

ХРИСТИЯНСЬКА СПАДЩИНА КИЇВСЬКОЇ РУСИ В КАТОЛИЦЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI–XVII СТОЛІТТЯ

(до постановки проблеми)

До недавнього часу період XVI–XVII ст. в історії України, головним змістом якого вважалася козащина та полемічний процес, більшість українських істориків розглядала з точки зору правоти православного табору. Одним з чинників, що провокував, часом мимоволі, подібну інтерпретацію, був “козацький міф”, вкорінений в історичну самосвідомість українського народу. Другий чинник є не менш важливим. Річ у тім, що католицькі та уніатські публіцисти практично не лишили по собі історичних синтез русько-українського минулого. Відтак історіографи, вивчаючи розвиток історичної думки кінця XVI–XVII ст., мусили спиратися на тексти, написані православними авторами. Внаслідок дії обох чинників з інтелектуальної історії України цього періоду майже випала католицька та уніатська публіцистика, хоча католицькі автори дуже уважно ставилися до історичної проблематики, використовуючи її з тією самою метою, що й православні. Вона неодмінно присутня в їхніх працях протягом усього XVII ст. Католицька історико-полемічна література, спираючись на ті самі джерела (Длугош, Кромер, Меховський, Бельські, Стрийковський та ін.), що й їхні православні опоненти, виробила відмінне бачення багатьох питань давньоруської історії. Це бачення без перебільшення можна назвати альтернативною історичною візією.

Католицька та уніатська публіцистика кінця XVI–XVII ст. представлена багатьма іменами. Це римо-католики Петро Скарга, Бенедикт Гербест, Каспер Скупинський, унійні автори Йосиф Велямин-Рутський, Іпатій Потій, Гаспар Пентковський, Петро Аркудій, Ілія (Йоаким) Мороховський, Станіслав Жебровський, Тимош Шиманович, Лев Кревза, Ян Кречмер, Іван Дубович, Бенедикт Павел Бойм, Кипріан Жоховський, Ян Алоїз Кулеша, Миколай Циховський (Циховій), Теофіл Рутка, Ян Квяткевич, Войцех Коялович та деякі інші.

Через практичну неопрацьованість теми в сучасній історіографії¹ вважаємо за потрібне порушити питання про необхідність ґрунтовної розробки цієї проблематики, і для початку стисло висвітлити погляди деяких із перелічених авторів-полемістів, оскільки формальні обставини не дають можливості в цьому нарисі проаналізувати праці усіх католицьких публіцистів того часу.

Розвиток полеміки умовно поділимо на три великих етапи. До першого можна віднести полеміку до укладення Берестейської унії 1596 року; другий починається з Берестейської унії і триває до відновлення православної ієрархії та її офіційного визнання (20–30 рр.), і третій – з 30-х років до кінця XVII ст.

Найяскравішими представниками першого етапу є Бенедикт Гербест та Петро Скарга. Загалом, полемічна література цього часу не дає цілісного уявлення з історії Київської Русі. В цьому і не було особливої потреби, оскільки основні концепції давньоруської історії були сформульовані в XVI ст. у польській історіографії, насамперед М. Стрийковським, М. Меховським, М. та Й. Бельськими, А. Гваньїні та ін. На концептуальні розробки цих істориків спиралися як православні, так і католицькі письменники, пристосовуючи їх до своїх ідейних потреб.

