

Ad fontes!

Архієпископ Ігор Ісіченко

УДК 821.09:27-285.4](438+477)“16”

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ПАРАДИГМИ ПОЛЕМІЧНОГО ДІАЛОГУ ЛЕВА КРЕВЗИ ТА ЗАХАРІЇ КОПИСТЕНСЬКОГО¹

Монументальний трактат Захарії Копистенського “Παλινωδία” з’явився у відповідь на публікацію книги Лева Кревзи “Obrona jedności cerkiewnej” (1617). Це дає підстави розглядати обидва тексти у форматі полемічного діалогу. Характерна парадигма цього діалогу – позиціонування авторів у вимірах європейської цивілізації, ототожнюваної ними з християнською. Інтеграційним інтенціям Лева Кревзи протистоїть схильність Захарії Копистенського локалізувати сферу релігійних і культурних контактів християнським Сходом. Логічна в параметрах полеміки, ця риса стане фатальною для українських симпатиків “православної імперії”.

Ключові слова: Захарія Копистенський, Лев Кревза, бароко, полемічний діалог, цивілізаційні парадигми.

Archbishop Ihor Isichenko. Civilizational Paradigms of Polemical Dialogue between Leon Kreuza and Zahariya Kopystenskyi

The monumental treatise by Zahariya Kopystenskyi’s “Παλινωδία” (1619 – 1622) appeared in response to the publication of Leon Kreuza’s book “Obrona jedności cerkiewnej” (1617). This allows us to view both texts in the format of polemical dialogue. This dialogue unfolds in the context of tectonic shifts, which changed the confessional map of the Reformation era Europe hitherto unidentified. The most important changes for Ukrainian culture were the Berestia Church Union of 1596 and the jurisdictional division of the Byzantine rite Christian community in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The positioning of the authors in the dimensions of European civilization, identified by them as a Christian one, is a characteristic paradigm of this dialogue. Leon Kreuza defends the model of integrating the patristic tradition, the synodical and liturgical life of the Greek East into a single civilizational space. The measure of this unity is recognition of the primacy of the Roman bishop. A departure from this unity makes the Church to depend on secular power, causes the catastrophic decline of education, the mess and sympathy in the consecration of clergy in the Byzantine East.

The tendency of Zahariya Kopystenskyi to localize the sphere of religious and cultural contacts with the Christian East opposes the integrationist intentions of Leon Kreuza. The logic of a confessionally motivated social conflict prompts Zahariya Kopystenskyi to polarize his model of the world. He consistently emphasizes the distance between the Christian West and the East and accuses the Papal Rome of splitting not only the Church but also of the Mediterranean civilization. In its historical model, “Sarmatian Rus” appears an alternative to an unstable West. Zahariya Kopystenskyi includes “the Little Rus” (Ukraine) in a civilized space, lit by a continuous shining of the sanctity of Orthodox asceticism. And along with Little Rus, this space is formed by Greece, Bulgaria, Serbia, Wallachia – and “Great Rus” (Muscovy). The boundaries between Little and Great Russia are eroded. Logical in the parameters of polemics, this feature will become fatal for the Ukrainian sympathizers of the “Orthodox empire”.

Keywords: Zahariya Kopystenskyi, Leon Kreuza, baroque, polemical dialogue, civilizational paradigms.

IX конгрес українців (Київ, 25 – 27 червня 2018 р.) проходив між двома значущими датами. Торік виповнилося 400 років від часу видання книги Лева Кревзи “Obrona jedności cerkiewnej” (1617), а наступного року матимемо нагоду пригадати про 400-річчя початку праці Захарії Копистенського над монументальним трактатом “Παλινωδία”, завершеним не пізніше 1622 р. Це

¹ В основі статті – доповідь автора на IX Міжнародному конгресі українців (Київ, 25–27 червня 2018 року).

могло б стати спонукою не тільки для академічних студій, а й для призадуми над суспільно-культурними аспектами полемічного діалогу, що розгорнувся в “руському” сегменті Речі Посполитої з кінця XVI ст. Ідеологічні спекуляції довкола цього діалогу, активізуючись після кожної антипольської чи антикатолицької кампанії в Росії, украй спровокували формований у його перебігу полемічний дискурс [11, 80–85]. З легалізацією УГКЦ і поділом православної спільноти України на кілька юрисдикцій міжконфесійна полеміка виявилася дражливим ферментом сучасної політичної атмосфери, тому аналіз ранньомодерних текстів почав загрожувати образою чиїхось релігійних почуттів, що стало пересторогою для літературознавців.

Кілька разів за останні роки “Παλινωδία” була об’єктом дослідження для авторів дисертаційних робіт – Євгена Пшеничного [20], Парасковії Степенькіної [25], Вікторії Циганенко [28]. У зв’язку із цим кожен із дисертантів опублікував статті, у яких торкався певних аспектів цього твору. Згадує про нього Наталя Поплавська у своїй докторській дисертації [18]. Однак у цілому інтерпретація “Παλινωδία” мало чим змінилася від часу появи 1883 р. магістерської дисертації Володимира Завитневича [10]. Ще менше пощастило Левові Кревзі, трактат якого лише принагідно залучався до наукового аналізу. Хоча публікація фотокопій обох текстів у Гарвардській бібліотеці давньої української літератури ще 1987 р. [34] мала би принаймні привернути до них увагу.

