

С.В.Савченко*

ПОЛЕМІЧНА ЛІТЕРАТУРА XVI–XVII ст. В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ

Православно-католицька полеміка кінця XVI–XVII ст. належить до недостатньо вивчених тем в українській історіографії. Аналізуються основні тенденції вивчення феномену полемічного письменства в історіографії, відзначаються вади методологічних підходів. Автор доходить висновку, що головною хибою при дослідженні полемічного богослов'я є перевага секуляристських критеріїв при оцінці суті релігійного явища та ігнорування богословського аспекту полеміки.

Полемічне письменство – одна з найменш вивчених тем в українській історіографії. До такого сумного висновку підштовхує той факт, що з кінця XIX – початку XX ст., після праць С.Голубєва, В.Завитневича, М.Трипольського,

* Савченко Сергій Володимирович – канд. іст. наук, мол. наук. співроб. Інституту українознавства імені І.П.Крип'якевича НАН України (Львів).
E-mail: serhijs@ukr.net

М.Сумцова, І.Франка, К.Студинського та ін., цій темі не було присвячено жодної поважної монографії, а статті про полеміку, особливо в радянські часи, мали популяризаторський, публіцистично-ідеологічний характер. Не кажемо вже про те, що поза увагою істориків залишалися цілі масиви проблем, відкритих питань, до яких дослідники часто не наважувалися підступитися.

Наукове вивчення літературної спадщини руських богословів почалося лише в першій половині – середині XIX ст., однак воно не мало систематичного характеру. У класичній праці М.Костомарова «Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей» полемічні твори кінця XVI – першої половини XVII ст. практично не аналізуються (зокрема, відсутні згадки про праці І.Вишенського)¹, натомість пропонується дуже докладний переказ трактатів Й.Галятовського. М.Костомаров оцінює схоластичну науку крізь призму сучасної йому народницької та позитивістської методології. Характеризуючи світогляд своїх героїв, історик завжди прагне відокремити погляди, навіяні «мертвезною схоластиккою», від живої «поетичної натури» того чи іншого автора². Із непідробним захопленням М.Костомаров наводить цитати з богословських трактатів XVII ст., які здаються йому рідкісним свідченням «поваги до позитивної науки»³. На відміну від багатьох російських авторів XIX ст., які в діяльності київських учених другої половини XIX ст. вбачали «повреждение» чистого й світлого московського православ'я⁴, М.Костомаров у «перенесенні засад київської освіти в Москву» вбачав «велику заслугу київської колегії та її безсмертного засновника»⁵. Утім, до творчого стилю Л.Барановича, який є одним із найкращих утілень моголянської освіченості, історик прикладає такі епітети, як «химерність, пихатість при вбогості думки, бідності уяви та відсутності непідробного почуття...»⁶. Забігаючи наперед, скажемо, що історіографічна доля архієпископа Лазаря виявилася непростю – йому чи не найбільше від інших представників церкви перепало від борців із «середньовічною схоластиккою».

Часто автори зверталися до окремих аспектів проблеми, персоналій полемічного процесу, характеристики тих чи інших трактатів. Особливо слід відзначити ґрунтовні студії В.Завитневича про «Палінодію» З.Копистенського в полемічному процесі, М.Трипольського про І.Потія, С.Голубева про діяльність та оточення П.Могили, огляд полеміки А.Брюкнера, який, за словами І.Франка, «уперше знайомить польську та ширшу європейську публіку з українсько-руською полемічною літературою кінця XVI – і більшої половини XVII ст.»⁷, Н.Скабановича про «Апокрисис» та ін. Значну роботу, у тому числі й на персоналістичному рівні, проробили М.Сумцов та І.Житецький⁸. Проте переважна більшість праць учених XIX – початку XX ст. має описовий, а часом суто емпіричний характер. За слушною оцінкою В.Земи, «їхні праці ґрунтувалися на розлогіх переказах і цитуваннях полемічних пам'яток із цілком модерним їх потрактуванням, що нівелювало «мову» та систему цінностей цих джерел»⁹.

Російській історіографії XIX ст. загалом була властива оцінка полеміки крізь призму православної конфесійності, яка апріорі визначала історичну правоту православного табору полеміки, і з позицій прогресивності конфесійно-етнічного єднання українців та росіян розглядала як полемічний процес на теренах Речі Посполитої XVI–XVII ст., так і політичні події того часу. Типовим для російської історіографії XIX ст. було, наприклад, таке судження: «Багато випробувань, втрат та страждань випаде на її (Малоросії – С.С.) долю, але вона виявить великі подвиги віри та любові до своєї народності. Прийде їй на допомогу єдиноплемінна та єдиноплемінна Східна Росія»¹⁰. Унія, як правило, пояснювалася зрадою православ'я та свого народу, причиною ж зради була моральна деградація: «Чим ближче до 1596 року, – писав А.Архангельський, – тим яскравішою й невтішною постає перед нами картина занедбаного стану західно-руської церкви. Вищі класи зрадили православ'я, представники ієрархії – в

найвищій мірі морального безсилля...»¹¹. Ще однією рисою змалювання церковно-політичної історії та полемічно-богословського процесу XVII ст. в середовищі церковних істориків XIX – початку XX ст. було негативне ставлення до київського богослов'я, породжене різними, часто протилежними ідейними настановами – з одного боку, позитивізмом та народництвом, а з іншого – консервативним православним антилатинством. На цьому тлі досить зважено виглядає оцінка церковного історика П.Знаменського: «За всіх вад, схоластична освіта була таки освітою науковою, принаймні, служила передвісницею справжньої науки; вона привчала до розумової роботи, чіткості у словах та думках .., і в будь-якому разі вона стояла незрівнянно вище за освіченість московських книжників...»¹².

У методологічному плані позиція російських церковних істориків в еміграції (перша половина XX ст.) мало змінилася. В «Очерках по истории Русской православной церкви» А.Карташова, попри згадку руських та польських богословів-полемістів у контексті конфесійно-політичної боротьби XVI–XVII ст., полемічна література залишилася на маргінесі авторської уваги. Не заглиблюючись в аналіз полемічних трактатів, А.Карташов робить висновок: «Не випадково вимальовувався на тлі історії той факт, що рівень богословської творчості гнаної, пригнобленої православної школи став набагато вищим та пліднішим за уніатський»¹³. Не набагато більше про полемічний процес писали Н.Тальберг і Г.Флоровський¹⁴.

