

*Літературна полеміка в Київській митрополії
періоду керування Петра Могили (1632–1647)*

Зі вступом у 1633 році на польський престол Владислава IV літературна полеміка між католиками та православними майже припинилася. Порівняно з попереднім часом, спостерігалися лише слабкі її відлуння. Дослідники схильні бачити пояснення саме в особистості Владислава, у його зусиллях пом'якшити ворожі відносини між релігійно розрізненими підданими Речі Посполитої [Голубев 1883, с. 243–244; Самусік 2019, с. 138–139 та ін.]. Будучи католиком, він проявляв достатню віротерпимість та не підтримував репресивної релігійної політики свого батька Сигізмунда III щодо православних і протестантів.

Прийняті на елекційному сеймі «Пункти заспокоєння грецької релігії» («*Puncta uspokojenia religiey Greckiey*») суттєво змінювали колишній правовий статус Православної церкви. Виданий 14 березня 1633 року на коронаційному сеймі Диплом підтверджував усі її давні права. На його підставі православні здобули правове визнання ієрархії, набули повної свободи відправлення культу, підтвердили право на храми, братства, школи, друкарні, якими вони володіли, отримали дозвіл на будівництво та заснування нових храмів і монастирів, а також запевнення у формуванні комісії, яка мала розділити храми та монастирі в містах відповідно до віросповідної чисельності жителів [Дроздовски 2017, с. 86]. Основною метою «Пунктів заспокоєння» було встановлення між православними та уніатами таких відносин, які б найменш шкідливо позначалися на стані державних справ. Тому, серед іншого, в одному з «Пунктів» (а саме – 13-му) обом сторонам наказувалося «вести себе мирно, не наступаючи один на одного. Суперечки, які були, припинити, і на майбутнє нічого з того, що публікували, ображаючи один одного, не видавати; наукою та добрими прикладами підтримувати взаємну згоду та єднання» [*Puncta uspokojenia* 1883, с. 8–9].

Відомо, що, на жаль, турботи Владислава остаточно примирити православних та уніатів не мали успіху. Уніати дуже неохоче підкорялися

урядовому розпорядженню про повернення православним храмів і маєтків. Спроби реституції іноді супроводжувалися з обох боків актами насильств і образ, проте постанову про припинення літературної полеміки між ворогуючими дотримувалися досить суворо. Православні, досягнувши офіційного визнання прав своєї Церкви та збільшивши її майнові володіння, не мали прямих підстав вести полеміки з уніатами та безпричинно бути порушниками волі короля. Уніати, які, зі свого боку, мали приводи для невдоволення на короля, усвідомлювали марність такої полеміки вже тому, що вона неминуче мала стосуватися урядових розпоряджень, що у свою чергу при поглядах Владислава на релігійні питання могло лише зашкодити справі унії.

Залишалося широке поле для полеміки з питань загального релігійного характеру (Папський примат, *Filioque* тощо), але вони були неактуальні, оскільки з ними суспільство було вже більш ніж достатньо ознайомлене в численних творах попереднього часу. І, таким чином, вести компілятивну полеміку під загрозою накликати на себе за порушення урядової ухвали законне покарання було справою малопривабливою. Утім, і в цей час, у період керування Київською митрополією Петром Могилою, православними було видано кілька творів, прямо чи опосередковано спрямованих на захист православного віровчення. Окремі з них були викликані безпосередніми нападами з боку супротивників, які теж були висловлені в літературній формі, інші – зумовлювалися змістом праць, що вимагали роз'яснень, завдяки яким розбіжності між православними та інославними віросповіданнями (католицизмом, унією та протестантизмом) природно виступали назовні. До таких творів – полемічних або зі значним привнесенням елементів полеміки – належать: Екзегезис (*Exegesis*, 1635) та Патерикон (*Paterikon*, 1635) Сильвестра Косова, Тератургіма (*Τερατοῦργημα*, 1638) Афанасія Кальнофойського, *Indicium* (1638) анонімного ченця з монастиря м. Вінниці та Ліфос (*Λίθος*, 1644), у складанні якого брав участь і Петро Могила.

Екзегезис написав тодішній ректор Києво-Могилянського колегіуму (а згодом – спадкоємець Могили на Київській кафедрі) Сильвестр Косов з

метою захисту шкільної справи, розпочатої Могилою в Києві 1631 року [Exegesis 1914, с. 422–447]. Справа розвитку освіти, яка б перебувала на тогочасному європейському рівні, та новаторський характер школи спершу не знайшли порозуміння та схвалення з боку киян. Ширилися різні чутки у зв'язку з тлумаченням викладів нових професорів, котрих підозрювали в хиткості переконань та схильності до унії. Дослідники звертаються до Екзегезису досить рідко [Isichenko 2015, р. 65]. Проте часто цитують із цього твору погрози консервативних киян, вороже налаштованих до латиномовної Печерської (Лаврської) школи, та стан, у якому перебували викладачі на чолі з Могилою: «Був такий час, що ми сповідавшись тільки й чекали, що ось почнуть нами начиняти шлунки дніпровських осетрів, або того вогнем, іншого мечем відправлять на той світ» [Exegesis 1914, с. 423]. Проте для автора це є забутий епізод. Косов з іронією згадує давні конфлікти, констатує, що кияни почали заселяти нову школу своїми дітьми, як мурашник. Не підлягає сумніву, що видання Екзегезису було викликане не київським обуренням 1631 року, а піднятою в 1633–1634 роках агітацією проти шкіл (у Києві та Вінниці) з боку уніатської партії, яка вживала всіляких зусиль задля того, щоб, якщо не зовсім знищити їх, то принаймні звести на ступінь нижчих навчальних закладів.