Загалом умотивоване зосередження на богословському й церковно-історичному аспектах полеміки часом перешкоджало зауважити її інші виміри. Хоча вже з кінця XX ст. накреслюється інтерпретація стосунків між Левом Кревзою та Захарією Копистенським як діалогу [2; 12] – складного комунікативного процесу, що передбачає виявлення сфер спільного розуміння й опанування досвіду партнера з метою пошуків адекватної відповіді. Уже Вільям Ведер звертав увагу на перебирання Левом Кревзою полемічних прийомів, властивих східному християнському богослов’ю, а Захарією Копистенським – окремих елементів схоластичної аргументації [2, 235–237]. Адже незалежно від особистих стосунків обидва полемісти входять у спільний комунікативний простір, формований культурними кодами, закріпленими у свідомості читацьких верств Речі Посполитої барокової доби, і визначений рецептивною настановою адресата текстів – кліру й мирян Київської митрополії, що переживали драматичний процес юрисдикційного поділу, але не втратили ще ані обрядової єдності, ні співпричетності до духовної спадщини візантійських Отців Церкви та досвіду святості християнського Сходу.

Ментальність цього середовища визначалася месіанською ідеєю Речі Посполитої як передмур’я християнства (“antemurale christianitatis”) [37]. Щоправда, для вірних “греко-руської” церкви ставлення до східних і південних сусідів, від’єднаних від шляхетської республіки муром ворожнечі, було ускладнене свідомістю конфесійних зв’язків із ними. Однак інкорпорація елліністичного Середземномор’я Османською імперією – джерелом постійної загрози для європейської цивілізації – змінила сприйняття одновірних греків із захопленого учнівського на співчутливе. А з Московським царством українці й білоруси вже звикли зустрічатися на полі бою – чи то під час Ливонських воєн, чи в перебігу московських кампаній початку XVII ст. Іпатій Потій не без причини вигукував: “Хтож не вежаєт, яко великоє грубиянство, упор и забобоны суть в народе Московском?! И хтож не знаєт гнюсного и взгаржоного а в сцызме (праве) заматерелого народу Греческого?” [19, 1017].

Напружений драматизм барокового стилю виявляє розгубленість людини, що опинилася перед таємницею нескінченного всесвіту [36, 16]. Звичні координати губляться в нових просторових парадигмах, змінюваних мірою розширення

й трансформації обрисів довколишнього світу. Автор “Синопису” 1674 р., прагнучи окреслити життєвий простір Русі, згадує не лише Азію, Африку та Європу [14, 4–6], а й Америку, “яже нарицається новий свѣт”, зауважуючи при цьому, що “сія послѣжде прочіих ново изобрѣтена” [14, 6]. Феодосій Софонович, простежуючи рух рідного краю через різні державні утворення, поділяє свою “Кройнику” на три частини: “о Русі” [24, 55–167], “о початку и назвиску Литвы” [24, 169–187] і “о землы Полской” [24, 189–242]. А Самійло Величко прагне поглянути на катастрофічні зміни в Україні крізь призму чужоземних істориків – “от книги зась Самоила Твардовского вѣршовой, *Война Домова* названной, в Калѣшу року 1681 печатанной, и от книги гисторика Нѣмецкого Самуила Пуфендорфия, <...> року 1718 выпечатанной” [3, 5–6]. Радикально змінюється геополітичний контекст – і наші інтелектуали намагаються не загубитися в ньому.

Перепідпорядкування Київської митрополії римському престолові 1595 р., його проголошення Берестейською унією 1596 р., юрисдикційний поділ української та білоруської церковної спільноти візантійського обряду стали істотною частиною тектонічних зрушень, які до невпізнання змінили конфесійну мапу Європи в добу Реформи. Слідом за болючою реакцією опонентів унійного процесу з кола князя Костянтина Острозького, до котрого долучаються львівські братчики, Іван Вишенський, Мелетій Смотрицький, що шукали контраргументів соборній ухвалі архієреїв у процедурних аспектах або в етичному вимірі, надходить час комплексного аналізу переживаних Київською Церквою змін у ширшому богословському, історичному й цивілізаційному контексті.

Лев Кревза походив із Підляшшя, а після здобуття освіти у Грецькій колегії св. Афанасія в Римі долучився до спільноти Троїцького монастиря у Вільні. 1617 р. він обраний архімандритом цього монастиря і тоді ж силою обставин опиняється в центрі очоленої митрополитом Йосифом Велямином Рутським реформи, наслідком якої стало утворення Чину святого Василія Великого. Рубіжною подією в перетворенні п’яти монастирів Великого князівства Литовського на василіанську конгрегацію Святої Тройці стала перша капітула, що проходила 20 – 26 липня 1617 р. Зберігаючи східну ідентичність, монастирі об’єднуються в конгрегацію на кшталт латинських орденів із централізованим устроєм [16, 117–133]. Коли ж Смоленська й Новгород-Сіверська землі долучилися до Речі Посполитої, то Лев Кревза 1625 р. був висвячений на єпископа тамтешньої єпархії, яку й очолював до своєї смерті 1639 р. [1, 288].

Василіанський чин надовго став каталізатором змін, що їх переживала з’єднана з Римом частина Київської митрополії. Знаменно, що програмовий твір Лева Кревзи, виникнувши внаслідок його постійних дискусій із православними віленськими братчиками, публікується саме в перший рік існування цього чину.