Бенедикт Гербест у книзі “Wiary kościoła rzymskiego wywody...” (1586) прагне довести, що русини прийняли християнську віру з Константинополя в той час, коли патріархом був Ігнатій, якого католицькі полемісти вважали “уніатом”, слухняним римському

¹ Серед публікацій сучасних дослідників, які більшою чи меншою мірою дотичні цій проблематиці, можна назвати статті М. Дмитрієва, Л. Ушкалова, Я. Ісаєвича, Р. Лужного. Див.: Дмитрієв М. “Ваша” и “наша” Русь. Сторонники унии перед проблемой этно-конфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Львів 1998, с. 231-244; Ушкалов Л. *З історії української літератури XVII-XVIII ст.* Харків 1999; Його ж. Католицька релігійна публіцистика кінця XVI – XVIII ст. про причини занепаду Руської монархії та Козацько-Гетьманської держави. *Київська Церква*, 2000, № 2, с. 66-67; Isajewycz J. Kościół greckokatolicki a niektóre aspekty rozwoju kultury ukraińskiej i białoruskiej w XVII–XVIII w. *Варшавські українознавчі записки*. За ред. С.Козака. Варшава 1997, ч.4-5, с.187-201; Лужний Р. Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції. *Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей*. Київ 1993, т.2, с. 49-68.

престолу². Він протиставляє “слухняного” патріарха Ігнатія постійному антигерою уніатської літератури – “схизматикові” Фотію. У книзі згадується факт прийняття Руссю християнства князем Володимиром за часів царів Василя і Костантина³. Гербест, на відміну від пізніших письменників, не схильний перебільшувати успіх Флорентійської унії, зазначивши, що “та унія довго не втрималася”. Провідник унії митрополит Ісидор оцінюється як “святий та вчений чоловік”⁴. Зауважимо, що в католицькій літературі такі якості, як “святість” і “вченість” майже завжди ставляться поруч, і, по-суті, є взаємовизначальними, на відміну від православної літератури першої половини XVII ст., де в одному семіотичному ряді ставляться поняття “святість” і “простота”.

Характерним для цього етапу полеміки було невизнання з боку католицьких полемістів благодатності православних таїнств. Так Гербест дорікає русинам, що ті через своє схизматичке релігійне невігластво “зі сторони сакраментів діток малих душі гублять, не мають єпископської благодаті, при тілі Господньому допускають ідолопоклонство”⁵.

Значно більше можна сказати про історичні погляди Петра Скарги, який в літературі завжди протиставляється Іванові Вишенському. Характерною прикметою історичної концепції Скарги є своєрідний католицький панславізм. Йдеться про ідею об’єднання слов’янських народів навколо папського престолу. Назву “слов’яни” він за історіографічною інерцією виводить від “слави”. До “старовічних і дуже людних” слов’янських народів Скарга відносить болгарів, сербів, боснійців, словаків, сарматів, далматів, чехів, моравців, поляків, шлезців, русь білу і червону тощо⁶. Скарга звісно ж добре знав про слов’янський характер населення Московської держави, однак до переліку слов’янських народів Московву не вносить за суто цивілізаційною ознакою (загалом,

² Herbest B. *Wiary kościoła rzymskiego wywody*. Kraków 1586, s.17.

³ *Ibid*, s.18.

⁴ *Ibid*, s.20.

⁵ *Ibid*, s.22.

⁶ Skarga P. *O rządzie y iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem*. Kraków 1590, s.180.

антимосковська спрямованість – характерна риса католицького письменства в Речі Посполитій – С.С.) Зокрема Скарга дає “московитам” таку характеристику: “Народ той в старому відступництві... утратив правду Божу, набрався помилок і фальшивої науки, упав у забобони і чарування... Має глупу гордість, що латинники і вся Римська Церква – це язичники та невірні, які не мають Христа, не мають спасіння...”⁷.

Початок християнства серед слов'янських народів Скарга виводить від місії апостола Павла. З того часу, пише автор, “той народ... навчений віри святої тримався”⁸. Наступними етапами християнізації була місія св. Кирила та Мефодія, які, за Скаргою, були “від Римської Церкви послані”⁹. Зазначимо, що джерело місії Кирила та Мефодія (римське чи константинопольське) – одне з найбільш спірних питань полемічного процесу всього XVII ст.