Фрагментарно висвітлювалося полемічне письменство в історико-літературознавчих синтезах, які з'являлися наприкінці XIX – на початку XX ст. До того ж оцінка спадщини полемістів була здебільшого негативною. Причина зрозуміла – історико-богословські трактати не відображали настроїв та інтересів чільного героя історії – «народних мас». Існувало аксіоматичне переконання, що «народні маси» опікувалися винятково своїм матеріальним становищем і були цілком байдужими до релігійних проблем. Народницька орієнтація більшості українських авторів кінця XIX – початку XX ст. негативним чином позначилася на вивченні літератури XVI–XVII ст. Наприклад, О.Огоновський уважав літературний процес XVI–XVII ст. явищем штучним, неприродним, засуджував «латинську схоластичну науку», яка «...явилась наче образом карикатурним, що в убогій хаті висить на стіні між поважними образами святих угодників церкви грецької»¹⁵. Для І.Житецького полемічна література має певну цінність з огляду на те, що «полемісти не тільки сперечаються про догмат *filioque* чи про чистилище, вони починають говорити про народ, про літературну мову, про школу, про науку – вони торкаються суспільних питань»¹⁶. Саме через те, що «серед різноманітного схоластичного мотлоху місцями ... пробивається світла думка та гуманне почуття, розуміння суспільних потреб» шанує полемічне письменство й М.Сумцов, який присвятив цій проблемі синтетичну розвідку «Характеристика южнорусской литературы XVII в.»¹⁷. М.Сумцову, зокрема, належить цікаве зізнання, чому полемічна література так мало приваблює дослідників. Одна з причин історіографічного занедбання цієї ділянки полягає в тому, що «в старовинній південноруській літературі переважають богословські полемічні твори, великою мірою темні за змістом та викладом; дослідники літератури не наважувались зануритися в надра схоластичних тлумачень догматів віри»¹⁸. За сто років, на жаль, ситуація кардинально не змінилася: схоластика та догматика продовжують лякати сучасних істориків і філософів.

Спеціальну увагу літературі XVI–XVII ст. приділяв І.Франко – його оцінка «книжної» літератури того часу також є невисокою. Дослідник закидає їй відвертання від «злоби дня», замикання «в тісному кільці теологічних і церковних суперечок та інтересів», «безприкладний та повний» занепад. Критикуючи народницький, утилітарний підхід до літературного процесу О.Огоновського, який

розглядав усю літературу до І.Котляревського як чужу «потребам і почуттям руського народу», сам І.Франко не далеко відходить від народницьких вимог. Так чи інакше, православну літературу він оцінює набагато вище, ніж католицьку чи уніатську, якій приділяє загалом небагато уваги¹⁹. Особливо за невідповідність народному духові критикував учений діячів Києво-Могилянської колегії: «Всі здоровенні книги, написані членами й учениками тої колегії в другій половині XVII ст., не мають ніякої літературної вартості, і було би шкода місця на їх бібліографію»²⁰. Доробок Й.Гаятовського дослідник називає «шкідливим для розвою українського духового життя»²¹, а проповіді Л.Барановича – «пустим накопиченням слів, переливанням із пустого в порожнє»²². Українська «схоластика», за І.Франком, піддається певній реабілітації тільки з огляду на те, що часом із неї виходили пісні, міфи та легенди, що поширювалися в народі (наприклад, «Київська пісня», про св.Софію Київську, різні чудеса київських святих, описані у «книжників» тощо) і «піддержували серед народу ширші національні інтереси, тямку (пам'ять, спогад – С.С.) про далекі центри національного життя»²³. Однак попри критичне ставлення до полемичного письменства, доробок І.Франка в цій царині був чи не найпомітнішим на зламі XIX–XX ст., зокрема дуже великий вплив на історіографію полемики мало його дослідження про І.Вишенського²⁴. Хоча, треба зазначити, Франкова праця про І.Вишенського сприймалася сучасниками неоднозначно – К.Студинський був у захопленні, натомість А.Кримського докторська дисертація Каменяра спровокувала на такі думки: «Гіпотези – справжня біда Франка, тому що він поет: кожна з них, якщо вона не порушує так званих законів ідеальної дійсності, у мить отримує для Франка значення незаперечного факту; на цій гіпотезі він будує нову, на тій – знов нову й т.д, а в результаті виходить не стільки наукова біографія Вишенського, скільки історичний роман»²⁵.

М.Грушевський в «Історії української літератури» зауважив, що не зупинятиметься на богословських та «церковно-історичних аргументаціях» полемістів, а характеризуватиме лише ті питання, що стосувалися сучасності та недавнього минулого. Однак у праці приділяється увага й історичним поглядам авторів XVI–XVII ст., наприклад, «Перестороги», «Апокрисису», «Палінодії» З.Копистенського. Натомість історична візія католицько-уніатських полемістів практично випущена з поля зору, хоча П.Скарга, Б.Гербест, Й.Рутський, Т.Шиманович, Л.Кревза, І.Мороховський принагідно згадуються²⁶. М.Грушевський зауважує факт намагання українських письменників першої половини XVII ст. створити для козацтва давньоруську генеалогію. Однією з ознак українського культурно-національного відродження кінця XVI – першої половини XVII ст. історик уважав «заходи коло реставрації старої київської традиції»²⁷. Звернення церковних письменників до давньоруської тематики історик називав «вибухом традиціоналізму» і шкодував, що він «не вилився, не сконкретизувався в якомусь історичному творі – чисто історичному виводі руського народу відповідно тодішнім концепціям»²⁸.

Радикально народницькими були оцінки літературного процесу в авторів інших синтетичних праць (С.Єфремова, М.Возняка). В «Історії українського письменства» С.Єфремова полемичне письменство фігурує як один з етапів розвитку української літератури²⁹, однак історичні концепції полемістів залишилися поза межами уваги автора. М.Возняк у своїй «Історії української літератури» також майже не аналізує історичну частину концепцій полемістів, зупиняючись здебільшого на їхніх суспільно-політичних, ідеологічних позиціях – об'єктом уваги були погляди православних полемістів. Серед католицьких та уніатських М.Возняк більш-менш докладно зупиняється лише на характеристиці світогляду І.Потія, М.Смотрицького, Й.Шумлянського³⁰. Серед доробку дослідника необхідно згадати невелику працю «Діяльність Івана Борецького на Волині та у Львові», де обгрун-

товується припущення, що автором «Перестороги» був І.Борецький – майбутній митрополит Йов. У додатку до праці опубліковано одну з найважливіших пам'яток ранньої православної полеміки – відому «Пересторогу»³¹.

У радянській історіографії полеміки панували стандартні – успадковані від народницької науки – оцінки літературного процесу XVI–XVII ст., які накладалися на полемічні трактати за критерієм «прогресивності» та «реакційності». До відносно прогресивних зараховувалися твори православних полемістів, зокрема І.Вишенського, який одержав нічим не обґрунтований ярлик «революціонера-демократа» та «прогресивного мислителя-борця», З.Копистенського, І.Гізеля (за проросійські інтенції). Натомість П.Могила, С.Косов оцінювалися досить стримано (за інтенції протилежні). «Реакційними», звісно ж, були всі католицькі та уніатські письменники, хоча в публіцистичному таланті багатьом із них, як правило, не відмовляли. Радянська настанова щодо вивчення полемічної літератури була озвучена І.Єрьоміним: «Завдання історика: за богословсько-догматичним спором, спором про віру православних полемістів з римо-католицькими, підслухати його справжнє суспільне звучання, збагнути його об'єктивний суспільно-політичний сенс»³². Уважалося, що богословська полеміка не може бути самоцінною як інтелектуальний феномен. Полемічне богослов'я знаходило виправдання лише за умови «прикривання» ним якихось соціальних проблем чи явищ. Оцінки полемічного процесу у працях українських істориків цього часу мали часто вигляд безапеляційних тез, що не впливали з дослідження, а існували в готовому вигляді ще до його початку. У концептуальному плані історики полеміки вдовольнялися негативістськими щодо унії та католицької літератури оцінками, які сформулював свого часу І.Франко. У радянській історіографії не виникло жодної серйозної спроби дослідження та узагальнення полемічного процесу XVI–XVII ст. Якщо такі спроби були, то вони мали здебільшого популяризаторський характер, як, наприклад, праці М.Микитася, П.Загайка, П.Довгалюка, Г.Скирди, П.Яременка, С.Пінчука³³. Утім, були й роботи іншого, значно вищого фахового ґатунку. Маємо на увазі студії В.Перетця, О.Білецького, уже згаданого І.Єрьоміна³⁴. Велике значення для вивчення полемічної літератури мав біобібліографічний словник «Українські письменники», укладений Л.Махновцем 1961 р.³⁵ Практично неопрацьованою ділянкою залишалася католицька література, яка була по суті репресованою за «реакційність». У відомих академічних хрестоматіях «Українська література XIV–XVI ст.», «Українська література XVII ст.», що були видані в другій половині 1980-х рр., не вміщено жодного твору уніатської чи католицької полемічної літератури, хоча православна полеміка представлена уривками з багатьох відомих трактатів³⁶.