Відомо, що улюбленим дітищем Могили, на яке він покладав найбільші надії, були засновані ним школи. Без сумніву, він докладав багато зусиль для того, щоб їхнє спокійне існування було забезпечене відповідними законодавчими актами. Але в згадуваному вище Дипломі щодо православних шкіл було зроблено дуже коротку згадку, у якій їх існування лише схвалювалося. У свою чергу, за відомої спритності протилежної сторони, це могло надавати їй приводи критикувати обсяги викладання. Тому Могила на коронаційному сеймі виклопотав у короля особливий привілей для своїх київських шкіл як вищих навчальних закладів. Однак до цього привілею і коронний канцлер, Холмський біскуп Задзик, і коронний підканцлер Томаш Замойський відмовилися докласти своїх печаток, а отже, законної сили цей привілей мати не міг [Голубев 1883, с. 247].

На час наближення сейму 1635 року, на якому мало відбутися затвердження в остаточному вигляді «Пунктів заспокоєння», було видано твір, спрямований проти шкіл київських та вінницьких, тісно пов'язаний із зазначеною агітацією про їхнє закриття чи переведення на нижчий ступінь. Наразі цей твір невідомий. Але загалом про його зміст можна судити з написаного проти нього Екзегезису. Основних тез у творі було дві. Перша – що в школах, відкритих Могилою, викладається протестантське вчення (лютеран, кальвіністів та социніан). Доказом може бути й та обставина, що наставники шкіл здобули освіту в закордонних протестантських школах. Також натяк на кальвіністські погляди Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса (про що в той час ходили чутки), у підпорядкуванні якого була Київська митрополія. Друга теза полягала в тому, що польські королі ніколи не дозволяли православним заснування шкіл з розширеним колом викладання та навчання латиною. Не було такого дозволу й у Дипломі, виданому на коронаційному сеймі. Таким чином, улаштування Могилою латинських шкіл, як вчинене без дозволу державної влади, до того ж з метою поширення єресей, має бути заборонено. Косов не зазначає імені автора твору, і це дає привід для різних припущень. Серед можливих авторів називали Касіяна Саковича [Макарий (Булгаков)], Мелетія Смотрицького [Пекарский 1862, с. 368–369], Йосифа Веляміна Рутського [Голубев 1881, с. 249–253] або когось із єзуїтів чи їхніх вихованців [Аскоченский 1856, с. 128; Филарет Черниговский (Гумилевский)].

Після короткої передмови Косов переходить до основного завдання свого твору – спростування наклепів на Могілянські школи та їхніх наставників, хибно звинувачених у протестантизмі. Прийом, що його вживає Косов, спростовуючи наклепника, полягає ось у чому: автор в основних рисах вказує на суттєві пункти віровчення протестантів (социніан, кальвіністів та лютеран) і протиставляє їм православне вчення за зазначеними пунктами, з метою наочно показати, наскільки суттєва різниця існує між ними. Викладаючи вчення протестантів, автор робить іноді посилання на їхні твори (Кальвіна, Меланхтона), але іноді користується для цієї мети і полемічними творами проти

них. Православне віровчення обґрунтовується рясними посиланнями на Святе Письмо та святоотецьку літературу. При міркуваннях загальнобогословського характеру зроблено посилання на авторитетних католицьких авторів – Фому Аквіната та Роберто Белларміно.

Другу тезу, про те що в православних школах буцімто не дозволяється викладання латиною, Косов спростовує посиланням на прецедент уже існуючих шкіл у Вільно та Львові. Привілей на їх існування був наданий ще Сигізмундом, таким чином, Диплом Владислава підтверджує для православних існуюче status quo на використання латинської мови в шкільній освіті. Косов також зазначає, що ректори православних шкіл, які згодом прийняли унію (Мелетій Смотрицький та Касіян Сакович), викладали латиною, та цілком слушно зауважує, що в Дипломі не зазначено, якою саме мовою слід вести освітній процес у православних школах.

Екзегезис є цікавою пам'яткою, яка свідчить, що православні у своїх теологічних викладах широко застосовували католицькі системи. Досить рельєфно виставлена, з практичного боку, потреба для православних у школах католицького зразка. До недоліків слід віднести деяку безсистемність викладу, що, найімовірніше, пояснюється поспіхом написання [Голубев 1883, с. 268].



Іл. 1. Заголовний аркуш Патерикону 1635 року



Іл. 2. Герб Адама Киселя з Патерикону 1635 року



Іл. 3. Герб Петра Могилы з Патерикону 1635 року

Основний зміст другого твору Косова, опублікованого того ж 1635 року, Патерикону – життєпис (житія) Печерських святих [Патерикон 2013, с. 216–671]. Твір є польськомовним переказом тексту Патерика другої (Касіянівської) редакції 1462 року із зауваженнями автора та додатками полемічного й історичного характеру. Загалом Патерикон є цікавою та багатоаспектною пам'яткою, яка об'єднує в собі як оригінальні, так і відредаговані полемічні, історіографічні та житійні тексти [Сінкевич 2013, с. 8]. На думку фахівців, цей твір Косова є однією з найяскравіших пам'яток письменства Могілянської доби й однією з найоригінальніших редакцій Печерського патерика, яка започатковує українську барокову агіографію [Ісіченко 1990, с. 59–61].

Захисники православної віри в полеміці зі своїми супротивниками як вагомих аргумент завжди вказували на чудотворність мощей православних святих, яка слугувала однією з безперечних ознак і наочного доказу істинності православного віровчення. Особливу увагу звертали на Києво-Печерську обитель, яка мала багато нетлінних мощей. Її високе значення для православних добре визнавалося їхніми супротивниками, з боку яких спостерігалися численні спроби нівелювати значення чудотворності мощей православних святих.

