, що багато римо-католицьких богословських видань були сфальсифікованими.

На його думку, редагуванням були піддані, наприклад, книги св. Августина. Документи, надруковані в книгах Східної церкви, відсутні у виданнях римської, тому князеві В.-К. Острозькому дана порада посилатися на представників Антиохійської, Александрійської та Константинопольської церков [2, с. 1685–1688].

Унійний полеміст наголошував, що богослужіння церковнослов'янською мовою в Унійній церкві зберігатимуть надалі як її давній звичай, а згадана Христофором Філалетом заборона літургій «посполитою» мовою стосувалася тільки німців, які почали використовувати її без дозволу, порушивши старий звичай Римо-католицької церкви [1, с. 755–758]. В. Німчук називав санкціонування церковнослов'янської мови як літургійної одним із найважливіших в унійному акті [161, с. 12].

Одним із найбільш проблемних обрядів, до якого зверталися полемісти, було причастя, а саме необхідність його здійснення під одним чи двома видами – тільки тілом чи тілом і кров'ю Христа. Христофор Філалет уважав, що владики неправильно вчинили, визнавши Таїнство євхаристії лише перетвореним хлібом: «визнаємо, що під єдиною тільки особою правдивий і досконалий Христос, і таїнство звершується» [2, с. 1167–1168]. У відповідь Іпатій Потій писав, що опонент, помилково трактуючи одну фразу, змінює значення всього постулату. На його думку, насправді, хліб і вино, що нарізно, що разом, були справжніми символами

тіла Ісуса Христа на причасті – «так в особі хліба, як і в особі вина» [1, с. 747–748]. Сам Іпатій Потій визнав використання уніатами і римо-католицькими священиками «двох» видів причастя. Автор «Антиризиса» також указував, що християни під час причастя (безкровній жертві) повинні вживати живий хліб і вино, саме як символ живого Ісуса Христа, а не мертвого, розіп'ятого на хресті. В іншому випадку їм довелося б куштувати на причасті хліб як символ мертвого тіла без крові, або вино як кров без тіла, чого б ніхто з них собі не дозволив. Хоча євхаристія відбувається в пам'ять про смерть Христа і про порятунок людей власною кров'ю та тілом, однак сприймають її як символ саме однієї іпостасі, нерозділеного Ісуса.

Як додатковий приклад в «Антиризисі» наведено інформацію про анахоретів (пустельників), які для причастя брали із собою в пустелю тільки проскури, і поставив питання, чи було воно повноцінним. Так він довів власну думку, що допустимо причащатися і тільки тілом, і тілом і кров'ю Христа, оскільки і те, і те є символом однієї іпостасі Ісуса.

Ще одним суперечливим моментом у причасті, на думку Іпатія Потія, були проскури, які в Грецькій церкві святили в Чистий четвер, а потім зберігали увесь рік, використовуючи на потреби для хворих. Перед засушенням їх вимочували у вині, проте за рік його смак повністю вивітрювався. До того ж Ісус Христос сказав: хліб їсти, а вино пити, тобто такий спосіб причастя був подвійним із самого початку. Те вино, яке доливали хворим, не було повноцінним компонентом таїнства. За словами єпископа, через продемонстровані вище неоднозначності «церква правдива християнська вірує в нероздільного Христа, але цілого як під обома особами хліба і вина, так і під кожною з них, так під особою хліба, як і під особою вина» [1, с. 747–754].

Власну позицію щодо проблеми використання на євхаристії прісного чи заквашеного (квасного) хліба Іпатій Потій висловив коротко [137, с. 157–159]. Покликаючись на рішення Флорентійської унії, він уважав, що можна використовувати і пісний, і заквашений хліб, а не тільки квасний, як у православних; обидва способи були рівноцінними [1, с. 717–718]. В іншому фрагменті твору він наголошував на обов'язковому дотриманні кожною стороною

власного способу обряду з однією його метою: тіло Христа є «в прісному хлібі, хоча теж в кислому, був аби пшеничним» [1, с. 695–698].

Ще однією, не менш важливою проблемою, що потрапила в поле зору обох полемістів, стала реформа літочислення. У жовтні 1582 р. папа римський Григорій XIII провів календарну реформу, внівши дві зміни у наявну тоді систему літочислення, яку з часом назвали на його честь [про це див. докладніше: 74, с. 33–41; 221, с. 97; 224, с. 31–32; 226, с. 66, 68]. Після 4 жовтня настало 15 жовтня, змінювалися дати Пасхи й інших свят. Новий календар, що став першим спільним проектом Римської курії та королівської влади Речі Посполитої [74, с. 33], вводили без попереднього погодження зі Східною церквою, тому православні віруючі Русі відмовилися його прийняти. Зроблені нововведення викликали громадську реакцію та спротив не тільки в Речі Посполитій [див., напр.: 224, с. 217; 226, с. 70]. Одночасно вони стали предметом обговорення в низці полемічних видань. Наприклад, тільки в Острозькому православному осередку було надруковано кілька творів, які порушували питання нового календаря [див. докладніше: 29, с. 222–223, 226–227, 231, 254, 259, 281, 291]. Показово, що їх публікували в часовий період тривалістю приблизно 20 років. Після 1582 р. інтерес до григоріанської реформи не згасав і був стабільним навіть пізніше [165, с. 7–68]. Черговий раз він активізувався після підписання Берестейської унії, у досліджуваних трактатах йому також приділяли увагу.

Можна виокремити три аспекти полеміки між Христофором Філалетом та Іпатієм Потієм із цього питання: 1) джерела, які використовували полемісти; 2) причини та підстави впровадження чи невпровадження календарної реформи; 3) характер наслідків, які могла спричинити така зміна.

Основним джерелом для власних аргументів проти нового календаря Христофор Філалет зробив інформацію, яку астроном із Кракова Ян Лятос подав у «тогорічному», тобто за 1597 р., календарі-місяцеслові. Також він покликався на «Книгу пророка Даниїла» та твори святих отців Східної і Західної церков, імен яких, однак, не називав; згадував рішення Нікейського (325 р.) та Антиохійського (341 р.) соборів. За неназвані імена святих отців Іпатій Потій критикував автора

«Апокрисиса». Своєю чергою, як контраргументи проти творів Я. Лятоса, Іпатій Потій рекомендував до ознайомлення книгу професора Віленської академії Станіслава Гродицького, надруковану 1587 р., та твір «Спроби мінуцій Лятосових» («*Proby minuciy Latosowych*») єзуїтського вченого Щасного Жебровського (справжнє ім'я – Мартін Лаш), якого називав «не доктором, а студентом», тим самим позиціюючи Я. Лятоса як професора, що в науковій суперечці програв студентові. Єпископ також використав лист Феодорита з 9 глави 1 книги «Церковної хроніки» та неназване послання Іоанна Дамаскіна. Спільним джерелом, яким послуговувалися обидва полемісти, були канони Антиохійського собору 341 р.

Зваживши можливі підстави впровадження нового календаря, Христофор Філалет виступив проти цього. Докази, які він наводив, можна звести до трьох груп: 1) відсутність історичних прецедентів; 2) порушення церковно-дисциплінарних і богословських канонів; 3) помилки в астрономічних розрахунках змін. У зв'язку з першою групою констатовано відсутність подібних історичних прецедентів після реформи календаря Юлія Цезаря; як виняток, подано розповідь про двох римських імператорів, які змінювали тільки назви місяців: Цезар змінив назву місяця червень із «квінтілем» на «іюль», а його наступник Октавіан Август серпень із «секстіля» перетворив на «август». Усі інші папи римські та цісарі не проводили жодних змін у календареві, окрім призначення нових святкових дат [2, с. 1183–1184; 224, с. 29, 31]. Саме через це Христофор Філалет заперечив новий календар, вважаючи його грубим виявом самовладдя папи римського [97, с. 30].

Варто зазначити, що після успішного отримання нових імен місяців «іюль» та «август» була низка невдалих спроб перейменувати наступні за ними місяці: вересень деякий час був тіберіусом (за правління Тіберія, 14–37 рр. н. е.), антоніусом (Антоній Пій, 138–161 рр. н. е.) та коммодусом (Аврелій Коммод, 176–192 рр. н. е.). Жовтень пробували зробити доміціанусом (Доміціан, 81–96 рр. н. е.) [224, с. 209].

До сказаного автор «Апокрисиса» додав, що ще перед початком дії рішень перших соборів між християнами виникало чимало суперечок навколо дат свят, які вирішувалися дуже тяжко [2, с. 1189–1192].

Порушенням церковно-дисциплінарних і богословських канонів (2-га група аргументів), на думку Христофора Фіلالета, був «стрибок» уперед, з 5 на 15 жовтня 1582 р., зроблений під час упровадження реформи. Оскільки перенесення календарних дат і церковних свят було проведено без обов'язкового в таких випадках собору та дозволу «всіх християн» і, щобільше, Константинопольський собор 1583 р. назвав це «шкідливим нововведенням та латинською ересю» [221, с. 98]), представник антиуніатів трактував це нововведення лише як спробу укріпити власну ослаблену владу папи Григорія XIII над деякими Західними і поширити її на Східні церкви [2, с. 1183–1186]. Звертаючись до богословського аспекту критики нового календаря, а саме, до відповідності його артикулу віри та можливості поліпшення з його допомогою стосунків римо-католиків і православних, автор «Апокрисиса» відповів, що у канонах святих отців була чітка вказівка не проводити зміни в датах свят і святок, особливо Великодня. Він процитував відповідний фрагмент рішення Антиохійського собору про підтвердження правила вже згаданого Нікейського собору, яке забороняло зміни календаря світським особам і духівництву [2, с. 1189–1190].

Варто окремо зазначити, що були деякі розбіжності у ставленні до календарної реформи між константинопольським патріархом та його оточенням. Римо-католики найбільші сподівання в можливості запровадження нового календаря покладали на спробу зробити прихильним до нього особисто Єремію II [216, с. 261]. Робити це потрібно було максимально обережно, адже інші православні лідери демонстрували ворожість до реформи, як і османи, які насторожено сприймали все, що було проблемою для їхньої влади. Тому в римо-католиків існував задум пізньою весною 1582 р. послати до патріарха делегацію з Венеції під приводом її присутності на мусульманській церемонії, що стосувалася сина султана. 27 травня глава делегації Лівіо Целіні передав патріархові книгу-компендіум реформи. Відповідь останнього була «обережною, але не ворожою» [216, с. 261].

Однак подальших успіхів у впровадженні реформи через Єремію II не було – його оточення та інші патріархи не хотіли приймати її і різко засудили на Константинопольському соборі 20 листопада 1582 р., указавши, що вона

порушувала Святе Письмо, писання святих отців і демонструвала марнославство папи. У нього не залишалось іншого вибору, ніж приховати власні симпатії до нового календаря [216, с. 262].

Згодом ще двоє представників апостольської столиці проводили з патріархом перемовини до літа 1583 р. Вони переконалися, що глава церкви виступав за реформу, але не мав монархічної влади папи і не міг узгодити змін з іншими патріархами. Сподівання на успіх остаточно зникли, коли в лютому 1584 р. Єремія II був зміщений із посади патріарха. Повторні спроби провести реформу робили вже після того, як його обрали патріархом удруге, 1589 р., але можливість було втрачено, і синод 1593 р. у Константинополі ще раз виразно розкритикував реформу [216, с. 262].

Третя група доказів Христофора Філалета мала астрономічний характер. Він цитує слова Я. Лятоса, який розповідав, що після реформи Великдень та інші свята відзначали з порушенням правил, а в прийдешньому 1598 р. буде так, що «жидівська паска» – Песах буде після православної, а це суворо заборонено Нікейським собором; за порушення цього правила передбачено анафему [2, с. 1185–1186; 224, с. 31]. Христофор Філалет визнав астрономічну виправданість реформи, але вважав, що вона не повною мірою розроблена, і це призвело до помилок навіть римокатолицьких астрономів. Також він повідомив, що Я. Лятос збирався видати книгу, де пояснить справжні причини скасування старого календаря та як насправді він повинен бути реформованим, подасть власний проект виправлень, які відповідатимуть вимогам святих отців та Нікейського собору. Їх запропонують оцінити церкві, яку очолює папа [2, с. 1185–1188].

Іпатій Потій не знайшов відповіді для супротивника на згадану календарну традицію і приділив увагу двом іншим групам його доказів. Канон Антиохійського собору, на думку володимирського єпископа, передбачав унесення виправлень до календаря, якщо вони не містять помилок, і лише суворо забороняв святкувати християнську Пасху перед «жидівською» [1, с. 775–778]. Варто зазначити, що різне трактування одних і тих самих джерел наявне й під час дослідження інших тем суперечок полемістів.

Унійний богослов ставив під сумнів можливість свого опонента використовувати християнські церковні правила, вважаючи, що той не компетентний у них через свій «єретизм» та «нерусинство». Доказом цього, на думку Іпатія Потія, було те, що автор «Апокрисиса» не знав ключа Пасхалії – способу визначення дня Пасхи; ідеться про ключі пасхальних кордонів – 35 літер слов'янської абетки, що в порядку своєї черговості відповідали датам у період із 22 березня до 25 квітня згідно з юліанським календарем, кожна з яких могла бути датою Великодня поточного року. «Коли ключ пасхальний на А або на Б стоїть, – писав автор «Антиризиса», – завжди Великий день мусить зиму зачепити (рання Пасха). А що це не часто, ледве чотири рази в сто років трапляється, тому не дивно, що люди тому дивуються, коли Паска рано буває» [1, с. 773–774]. Зокрема, такі ранні Великодні випадали на 1598 р. (число А – 22 березня) та 1600 р. (число Б – 23 березня) у юліанському календарі. Насправді ці дані дійсні лише частково – перша дата відповідала Великодню за григоріанським календарем, а за юліанським цього року Пасха була 16 квітня, тому обвинувачення Христофора Філалета, що новий календар приніс стихійні лиха, було неправдивими [1, с. 773–776]. Пасха була ранньою не через новий календар.

Сучасні астрономічні розрахунки підтверджують аргумент унійного ієрарха. Православна церква кожного 5, 8, 11, 16 та 19 року, наприклад 1986, 1989, 1994, 1999, 2002 рр., дев'ятнадцятирічного (Метонового) циклу [106, с. 72], відзначає Великдень не після першого весняного повного місяця, а після другого [224, с. 217–218]. До того ж, згідно з правилами святкування Пасхи, у першу після повного місяця неділю її святкують тільки 5 разів за 19 років [224, с. 217–218].

Дискутуючи про відповідність календаря з астрономічного та релігійного поглядів, Іпатій Потій також звернувся до теми юдейського Великодня, однак фактично розповів не про нього, а про недоліки юліанського календаря, з огляду на які впродовж кожних 128 років у його системі нагромаджувався один зайвий день порівняно з астрономічним (тропічним роком). Наприклад, 1599 р. Пасху святкували 22, а не 21 місячного дня. Ці аргументи, на його думку, доводили, що

Христофор Філалет не мав рації, коли називав старий календар справедливішим, ніж новий [1, с. 784–786].

Ще одним питанням, навколо якого точилася суперечка між полемістами, був характер наслідків, які могла спричинити календарна реформа. Христофор Філалет, прогнозуючи її можливі результати, припускав, що введення нового календаря було тільки першою частиною плану Римо-католицької церкви щодо повного переходу православних під її владу. Юліанське літочислення, хоч і ввів «поганин», проте воно не передбачало впровадження решти «поганських» традицій. Підкорення ж буллі «*Inter gravissimas*» («Серед найважливіших») неодмінно потягнуло би за собою насадження інших правил [2, с. 1191–1192]. Полеміст уважав, що в населених пунктах, де проживали різні конфесії і більшістю були православні, логічно було б меншості орієнтуватися на ортодоксів. До того ж юдеї відзначали власні свята так, як хотіли, і їм цього ніхто не забороняв [2, с. 1191–1194].

Звернувшись до перших наслідків дії двох календарів, Христофор Філалет зазначав, що відмінність між ними не заважала мирному співіснуванню людей різної віри. Щодо ліквідації ворожнечі між православним і римо-католицьким духівництвом, то її потрібно починати з вирішення більш важливих за літочислення питань, актуальних задовго до 1582 р. [2, с. 1193–1194]. Передбачаючи державне втручання у вирішення проблеми, учений указував на далеке географічне розташування Русі від центру федерації – «не рядом стоїмо» – та факт, що низка князівств і територій Речі Посполитої, зокрема й вільні та королівські міста і такі, що є в Угорщині, де більш ретельно стежать за дотриманням законодавства, не позиціювали використання старого календаря як порушення закону. Реформа могла спричинити соціальний безлад. Якщо ж провести її на цих територіях не вдасться, то й православні на Русі не будуть впроваджувати в себе новий календар, і за це для них не буде жодного покарання. До того ж його не підтримали православні патріархи, а митрополит та владики, що прийняли календар без їхньої згоди, навпаки мають отримати суворе покарання [2, с. 1193–1196].

Автор «Антиризиса» стверджував, що його опонент, передбачаючи можливі заворушення у провінціях Речі Посполитої як результат запровадження нового

літочислення, доказом власної гіпотези вважав всього-на-всього прості жарти та традиційні скарги людей на непорядки в державі. Саме посягання на стабільність королівства Іпатій Потій називав найбільшою помилкою суперника [1, с. 779–780].

Учений зробив заяву, що попри висловлену в «Антиризисі» позицію він та владики-уніати все ще продовжували дотримуватися старого літочислення, потокаючи власній пастві. Обвинувачення в упровадженні модифікованого календаря, висунуте проти них в «Апокрисисі», було неправдивим. Про нього навіть не згадували на Берестейському соборі, отже, з ним і причинами його введення повинно ознайомитися якнайбільше людей, а досягнуто це буде через королівські універсали [1, с. 781–782]. Водночас Іпатій Потій сподівався на повне прийняття григоріанського календаря, окремо зазначивши, що насильно до переходу нікого не змушуватимуть: «вільно хоч і турецький байрам святити тому, що конфедерація (Варшавська конфедерація 1573 р. – *В. Б.*) всім дороги для злого відкрила, і для того мовить: «вільно вірити, як хто хоче!» [1, с. 784–786].

Варто звернути увагу, що в аргументації вчених, особливо унійного, наявні тези не лише релігійно-богословсько-історичного характеру, а й суто астрономічно-наукового, що давало перевагу над опонентом. Цей факт дає змогу стверджувати, що трактати «Апокрисис» та «Антиризис» являли собою якісно новий етап полеміки щодо зміни юліанського календаря на григоріанський, й опонувати твердженню М. Сумцова про більшу наявність у цих дебатах «церковного, ніж наукового» [187, с. 271–272]. Іпатій Потій і Христофор Філалет хоча й були опонентами, але щодо календарної реформи мали відносно спільну позицію: обидва полемісти виступали за можливе проведення реформи, але тільки не під час їхньої дискусії, тобто з відтермінуванням на деякий час, оскільки це питання не було найголовнішим у протистоянні церков.

Важливою проблемою, що поглиблювала розбіжності між двома церквами, було питання celibату. У ХХІ ст. священники, але не єпископи Православної та Греко-католицької церков східного обряду, можуть бути одруженими. У західному римо-католицизмі були випадки, коли висвячували одружених священнослужителів, що навернулися в підданство Апостольської столиці, але все ж, зазвичай,

священики, підпорядковані папі, повинні бути неодруженими [159, с. 153]. 400 років тому, наприкінці XVI ст., відсутність целібату в православних священиків, згідно з недвозначною думкою одного з ідеологів православно-католицької унії П. Скарги, була другою з трьох головних перешкод для унії [131, с. 51–53], при цьому подолати її можна також за умови об'єднання церков [131, с. 56–57].

Сімейне життя священиків неоднозначно трактували навіть усередині Православної церкви. Члени Київської митрополії та представники Константинопольського патріархату, що опікувалися ними, мали різні погляди щодо нього. Наприклад, 21 липня 1589 р. Константинопольський патріарх Єремія II, перебуваючи в Україні, видав розпорядження про усунення з посад двічі одружених священиків. Цей указ і, як наслідок, відставка тодішнього київського митрополита Онисифора Дівочки мали чималий резонанс у митрополії [41, с. 256–258]. Причина відставки передбачена в канонах Східної церкви, тобто формально була повністю законною, однак ішла врозріз зі складеною тоді в руських землях традицією, яка передбачала лояльне ставлення до «двоєженців» – священиків, що одружилися вдруге [41, с. 259]. Таким чином, ця проблема ставала предметом широкої рефлексії не лише в церковній традиції, а й у соціальній сфері, адже торкалася безпосередньо кожного представника духовництва, яке тоді перебувало у скрутному становищі й без цього мало багато інших проблем.

Христофор Філалет в «Апокрисисі» не приділив окремої уваги питанню целібату, а згадав його лише в контексті власної критики надійності угод, досягнутих між римо-католиками й уніатами. Він свідчив про приклади насильницького насадження целібату для новонавернених Західної церкви відразу після переходу в їхню віру. Прикладом поширення дії обітниці безшлюбності на священиків інших країн, за інформацією представника антиуніатів, був зокрема факт, що у Волоській землі (Валахії) яка, за словами Христофора Філалета, «була найперше підкореною», целібат запровадили відразу через неповних 400 років після смерті Ісуса Христа, тобто у V ст. Німці й поляки, що перейшли під владу папи пізніше, отримали можливість ще деякий час керуватися старими правилами: перші з них 400 років, а другі – «двісті й кілька десятків» років, до 1197 р., поки кардинал

Петро на синоді Гнєзнинського архієпископства зробив заяву папського розпорядження про безшлюбність [220]. Отже, німці й поляки отримали той самий целібат, що й жителі Волощини [2, с. 1163–1166]. На думку Христофора Фіلالета, ці факти дали змогу зрозуміти ступінь ненадійності обіцянки папи римського владикам щодо збереження православних обрядів [2, с. 1165–1166]. Він просив біскупів не говорити неправди про подальше дотримання звичаїв православних тоді, як вони самі відступилися від грецької релігії [2, с. 1165–1166].

Відповідаючи на ці аргументи, Іпатій Потій підтверджував факт дії целібату в Польщі та дивувався, що могло би бути якимось по-іншому в разі існування єдиної віри і послушенства. Він зазначав, що якщо все ж були випадки одружень панотців, то траплялися вони самовільно, а не з волі папи [1, с. 739–740]. Порухення проблеми шлюбу в священників він вважав черговим доказом причетності Христофора Фіلالета до протестантської течії [1, с. 741–742]. Варто уточнити, що таке звинувачення логічне, адже дискредитація супротивника була основним методом полемічної боротьби XVI ст., її використовували члени обох протиборчих сторін [135, с. 38–39].

Автор «Антиризиса» твердив про непідлягання «священників наших руських і грецьких» целібату і їхнє право на сімейне життя надалі, за відсутності зловживання цим правилом [1, с. 739–740]. Він докладно пояснював звичай, що регулює це питання. Згідно з ним, чоловік, який хотів бути священником чи дияконом, але планував шлюб, мусив спочатку одружитися з дівчиною, яка не була раніше заміжня, тобто не з удовицею, і лише після цього вступати в духовний сан. У разі отримання сану неодруженим, особа втрачала право на сімейний союз, і вдруге, утративши першу дружину, священник одружуватися також не міг [1, с. 741–742]. Ця позиція не мала розходжень із соборно прийнятими «Артикулами, що належать до з'єдинення з Римською церквою», тобто була офіційною для уніатів [3].