Варто відзначити, що в уніатській закордонній літературі цього ж часу (1960–1970-ті рр.) полемічна література теж не була самостійною ділянкою історичних чи богословських знань. Вона, як і в радянській історіографії, цілком вито підпорядковувалася політико-ідеологічним завданням. Наприклад, у кількатомній популярній праці о. А.Великого «З літопису християнської України» полемічне письменство присутнє принагідно, причому позиція автора є, природно, цілком заангажованою. Він дуже стисло подає думки деяких із письменників католицького та православного табору (П.Скарги, Х.Філалета, М.Смотрицького, «Перестороги» та ін.), не зупиняючись на їхніх історичних поглядах. Прикметно, що з приводу писань І.Вишенського о. А.Великий не приховує свого обурення, оцінюючи їх надзвичайно низько: «Вишенський багатослівний і не щадить епітетів та гострих випадів, які деколи не личать не лише атонському ченцеві, але навіть простому мирянинові... Вишенський не був творцем нових ідей... Він уживає чисто демагогічного стилю й мови». Праці І.Вишенського автор характеризує як «радше етнографічний і літературний матеріал, ніж як бо-

гословські полемічні твори»³⁷. У цій оцінці є частка правди, але її з таким самим успіхом можна прикласти до абсолютної більшості як католицьких, так і православних трактатів XVI–XVII ст. Попри невисоку оцінку богословсько-полемічної спадщини І.Вишенського, зауважимо, жодна інша пам'ятка полемічного письменства не привертає так багато уваги цього автора. Загалом проунійна закордонна література справляє враження літератури політично-пропагандистської, далекої від науки (праці С.Семчука, Т.Коструби, М.Чубатого, П.Божика та ін.)³⁸. Утім, таке саме враження складається від літератури їхніх православно-автокефальних опонентів (І.Огієнко, В.Кудрик та ін.)³⁹.

Незадовільний стан дослідження полемічної літератури, зокрема проблеми образу Київської Русі у свідомості письменників XVI–XVII ст., успадкувала сучасна історична наука. Хоча за останній час історіографія безперечно збагатилася працями Л.Ушкалова, Ю.Ісіченка, Н.Яковенко, М.Чеха, Т.Хинчевської-Геннелъ, Д.Фріка, Ф.Сисина, С.Плохія, М.Дмитрієва, Б.Флорі, Д.Джираудо, Я.Страдомського та ін.⁴⁰ – полемічна література як комплекс пам'яток історичної думки вивчена недостатньо. Підкреслимо, значно більшою мірою це стосується католицько-уніатського письменства, ніж православного.

Проблема образу Київської Русі в історичній візії католицьких та уніатських полемістів XVI–XVII ст. в українській науці представлена у розробках харківського історика літератури Л.Ушкалова⁴¹. Відомі кілька невеликих статей дослідника на цю тему. Заслугою автора є те, що він уперше спеціально звернувся до характеристики історичних поглядів католицько-уніатських письменників в узагальнюючій праці про український літературний процес XVII–XVI ст. Утім, ці публікації скоріше порушують питання, аніж пропонують остаточне вирішення.

Історична та національна свідомість українців ранньомодерної доби є сталим об'єктом уваги Т.Хинчевської-Геннелъ, яку дослідниця простежує за низкою джерел, у тому числі богословських та полемічних трактатів М.Смотрицького, С.Косова, А.Кальнофойського та ін. Не ігнорує вчена й католицько-уніатську релігійну публіцистику, розглядаючи твори І.Потія, П.Скарги, І.Мороховського, Й.Рутського. Порушує питання про ставлення письменників до важливих історичних подій (Берестейська унія та ін.) та підкреслює дискусійність проблеми «руськості уніатів», стану їхньої національної свідомості. До речі, думка авторки про наявність національної свідомості в середовищі української еліти й козацтва наразилася на критику з боку деяких польських авторів (С.Гавлас, Г.Грала), які назвали книгу Т.Хинчевської-Геннелъ про існування у середовищі шляхти й козачини української свідомості «науковою містифікацією»⁴², «жодна теза якої не є обґрунтованою»⁴³. Згадані польські дослідники заперечували існування в Україні XVI–XVII ст. проявів національної самосвідомості, піддаючи сумніву свідому національно-релігійну мотивацію діяльності козацтва зокрема⁴⁴.

Вартими уваги є студії М.Чеха, який присвятив кілька праць з'ясуванню стану історичної свідомості українців першої половини XVII ст. крізь призму полемічної літератури. У статті «Świadomość historyczna ukraińców pierwszej połowy XVII wieku w świetle ówczesnej literatury polemicznej» визначаються головним чином, теоретичні та термінологічні засади проблеми, окреслюються значення понять «національна свідомість», «історична свідомість», «історичне мислення», «історична ідеологія», зауважуються маловивчені аспекти⁴⁵. Дослідник порушує дуже складне питання «поділу на українців та білорусів, виокремлення національної свідомості українців зі свідомості руської – спільної для предків українців та білорусів»⁴⁶. Пишучи про відмінності культурних традицій православних та уніатів, він доходить висновку, що «різниця виникла передусім з факту тяжіння центрів життя православ'я та унії до різних осередків, які

мають відмінні історичні традиції, обумовлені відмінностями в національній свідомості»⁴⁷. Головним питанням, яке порушує історик, є те, «наскільки історична традиція допомагала появі таких відмінностей (між уніатами й православними – С.С.) і в який спосіб ця традиція була представлена письменниками-полемістами, духовними особами»⁴⁸. Утім, хронологічні межі авторської студії стосуються лише найбільш «гарячого» етапу полеміки – кінця XVI – початку XVII ст., подальша ж полемічна традиція не стала предметом уваги. Цілком справедливо М.Чех зауважив, що в історіографії «бракує не лише загальних праць, а й студій, що аналізують різні аспекти» цієї проблематики⁴⁹. Недостатньо вивченою вчений називає проблему етнічної та історичної самототожності руських уніатів⁵⁰. Автор намагається спростувати поширені стереотипи про «зрадливість» уніатів, зневаження ними інтересів українського народу тощо. Берестейська унія історик вважає чинником, який вплинув на формування відмінних культурних моделей в Україні, репрезентованих православними та уніатами. М.Чех формулює проблему вивчення історичної системи поглядів православних та уніатських полемістів, пропонуючи стисло характеристику кількох відомих трактатів («Оборони» Л.Кревзи, Клірика Острозького, «Палінодії», М.Смотрицького та деяких інших). Полемічну літературу дослідник вважає важливим джерелом для пізнання історичної самосвідомості українців тієї доби.