Уже на початку твору Кревза декларує намір захищати чотири тези, кожній із яких присвятить окремий розділ: про першість в апостольській громаді Петра, про успадковану від нього римськими архієреями владу, про прийняття Руссю хрещення в часи ще не порушеної церковної єдності, про досвід відновлення єдності з Римом київськими митрополитами [32, стлб. 160–161]. Нічого несподіваного. Згадані тези він береться доводити “księgami samymi Słowieńskimi, ... a księgami starożytnymi, niepodeyrzanemi” [32, стлб. 161], додаючи згодом: “oyców świętych naszych Wschodnich, których obie-dwie strony – tak my, iako oni – považamy u nauki ich słuchamy” [32, стлб. 163–164]. Так визначається дискурсивна стратегія книги, локалізованої у візантійсько-слов’янському текстовому просторі. А вже простежуючи її реалізацію, можна виявити цікаві нюанси.

Кревза позиціонує себе у східному секторі християнської ойкумени. Але він послідовно відстоює модель природного інтегрування патристичної традиції та

соборного життя грецького Сходу до єдиного цивілізаційного простору. Наголошено на однозгідності грецьких отців (Василія Великого, Григорія Богослова, Іоана Золотустого, Афанасія і Кирила Александрійських) та західних учителів церкви (Єронима, Амвросія, Августина, Григорія Двоєслова) [32, стлб. 290]. Виміром еклезіальної єдності є в очах Кревзи пастирська опіка римського архієрея над “wszystkim chrześcijańskim stadem, to iest: wschodnim, zachodnim, połnocnym, południowym” [32, стлб. 172]. Свідчення пошани до предстоятельства римського архієрея вишукуються в поширених у візантійсько-слов'янському цивілізаційному просторі агіографічних книгах: у “Пролозі” (Przełozie) – стосовно папи Сильвестра (пам'ять 2 січня), Григорія Двоєслова (пам'ять 12 березня), у “Четьях Мінеях” (“w księdze nazwaney Minei”) – стосовно папи Лева Великого (пам'ять 13 лютого), Климента (пам'ять 25 листопада), Мартина (пам'ять 14 квітня). Правне визнання примату папи римського Кревза виявляє в церковних канонах та їх тлумаченні найавторитетнішим православним каноністом Феодором Вальсамоном (Θεόδωρος Βαλσαμών; бл. 1140 – після 1199).

Але там, де йдеться про відмежування Руської Церкви від західного світу та включення її до канонічної території грецьких патріархів, Кревза вдається до перегляду усталених тлумачень. Адже прихильники визнання України невід'ємною частиною Константинопольської Церкви спиралися на правило 28 IV Вселенського собору, що відбувся в Халкідоні 451 р. У цьому правилі говорилося, що “митрополитів епархії Понту, Азії, Фракії та єпископів тих частин згаданих епархій, які перебувають у варварських країнах, висвячуватиме свята столиця найсвятішої Константинопольської Церкви” [29, 250–251]. Кревза не визнає поширення сили цього канону на Русь. У каноні справді йдеться про варварів (βαρβαρικῆς) [29, 250], але так греки називали всі інші народи, зокрема нехристиянські. На час же Халкідонського собору “Polskie, Węgierskie, Czeskie krolestwo, kraie Niemieckie, Dania, Anglia etc. wszystko to było onych czasów rogaństwo, za czym Barbari” [32, стлб. 242]. Оскільки ж юрисдикція Константинопольського Патріарха не поширюється на жоден із цих, колись варварських, народів, то не можна застосувати її і для Русі. Русь належить не до якоїсь партикулярної, Помісної Церкви, а до Церкви Вселенської, яка включає в себе всі помісні [32, стлб. 243]. Головний пафос книги Кревзи полягає у ствердженні цієї інтегральної цивілізаційної моделі. Альтернативою єдності є в його баченні неминучі духовні блукання, розколи і єреси.

Саме виходом поза єдиний цивілізаційний простір, сформований довкола римського престолу, Кревза пояснює поширення монофелітства [32, стлб. 174] та іконоборництва [32, стлб. 197], трагічну залежність східних патріархів від світської влади, що оберталася для когось позбавленням престолу, а для кого – засланням і ув'язненням. А розплатою за розкол він вважає падіння Константинополя й завоювання Східної Римської імперії “narodami rogańskimi” [32, стлб. 211], як у дусі свого часу він називає арабів та ісламізованих турків. Зміна цивілізаційних координат виявляється в перенесенні святих мощей із утраченого для християнства Сходу на Захід. Мощі святих Миколая Мир-Лікійського, Іоана Золотоустого, Григорія Назіанзина, голова апостола Андрія, інші шановані Церквою реліквії святих потрапляють до Рима, Венеції, інших італійських міст. Розповідаючи про це, Кревза вдається до дотепної й багатозначної алюзії – історії перенесення тіла Патріарха Йосифа до Ханаану.

Улюблений син Якова, Йосиф, помираючи, заповідав: “Як Бог навідається до вас, ви заберете звідси мої кості” (Бут. 50:25) [23, 60]. І коли народ Ізраїля на чолі з Мойсеєм вирушає з Єгипту в Обітовану землю, “забрав Мойсей і Йосифові кості з собою” (Вих. 13:19) [23, 74]. Після сорокарічних мандрів

пустелею Йосифові мощі було принесено до Ханаану й поховано в Сихемі (тепер околиця Наблуса) [31, 555], де “chwała Boża rozgadnie miała być odprawowana” [32, стлб. 214]. Отже, перенесення мощей святих ототожнюється зі старозавітнім виходом із країни, що стала для обраного Богом народу чужою.