Ці спроби здійснювалися за двома напрямками. Представники першого (переважно протестанти, але частково й деякі католики) безумовно відкидали святість киево-печерських святих, як і істинність чудес, які ними чиняться або були вчинені. Зокрема, скептичне ставлення до київських печер та їхніх реліквій фіксують такі тогочасні автори: М. Груневег [З подорожніх записок Мартина Груневега (Уривок про Київ)], С. Сарницький [Сборник 1874, с. 14], А. Поссевіно [Поссевино 1983, с. 33], Г. Л. де Боплан [де Боплан 1990, с. 34–35]. З огляду на віру досить численної частини католицького населення Речі Посполитої у святість мощей святих Києво-Печерського монастиря, представники другого напрямку не заперечували святості та нетління

печерських святих, але стверджували, що ці угодники вшановані від Бога нетлінням, бо були в єднанні з Римом¹.

Зважаючи на турботу про належне звеличення Православної церкви, зокрема Києво-Печерської обителі з її релікваріями, а з іншого боку, маючи на увазі дати православної пастві повчальний твір, Могила й доручив своєму сподвижникові Косову «струсити пил і подати світові утаєний віками, похований у монастирських скарбницях Патерикон, тобто життя святих отців Печерських» [Патерикон 2013, с. 229]. Але, зважаючи на нападки з боку іновірців, Могила також вказав на іншу мету створення твору, зумовлену потребами переконувати невіруючих та іновірних про чудотворність мощей києво-печерських угодників та спростувувати звинувачення православних у схизмі [Евгений, (Болховитинов) 1995, с. 347–348].

Покладене на нього полемічне завдання Косов виконав у додатках до своєї праці: у передмові [Патерикон 2013, с. 229–241] та двох невеликих трактатах, з яких один вміщено за передмовою («До православного читача» із «Додатком про п'ятиразове Хрещення Русі») [Патерикон 2013, с. 242–273], а інший – наприкінці книги («Нагадування ласкавому читачу про голови печерських святих, з яких стікає святе миро» та «Хронологія православних Руських митрополитів») [Патерикон 2013, с. 581–607].

У полемічному, а також апологетичному аспектах Патерикон має чітко визначене антипротестантське спрямування. Вельми вірогідно, це може пояснюватися нагальною потребою протидії нападкам популярного в той час погляду «раціоналістів» (як їх називає сам Косов у своєму творі) на природну

¹ Напередодні та під час запровадження й поширення Берестейської унії 1596 року, з метою виправдання приєднання православних до Католицької церкви та апелюючи до авторитету давнини, католицькі та уніатські полемісти намагалися довести релігійну єдність Православної церкви на Русі з Католицькою з часів прийняття Хрещення. Першим висловив цю думку відомий діяч Контрреформації в Речі Посполитій Петро Скарга у творі 1577 року «O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem» («Про єдність Церкви Божої під одним пастирем»). Найбільшим твором, написаним з метою довести споконвічний зв'язок Київської митрополії з Римом, була *Obrońca jedności cerkiewnej* (Оборона церковної єдності) уніатського архієпископа Льва Кревзи 1617 року. У свою чергу православні полемісти, спираючись на доступні їм факти, спростовували ці твердження, відкидаючи залежність Києва від Риму. Найбільш докладно це питання розглянуто в Палінодії Захарії Копистенського (попередника Могили на Печерській архімандрії), спрямованої проти книги Кревзи, написаної в 1621–1622 роках (утім, яка так і не була надрукована, але мала широке розповсюдження в рукописах).

причину нетлінності печерських мощей. Також антипротестантська полеміка може бути своєрідним «виправданням» від звинувачень, висунутих проти відкритих Могилою православних шкіл, де в новій системі освіти вбачали протестантські відхилення (і цим Патерикон дещо співзвучний з Екзегезисом). Таким чином, видання житій киево-печерських святих повинно було продемонструвати річпосполитському читачеві шанування православними і святих, і священних реліквій [Сінкевич 2013, с. 109].

Антипротестантський зміст Патерикону не обмежується аргументацією щодо шанування святих мощей. Косов також обґрунтовує необхідність шанування ікон та святих (при цьому особливо підкреслюється унікальна роль Богородиці в процесі людського спасіння), спростовує доктрину про безумовне напередвизначення, доводить необхідність дотримання повного канону Святого Письма та Святого Передання як джерел християнського віровчення, висловлює виразну позицію щодо спасительної сили Хресної жертви Христа за людство (зокрема, про це йдеться в трактуванні Літургії як «Безкровної Жертви» [Патерикон 2013, с. 257, 291, 377]).

Суть антикатолицької полеміки в Патериконі полягає в показі давності православної віри, незалежності Київської митрополії від Риму та доказу одвічної єдності Києва з Константинопольським патріаршим престолом, відокремлення православної літургічної традиції від католицької, аргументація супротив католицького сотеріологічного ексклюзивізму та показ можливості спасіння в лоні Православної церкви, де життя киево-печерських святих були якнайкращим ілюстративним матеріалом. Косов не робить антикатолицьких та антиуніатських випадів, вважає розрив між західними й східними християнами болісним і гідним жалю та наголошує на тому, що східні християни не перестають молитися за єдність Церкви Христової під час Літургії [Патерикон 2013, с. 257].