Цікавим є пояснення автора щодо причин прийняття християнства князем Володимиром саме у візантійському варіанті. Він пише, що руські послы потрапили до Риму досить невчасно, бо в той час “у римлян образи і малювання були старі і ризи у старості обвітшали (бо їх не палили, ані викидали з церков), а греки незадовго перед тим образи всі і малювання попаливши..., і нове та світле поставили”¹⁰. Отже, православна віра на Русі з'явилася завдяки щасливому для неї збігові обставин. Цьому допомогло те, що Візантія пережила період ересі іконоборництва, а на Заході цей рух ніколи успіху не мав. “Якщо б, – припускає Скарга, – послы Володимирові трохи раніше приїхали (коли греки в еретицтві та відступництві немало ікон з церков викинули та спалили), певно б їх церемоній не обрали”. Скарга вважає, що, хоча Русь прийняла віру з Константинополя, вона все одно повинна завдячувати Римові, оскільки “...Церква Римська з цього іконоборства греків вивела і навчила, що ставити в Церкві ікони річ свята і від апостолів подана”¹¹. На думку полеміста, віра, прийнята русами, була католицькою, тому що “у той час греки міцно столиці Римської як

⁷ Skarga P. *Na Moskiewskie zwycięstwo kazanie y dzięki panu Bogu*. Kraków 1611, s.1.

⁸ Skarga P. *O rządzie...*, s.180.

⁹ *Ibid*, s.182.

¹⁰ *Ibid*, s.184.

¹¹ *Ibid*, s.184.

глави своєї трималися”. Розбираючи причини відходу Русі від “істинної віри” у “схизму”, автор вказує на те, що образ Римського престолу був руському народові представлений греками “у спотвореному і зганьбленому вигляді”¹². Відтак Скарга закликає русинів повернутися до автентичних витоків християнства на руських землях – до Риму.

На відміну від Гербеста, Петро Скарга розглядає Флорентійську унію як успіх ідеї єднання. Так він пише, що “... Русь наша не тільки той собор Флорентійський прийняла, але в нім упривілейована од королів польських”¹³. Насамкінець зазначимо, що грекофобія поєднувалася у Скарги з негативним і презирливим ставленням до церковнослов’янської мови. Він вважав, що за її допомогою неможливо дійти до правильного розуміння християнства. Концепція пристосування християнства до національних мов Скарга протиставляє монолінгвізм: “по всьому світові, як одну віру, так і одну мову маємо” (латину – С.С.)¹⁴. Втім, не відкидає він і сакральних властивостей грецької та давньоєврейської мови, однак латину ставить на перший план. Згодом, унійні публіцисти піддадуть значній ревізії погляди Скарги відносно церковнослов’янської традиції.

Після Берестейської унії і виникнення Унійної Церкви, концепція християнізації Русі та історія Київської митрополії починає розроблятися унійськими письменниками. Ставлення до руських “сакраментів”, обрядів, традицій та церковнослов’янської мови суттєво змінюється. Вже 1600 року Петро Аркудій в полеміці з Христофором Філалетом закликав свого опонента не зневажати церемоній римської Церкви, “чого ні греки самі, ані Русь... ними не зневажає, знаючи, що мало не всі такі ж церемонії в своїх Церквах мають”¹⁵. На цьому етапі розвитку релігійної полеміки між православними та католиками, останні акцентують на таких засадах, як рівноправність грецьких та римських обрядів і таїнств, благодатність грецького обряду, унійний характер Руської Церкви киево-руської доби, постійні прагнення Руської Церкви відновити унію

¹² *Ibid*, s.185.

¹³ Skarga P. *Na threny y lament Theophila Orthologa*. Kraków 1610, s.105.

¹⁴ Skarga P. *O rządzie...*, s. 315.

¹⁵ Arcudius P. *ANTIPPHYSIS abo apologia przeciwko Krzysistorowi Philaletowi*. Wilno 1600, s.15.

з Римом в період “схизми”. Уніатські публіцисти наполегливо підкреслювали, що всі права та привілеї, надані Церкві руськими князями та польськими королями в минулому, належать уніатам, а не православним.