Водночас Іпатій Потій зазначав, що на момент написання його твору цієї норми часто не дотримувалися, і дехто з духівництва мав уже другу чи навіть третю дружину. Він детально описав порушення заборони повторного одруження овдовілого духівництва: «Попи дочок своїх за вдівців-попів видають [заміж], а інші

[попи] їх вінчають» [1, с. 741–742]. Автор «Антиризиса» обурився не так багаторазовими шлюбами, як тим, що священники-«двоєженці» й далі продовжували обіймати власні посади. Згідно з Таїнством священства, шлюб був перешкодою для висвячення на священника чи єпископа, тим більше вищі ієрархи не могли одружуватися, перебуваючи на цих посадах [41, с. 259]. До прийняття сану священника семінарист має право одружуватися. Спочатку одружується, а потім висвячується на священника. Але якщо він вже священник і в нього вмерла дружина, то одружуватись він не має права. Причину порушень владика пов'язував із кризовою ситуацією, яка склалася в Київській митрополії, указавши, що подібного немає ні в Греції, ні в Московії, ні у Волощині [1, с. 741–742].

Варто зазначити, що проблему celibату і шлюбу сприймали неоднозначно й у новоутвореній Унійній церкві, про що стверджував К. Студинський [186, с. 14–16]. За офіційної позиції відсутності celibату, прописаній у 9 пункті «Артикулів, що належать до з'єдинення з Римською церквою» [41, с. 332], унійний полеміст дотримувався іншого погляду на шлюб священників, ніж це передбачено в правилах його конфесії, при чому обстоював власну думку не тільки в «Антиризисі», а й в інших творах [186, с. 14–16]. Він підтримував ідею запровадження celibату і в Унійній церкві. Передбачаючи опозицію з боку православних священників, для доказу власної правоти Адам-Іпатій звернувся до текстів святих отців Східної церкви. Він цитує твір Єпифанія Кипрського «Панаріон (Проти єресей)», де вказано, що ієрейство повинне складатися з неодружених священників, а також таких, які «від власних жон утримуються», або вдівців [1, с. 743–744]. Варто зауважити, що Єпифаній мав двозначну репутацію і в історію богослов'я ввійшов як «підозріливий критик та викривач єресей», оскільки в його творах траплялося чимало помилок [220]. Іпатій Потій також подав фрагмент переказу Іоанном Златоустом слів апостола Павла: «Повідає Павло святий «єдиної жони муж» не є тим способом, щоб у церкві зберігатися мав; бо зараз потреба, аби чистотою ієрей прикрашений був» [1, с. 743–744]. Полеміст уважав, що його позицію підтверджують також Григорій Ниський та Кирило Єрусалимський, і висловив сподівання, що православні

священики зрештою приймуть целібат і це сприятиме розвитку їхньої освіти [1, с. 745–746].

Автор «Антирзиса» вказував, що озвучене в працях святих отців ставлення до шлюбу є одночасно фрагментом правил Трулльського собору 691–692 рр., які Христофор Філалет ігнорував [1, с. 745–746]. При цьому унійний богослов не назвав конкретної порушеної норми, тоді як 13-й канон, затверджений на цьому соборі, однозначно забороняв запроваджувати целібат і піддавав його критиці [9], тобто, навпаки – суперечив його словам.

Отже, розглянуті матеріали свідчать, що обрядовим питанням автори «Апокрисиса» й «Антирзиса» приділяли не меншу увагу, ніж догматиці церков. Про більшість із них вони висловлювали власну стверджувальну думку максимально лаконічно. При цьому полемісти не характеризували предметів дискусії і як аргументи залучали мінімум богословських та інших джерел. У полеміці щодо культово-обрядової практики перевага була на боці Іпатія Потія, оскільки йому вдалось аргументовано довести, що хоча Унійна церква підпорядковувалася папі, однак загалом зберегла послідовність православної літургії та інших церковних служб. Натомість полеміст не довів збереження в Унійній церкві канонів Халкідонського і Трулльського соборів, прийнятих у християнстві до розколу 1054 р., а також того, що рішення про невизнання єдиновладдя папи православні собори прийняли під впливом Османської імперії.

Щодо Таїнства причастя, то Іпатій Потій зайняв компромісну позицію, доводячи, що як римо-католицьке причастя тілом Христа (у вигляді хліба), так і православне тілом і кров'ю Христа (у вигляді хліба і вина) правильне, і що тіло Христа є і в прісному хлібі, і кислому, аби був пшеничним.

Стосовно нового церковного календаря полемісти займають відносно спільні компромісні, а не антагоністичні позиції. Христофор Філалет виступав не проти самого календаря, а проти того, що його введення слугувало зміцненню позицій папи римського. Його опонент не заперечував можливості використовувати старий календар і доводив, що зміни в календарі не є порушенням, оскільки характер незмінності належав тільки тим рішенням соборів, які стосувалися догматів віри і

церкви. Натомість дисциплінарна норма, хоча й дана Вселенським собором, могла бути змінена.

Такими дисциплінарними канонами варто вважати і целібат. Тут можна стверджувати, що Христофор Фіалет та Іпатій Потій виступали не лише як представники двох протиборчих конфесій, але й деякою мірою як апологети власних поглядів, які дещо відрізнялися від офіційних позицій їхніх церков. Христофор Фіалет був проти целібату, але висловлював побоювання, що він буде введений в Унійній церкві, як у всіх церквах, підпорядкованих папі, а унійний діяч особисто підтримував ідею целібату, проте переконливо доводив, що в Унійній церкві той буде існувати тільки для вищих ієрархів, але не для нижчого духовництва. У цій полеміці перевага була на його боці. Припущення Христофора Фіалета, що целібат буде введений серед уніатів, не були такими аргументованими й переконливими, як контраргументи його опонента.

Висновки до розділу 3

Полеміка щодо догматики, канонів та обрядової практики як для Іпатія Потія, так і для Христофора Фіалета не мала першорядного значення, а відіграла допоміжну роль, підпорядковуючись полеміці стосовно правомірності Берестейської унії. Тому головним предметом обговорення у ній були не так догми походження Святого Духа і наявності чистилища, як догмат непогрішимості папи римського у питаннях віри та моралі, оскільки саме це твердження санкціювало його єдиновладдя у Християнській церкві й виправдовувало підпорядкування Київської митрополії Апостольській столиці. Основою цього догмату була спадкоємність влади папи римського від апостола Петра. Через це саме його особі Христофор Фіалет та Іпатій Потій приділяли найбільше уваги, доводячи або заперечуючи першість Петра серед інших апостолів. Судження автора «Апокрисиса» про те, що єдиним наріжним каменем і основою Християнської церкви є Христос, а не апостол Петро, були більш аргументованими. Щодо догматів походження Святого Духа та наявності чистилища, погляди обох авторів є максимально наближеними, оскільки Іпатій Потій озвучив компромісний варіант, що Святий Дух походить не «від», а

«через» Сина, і прирівняв чистилище до митарств у Православній церкві. Щодо обрядової практики церков, зокрема обряду таїнства причастя та дисциплінарних норм (целібату), Іпатій Потій знайшов більш переконливі доводи, ніж автор «Апокрисиса». Стосовно необхідності введення нового календаря думки полемістів не є діаметрально протилежними, оскільки Христофор Філалет не відкидає можливості змін у церковному календарі, а Іпатій Потій допускає функціонування старого календаря.

РОЗДІЛ 4

ПОЗИЦІЇ АВТОРІВ «АПОКРИСИСА» Й «АНТИРИЗИСА» ЩОДО БОРОТЬБИ МІЖ ПРАВОСЛАВНИМ І УНІЙНИМ ТАБОРАМИ

4.1. Підходи полемістів до обставин та перебігу протистояння церков

Наталя Яковенко розподіляє релігійне життя української частини Речі Посполитої в період між проголошенням Берестейської унії та початком війни 1648 р. на 3 відмінні один від одного часові етапи. З них два перші – до першого десятиліття та до сер. 20-х рр. XVII ст. – позначилися відповідно словесною, а потім силовою конфронтацією між конфесіями, і лише під час третього вдалося досягти відносної стабілізації ситуації [172, с. 31]. За безсумнівної безпомилковості цього твердження варто зазначити, що ескалація конфлікту між різними конфесіями почала виявлятися ще до Берестейської унії. Важливим доповненням до сказаного є теза Ярослава Ісаєвича, який указував на пряму взаємопов'язаність між полемічною літературою та подальшими випадками насильства через нездатність першої до вироблення компромісу [135, с. 52]. Подібну думку висловлює В. Климов: «Фактично, трансформація православно-католицької полеміки, учасниками якої з обох сторін було чернецтво, призвела до втрати православно-католицько-протестантським загалом ... відносин толерантності, взаємної релігійної поваги ... щодо опонентів тощо. На кінець XVI ст. на зміну таким підходам приходять релігійна нетерпимість, категоричність...; максималізм в оцінках, лайливий тон з обох сторін...» [139, с. 93]. У зв'язку з наведеною інформацією дослідження ескалації конфлікту між церквами в полемічних творах «Апокрисис» та «Антиризис» цінне й актуальне, адже дає можливість отримати нові відомості про згадані конфлікти з автентичних джерел.

З усіх складників цього комплексу першим варто виділити питання переслідування представників православ'я. Найбільш резонансним взірцем цього стає кримінальна справа проти церковного діяча Никифора Кантакузина, тісно пов'язаного з Острозькою академією. Полемісти приділили чимало уваги розгляду правомірності його участі у Берестейському соборі. Присутність у Бересті Никифора була основою легітимності православного зібрання, тому Іпатій Потій,

покликаючись на універсал короля, намагався довести, що посланець константинопольського патріарха не мав права перебувати на засіданнях ортодоксів. Антиунійний полеміст уважав навпаки. Для православної частини Никифор на соборі мав найвищу духовну владу: будучи протосинкелом Константинопольської патріархії, він міг не лише усунути М. Рогозу та його владик із посад, а й у разі потреби виконувати обов'язки патріарха, оскільки мав спеціальну грамоту, видану йому синодом 1592 р., яка давала йому ці повноваження [30, с. 604]. Його колега К. Лукаріс обіймав аналогічну посаду протосинкела в Александрійському патріархаті, отже, на соборі його дії також були законними [2, с. 1267–1268].

Розуміючи важливість присутності на Берестейському соборі Н. Кантакузина, який від імені вселенського патріарха мав проголосити неприйняття унії, підписаної у Римі, польський уряд зробив низку дій, щоб не допустити його в Україну. Христофор Філалет, як приклад відповідного ставлення короля до православних, опублікував в «Апокрисисі» універсал Сигізмунда III від 28 липня 1595 р., де монарх наказав затримувати посланців від патріархів Грецької церкви і конфісковувати знайдені в них депеші під приводом безпеки коронних земель.

Після приїзду в Україну Н. Кантакузин був заарештований і ув'язнений у Хотинському замку, але, підкупивши сторожу, слуги В.-К. Острозького звільнили його. Шостого жовтня 1596 р. він очолив роботу православного Берестейського собору, під його керівництвом було прийнято «Апофазис» та інші постанови зібрання. Дев'ятого жовтня він виступив на соборі з промовою, у якій оголосив, що оскільки митрополит і владика порушили архієрейську присягу на вірність патріархові та зневажили догмати Православної церкви, їхній (тобто проунійний) собор, проведений проти волі патріарха, незаконний і протиканонічний. За порушення присяги митрополит і владика були піддані анафемі. Окремою грамотою протосинкел закликав православних священників залишатися вірними православ'ю [36, с. 615]. Невдовзі після собору представника патріарха було арештовано й 11 березня 1597 року на Варшавському сеймі засуджено до ув'язнення у фортеці Мальборк.

Звернувшись безпосередньо до переслідування Н. Кантакузина, Христофор Філалет розповів, що позбавлення волі протосинкела – це помста за підготовку декрету проти М. Рогози і владик відразу після втрати сподівання на одностороннє підтвердження унії. Він висловив підозру, що Никифора ув'язнили з відома короля, та підкреслив недоведеність висунутих звинувачень: «Якби саме звинувачення людей винними робило, ... не багато б невинних і такого співтовариства гідних з тих часів було би» [2, с. 1325–1326]. Згідно з інформацією з «Апокрисиса» Н. Кантакузина обвинуватили як мінімум у 8 пунктах, зокрема, у підробленні патріарших грамот і шпигунстві на користь Туреччини. Правдивість доказів захисник Православної церкви поставив під значний сумнів [2, с. 1327–1328]. Він також заперечив, що статус підозрюваного і розшукуваного міг вплинути на легітимність патріаршого посланця під час його управління собором православних [2, с. 1329–1330].

У власному трактаті Христофор Філалет передрукував лист патріарха Єремії II на захист свого заступника. Той зазначав, що Никифора обрали намісником патріаршого престолу за участі александрійського патріарха М. Пігаса та намісників антиохійського Дорофея IV і єрусалимського Софронія IV [2, с. 1319–1320]. За словами Єремії II, Н. Кантакузину надали «перше сидіння та гідність», тобто головні повноваження на всіх соборах. Влада протосинкела була поширена на митрополита, архієпископів, єпископів, навіть на блаженних архієпископів Архидонсько-Кипрського та Петського. Никифор позиціював як представник усієї Східної церкви в питаннях науки та справ церковних і у власних діях мав орієнтуватися винятково на її звичаї та святі науки [2, с. 1321–1322].

У відповідь Іпатій Потій зазначив, що більше, ніж листу патріарха, він вірить листам короля з інформацією про кримінальну справу, обвинуваченим у якій постав посланець патріарха; розгляд цієї справи закінчувався на такому авторитетному зібранні, як сейм. Він уважав, що представник патріарха не мав права захищати себе опосередковано через листи інших, а мусив особисто довести власну невинність [1, с. 889–890, 821–822]. На думку Адама-Іпатія, репутація протосинкелів бездоказово

перебільшена, а сенаторів, навпаки – применшена і навіть дискредитована у прихованій формі [1, с. 867–868].

Іпатій Потій заперечив звинувачення Христофора Фіلالета в упередженості учасників унійного Берестейського собору й указав, що, не допустивши Н. Кантакузина до засідань, вони діяли відповідно до привезених ще перед початком собору листів монарха, де протосинкела названо зрадником і заборонено мати з ним будь-які справи. Владика висловив подив, що Христофор Фіلالет уважав Никифора невинним, адже це означало обвинуватити монарха у неправоті [1, с. 889–892]. На думку проунійного полеміста, авторитет короля був очевидним, і це не залишало сумнівів у правильності доведення вини обвинуваченого [1, с. 821–824]. Тому виступивши на захист керівника держави, унійний полеміст назвав опонента «непристойною та обпеченою губою» й запевнив, що монарх і сенатори ніколи б не стали обвинувачувати невинного. Унійний богослов додав, що обвинувачень без доказів не висунули б і александрійський патріарх, що мав певні претензії до Н. Кантакузина та мешканців Волощини, які через послів звинувачували патріаршого представника перед королем саме в небажанні приймати унію з Римом [1, с. 823–824, 893–894]. Варто зробити декілька суттєвих уточнень щодо сказаного в «Антиризисі»: небажання приймати унію з Апостольською столицею було позицією всієї Православної церкви, яку Кантакузин висловив у Волощині і в Україні від імені вселенського патріарха Єремії II. Справа Н. Кантакузина не була закінчена на сеймі 11 березня 1597 р., як про це писав автор «Антиризиса»; за браком доказів її відклали. У листі Сигізмунда III до султана від 8 травня 1599 р. були подані факти, що посередньо свідчили про невинність протосинкела [173, с. 54]. Проте його залишили в тимчасовому ув'язненні в Мальборській тюрмі, де він помер від голоду.

У полеміці про Н. Кантакузина особливо чітко помітно, що Іпатій Потій нерідко вдавався до прийомів замовчування або перекручування історичних фактів, виривання фраз із контексту та спотворення їх змісту. Так, через неповне використання змісту фрази «власне нібито ніхто в Бересті на місці патріархів не був», а саме ігноруючи те, що фраза була припущенням або риторичним запитанням

(його утворювала частка «нібито»), проте аж ніяк не твердженням, він зробив помилковий висновок про відмову Христофора Фіلالета захищати протосинкела Никифора й архімандрита Кирила та визнання факту відсутності влади патріархів на соборі [1, с. 823–826], що не відповідало дійсності.

Як факт переслідування православних автор «Апокрисиса» зазначав, що посланнями короля, отриманими обманно, уніати заборонили православним будувати церкви, про що свідчив королівський лист від 29 серпня 1596 р., адресований керівникам міста Вільна. У ньому Віленське троїцьке братство було обвинувачено у використанні церкви не для служби Божої, а для підбурювання населення проти влади. Тому наказано по всій країні запобігати випадкам бунтів, карати повстанців та не будувати церков без дозволу короля. За даними Христофора Фіلالета, подібний лист було надіслано братству ще 1592 р. [2, с. 1764–1779]. Також в «Апокрисисі» описано випадки, коли уніати намагалися захопити церкви та монастирі православних: в архімандрита Н. Тура забрати Печерський монастир, у Львівського владика Г. Балабана – Жидичинський [2, с. 1785–1786]. При цьому митрополит М. Рогоза, коментуючи вимагання Печерського монастиря, запевнив, що монастир йому під управління передав король [2, с. 1057–1060].

Полемізуючи щодо дій монарха, Іпатій Потій схвалив рішення короля про передачу уніатам нерухомості православних і заборони останнім будувати церкви. На його думку, Сигізмунд III у цьому випадку керувався 83-м правилом Карфагенського собору, яке забороняло зводити церкви без дозволу єпископа (як це стосувалося короля, полеміст не пояснює). Він нагадав, що у випадку з Віленським братством розпорядження не було виконано, і храм таки збудували. Причиною цього він назвав дію Варшавської конфедерації 1573 р., яка, на його думку, дала можливість для кроків без огляду на розпорядження монарха. Ситуацію, що склалася, унійний керівник порівняв зі становищем в Англії, де тоді церква вийшла з-під контролю папи римського: «О, мої милі королівни англійські, пам'ятайте! Все ж це ще не Англія! Але маєте виправдання: конфедерація! конфедерація! не руш!» [1, с. 943–946].

Головною причиною посилення тиску на осіб із православним віросповіданням автор «Апокрисиса» вважав Берестейський собор 1596 р., результатом якого було багато переслідувань. Це, на думку Христофора Філалета, незаконний арешт протосинкела Никифора, провина якого так і не була доведена, незаконне прийняття митрополитом і владиками унії без уповноваження на те патріархів, публікація королівського універсалу від 15 грудня 1596 р., яким заборонено слухати православних владик, вірних патріархові, і наказано підкоритися унійним ієрархам, анафема львівського й перемишльського владик – богослов твердив, що такі дії порушують королівські присяги про свободу віросповідання. Якщо до відступництва владик Православна церква мала відносний спокій, репресії проти неї не були такими важкими, то після унії переслідування значно посилилися. В антиунійному трактаті розповідається, що уніати били православних пастирів на вулицях, померлих вірян викопували з могил, щоб поглумитися над ними, переривали служби Божі в церквах, забороняли проводити літургії в дні свят за старим календарем, унеможлиблювали доступ до церков, виганяли людей із храмів, нападали на пресвітерів, намагалися завадити їм проводити таїнства згідно з правилами. Хто чинив опір цьому, зазнавав нових утисків. Також відбувалися репресії у царині освіти, примусове переведення учнів із православних до унійних шкіл [2, с. 1767–1786].

Окремо Христофор Філалет проаналізував утиски православних із боку берестейського владика Іпатія Потія. Третього жовтня 1596 р. останній виступив проти Берестейського церковного братства з обвинуваченнями в недотриманні правил літургії, проведенні її не в храмі, участі в «єретицьких» службах, і, як покарання, наказав берестейському протопопу і священникам не проводити жодних таїнств щодо порушників і членів їхніх сімей.

Христофор Філалет підкреслював, що православні є законослухняними громадянами держави. Утиски проти себе вони терпіти не будуть, але боротимуться мирними засобами, у вирішенні власних проблем сподіваючись тільки на Бога, короля і всіх громадян Речі Посполитої [2, с. 1789–1790].

У зв'язку з представленими позиціями полемістів варто приділити увагу таким питанням: яким бачили богослови обох сторін об'єднання Православної та Римокатолицької церков в ідеалі і чи відповідала, на думку полемістів, остання власним претензіям на статус вселенської? Христофор Фіلالет наголошував, що православні не уникали можливостей співпраці й об'єднання, адже на початку існування християнства церква, якою керувало 5 предстоятелів, була єдиною. Саме на таку церкву, яка була до розколу 1054 р., православні орієнтуватимуться надалі як на ідеал. За словами Христофора Філалета: «Такої єдності, [...] яка перших віків була з Римським костелом – і тепер ми не тільки не уникатимемо, але її собі дуже зичимо і про неї просимо» [2, с. 1597–1598]. Водночас запропоновану з боку католиків та уніатів єдність представники православ'я заперечили як таку, що не відповідала головним принципам християнства [2, с. 1599–1600].

Окреслюючи поняття єдиної церкви, автор «Апокрисиса» визнав потребу перебування в ній будь-якої особи для власного спасіння, але сумнівався в тотожності цієї церкви з єдиновладдям папи римського, яке вимагали визнати католики й уніати. Він указував, що поняття кафолічної, вселенської, або єдиної, церкви містило в собі всі церкви, які існували на Землі без огляду на час і місце, що визнали головні догмати християнства. Членами Вселенської церкви були як померлі, так і ті, які живуть у момент написання твору, і ще ненароджені. При чому без різниці, коли вони прийняли віру. Вселенську церкву Христофор Фіلالет порівнював із Ноевим ковчегом: усі ті, хто не перебувають у ньому, не можуть бути спасенні, хоч і стоятимуть біля самого корабля. Гарантом церковної стабільності, на думку полеміста, був сам Ісус Христос, а не папа римський: «...найбезпечніше є кожному християнинові, що не хоче з єдності церковної випасти, найбільше на Христа Господа дивитися і Його триматися» [2, с. 1587–1594]. Христофор Фіلالет підсумував, що церква є спільнотою всіх часів і народів, яку очолює Христос: «Він Єдиний, ... одну вівчарню так з жидів, як і з поган діючу привести зволив» [2, с. 1587–1594].

Автор «Апокрисиса» зазначав, що саму категорію єдності його опонент П. Скарга подав у позаконфесійному ракурсі як якийсь ідеальне поняття: «не втікайте

від згоди та єдності: бо то є не тільки не християнське, але ані поганське, ані розумне серце» [2, с. 1585–1586]. Представник антиуніатів уважав, що попри ідеалізацію унії римо-католицьким богословом, у випадку реального переходу під владу папи римського, єдність буде формальною, а не реальною. Як схожі прецеденти він наводив приклади перемир'я між турками і «поганами», мирну угоду Костянтина, Євсевія та Євпатія. Дослідник оцінював їх словами Соломона: «живучи між великої невідомості боротьбою, тільки і так великі злі речі спокоєм називали» [2, с. 1587–1588].

Щодо статусу Римо-католицької церкви, то автор «Апокрисиса» обстоював думку, що вона була помісною, а не вселенською. Христофор Філалет уважав, що церква не може мати такого статусу через декілька причин. Перша з них – це нездатність опікуватися тими, хто вірив у Бога, але не був її членом. Такими були віряни, померлі до створення церкви, християни єврейської національності, люди, що мешкали далеко від Рима й не знали про існування католицизму. Особливо це стосувалося мирян Грецької церкви. В «Апокрисисі» у відповідь на тезу П. Скарги про неповноцінність Грецької церкви і спробу переконати її вірян перейти під зверхність римо-католицизму Христофор Філалет висловив свою незгоду таким питанням: «Чому (П. Скарга. – В. Б.) безсоромно те до одного помісного костелу тягне, що костелові вселенському власне належить?» [2, с. 1595–1596].