Важливість шанування реліквій Косов показав цитуванням Святого Письма, Соборних постанов (зокрема VII Вселенського собору 787 року та Карфагенського собору 401 року), а також святоотецької писемності. Як і у

своєму Екзегезисі, автор при розгляді питань загальнобогословського змісту використовує праці католицьких авторів (Аквіната, Белларміно та Петра Канізія). Косов також наслідує стиль та агіографічні прийоми з популярного в той час Життя святих Петра Скарги². Як аргумент на захист мощей святих наведено натурфілософські твори Аристотеля (що є дещо парадоксальним). В історичній частині використано праці Іоанна Зонари, Цезаря Баронія, Мацея Стрийковського, Бернарда Ваповського, Мартіна Бельського, Яна Длугоша, Абрагама Бзовського й Алессандро Гваньїні. Косов також використав якусь «руську хроніку». Дослідники вважають, що важко з певністю твердити, що він мав доступ до списку Іпатіївського літопису, виконаного за наказом князя Стефана Святополк-Четвертинського в Животові 1621 року [Клосс], однак є переконливі свідчення про те, що його таки могли знати, принаймні у виписках, київські церковні автори цього часу [Сінкевич 2012, с. 52].

До особливостей оформлення косовського Патерикону слід віднести відсутність гравюр-ілюстрацій, котрі зазвичай мають самостійне дидактичне навантаження. Книга містить лише зображення гербів Адама Киселя та Петра Могили (іл. 2; 3), які супроводжуються гербовими віршами, два ініціали та декілька кінцівок-вензелів. І це разюче контрастує з пізнішими виданнями Патерика. Цілком вірогідно, що це було зумовлено поспіхом, адже того самого 1635 року, коли вийшов Патерикон, Косова було висвячено на єпископа Могилевського (іл. 1). Аби встигнути до від'їзду автора з Києва на місце його нового служіння, твір запустили в друк.

² Серед дослідників немає одностайної думки про обсяг впливу твору Скарги на Патерикон Косова. Оцінки варіюються від прямого наслідування [Перетц 1958, с. 175–182] до антитези з обсягами запозичень, які зводяться тільки до стильових особливостей [Ісіченко 1990, с. 154]. Найбільш виваженим видається погляд, який враховує той факт, що на час укладання праць Скарги та Косова канони ранньомодерного агіографічного жанру вже були усталені. Відтак це не могло не вплинути на польського та українського авторів, і власне звідси походить стилістична подібність їхніх текстів [Сінкевич 2012, с. 46].



Іл. 4. Вигляд Печерського монастиря з Тератургіми 1638 року



Іл. 5. План Ближніх печер з Тератургіми 1638 року



Іл. 6. План Дальніх печер з Тератургіми 1638 року

Своєрідним продовженням Патерикону, яке мало засвідчити, що чудеса в Києво-Печерському монастирі здійснювалися не тільки в давнину, але трапляються й нині, стала видана Печерською друкарнею в 1638 році Тератургіма Афанасія Кальнофойського з описом 64 підтверджених свідками чудес на території монастиря [Тературуґіа]. Працю, за словами автора, перед своєю появою було відредаговано в Могилянській колегії («була ретельно відполірована в Могилянському Атеней»), що дуже помітно в деяких частинах твору в сенсі витіюватості та риторичної пишномовності викладу. Окрім основної мети, праця мала й інші цілі: надати відомості про київські печери (про які ходили чутки, що містили багато безглуздя) та увічнити пам'ять про фундаторів і благодійників обителі, здебільшого похованих у ній.

Тератургіма поділяється на дві частини: додаткові розділи та основний зміст. Перша містить посвяту князю Іллі Святополку-Четвертинському, передмову для читачів, список творів, якими послуговувався автор, та присягу,

що її вимовляли особи, які свідчили про скоєні над ними чудеса, чи очевидці, які були свідками чудес. Друга частина складається з двох великих трактатів.

Перший поділяється на 9 параграфів, до кожного з яких подано зміст. У перших двох ідеться про різні погляди на київські печери, наведено плани Ближніх і Дальніх печер з їх описом, а також зображення Києво-Печерського монастиря та його околиць (іл. 4-6), надається важливий історичний матеріал про надгробки фундаторам монастиря та каталог благодійників обителі. У третьому спростовуються різні недостовірні відомості про монастирські печери (нібито вони тягнуться до Москви, частина з них лежить під Дніпром, а також спростовується легендарна оповідь про Іллю Муромця). Текст із четвертого по дев'ятий параграф присвячено розгляду феноменології чуда (у т. ч. чудотворних ікон), де особливо підкреслюється, що чудеса в Печерському монастирі слід пояснювати особливою милістю Божою до цього святого місця. Насамкінець розглянуто хибні погляди тих, хто не вірить у те, що в монастирі відбуваються чудеса; до них автор відносить тих, хто, за Євангелієм, «має очі та не бачить, і має вуха та не чує» (Мф. 13, 15). Спонукальним мотивом їх скепсису Кальнофойський вважає злість та заздрість.

Другий, найширший і найголовніший, трактат присвячено викладу самих чудес, які були зафіксовані в монастирі і на той час не припинялися. На початку опису кожного чуда вказується рік і майже завжди місяць та число, коли воно сталося. Потім наводиться двовірш про чудову подію, за яким – розповідь про саме чудо і, нарешті, наприкінці умовляння, що містить моральні настанови, викликані характером (змістом) чуда.

Оскільки Кальнофойський у своєму творі здебільшого захищає печерські реліквії та чудеса, пов'язані з ними, то він наводить досить довгі розмірковування про чудеса взагалі та ті, що відбуваються в Печерському монастирі зокрема. Кальнофойський проводить чітку грань між чудом істинним та хибним. Не всяке чудесне (таке, що виходить з ряду звичайних) явище є

істинним чудом³. Чудеса у власному розумінні, гідні цього імені, є надприродними справами всемогутності Божої. Ці останні і є ознаками святості тієї Церкви у якій вони здійснюються. І якщо істинні чудеса мають місце в Печерському монастирі, то теза про схизму православних знімається.

Того ж 1638 року, коли було надруковано Тератургіму, невідомий чернець вінницького Вознесенського братського монастиря склав польськомовний полемічний твір *Indicium* [Сочинение против латиноуниатов... 1914, с. 762–798]⁴.