Окремих аспектів проблематики торкається польський дослідник Я.Страдомський у синтетичній праці «Sporo o «wiare grecką» w dawnej Rzeczypospolitej». Автор стисло з'ясовує такі питання, як етногенез слов'ян, етимологію назв «слов'яни» та «поляки», місію св. Кирила та Мефодія та місце їхнього поховання, п'ятиразове хрещення Русі в полемічному письменстві та ін. Проте чимало питань, які порушувалися в процесі полеміки, а також позиції низки полемістів (Й.Мороховського, Й.Кунцевича, Ф.Тишкевича-Скуминовича, К.Жоховського та ін.) не стали предметом авторської уваги. Не зовсім прийнятним видається висновок про те, що поява шкільництва, православних друкарень та книг у православній церкві – це заслуга унії, а до того в житті цієї церкви був цілковитий «застій». Автор шкодує, що інтелектуальний розквіт православної церкви припадає на час, «коли треба було повертати в напрямку до Москви»⁵¹. У подібних висновках дається взнаки європоцентризм із його орієнтацією на динамізм, суспільну активність та раціональність. Наслідком застосування таких критеріїв стало нерозуміння цінностей, специфіки історичного та містичного буття православної церкви. У ході полеміки, вважає автор, римо- та греко-католики «болісно переконалися, що унія, укладена на умовах Римської столиці, без звернення до широких верств православних вірних, не мала шансу на поширення, а застосування сили дало протилежний ефект»⁵².

Історична свідомість української еліти – об'єкт наукових зацікавлень Ф.Сисина. Це питання постає в дослідженнях автора у зв'язку із вивченням механізмів національної ідентичності, які тісно пов'язані з історичним самоусвідомленням нації, її історичними міфами. Джерелами для висновків були не полемічні твори XVI–XVII ст., а перші історичні синтетики русько-української історії (Львівський і Густинський літописи, «Хроніка» Ф.Софоновича та «Синопис» І.Гізеля)⁵³. Хоча спеціально над проблемою образу Давньої Русі в полемічній літературі історик не працював, за його спостереженнями «уніати ... не створили жодної узагальнюючої праці з української історії в традиційній літописній формі, написаній слов'янською чи руською мовою»⁵⁴. Це змусило автора звернутися у своїх дослідницьких пошуках національних концепцій до православних письменників, – «оскільки православні прийняли на себе роль захисників національної традиції, їхня концепція нації виявилася домінуючою»⁵⁵. Варто зауважити з цього приводу, що опоненти православних теж уважали, що саме вони відстоюють національну традицію, яка полягає в єднанні руської церкви з

Римом ще з часів появи християнства на Русі. Можна погодитися з висновком Ф.Сисина, що «історіописання лишилося центральним у всіх спробах самовизначення»⁵⁶ в українському суспільстві протягом зазначеного часу, але не завжди історична візія виявлялася в концептуалізованій історіографічній формі. Великий шар історичних поглядів зосереджувався у працях, що не мали безпосереднього стосунку до історіографії – у полемічній літературі.

За спостереженнями Н.Яковенко, Київ як «священний град» та княжа верства України-Русі XVI–XVII ст. сприймалися сучасниками як головні символи історичної ідентичності Русі та факти безперервної тягlosti її історії. Ці проблеми дослідниця ґрунтовно опрацювала у двох працях: «Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII ст.»⁵⁷ та «Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640 рр.)»⁵⁸. Роль Києва у свідомості церковної еліти, узасаднення історичних концептів українського минулого авторка простежує на таких пам'ятках, як «Палінодія» З.Копистенського, «Протестація» Й.Борецького, Густинський літопис, «Патерикон» С.Косова, «Літос» П.Могили та ін.

Невеличкий нарис про полемічну літературу написав І.Шевченко. Автор торкається таких питань, як ареал поширення полемічної літератури, соціальне та географічне походження полемістів, взаємне спалення праць тощо. Щоправда, до кола авторської уваги потрапили лише окремі праці кінця XVI – першої половини XVII ст., натомість богословську тематику полеміки автор майже не розглядає, вважаючи її нецікавою⁵⁹.

Питання про ставлення уніатських церковних діячів до руської традиції торкається дослідниця історії уніатської церкви С.Сеник у ряді апологетичних публікацій про Й.Кунцевича, І.Потія, Й.Рутського⁶⁰. Позиція авторки полягає у спростуванні стереотипів, створених православною та радянською історіографією, про розрив уніатської («з'єдиненої» за термінологією дослідниці) церкви з руською культурно-релігійною традицією. На її думку, уніатські ієрархи та полемісти, навпаки, повсякчас зверталися до руської традиції, плекали ідею киево-руського коріння унії. «Руськість», орієнтація на традиції Русі, захист церковнослов'янської мови, за С.Сеник, були фундаментом уніатської ідентичності кінця XVI–XVII ст.

Серед сучасних російських дослідників також є ті, хто цікавиться важливими аспектами нашої проблеми, наприклад, М.Дмитрієв, Б.Флоря⁶¹, А.Турилов⁶² та інші. Дослідників цікавить питання пошуку уніатською церквою культурно-національної ідентичності. У цьому контексті М.Дмитрієв торкається поглядів Л.Креви, І.Потія, Й.Кунцевича, Г.Скупинського. Автор ставив перед собою завдання з'ясувати, «яку роль унія відіграла в розвитку етнічної (національної) свідомості в українсько-білоруських землях в XVII столітті і пізніше?»⁶³. Історик акцентує на тому, що діячі унії розробили власний варіант руського патріотизму, відмінний від позиції своїх опонентів із православного табору. Наприклад, І.Потій відстоював автономність руської церкви від Риму, на відміну він уніфікаційної позиції П.Скарги. Автор вважає, що І.Потій щиро вбачав в унії засіб «повернутися до руської старовини». Дослідник приходиться до висновку, що «візантійсько-слов'янська церковно-учительна та історична традиція посідає головне місце в тому фонді ідей та пам'яток, на які вони спиралися»⁶⁴. Утім, хоч уніати й спиралися на руську історичну та культурну традицію, усвідомлювали свою «руськість», «усе це призвело до розчинення релігійно-культурної та етнічної ідентичності «уніатської Русі» в польському католицизмі, до перетворення її в регіональний варіант «латинської» культури Речі Посполитої»⁶⁵.