Головною причиною, через яку, на думку автора «Апокрисиса», церква зі столицею у Ватикані не могла бути вселенською, була нездатність папи римського замінити собою її голову – Ісуса Христа. Представник антиуніатів твердив, що хоч і католицькі богослови вважали церкву спільнотою всіх часів і народів, яку очолював Христос та його намісник на Землі папа римський, проте у Святому Письмі не сказано про когось, тим більше про смертного, хто міг стати альтернативою Христу [2, с. 1593–1596].

Христофор Філалет зазначав, що першим назвав католицизм головною вірою імператор Ферас у VII ст. [2, с. 1597–1598]. Іншим діячам християнства про це нічого не було відомо: «єдності, у віддаванні послушенства і у визнанні єдиновладності церковної Римському [...] посадженому, не знав весь перший

християнський костел». На думку полеміста, справжнього об'єднання можна досягти не шляхом підпорядкування папі римському, а через компромісне, рівноправне возз'єднання обох церков: «... і з тою єдиною вселенською церквою, котру у «Вірі» («Символі віри». – В. Б.) називаємо, ліпше, ніж з помісним костелом, у згоді і єдності жити воліємо!» [2, с. 1599–1600]. У разі невиконання цих рекомендацій об'єднання з Римо-католицькою церквою не буде. Христофор Філалет намагався довести, що головною ознакою єдності є належність до єдиної соборної Вселенської церкви, а не підпорядкування папі римському. Звинувачення проти православних вірян у відступництві від Вселенської церкви він трактував як черговий доказ їхньої правоти, і тому, за його словами, це викликає не тривогу, а потіху і сміх. На думку полеміста, Бог і люди, а не зацікавлені особи, можуть розсудити, яка з церков більше богомільна, людяніша і неупередженіша – католицька чи православна. Полеміст не вважав за потрібне докладно обговорювати це питання задля об'єктивності. Також він не конкретизував, кого має на увазі, уживаючи слова «люди» та «зацікавлені особи» [2, с. 1660–1668].

Вочевидь, маючи відомості про відповідні прецеденти, представник православ'я вказував, що папські легати не повинні бути присутніми на зборах православних, адже такої норми немає в 4-х зводах церковних правил, просив не присилати до них легатів і священників, що скоїли злочини [2, с. 1689–1692].

У відповідь на всі думки Христофора Філалета щодо об'єднання церков Іпатій Потій звернувся до Ісуса Христа з проханням повернути конфесійну єдність під єдину церкву – Римо-католицьку [1, с. 915–916].

Варто зазначити, що в суперечці полемісти висловлювали не тільки конкретні аргументи по суті тієї чи тієї проблеми, а й вдавалися до особистісних обвинувачень один проти одного. Наприклад, у звинувачувальному стилі Христофор Філалет характеризував К. Терлецького, називаючи його головним будівничим «недотлілої унії». У краї, де жив автор «Апокрисиса», знали про світські та конфесійні злочини Кирила. На думку антиунійного полеміста, про аморальність луцького єпископа свідчив факт, що з поїздки до Рима, яка повинна була змінити його у кращий бік, він привіз книги блудливого змісту, які, окрім особистого перегляду, демонстрував

жінкам. Відповідно до інформації з трактату, аналогічну репутацію мали товариші луцького владики. Головною їх провиною, на думку полеміста, була зневага до своїх одновірців, яких ошукали під час таємної підготовки унії [2, с. 1757–1764].

Натомість унійний полеміст дотримувався протилежної думки про колегу, називаючи його в «Антиризисі» «добрим та неприкаяним», «Філяплетом» та «Філяпсевдом». Також владику підкреслював, що товаришів К. Терлецького Христофор Філалет схарактеризував упереджено через необ'єктивність і належність до протестантизму [1, с. 925–926].

Не відповівши авторові «Апокрисиса» на подані факти переслідувань православних, Іпатій Потій висунув новий блок звинувачень проти останніх – їхні стосунки з протестантами. За словами вченого, «єретики» молилися Богу, що для них краще потрапити під турецьку неволю, ніж об'єднатися з Римською церквою [1, с. 937–942]. Щоб заперечити насильницьке залучення до унійної конфесії, яке, на його думку, не відповідало дійсності, владику розповів про кумедні провини порушників та покарання за них. Наприклад, один шевчик із «єретичного» братства назвав другого шевчика істинним Христом. Його побратим, почувши такі слова, зняв із ноги пантофлю і витер нею рота авторові твердження. Такий вчинок автор «Антиризиса» вважав цілком закономірним, указавши на масовість подібних порушень. Полеміст додав про ще один випадок насилля з уже згаданим шевчиком, який отримав києм від старости вже не за слова про Христа, а за відмову з'явитися перед замковою владою після відповідного виклику [1, с. 941–942].

Коментуючи історію про ув'язнення пресвітера, якого з буцегарні визволив особисто, єпископ твердив, що священник був засуджений цілком законно і мав би отримати більш суворе покарання за власні злочини, з-поміж яких кількарразове порушення присяги, зокрема й на Євангелії. Попри це панотець, з плачем попросивши пробачення у власного єпископа, залишився на волі. Він, присягнувши Іпатію Потію приєднатися до уніатів і повернутися на попередню посаду, не виконав обіцянки. Відтак, на думку владики, розповіді про утиски православних неправдиві [1, с. 943–944].

На підставі вищесказаного, усе вчинене ним самим автор «Антиризиса» вважав законним, здійсненим у межах владних повноважень сановника. Аналогічну думку він мав і щодо відомої історії про захоплений храм пані Брацлавської. На думку богослова, пані фактично не мала жодного стосунку до храму, який, як і інші, завжди перебував у підпорядкуванні короля і володимирського єпископа. До того ж приміщення стало її власністю шляхом афери: його незаконно привласнив зять померлого священика й без будь-якого дозволу та права продав брацлавському каштеляну Василеві Загоровському. Сам владика та його попередник Феодосій протестували проти цього [1, с. 931–932]. Як бачимо, у цьому епізоді позиція кожної з протиборчих сторін була неоднозначною. Очевидно, священик відмовився підпорядковуватися володимирському владиці після того, як той перейшов в унію, і через непокору був позбавлений права звершувати літургію.

Однією з тем полеміки авторів «Апокрисиса» й «Антиризиса» був суд над київським митрополитом та владиками-уніатами, що відбувся 9 жовтня 1596 р. у кам'яниці М. Райського, де засідав православний собор. Христофор Філалет писав, що П. Скарга в «Обороні собору Берестейського», побачивши програмний характер звинувачень щодо позбавлення владик-уніатів їхніх посад і маєтностей за перехід до унії, вирішив не сперечатися по суті, а дискредитувати сам суд, назвавши його «кам'яничним» (хатнім) зборищем і наголосивши на тому, що нижче за рангом духовництво не могло судити вищого за них митрополита і владик. У відповідь автор «Апокрисиса» зазначив, що владик і митрополита за їхню зраду вселенському патріархові Єремії II судив представник патріарха Н. Кантакузин, який мав на це особливі повноваження, зафіксовані в патріаршій грамоті.

Торкаючись теми суду над унійними владиками, Іпатій Потій підтримав позицію П. Скарги в тому, що цей процес порушив церковні канони. До того ж, на його думку, не було таких осіб, які мали б право викликати владик до суду: Никифора оголосили зрадником і відступником, старший за рангом митрополит був разом з прихильниками унії, король не мав традиції оформлення таких викликів.

Христофор Філалет твердив, що право судити митрополита та владик на православному соборі мали не лише церковні високопосадовці, а й учасники з

нижчим церковним і соціальним статусом. Лист патріарха Єремії II надавав таку преференцію членам Віленського церковного братства. Не всі, хто був 6–10 жовтня 1596 р. у Бересті, належали до Віленського братства, однак, на думку антиунійного полеміста, їхня присутність на соборі означала, що вони могли брати участь у суді над організаторами унії [2, с. 1269–1270].

У відповідь авторові «Апокрисиса» унійний діяч писав, що причиною появи листа Єремії II була корумпованість патріархів, яка виявилася під час призначення на посаду митрополита, та неприязне ставлення до київського митрополита з боку патріархів. Переведення митрополита під світську владу, коли його можуть судити члени братства, порушувало церковні канони, які забороняли під час вирішення духовних справ звертатися до світських. Особливо нечуваною, за словами організатора унії, була передача під владу світських простолудинів не рядового духівництва, а єпископів та митрополитів. Адам-Іпатій нагадав, що зовсім по-іншому це питання регулює 13-те правило Мілевітанського (Африканського, 416 р.) та 8-ме правило Матишконського (Маконського, 585 р.) соборів, 9-та норма III Карфагенського собору, 3 (9) у рішеннях Халкідонського собору 451 р., 32 Актагонського (Агденського, 506 р.) соборів. Згідно з ними, такі права належали церковному суду та королеві як опікуну й оборонцю церков Божих. Монарх зазвичай не втручався в судові процеси церкви: звільнити з посади єпископа міг тільки архієпископ із як мінімум трьома єпископами. Єремія II знав про існування зазначених правил і все-таки зробив власним указом правочинними простих людей: «А тут би хлопи прості, шевці, кравці мали митрополита судити і карати! Не дай того, Боже!» [1, с. 825–830]. Через невідповідність листа Єремії II церковним правилам унійний полеміст робить припущення про його фальшування [1, с. 829–830]: Король справді схвалив послання патріарха, але ця ухвала була адресована йому одному, а не віленським землекопам та шевцям [1, с. 829–832].

Щоб виправдати перехід київського митрополита та владик під владу папи римського, П. Скарга в «Обороні собору Берестейського» висунув низку причин, з огляду на які Київська митрополія не могла залишатися під юрисдикцією вселенського патріарха. Христофор Філалет намагався спростувати кожен з них.

Першою причиною, яка аргументувала нездатність патріарха утримувати свій клір, було його перебування під владою османів. Захоплення Константинополя 1453 р. турками богослов трактував як покарання Бога за порушення згоди із Західною церквою. Тепер, на його думку, римо-католицького вченого, православні повинні були перейти під владу папи римського, оскільки його не перемогли і не переможуть «пекельні брами», тобто турки-османи [2, с. 1567–1568].

У відповідь Христофор Філалет навів приклади з історії, коли народи, що сповідували істинну віру, підкорялися язичникам. Це підкорення ізраїльтян владі фараонів у Єгипті, 70-річний полон народу Ізраїлю у Вавилоні, гоніння язичницької влади щодо перших християн у Римі, підкорення цього міста вандалами. Тому, якщо йти за логікою римо-католиків, їхню церкву також не можна вважати правдивою. Автор «Апокрисиса» стверджував, що завоювання народу не означало завоювання його церкви і релігії. Істинність церкви визначає не земна слава і сила, а тільки вірність вченню Христа. Цю саму думку доводив І. Вишенський у «Посланні до князя В.-К. Острозького» (1598). Хоча турки-османи завоювали Візантію, але Східна церква залишилася непереможеною, «чистою і непорочною», оскільки не змінила власних догматів і канонів. Натомість Західна церква, яка змінювала християнські догми, була зачинена за брамами пекельними [7, с. 39].

Власну думку Христофор Філалет підтвердив Святим Письмом, наголосивши, що вірним Господнім більше обіцяли хрест, утиски, гоніння та неволю, ніж розкіш, щастя або панування на цьому світі. Полеміст навів слова Христа: «Хто хоче йти за мною, нехай несе хрест свій за мною», «кого милує Господь, того і карає, і б'є кожного сина, котрого приймає», «битва наша є не з тілом і не з кров'ю, а з духовними військами, князя темноти». Полеміст нагадав, що саме через репресії у християн навіть забрали собор у Константинополі, надавши взамін церкву на околиці міста: «...хотячи її тоді закрити і придушити... не дивно, що людей християнських до передміських кутків з їх місця церковної відправи (султан. – В. Б.) випхав» [2, с. 1641–1646].

На думку вченого, усі утиски та випробування, яких зазнавали православні, не давали права забирати їх із-під влади Ісуса Христа та передати в послушенство папі

римському [2, с. 1567–1578], тим більше, що С. Оріховський описував стан патріархії фразою «Константинопольська столиця є цілою» [2, с. 1581–1582]. Антиунійний богослов наголошував, що перебування у невільному стані не заважало патріархам управляти підлеглими християнами – перші християнські єпископи також жили при язичницькій владі у Римі, де порядкувала тиранія. Упродовж кількох сторіч існування православ'я на території польсько-литовської держави його вдалося вберегти від чужих впливів, і таким воно є на час написання «Апокрисиса». Полеміст уважав утворення Унійної церкви намаганням змусити ортодоксів змінити власні догмати [2, с. 1661–1662].

Автор «Апокрисиса» наголошував, яке значення має морально-вольова характеристика «християн народу грецького», яким Бог надав таку статечність і терпеливість, що жодні утиски їх не роблять слабшими і «турецький тиран» не міг їх побороти, а іноді змушений був виступати їхнім оборонцем [2, с. 1577–1578]. Саме через це руський народ визнав владу патріархів, які залучили їх до християнства та керували ним упродовж 6 сторіч, і не збирається підкорятися папі римському [2, с. 1583–1584].

Варто додати, що занепад православної ієрархії у Речі Посполитій не означав, що в кризі була вся церква. Оскільки у церковній ієрархії панувало безладдя, головною рушійною силою православ'я був народ, а також магнати, зокрема князі Г. Ходкевич і В.-К. Острозький, на землях якого було 600 церков і 20 монастирів. М. Грушевський в «Історії України-Русі» навів довгий список православних церков і монастирів, згідно з яким у 1560-х рр. в сільських районах Галичини діяло 1 270 церков, що обслуговували 2 491 село [30, с. 261–268]. На Волині, згідно зі списком вченого, функціювало 39 монастирів [30, с. 263–264].

Православні церкви і монастирі мали важливе значення в культурному житті України. У монастирях складали літописи, переписували і перекладали церковні книги. Києво-Печерський монастир тісно контактував з усім православним світом. Значну освітню роботу проводили православні братства. 1585 р. розпочала діяльність Львівська братська школа. 1587 р. митрополит Онисифор дозволив заснувати школу Свято-Троїцькому братству. Пізніше братства та школи при них

були відкриті в Рогатині (1589), Красноставі (1589), Бересті (1591), Городку (1591), Комарні (1592), Любліні (1594), Києві (1615), Луцьку (1617) та в інших містах. Загалом на початок XVII ст. в Україні діяло близько 30 церковних братств [50, с. 37].

Значну допомогу Православній церкві надавали культурно-освітні осередки, які заснували магнати. Одним із перших таких осередок фундував Петро Загоровський у родинному селі Загорові. У 1530–1560 рр. тут були переписані книги «Златоструй», «Мінеї», «Євангеліє» [68, с. 10]. Син П. Загоровського Василь також підтримував книгописання. На його землях 1554 р. було створено Загоровський апостол, а 1561 р. завершено переклад, написання та художнє оформлення Пересопницького євангелія – однієї з найвизначніших пам'яток українського книжкового мистецтва. 1568 р. Г. Ходкевич заснував друкарню при монастирі в м. Заблудів (нині – Гродненський повіт, Білостоцьке воєводство, Польща), де Іван Федоров надрукував «Євангеліє учительное» та «Псалтирь із Часословцем». Із середини 1560-х рр. до 1583 р. діяв культурно-освітній осередок у с. Миляновичі (нині – однойменний центр сільської ради в Турійському р-ні Волинської обл.), який заснував політичний утікач із Московії князь Андрій Курбський (1528–1583). Згідно з дослідженнями окремих учених, осівши на Волині 1564 р., він розгорнув діяльність проти пропаганди римо-католицької віри та єдиновладдя папи римського, поширював православну літературу, переклав із латинської мови «Бесіду про віру, любов та надію» Іоанна Златоуста, «Богословіє» та «Діалектику» Іоанна Дамаскіна [55, с. 72]. Щоправда, у дослідженнях П. Кралюка доведено, що більшість творів Курбського були псевдоепіграфами [докладніше див.: 143, с. 78–81, 169–176; 145, с. 3–8]. У будь-якому випадку гурток А. Курбського підтримував тісні зв'язки з гуртком інтелектуалів Острозької слов'яно-греко-латинської академії, яку заснував В.-К. Острозький наприкінці 1576 року.

З-поміж усіх православних культурно-освітніх осередків України останньої чверті XVI ст. Острозькій академії належить, напевне, ключова роль у підтримці православ'я. Упродовж 60-річної діяльності з нею була пов'язана ціла плеяда церковних та освітніх діячів, найвідомішими постатями якої були київський

митрополит Іов Борецький, архімандрит Києво-Печерської лаври Єлисей Плетенецький, коректор друкарні Києво-Печерської лаври Тарасій Земка, засновник Манявського скиту Іов Княгиницький, ректор Київської братської школи Мелетій Смотрицький, письменники-полемісти Герасим Смотрицький, Василь Суразький, Іван Вишенський, Мартин Броневський, Клірик Острозький. Значно підтримувала Православну церкву Острозька друкарня (1576–1612), зі стін якої вийшло 28 видань, певною мірою спрямованих на захист православної віри. Найбільш вагомими з них були перша друкowana в Україні книга Нового Завіту (1580), перший алфавітний покажчик до неї «Книга, зібрання речей потрібних» (1580), перший поетичний церковний календар «Котрого місяця, що за старих століть діяло, короткий опис» (1581), перша у світовому друкарстві повна кирилична Біблія (1581), богословські твори: «Книга про постування» (1594) св. Василя Великого, «Маргарит» (1595) св. Іоанна Златоуста, полемічні трактати: «Ключ царства небесного» (1587) Г. Смотрицького, «Книга про єдину істинну православну віру» (1588) В. Суразького, «Апокрисис» (1598) Христофора Філалета, «Відповіді Клірика Острозького на листи Іпатія Потія» (1598). За словами І. Огієнка, Острозька друкарня сміливо боронила український народ і навіть брала під власну охорону цілий православний світ, оскільки друкувала книги на користь «всіх, котрі де б не перебували, говорили слов'янською мовою і сповідували православну віру» [71, с. 174]. Отже, помітно, що тези П. Скарги про фактичне припинення існування Православної церкви не мають доказової бази, їх успішно спростовує як Христофор Філалет, так і наведені вище сучасні дослідження.

Черговим аргументом проти переходу в підпорядкування папи для Христофора Філалета було порівняння тодішнього стану обох церков, яке виявило, що Римо-католицька церква мала ті самі недоліки, які приписували православній. На противагу П. Скарзі, що звертав увагу на випадки багатовладдя і сварки в патріархії, через які османи конфіскували патріарший Софійський собор, надавши взамін просту церкву в передмісті Стамбула, Христофор Філалет навів список із 21 прикладом конфліктів («схизм») за папську тіару з III по XV ст., які вирішували шляхом збройних зіткнень [2, с. 1641–1646]. У 15 конфронтаціях за владу боролися

2 претенденти, у 3-х – 4 і по 1 разу між собою змагалися 3, 7 та 9 осіб. Усі ці дані він узяв із джерел критикованої церкви. Найбільшою ганьбою полеміст уважав війни християн проти християн, організовані претендентами на папське крісло [2, с. 1647–1654].

Розглянувши звинувачення римо-католицького полеміста проти Константинопольського патріархату, автор «Апокрисиса» констатував, що одновірець наговорював на одновірця таке, що їм і турок рідко коли приписував [2, с. 1645–1646]. Він був упевнений, що Константинопольський патріархат мав перевагу над Апостольською столицею, бо патріархія мала власну систему ціннісних орієнтацій, її наука була побудована на Слові Божому і канонах святих отців, порядок базувався на запобіганні безладу шляхом переконання та любові до законотворчих; також у ній дотримувалися найстарішого (найбільш раннього) Євангелія від Марка, який здійснив паломницьку поїздку з власним твором на 60 років раніше за прихід святого Петра до Рима [2, с. 1645–1646].

Тут варто вказати на помилку Христофора Філалета. Як відомо, Євангеліє апостола Марк написав у Римі зі слів свого вчителя апостола Петра; за словами св. Єроніма, «Петро розповідав, Марк писав». Полеміст мав рацію в тому, що це Євангеліє справді найстаріше, і його використано під час написання Євангелій від Матвія та Луки. Ім'я апостола Марка автор «Апокрисиса» використав, щоб довести, що поширення християнської віри почалося зі Сходу. Св. Марк народився в Єрусалимі, був єпископом Александрії. Св. Августин твердив, що християнство поширилося, особливо до Африки, з Греції, а не з Риму. Листування між римськими та грецькими церковниками (кореспонденція Дамаса та Єроніма) продемонструвало запозичення особливостей богослужіння Римо-католицької церкви у греків. В «Апокрисисі» зазначено, що раніше Східна та Західна церкви мали багато спільного [2, с. 1653–1660]. Полеміст уважав, що можливість спасіння під опікою патріархів була вищою, ніж під папськими прелатами. Патріархи заради спасіння віри ризикували власним життям, а римські папи під приводом викорінення єресей вдавалися до масового насильства [2, с. 1663–1664].

Іпатій Потій мав протилежний опоненту погляд щодо бачення стосунків Східної та Західної церков. На його думку, раніше обидві церкви жили в злагоді й мали спільного керівника – папу. Проте стан православ'я кінця XVI ст., порівняно з «першими речами» (християнством до розколу), був набагато гіршим – це лише «тінь тільки першої церкви». Тому унійний полеміст твердив, що звинувачення митрополита та владик у зрадництві православ'ю були неправдивими, як і заперечення взаємозв'язку Берестейського та Флорентійського соборів [1, с. 911–914]. Він нагадав, що Православна церква пізніше від римо-католицької опублікувала відомості щодо Флорентійського собору. Латинською мовою їх надрукували в сер. XVI ст., а руською – за 1 рік до друку «Антиризиса» [1, с. 913–916] (ідеться про виданий 1598 р. трактат Клірика Острозького «Історія про лістрійський, тобто розбійницький... Флорентійський собор...»). Щодо видання трактатів, то Іпатій Потій безперечно мав рацію, проте він замовчав, що Єрусалимський собор 1435–1451 рр. та Константинопольські собори 1472 та 1484 рр. видали постанови, які засуджували Флорентійську унію.

Варто зауважити, що думка унійного богослова про проблеми Київської митрополії щодо управління та дисципліни відповідала дійсності. На посаду митрополита так само, як і на посади єпископів, часто призначали малоосвічених, бездуховних та корисливих осіб. З 1534 до 1555 р. київським і галицьким митрополитом був Макарій Москвитянин, який віддав королеві за Галицьку митрополію 300 волів [224]. Його наступник, митрополит Сильвестр (Стефан Белькевич), служив королівським скарбником і ключником у Вільні. Після смерті Макарія 1556 р. він був проголошений митрополитом, будучи ще світською особою [227]. Тільки через півроку він прийняв чернечий постриг і, не проходячи всіх ступенів чернечого служіння, одразу посів митрополичу кафедру. Був людиною малоосвіченою і ледь умів читати. Схвальним у його діяльності було те, що 1558 р. він за власною ініціативою, а не за вказівкою короля, скликав у Вільні собор для утвердження віри і закону християнського.

Після Сильвестра з 1568 до 1577 рр. київським митрополитом був Іона Протасевич [222], який походив із дрібного руського дворянства. На відміну від

попередників, відразу після вступу на Київську кафедру він зарекомендував себе захисником православ'я і хорошим адміністратором, ужив низку конкретних заходів для оздоровлення церкви. Коли у червні 1568 р. у м. Гродно зібрався сейм, Іона подав королеві Сигізмунду Августу письмове клопотання щодо прав і потреб Православної церкви. Король поставився до нього з розумінням і обіцяв дати розпорядження не втручатися у справи православних, дотримуватись недоторканності церковних судів і майна.