Цей невеличкий твір, спрямований проти уніатів, створений був у монастирі, де містилася Могилянська колегія, ченцем, який, імовірно, належав до наставників цієї колегії. Оскільки *Indicium* містить чимало вельми різких образ на адресу уніатів (що порушувало постанову «Пунктів заспокоєння»), до того ж із зазначенням осіб, з яких багато хто ще був живий, то, вірогідно, це й послугувало однією з причин того, що твір не було надруковано [Голубев 1883, с. 311].

Твору надано форму діалогу між мандрівником (*podrozny*) та господарем (*domownik*), до якого він прийшов. Перший пропонує запитання, а останній відповідає на них. Загалом питань та відповідей на них вісім; відповідно до цього, твір розділено на вісім невеликих розділів.

³ Істинні чудеса відрізняються від хибних, згідно з Кальнофойським, за такими ознаками: по-перше, правдивістю дії, а не оманливістю (спокусою); по-друге, своєю стабільністю (сталістю), де як приклад наведено чудеса про воскресіння з мертвих зі Святого Письма з наголосом, що всі, хто був воскреслий, після цього жили досить довго (син гостинної жінки-сонамітянки, якого воскресив Єлисей; Лазар та син Наїнської вдови, яких воскресив Спаситель); по-третє, користю, оскільки за допомогою істинних чудес повертається людині дорогоцінний дар Божий – здоров'я, без якого немає радощів у світі. Нарешті, кінцевою метою істинних чудес є хвала Богові, а не прибутки, як зазвичай буває у випадках чудес хибних (як приклад наведено історію доктора Фауста [Τερατοῦργια]).

⁴ У своїй назві він має такий напис: «*Indicium, To iest pokazanie cerkwie prawdziwey jak dawno i od kogo poczantek swoj wziela u poczem ja poznac o ktorej Podrozny domownika spilnoscia pyta. Tu sie tez pokaze jak dawno Rus Krzest S. u od kogo przyela...A. Domini 1638 julii 8 w monasterze Winnickim Brackim Wniebowstapiennia Panskiego*» («Показання істинної Церкви, як давно і від кого взяла свій початок, і як це дізнатися, про що мандрівник господаря будинку запитує. Тут же показано як давно і від кого прийняла Св. Хрещення. Через одного з ченців 1638 року Божого 8 липня у монастирі Вінницькому Братському Вознесенському складена»).

У першому розділі вирішуються питання про те, як дивитися на обрядові відмінності між Церквами та яка Церква є істинною. Відповідь автора полягає в тому, що церковна обрядовість не є незначною справою, а ухилення або байдуже до неї ставлення можуть призвести до відпадання від істинної Церкви. Відповідь підтверджується прикладом із житійної літератури, але аргументація автора щодо істинної Церкви непереконлива.

У другому розділі вирішуються питання, що є Церква, якою є її основа і звідки вона має початок (справжня Церква, отримавши свій початок від Бога через вказані у Святому Письмі прообрази, заснована на Самому Христі).

У третьому розділі розглядаються ознаки, за якими можна впізнати істинну Церкву та її послідовників. Вказується три ознаки: Церква є матір'ю людей благочестивих, вона зазнає різних труднощів і переслідувань, але, незважаючи на гоніння, вона ніколи не може бути переможена.

У четвертому розділі вирішується питання, якій саме Церкві – Східній чи Західній – належать зазначені ознаки істинної Церкви. Оскільки автор у попередньому розділі як ознаку істинності Церкви називає гоніння та переслідування, яких вона зазнає, його відповідь передбачувана – це Церква Східна. Слід зазначити, що особливу увагу до цієї ознаки автор приділяє тому, що уніатські полемісти постійно вказували на лиха, що їх зазнавала Східна Церква, як на кару Божу за відступ від єднання з Римом. Утім, аргументи на її захист наводяться дуже слабкі (автор досить вільно й безпідставно ототожнює вживання у Святому Письмі слів «схід» та «істинність»).

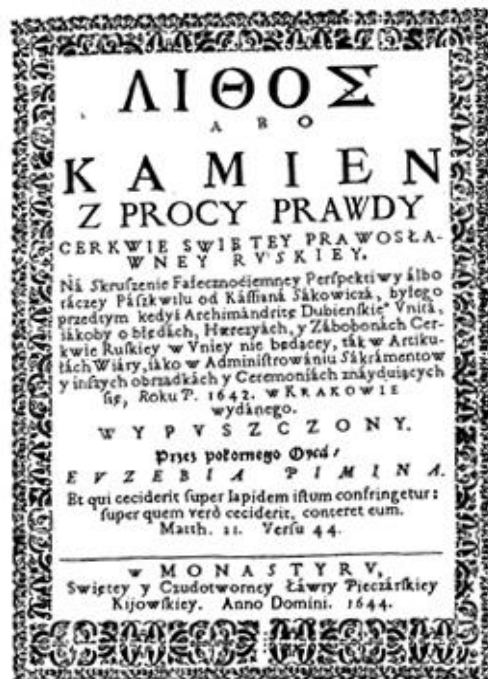
У п'ятому та шостому розділах доводиться, що Православна церква на Русі має початок від Східної, і спростовується теза про те, що Русь хрестилася в той час, коли Константинопольську кафедру займали особи, які перебували в унії з Римом. При складанні цих розділів використано праці попередніх православних полемістів (Додаток до Синопису 1632 року і Патерикон), на які даються посилання.

У сьомому розділі йдеться про те, унаслідок чого величні та багаті православні монастирі й храми (насамперед мається на увазі Київ) прийшли до

такого стану, що багато з них перебувають у руїнах. Автор схильний пояснювати це міжусобицями, навалами ворогів і хижацьким ставленням уніатів до церковного майна, що їм дісталось.