Тематика відображення епохи Київської Русі у творах українських полемістів, у тому числі уніатських, розглядається в цілому ряді публікацій Б.Флорі, зокрема в контексті Берестейської унії та проблем, нею породжених⁶⁶. Дослід-

ник цілком слушно зазначає, що полемічну літературу «є всі підстави розглядати як твори, в яких ... відобразився розвиток історичної думки східноєвропейських народів при переході від середньовіччя до нового часу»⁶⁷. Хоч історик і згадав твір Л.Кревзи «Оборона єдності церковної», в основному увагу зосереджує на характеристиці пам'яток православної думки першої половини XVII ст., наприклад, «Апокрисиса», «Палінодії», «Перестороги», «Юстифікації невинності» та деяких інших. Цілком слушними є зауваження, що «полемічні твори до цього часу не стали предметом спеціального дослідження як пам'ятки історичної думки українського та білоруського народів кінця XVI – першої половини XVII ст.»⁶⁸. Б.Флоря вважає, що між баченням місця уніатської церкви в історії, яку пропонували її ієрархи та пропагатори, та оцінкою цієї церкви в масовій свідомості існувала глибока прірва. Масова свідомість, особливо Східної України, не сприймала концепцій про особливе становище уніатської церкви у християнському світі. Поширювана свідомими уніатами концепція старокиївського коріння церкви також не знаходила відгуку серед простолюдю – церква однозначно тлумачилася масами як «латинська», «римська»⁶⁹.

Добрим сигналом є звернення низки сучасних дослідників до теологічних аспектів української полемічної літератури. Можемо згадати кілька статей, опублікованих нещодавно у збірці «Україна XVII ст. Суспільство, філософія, культура» – це розвідки М.Корзо, Л.Довгої та Л.Бережної⁷⁰.

Московська дослідниця М.Корзо, здійснивши розлогий порівняльний аналіз православних та католицьких катехізисів і запропонувавши цікаві конкретні спостереження, уникає широких узагальнень, обмежившись констатацією відкритого питання: «...наскільки запозичення форми подачі основ віровчення призводило до запозичення смислів, до сприйняття інтерпретації віровчення в його західній (і католицькій, і протестантській) версії»⁷¹. Відповідь на нього можна дати лише після історико-богословського аналізу величезного масиву православної, католицької, протестантської літератури.

Значно категоричніша у висновках Л.Бережна, яка намагається довести тотожність ідеї митарств у творах Й.Галятівського з католицьким догматом чистилища. Проте в тексті Й.Галятівського та двох передмов до синодиків, на які покликається авторка, така тотожність не є очевидною. Наприклад, у Й.Галятівського нічого не говориться про очищувальний вогонь та те, що страждання людської душі задовольняють «правду Божу». Картина проходження душі крізь митарства традиційно православна: є ангели, що ведуть душу до Бога; є біси, що втілюють людські гріхи та пороки, звинувачуючи людину; є судова тяганина між ангелами та бісами за душу; усе це відбувається у проміжку 40 днів за земним часом. Мотив «сатисфакції» Божественній справедливості у поглядах Й.Галятівського чітко не простежується, він може «з'явитися» тільки при інтерпретаційному надужитку дослідника. Натомість католицьке чистилище позбавлене динамізму, емоційності, рис судового змагання, властивих митарствам. Головним елементом чистилища є вогонь (католицькі богослови так і не вирішили питання його природи – реальна чи метафорична?), що завдає людині страждань, спостерігаючи за якими, Бог змінює своє ставлення до людини на краще. А час перебування у чистилищі є невизначеним. Отже, попри сміливість висновків про популярність ідеї чистилища в українському православному соціумі XVII – початку XVIII ст., вони, на нашу думку, мають спиратися на значно більшу кількість прямих і недвозначних джерельних свідчень. Однак ми не заперечуємо богословського впливу католицизму на київське православ'я: запозичуються не лише схеми катехізації, а й елементи богословських доктрин католицької церкви, богословська термінологія тощо⁷².

Із міркуваннями Л.Довгої, яка написала цікаву статтю про соціальну утопію І.Гізеля, теж виникає бажання посперечатися. Наприклад, на підставі докладно-

го розгляду класифікації гріхів у творі І.Гізеля, авторка доходить висновку про «досить низький стан «релігійності» українського соціуму XVII ст.»⁷³. Однак, вона не вказала, де шукати контрасту із цим низьким станом релігійності, якими є критерії для подібної оцінки, окрім, звісно, суб'єктивних моральних імперативів самої дослідниці? Як правило, у таких випадках шукають найближчий контекст, яким є релігійна ситуація в Західній Європі. Утім, європейське XVII ст. – це, як відомо, період яскравих вогнищ інквізиції, релігійних війн, полювання на відьом, масових релігійних психозів та істерій, що в принципі не дозволяє надто високо підносити європейську релігійність. Українська, та й загалом річпосполитська, «релігійність» від такого порівняння явно виграла.

Безумовним позитивом усіх трьох оглянутих статей є те, що над свідомістю авторів не тяжіють, або майже не тяжіють, загальники та «мегапроекти» на зразок «ренесансу», «гуманізму», «просвітництва» тощо, які, як правило, наперед диктують досліднику готові висновки. До своїх висновків згадані автори приходять «індуктивно», аналізуючи першоджерела.

У контексті методологічних міркувань не можемо проігнорувати прикрий стереотип, який десятиліттями обертається в монографіях, статтях, підручниках з української літератури. За стандартний приклад візьмемо статтю В.Стеценка «Місце полемичної літератури в розвитку філософських ідей українського богослов'я наприкінці XVI – на початку XVII ст.» Автор вважає, що такі «досягнення» європейської філософської думки, як пантеїзм (деперсоналізація образу Бога), гуманізм (у ренесансному розумінні – культ самодостатньої особистості), раціоналізм (у просвітницькому розумінні) були плідно й творчо засвоєні українськими церковними полемістами⁷⁴. І.Вишенський, одна з найбільш міфологізованих та ідеологічно спотворених постатей, у душі радянських традицій проголошується «демократом», «реформатором» і «гуманістом». Пантеїзм апіорно вважається чимось вищим, ніж теїзм, просвітницький раціоналізм – вищим за традиції містичного богослов'я та середньовічну схоластику. Окреслюється система ціннісних координат (пантеїзм – раціоналізм – гуманізм – демократія), куди неодмінно мусить вписатися кожен помітний діяч української культури. Втискування руських письменників в апіорно складену таблицю «прогресивних» ідеологій позбавило дослідників необхідності розробляти власний аналітичний апарат для українських реалій, що суперечить елементарним засадам історизму. Європоцентризм, на жаль, залишається єдиним аксіологічним орієнтиром для більшості філософів та істориків, які не бажають розглядати культуру кожної епохи з погляду її внутрішніх цінностей. Наголосимо на одній важливій речі – здійснене автором цих рядків дослідження світогляду православних та католицьких полемістів XVI–XVII ст. (хоч у тексті йтиметься, головню, про історичну візію) не дозволяє дійти висновку про ідентифікацію будь-кого з них із вказаними «прогресивними» європейськими цінностями. Це стосується й І.Вишенського, якого вважають «найдемократичнішим» з усіх українських письменників того часу. Як правило, те, що дослідники сприймають за «реформаційність» (або навіть протестантизм) у поглядах І.Вишенського, виявляється давно забутим ісихазмом, або навіть звичайним моралізуванням ченця-аскета, яке знаходимо в аскетичних трактатах будь-кого зі святих отців⁷⁵.

Дуже прикрою тенденцією сучасного осмислення полемичної літератури є нівелювання системи цінностей релігійних полемістів, прагнення нав'язати їм невласний спосіб мислення та світогляд. Це стосується вже згаданого І.Вишенського, Л.Зизанія, С.Зизанія, Ю.Рогатинця та багатьох інших героїв українського XVII ст., яких дослідники, з явно позанаукових міркувань, намагаються перетворити на «протестантів», «реформаторів», «гуманістів» тощо⁷⁶. Тенденція ідеологічного спотворення письменників-полемістів, на жаль, за незначними винятками, не зустрічає помітного опору серед дослідників⁷⁷.