Наступник Іони Протасевича – Ілія Куча обіймав цю посаду лише два роки і ніяк себе не проявив. Упродовж 1577–1589 рр. митрополитом був Онисифор Дівочка, відомий тим, що мав двох жінок, за що його звільнив константинопольський патріарх Єремія II. На місце Онисифора король призначив М. Рогозу. Єремія II висвятив його на Київську митрополію. Такими чином з 6 митрополитів, які протягом 60 років (до Берестейської унії) очолювали Православну церкву в Речі Посполитій, тільки один Іона Протасевич зарекомендував себе з позитивного боку.

Одним із нагальних питань, озвучених обома полемістами, було таке: чи законна влада новоствореного унійного керівництва над православними вірянами, які через суд позбавили цих владик посад? Автор «Антиризиса» факт відмови визнання влади митрополита і єпископів назвав «сліпим опором», ґрунтованим на неправді. Він висловив сподівання, що люди на власному сумлінні відчують помилковість свого спротиву і переконаються в його побудові на неправді. Винуватцем обману людей полеміст назвав Христофора Філалета, однак при цьому твердив, що його докази, взяті з церковної історії, непереконаливі, бо побудовані на фальшивій основі. Вони будуть ліквідовані, оскільки Ісус Христос сильніший за наймогутнішого демона Беліара [1, с. 813–814]. Отже, спротив свого народу владі папи римського богослов уважав виявом сил пекла.

Своєю чергою, Христофор Філалет навів власні докази для підтвердження правомірності анафеми унійного духовництва й того, що позбавлення їх церковних посад у Православній церкві було проведено без порушень церковного права і згідно з Варшавською конфедерацією 1573 р. [2, с. 1263–1264]. Він звернувся до

історії, назвав 10 імен церковних високопосадовців, які позбулися власних посад через рішення соборів, у роботі яких вони брали участь, до того ж дехто особисто скликав їх. З-поміж них два константинопольські патріархи (Македоній та Несторій), 7 пап римських та один єпископ. Аналогічні рішення приймали не тільки на головних, а й на помісних соборах. Полеміст також підкреслив, що митрополита і владик судили на Берестейському соборі не за їхньої відсутності, оскільки церковне керівництво не може бути відсутнім на таких заходах: «Як же одного кутика землі митрополит і малих парафій владики на синоді помісному про гріхи свої не мали мати форуму» [2, с. 1263–1266].

Відповідаючи, Іпатій Потій підтвердив факт позбавлення посад патріархів Македонія та Несторія, водночас зазначив, що їх судили ті, хто мав на це право – рівні їм патріархи або старші за них папи римські. Він указує на фактичні помилки опонента: собори скликали не патріархи, а римські понтифіки, папа Дамас скликав Другий Константинопольський собор, а папа Келестин – Третій Ефеський [1, с. 815–818].

Тут варто зауважити, що проунійний діяч також помиляється. Другий Вселенський собор, який засудив Константинопольського архієпископа Македонія, був скликаний у Константинополі 381 р. з ініціативи римського імператора Феодосія, а папу Дамаса на цей собор не запросили. Третій Вселенський собор, на якому засудили Константинопольського архієпископа Несторія, був скликаний в Ефесі 431 р. з ініціативи імператора Візантії Феодосія II.

В «Антиризисі» також зазначено, що про згадуваний Христофором Філалетом Бриксенський собор, де мали засудити папу Гільдебрандта (Григорія VII), не було інформації в Соборових книгах та реєстрі Вселенських соборів, а синод звільняв із посад лише пресвітерів і дияконів, а не пап [1, с. 819–822]. Потрібно уточнити, що Григорія VII скинув із папського престолу на місцевому Бриксенському соборі 16 червня 1080 р. король Генрих IV за підтримки німецьких єпископів, не задоволених політикою папи. 1084 р., унаслідок повстання проти нього в Римі, понтифік змушений був покинути власну столицю і помер у вигнанні. Отже, у церковній історії були випадки, коли папу судили світські люди.

На думку Христофора Філалета, досить дивним було те, що митрополит і владики хоч і покинули Грецьку церкву, але продовжували користуватися її бенефіціями. Це прямо порушувало дію Конфедерації 1573 р., норм якої до відступництва дотримувалися всі [2, с. 1785–1788]. Під час першого після собору сейму, що відбувся у Варшаві в березні 1597 р., представники місцевих зібрань подали прохання королеві не підтримувати унію та зберегти отримання парафій для православних, а не уніатів. Але, за словами антиунійного діяча, ці прохання мали нульовий ефект, відступники продовжували керувати парафіями, як і раніше [2, с. 1783–1784].

Спільною проблемою тогочасних Римо-католицької та Православної церков була корупція, однак значно більшу увагу цій темі приділив Христофор Філалет. Він писав, що окремі факти дачі хабарів претендентами на патріаршу посаду для усунення конкурентів, які навів П. Скарга в «Обороні собору Берестейського», не були достатньою підставою для переходу під владу папи римського [2, с. 1601–1602]. Попри те, що купівля посад, наявна у Східній церкві, була значним гріхом, звинувачувати в ній грецьких патріархів несправедливо. Випадки роздачі хабарів для турецької влади претендентами на патріархію, на думку вченого, «вельми не часто бувають», робили їх під примусом, тому жодної вини православних у цьому не існувало. До того ж сама система обрання вважалася збереженою і відбувалася «згідно зі звичаєм першої церкви християнської» [2, с. 1603–1606]. Христофор Філалет стверджував, що відверто скомпрометовані кандидатури відхиляли попри рекомендації султана, замість них обирали інших осіб. Окремі подарунки, які православні робили султанові, були суто номінальними, для унеможливлення репресій: «Річ є певна, що вони речей святих у проклятого не купують... Купують собі спокій, ... волю церковну, купують вільність благочестя!». Вимушені подарунки султанові робили «за волею всієї Церкви, для збереження віри християнської, для будівництва Церкви Божої...». Новообраний патріарх не отримував жодних багатств, а лише небезпечну працю, нагороду за яку матиме вже в іншому житті. В «Апокрисисі» наголошено, що без таких хабарів православні взагалі не мали б власних священиків, права збиратися разом, і християнство могло

бути повністю заборонене, тому здатність церкви продовжувати діяльність у тяжких умовах заслуговувала на похвалу [2, с. 1605–1610].

Христофор Філалет також відкинув обвинувачення православних у симонії й торгівлі індульгенціями, уважаючи їх плітками. Патріарх Єремія II, якому римо-католики ставили у вину вимагання грошей за розподіл маєтностей між єпископами, навпаки обмежив їхню владу, спираючись на підтримку братств [2, с. 1611–1612].

Автор «Апокрисиса» прямо поставив питання про визнання наявності симонії в підпорядкованій папі церкві й уважав, що довести зворотне неможливо. На його думку, у Речі Посполитій майже немає священиків, які ставили собі за мету служити Богові, кожен мав власні інтереси. Вельможі часто призначали на духовні посади власних родичів, товаришів або слуг, тому справді гідні люди не могли отримати сану [2, с. 1611–1618]. Він додав, що не врятує репутацію Римо-католицької церкви спроба змінити саме поняття симонії з купівлі церковного сану на «отримання та передачу речей духовних». Згідно з визначенням св. Єроніма, симонією були управлінські дії церковних урядовців, спрямовані не на користь і розбудову церкви, а для власного збагачення. Аналогічно характеризував таке поняття папа Урбан. Фома Аквінський додав, що у святокупстві винен не тільки той, хто продавав, а й той, хто купив церковні блага за гроші. Христофор Філалет підсумував, що в Речі Посполитій у XVI ст. симонія набула значного масштабу (хоча була засуджена на Тридентському соборі): «Як на ... поглядом неохоплене море, так і на незлічену кількість видів симонії, в костелі Римському виявленої, поглядаючи... здригнутися мушу» [2, с. 1617–1620]. Полеміст зауважив, що римо-католицькі високопосадовці коїли цілу низку злочинів: продавали кардинальські та єпископські посади, парафії, прощали гріхи кровозмішання (інцесту), лжесвідчення, убивства та багато інших проступків, окрім непокори власній державі. Завдяки цьому вони жили в розкішних умовах. Папа Бенедикт XII на прохання зменшити хабарництво відповів: «Дуже б те радий був учинити, коли б ще один новий світ міг створити; бо той, що вже є, керується нинішніми кардиналами» [2, с. 1621–1622]. За словами Христофора Філалета, щоб стати «людьми в червоних шапках», тобто кардиналами, члени королівських і князівських родів іноді тратили всі власні великі маєтки. У Римі

концентрація таких хабарників висока, і її жертвами ставало духовництво з периферії [2, с. 1621–1624].

На думку полеміста, коло корупції в Римо-католицькій церкві замкнуте, оскільки для того, щоб стати папою римським, потрібно також дати хабар. Взірцем цього був папа Лев X, який сказав: «Вступив у столицю, як лис, жив, як лев, помер, як пес». Механізм нечесного потрапляння на посаду папи полягав у купівлі голосів кардиналів, для отримання посад яких також потрібно платити гроші.

Наведені факти [2, с. 1629–1632] стали черговим підтвердженням тези про відсутність підстав для переходу православних із-під влади константинопольського патріарха до папи римського. Навіть за наявності в Константинопольському патріархаті корупції, в церкві з центром у Ватикані її рівень був значно вищим. Полеміст образно описав його як колоду в оці порівняно з порошинкою [2, с. 1611–1612]. Симонію представники Східної церкви робили під примусом, представники католицької конфесії виконували її за власною волею в набагато більших масштабах [2, с. 1611–1612].

Підсумовуючи підрозділ, можна зробити висновок, що в матеріалах трактатів «Апокрисис» і «Антиризис» відображено апогей конфронтації між католицько-унійним і православним табором, для якого характерні активні дії обох сторін із залученням до боротьби і духовництва, і мирян. Церковне протистояння автори творів позиціювали в нерозривному зв'язку з Берестейською унією та створенням Унійної церкви. Для Іпатія Потія створення нової церкви було закономірним наслідком унії, а для Христофора Філалета – одним зі способів знищення Православної церкви. Авторіві «Антиризиса» не вдалося спростувати більшість фактів переслідування православних із боку римо-католиків та уніатів, наведених в «Апокрисисі», а також знайти переконливі аргументи, щоб довести потребу унії з Римом перебуванням Константинопольської патріархії під владою османів, занепадом Православної церкви у Речі Посполитій і необхідністю єдиновладдя в Християнській церкві римських пап. За браком аргументів полеміст нерідко вдавався до замовчування або перекручування історичних фактів, «виривання» фраз опонента з контексту задля спотворення змісту. Кілька фактографічних помилок у

власних доказах зробив і Христофор Філалет, зокрема в епізоді про написання Євангелія від Марка.

Варто звернути увагу на ширину діапазону системних і таких, що впливають із них, фактичних проблем, які порушили обидва вчені у власних творах: від падіння Візантії до конфлікту навколо церкви пані Брацлавської. Деякі з них були спільними для обох церков.

4.2. Бачення авторами світського аспекту чинників конфесійного протистояння

Одним із ключових аспектів міжконфесійної полеміки наприкінці XVI ст. були неоднакові погляди її учасників на можливість залучення до неї осіб без духовного сану. Проблема участі світських людей у церковних справах постала якщо не головною, то дуже важливою в «Апокрисисі» Христофора Філалета й «Антиризисі» Іпатія Потія.

Першим аспектом проблеми, навколо якого відбувалася дискусія, стало використання богословських джерел як доказової бази щодо тверджень полемістів. Обидва автори цитували одні й ті самі твори («Дії апостолів» та Послання отців церкви: Євсевія і Феодорита), але розуміли їх по-різному. Наприклад, Христофор Філалет доводив, що в церковних соборах могло брати участь не тільки духовництво, а й світські люди, пославшись при цьому на 15-у главу «Дій апостолів» [2, с. 1203–1204]. Його опонент використовував текст 20-ї глави цього самого твору, де вказано, що церквою повинні керувати лише єпископи [1, с. 789–792]. Щобільше, цитуючи текст послання Феодорита та Євсевія, диспутанти висловили різне розуміння одного й того самого фрагменту тексту, а саме, цитати імператора Костянтина про його присутність на Нікейському соборі. Іпатій Потій розумів її як присутність [1, с. 791–792], натомість Христофор Філалет – як керівництво Першим Вселенським собором, представляючи це як доказ вагомої ролі світських осіб у житті Християнської церкви із самого початку її існування [2, с. 1205–1206]. Велике значення для церкви мала її легалізація імператором Костянтином 313 р. Полемізуючи з П. Скаргою, Христофор Філалет звинуватив його в переказі

інформації, якої немає в біблійному першоджерелі, наприклад, у 17-й главі 5-ї книги Мойсея [2, с. 1227–1230]. Це дало підставу ще раз стверджувати, що деякі автори дозволяли собі вільно трактувати зміст авторитетних патристичних і біблійних джерел.

Христофор Філалет та Іпатій Потій по-різному пояснювали не лише ті самі тексти джерел, а й окремі поняття. Їхні думки розійшлися щодо потреби назви модераторів духовної та світської частин православного собору в Бересті. Зокрема, Христофор Філалет не бачив жодних порушень у присутності і духовних, і світських осіб, що керували двома частинами зібрання, яке за давнім звичаєм Н. Кантакузин розділив на духовне й світське коло. Наявність на засіданнях маршалків, як причину звинувачень у бік православних, він звів до філологічної помилки учасників собору, пояснивши, що назва «маршалки» була некоректною. Якби представники світської частини собору володіли грецькою мовою, то «маршалків» називали б «примикіріями», а якби знали латинську мову, то таких людей називали б «директорами коловій». Не володіючи мовами, якими потрібно було вести справочинство собору, згідно з посполитим звичаєм цих людей називали «маршалками» [2, с. 1329–1330]. Антиунійний полеміст наголосив, що вони не робили помилок у власних діях, тому неточність у їхній назві не була достатньою підставою для звинувачення. При цьому автор «Апокрисиса» зробив зустрічний випад, указавши, що на унійному соборі маршалків узагалі не було, а це опосередковано підкреслило його малолюдність [2, с. 1329–1332].

Своєю чергою, Іпатій Потій заявив про наявність у вказаних опонентом термінах не одного спільного, а двох окремих значень. Він обстоював думку про відсутність права в соборі супротивників унії самостійно обирати маршалків зібрання [1, с. 529–530]. Стосовно примикіріїв, на думку унійного полеміста, кількість старших пресвітерів, яких позиціювали нарізно маршалкам, була важливою, адже без власних єпископів згідно із 38-м (насправді 39-м) апостольським правилом, вони не мали жодної влади [1, с. 893–896]. Правило це стверджувало, що «пресвітери і диякони без волі єпископа нічого не звершують, бо йому ввірені люди Господні, і він дасть відповідь за душі їх». Отже, унійний

полеміст не звертав уваги на ототожнення Христофором Філалетом посад примикірія та маршалка і доводив, що в будь-якому випадку вони «без волі єпископа нічого не звершують». Проте варто додати, що полемісти ігнорували ще одну норму, яка регулювала цю проблему: 15-те правило Двократного собору (861 р.), згідно з яким «...якщо предстоятель проповідує ересь всенародно і відкрито вчить ересі у Церкві, тоді хто відділиться від нього, достойні честі, тому що вони осудили лжеєпископів і лжевчителів, і не розколом розірвали єдність Церкви, а вберегли Церкву від розколу і розділення». З таких позицій дії учасників православного собору правомірні.

Ще одним аспектом, який можна виокремити з полеміки диспутантів, є звернення до історичної традиції проблеми. Обоє богословів визнавали можливість участі світських людей у церковних справах. Проте вони сперечалися щодо характеру їхньої ролі в управлінні церквою, сформованою протягом історії християнства. Христофор Філалет уважав, що вона завжди була активною, а інколи вирішальною, а Іпатій Потій змінював свою думку залежно від конкретних обставин.

Автор «Апокрисиса» перерахував 6 соборів, якими керували представники світської влади [2, с. 1205–1208]. Попри те, на цих соборах вирішували і обрядові, і кадрові, і догматичні питання [2, с. 1205–1206]. Він зауважив, що світські люди мали право знати, які, наприклад, нововведення передбачала в церковних догматах і канонах Берестейська унія, оскільки саме вони мали дотримуватися цих правил [2, с. 1225–1226]. Намагаючись знайти приклади участі світських осіб у справах духовних, Христофор Філалет звернувся до Старого Заповіту. На його думку, пророк Мойсей не лише прийняв, але й сам стверджував, установлював 10 догматичних правил серед власного народу, саме до нього, простого пастуха («світського чоловіка»), звернувся Бог, даючи ці заповіді, а не до його брата – первосвященника Аарона [2, с. 1227–1230].

Розвиваючи власні думки, Христофор Філалет виступив не тільки за помітну роль світських осіб у діяльності церкви [2, с. 1281–1282], але й зробив припущення про можливість обмеження влади самого духівництва [2, с. 1247–1254]. Для цього

він навів кілька історичних прикладів позбавлення посад вищих церковних ієрархів через дії власних підлеглих. Зокрема, єпископи Східної церкви скинули з посади папу Юлія, те саме зробили константинопольські патріархи Діоскор Александрійський та Менна Константинопольський із папами Леоном та Вілліушом.

Відповідаючи опонентові, Іпатій Потій стверджував, що церковні собори імператори скликали спільно з папами римськими [1, с. 791–794]. Імператори ніколи не керували ними, а лише були присутні на цих заходах [1, с. 795–796]. Таку співпрацю духовної та світської влади унійний представник уважав цілком нормальною і дозволеною [1, с. 791–794].

На думку автора «Антиризиса», аргументи його опонента, ґрунтовані на минулих подіях, у тогочасній конкретній ситуації (межа XVI–XVII ст.) уже не могли працювати [1, с. 833–836]. Усі історичні приклади, наведені в «Апокрисисі», унійний богослов уважав помилковими і не більше, ніж вигадкою автора. У цьому Іпатій Потій мав рацію. Христофор Філалет допустив декілька неточностей, описуючи події церковної історії, і володимирський єпископ виправив його: папу Юліуша (Вілліуша, Юлія I) відправили у відставку східні єпископи-відступники на зібранні у Філіппополі 340 р. за те, що він захистив Афанасія Александрійського, який виступав проти ересі аріанства і був засуджений за це на Єрусалимському соборі. Про цей випадок розповів церковний історик Созомен (кн. 3, гл. 9) [1, с. 871–872]. Патріарх Діоскор Александрійський справді на Другому Ефеському соборі 449 р. відлучив від церкви папу римського Лева I Великого за те, що він виступив проти монофізита Євтихія. Але за цей вчинок Вселенський Халкідонський собор 451 р. відлучив від церкви самого Діоскора. Отже, приклади Христофора Філалета, взяті з періоду IV–VI ст., коли Християнську церкву розривала жорстока внутрішня боротьба з опозиційними течіями, свідчать не на користь східних ієрархів; натомість тодішні папи римські виступали реальними захисниками церкви.

Констатуючи помилки Христофора Філалета, його опонент і сам припустився серйозних неточностей або навмисне перекрутив факти. Він писав, що папу Леона (Лева I) патріарх Діоскор прокляв не на Ефеському 449 р. (як було насправді), а на Халкідонському соборі 451 р., за що отримав від собору гроші, і цими діями

дискредитував увесь собор. Можливо, переставляння фактів потрібне було Адаму-Іпатію, щоб обґрунтувати невизнання Римо-католицькою церквою рішень IV Вселенського Халкідонського собору 451 р., оскільки на ньому було затверджено рівність Константинопольського та Римського престолів. Владика провів відповідну паралель до православного собору в Бересті та до Христофора Філалета, висловивши побажання, щоб судді-учасники собору взяли таку ж зарплату, як Діоскор, за те, що ополчилися проти свого старшого (митрополита М. Рогози) [1, с. 873–874].

За словами Іпатія Потія, який спирався на праці історика Никифора (кн. 17, гл. 16), папу Віглія (посідав Римський престол у 537–555 рр.) усунули з посади константинопольський патріарх Менна й імператриця Феодора, покровителька монофізитів, після того, як він відмовився виконувати дану імператриці обіцянку залучити до церковних справ Константинополя відстороненого патріарха-єретика Антима (Анфіма I). Насправді патріарх Менна 536 р. відлучив від церкви не Віглія (який тоді ще не був папою), а монофізита Анфіма I. Згідно з відомостями полеміста, Віглій і Менна прокляли один одного, але згодом вони об'єдналися знову, і саме Віглій залучив Менну до співпраці, що свідчить про вищість папи над патріархом [1, с. 873–874].

Попри такі помилки в церковній історії, Христофор Філалет усе ж доводить право православних ієрархів судити митрополита та владик на Берестейському соборі. Аналізуючи фразу П. Скарги «неслушно, аби нижчий вищого, біскуп патріарха, патріарх папу – судити і виклинати мав» [2, с. 1299–1300], він писав, що більш неправильним було приписування влади та зверхності унійним владикам (володимирському, луцькому, полоцькому, пінському, холмському) над їхніми колегами, що залишилися православними – львівським і перемишльським єпископами, при тому, що за повноваженнями вони абсолютно рівні, отже, мали право їх судити [2, с. 1299–1302]. До того ж відступників судили присутні на соборі два уповноважені константинопольського й александрійського патріархів – Н. Кантакузин і К. Лукаріс.

Іпатій Потій, розглянувши проблему єпископів, зазначив, що перемишльський і львівський владика не виконали власної обіцянки підпорядкуватися папі римському, яку склали, підписуючи Торчинські артикули наприкінці 1594 р. Владик, які, за його словами, заперечили власну клятву, він порівнює зі зрадником, що був між учнів Ісуса Христа, та з тими, хто не вірив у нього, хоч і бачив чудеса Христові. Дотичними причинами розколу він називав «затверділість сердець» та єретичні погляди [1, с. 765–768]. Однак у випадку з перемишльським і львівським владиками можна зауважити, що Торчинські артикули, які вони підписували, були перероблені навесні 1595 р. під впливом римо-католицьких єпископів. Останній варіант артикулів, датований 1 червня 1595 р., відрізнявся від першого, оскільки тут було сказано, що русини приймуть латинську науку про Св. Духа, інші догмати і новий календар.

Звернувшись до сучасних йому подій, автор «Антиризиса» спростував відмову проунійного собору від світської зверхності: король власним універсалом від 15 грудня 1596 р. визнав синод за правомірний та правдивий, узявши приклад саме з історичної традиції, коли Костянтин Великий оголосив про закінчення I Нікейського собору 325 р. власними універсалами [1, с. 671–674]. Тут унійний полеміст суперечив самому собі, адже далі у творі він доводить, що Костянтин не відіграв на соборі значної ролі, а був тільки присутній [1, с. 791–792]. Якщо останнє слово в затвердженні Берестейської унії залишалося за королем, виходить, що його влада була вище від церковних ієрархів.

Отже, у питанні участі світських осіб у справах церкви володимирський владика займав нечітку, заплутану і подвійну позицію. З одного боку, він схвалював участь візантійських імператорів у соборах, з іншого, вперто обстоював незаконність безпосередньої участі світських у Берестейському соборі: «Світські люди судили, світські і підтверджували!» [1, с. 669–672]. Як богословський доказ він додав 52-й лист Василя Великого до Афанасія Великого про Арімінський собор 359 р., де зміни імператора Констанція майже в повному обсязі відхилили 300 єпископів, залишаючи чинним Нікейський символ віри. Зазначимо, що Іпатій Потій не згадав про те, як ця історія продовжувалася, оскільки доводила вона

протилежне, адже під тиском імператора майже всі з 300 єпископів усе-таки підписали нову «нікейську» формулу, у якій відношення Бога-Сина до Бога-Отця зведено до простої подібності. Цей приклад свідчив, навпаки, не на користь автора «Антиризиса», що світська влада може змінювати догмати віри, а церковна влада їй підкоряється.