Нову концепцію давньоруської історії в церковному контексті запропонував Леон (Лев) Кревза, настоятель віленського уніатського монастиря. У творі “*Obrońca jedności cerkiewnej...*” (1617) присутні такі ідеї: трьохетапне хрещення Русі та уніатська ідентифікація більшості київських митрополитів¹⁶. Важко погодитися з високою оцінкою науково-історичних достоїнств праці Кревзи, яку пропонує Я. Розумний¹⁷, з огляду хоча б на той факт, що в творі третє хрещення Русі відноситься до 1000 року, і при цьому навіть не згадуються його обставини за участю великого князя Володимира. Лишається тільки здогадуватися, що ж автор мав на увазі під другим хрещенням. Швидше за все, йшлося про прийняття віри Ольгою, хоча автор цілком ігнорує цей сюжет. Спробуємо висловити припущення, що Кревза ще не до кінця осмислив інтерпретацію цієї теми в рамках проунійної історичної концепції, з чим краще і послідовніше впоралися його наступники.

Не важко помітити, що князь Володимир посідає більш, ніж скромне місце в історичній частині трактату полеміста. Значно більше уваги приділяється спадкоємцям рівноапостольного хрестителя, – князям Ярославу Мудрому та Ізяславу. Наважимося пояснити це тим, що уніатському письменникові імпонує саме свідомий вибір цих руських князів на користь Риму, що відбувся вже після “схизми”, коли перед елітами європейських країн постала чітка візантійсько-римська дилема. Тоді як Володимир жив у часи церковної єдності, і в його виборі християнства проявилася лише загальна культурно-політична закономірність; свідомий “римський” вибір, який хоч і вбачали в діяльності князя-хрестителя деякі полемісти, був далеким від очевидності, скоріше навпаки – очевидною була “провізантійська” орієнтація князя.

¹⁶ Kreuza L. *Obrońca jedności cerkiewnej albo dowody którymi sie pokazuie iż Grecka Cerkiew z Laciniska ma być ziednoczona*. Wilno 1617, s.53-55.

¹⁷ Розумний Я. Лев Кревза і Захарія Копистенський: два стилі релігійної полеміки. *До джерел. Зб. наук. праць на пошану О. А. Купчинського з нагоди його 70-річчя*. Київ; Львів 2004, т. 2, с. 300-312.

Головна ідея праці Кревзи, яку почали свого часу розробляти ще “отці унії” Іпатій Потій та Йосафат Кунцевич¹⁸, зрештою полягає в тому, що Константинопольські патріархи не мають жодних канонічних прав на Русь, усі права належать папі. У другому розділі “Що сталося на Русі після прийняття святого християнства” полеміст склав перелік київських митрополитів, виокремивши тих, хто, на його погляд, підтримував канонічні стосунки з Римом. До таких митрополитів в період Київської Русі він зараховує Михаїла, Феопемпта, Леонтія, Іларіона, Іоанна, Єфрема, Климента та ін. Цих ієрархів Кревза оцінює дуже високо, не враховуючи жодних інших заслуг, крім реального чи уявного (в голові письменника) послуху папі і непослуху патріархові. Митрополитів, яких ніяк не можна було витлумачити як прихильників Риму, полеміст називає “простачками”, “невченими”. Така якість як “ученість” у ціннісній системі координат Кревзи стоїть на одному рівні, а то і вище, ніж “побожність”. Так, про одного з митрополитів є така характерна замітка: “Митрополит Михаїл року 1127, той був грек в послуху патріаршому, побожний, але не вчений”¹⁹. Особливу радість Кревзи викликає факт хіротонії Климента Смолятича 1146 року через покладення на нього мощей (голови) священномученика Климента, папи Римського, який був другим єпископом “вічного міста” після апостола Петра. Кревза, на відміну від пізніших полемістів, категорично не наполягає на тому, що Климент визнавав унію з Римом. Він вдовольнився вже тим, що той не корився і Константинопольським першоієрархам, оскільки їхнє канонічне право на Русь письменник не визнавав.