Вихід грецького Сходу поза єдиний цивілізаційний простір зумовлює, за словами Кревзи, занепад наук, що контрастує з розквітом наук на Заході, а також безлад і симонію при свяченнях. Східна Римська імперія перетворюється на Османську, із чим неминуче пов'язане винародовлення греків, навернення на іслам, витіснення грецької мови. І хоча Русь не зазнала на собі наслідків інкорпорації східною деспотією, однак вона через включеність до орбіти церковного впливу Константинополя переживає занепад церковного життя: брак освіти, деформацію чернечого служіння. Грецькі пастирі “tylko mleko z nas wysysali y węnę strzygli, a nie karmili, y dla tego te owce, nie mając doma pokarmu, rozbiegli się” [32, стлб. 246].

Оптимістичним знаком збереженої свідомості автентичного місця Русі на цивілізаційній мапі Європи Кревза вважає “Посольство до папи Римського Сікста IV від духовенства, і від князів, і від панів руських” – лист до папи римського Сікста IV, укладений від імені єпископа смоленського Мисаїла, митрополита-електа, та групи церковних і світських достойників, датований 14 березня 1476 р. Цей “багатослівний панегірик на честь єпископа Риму” [8, 69] вперше видав 1605 р. митрополит Іпатій Потій [26, 84–90]. Після тривалих спроб заперечити його автентичність [7, 409–410] нині твір визнається за справжній [17, 438–453].

Оцінка Кревзою духовних лідерів грецького Сходу й руської митрополії практично цілком узалежнюється від того, інтегративні чи відцентрові механізми визначали їхню суспільно-церковну діяльність. Тому Фотій, патріаршество котрого позначилося розривом Константинопольської Церкви з Римом, для Кревзи – “naupierwszy schismatic” [32, стлб. 193]. А цілковиту провину за розкол 1054 р. (у Кревзи помилково – 1063 р.) приписано патріархові Михаїлу Керуларію (Μιχαήλ Κηρουλάριος; 1043 – 1059), який у своїх полемічних творах “fraszki <...> Kościołowi Rzymskiemu zadawał” [32, стлб. 206]. Натомість дуже позитивно оцінюється імператор Михаїл Палеолог (Μιχαήλ Παλαιολόγος; 1224/1225 – 1282), котрий, повернувши по хрестоносцях Константинополь, “starał się zjednoczyć Kościoł Grecki z Łacińskim” [32, стлб. 220].

Кревза включає до свого твору стислу характеристику діяльності київських митрополитів. Із них нібито 13 виявляли свою позицію, відмовляючи в послуші патріархові через його розрив із Заходом. Висвяту Іларіона на митрополита автор пояснює небажанням князя Ярослава Мудрого бути причетним до розколу 1054 р. Прийняття митрополитом Єфремом (Єфрем II Переяславський; 1091 – 1097) свята перенесення 1087 р. мощей свт. Миколая в Барі 9 травня, установленого папою Урбаном II (Urbanus; 1088 – 1099), потрактовано як ознаку збереження єдності з християнським Заходом. Драматична історія самопроголошеного митрополита Климента Смолятича в цьому контексті також постає свідченням незгоди з ізоляціонізмом Константинополя. У цьому ж контексті прочитується лист митрополита Іоанна IV (1164 – 1166) до папи Олександра III (нині адресатом визнають папу Климента III; 1187 – 1191) [13, 681].

Фатальним чинником, що зумовлював виокремлення Русі поза європейський контекст, Кревза, поряд із “простотою”, тобто неосвіченістю, вважає вплив греків або Москви. Московські впливи визнаються за головні причини руйнування вже досягнутої згоди. Відійшов від єдності митрополит Йона (1503 – 1507), бо був поставлений через утручання королеви Олени “krolowej Heleny, Moskiewki”,

а Йосиф (1538), який пішов за ним слідом, “*snadź z Moskwy był rodem*” [32, стлб. 237–238]. І загалом на Русі “*schizma następować poczęła za przyiachaniem krolowej Heleny, Moskiewki*” [32, стлб. 266]. Ідеться про доньку великого князя московського Івана III (1476 – 1513), яка 1495 р. вийшла заміж за великого князя литовського й польського короля Олександра Ягеллончика, зберігши своє віровизнання і ставши опікункою православної церкви в Польсько-Литовській державі [27].

Альтернативою відцентровим рухам постають митрополити Григорій Цамблак (Grzegorz/Hryhorey Semiwłak) та Ісидор – освічені, далекоглядні, здатні відчувати широкий контекст свого служіння. Геополітичний простір їхньої діяльності єднає Велико Тирново й Київ, Балкани й Україну, Константинополь, Констанцу і Флоренцію. Поза ним, однак, лишається Москва – відкинута Григорієм Цамблаком і системно ворожа християнській єдності. Кревза унаочнює ворожу зустріч митрополита Ісидора в Москві після Флорентійського собору тим, нібито цей клірик був не лише ув’язнений у Чудовому монастирі, а й засуджений собором єпископів на спалення [32, стлб. 234].