Щодо впливу світських осіб на церковні справи, то варто вказати на непрямий, але все ж наявний вплив, який мали представники озброєної охорони собору. Іпатій Потій акцентував на чисельності делегації православних і присутності в ній козаків та гайдуків, які могли би своїх супротивників «як мух подавити» [1, с. 881–882]. Христофор Філалет також згадав про численну охорону М. Рогози через, що православна делегація, побоявшись силою залучати митрополита до собору, розпочала його самовільно [2, с. 1313–1314].

Закінчуючи розгляд цього питання, варто зауважити, що обидва полемісти, окрім історичного досвіду, також критично аналізували тогочасну релігійно-політичну ситуацію в Речі Посполитій. Христофор Філалет вказував на низький рівень освіти й моралі духівництва, бо інколи світська особа розуміла богослів'я краще, ніж священник [2, с. 1211–1212], проте, змушена підкорятися помилковим діям єпископів, повторювала їхні помилки [2, с. 1225–1226, 1235–1238]. Унійний полеміст писав, що фактична влада єпископів і митрополитів у реальному житті була вищою за всі юридичні аргументи проти них [1, с. 837–838].

Володимирський владика сформулював думку-квінтесенцію ще одного аспекту взаємодії світської та церковної влади. Він уважав ступінь соціального статусу світської особи критерієм її допуску або недопуску до церковних справ. Наприклад, монарх Речі Посполитої брав безпосередню участь у призначенні на посади єпископів та архієпископів законно [1, с. 833–836], але наведені опонентом слова апостолів Петра і Павла про аналогічне право осіб із невисоким духовним і соціальним статусом [2, с. 1215–1216] організатор унії вважав сфальсифікованими, оскільки в разі їх правдоподібності доступ до релігійного управління мала би навіть служниця Христофора Філалета [1, с. 799–804], а це автора «Антиризиса», очевидно, не влаштовувало.

Світську частину суспільства автор «Антиризиса» обвинувачує в «неволі Юліановій» (Юліан II Відступник (331–363)) і «непокорі Христовій», яка виявилася у бажанні панувати над духівництвом не лише у світських справах, що унійний полеміст уважав не забороненим, але й у духовних, до яких люди не лише не мають стосунку, а й повинні бути, «як овечки пастирові своєму покірні». В «Антиризисі» наголошено, що світські люди повинні пам'ятати: «Вівці за пастирями мають іти, а не пастирі за вівцями» [1, с. 765–768]. Варто зазначити про відсутність заперечень у проунійного діяча щодо дзеркального процесу – участі духівництва у світських справах. На його думку, місця в сенаті не завадили б церкві та кліру. Перебування особи з духовним саном на сенаторській посаді не буде перешкодою для її повноцінного служіння церкві [1, с. 685–688], але їх позбавляли такого способу захисту через бажання остаточно знищити. Якщо ж церковників перестануть утискати, потреба в обійманні світських посад зникне сама собою [1, с. 687–690].

При цьому звинувачення Христофора Філалета щодо суто матеріальних причин зацікавленості сенаторськими посадами унійний владика відкинув: «Бодай так Філалет царства небесного прагнув, як владики того прагнуть» [1, с. 919–920]. Щоб довести власну матеріальну незацікавленість в унії, Іпатій Потій підкреслив недостатню забезпеченість сенаторів – багато з них хотіли покинути неспокійну і водночас таку, що приносила мало доходів, посаду: дехто не мав власного житла, хтось мусив віддавати його в заставу [1, с. 687–690]. Адам-Іпатій також розповів про одиничний випадок відмови одного з владик від посади сенатора після отримання духовного сану: сам єпископ за тим, чим поступився, не шкодував, оскільки більше думав про царство небесне, ніж земне. Відразу ж наведені слова князя В.-К. Острозького суперечили вищесказаному, оскільки з них випливало, що цей вчинок було здійснено більше під його примусом, ніж із доброї волі [1, с. 685–688].

Щодо можливості унійного духовенства отримати світські права, як у римо-католицького, і місця в сенаті й сеймі, то Христофор Філалет зазначав, що ці сподівання даремні: у Римі окремі грецькі священики, які перейшли в підданство папи, залишилися безправними, як і раніше. У Польщі після приєднання митрополита й окремих єпископів до унії питання про їх зрівняння із сусіднім

кліром залишилося на рівні розмов [2, с. 1729–1730]. Обіцяних посад senatorів тоді вони не отримали – призначення на них залежало не лише від папи римського й обіцянку було виконано лише 1790 р. За словами автора «Апокрисиса», краківський каштелян (16 місце в сенаті) та світські сенатори не поступляться їм власними посадами. Римські прелати з огляду на власну хтивість і марнославство не дозволятимуть, щоб хтось зрівнявся з ними у правах. У трактаті зроблено припущення, що, навіть ставши сенаторами, владики будуть не на ключових ролях – «біля дверей або за піччю сидіти», тому не отримають користі з них. До того ж отриманню посад також заважали юридичні казуси: неможлива наявність «і біскупства, і владництва» в руках однієї особи, отримання senatorської посади владикою Грецької церкви було неприпустимим [2, с. 1729–1734].

Цю тему Христофор Філалет закінчив думкою, що навіть у разі правдивості зазначених аргументів римо-католиків православні священники все одно не пристануть на їхню пропозицію про місця в сенаті, тим самим порушивши догми власної церкви і пожертвувавши вічним заради тимчасового [2, с. 1734–1736]. Варто зазначити, що, описуючи цю проблему, полеміст виступав категорично проти пропонованих змін щодо залучення духівництва до світського життя і тим самим порушив своє, щоправда, сформоване в церковній історіографії XIX ст. реноме прихильника реформ.

Ще одним актуальним питанням, яке порушив Христофор Філалет в «Апокрисисі», були маєткові або земельні відносини між світськими особами та церковниками, які полеміст пов'язав із занепадом моралі в середовищі духовних осіб, їх жадобою й неправдивістю. Він звинуватив унійне духівництво в незаконному отриманні маєтків і використанні прибутків від них для власних потреб, а не для розвитку церкви. За словами полеміста, розмір і чисельність церковних угідь значно перевищували королівські та шляхетські володіння, але це не заважало деяким служителям віри досягати їх подальшого збільшення, зокрема, шляхом відбирання земель у людей через трибунальні декрети, використання яких заборонене в Конституції 1581 р. Хоча церковні землі формально мали статус державних, позбавити священника права власності на них складно. Також для

церковників видавали землі зі спецфонду Речі Посполитої, передачу яких у приватні руки забороняли конституції 1567, 1569 та 1576 рр. Духівництво шляхом маніпуляції із законодавством та використання підконтрольних депутатів домагалося унеможливлення порушення проти них карних справ щодо шахрайства із церковними маєтками та землею [2, с. 1713–1722].

Що стосувалося втручання православних священників у світські справи, то, на думку антиунійного полеміста, для них у цьому не було потреби. Повноваження священника обмежувалися звершенням церковних таїнств, просвітницькою роботою серед пастви, виконанням обрядів у церквах та поза ними, а «... у світські заботи втручатися йому не потрібно та не належить» [2, с. 1725–1726].

Варто зауважити, що іноді врятувати економічне становище релігійної організації після бездарного керівництва представника духівництва вдавалося тільки після втручання світської магнатурії. Щобільше, під час участі в конфлікті використовувати збройну силу не гребували обидві сторони. Характерним прикладом поведінки і моральних устроїв православних єпископів у цій проблемі була боротьба за Жидичівський монастир, архімандритом якого за вказівкою короля став Іона Красенський і довів власну обитель до повного зубожіння. 1580 р. Стефан Баторій наказав князеві В.-К. Острозькому відібрати монастир в Іони й поставити там настоятелем Феофана з Мегліна. Коли Іона відмовився добровільно покинути монастир, Василь-Костянтин узяв його силою і поставив-таки Феофана. Невдовзі настоятелем монастиря зробили князя Олександра Пронського. 1583 р. монастир знову захопив І. Красенський. Але вже наступного року Олександр Пронський із загоном у 300 вояків та гарматами відвоював його в І. Красенського і передав Феофану з Мегліна. Проте 1585 р. обитель збройним шляхом захопив брат львівського єпископа Г. Балабана і вигнав Феофана. Коли останній поскаржився королеві, той вирішив суперечку на користь Гедеона [6, с. 232; 178, с. 48–49].

Розуміючи, що його трактат потрапить до рук Сигізмунду III, Христофор Філалет намагався особливо наголосити, що він писав від імені вірнопідданих його королівської милості, які попри те, що виступали проти унії, були законослухняними громадянами Речі Посполитої. Власні слова полеміст підкріпив

авторитетом послань апостолів Павла, Петра та єпископа Хризостома, які наказували християнам підкорятися світським володарям, якщо їх підданство не применшувало їхньої віри. Отже, Христофор Філалет уважав, що православні пастирі не відчували невдоволення, перебуваючи в підпорядкуванні світських можновладців, справно платили їм державні податки [2, с. 1723–1728].

Як бачимо, полеміст був змушений не виходити за межі вірнопідданських поглядів свого патрона В.-К. Острозького, тому попри власну репутацію реформатора розкритикував можливість духівництва володіти значними повноваженнями у світській сфері життя і висловив готовність православних підкорятися королівській владі.

Підсумовуючи погляди Христофора Філалета на проблему впливу світських осіб на церковні справи, варто зазначити, що він завжди підкреслював важливу роль світських людей, як високопоставлених, так і простих, у вирішенні питань, пов'язаних з устроєм церкви (але не з її догматикою), залишивши при тому пріоритетні позиції духівництву.

Автор «Антиризиса», розглядаючи цю саму проблему, пріоритетну роль у вирішенні головних питань церковного життя відвів найвищим світським можновладцям – королю та його представникам. Якщо, з погляду православних, правомірність їхнього собору в Бересті визначало те, що його очолював повноважний представник вселенського патріарха Н. Кантакузин, то, на думку Іпатія Потія, присутність протосинкелів патріархів нічого не варта, а відсутність на православному соборі senatorів була однією з головних причин недійсності його рішень, спрямованих проти унії [1, с. 537–538]. Натомість унійно-католицька сторона, очікуючи на королівських делегатів, не зробила жодних дій [1, с. 535–536]. Саме королівські сенатори були для автора «Антиризиса» найвищою гарантією правдивості синоду, тому звинувачення Христофора Філалета в нелегітимності проунійного зібрання, на його думку, безпідставні: «Покладемо ж, пане Філалете, на вагу обоє, і побачиш, як ті твої листи, протестації та привілеї, в котрих на незгоді наполягаєш, як полова розлетяться!» [1, с. 673–674]. Можна припустити, що тут усе ж таки переважили докази автора «Апокрисиса», адже на церковних соборах

головними мали бути представники церковної влади, у цьому випадку – вищої церковної влади з обох сторін. Як писав М. Грушевський, «політика політикою, а церковні канони також самі собою, і для владик, як для людей церковних, повинні бути на першому місці» [36, с. 614].

На думку Христофора Філалета, представники монарха повинні були лише виконувати наглядово-контрольну роль на соборі, який мав відбуватися за спільної участі православних, уніатів і римо-католиків. Посли не могли брати участі в засіданні тільки однієї сторони [2, с. 539–542].

Для більш чіткого розуміння думок полемістів щодо ролі короля у вирішенні проблеми унії варто окремо звернути увагу на те, що серйозні можливості у цьому питанні монарх отримав відразу після Люблінської унії 1569 р. Після неї становище Православної церкви, що й до того було гіршим, ніж у римо-католицької, яку вважали панівною і привілейованою, тільки ще більше погіршилося. Православна церква, очолювана київським митрополитом, офіційно залишалася під юрисдикцією константинопольського патріарха. Проте все більшу роль у її управлінні починав відігравати польський король, який мав право патронату над усіма церквами своєї держави. 1589 р. Папа римський Григорій XIV офіційно надав це право Сигізмунду III, унаслідок чого король отримав значні повноваження, зокрема, міг втручатися в церковні справи та сам призначати єпископів [31]. Хоча константинопольський патріарх такого права королю не надавав, польський монарх призначав і православних єпископів, і митрополитів, не питаючи патріаршого дозволу, адже патріарх не міг йому завадити. Варто зазначити, що право патронату короля над церквою існувало в усіх країнах із панівною римо-католицькою вірою. Складність ситуації навколо Православної церкви Речі Посполитої полягала в тому, що право патронату належало суверену іншої релігійної орієнтації, і це могло призвести до зловживань. Здебільшого король призначав на посади єпископів світських, але вигідних собі людей, які керували своїми єпархіями як світські адміністратори, а якщо навіть і приймали чернечий постриг, то все одно не відмовляли собі у світському житті та часто наживалися за рахунок розкрадання єпархії: обкладали

священиків значними податками, привласнювали церковні цінні речі, книги, ікони тощо.

Христофор Філалет, визнаючи значну, але не верховну роль короля у вирішенні церковних справ, зауважував, що душі православних підкорялися Богу, який вище від монарха, тому король повинен дотримуватися власних обіцянок свободи віри. На думку вченого, жоден смертний не міг привласнити собі «дозвіл віри», що було винятково перевагою Бога. Ніхто не мав права приневолювати когось іншого до чужої йому віри, оскільки «ніщо не є таким добровільним, як набожество і віра...». В «Апокрисисі» наголошено, що залучення до віри під примусом нічого хорошого не дає і призводить лише до «внутрішньої війни, яка між усіма злими речами на світі є найгіршою». Інші війни закінчувалися поразкою однієї сторони, у «внутрішній», тобто громадянській, війні кожна сторона постійно вважатиме себе правою, що призведе до обопільного винищення [2, с. 1797–1800]. До того ж внутрішня нестабільність відвертала громадян від захисту країни від зовнішніх ворогів [2, с. 1815–1816]. Отже, антиунійний полеміст підсумовував, що король відповідав за збереження повного обсягу прав і свобод для релігій, чого дотримувалися попередні монархи Речі Посполитої [2, с. 1815–1816].

Полемізуючи з автором «Апокрисиса», Іпатій Потій заперечував його твердження, що створення Унійної церкви є небезпекою для збереження внутрішньої стабільності у державі [1, с. 949–952]. Він зробив комплімент монархові, вказавши на його толерантну позицію і терпіння, попри наявність явної небезпеки королівській владі. На думку полеміста, його одновірці могли б давно звернутися до Сигізмунда III за допомогою, однак усе терпіли, не докучали нікому. За власну віру члени новоствореної церкви «готові не тільки урядів позбутися, але і горло своє (для пізнаної правди) охоче положити» [1, с. 955–958].

Обидва полемісти вважали, що монарх повинен бути справедливим суддею в суперечках, які виникли після Берестейської унії [2, с. 1301–1304; 1, с. 845–848].

Наголошуючи на ролі короля у вирішенні церковних справ, автор «Антиризиса» нагадав про звернення організаторів унії саме до Сигізмунда III листом від 24 червня 1591 р. з проханням затвердити артикули, у яких ідеться, що

умовами унії буде довічне, «до закінчення світу», збереження «вольностей» і культово-обрядових правил Східної церкви.

Продовжуючи розвивати це питання, унійний полеміст пропонував порівняти артикули Владислава III Ягайла, надані православним священикам після Флорентійської унії 1439 р., з артикулами, поданими владиками для папи римського 24 червня 1591 року. Статті від владик, які підтримав король, містили прохання про збереження привілею Владислава з одночасними його вдосконаленнями у вигляді урівняння прав із римо-католиками та звільнення духівництва і церковних дворів від податку з можливим його збереженням лише для підданих парафіян [1, с. 683–684]. Іпатій Потій порівняв, що в документі Владислава III Ягайловича зазначено про: обов'язок духівництва, яке перебувало під владою шляхти і повинно повністю підпорядковуватися власному господареві; не скаржитися на патронів та оберігати їхній патронат; про відсутність права здійснювати каральні функції щодо власних світських покровителів [1, с. 683–684]. Опрацювавши документ Владислава III Ягайла, автор «Антиризиса» зробив висновок про недостатню свободу православного священства, особливо на фоні римо-католицького. Він допустив порівняння ортодоксального духівництва з юдеями, оскільки обидва мали статус приблизно шляхетський, але не були шляхтичами. Артикули унії, затверджені королем Сигізмундом III, давали священикам більші права. Обидва документи свідчать про вагому роль монархів у врегулюванні міжконфесійних відносин в державі.

Володимирський єпископ просив покровителів православного духівництва не зводити на нього наклеп, ніби ініційована ним унія знищила вольності православних [1, с. 683–684]. Щоправда, у післямові до «Антиризиса» він висловив стурбованість щодо експлуатації наданих унією вольностей і одночасно саботування самого процесу об'єднання для отримання ще більшого числа привілеїв, хоча ті, що вже надані, на його думку, найкращі. Вимога нових автоматично ставила під сумнів потребу вже наявних [1, с. 965–969].

Варто зазначити, що, апологізуючи унію, яка нібито надала унійним священикам рівні права з католицькими, Іпатій Потій замовчав про фактичну

невирішеність цього питання і невиконану обіцянку місць у сенаті, а також про переслідування православних священників.

Винятковість впливу короля на дії духовництва під час підготовки Берестейської унії визнав і Христофор Філалет. Він підтвердив це публікацією двох листів монарха до владик. У посланні від 18 березня 1592 р., написаному з Кракова як відповідь на декларацію та артикули унії, розроблені наприкінці 1590 р., Сигізмунд III повідомив, що з урядністю прийняв бажання львівського, луцького, пінського та холмського єпископів перейти під зверхність папи римського з одночасним збереженням обрядів Православної церкви. Як підтримку такого кроку Сигізмунд III дав урочисту обіцянку від себе та своїх наступників захищати владик від можливих репресій з боку православних патріархів і митрополитів. Король гарантував невідчужуваність матеріальних цінностей єпископів упродовж їхнього життя. Аналогічний захист він розповсюдив і на тих, хто братиме приклад з уніатів-піонерів та приєднається до Римо-католицької церкви: «...тому, що як їх милості духовні Римські мають, так і вони мають мати». Гарантував не лише збереження старих, а й надання нових привілеїв [2, с. 1133–1136].

У наступному листі (Краків, 15 серпня 1595 р.), написаному як відповідь на остаточний варіант декларації та артикулів унії, завершений 1 червня 1595 р., керівник держави вже не тільки висловив прихильність до унії, але й докладно узаконив низку особливостей функціонування новоствореної церкви, зокрема її майнового забезпечення. Сигізмунд III зазначив, що задовольнив усі прохання, які луцький та володимирський владика подали від імені митрополита та всіх осіб, причетних до процесу об'єднання двох церков: надання посад митрополита, владик та інших лише людям руського народу, обрання на керівні посади чотирьох осіб зі стану уніатів, з яких одна подавалася б на «уряди» через їхню конфесію та мусила бути посвяченою в духовний стан протягом трьох місяців, і наголосив на незмінності прийнятого. Прохання про посвячення впродовж 3-х місяців монарх підтвердив, указавши, що його дозволили ще попередники [2, с. 1137–1138]. Місця у сеймі для владик було обіцяно після остаточного об'єднання конфесій [2, с. 1139–1140]. Також Сигізмунд III повідомив, що переймається можливими перешкодами з

боку церковників Грецької церкви і планує видавати проти них спеціальні універсали та мандати [2, с. 1139–1140]. Щодо земель майбутніх уніатів, на думку короля, роздавати власність цих єпископів для сторонніх людей ніхто не мав права, тому наділи повинні бути повернуті церкві, а церковні «добра, якими сторонні люди володіють все-таки на законних підставах і за які платять оренду, повинні бути повернуті церкві після їхньої смерті [2, с. 1139–1142]. Майно, що належало померлим власникам, остаточно повернеться у власність церкви і знову в оренду передаватися не буде. З культовими приміщеннями буде вчинено аналогічно, незалежно від того, чи є на них права, чи такі тільки записані в старих євангеліях. Згідно з ще одною нормою, після смерті митрополита чи інших посадових осіб власність церкви повинна перебувати в розпорядженні православної капітули доти, поки король не вирішить, кому буде передано вакантну посаду [2, с. 1141–1142]. У зв'язку зі створенням нової церкви монарх планував виділити духівництву світські посади. Він дав дозвіл на представництво від уніатів двох осіб у Коронному трибуналі зі застереженням про порозуміння в цьому питанні з римо-католицьким керівництвом [2, с. 1141–1144].

Король Речі Посполитої говорив у листі і про врегулювання вимоги уніатів рівного суспільного статусу з підданими Апостольської столиці. Він обіцяв заборонити відчуження унійних церков і монастирів на користь Римо-католицької церкви, водночас відмовився робити це щодо шляхетських маєтків. Церковні братства, які перебували під владою митрополита, після його переходу під зверхність римського костелу, згідно з планами Сигізмунда III, зберігатимуть усі попередні права. Він дав дозвіл на вільне заснування греко - та слов'яномовних шкіл, семінарій і друкарень за умови, що останні нічого не друкуватимуть проти римо-католицького костелу. На митрополита було покладено можливість використання каральної функції проти священників грецької релігії в королівських і шляхетських містечках. Допомогати йому повинні були місцеві урядники. Сигізмунд III засвідчив, що підтримав вимоги збереження підпорядкованості митрополитові та владикам унійських церков у королівських містах і неприпустимості верховенства над ними іноземної особи. У питанні збільшення

кількості єпископатів при церквах Грецької релігії керівник королівства займав помірковану позицію, на його думку, окрім надання нових, потрібно подумати про збереження старих фундацій [2, с. 1143–1148].

Отже, лист короля Речі Посполитої владикам-ініціаторам унії, опублікований в «Апокрисисі», став інформативним історичним документом, який однозначно засвідчив, що король погодився зберегти в Унійній церкві її майно і традиційне управління, але при тому залишив за собою головне право – самому вирішувати, кому буде передано вакантну посаду митрополита, тобто фактично бути верховним керівником церкви. Таким чином, на Унійну церкву було перенесено право патронату короля, яке надав папа Григорій XIV 1589 р.

Особливо помітний патронат короля над уніатами на фоні звинувачень П. Скаргою православних у втраті їхньої могутньої держави-покровителя Візантії, яка могла б захищати їх, бути оплотом віри. Опонуючи, Христофор Філалет процитував лист Мелетія Пігаса, написаний 8 березня 1594 р. до В.-К. Острозького, у якому патріарх, звертаючись до князя, писав, що Православна церква попри давню втрату держави, що їй активно покровительствувала б, наприкінці XVI ст. все ж знаходить собі чимало захисників: «Московський потужний цар православний, і твоя держава, освічений княже Василіє, і багато хто на Сході і на Заході православної віри стало тримається!» [2, с. 1697–1698]. Тоді ж патріарх підкреслював, що державні утворення на землі недосконалі, справжнє царство є на тому світі і, щоб потрапити до нього, потрібно вшановувати самого Бога. Із загибеллю Візантії Східна церква змирилася з відсутністю державної підтримки; дії папи римського були однією з причин такого стану [2, с. 1697–1700].

М. Пігас наголошував, що, попри зміну державної влади у колишній Візантії, Східній церкві вдалося зберегти без змін власні правила, а це стало одним із доказів її правдивості. На противагу Православній церкві, патріарх виставив Римокатолицьку, яка мала підтримку світських можновладців, але ослабила саму себе постійними інтригами і чварами. М. Пігас закликав відступників повернутися до правдивої віри, нагадав, що Христос і його учні зазнали чимало утисків у житті

через власну віру: «Але всі Святі отці, мученики й приятелі Бога полюбивши, ходили в шкурах козячих, яких світ не був достойний» [2, с. 1699–1702].