При аналізі трактату одразу впадає в око різка антигрецька настроєність автора. Царгородські митрополити, доводить Кревза, були небажаними на Русі, і приймалися з великим невдоволенням, яке підсолоджувалося хіба грецькими “подарунками”. Так, “митрополит Іоанн року 1170 був присланий з Царгороду, але Ростислав, князь руський, не хотів його прийняти. Але цісар грецький... прислав йому багато дарів, і тоді його прийняв”. Однак Константинополь таки помилився у виборі кандидата на руську

¹⁸ Жила В. Національно-релігійні особливості католицької полемічної літератури в Україні кінця XVI – початку XVII ст. *Збірник Ювілейного Конгресу*. Мюнхен 1988–1989, с. 193.

¹⁹ Kreusa L. *Obrona...*, s.57.

митрополію, бо “старався той самий Іоанн про єдність з папою Римським Олександром III” Список “унійних”, або, принаймні, прихильних до Риму київських митрополитів у XIII–XV ст. поповнюється Феогностом, Алексієм, Мисаїлом та іншими і закінчується Іпатієм Потієм. У списку був лиш один митрополит, лояльність якого зосталася для Кревзи сумнівною, – це Кирило, “родом русин”. Втім, характеристика його як “русина” (а не грека), ще й “людини вченої та побожної” виказувала палке бажання полеміста зробити список київських митрополитів–“схизматиків” якомога коротшим²⁰.

Насамкінець зазначимо, що трактат “Оборона єдності церковної”, незважаючи на його недоліки, став концептуальною основою всіх подальших історико-теологічних розробок руської проблематики в уніатській публіцистиці. А “прогалини”, допущені Кревзою, стимулювали інших письменників-однодумців вдосконалювати історичну базу полемічної аргументації.

Католицько-уніатську літературу XVII ст. (особливо першої половини) пронизує думка, що відновлена 1621 року православна, т. зв. “феофанова”, ієрархія не є легітимною, а отже Православна Церква як юридично, так і “онтологічно” не існує, і претендувати на роль носія “старої віри” не може. Наприклад, це переконання озвучене і аргументоване єзуїтом Яном Кречмером. “Ясно тобі, – твердить полеміст, – що... дизунітська віра не є стара віра, але дуже нова...”²¹, оскільки неодмінною прикметою “старої віри”, на його думку, є підпорядкування Римові. Іван Дубович відмовляє Православній Церкві у належності до “благочестя руського”, називає її “сектою новою, якої не знали отці наші, не тільки давні, а й нові...”²². Церковнослов’янська традиція (літургійна, богословська, мовна і політична) оголошується спадщиною виключно Уніатської Церкви.

Однак уніатським полемістам не завжди вдавалося узгодити політичну лояльність до влади Речі Посполитої з любов’ю до руської “старовини”. Так, перед автором твору “*Sowita wina...*” (1621) Йосифом Велямином Рутським постала нелегка дилема, яку він вирішує не на користь “старовини”. У відповідь на апеляції

²⁰ Ibid, s.58.

²¹ Kreczmer I. *Consideracie podane panom disunitom*. Wilno 1648, s.98.

²² Dubowicz I. *Hierarchia abo o zwierzchności w Cerkwi Bożej*. Lwów 1644, s.36.