Загалом проблема циркулювання європейських секулярних ідеологій у руському соціумі XVI–XVII ст., рівень їх інтегрованості в суспільну свідомість (органічність, оригінальність чи випадковість, епігонство та еклектизм) залишається відкритою й глибоко дискусійною.

Окремою проблемою є висвітлення теми «Київська Русь в історично-полемічній літературі кінця XVI–XVII ст.» у сучасних синтезах з історії України, української культури та літератури, навчальних посібниках, енциклопедично-довідникових виданнях тощо. Назагал зауважимо, що дана тема в цій літературі майже не представлена, у кращому разі присутня епізодично та випадково. Чи не єдиним винятком із цього правила є підручник Н.Яковенко «Нарис історії України»⁷⁸. Зазвичай історичні погляди українських полемістів, навіть коли автор торкається полеміки, практично не характеризуються. Політичні та ідеологічні переконання діячів XVI–XVII ст. найчастіше оцінюються за доробком І.Франка (це в кращому разі) та радянських дослідників. Маємо на увазі підручник В.Сулими «Біблія і українська література»⁷⁹, низку сучасних підручників з української історії для вищої школи⁸⁰. Часом «соціальне замовлення» призводить до анекдотичного спрощення джерельних повідомлень. Так, наприклад, автор підручника «Давня українська література в школі» Б.Степанишин суть поглядів З.Копистенського побачив у тому, що він, мовляв, «обстоював право на незалежність українського народу»⁸¹. Невиправдано мало уваги полемічній літературі приділяється у підручниках з історії української філософської думки. Наприклад, у відомому посібнику В.Горського місце знайшлося лише для поглядів В.Суразького, І.Вишенського та І.Копинського⁸². Ще сумнішим є стан справ у підручниках з української культури. У поширеному посібнику за редакцією М.Заковича феномену полемічного письменства присвячено всього лише один (!) абзац⁸³. У «Довіднику з історії України» (К., 2001), що налічує понад 1000 сторінок, місця для окремої статті про полемічну літературу взагалі не знайшлося⁸⁴. Загалом у гуманітаристиці продовжує панувати прикра тенденція – приділяти увагу тільки тій літературі, яка «жвавіша й ближча до подій», а ту, що «набрала догматично-абстрактного характеру», можна й оминати⁸⁵. Хоча добре відомо, що для людей XVI–XVII ст. саме догматичні питання були питаннями життя і смерті⁸⁶, і саме заради їхнього вирішення полемісти звертали-ся до історичних аргументів.

Звісно, цей огляд історіографії полемічної літератури не претендує на вичерпність. Поза межами нашої уваги залишилися праці, присвячені персоналіям полемічного процесу, можливо, про якісь сучасні дослідження, зокрема закордонних авторів, ми не маємо інформації. Щось нове може з'явитися на світ уже під час написання цієї статті. Ми ставили завдання лише окреслити основні тенденції, указати на прогалини, у тому числі методологічні вади, у дослідженні полемічного письменства.

Насамкінець додамо кілька міркувань щодо перспектив дослідження української полемічної літератури. Найбільш адекватною назвою того, що в історіографії називається «*полемічним письменством*» є «*полемічне богослов'я*», оскільки ця література не замислювалася її авторами як суспільно-політична чи історична думка (так її сприймають історики). Цікаво, що досліджень, які б розглядали величезний масив пам'яток XVI–XVII ст. у «прямому» аспекті – як комплекс богословської полемічної літератури, зокрема в її співвідношенні до візантійсько-римської полеміки часів патріарха Фотія, або епохи Флорентійського собору – практично немає. Нам відомий лише один історик, який чесно зізнався, чому насправді полемічну літературу мало хто береться вивчати – це М.Сумцов, який писав, що істориків найбільше відлякує «темрява» «схоластичних тлумачень догматів віри»⁸⁷, для проникнення в яку вони не мали ані бажання, ані достатньої компетентності. Без сумніву, далася взнаки методологічна на-

становна, укорінена в «просвітницькому» секулярному історизмові, яка змушувала дослідників неодмінно вбачати за богослов'ям прояви соціальної боротьби, «класових суперечностей», ідейно-політичного протистояння. При цьому богослов'я як самоцінна сфера ігнорувалося, не вважалося самодостатнім. У власному розумінні, богослов'я – це намагання раціонально осмислити духовний, містичний, молитовно-аскетичний досвід богопізнання. Зважаючи на це, полемичне богослов'я XVI–XVII ст. потрібно розглядати як полеміку різних релігійних досвідів, традицій церковного життя, різних шляхів пізнання Бога. Поза межами уваги дослідників залишилося чимало питань, які неможливо вирішити при утилітарному погляді на богослов'я як на «додаток» до політики чи ідеології. Наведемо кілька прикладів таких проблемних завдань, які зазвичай ігноруються дослідниками.

На думку С.Плохія, «конфесіоналізація як явище, пов'язане з подіями реформації, контрреформації та католицької реформи на Заході мала помітний вплив на православні землі Речі Посполитої. В обох церквах проявилася тенденція до зростання ролі церковної влади в питаннях внутрішньоцерковної дисципліни та контролю над *чистотою віри* (курсив – С.С.)... Новонабута агресивність і прозелітизм конфесіалізованих церков Заходу, і насамперед реформованого католицизму спричинили на православному Сході потребу кодифікувати та уточнити засади й практики власної віри»⁸⁸. Із цим висновком важко не погодитися, однак виникають запитання, відповідей на які поки що немає. Наприклад, чому поняття «чистота віри» розуміється руськими книжниками не в догматично-богословському, а у формально-юрисдикційному аспекті? Іншими словами, чому зрадою православ'я вважалося визнання юрисдикції Папи Римського, а засвоєння католицьких догматів, евхаристичних практик та доктрин православними «могилянськими» богословами так не оцінювалося?⁸⁹ Які зміни відбулися у свідомості духівництва, що призвели до некритичного сприйняття догматичних впливів католицизму руським православ'ям? Чому навіть руські святі XVII–XVIII ст. засвоювали католицьке богослов'я і догматичні нюанси, не вважаючи це відступом від православ'я? Чому конфесіоналізація в православній церкві не призвела до пошуку автентичного коріння власної конфесії? (П.Величковський у XVIII ст. є скоріше унікальним винятком із цього правила). Наскільки глибоким був розрив руського православ'я зі святоотецькою візантійською традицією? Чи можна все, що відбувалося в Україні у цій площині пояснювати «європейськими впливами»? Яке православ'я було ближчим до святоотецьких взірців (візантійського коріння) – руське чи московське? Що знали руські православні богослови XVI–XVII ст. про ісихазм, як вони його розуміли? Якими були і як змінювалися аскетичні ідеали в руському православному соціумі протягом XV–XVII ст.? Які богословські проблеми були найактуальнішими в полемичному письменстві, і на чому будувалася аргументація (зокрема, як використовувався досвід пізніх візантійських отців в антикатолицькій полеміці?). Чи відіграв етнонаціональний чинник свою роль у формуванні релігійних відмінностей між «українським» та «російським» православ'ям? Як розумілися найважливіші догматично-богословські проблеми, зокрема сотеріологія (яка концепція спасіння була присутня у свідомості руських богословів?). Як розуміється таїнство евхаристії? (полемика руських та московських богословів). Як розуміється церква? Яким був образ ересі, еретика та загалом «інославія», як сприймалися протестанти? Якою була специфіка есхатологічних проєкцій, наприклад, католиків та православних?