Публікація в «Апокрисісі» листа патріарха довела, що церква може функціонувати і без державної підтримки, як, наприклад, в Туреччині.

Чи не єдиним, хто міг конкурувати з монархом щодо впливу на церковні справи, був В.-К. Острозький. Обіймаючи найвищу в Україні посаду київського воєводи, князь в останні десятиліття XVI ст. став активною дійовою особою антиунійної боротьби [74, с. 25, 31]. Концентрація інтелектуальних сил в Острозькому культурно-освітньому осередку через залучення до співпраці діячів різних конфесій була ще одним доказом впливу православного магната в церковній сфері [185, с. 90–91]. Щобільше, у розпалі боротьби з унією В.-К. Острозький діяв на конфесійній арені всупереч волі короля Речі Посполитої: виступив одним із провідних організаторів антиунійного Берестейського собору, на якому очолив православне світське коло, забезпечив охороною протосинкела Н. Кантакузина [22, с. 163; 189, с. 147], перетворив Острозький культурно-освітній осередок на найбільший тоді в Україні центр антиунійної полеміки. Саме активність князя призвела до створення трактату «Апокрисис», написаного з його ініціативи та за його сприянням, і полемічної відповіді на нього – «Антиризис».

Попередня характеристика пов'язана ще з одним аспектом навколоунійної діяльності В.-К. Острозького – його стосунками з королем Сигізмундом III Вазою. У листі короля до князя, опублікованому в «Антиризисі», монарх пише, що той повинен проводити об'єднувальну роботу між двома церквами. Римо-католикам мало користі з цього об'єднання, для них нічого не зміниться, якщо магнат залишиться на позиціях православ'я. Сигізмунд III наголошував, що спільна церква має більш важливе значення для Русі, а не для Польщі [1, с. 653–660], а також радив князеві не погрожувати Іпатію Потію та Кирилу Терлецькому конфіскацією маєтків, оскільки вони перебувають під опікою короля [1, с. 659–664].

Ця інформація доводить, що православний магнат розгорнув масштабну антиунійну діяльність, у якій заручився підтримкою протестантів [1, с. 635–642]. Іпатій Потій стверджує, що офіційною причиною королівської заборони проводити

собор, присвячений унії, було намагання «некоронованого короля Русі-України» В.-К. Острозького створити антиунійну коаліцію з протестантами. Через службовця Каспера Лушковського від магната надійшло запрошення на собор для євангеліків [1, с. 641–642], а саме для 10 радників, які, маючи у своєму складі пана Радомського, якого лобіював князь, повинні були допомогти йому [1, с. 647–654].

На з'їзд протестантів, який відбувся в Торуні 21–26 серпня 1595 р., Василь-Костянтин послав як свого уповноваженого К. Лушковського з листом, у якому закликав до спільних дій проти короля, оскільки він порушив свою присягу на дотримання релігійної толерантності в державі. Острозький підтвердив власну рішучість боротися до кінця з тими, «хто наступає на шиї нашим вольностям», навіть із використанням власного озброєного війська, чисельність якого «якщо немає двадцяти тисяч, тоді певне п'ятнадцять», що не залишає супротивникові шансів: «тоді б не почтом людей, але тільки кухарками своїми могли б перебільшити нас!» [1, с. 641–648]. Іпатій Потій писав, що король трактував цю погрозу як спробу розколу запланованого заходу й особисту образу з боку Василя-Костянтина [1, с. 653–656]. Зв'язок В.-К. Острозького з протестантами викликав у полеміста побоювання, що на Русі може повторитися історія, яка трапилася в Англії: ішлося про створення Англіканської церкви 1534 р., що поступово змінила власну догматичну базу з римо-католицької на протестантську. За словами унійного діяча, в цьому випадку не допомогла б навіть Варшавська конфедерація [1, с. 667–668]. Оприлюднення конфлікту князя і короля в «Антиризисі» ще раз продемонструвало затребуваність світської підтримки духовництва.

У зв'язку з К. Лушковським, делегованим на собор євангеліків у Торуні, в «Антиризисі» зазначено одну немаловажливу деталь: він був слугою пана Мартина Грабковича – ректора Острозької слов'яно-греко-латинської академії: «А що теж його милість пан воєвода Київський і сам послати наказав слугу свого пана Грабковича, одночасно намагаючись вирішити питання синоду у його королівській милості і пролобіювати за кимось посаду пінського владика» [1, с. 653–654]. Щодо М. Грабковича, Іпатій Потій надрукував в «Антиризисі» цікавий документ – копію листа не названого сенатора (Лева Сапеги) до магната, з якого випливало, що В.-

К. Острозький просив короля про призначення на пінське владцтво Мартина Грабковича: «Світлий князю і мій милостливий пане ! З того листа вашої князівської милості і пана Мартина Грабковича зрозумів, що ваша князівська милість через нього розповісти велів: донести до його королівської милості, просячи, аби король його милості владцтво пінське дати наказав пану М.» [1, с. 655–657]. Цей лист додає ще один факт до життєпису ректора Острозької академії.

Підсумовуючи, можна зазначити, що, незважаючи на демарш В.-К. Острозького від організації Берестейської унії, Іпатій Потій надалі розглядав його як важливу дійову особу релігійного життя Речі Посполитої, що могла вирішувати долю церкви. Тому його оцінка діяльності Василя-Костянтина, пов'язана з церковною унією, була диференційованою відповідно до конкретних дилем, розглянутих у трактаті: він агресивно полемізував щодо питань, які стосувалися безпосередньо його власної особи в об'єднавчому процесі церков, представляючи себе обмовленим простим виконавцем унійної ініціативи В.-К. Острозького. Там, де йшлося про вирішення проблем, безпосередньо пов'язаних із самою унією, володимирський владика використовував компромісну і миролюбну риторику щодо магната, улесливо вмовляючи прийняти підпорядкування папі римському.

Ще одним важливим моментом була демонстрація в «Антиризисі» критики короля Речі Посполитої Сигізмунда III Вази щодо дій В.-К. Острозького. Така активність монарха свідчила на користь озвученої в історіографії тези про особливе зближення у Речі Посполитій церковної та світської влади й боротьбу руської еліти проти королівської адміністрації за контроль над Православною церквою наприкінці XVI ст. [74, с. 103]. Вище продемонстровано конкретний приклад такої боротьби, де король розглядав князя як конкурента в суперництві за вплив на церкву.

Отже, підсумовуючи підрозділ, можна з деякими застереженнями зазначити про спільність думки обох полемістів щодо надвагомої ролі як короля Речі Посполитої, так і В.-К. Острозького, котрий виправдовував свій статус некоронованого короля Руси-України у вирішенні церковних питань держави.

Обидва полемісти фактично визнали вже доконаний вплив світських осіб у церковних справах і вели суперечку тільки про ступінь їхнього допуску та впливу на

них. Проведений аналіз засвідчив, що, всупереч поширеній в історіографії тезі про антагоністичні погляди між православним і греко-католицьким полемістами, у деяких аспектах впливу світських чинників на конфесійне протистояння вони мали спільні позиції. І це дає змогу розглядати їхні твердження по-новому.

Висновки до розділу 4

У висловлюваннях авторів «Апокрисиса» й «Антиризиса» щодо розгортання боротьби між унійним і православним таборами спостерігається деяка суперечливість і непослідовність. Так Христофор Філалет пише про утиски церкви і водночас про збільшення землеволодінь духівництва. Іпатій Потій у свої судженнях балансує між верховенством світської і церковної влади. Крім того, він, з одного боку, намагається звести на ніщо конфліктність ситуації після введення унії, з іншого – у всіх конфліктах звинувачує православних. Ті самі спільні проблеми полемісти одночасно намагалися дезавувати в церкві, яку представляли, й ескалувати в церкві супротивника. Обидва допускають більшу кількість фактичних помилок, ніж тих, що зробили під час обговорення догматів, культу й обрядів християнства.

Висловити без обмежень свою думку автори трактатів могли під час звернень до подій, що мали місце за десятки або сотні років до написання творів. Під час обговорення нагальних і незавершених на кінець XVI ст. тем Христофор Філалет і Іпатій Потій зважали на власні думки та переконання своїх покровителів і зобов'язання перед церквами, які захищали.

Обидва полемісти закономірно демонструють вигідне тільки одному з них бачення історії християнства та його церков як підстави вірності або невірності Берестейській унії. Для доведення правильності своїх позицій щодо унії обидва автори використовують історичні факти, проводячи паралелі між ними і сучасними їм подіями.

Водночас опис навколоунійних подій засвідчує наявність в окремих питаннях спільних позицій обох учених. Варто зауважити, що ці спільні позиції були не тільки демонстрацією бажання реформи й допомоги своїй церкві, а й свідомим або

несвідомим визнанням власної, притаманної обом залежності від світської державної влади, її дій та розпоряджень. Ступінь її впливу на тодішнє церковне життя та процеси навколо й у результаті Берестейської унії неможливо було не помічати й ігнорувати. Саме в цьому аспекті полемісти демонструють вимушену (Христофор Філалет) й добровільну (Іпатій Потій) одностайність.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи виконання завдань дисертації, пов'язаних із вивченням міжконфесійної боротьби в Україні наприкінці XVI ст. за матеріалами «Апокрисиса» Христофора Філалета й «Антиризиса» Іпатія Потія, можна систематизувати результати дослідження у таких висновках:

1. Встановлено, що, на думку Христофора Філалета й Іпатія Потія, антиунійний та унійний собори дотримувалися принципів відкритості та готовності до перемовин із супротивниками. Одночасно, на основі інформації з «Апокрисиса» й «Антиризиса», показано, що представники православного та проунійного соборів досить стримано ставилися до цього. Окремі ініціативи, наприклад, представників антиунійного табору отримати аудієнцію в київського митрополита Михайла Рогози, так і не були реалізовані. Відповідно, вони звинувачували своїх супротивників у бойкоті. Натомість члени унійного табору заявляли, що вони створили всі умови для проведення спільних зустрічей зі своїми супротивниками, але ті не виявилися достатньо організованими. Причини, як сторони пояснювали, чому в Бересті відбулося два, а не, як планувалося, один собор, мали процедурний характер (час, місце, юридичні та звичаєві нюанси). Відмінність у баченні реформи Київської митрополії та окремих догматів християнства сторонами не називалася. Відповідно, існувало небажання протиборчих сторін контактувати одна з одною, незважаючи на протилежні твердження з боку як супротивників унії, так і її прихильників.

Опис соборів у Бересті в кожному з досліджуваних джерел не можна вважати повним та вичерпним. При розгляді інформації з творів спостерігається відмінність у зображенні авторами одних і тих самих подій. Іноді воно є кардинально іншими (наприклад, висвітлення візиту делегації, очолюваної Никифором Туром, до проунійного табору). Потрібно зазначити, що Христофор Філалет та Іпатій Потій, подаючи кожен свою версію собору, свідомо пропускали такі його моменти, які могли виявитися для них небажаними. Відповідно, автор «Апокрисиса» уникав прямо назвати місцем засідання антиунійного собору світський будинок, заявляючи,

що це було «найбільш просторе та спокійне місце в Бересті». Унійний полеміст замовчував свою провідну роль в організації унії. Він же допустив свідоме вилучення слів опонента із загального контексту та їх трактування на свою користь (характеристика «Апофазису» православного табору).

Більшість фактичної інформації, поданої в «Апокрисисі», має місце і в «Антиризисі». При цьому контент творів доповнив один одного. Завдяки цьому «Апокрисис» та «Антиризис», разом з «Собором Берестейським» П. Скарги і «Ектезисом», є важливими інформаційними джерелами, що висвітлюють діяльність Берестейського собору 1596 р.

2. Висловлені авторами трактатів тези щодо проблеми правомірності Берестейської унії мали спільні аспекти: юридичний, соціально-політичний, економічний. Іпатій Потій і Христофор Філалет фактично обговорювали однакові проблеми, по-різному їх трактуючи. При цьому вони, зазвичай, не приділяли багато уваги дискусіям щодо богословських та догматичних питань, які стосувалися об'єднання церков. Це передусім було обумовлено форматом творів, що не були богословськими. Суперечливим вбачається погляд автора «Антиризиса» на існування протестантських церков у Речі Посполитій. З одного боку, він подавав їхнє існування як приклад створення нової Унійної церкви (через реалізацію норм Варшавської конфедерації 1573 р.). З іншого боку, вів мову про те, що саме існування протестантських церков було однією з причин організації Унійної церкви. Автор же «Апокрисиса» у своєму творі про цю проблему не згадує.

Христофор Філалет бачив в унії можливість подальшого поглиблення суперечностей, які стосувалися церковного життя, а Іпатій Потій, навпаки, вважав, що вона допоможе у вирішенні цих питань. Щодо питання легітимності Берестейської унії, то воно лишилося відкритим. У своїх аргументах жоден із полемістів не здобув переваги над іншим.

3. Розглянуті матеріали дозволяють припускати обопільну незацікавленість Іпатія Потія та Христофора Філалета у детальному розборі й розгляді догматичних суперечностей католицизму та православ'я. Про більшість із них (догмат *Filioque*, верховенство апостола Петра, існування чистилища) вони висловили свої думки у

констатуючій формі, максимально лаконічно. Полемісти, розглядаючи певні догматичні питання, залучають тільки ті богословські джерела, які підтверджували погляди кожного з них.

Христофор Філалет та Іпатій Потій дотримувалися двох різних концепційних моделей полеміки щодо унії, вибудовуючи свої аргументи й відстоюючи власну думку стосовно притаманного кожному з них шаблону. Христофор Філалет, аргументуючи свою позицію, звертався до творчості богословів. Унійний полеміст як основу доказової бази використав минулі історичні прецеденти.

4. Аналіз бачення питань культово-обрядової практики в «Апокрисісі» та «Антиризисі» дає право стверджувати, що вони трактувалися авторами зазвичай врозріз із офіційною позицією церков, які вони представляли. Христофор Філалет був не проти календарної реформи. Іпатій Потій висловлював жорсткішу позицію стосовно необхідності запровадження целібату. Стиль викладу думок вченими щодо обрядів тотожний полеміці про догмати і характеризується відсутністю аналізу та деталізації. Винятком було висловлення полемістами свого бачення проблем церковного календаря та целібату. Через їх суспільну значущість останнім приділяється більше уваги.

Іпатій Потій довів, що в Унійній церкві було збережено систему православної літургії та інших культово-обрядових практик, як і було передбачено умовами Берестейської унії.

5. Аналіз обох творів дозволяє стверджувати, що в часи укладення Берестейської унії Католицька й Православна церкви перебували в приблизно однаковому стані – незадовільному і кризовому. Обидві мали спільні проблеми: залежність від світських високопосадовців, корупцію, внутрішні суперечності. Полемісти цей факт визнавали частково: недоліки існування вони бачили тільки у церкві, яку представляв супротивник. Для доведення неправоти опонента обоє використовували надзвичайно широкий діапазон тем, які, зокрема, стосувалися міждержавних проблем, майнових конфліктів тощо.

6. Виявлено спільну позицію авторів «Апокрисиса» та «Антиризиса» щодо участі світських осіб у справах церкви. Можливість такої участі (щоправда, з

деякими застереженнями Іпатія Потія) була визнана. Узгодженою була і їх позиція щодо протекторату короля над церквами держави. Щодо оцінки дій князя Василя-Костянтина Острозького, його втручання в церковні справи, то кожен із полемістів давав свою оцінку – негативну чи позитивну залежно від власної позиції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ:

Опубліковані джерела

1. «Антиризис» или апология против Христофора Филалета в двух текстах: западно-русском (1599 г.) и польском (1600 г.) // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга третья / Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией под редакциею П. Гильтербрандта – С.-Петербург, 1903. – Т. XIX. – с. 477-982.
2. «Апокрисис». Сочинение Христофора Филалета // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга вторая / Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией – С.-Петербург, 1882. – Т. VII. — с. 1003-1820.
3. Артикули, на які згоди потребуємо від панів римлян, перш ніж до єдності з церквою римською приступимо [Текст] / Гоголь І., Головата Н., Пельчицький Л., Потій І., Рогоза М., Терлецький К. // Людина і світ. – 1996.– № 1-2. – С. 34-38.
4. Архив Юго-Западной России. – Ч. 1. – Т. I. «Акты, относящиеся к истории православной церкви Юго-Западной России (1481 – 1596 гг.)» [Текст] / Под ред. Н. Д. Иванишева. – К., 1859. – 641 с.
5. «Архив Юго-Западной России...» – Ч.1 – Т. VI «Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси» (1322-1648) [Текст] / Под ред. О. И. Левицкого. – К., 1883. –1120 с.
6. Выпись изъ книг главнаго трибунала Новгородскаго 1596 ноября 2 // АЮРЗ. – Ч. 1. – Т. 1., – К., 1859.– С. 518-537. [Электронный ресурс] / Государственная публичная историческая библиотека России – Режим доступа до документа: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/1794-ch-1-t-1-akty-otnosyaschiesya-k-istorii-pravoslavnoy-tserkvi-v-yugozapadnoy-rossii-1859#page/324/mode/inspect/zoom/4>, вільний. – Назва з екрана.

7. Вишенський Іван Вибрані Твори [Текст] / Іван Вишенський, упоряд., авт. вступ. статті А. І. Скоць. – Львів, 1980. – 141 с.

8. Епифаний Кипрський Панарион (Отривки) (Предисловіе. Епифаний и его «Панарион») / Епифаний Кипрський ; [пер. з давньогрец., відновл. купюр, сучасн. орфограф. Р. Хазарзар] [Електронний ресурс] / Р. Хазарзар. — Режим доступа: <http://kazarzar.skeptik.net/books/epiph/panarium/00.htm>, вільний. – Назва з екрана.

9. Канони 227 єпископів, зібраних на П'ято-Шостому Вселенському Трулльському соборі в Константинополі. Частина 1. : (Головна. – 2010. – Січень, 19. – Вселенський Трулльський собор в Константинополі.) [Електронний ресурс] // Свята Традиція Української Греко-Католицької Церкви. – Режим доступу: http://www.traducionalist.info/blog/vselenskiy_trulskij_sobor_v_konstantinopoli/2010-01-19-596, вільний. – Назва з екрана.

10. Каноны Вселенских соборов с толкованием епископа Никодима (Милоша) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : www.holytrinitymission.org/books/russian/canons_vselen_soborov_nikadim_miloosh.htm#ТОС689|5056, вільний. – Назва з екрана.

11. Потій Іпатій Відповідь (отпис) Іпатія Потія Клірику Острозькому 1598-1599 гг. [Текст] // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга третья / Русская историческая библиотека издаваемая Археографической комиссией под редакциею П. Гильтербрандта – С.-Петербург, 1903. – Т. XIX. – с. 1041-1222.

12. Правила святого вселенського шостого собору, Константинопольського [Текст] / 227 учасників собору, патріархи константинопольський, александрійський, антиохійський, єрусалимський, Я. Кротов // Библиотека Якова Кротова www.krotov.info [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/canons/0691cano.html>, вільний. – Назва з екрана.

13. Святитель Григорий Нисский О девстве (Глава 13. О том что попечение о самом себе начинается с удаления от брака) [Електронний ресурс] / Святитель Григорий Нисский. – Режим доступа: http://hesychia.in.ua/grig_niss_02.htm#ch_13, вільний. – Назва з екрана.

14. Святитель Кирилл Иерусалимский Творения (Огласительное поучение второе) [Электронный ресурс] / Святитель Кирилл Иерусалимский. – Режим доступа: <http://predanie.ru/lib/book/read/67907/#toc3>, вільний. – Назва з екрана.
15. Суразький В. «О единой вере». Сочинение острожского священника Василия [Текст] // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга вторая / Русская историческая библиотека издаваемая Археографической комиссией – С.-Петербург, 1882. – Т. VII. — Стб.603-938.
16. Христофор Філалет Апокрисис, або відповідь... [Текст] // Слово многоцінне: Хрестоматія української літ-ри, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV - XVI століття) та в епоху бароко (кінець XVI - XVIII століття): В 4-х кн.. Кн. 1. Література епохи Ренесансу (друга половина XV – XVI століття). Література раннього бароко (80-ті роки XVI століття – 1632 рік) / Керівник проекту В. Яременко; Упор. Валерій Шевчук, В. Яременко. – К. : Аконт, 2006. - 800 с.
17. Broniewski Marcin Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie breskim 1596, imieniem ludzi starożytnej religiej greckiej przez Chrystophora Philaleta [Text] / J. Długosz, J. Byliński, M. Broniewski. – Wrocław i. i.: Ossolineum, 1994. – 287 s.
18. Ekthesis // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга третья / Русская историческая библиотека издаваемая Археографической комиссией под редакцією П. Гильтербрандта. – С.-Петербург, 1903. – Т. XIX. – с. 330-376.
19. Pocięj Hipacy Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim, napisanym w Roku Pańskim 1597 [Text] / Pocięj H., J. Byliński, J. Długosz. – Wrocław: Wydawnictwo uniwersytetu wrocławskiego, 1997. – 285 s.
20. Skarga Piotr Synod brzeski i jego oborona. [Kraków, 1597] // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Книга третья / Русская историческая библиотека издаваемая Археографической комиссией под редакцією П. Гильтербрандта – С.-Петербург, 1903. – Т. XIX. – с. 183-328.
21. Stebelski Ignacy Dwa wielkie swiatla. – Т. 1. – Lwow, 1866. – 190 s.

22. Stebelski Ignacy. Dwa wielkie swiatla. – Т. 2. – Lwow, 1867. – 352 s.

23. Susza Jakób. Saulus et Paulus Ruthenæ vnionis sanguine beati Iosophat trausformatus; sive Meletius Smotriscius archiepiscopus Hierapolitanus, archimandrita Dermanensis, Ord. S. Basilij Mag. [Електронне джерело]. – Rome, 1666. – 145 p. / Susza Jakób – Режим доступу: http://books.google.com.ua/books?id=ZhsVAAAAQAAJ&hl=uk&source=gbs_navlinks_s, вільний. – Назва з екрана.

Монографії, дисертації

24. Архангельский О. Борьба с католичеством и западно-русская література конца XVI - первой половины XVII в. [Текст] / Архангельский О. // ЧОИДР. – Кн. 1. – Отд. 1. – М., 1888. – 681 с. – С. – 1- 137.

25. Бантиш-Каменський Н. Н. Историческое извъстіе о возникшей въ Польшь Уніи, съ показаніемъ начала и важнѣйшихъ, въ продолженіе оной чрезъ два вѣка, приключеній, паче же о бывшемъ отъ Римлянъ и Уніятвъ на благочестивыхъ тамошнихъ жителей гоненіи,... 1795 года собранное [Текст] / Н. Н. Бантиш-Каменский – М., 1805. – 467 с.

26. Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець [Текст] ; джерелознавче дослідження / О. А. Бевзо ; за ред. д-ра іст. наук. проф. Ф. П. Шевченко. – Київ, 1971. – 148 с.

27. Беляев Н. Я. Догмат о папской непогрешимости. Историко-критический обзор [Текст] / Н. Я. Беляев. – Казань, 1882. – 221 с.

28. Болховитинов Е. А. (Митрополит Евгений) Описание Кіевософійскаго собора и кіевской іерархіи (с присовокупленіемъ разныхъ граммат и выписок, объясняющихъ оное, также планов и фасадовъ константинопольской и кіевской софійской церкви и ярославова надгробія) [Електронне джерело] / Болховитинов Е. А. – Київ : Типографія Кіевопечерской Лавры, 1825. – 589 с. – С. 145-147. – Режим доступу: <http://elib.nplu.org/view.html?id=1033>, вільний. – Назва з екрана.