нововисвячених православних єпископів (на чолі з митрополитом Йовом Борецьким) до звичаєвого права, яке утверджувало, на їхній погляд, незалежність духовної влади від світської, Рутський заявив: "...Хоч би так і було за князів руських, зараз так не має бути і не може бути"²³. Однак відчуваючи, який негативний ефект може викликати таке категоричне висловлювання, він теж покликається на давньоруську практику, коли київські князі "...коли хотіли – приймали митрополитів з Константинополя, коли не хотіли – не приймали..."²⁴. Не відкидаючи давньоруських політичних традицій, Рутський все-таки вважав право польських королів більш вагомим: "Хоч би за князів руських достоїнства релігії грецької в поданні тих князів не були, зараз ці мірки не варто застосовувати. Найбільша та річ, яку королі... польські в королівстві своєму мають... Від того часу, коли землі руські були інкорпоровані до корони, вступають у силу права та звичаї, які є в Короні"²⁵.

Інший уніатський публіцист К.Скупинський радить своїм читачам не надавати великого значення слову "давня", "давнина". Втім, він же пише, що "давніша релігія і віра в Римі, ніж у Царгороді, ніж у Русі"²⁶. Вже згадану дилему "двох лояльностей" Скупинський, як і Рутський, вирішує не на користь Русі, звинувативши останню у розв'язуванні загарбницьких воєн проти Польщі: "Так була Русь на загарбання пустилася, що теж з татарами компанію взявши, злочини чинила зі своїми сусідами"²⁷. Однак це не завадило Скупинському образитися на своїх опонентів, які висловили сумнів у належності уніатів та самого Скупинського до народу руського: "Дивуюся, що нас, уніатів, зневажаєш, бо ми Русь як і ви, священники, як і у вас, слов'янською мовою і церемоніями церковні справи і богослужіння відправляємо, як і ви, тільки ми за прикладом предків своїх правовірних зверхність Церкви Римської визнаємо..."²⁸.

²³ Sowita wina, to jest odpis na script...nazwany "Verificatia niewinności". *Архив Юго-Западной России* (далі: АЮЗР). Київ 1887, т. 7, ч. 1, с. 449.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, с. 452-453.

²⁶ Rozmowa albo rellatia rozmowy dwoch rusinów schismatika z unitem, – полемическое сочинение К.Скупинского, направленное против изданного Виленским православным братством "Synopsisa" 1643 г. АЮЗР. Київ 1887, т. 7, ч. 1, с. 710.

²⁷ *Ibid.*, с. 709.

²⁸ *Ibid.*, с. 728.

Особливо виразно заперечення “давнини” було задекларовано Бенедиктом Павлом Боймом у книзі під прикметною назвою “*Stara wiara...*” (1668). З одного боку, автор хоче підважити сам принцип “старовини” стосовно цінності “старої віри” в очах традиціоналістів: “Ця річ смішною може здатися. Бо не тому речі добрі, що старі, наприклад, старе сукно...”²⁹. Але з іншого боку, не може піти на прямий розрив з ментальними настановами суспільства щодо сакралізації “старовини”, тому про всяк випадок зараховує до “старої віри” усіх симпатичних йому політичних та церковних діячів, від апостолів до Іпатія Потія.

На думку Кипріяна Жоховського, “тримовна ересь” (визнання трьох сакральних мов – давньоєврейської, грецької, та латинської) була властива не Риму, а грекам, які були противниками церковнослов’янської мови. І лише завдяки прихильній позиції Риму, русини мають змогу відправляти богослужіння цією священною для слов’ян мовою. Також Жоховський вважав, що Флорентійський собор був прийнятий не лише Руссю, а й Москвою³⁰.

Квазіісторизм мислення полемістів XVII ст. відбився на загальному переконанні, озвученому Жоховським, що схизма не спроможна продукувати чудес. З цієї аксіоматичної для нього тези випливає висновок, що хрещення Русі відбулося з Риму, інакше ні про які чудеса не могло б бути й мови: “Жоден монарх єретичний чи схизматичний не навернув з ідолопоклонництва, ані не міг охрестити королівства якогось цілого... Бо навернути хоч якусь людину є великим чудом, більшим, ніж створити світ. Чудес не знайдеться ані в єретиків, ані в схизмі”³¹. Аналогічних поглядів дотримувався Теофіл Рутка, стверджуючи, що “по одірванню своєму од костелу римського, жодного народу [Православна Церква – С.С.] до Христа, словом Божим не навернула”³². Заради справедливості маємо відзначити, що так вважали далеко не всі католицькі письменники. Наприклад, Папebroх висунув пропозицію,

²⁹ Boym B. P. *Stara wiara albo jasne pokazanie iż ci co w dizuniej trwaia starej wiary nie maia*. Vilnae 1668, s.VI (нумерація наша – С.С.)