У восьмому розділі автор, вирішуючи питання, чому частина православних ієрархів прийняла унію, у яскравих фарбах дає досить негативну характеристику життя й діяльності деяких із них, причому на той час іще живих (Кирило Транквіліон, Афанасій Крупецький, Касіян Сакович та ін.). Згідно з автором, жоден з них не перейшов в унію заради спасіння душі, а всі – через схильність до розпусного життя, почетеї та земних благ.

Загалом перші сім розділів твору, частково як компілятивні, а частково як багаті на штучний підбір фактів для доказів, характеризують автора як полеміста занадто слабого, який не має літературних здібностей, що може бути ще однією причиною, через яку його твір не було надруковано [Голубев 1883, с. 315–316]. При складанні восьмого розділу автор, на думку дослідників, можливо навів деякі дійсні факти із життя уніатських діячів, проте забарвлення цим фактам надано занадто своєрідне, і тому до них має бути дуже ретельне критичне ставлення [Голубев 1883, с. 320].



Іл. 7. Заголовний аркуш Ліфосу 1644 року

Виданий у 1644 році Ліфос (Ліфос, або Камінь, кинутий із праці правди Церкви святої православної Руської)⁵ [Лифос 1893, с. 1–414] належить до великих за обсягом, а головне до чи не найважливіших творів не тільки за час, коли Київську митрополію очолював Могила, а й взагалі за весь період літературної полеміки в Речі Посполитій XVI – першої половини XVII ст. (іл. 7). Його написання було зумовлено злісними нападами на православних із боку Саковича у його творі 1642 року Перспектива⁶, що отримав широкий резонанс у суспільстві (і не тільки серед православних). Сакович, письменник-полеміст, котрий мав визначний письменницький хист, також відомий хиткістю своїх релігійних переконань⁷. На час написання Перспективи він був уже католиком і у своїй праці піддавав нищівній критиці православних та уніатів. Тут зібрані всі негативні риси православного й уніатського духовенства на той час: невігластво, порушення церковних правил та обрядів тощо. Через нагромадження фактів обрядових і внутрішньоцерковних негараздів робився висновок про догматичні відхилення, а отже, впадання в ересь. Вихід із цього кризового стану Сакович бачив у приєднанні до католицтва.

Слід зазначити, що Сакович торкнувся у своїй полеміці одного з актуальних питань життя Православної церкви, яке неодноразово було предметом обговорень як на Соборах (зокрема, на Київському соборі 1640 року), так і з боку Київського митрополита. Однак точки зору при міркуваннях і цього питання у Саковича та Могили були протилежні. Митрополит не

⁵ Оригінальна назва польською: *Liθος* або *kamien z glosy prawdy cerkwie swietey prawoslawney Ruskiey*.

⁶ Повна назва: *Επανόρθωσις*, або Перспектива, або Зображення помилок, ересей та забобонів Грекоруської дезунітської Церкви, що перебувають як у догматах віри, так у звершенні таїнств та в інших обрядах та церемоніях (*Επανόρθωσις* або *perspectiwa* і *objaśnienie błędów, herezjej i zabobonów w Grekoruskiej Cerkwi disunitskiej tak w artykułach wiary jako w administrowaniu sakramentów i w inszych obrządkach i ceremoniach znajdujących się*).

⁷ Близько 1620 року прийняв чернецтво в київському Богоявленському монастирі, приблизно в той самий час став ректором Київської братської школи. У 1624 році переїхав до Любліна (на прохання Лаврентія Древинського), де протягом року був проповідником у храмі місцевого православного братства. Через рік перейшов в унію і 1626 року став архимандритом дубенського Хрестовоздвиженського монастиря. У 1634 році був позбавлений сану архимандрита через неналежну сану поведінку. Близько 1640 року перейшов у католицтво і перебрався до Кракова.

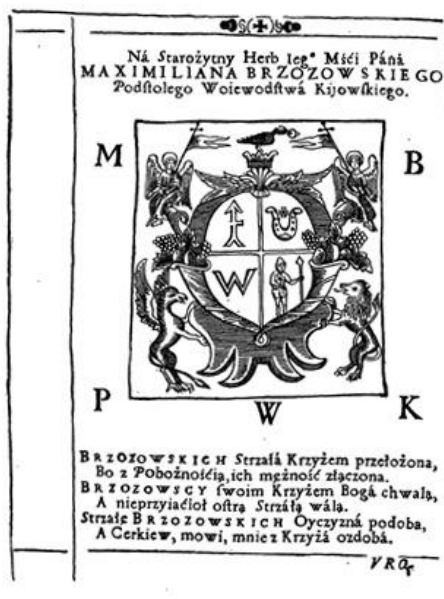
заперечував, що Православна церква в обрядовій стороні свого життя та благочестя своїх пастирів пошкоджена. Проте вказував, що це ушкодження не зачіпає догматів віри, що їх православні дотримуються непорушно. Факти ж розладу внутрішньоцерковного життя пояснював гоніннями, яких протягом десятиліть зазнавали православні [Голубев 1893, с. 70]. На відміну від Саковича, Могила вважав подолання цих негараздів внутрішньою справою Церкви, яка має вирішуватися чітким керівництвом та розвитком духовної освіти, і при цьому не цурався запозичувати добрі звичаї в Римській церкві.

Питання авторства Ліфосу наразі залишається не до кінця з'ясованим. Сам автор називає себе Євсевієм Піміном, що, безумовно, є псевдонімом (у дослівному перекладі з грецької – «благочестивий душпастир»). Іоанікій Галатовський у своєму творі 1678 року каже, що Ліфос був складений Могилою [Galatowski 1678, s. 92]. Також є свідчення про авторство митрополита й від сучасників [Голубев 1893, с. 72–74]. Проте відомо, що Могила міг залучати й залучав осіб з вченого гуртка для своїх літературних праць, які за їх складністю та важливістю вимагали обробки великого обсягу джерел (Катехизис, 1640; Требник, 1646).