Партикуляризмові відрубних частин східного християнства Кревза захоплено протиставляє вселенськість Церкви, у якій сполучаються сувора ієрархічність і обрядово-культурна багатоманітність. Русь із її власними традиціями не загубиться в цьому розмаїтті і не асимілюється латинською звичаєвістю: “*roźność nabożeństwa iedności cerkiewney przez lat tysiąc nie targała, chociaź w kraiach Wschodnich po Grecku, w zachodnich po Łacinie y roźnemi obrządkiem Pana Boga chwalono, a ieden drugiego nabożeństwa nie tłumii*” [32, стлб. 280]. На доказ цього він згадує, що в Сицилії, Апулеї, Калабрії діє кілька десятків грецьких монастирів, а монастир Гротаферрата, розташований за три милі від Рима, стійко зберігає східну ідентичність. Запорукою і знаком церковної єдності зображено вселенські собори, серед яких особливо вирізняється Флорентійський собор 1439 р., делегати якого втілювали в собі всеосяжність християнської цивілізації: “*była na nim oboia Cerkiew, Wschodnia y Zachodnia, w ktorych dwu, Północna y Południowa, zawiera się*” [32, стлб. 221].

Вільно, яке по закінченні Колегії святого Атанасія стало вже для Кревзи рідним, постає перетином доцентрової і відцентрової тенденції цивілізаційного процесу. Вільно входить у сакральний простір християнської цивілізації через одруження князя Ольгерда з вітебською князівною Марією (1318 р., у Кревзи – тверська княжна) та мученицьке свідчення віри трьох придворних великого князя, на місці страти яких і збудовано Троїцьку церкву – монастирський храм, де служив Кревза [32, стлб. 231]. Ченці цього монастиря у спілкуванні з єзуїтами здобувають аскетичне формування, навчаються й у Віленській академії, і у вищих школах Рима, Відня, Праги, Олмоуца, Бранева [32, стлб. 286]. Їхні ж опоненти, у яких неважко впізнати віленських братчиків, що об’єдналися довкола Свято-Духівського монастиря, шукають собі вчителів серед протестантів із Гданська чи Кенігсберга, чим посилюють свою маргіналізацію.

Але відповідь на книгу Лева Кревзи з’явилася не у віленському братському середовищі, а в Києві, який упродовж 1615 – 1620 рр. переживав різкі зміни в духовному й інтелектуальному житті, що зумовили повернення ним статусу національного культурного центру й оприявнилися в ідеологемі “другого Єрусалима” [9, 135–150; 22]. Організується Київське Богоявленське братство зі школою при ньому, засновується лаврська друкарня, нарешті, восени 1620 р. під опікою запорозьких козаків на чолі з гетьманом Петром Сагайдачним відбувається висвята ієрархії для не поєднаної з Римом частини Київської митрополії. Ідеологічна доктрина цього середовища певною мірою втілилася у творах Мелетія Смотрицького [30, 56–74], але найповнішим її маніфестом

стала “Па́лiнвѣа” Захарії Копистенського – одного із чільних київських діячів цього періоду [5, 283–310].

Стиль “Па́лiнвѣи” відображає драматичну атмосферу протистояння київського православного середовища релігійній політиці Сигізмунда III (король Речі Посполитої в 1587 – 1632 рр.). Раз у раз він звертається до мотиву страждань за віру, яких нібито зазнають українці та білоруси за відмову визнати канонічну владу з’єднаної з Римом ієрархії “от вас апостатов, от костела Латино-Римского, и от Ляхов, и от Литвы” [15, стлб. 825]. Він перелічує міста, де православні зазнають утисків: Вільно, Мінськ, Перемишль, Могилів, Бихів, Пінськ, Берестя, Полоцьк, Вітебськ. Прихильників Берестейської унії звинувачує в руйнуванні суспільного спокою: “Што пред тым была згода и милость, то нынѣ ростырки и неприязни: што пред тым пріятелѣ, то нынѣ вороги” [15, стлб. 1114].

Маргіналізація не з’єднаної з Римом частини Київської митрополії провокує вороже аж до агресивності ставлення Копистенського до опонентів, утілених у Кревзі як авторові “Obrony jedności cerkiewnej”. Кревза в очах Копистенського – “облудній отступник” [15, стлб. 923], наведені ним документи – неавтентичні: “декрета подметные, <...> каноны нѣякіись, чорныи, Мурынскіи! <...> сны, басни” [15, стлб. 504], “облуда, заправды, облуда, и тѣнь щирости в собѣ немающая!” [15, стлб. 612]. Щодо Кревзиних аргументів Копистенський уживає метафоричне визначення “глиняні” [15, стлб. 504] – очевидно, з алюзією на побаченого Навуходоносором уві сні боввана на глиняних ногах (Дан. 2:31-35) [23, 1051].

Але кризь це позірно вороже ставлення до Речі Посполитої прозирає дуже прикметна для шляхетського середовища психологія. Суворі ієрархічність Західної Церкви лякає Копистенського небезпекою авторитаризму – жупелом, що об’єднував суспільні еліти Речі Посполитої в разі дійсних чи уявних спроб розширити владу короля в бік абсолютної монархії, як це сталося з “рокошем¹ Зебжидовського” (1606 – 1609 рр.) [38]. Копистенський заявляє про невизнання першочерговому апостолові Петру “жадной <...> монархії и удѣльной зверхности” [15, стлб. 404], про невластивість монархії церковному устроєві [15, стлб. 408]. Він звинувачує латинську еклезіологію в упровадженні в Церкву “єдиновладства, сили и моцы” [15, стлб. 892].