³⁰ Żochowski C. *Colloquium lubelskie, między zgodną y niezgodną bracią narodu ruskiego*. Leopoli 1680, s.24.

³¹ *Ibid*, s. 29-30.

³² Rutka T. *Herby abo Znaki kościoła prawdziwego katolikom dla pociechy duchowney*. Lublin 1696, s.192.

щоправда керуючись при цьому винятково прагматичними міркуваннями, що навіть після схизми усіх угодників, яких шанує Русь та Московія треба визнати святими. “Навіщо, – писав єзуїт, – давати привід для неспокою, особливо для простого люду, і до того ж, в таких речах, сперечатися про які немає жодної потреби, і тим самим ставити перешкоди для бажаної унії, примушуючи (руських) відкинути частину релігії, яка успадкована від предків”³³. Цей же письменник для зміцнення авторитетності своєї думки, припускає, що всі руські святі після “схизми” були в унії з Римом ніби “підпільно”, всупереч політиці схизматицької держави.

У книзі Яна Алоїза Кулеші “*Wiara prawosławna...*” (1704), порівняно з творами раніше згаданих католицьких полемістів, більше уваги приділяється апологізації київських святинь та сакральних символів (як апріорі католицьких). Так до системи аргументів, спрямованих проти Православної Церкви, вводиться параграф “Про святих печерських київських”, де доводиться, що ці святі були “віри вселенської апостольської римської”³⁴. Прикладом принципового нерозуміння особливостей середньовічних реалій з боку полемістів XVII ст. може бути “безпрограшна” логіка автора про те, що саме тому київський князь Дмитрій не переслідував печерських угодників (уніатів), що, очевидно, й сам був у єдності з Римом. І навпаки, якщо князь – уніат не переслідував цих старців, то ті, в свою чергу, мусили бути уніатами³⁵. Ідея суспільства, побудованого на засадах міжконфесійної толерантності, не вписувалася в світогляд автора. Те саме можемо сказати про світогляд засновника унії Іпатія Потія, який не міг збагнути, чому польські королі надавали схизматикам привілеї, а отже, витлумачив цей факт таким чином, що напевно Руська Церква таки визнала постанову Флорентійського собору. Інакше, “якби того собору Флорентійського були не прийняли, король не дозволив би їм тої вольності як схизматикам”³⁶.

Пишучи про християнство на Русі, Кулеша наводить два погляди стосовно його появи на її землях. Перший погляд, з покликом

³³ Хойнацкий А. Западно-русские униатские часословы, октоихи, триоди, месячные минеи и уставы. *Труды Киевской духовной академии*. Киев 1868, февраль, с. 500.

³⁴ Kulesza I. A. *Wiara prawosławna pismen świętych, Soborami, Oycami Świętymi mianowicie Greckieimi y Hystoryą Kościelna*. Wilno 1704, s.72-80.

³⁵ *Ibid*, s.75.

³⁶ Pocięy H. *O przywileiach nadanych od krolow Polskich*. Wilno 1605, s.855.

на Меховського, полягає в тому, що Русь прийняла віру в результаті проповіді апостолів Фадея та Варфоломея. Другий погляд, що спирається на Іваньїні, виводить християнство від місії апостола Андрія³⁷. Наступним етапом християнізації, за Кулешою, є місія Кирила та Мефодія, далі – хрещення Ольги, потім Володимира. До цієї досить усталеної на той час схеми автор додає розповідь про спроби християнізації Русі безпосередньо з Риму. Йдеться про місію єпископа Бруно, що був убитий русинами³⁸, св. Бонефация – “апостола руського”, який нібито “навернув короля руського та багато інших”, але був страчений 1008 року, місію Рейнберга, який “обертав язичників русаків у віру святу римську”³⁹. До кола сакральних символів давньої Русі Кулеша свідомо прагне запровадити культ чудес святого Яцека, щоправда безуспішно⁴⁰.