Перспектива Саковича, що торкалася багатьох аспектів церковного життя і практично тотально нападала на православну обрядовість, вимагала для відповіді великої ерудиції, наведення копітких довідок, а також серйозної літературної обробки. І дати одному Могилі таку велику за обсягом, насичену фактами ерудовану відповідь, через його зайнятість справами Київської митрополії, було навряд чи можливо. Тому слушною виглядає думка про те, що Ліфос був складений з ініціативи Могилы та за активної його участі особами, які належали до вченого Могилянського гуртка. Авторство укладачами могло бути ігноровано, як це часто буває, через визначну роль ініціатора [Голубев 1883, с. 361].

Ліфос є досить об'ємною книгою, яка містить 424 сторінок середнього формату основного тексту і 12 нумерованих сторінок попередніх статей. Основному тексту Ліфосу передують такі статті:

– вірші під гравірованим на звороті заголовного аркуша гербом Максиміліана Бжозовського, подстолого Київського воєводства (іл. 8);



Іл. 8. Герб Максиміліана Бжозовського, подстолого Київського воєводства, якому було присвячено видання Ліфосу 1644 року

– посвята тому ж Бжозовському. Спонукальною причиною до посвяти книги саме Бжозовському називається те, що він за своїх військових подвигів «не соромиться титулувати себе ім'ям православного стародавнього шляхетської крові русина» [Лифос 1893, с. 2]. Оскільки у відповідному місці в Перспективі Сакович запідозрив православне духовенство в політичній неблагонадійності, то автори Ліфоса різко та енергійно спростовують цей наклеп. Як приклад наводиться той факт, що гетьмани коронні, утихомирюючи народні хвилювання серед православних (swowola chlowow Ukrainskich), ніколи нічого підозрілого в православному духовенстві стосовно польської держави не помічали.

– Передмова до читача, також написана на противагу Передмові Перспективи, має на меті поставити під сумнів спонукальні мотиви переходу Саковича в католицизм, коли він нібито помітив великі помилки, ересі та забобони у православних та уніатів. Тут його релігійні конверсії порівнюються з пристосуванням хамелеона. Водночас спростовується теза Саковича, зодягнута в їдкий сарказм, про те, що зникли сильні пани, які б боронили свою православну віру, а якщо у православних немає сильних панів, то їхня віра

хибна. Укладачі Ліфосу у свою чергу наголошують на хибності цього твердження. Наводяться цитати зі Святого Письма (*«Не надейтесь на князи, на сыны человеческия, в нихже несть спасения»*) (Пс. 145, 3) та приклад з історії християнства: Церква одержала свій початок не від панів, а від простих рибалок, вона має захист в особі Самого Христа (що обіцяв вірним: *«Аз с вами есмь во вся дни до скончания века»*) (Мф. 28, 30)), Який схилив серця сильних світу цього і християнство поширилося в усьому світі.

– Невеликий вірш, який висміює Саковича (Czytelnika do Kassiana Elogium). Слід зазначити, що автори Ліфосу в основному змісті у своїй полеміці, на жаль, повною мірою слідує тим поганим літературним звичаям, що панували на той час: при суперечках образливо торкатися особистості супротивника. Грубістю епітетів, удосталь застосованих на адресу супротивника, вони перевершують самого автора Перспективи (який сам був гострим на язик і далеко не цнотливий у виборі слів).

Склад основної частини Ліфосу відповідає основній частині Перспективи і поділяється на дві частини: у першій розглядаються «непристойності» при здійсненні таїнств та інших богослужінь, а в другому взагалі «абсурди» у православному церковному статуті. Закінчується Ліфос двома трактатами, присвяченими питанням Filioque та Папському примату. Вони служать відповіддю на заклик Саковича до православних переходити до католицизму, заклик, яким закінчується Перспектива.

Матеріал, що його вказують упорядники Ліфосу як джерело та посібник, досить великий: богослужбова література (слов'янською, грецькою та латиною), Соборні постанови (із тлумаченнями Вальсамона та Властаря), святоотецька писемність (як східна, так і західна), церковно-історичні твори (Євсевія Памфіла, Сократа, Созомена, Євагрія, Никифора Калліста, Варонія), хроніки (Гваньїні, Длугоша, Стрийковського), твори католицьких учених (Алкуїна, Аквініта, Іоанна Дунса Скотта, Бернарда Клервоського, Бонавентури, Белларміна, Матвія Галлена, Серарія, Егідія, Амільярія, Аркудія та ін.)

Спростовуючи напади Саковича на православну обрядовість, укладачі Ліфоса не наслідують його прикладу і не лише принципово не заперечують католицьку обрядовість, але подекуди навіть відгукуються про неї схвально. Догмати та обрядовість – це предмети різні. У перші століття християнства не всі Церкви були згодні між собою в обрядовому розумінні, але це не порушувало церковної єдності. Задля наочності наводиться приклад (який датується 154 роком) Анікета (Anicetus) Папи Римського та Полікарпа Смирнського, які дотримувалися у своїх Церквах неоднакових звичаїв, проте були згодні в догматах віри і не припиняли між собою єднання. Але висловлюючи такий широкий погляд на обрядові різниці в Церквах, укладачі Ліфосу заміну однієї обрядовості іншою, чужою, не визнають можливою, а дотримання Церквою свого богослужбового ритуалу вважають обов'язковим.