Трактування короля республіканцями-сарматами як “primus inter pares” накладає відбиток і на інтерпретацію Копистенським місця римського архієрея в системі пентархії: “Быти первым межы братією не ест монархою быти” [15, стлб. 531]. Симптоматично, що стосунки папи, патріархів та всіх єпископів як спадкоємців апостольської влади Копистенський порівнює із сенаторським служінням: “Сенатор в кролевствѣ, першее мѣстце маючій, на другом по собѣ мѣстцем и личбою положеном не має жадной владзы и зверхности и за зданьем в радѣ першого вторый не повинен ити” [15, стлб. 535].

У цілому самоідентифікація Копистенського не виходить за межі Польсько-Литовської держави. Вхідження до неї руських князів він уважає добровільним, “за певними пактами” [15, стлб. 1110]. Чільним репрезентантом Русі-України

¹Рокош (пол. *rokosz* – у буквальному значенні *бунт, повстання*) – офіційне повстання проти короля, на яке мала право шляхта для захисту своїх прав і свобод. Спочатку це означало з’їзд шляхти (не лише депутатів) на сейм. Це слово прийшло в польську мову з Угорщини, де аналогічне зібрання називалося “Rákos”. Під час рокошу шляхта формувала шляхетську конфедерацію, спрямовану проти короля.

Право на рокош як бунт проти короля походило із середньовічного права на спротив королівській владі. Юридичною основою для рокошу було право на відмову слухатися короля (лат. *non praestanda oboedientia*), зафіксоване в так званому “Мельниківському привілеї” (23 жовтня 1501 р.), Генрихових артикулах 1573 р. і “Pacta conventa” (всі вони підписувалися при обранні кожним королем, починаючи з Генріха Валуа).

Найвідоміші рокоші: рокош Зебжидовського, рокош Любомирського та війна кокоша (або куряча війна, львівський рокош) (Вікіпедія).

в загальнодержавному контексті виступає в “Παλιωδί” князь Костянтин Василь Острозький (1526/1527 – 1608) – “мур желѣзный на Украйнах, <...> слава и свѣча ясносвѣтлая королевства Полского” [15, стлб. 1135], котрому присвячено окремиий розділ [15, стлб. 1134–1141]. Сармати в Копистенського – це ті самі русини або слов’яни [15, стлб. 1103]. Використовуються усталені в польській літературі сюжети “сарматського міфу”: про те, що слов’яни, нащадки Яфета, названі так (“славене”), бо були “славні”, прославилися “рицерскою дѣлністю” ще за Троянських воєн; що в Александра Македонського “Роскіи полки найпреднѣйшии были”; що слов’яни успішно воювали з понтським правителем Мітрідатом Евпатором (Μιθραδάτης Ευπάτωρ; 132 – 63 до н. е.), а потім – і з Римською імперією “и Римлян побивали”. “И завше той народ Яфето-Роскіи Славенскій был неусмирений и волній и незголдований”, – констатує Копистенський, уводячи ментальність власного народу в параметри “сарматського” етосу. Утіленням цієї лицарської, сарматської відваги постає щільно пов’язане з новою київською ієрархією козацтво, якому приписується вирішальна роль у відбитті турецької навали під час Хотинської війни [15, стлб. 1111].

Але, попри ототожнення себе із “сарматським народом” Речі Посполитої, логіка конфесійно мотивованого суспільного конфлікту спонукає Копистенського до поляризації його моделі світу. Він послідовно увиразнює дистанцію між християнським Заходом і Сходом і звинувачує Рим у розколі не лише Церкви, а й середземноморської цивілізації. Причини розколу він бачить не лише в богословських дискусіях і змаганні за ієрархічні пріоритети, а й у політичному переорієнтуванні Рима на підтримку династії Каролінгів: “Царство Римское без жадной слушной причины цесарем православным папез Римскій отнял, и одно на двое розервал: Франком себе и всѣ заходнии краины з Римом поддал” [15, стлб. 765].

Доки папа й Римська Церква перебувала під зверхністю константинопольських імператорів, “добре ся им поводило”. Коли ж вони піддалися франкам, то опинилися “в великих утрапеньях и утисках” від німецьких, французьких, італійських правителів [15, стлб. 1127]. І коли патріарх (1043 – 1058) Михаїл Керуларій “около року 1053 за царя Константина Мономаха” (Κωνσταντίνος Μονομάχος; 1042 – 1055) переконався в неможливості їх “привести до єдності и сплоченности з собою и з церковію всходнею”, він пішов на конфлікт із папою римським [15, стлб. 1108].