29. Бондарчук Я. В. Історія Острозької академії [Текст] / Я. В. Бондарчук. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2011. – 402 с., 170 іл. – (Препринт / Вид-во Національного університету «Острозька академія»).

30. Бондарь М. П. Історія української літератури [Текст] : у 2-х т. Т. 1: Дожовтнева література / М. П. Бондарь, О. І. Гончар, М. С. Грицюта та ін.; АН УРСР, Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченко. – К. : Наукова думка, 1987. – 399 с.
31. Вернадський В. Г. Брестская церковная уния / В. Г. Вернадський // Россия в средние века [Електронне джерело] / В. Г. Вернадський. – Тверь – Москва : «Ман» – «Аграф», 1997. – Глава. VIII. – Режим доступу: http://royallib.com/read/vernadskiy_georgiy/rossiya_v_srednie_veka.html#0 , вільний. – Назва з екрану.
32. Возняк М. С. Історія української літератури: У 2-х кн [Текст] / Возняк М. С. – 2-ге вид., випр. – Львів, 1992. – Кн. 1. – 696 с.
33. Волконский А. М. Католичество и священное предание Востока [Текст] / А. М. Волконский. – Париж, 1933. – 328 с.
34. Гапанович В. Тень апостола Петра [Текст]. / В. Гапанович. – Вильно, 1930. – 47 с.
35. Грицай М. С. та ін. Давня українська література [Текст] / М. С. Грицай, В. Л. Микитась, Ф. Я. Шолом : За ред. М. С. Грицай. – 2-ге вид., перероб і доп. – К. : Вища шк. Головне вид-во, 1989. – 414 с., іл.
36. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С.Сохань (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 1991. – (Пам'ятки іст. думки України). – Т. 5. – 1994. – 704 с.
37. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П.С.Сохань (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 1991. – (Пам'ятки іст. думки України). – Т. 6. – 1995. – 680 с.
38. Грушевський М. С. Історія української літератури [Текст] : у 6 т. / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1996. – Т. 6. – Кн. 2 – 277 с.
39. Гумилевский Д. Г. (Архиепископ Филарет) Обзор русской духовной литературы. Книги первая и вторая (1862 – 1863). – Издание третье, с поправками и дополнениями автора [Текст] / Д. Г. Гумилевский. – С.-Петербург. : Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. – 511 с.

40. Гусева А. А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI в.: Сводный каталог [Текст] / А. А. Гусева. – Кн. 1-2. – Москва, 2003. – Рис.166.1-166.8.
41. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії [Текст] / Б. Гудзяк; [пер. з англ. М. Габлевич, під ред. О. Турія]. – Львів : Ін-тут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – XVI + 426 с.
42. Дмитриев М. В. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. [Текст] / М. В. Дмитриев, Б. Н. Флоря, С. Г. Яковенко. – М. : Изд-во «Индрик», 1996 – Ч. I : Брестская уния 1596 г. Исторические причины события. – 1996. – 199 с.
43. Дмитриев М. В. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. [Текст] / М. В. Дмитриев, Л. В. Заборовский, А. А. Турилов, Б. Н. Флоря. – М. : Изд-во «Индрик», 1999 – Ч. 2: Брестская уния 1596 г. : Исторические последствия события. – 1999. – 198 с.
44. Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом : генезис Брестской церковной унии 159-1596 гг. [Текст] / М. В. Дмитриев. – М., 2003. – 240 с.
45. Єфремов С. О. Історія українського письменства [Текст] / С. О. Єфремов – К. : Феміна, 1995. – 686 с.
46. Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной уніей (до 1609 г.) [Текст] / П. Н. Жукович. – С.-Петербургъ : Типографія Главнаго Управленія Удъловъ, 1901. – 594 с.
47. Зноско К. Исторический очерк церковной унии: ее происхождение и характер [Текст] / К. Зноско – Минск : «Белорусский Дом печати», 2007. – 367 с.
48. Иванцов-Платонов А. М. О римском католицизме, и его отношеніях к православию [Текст] / А. М. Иванцов-Платонов. – Ч. 1-2. – М., 1869-1870. – 589 с.
49. Иваньо И. В. Очерк развития эстетической мысли Украины [Текст] / И. В. Иваньо. – М. : Искусство, 1981. – 423 с.

50. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVII ст. [Текст] : моногр. / Я. Д. Ісаєвич ; за ред. канд. іст. наук Ф. І. Стебля. – К. : Наукова думка, 1966. – 249 с.
51. Ісаєвич Я. Д. Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні [Текст] : монографія / Я. Д. Ісаєвич; ЛДУ. – 2-е вид., доп, перероб. – Львів : Вид-во при ЛДУ, Вид. об'єдн. «Вища школа», 1983. – 155 с.
52. Ісаєвич Я. Д. Українське книговидання : витоки, розвиток, проблеми. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – 520 с.
53. Історія української літератури [Текст] : в 8 т. / [В. П. Колосова, В. І. Крекотень, Л. Є. Махновець, О. В. Мишанич] ; відп. ред. Л. Є. Махновець. – К. : «Наукова думка», 1967 – Т. 1 : Давня література (XI – пер. пол. XVIII ст.). – 1967. – 539 с.
54. Історія філософії України / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994. – 416 с.
55. Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный : (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) [Текст] / В. В. Калугин. – М. : «Языки русской культуры», 1998. – 416 с., 34 ил.
56. Кашуба М. В. З історії боротьби проти унії (XVII-XVIII ст.) [Текст] / М. В. Кашуба; інститут Суспільних наук АН УРСР. – К. : Наукова думка, 1976. – 171 с.
57. Кашуба М. В. Розвиток прогресивної філософської думки російського українського та білоруського народів у XVII-XVIII ст. : монографія [Текст] / М. В. Кашуба, И. С. Захара, И. В. Паславський та ін.; Ин-т суспільних наук АН УРСР. – К. : Наукова думка, 1978. – 167 с.
58. Коялович М. О. Литовская церковная уния [Текст] : в 2 т. / М. О. Коялович. – С. Петербургъ, 1859 – Т. 1. – 1859 – 443 с.
59. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. [Текст] / П. М. Кралюк. – Луцьк : Надстир'я, 1996. – 132 с.

60. Кралюк П. М., Якубович М. М. Василь Суразький: апологія православної традиції / П. М. Кралюк, М. М. Якубович. – Острог : Видавництво Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 212 с., іл. – С. 59-211.
61. Левицькій О. И. Внутреннее состояние западно-русской церкви въ польско-литовскомъ государствѣ въ концѣ XVI в. и унія (Из предисловія к VI т. 1-й части «Архива Юго-западной Россіи») [Текст] / О. И. Левицкий. – К.: Типографія Г. Т. Корчак-Новицкаго, Михайловская ул., собств. дом., 1884. – 295 с.
62. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття) [Текст] / В. Д. Литвинов. – К. : Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2000. – 472 с.
63. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій [Текст] / В. Любащенко ; за ред. Катерини Шевченко. – Львів : Видавнича спілка «Просвіта», 1995. – 350 с., 32 іл.
64. Макарий (Булгаков) История Русской Церкви. – Передрук з видання 1883 р. / Макарий (Булгаков). – Кн. 5. – Т. 9. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 560 с. [Електронний ресурс] / Макарий Булгаков. – Режим доступу до книги: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436059/>, вільний. – Назва з екрана.
65. Макарий (Булгаков) История Русской Церкви. – Передрук з видання 1883 р. / Макарий (Булгаков). – Кн. 6. – Т. 10. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 802 с. [Електронний ресурс] Режим доступу: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436113/>, вільний. – Назва з екрана.
66. Марозава С. В. Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гісторыяграфіі [Текст] / С. В. Морозова. – Гродна, 2002 – 132 с.;
67. Мицько І. З. Іван Федоров : життя в еміграції. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2008. – 132 с.
68. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636) [Текст] : моногр. / І. З. Мицько ; за ред. д-ра іст. наук. проф. Я. Д. Ісаєвича. – К. : Наукова думка, 1990. – 190 с.

69. Нічик В. М. Історія філософії на Україні [Текст] : у 3-х т. – Т. 1: Філософія доби феодалізму / В. М. Нічик, В. С. Горський, М. В. Попович. – К. : Наукова думка, 1987. – 399 с.
70. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596-1720) [Текст] / П. Новаковський ; Український літургійний центр. – Л. : Свічадо, 2005. – 252 с. – (Джерелознавчі дослідження ; т. 2).
71. Огієнко І. І. Історія українського друкарства [Текст] : моногр. / І. І. Огієнко. – Вінніпег : накладом Товариства «Волинь», 1983. – Перевидання 1925 р., Львів – 418 с.
72. Охріменко Г. В. Висвітлення проблеми укладання Бетестейської унії та полеміки щодо неї у роботах викладачів та студентів Київської духовної академії : дис. ... кандидата історичних наук : 09. 00. 11 / Охріменко Ганна Валеріївна. – Острог, 2013. – 199 с.
73. Паславський І. В. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви [Текст] / І. В. Паславський. – Львів, 1994. – 142 с.
74. Плохий С. Н. Папство и Украина (Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв.) [Текст] / С. Н. Плохий. – К. : Вища шк. Головне изд-во, 1989. – 224 с.
75. Плохий С. М. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні [Текст] / С. М. Плохий ; [пер. з англ., ред. С. Грачова]. – К. : Критика, 2005. – 496 с.
76. Полек В. Т. Історія української літератури X – XVII століть: Навч. посібник [Текст] / В. Т. Полек. – К.: Вища шк., 1994. – 144 с.
77. Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Переконавання (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – поч. XVII ст.) : Монографія. – [Текст] / Н. М. Поплавська. – Тернопіль : ТНПУ, 2007. – 379 с.
78. Сипягин А. Г. У скалы Петровой [Текст] / А. Г. Сипягин. – Царьград, 1922. – 41 с.

79. Скабаланович Н. А. Об Апокрисисе Христофора Филалета [Текст] / Н. А. Скабаланович. – Санкт-Петербург : Типографія К. В. Трубникова. Литейная, № 42, 1873. – 225 с.
80. Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу та Бароко XV-XVIII століть [Текст] : літ.-худож. вид. – в 4 кн : кн. 1. Література епохи ренесансу (друга половина XV-XVI століття). Література раннього бароко (80-ті роки XVI століття – 1632 рік) / упорядкув.: В. Шевчук, В. Яременко. – К. : Аконіт, 2006. – 800 с.
81. Соловьев С. М. История России въ царствование Алексея Михайловича [Текст] / С. М. Соловьев. – Т. 1. – М., 1888 – 392 с.
82. Тафт Ф. Роберт Візантійський обряд. Коротка історія [Текст] / Роберт Ф. Тафт, переклад Р. Скакуна, передмова М. Петровича. – Львів : Видавництво УКУ, 2011. – 136 с.
83. Тондини де Куаренги Ч. Главенство Апостола Петра [Текст] / Ч. Тондини де Куаренги. – Рим, 1912. – 84 с.
84. Українська література XIV-XVI ст. [Текст] / Ред. кол.: В. Л. Микитась, І. О. Дзевєрін, М. Г. Жулинський, В. П. Колосова та ін. – К. : Наукова думка, 1988. – 600 с.
85. Ульяновський В. І. Князь Василь-Костянтин Острозький : історичний портрет у галереї предків і нащадків. – К. : Видавничий дім «Простір», 2012. – 1367 с., іл.
86. Филарет Гумилевский Обзор русской духовной литературы. Книги первая и вторая (862 – 1863) [Текст] / Филарет Гумилевский. – Издание третье, с поправками и дополнениями автора. – С.-Петербург. Изданіе книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. – 511 с.
87. Франко І. Я. Іван Вишенський і його твори [Текст] / І. Я. Франко // Зібрання творів у 50-ти томах. : у 50 т. / гол. ред. Є. П. Кирилюк. – К.: Наукова думка, 1981 – Т. 30. : Літературно-критичні праці. – С. 7-211.

88. Франко І. Я. Історія української літератури [Текст] / І. Я. Франко // Зібрання творів у 50-ти томах. : гол. ред. Є. П. Кирилюк. – К. : Наукова думка, 1983 – Т. 40. : Літературно-критичні праці. – С. 7-373.
89. Харлампович К. В. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века [Текст] / К. В. Харлампович – Казань, 1898. – 587 с.
90. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русь-України доберестейського періоду [Текст] / В. В. Шевченко. – К. : Преса України, 2002. – 416 с.
91. Шевченко І. І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття [Текст] / І. І. Шевченко [авторизований переклад з англійської Марії Габлевич, під редакцією Андрія Ясіновського]. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – XIX+250 с., 5 карт.
92. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. [Текст] : моногр. / Т. Шевченко. – Львів : Свічадо, 2005. – (Видання Товариства Ісуса в Україні. Серія : *Studia rationis* 1). – 340 с.
93. Щепанський В. В. Рецепція релігійної філософії Середньовіччя у «Треносі» М. Смотрицького : дис. ... кандидата філософських наук : 09. 00. 11 / Щепанський Віталій Вікторович. – Острог, 2015. – 195 с.
94. Чижевський Д. І. Історія української літератури від початків до доби реалізму [Текст] / Д. І. Чижевський. – Нью-Йорк: Українська вільна академія наук у США, 1956. – 511 с.
95. Чижевський Д. І. Історія української літератури [Текст] / Д. І. Чижевський. – К. : ВЦ «Академія», 2008. – 568 с.
96. Яковенко Н. М. Нариси історії середньовічної та ранньомодерної України [Текст] / Н. М. Яковенко. – 4-те вид. – К. : Критика, 2009. – 584 с. : іл.
97. Яременко П. К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис» [Текст] / П. К. Яременко. – Львів : Вид-во Львівського у-ту, 1964. – 109 с.

98. Bruckner A. Dzieje literatury polskiej w zarysie [Text] / Bruckner A. – Vol. I. – Warszawa, 1902. – 485 s. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://archive.org/details/dziejeliteratur01br>, вільний. – Назва з екрана.

99. Byliński J. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielkopolskiej z czasów Zygmunta III [Text] / J. Byliński. – Wrocław : Wydawn. Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. – 192 s.

100. Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska : zarys historyczny 1370-1632. – Warszawa, 1934. – 632 s. [Електронний ресурс] / K. Chodyncki. – Режим доступу до книги: <http://www.kpbc.ukw.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=55083&from=publication>, вільний. – Назва з екрана.

101. Kempa T. Konstanty-Wasil Ostrogski (ok. 1524/1525 - 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej [Text] : monogr. / T. Kempa. – Toruń : Wydawnictwo Uniwersytetu M. Kopernnika, 1997. – 228 s.

102. Likowski E. Unia Brzeska (r. 1596) [Text] / E. Likowski – Poznań, 1896. – 424 s.

103. Maciejowski W. O. Piśmiennictwo polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830 [Text] / W. O. Maciejowski/ – Warszawa, 1852. – T. 2 – 1852. – 1002 s. : [Електронний ресурс] – Режим доступу : <https://archive.org/details/pimiennictwopol02macigoog>, вільний. – Назва з екрана.

104. Mironowicz Antoni Kościół prawosławny i unicki w Rzeczypospolitej w latach 1596-1648 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kamunikat.fontel.net/www/czasopisy/bzh/05/05art_mironowicz.htm, вільний. – Назва з екрана.

105. Tretiak J. Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej. – Kraków : Nakładem akademii umiejętności, 1912. – 352 s. [Електронний ресурс] / J. Tretiak. – Режим доступу: <http://www.kpbc.ukw.edu.pl/dlibra/doccontent?id=33498&dirids=70>, вільний. – Назва з екрана.

Наукові статті

106. Атаманюк Л. О. Постать волинського уніатського єпископа Іпатія Потія в історичній літературі // Осягнення історії. Збірник наукових праць на пошану професора Миколи Павловича Ковальського. – Острог – Нью-Йорк, 1999. – С. 144-148.

107. Бендза М. Князь Костянтин Острозький і Берестейська унія 1569 року [Текст] / о. Мар'ян Бендза // Наукові записки [Зб. наук. праць] / Національний у-т «Острозька академія»; ред. кол. : І. Д. Пасічник, Л. Р. Винар, В. В. Трофимович та ін. – Острог : Вид-во Національного у-ту «Острозька академія», 2008. – Вип. 13. – (серія «Історичні науки»). – С. 128-150.

108. Біляков Г.Ф., Білякова О.Г. Берестейська унія в працях істориків ХХ ст. // Український історичний журнал. – 1996. – № 4. – С.33-40;

109. Бондар Н., Кулаковський П., Скрипнюк О. Апокрисис [Текст] / Н. Бондар, П. Кулаковський, О. Скрипнюк // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог : Видавництво Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 512 с., іл. – С. 19-22.

110. Бондарчук В. О. Бачення календарної реформи 1582 р. у полемічних творах «Апокрисис» та «Антиризис»: порівняльний аналіз [Текст] / В. О. Бондарчук // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – Випуск 8. – 215 с. – С. 30-38.

111. Бондарчук В. О. Берестейська унія і релігійне законодавство Речі Посполитої: дискусія на сторінках «Апокрисиса» та «Антиризиса» [Текст] / В. О. Бондарчук // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – Випуск 7. – С. 47-59.

112. Бондарчук В. О. Дискусія щодо перебігу Берестейського собору 1596 р. у полемічних творах «Апокрисис» та «Антиризис»: порівняльний аналіз [Текст] / В. О. Бондарчук // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – Випуск 6. – 360 с. – С. 76-88.

113. Бондарчук В. О. Дослідницькі студії «Апокрисиса» Христофора Філалета [Текст] / В. О. Бондарчук // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2011. – Випуск 5. – 256 с. – С. 74-85.

114. Бондарчук В. О. Полеміка Іпатія Потія та Клірика Острозького як джерело вивчення боротьби православних та уніатів кінця XVI – початку XVII ст.: сучасний погляд на проблему [Текст] / В. О. Бондарчук // Актуальні питання культурології : Альманах наукового товариства «Афіна» кафедри культурології : У 2-х т. – Випуск 8. – Рівне : РДГУ, 2009. – Т. 1. – 200 с. – С. 184-189.

115. Бондарчук В. О. Порівняльна характеристика бачення проблеми celibату у «Апокрисисі» Христофора Філалета і «Антиризисі» Іпатія Потія [Текст] / В. О. Бондарчук // Острозький краєзнавчий збірник / Державний історико-культурний заповідник м. Острога ; Острозьке науково-краєзнавче товариство «Спадщина» імені князів Острозьких. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2013. – Випуск 6. – 479 с. – С. 106-112.

116. Бондарчук В. О. Послушення Папі Римському, як ідентифікаційна ознака Уніатської Церкви – дискусія між Христофором Філалетом і Іпатієм Потієм [Текст] / В. О. Бондарчук // Українське релігієзнавство : Релігієзнавство в актуальності його проблем. Пам'яті професора Арсена Гудими / За ред. проф. А. Колодного – № 71-72. – К., 2014 – С. 148-155.

117. Бондарчук В. О. Проблема главенства апостола Петра у полемічних творах «Апокрисис» і «Антиризис»: порівняльний аналіз [Текст] / В. О. Бондарчук // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2012. – №2 (12). – 192 с.

118. Бондарчук В. О. Співпраця В.-К. Острозького з Христофором Філалетом в рамках боротьби проти Берестейської унії [Текст] / В. О. Бондарчук, В. А. Бондарчук // Острозький краєзнавчий збірник / Державний історико-культурний заповідник м. Острога ; Острозьке науково-краєзнавче товариство «Спадщина» імені князів Острозьких. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2012. – Випуск 5. – 496 с. – С. 40-45.

119. Бондарчук В. О. Характеристика про-антиунійної діяльності В.-К. Острозького в «Антиризисі» Іпатія Потія [Текст] / В. О. Бондарчук // Острозький краєзнавчий збірник : збірник наукових праць / ред. кол. М. Манько, М. Данилюк, Т. Глушман, М. Бендюк ; Державний історико-культурний заповідник м. Острога ; Острозьке краєзнавче товариство «Спадщина» імені князів Острозьких. – Випуск 7. – Острог, 2014. – 378 с.; іл. – С. 22-28.

120. Бондарчук Я. В. «Апокрисисъ, албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейском» Острог 1598-1599 [Текст] / Я. Бондарчук // Wołanie z Wołynia = Воляння з Волині. – 2000. – (лип.-серп.). – Ч. 4. – С. 48.

121. Буграк В. В. Східний обряд як релігійний феномен [Текст] / В. В. Буграк // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – К., 2006. – № 39. – 165 с. – С. 41-50.

122. Булатецкий О. Ю. Брестская церковная уния: утверждение католицизма как государственной религии. Сопротивление православного населения Речи Посполитой (1596 –1620 гг.) // «Знание. Понимание. Умение». – 2008. – № 6 – История.

123. Васюк Г.У., Кручкоўскі Т.Т. Брэсцкая царкоўная унія ў польскай гісторыяграфіі канца ХІХ – нач. ХХ ст. [Текст] / Г. У. Васюк, Т. Т. Кручкоўскі // Наш Радавод. – Кн.7. Матэрыялы міжнар. навук. канф. “Гістарычная памяць народаў Велікага княства Літоўскага і Беларусі. ХІІІ-ХХ Ст. Гродна, 3-5 ліпеня 1996 г. – Гродна, 1996. – С. 365-378.

124. Грицак Я. Й. Україну штовхають до сербсько-хорватського варіанту розвитку подій/ – [Електронний ресурс] / І. Штогрін, Я. Грицак // Радіо Свобода / Статті [14. 07. 2012 р.] – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/articleprintview/24644777.html>, вільний. – Назва з екрана.

125. Голубев С. Т. Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах, преимущественно конца XVI и XVII ст. [Текст] / С. Т. Голубев // Труды Киевской духовной академии. – 1876. –Т.1. – С. 121-161.

126. Гуманизм "Апокрисиса" Христофора Филалета и национальное самосознание белорусского народа [Текст] / Л. Е. Криштапович; АН Беларуси, Ин-т философии и права, Минск : б. и., 1992. – 40 с.

127. Галадза П. Літургічне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII Ст. [Текст] / П. Галадза // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті (Матеріали Четвертих «Берестейських читань». Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.). – 1997. – С. 1-53. – ISBN 966-7034-03-8.

128. Гудзяк Б. Київська ієрархія, Берестейські синоди і укладення Берестейської унії [Текст] / Б. Гудзяк // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління (Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.). – 1995. – С. 101-136.

129. Джугла Н. В. Український Східний обряд як умова релігійного екуменізму [Текст] / Н. В. Джугла // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний.– К., 2006. – № 41. – 153 с. – С. 113-122.

130. Дмитриев М. В. Религиозно-культурная и социальная программа греко-католической церкви в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. // Славяне и их соседи. – Т. 3: Католицизм и православие в средние века / ред. Б. Н. Флоря та ін., – М., 1991 – С. 76-95.

131. Дмитрієв М. В. Концепція унії в церковних і державних колах Речі Посполитої кінця XVI ст. [Текст] / М. В. Дмитрієв // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління (Матеріали Перших «Берестейських читань. Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.). – 1994. – С. 39-101.

132. Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. [Текст] / М. Дмитрієв // Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. / відп. ред. О. Мишанич ; Ін-тут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН України. – К : Наукова думка, 1993. – С. 110-125.

133. Загайко П. К. Українські письменники-полемісти кінця XVI – XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії [Текст] / П. К. Загайко – К. : Вид-во АН УРСР, 1957. – 87 с.