Щодо другого закиду Саковича про «абсурдність», яка міститься в православній богослужбовій літературі (яка, на його думку, гідна спалення), то автори Ліфосу, звичайно ж, не могли не бачити пошкодження деяких Требників, які містять послідування Таїнств та священнодійств із книжок, їхньої незгоди між собою, а головне – неповноти (й саме в цей час йшло складання відомого у всьому православному світі та найбільш повного за змістом т.зв «Требника Петра Могили» (1646). Але київські вчені усвідомлювали, що ці недоліки є зовнішніми і не можуть свідчити про неспроможність основного характеру православної обрядовості. І тому головне завдання укладачів Ліфосу полягало, по-перше, у тому, щоб показати, що православна обрядовість, яка міститься в богослужбових книгах, має авторитет давньої Церкви; по-друге, вона задовільно виражає собою глибокий зміст священнодійств.

Слід зазначити, що в упорядниках Ліфоса Сакович зустрів супротивників, з якими полемізувати йому було не до снаги. Твір свідчить про те, що Могилянська колегія, керована своїм фундатором, не була бідною ні щодо наукових засобами, ні щодо наукових сил. Представники київської вченості часів Петра Могили за своїми широкими науково-богословськими та

історичними знаннями випередили автора Перспективи, колишнього ректора Києво-Братської школи початку 30-х років XVII ст., а під час учених дискусій могли міряться силами і з більш обізнаними опонентами [Голубев 1893, с. 82].

Джерела та література

Аскоченский, В. И. 1856. *Киев с древнейшим его училищем Академиею*, I. Киев.

Голубев, С. 1893. Лифос – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 году. *Архив Юго-Западной России*, 1, IX. Киев, с. 1–147.

Голубев, С. 1883. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования)*. II. Киев.

де Боплан, Г. Л. 1990. *Опис України / пер. з фр. Я. І. Кравця*). Львів.

Дроздовски, М. Р. 2017. Проблема православия и Церкви. Запорожские казаки в борьбе за свободу вероисповедания в период конвокации, элекции и коронации Владислава IV. *Петербургский исторический журнал*, 1 (13), с. 79–90.

З подорожніх записок Мартина Груневега (Уривок про Київ). *Ісачвич, Я. Д. Мартин Груневег і його опис Києва*. URL: <https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Sci/HistSources/GrunewegKyiv.html> (дата звернення 21.05.2023).

Евгений, (Болховитинов). 1995. Описание Киево-Печерской Лавры. *Вибрані праці з історії Києва*. Київ, с. 271–392.

Exegesis – сочинение Мстиславского епископа (впоследствии Киевского митрополита) Сильвестра Коссова (1635). 1914. *Архив Юго-Западной России*, 1, VIII, 1. Киев, с. 422–447.

Ісіченко, Ю. А. 1990. *Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні*. Київ.

Клосс, Б. М. Предисловие к изданию 1998 г. *Літопис Руський за Іпатіївським списком (видання 1908 року)*. URL: <http://litorpys.org.ua/ipatlet/ipatdod01.htm> (дата звернення 21.05.2023).

Лифос. 1893. *Архив Юго-Западной России*, 1, IX. Киев, с. 1–414.

Макарий (Булгаков), митр. *История Русской Церкви*, 11, IV. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/436146/> (дата звернення 21.05.2023).

Патерикон, або Житія святих отців Печерських. 2013. *Сінкевич, Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки*. Київ, с. 216–671.

Пекарский, П. 1862. Представители киевской учености в половине XVII столетия. *Отечественные записки*, CXLI, 1, с. 61–369.

Перетц, В. Н. 1958. Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе. *Славянская филология. Сборник статей*, 3. Москва, с. 175–182.

Поссевино, А. 1983. *Исторические сочинения о России XVI в.* Москва.

Самусік, А. Ф. 2019. «Релігійны мір» Уладыслава IV Вазы ў кантэксце развіцця адукацыі на тэрыторыі Беларусі ў 1632–1648 гг. *Религия и общество*, 13. Могилев, с. 138–141.

Сборник для исторической топографии Киева и его окрестностей. 1874, II. Киев.

Сінкевич, Н. 2012. «Патерикон» Сильвестра Косова: джерела та їх інтерпретація. *Київська Академія*, 10, с. 33–56.

Сінкевич, Н. 2013. *«Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки*. Київ

Сочинение против латино-униатов, написанное иноком Винницкого монастыря в 1638 году 1914. *Архив Юго-Западной России*, 1, VIII, 1. Киев, с. 762–798.

Филарет Черниговский (Гумилевский), свт. *Обзор русской духовной литературы*. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Chernigovskij/obzor-russkoj-duhovnoj-literatury/ (дата звернення 21.05.2023).

Athanasius Kalnofoysky. *Τερατουργημα, lubo Cuda, ktore byly tak w samym swietocudotwornym monastyru Pieczarskim Kiiowskim, iako y w obudwu swietych pieczarach, w ktorych po woli Bozey blagoslawieni oycowie pieczarscy, pozycwszy, ciezary cial swoich zlozyli*. URL:

https://web.archive.org/web/20150121174651/http://histans.com/LiberUA/e_dzherela_Teraturgima_1638/e_dzherela_Teraturgima_1638.pdf (дата звернення 21.05.2023).

Isichenko, I. 2015. Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter-Reformation? *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2, p. 65–82.

Galatowski, J. 1678. *Stary kosciol Zachodni nowemu kosciolowi Rzymskiemu pochodzenie Ducha Ś. od Ojca samego pokazuje i Trybunał Ojców Ś. Ś. za takowu mieć zakazuje*. Nowogródek Siewerski.

Puncta uspokojenia religiey Greckiey 1 ноября 1632 г. 1883. Голубев, С. 1883. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования)*. II. Киев, с. 4–9.