У цій історичній моделі “Русь старожитна” постає альтернативою нестійкому Заходу. “Господь Бог, на мѣстце отпалых христіан заходних, народ полночный, Російскій, в церков свою вщепил” [15, стлб. 770]. Бог “На мѣстце отпадших Латинныков народы Роскіи призвал и вщепил в святую свою церковь” [15, стлб. 1107]. А серед цих “народів роських” поряд із “Малою Руссю” автор уже вміщує й Русь Велику. Вони вмонтовуються у своєрідну цивілізаційну оазу, збережену на християнському Сході: “Ест, ест, и на востоцѣ, ест в Греції, и в Македоніи, ест в Булгаріи, Сербіи, в Молдавіи, ест в Малой Росіи, ест и в Великой Росіи премного святых и чудотворцев, которыи ся з тым не пописуют, але сокровени суть” [15, стлб. 811]. Копистенський перелічує чуда, що сталися по розколі в східних християн: у Греції, Волощині, Сербії, Росії Великій і Малій [15, стлб. 842–857]. З дивною парадоксальністю він твердить, що греки у традиційно ворожій Речі Посполитій Османській імперії мають більшу релігійну свободу, ніж православні русини на Батьківщині: “Хто был в Константинополе и по инших мѣстах в Греції на урочитыи свята, обачил бы свободу и волность, и веселе, и строй, и безпеченство христіан таковое, же рекл бы кождый, иж тыи там христіане царствуют, и же в так великом их згромаженью, и в так свѣтлой их оказалости толко им цара не доставает” [15, стлб. 929]. Та й інший історичний противник Речі Посполитої, Московське царство, навіть бачене

очима завойовника, постає краєм святості та благочестя: “И в тыи дни наши наглядѣлися Русь, и Ляхове, и Литва, гды тую землю воевали, видѣли там святых в тѣлах своих ненарушонных, от килку сот лѣт пребывающих, видѣли и живых святых постников великих” [15, стлб. 848–849]. “В Москвѣ теж суть люде мудріи и богословове православнии, язык Греческій знаючи” [16, стлб. 914]. “Припомяну еще вокротцѣ о дѣлности Россов Великой Россіи, як народ той Яфето-Россій и доселѣ квитнет и прославляет Бога” [15, стлб. 1110].

Так у запалі полеміки під пером одного з найталановитіших українських прозаїків початку XVII ст. формується цивілізаційний вектор, що стане пасткою у виборі підвладних йому козацьких ватажків. Сам Бог “вѣру свою святую зе всходу, а не з заходу подати рачил” [15, стлб. 980], – формулює його Копистенський. І хоча в цьому контексті він мав на увазі Константинополь, об’єктивно “*Παλινωδία*” стала одним з істотних чинників формування національної ідентичності “зачарованих на Схід” [4; 6] співтворців Російської імперії. А тези Копистенського та його кола на різні лади варіюватимуть потім духовно поневолені митці, в устах яких знов і знов лунатиме фатальне: “Та сонце устає – на Сході!” [21, 22].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). – Львів: Каменяр, 1996. – 568 с.
2. *Ведер В. Р.* Конфликт двух интеллектуальных традиций в полемике между Львом Кривзой и Захарием Копыстенским // 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996: Критическая переоценка. Сборник материалов международного симпозиума. Неймеген, Голландия / ред. Алексей Юдин. – Москва: ББИ, 1998. – С. 231–237.
3. *Величко С.* Летопись событий в Югозападной России в XVII-м веке. – Киев: В лито-типографическом заведении Иосифа Вальмера, 1848. – Т. 1. – VIII; 454; 52; XXX; II с.
4. *Гаврилюк О.* Ми зачаровані на Схід: публіцистичні і літературно-критичні твори. – Київ: Рад. письменник, 1979. – 293 с.
5. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт исторического исследования): В 2 т. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Т. 1. – XII; 559; 576 с.
6. *Гримайло Я.* Зачарований на Схід: роман [про Ярослава Галана]. – Київ: Рад. письменник, 1971. – 280 с.
7. *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Київ: Наук. думка, 1994. – Т. 5. – 704 с.
8. *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Пер. з англ. – Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2000. – XVI; 426 с.
9. *Дашкевич Я.* Україна на перехресті світів: Релігієзнавчі й соціокультурні студії. – Львів: Вид-во УКУ, 2016. – XLVI; 602 с.
10. *Завитневич В.* “Палинодия” Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв.: Исследование. – Варшава: В типографии Варшавского учебного округа, 1883. – [8]; 400; LXXV; [9] с.
11. *Загайко П.* Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1957. – 87 с.
12. *Ісиченко Ігор, архієп.* Історична ретроспектива в багатовимірності барокового полемічного дискурсу (зі спостережень над діалогом о. Лева Кривзи, ЧСВВ та о. Захарії Копистенського) // Слово і Час. – 2009. – № 1. – С. 61–67.
13. *Карамзин Н.* История Государства Российского: XII томов в 3-х книгах. – Москва: Олма-Пресс, 2002. – Кн. 1. Т. 1–4 / Послесловие, комментарии А. Ф. Смирнов. – 704 с.
14. Київській Сгнопис, или Краткое собраніе от различных лѣтописцов о началѣ славенороссійскаго народа и первоначальных князех богоспасаемаго града Києва. – Киев: Печатано в типографии Киево-Печерской лавры, 1836. – 8; 233; 150 с.
15. *Копыстенский Захария.* Палинодия // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург: Типография и литография А. Траншеля, 1878. – Т. 4. – Стлб. 313–1200.
16. Нарис історії Василянського чину святого Йосафата. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1992. – 640 с.
17. *Пелешенко Ю.* Українська література Пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. – 2-ге вид. – Київ: Стилос, 2012. – 608 с.
18. *Поплавська Н.* Полемісти. Риторика. Переконування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – поч. XVII ст.). Монографія. – Тернопіль: ТНПУ, 2007. – 379 с.
19. *Потій Іпатий.* Лист... к князю Константину Константиновичу Острожскому, 3 июня 1598 года // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1903. – Т. 19. – Стлб. 983–1040.
20. *Пшеничний Є.* Захарія Копистенський. Життя і творчість. – Автореф. на здобуття наукового ступеня канд. філолог. наук за спеціальністю 10.01.02 – Українська література. – Київ, 1994. – 17 с.
21. *Рильський М.* Слово про рідну матір // *Рильський М.* Збір. тв.: У 20 т. – Київ: Наук. думка, 1983. – Т. 3. Поезії 1941–1950. – С. 19–22.
22. *Ричка В.* “Київ – Другий Єрусалим” (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). – Київ: Інститут історії України НАН України, 2005. – 243 с.