134. Исаевич Я. Д. Острожская типография и ее роль в межславянских культурных связях [Текст] / Я. Д. Исаевич // Федоровские чтения: 1978 : «Федоровские чтения 1978»: материалы научной сессии, г. Москва, 14-15 декабря 1978 г., Государственная ордена Ленина библиотека СССР им. В. И. Ленина ; «Федоровский семинар»: материалы научного семинара, г. Львов, 20-21 февраля 1979 г., Музей Ивана Федорова (Львов). – М. : Наука, 1981. – С. 34-46.

135. Ісіченко І. А. Берестейська унія і українська література XVII століття [Текст] / І. А. Ісіченко // Берестейська унія і українська культура XVII століття (Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). – 1995. – С. 35-62.

136. Кашуба М. В. Основні тенденції єднання філософських культур східнослов'янських народів в епоху феодалізму [Текст] / М. В. Кашуба // З історії міжслов'янських зв'язків: зб. наук. праць Ін-ту суспільних наук АН УРСР. – К. : Наукова думка, 1983. – С. 45-54.

137. Квасюк Л. В. Полеміка про квасний хліб та опрісноки у догматичній частині “Треносу” (1610) Мелетія Смотрицького [Текст] / Л. В. Квасюк // Українознавство. – 2010. – № 1. – С. 157-159.

138. Кияк С. Р. Український католицизм: церковно-обрядовий аспект [Текст] / С. Р. Кияк // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – К., 2004. – № 30. – 149 с. – С. 96-105.

139. Климов В. В. Осмислення православним чернецтвом церковно-релігійних, міжцерковних, соціальних проблем передунійної доби в чернечо-монастирських джерелах [Текст] / В. В. Климов // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – № 43. – К., 2007. – 167 с. – С. 86-94.

140. Кобрин М. С. Симбіоз окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп як вияв ідентичності УГКЦ [Текст] / М. С. Кобрин // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – № 69. – К., 2014. – 157 с. – С. 49-59.

141. Колосова В. П. Идеологические предпосылки деятельности Острожского кружка (Герасим Смотрицкий как редактор-полемист) [Текст] / В. П. Колосова // Федоровские чтения: 1981 : материалы конференції, м. Львів, Острог (Рівненська обл.), вересень 1981 р. – М. : Наука, 1985. – С. 84-90.

142. Кралюк П. М. Антиризис (1599-1600 pp.) // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог : Видавництво Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 512 с., іл. – С. 18.

143. Кралюк П. Культурно-просвітницька діяльність князя Андрія Курбського на Ковельщині: міф чи реальність? [Текст] / П. Кралюк // Минуле і сучасне Волині та Полісся: Ковель і Ковельщина в історії України та Волині. – Луцьк, 2003. – Ч. 1. – С. 78-81.

144. Кралюк П. Особливості творення міфу про релігійно-культурну діяльність Андрія Курбського // Київська традиція і Східний обряд в Українському християнстві : науковий збірник. – Київ ; Тернопіль, 2004. – С. 169-176.

145. Кралюк П. М. Переписка князя Андрія Курбського та Костянтина Острозького: міф чи реальність [Текст] / П. М. Кралюк // Острозький краєзнавчий збірник. – Острог, 2007. – С. 3-8.

146. Кралюк П. М. Потій (Адам) Іпатій // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог : Видавництво Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 512 с., іл. – С. 384-386.

147. Криштапович Л. Е. «Апокрисис» Христофора Филалета и «Берестейский собор» Петра Скарги // Беларусь как русская святыня. – Белгород : НИИ Бел.ГУ, 2012.

148. Кулаковський П. М. Броневський Мартин (Marcin Broniewski) (*1568 - 1624) // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог : Видавництво Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 512 с., іл. – С. 62.

149. Ларін Ю. В. Жанрова диференціація полемічної прози раннього бароко [Текст] / Ю. В. Ларін // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Філологія. – 2011. – № 936, Вип. 61. – С. 109-114.

150. Левицький О. И. Ипатій Потей, ківській уніатській митрополить [Текст] / О. И. Левицькій – С.-Петербург: Типографія Товарищества «Общественная Польза», 1885. – 33 с.

151. Литвин Л. М. Візантійський культурний код у віршах полемічного спрямування [Текст] / Л.М. Литвин // Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст. – 2009. – Вип. XXI. – С. 463-471.

152. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века [Текст] / П. Лукьянович // Волынские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 23 – С. – 767-781.

153. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века [Текст] / П. Лукьянович // Волынские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 25 – С. – 813-825.

154. Лукьянович П. К вопросу об Острожской школе XVI века [Текст] / П. Лукьянович // Волынские епархиальные ведомости. – 1881. – часть неоф. – № 27– С. – 885-907.

155. Максимович М. А. Книжная старина южнорусская [Текст] / М. А. Максимович // «Временник общества истории и древностей русских». – 1849. – Кн. 1. – С. 1-12.

156. Максись М. Реформаторське кредо Олександрійського, а згодом і Вселенського патріарха Кирила Лукаріса [Текст] / М. Максись // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – № 25. – К., 2003. – 121 с. – С. 82-87.

157. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія [Текст] / І. З. Мицько // Острозька давнина. Дослідження і матеріали : [зб. наук. праць]. / Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України ; відп. ред. І. З. Мицько. – Львів, 1995. – 155 с. – С. – 13-23.

158. Наконечний Р.А. Українська полемічна література кінця XVI - початку XVII ст. про реформу церковного життя в Україні (Г. і М. Смотрицькі, І. Потій) [Текст] / Р. А. Наконечний, А. Д. Копитко // Інтелект. Особистість. Цивілізація [Текст] : темат. зб. наук. пр. із соціал.-філос. проблем / МОН України, ДонНУЕТ ім.

М. Тугана-Барановського; голов. ред. О. О. Шубін. – Донецьк : ДонНУЕТ. – Вип. 7. – Донецьк : ДонНУЕТ, 2009. - 372 с. – С. 155-164.

159. Недзельська Ю. К. Таїнства в православ'ї та католицизмі: спільні та відмінні риси [Текст] / Ю. К. Недзельська // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – № 59. – К., 2011. – 170 с. – С. 146-154.

160. Ніжинець А. М. Сильові особливості української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. [Текст] / А.М.Ніжинець // Радянське літературознавство, 1959. – №3.– С. 87 – 91.

161. Німчук В. В. Конфесійне питання і українська мова кінця XVI – початку XVII століть [Текст] / В. В. Німчук // Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). – 1995. – С. – 1-34.

162. Олександрович В. С. Релігійна мистецька культура України XVII Ст.: нова релігійна ситуація, нове мистецтво [Текст] / В. С. Олександрович // Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). – 1995. – С. – 129-159.

163. Опаріна Т. А. Сприйняття унії в Росії XVII ст. [Текст] / Т. А. Опаріна // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. (Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.). – Львів, 1996. – С. 131-185.

164. Охріменко Г. В. Етична складова в полемічних творах представників Острозького культурно-освітнього осередку (на прикладі «Апокрисиса» Х. Філалета та «Ключ царства небесного» Г. Смотрицького) [Текст] / Г. В. Охріменко // Острозький краєзнавчий збірник. – Випуск 3. – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2008. – 240 с. – С. 37-43.

165. Павлишин О. Й. З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина [Текст] / О. Й. Павлишин // Україна модерна / За ред. В. Верстюка, Я. Грицака, Л. Зашкільняка, В. Кравченка, М. Крикуна. – Київ : Критика ; Львів : Інститут історичних досліджень Львівського національного університету ім. Івана Франка, 2002. – Ч. 7. – 242 с.

166. Панько О. І. Берестейська унія в оцінках І. Огієнка (митрополита Іларіона) [Текст] / О. І. Панько // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний.– К., 2003. – № 25. – 121 с. – С. 88-96.

167. Пасічник І. Д. Тенденції в розвитку релігійного й культурного життя на українських землях у XVI ст. [Текст] / І. Д. Пасічник, П. М. Кралюк // Наукові записки. Серія “Філософія”. Матеріали наукової конференції “Віра і розум в історії слов’янської філософії” (до 430-річчя з дня народження М. Смотрицького). – Острог: вид-во Національного університету “Острозька академія”. – Вип. 4. – 2008. – 168 с.

168. Пашук А.-Я. І. Філософсько-гуманістичні ідеї в антикатолицькому творі “Апокрисис” [Текст] / А.-Я. І. Пашук // Філософська думка. – К., 1979. – № 5. – С. 108-114.

169. Пері В. Берестейська унія у Римському баченні [Текст] / В. Пері // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління (Матеріали Перших «Берестейських читань. Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р). – 1994. – С. 7-38.

170. Петров Н. Об учреждении Ипатием Потием униатской капитулы во Владимире Волынском и первоначальных ее действиях // Труды Киевской Духовной Академии. – Т. 2. – К, 1864. – С. 448-505.

171. Петрушко В. И. К вопросу о восприятии идеи унии западнорусскими православными епископами накануне Брестского собора 1596 года [Текст] / В. И. Петрушко // Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: спроба підсумку. Матеріали міжнародного наукового діалогу про Берестейську унію фундації PRO ORIENTE (третя зустріч: Львів, 21-23 серпня 2006 р.) та Міжнародного наукового симпозіуму Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету «Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу» (Львів, 24-27 серпня 2006 р.) / За ред. Йогана Марте й Олега Турія. – Львів, 2008. – С. 19-40.

172. Плохій С. М. Священне право повстання: Берестейська унія і релігійна легітимація Хмельниччини [Текст] / С. М. Плохій // Держава, суспільство і Церква в

Україні у XVII ст. (Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.). – 1996. – С. 1-49.

173. Подскальський Г. Берестейська унія з перспективи Вселенського (Царгородського) патріархату в XVII Ст. [Текст] / Г. Подскальський // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. (Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.). – Львів, 1996. – С. 51-85.

174. Поплавська Н. М. «Апокрисис...» Христофора Філалета: приховані аспекти авторської позиції / Наталія Поплавська [Текст] / Н. М. Поплавська // Науковий вісник Чернівецького торговельно-економічного інституту КНТЕУ. Гуманітарні науки. Фіолологія. Збірник наукових праць. – Чернівці : ЧТЕІ КНТЕУ, 2005. – Вип. 2-3. – С. 166-174.

175. Поплавська Н. М. Наративні принципи Іпатія Потія («Лист до князя Костянтина Острозького») [Текст] / Н. М. Поплавська // Наративні виміри літератури. *Studia methodological* / Упорядник І. В. Папуша. – Тернопіль : ТНПУ, 2005. – Вип. 16. – С. 205-209.

176. Поплавська Н. М. Полемічно-публіцистичний комплекс кінця XVI ст. Острозького культурного осередку : до проблеми поетики тексту [Текст] / Н. М. Поплавська // Наукові записки. Серія : Літературознавство / Тернопільський державний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка. – Тернопіль : ТДПУ, 2004. – Вип. XIV. – С. 127-134.

177. Руда О. В. Берестейська Унія у дослідженнях львівських польських істориків (1890-1914) [Текст] / О. Руда // Проблеми слов'янознавства : Збірник наукових праць. – 2008. – Вип. 57. – С. 63-72.

178. Рудецький П. Жидичинський монастир в релігійному житті Волині XVI – першої третини XVII століття [Текст] / П. Рудецький // Етнічна історія народів Європи. – 2001. – Вип. 11. – С. 48-51.

179. Савченко С. В. Полемічна література XVI-XVII ст. в українській історіографії [Текст] / С. В. Савченко // Український історичний журнал. – 2007. – № 5. – С. 158-174.

180. Сенік С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях [Текст] / С. Сенік // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті (Матеріали Четвертих «Берестейських читань». Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.). – 1997. – С. – 55-77.

181. Сенік С. Брестская уния: подведение итогов [Текст] // 400 лет Брестской церковной унии (1596-1996): критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия. – Издательство ББИ, 1998. – С. 13-28.

182. Сенік С. Два митрополити – Потій і Рутський [Текст] / С. Сенік // Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління (Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1-6 жовтня 1994 р.). – 1995. – С. 137-172.

183. Скрипнюк О. В. Апокрисис [Текст] / О. В. Скрипнюк // Юридична енциклопедія. – Київ, 1998. – Т. 1.

184. Стеценко В. І. Місце полемічної літератури в розвитку філософських ідей українського богослов'я наприкінці XVI – на початку XVII ст. [Текст] / В. І. Стеценко // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Кн. 2. – Львів : Логос, 2005.

185. Стратій Я. М. Значення Острозького культурно-освітнього осередку для розвитку української духовної культури і філософської думки на зламі XVI-XVII Ст. [Текст] / Я. М. Стратій // Острозька давнина. Дослідження і матеріали / [відп. ред. Мицько І.] – Т. I. – Львів : Ін-тут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – С. 90-96.

186. Студинський К. Й. Хто був автором “Антиризиса” з р. 1599 [Текст] / К. Й. Студинський // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка. – 1900. – № 35. – С. 1-20.

187. Сумцов Н. Ф. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календар [Текст] / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1888. – № 21 (5). – С. 235-272.

188. Тимошенко Л. В. Берестейські собори у жовтні 1596 р. : історіографічний досвід [Текст] / Л. В. Тимошенко // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – 2004. – Вип. VIII. – С. 77-93.

189. Тимошенко Л. В. Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники [Текст] / Л. В. Тимошенко // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – Вип. 7. – К. : Ін-т історії України НАН України, 2007. – 412 с. – С. 141-166.

190. Тимошенко Л. В. Виняткова роль князя В.-К. Острозького в православній церкві (формування уявлень, східна еклезіальна ідентичність та магнатська протекція в умовах річпосполитського права патронату) [Текст] / Л. В. Тимошенко // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XIII. – Дрогобич, 2009. – С. 53-77.

191. Тимошенко Л. В. Князь В.-К. Острозький і укладення Берестейської унії [Текст] / Л. В. Тимошенко // Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]. Історичні науки . – 2008. – Вип. 13. – С. 105-127.

192. Тимошенко Л. В. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст. : інтерпретації істориків і свідчення джерел // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XI-XII – Дрогобич, 2008. – С. 96-116.

193. Тимошенко Л. В. Постать Іпатія Потія у світлі нововіднайдених джерел та новітніх досліджень (Ч. 1-2) / Л. Тимошенко // www.historians.in.ua [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.historians.in.ua/index.php/doslidzhennya/1000-leonid-tymoshenko-postat-ipatiia-potia-u-svitli-novovidnaidenykh-dzherel-ta-novitnikh-doslidzhen-chastyna-1>, вільний. – Назва з екрана.

194. Тимошенко Л. В. Спірні питання історії Берестейської унії [Текст] / Л. В. Тимошенко // Міжнародний Науковий Конгрес “Українська історична наука на порозі XXI ст.”. Чернівці, 16-18 травня 2000 р. Допов. та повідом. – Чернівці, 2001. – Т.2. – С.52-61;

195. Усатенко Г. О. Полемістика кінця XVI – початку XVII ст. як підсумки минулого та предтеча майбутнього / Г. О. Усатенко // Медієвістика : Збірник

наукових статей : Вип. 2 ; [Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Одеський держ. ун-т ім. І. І. Мечникова]. – Одеса : Астропринт, 2000. – С. 52–60.

196. Франко І. Я. Дві унії. Образок в історії Русі при кінці XVI віку [Текст] / І. Я. Франко // Зібрання творів у 50 т. / гол. ред. Є. П. Кирилюк. – К.: Наукова думка, 1985 – Т. 46. – Книга 1 : Історичні праці (1883-1890). – С. 583-588.

197. Франко І. Я. Життя і літературна творчість Іпатія Потія [Текст] / І. Я. Франко // Зібрання творів у 50 т. / І. Я. Франко. – К. : Наукова думка, 1983. – Т. 39 : Літературно-критичні праці (1911-1914). – С. 508-533.

198. Франко І. Я. З історії Берестейського собору 1596 р. [Текст] / І. Я. Франко // Зібрання творів у 50 т. / І. Я. Франко. – К. : Наукова думка, 1985. – Т. 46. – Кн. 2 : Історичні праці (1883-1890). – С. 193-220.

199. Франко І. Я. Характеристика руської літератури XVI-XVIII століть [Текст] / І. Я. Франко // Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. / відп. ред. О. Мишанич ; Ін-тут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН України. – К : Наукова думка, 1993. – С. 342-372.

200. Харлампович К. В. Острожская православная школа: Историко-критический очерк [Текст] / К. В. Харлампович // Киевская старина. – 1897, июнь. – С. 363-388.

201. Харлампович К. В. Острожская православная школа: Историко-критический очерк [Текст] / К. В. Харлампович // Киевская старина. – 1897, май. – С. 177-207.

202. Хинчевська-Геннель Т. Берестейська унія в XVII столітті з польської точки зору [Текст] / Т. Хинчевська-Геннель // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII ст. (Матеріали Других «Берестейських читань». Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р.). – Львів, 1996. – С. 87-130.

203. Цалай-Якименко О. С. Взаємодія «Схід-Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні [Текст] / О. С. Цалай-Якименко // Берестейська унія і українська культура XVII століття (Матеріали Третіх «Берестейських читань». Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). – 1995. – С. 65-127.

204. Шевченко В. В. Передберестейський унійний процес 1590-1593 років: мотиви, проблематика, перспективи [Текст] / В. В. Шевченко // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – № 24. – К., 2002. – 117 с. – С. 85-96.

205. Шевченко В. В. Унійні ініціативи в житті православної церкви Речі Посполитої початку контрреформації, їхній мотиваційний підтекст та суспільне сприйняття [Текст] / В. В. Шевченко // Українське релігієзнавство / Гол. ред. А. Колодний. – К., 2002. – № 22. – 125 с. – С. 94-105.

206. Шевченко В. В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтня 1596 років. Два берестейські собори: триумф і трагедія [Текст] / В. В. Шевченко // Визвольний шлях. – 2005. – Кн. 6-7. – С. 46–112.

207. Шкрібляк М.В. Роль і місце „світського елемента” у збереженні церковно-релігійного життя православних у постберестейський період [Текст] / М.В. Шкрібляк // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2011. – №2(6). – С. 87-95.

208. Шманько Т. Латинізація та окциденталізація: прояви і наслідки [Текст] / Т. Шманько // Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: спроба підсумку. Матеріали міжнародного наукового діалогу про Берестейську унію фундації PRO ORIENTE (третя зустріч: Львів, 21-23 серпня 2006 р.) та Міжнародного наукового симпозіуму Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету «Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу» (Львів, 24-27 серпня 2006 р.) / За ред. Йогана Марте й Олега Турія. – Львів, 2008. – С. 297-307.

209. Яковенко Н. М. Реформація грецької церкви: унія, оновлення православ'я [Текст] / Н. М. Яковенко // Історія української культури: У 5-ти т. – Т. 2. Українська культура XIII - першої половини XVII століть. – К., 2001. – С. 509-511.

210. Яковенко С. Г. Політика Римської курії на сході Європи у другій половині XVI століття і підготовка церковної унії [Текст] / С. Г. Яковенко // Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: спроба підсумку. Матеріали міжнародного наукового діалогу про Берестейську унію фундації PRO ORIENTE (третя зустріч: Львів, 21-23 серпня 2006 р.) та Міжнародного наукового симпозіуму

Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету «Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу» (Львів, 24-27 серпня 2006 р.) / За ред. Йогана Марте й Олега Турія. – Львів, 2008. – С. 130-168.

211. Яременко П.К. Исследование украинской полемично-публицистической литературы конца XVI – начала XVII ст. [Текст] / П. К. Яременко. – К., 1966. – 31 с.

212. Яременко П. К. Хто був автором «Апокрисиса»? // Наукові записки Львівського педагогічного інституту. Серія філологічна. – 1958 – Т. 13 – С. 3-22.

213. Bondarchuk Vitalii Place and role of secular people in church affairs: polemics in “Apokrysys” and “Antyryzys” [Text] / V. Bondarchuk // Scientific Letters of Academic Society of Michal Baludansky. – 2008. – No. 3. – P. 9-11.

214. Bruckner A. Spory o unie w dawney literaturze [Електронний ресурс] // Kwartalnik historyczny – 1896. – Т. X. – P. 578-644. – Режим доступу до журн.: <http://www.sbc.org.pl/publication/8429>, вільний (10. 11. 2012). – Назва з екрану.

215. Chodyncki K. Broniewski Marcin // Polski Słownik Biograficzny [Text] / K. Chodyncki. – Т. 2. – Kraków, 1936. – S. 462-464.

216. Hoskin M. A. The Reception of the Calendar by Other Churches [Text] / M. A. Hoskin // Gregorian Reform of the Calendar. Proceedings of the Vatican conference to commemorate its 400th anniversary. 1582-1982. Edited by G. V. Coyne, S. J., M. A. Hoskin and O. Pedersen. Pontificia Academia Scientiarvm. Specola Vaticana. MCMLXXXIII (1983). – 323 p. – pp. 255-262.

217. Tretiak J. Skarga i Filalet // Przegląd Powszechny. – Krakow, 1912 – Т. 113. – 1912. – S. 136-148.

218. Wojtyska H. Broniewski Marcin, błędnie Broński Krzysztof // Encyklopedia katolicka. – Lublin, 1989. – Т. 2. – S. 1089.

Довідкові видання

219. Астрономия : Учеб. Пособие для студентов физ.-мат. фак. пед. ин-тов [Текст] / [М. М. Дагаев, В. Г. Демин, И. А. Климишин, В. М. Чаругин]. – М. : Просвещение, 1983. – 384 с., ил.

220. Безбрачие [Електронний ресурс] / Иванов А., Харин И. // Древо: Открытая православная энциклопедия. – Режим доступа: <http://drevo-info.ru/articles/14410.html>, вільний. – Назва з екрана.
221. Ермолаев И. П. Историческая хронология [Текст] / И. П. Ермолаев. – Казань : Изд-во Казанского университета, 1980. – 247 с.
222. Иона (Протасевич) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-2051.html>, вільний – Заголовок з екрану.
223. Історія України. Енциклопедія [Електронний ресурс]. – Режим доступа: www.litopys.com.ua/encyklopedia/kozatsk-povstannya/spad_vannya-ta-rozcharuvannya-v-d-narodzhennya-novo-v-tchuzni, вільний. – Заголовок з екрану.
224. Климишин И. А. Календарь и хронология [Текст] / И. А. Климишин. – М. : Наука. Главная редакция физико-математической литературы, 1985. – 320 с.
225. Макарій (Москвитянин) митрополит Київський (1534-1555) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-2084.htm>, вільний . – Заголовок з екрану.
226. Селешников С. И. История календаря и хронология [Текст] / С. И. Селешников, П. Г. Куликовский. – М. : Наука, 1970. – 223 с.
227. Сильвестр (Белькевич) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://archiv.orthodox.org.ua/page-2085.html>, вільний. – Заголовок з екрану.
228. Сопиков В. С. Опытъ російской бібліографіи или полный словарь сочиненій и переводовъ, напечатанныхъ на славенскомъ и російскомъ языкахъ отъ начала заведенія типографій, до 1813 года [Текст] / В. С. Сопиков. – Ч. 1. – Санкт-Петербургъ, 1813. – 314 с.
229. Строев П. М. Обстоятельное описание старопечатных книг славянских и російских, хранящихся в бібліотеках тайнаго советника, сенатора, двора его императорского величества действительнаго каммергера и кавалера, графа Федора Андреевича Толстова [Текст] / Строев П. М. – М., Изд-во Павла Строева, 1829. – 593 с.

230. Строев П. М. Рукописи славянскія и російскія, принадлежащія почетному гражданину и археографической комиссії корреспонденту Ивану Никитичу Царскому [Текст] / П. М. Строев. – М., 1848. – 918 с.

231. Яковенко Н. М. Вступ до історії [Текст] / Н. М. Яковенко. – Київ : Критика, 2007. – 376 с.