Ян Алоїз Кулеша не є прибічником усталеного в середньовічній релігійній ментальності ототожнення віри та обряду. Полемізуючи з Йоаникієм Галятовським, він зауважує таке: “Розказує [Галятовський – С.С.], що церемонії і костели римські Володимирові не сподобалися. Але ж церемонії і храми – це не віра. Тож треба знати, що сподобалася віра ... після папських, лише церемонії інші прийняв”⁴¹. Кулеша, всупереч Петрові Скарзі, заперечує естетичну мотивацію рішення Володимира прийняти християнство з Візантії, розглядаючи естетичний критерій як неістотний: “Не може бути, щоб Володимир за красою Церкви... мав віру обирати”⁴². Проте навіть не вигідний для католицьких полемістів факт константинопольського коріння віри на Русі Кулеша хоче обернути на свою користь. Так, – пише він, аргументуючи думку про давні традиції римської Церкви на руських землях, – раз Володимирові не сподобалися лагінські богослужіння, значить “мусили бути люди релігії римської, які ті костели будували, до них ходили, мусили бути священики римські”⁴³.

³⁷ Kulesza I. A. *Wiara*, s.41.

³⁸ *Ibid.*, s.47.

³⁹ *Ibid.*, s.49.

⁴⁰ *Ibid.*, s.106, 111.

⁴¹ *Ibid.*, s.52.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, s.53.

Друга половина XVII ст. в історіографії полемічної літератури розглядається мало не як безплідний період. Вважалося, що “пізніше письменники-полемісти відходять від суспільного життя, в центрі своїх творів ставлять переважно богословсько-догматичні та суто церковні питання”⁴⁴. Проте, подібні висновки навряд чи відображають реальне співвідношення між “абстрактно-догматичною” та “історично-політичною” частинами в структурі полемічних писань тієї доби. Як ми бачимо, у творах католицько-уніатських полемістів другої половини XVII – початку XVIII ст. історична тематика, проблема старовини, руської традиції, відігравали не меншу роль, ніж у творах початку XVII ст. А канонічно-догматичні питання для людей XVII ст. були зовсім не “абстрактними”, а таки цілком “життєвими”, що показують випадки мучеництва за власну віру як з боку православних, так і з боку прибічників Уніатської Церкви.

Розподіл полемічного процесу на два великих етапи продиктований фактом появи нового суб’єкту міжконфесійних відносин – Уніатської Церкви – і значними відмінностями в інтерпретації багатьох питань руської історії. Ми маємо змогу спостерігати, що дистанція між Скаргою і Гербестом з одного боку, і уніатськими полемістами – з іншого була досить значною. Еволюція католицької полемічної літератури в бік кращого ставлення до Русі та її історичної, церковної, мовної традиції була спричинена тим, що до полеміки на початку XVII ст. включилися уніатські діячі, які в більшості були русинами за походженням, відчували прив’язаність до своєї малої “вітчизни” і всіма можливими зусиллями прагнули інтегрувати її до західного католицького світу, зберігши при цьому власну культурну ідентичність. Звернення деяких полемістів до киево-руської проблематики було зумовлено не тільки правилами гострої полемічної боротьби, політичним прагматизмом, необхідністю пошуку історичних прецедентів, які б легітимізували ту чи іншу історично-теологічну конструкцію її автора, а й щирим руським патріотизмом., що поєднувався з відданістю римському престолові.

⁴⁴ Загайко П. К. *Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії*. Київ 1957, с. 85.