23. Святе Письмо Старого та Нового Завіту: Повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами / Пер. о. Івана Хоменка. – Львів: Місіонер, 2007. – XX; 1126; 350 с.
24. *Софонович Феодосій*. Хроніка з літописців стародавніх / Підгот. до друку, передмова, коментар Ю. А. Мищика, В. М. Кравченка. – Київ: Наук. думка, 1992. – 336 с.
25. *Степенькіна П.* “Паліодія” Захарії Копистенського як історичне джерело і пам’ятка української історіографії XVII ст.: автореф. дис... канд. іст. наук: спец. 07.00.01 “Історія України”. – Київ, 2005. – 16 с.
26. *Ткачук Р.* Творчість митрополита Іпатія Потія та полемічна література на межі XVI – початку XVII ст.: Джерела. Риторика. Діалог. – Київ: Вид. дім Дмитра Бураго, 2011. – 240 с.
27. *Тураєва-Церетели Е.* Елена Ивановна, великая княгиня литовская, русская, королева польская: биографический очерк в связи с историей того времени. – Санкт-Петербург: тип. И. Н. Скороходова, 1898 г. – 356 с.
28. *Циганенко В. А.* Густинський літопис і “Паліодія” Захарії Копистенського в контексті становлення барокової історичної свідомості. – Дис... канд. філол. наук: 10.01.01, Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2012. – 190 с.
29. Dokumenty Soborów Powszechnych: Tekst grecki, łaciński, polski / Ukl. i oprac. ks. Arkadiusz Baron, ks. Henryk Pietras SJ. – Kraków: WAM, 2001. – Т. 1. – 400 s.
30. *Frick D. A.* Meletij Smotryč'kyj. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995. – XX, 396 p.
31. *Hoade E.* OFM. Guide to thw Holy Land. – Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1984. – XII; 824 p.
32. *Kreuz L.* Obrona jedności cerkiewnej // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург: Типография и литография А. Траншеля, 1878. – Т. 4. – Стлб. 157–312.
33. *Lehr-Splawinski T.* Konstantyn i Metody. Zarys monograficzny z wyborem źródeł. – Warszawa: Pax, 1967. – 327 s.
34. *Lev Krevza's Obrona iednosti cerkiewney and Zaxarija Kopystens'kyi's Palinidija*: Introduction by Omeljan Pritsak and Bohdan Strunisky. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. – LVIII; 596 p.
35. *Mironowicz A.* Chrzest Polski z różnych perspektyw // Rocznik Teologiczny. – 2017. – LIX. – Z. 1. – S. 37–73.
36. *Sokolowska J.* Dwie nieskończoności: Szkice o literaturze barokowej Europy. – Warszawa: PIW, 1978. – 316 s.
37. *Tazbir J.* Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna. – Warszawa: Interpress, 1987. – 156 s.
38. *Wisner H.* Rokosz Zebrzydowskiego albo Sandomierski: cezura czy epizod z dziejów walk politycznych początku XVII wieku // Kwartalnik historyczny. – 1983. – Rocznik 90, nr. 3. – S. 527–539.
39. *Żywot św. Metodego //* Cyryl i Metody apostołowie i nauczyciele słowian: Studia i dokumenty. – Lublin: Red. Wyd-w KUL, 1991. – S. 52–64.

Отримано 2 липня 2018 р.

м. Харків



ПАМ'ЯТКА ДЛЯ АВТОРІВ

Журнал “Слово і Час” висвітлює питання історії, теорії та сучасної практики літературного руху, культурного життя. Виходячи із принципів об’єктивності і плюралізму, редакція не вважає за обов’язкове поділяти всі погляди й положення авторів, завдяки чому зберігає і природний ґрунт для конструктивної полеміки.

Неодмінні вимоги до матеріалів, що подаються на розгляд редколегії, – достеменність наведених фактів, посилань на всі використані джерела, точність у цитуванні.

Статті та інші матеріали (крім листів) подаються до редакції українською мовою, обсягом не більше друкованого аркуша; примітки розміщуються внизу сторінки.

Статті подавати на електронному носії як текстовий файл без переносів у словах у редакторі Microsoft Word (шрифт Times New Roman, 14-й кегль, міжрядковий інтервал 1,5); можна надсилати електронною поштою: slovoichas@ukr.net.

Список використаної літератури в алфавітному порядку подається в кінці статті із зазначенням видавництва, року видання й загальної кількості сторінок; посилання розміщуються в тексті у квадратних дужках: [номер видання у списку, стор.].

До статті обов’язково додається ім’я і прізвище автора, анотація із ключовими словами українською, російською (600–800 знаків) та англійською (1800 знаків) мовами, а також шифр УДК. Розширену англомовну анотацію обов’язково продублювати українською (в окремому файлі).

Докладніше про оформлення матеріалів – на сайті:

sich.inlan.gov.ua/uk/vymohy.html