Далеко не на всі ці запитання в історіографії та філософській науці існують відповіді. Зокрема, майже не вивченою є така ділянка, як згадана полемика руських та московських православних книжників в XVII ст. Виникають інші запитання. У літературі дуже популярною є костомарівська теза про «демокра-

тизм» та певну адогматичність, сентименталізм українського православ'я, на відміну від надмірно догматизованого, «заскоружлого» в обрядовістві православ'я московського. Якщо за інерцією сприйняти характеристику М.Костомарова, постає логічне запитання – чому руські православні полемісти ведуть із католицькими богословами таку бурхливу, емоційну полеміку з таких «малоцікавих» і «неістотних» для дослідників проблем, як, скажімо, яке тісто використовувати для приготування просфор? Або від кого ісходить Святий Дух: від Бога-Отця й Бога-Сина, чи тільки від Бога-Отця? Хто старший серед апостолів? Якою є сфера повноважень єпископа церкви? Чому відбувається така гостра полеміка з московським духівництвом із питання – в який момент богослужіння відбувається «преложеніє» святих дарів? Повторюємо, ці та багато інших запитань неможливо вирішити, керуючись при вивченні полемічної літератури секулярністською методологією, яка все пояснює політичними та економічними інтересами. Автор висловлює сподівання, що порушені проблеми дочекаються свого дослідника.

¹ Вивчення праць Івана Вишенського почалося лише після відкриття його творів С.Соловйовим у 1858 р. та часткового опублікування деяких трактатів М.Костомаровим у 1865 р. (див.: *Ерёмин И.* Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность // *Вишенский И.* Сочинения. – Москва; Ленинград, 1955. – С.223–271).

² *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях её главнейших деятелей. Москва, 1991. – С.288.

³ «Він [Ісає Копинський] уважає, що вивчивши природу, ми можемо підійти до вивчення самих себе, і лише вивчивши свою сутність, можемо перейти до пізнання Бога. *Ніколи на Русі з уст руського ченця не лунало більшої поваги до позитивної науки...*» (курсив – С.С.) (цит. за: *Костомаров Н.И.* Русская история... – С.96). Відтак, митрополитові І.Копинському випало почесне право вважатися «батьком» українського позитивізму.

⁴ Див.: *Тарасий, иером.* Великороссийское и малороссийское богословия XVI и XVII веков. – Санкт-Петербург, 1903; *Любимов С.* Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в Великороссии в конце XVII и начале XVIII вв. // Журнал министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1875. – Ч.180. – С.71–152; Ч.181. – С.74–104.

⁵ *Костомаров Н.И.* Русская история... – С.121.

⁶ Там же. – С.307.

⁷ *Франко І.Я.* Історія української літератури // Зібрання творів: У 50-ти томах. – К., 1989. – Т.40. – С.133.

⁸ Див.: *Сумцов Н.* О литературных нравах южнорусских писателей XVII в. // Известия Отделения русского языка и словесности АН (ИОРЯС). – 1906. – Т.ХІ. – Кн.2. – С.259–280; *Иоанн Вышенский* // Киевская старина. – 1885. – Т.ХІ. – Апрель. – С.649–677; О влиянии малорусской схоластической литературы на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // Киевская старина. – 1895. – Т.ЛІ. – Декабрь. – С.367–379; К истории южнорусской литературы XVII в. Лазарь Баранович. – Вып.1. – Х., 1884; *Житецкий И.* Литературная деятельность Иоанна Вишенского // Киевская старина. – 1890. – Т.ХХІХ. – Июнь. – С.494–532 та ін.

⁹ *Зема В.Є.* Православні полемічні твори у Київській митрополії середини XVI – початку XVII ст.: зміст та ідеологія: Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 2004. – С.3.

¹⁰ Цит. за: *Мальшевский И.И.* Западная Русь в борьбе за веру и народность. – Ч.1. – Москва, 1903. – С.249.

¹¹ Цит. за: *Архангельский А.С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западнорусская литература конца XVI – первой половины XVII вв. – Москва, 1888. – С.28–29.

¹² Цит. за: *Тальберг Н.* История русской церкви. – Полтава, 2002. – С.511.

¹³ *Карташів А.* Очерки по истории Русской православной церкви. – Т.2. – Санкт-Петербург, 2004. – С.294.

¹⁴ *Тальберг Н.* История русской церкви. – С.505–513; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. – Париж, 1983. – С.30–56.

- ¹⁵ *Огоновський О.* Історія літератури руської. – Л., 1887. – Ч.1. – С.253.
- ¹⁶ *Житецкий И.* Литературная деятельность Иоанна Вишенского... – С.515.
- ¹⁷ *Сумцов Н.* Характеристика южнорусской литературы XVII в. // Киевская старина. – 1885. – Т.ХІ. – Январь. – С.14.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Франко І.* Історія української літератури. – С.258, 259–264.
- ²⁰ Там само. – С.311.
- ²¹ Там само. – С.312.
- ²² Там само. – С.311.
- ²³ *Франко І.* Карпато-руська література XVII–XVIII віків // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Л., 1900. – Кн.5. – Т.37. – С.9, 11.
- ²⁴ *Його ж.* Іван Вишенський. – Л., 1910. – 62 с.; *Його ж.* Іван Вишенський і його твори // Зібрання творів: У 50-ти томах. – Т.30. – К., 1981. – С.7–211.
- ²⁵ *Крымский А.* Иоанн Вышенский, его жизнь и сочинения // Киевская старина. – 1895. – Т.ІІ. – Октябрь. – С.238.
- ²⁶ *Грушевський М.* Історія української літератури в 6-ти томах. – К., 1995. – Т.5. – Кн.1. – С.136–255.
- ²⁷ Там само. – С.213.
- ²⁸ Там само. – С.225.
- ²⁹ *Єфремов С.* Історія українського письменства. – К., 1995. – С.120–158.
- ³⁰ *Возняк М.* Історія української літератури. – Л., 1994. – Т.1. – С.42–54; Т.2. – С.388–551.
- ³¹ *Возняк М.* Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині та у Львові. – Л., 1954. – 68 с.
- ³² *Ерёмин И.* Борьба за национальную независимость в украинской литературе XVI–XVII вв. // Труды юбилейной сессии: Секция филологических наук. – Ленинград, 1946. – С.223.
- ³³ *Микитась В.Л.* Українська література в боротьбі проти унії. – К., 1984. – 242 с.; *Загайко П.К.* Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. – К., 1957. – 86 с.; *Довгалюк П.* Українські письменники в боротьбі проти Ватикану. – К., 1953; *Скирда Г.* Суспільно-політичні погляди Івана Вишенського // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. – К., 1956. – С.3–18; *Яременко П.* До джерел давньоукраїнської полемічно-публіцистичної літератури // Радянське літературознавство. – 1968. – №7. – С.31–41; *Його ж.* Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. – К., 1986. – 159 с.; *Його ж.* Пересторога – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. – К., 1963. – 163 с.; *Пінчук С.* Іван Вишенський. Життя і творчість. – К., 1968. – 188 с.
- ³⁴ *Перетц В.Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII вв. – Москва; Ленинград, 1962. – 255 с.; *Білецький О.* Письменник і епоха. – К., 1963. – 538 с.; *Його ж.* Зібрання праць: У 5-ти т. – К., 1965. – Т.1. – 527 с.; *Ерёмин И.* Борьба за национальную независимость в украинской литературе XVI–XVII вв. // Труды юбилейной сессии: Секция филологических наук. – Ленинград, 1946 – С.226–244.
- ³⁵ Українські письменники: Біобібліографічний словник. – Т.1: Давня українська література (XI–XVIII ст.). – Х., 2005. – 979 с.
- ³⁶ Див.: Українська література XIV–XVI ст. / За ред. В.Л.Микитася. – К., 1988. – 597 с.; Українська література XVII ст. / Упор. В.І.Крекотень. – К., 1987. – 608 с.
- ³⁷ *Великий А.* З літопису християнської України. – Кн.4. – Вид. 2-ге. – Рим; Л., 1999. – С.164–167 (перевидання римського видання 1971–1972 рр.).
- ³⁸ Історичні матеріали. – Вінніпег, 1949. – 96 с.
- ³⁹ *Огієнко І.І.* Українська церква. – Т.1. – К., 1993 (уперше видана в Празі 1942 р.).
- ⁴⁰ *Ушкалов Л.* З історії української літератури XVII–XVIII ст. – Х., 1999. – 255 с.; *Його ж.* Католицька релігійна публіцистика кінця XVI–XVIII ст. про причини занепаду Руської монархії та Козацько-Гетьманської держави // Київська церква: Альманах християнської думки. – К.; Л., 2000. – №2 (8). – С.66–67; *Ісіченко Ю.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI–XVII ст. на Україні. – К., 1990. – 234 с.; *Яковенко Н.* Парадокси інтерпретації минулого в українському ранньонаціональному міфіві (на пам'ятках XVII – початку XVIII ст.) // Генеза. – 1997. – №1 (5). – С.118–126; *Її ж.*

Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. – К., 2002. – 415 с.; *Czech M.* Świadomość historyczna ukraińców pierw. poł. XVII w. w świetle ówczesnej literatury polemicznej // *Slavia orientalis*. – 1989. – Т.38. – №3–4. – S.563–584; *Chynczewska-Hennel T.* The National Consciousness of Ukrainian Nobles and Cossaks from the End of Sixteenth of the Mid-Seventeenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. – Vol.10. – №3. – Dec. – 1986. – P.377–392; *Idem.* «Rus zostawicz w Rusi» // *Przegląd historyczny*. – Warszawa, 1987. – Т.78. – №3. – S.533–556; *Frick D.* Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1984. – Т.8. – №3–4. – P.364–373; *Сисин Ф.* Образ Росії та українсько-російських взаємин в українській історіографії кінця XVII – початку XVIII ст. // *Переяславська Рада 1654 р. (історіографія та дослідження)*. – К., 2003. – С.431–462; *Sysyn F.* Regionalism and Political Thought in Seventeenth Century Ukraine: The Nobility's Grievances at the Diet of 1641. Appendix. Votum of Adam Kysil delivered before the Diet of 1641 // *Harvard Ukrainian Studies*. – Vol.6. – №2. – June. – 1982. – P.167–190; *Idem.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // *Harvard Ukrainian Studies*. – Vol.10. – №3–4. – December. – 1986. – P.393–423; *Idem.* The Cultural, Social and Political Context of Ukrainian History Writing: 1620–1690 // *Europa orientalis*. – Rome, 1986. – Vol.5. – P.285–310; *Плохій С.* Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005; *Дмитриєв М.* «Ваша» и «наша» Русь. Сторонники унії перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв. // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. – Л., 1998. – Вип.5. – С.231–244; *Его же.* Иудаизм и евреи в украинской и белорусской православной письменности XVI в. // *До джерел*. – К.; Л., 2004. – Т.2. – С.186–206; *Турилов А., Флоря Б.* К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // *Дмитриєв М., Флоря Б., Яковенко С.* Брестская уния в конце XVI – начале XVII в. – Москва, 1999. – Ч.2. – С.13–58; *Флоря Б.* Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя церкви в XVII ст.* – Л., 1997. – С.125–134; *Флоря Б.Н.* Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией 1596 г., верхами православного белорусского и украинского общества // *Дмитриєв М.В., Флоря Б.Н., Яковенко С.Г.* Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII вв. – Ч.1: Брестская уния 1596. Исторические причины. – Москва, 1996. – С.59–86; *Джираудо Д.* «Русское» настоящее и прошедшее в творчестве Иннокентия Гизеля // *Mediaevalia Ucrainica*. – 1992. – Т.1. – С.92–103; *Stradomski J.* Spory o «wiarę grecką» w dawnej Rzeczpospolitej. – Kraków, 2003. – 314 s.

⁴¹ Див. поклик 40.

⁴² *Gawlas S., Grala H.* «I na Rusi robić muśi» // *Przegląd historyczny*. – Warszawa, 1987. – Т.78. – №3. – S.548.

⁴³ *Chynczewska-Hennel T.* «Rus zostawicz w Rusi» // *Przegląd historyczny*. – Warszawa, 1987. – Т.78. – №3. – S.533.

⁴⁴ *Ibid.* – S.542.

⁴⁵ *Czech M.* Świadomość historyczna... – S.564.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* – S.567.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.* – S.570.

⁵¹ *Stradomski J.* Spory o «wiarę grecką» w dawnej Rzeczpospolitej. – S.274–275.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Sysyn F.* Concepts of Nationhood in Ukrainian History Writing, 1620–1690 // *Harvard Ukrainian Studies*. – Vol.10. – №3–4. – December. – 1986. – P.398.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.* – S.423.

⁵⁷ *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII ст. (Волинь і Центральна Україна). – К., 1993. – 416 с.

⁵⁸ *Яковенко Н.* Символ «Богохранимого града» у київській пропаганді 1620–1640 років // *Mediaevalia Ucrainica*. – К., 1995. – Т.4. – С.52–75.

⁵⁹ *Шевченко І.* Україна між Сходом і Заходом. – Л., 2001. – С.164.

⁶⁰ *Сеник С.* Два митрополити – Потій і Рутський // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. – Л., 1995. – С.137–148; *Її ж.* Духовний профіль св.Йосафата Кунцевича. – Л., 1994. – 24 с.; *Її ж.* Українська церква в XVII ст. // Ковчег: Збірник статей з церковної історії. – Л., 1993. – Ч.1. – С.25–71.

⁶¹ Див. вказ. праці.

⁶² *Турилов А., Флоря Б.* К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // *Дмитриев М., Флоря Б., Яковенко С.* Брестская уния в конце XVI – начале XVII в. – Москва, 1999. – Ч.2. – С.13–58.

⁶³ *Дмитриев М.* «Ваша» и «наша» Русь. – С.231.

⁶⁴ Там же. – С.240.

⁶⁵ Там же. – С.244.

⁶⁶ *Флоря Б.Н.* Осмысление конфликтов, вызванных Брестской унией... – С.59–86.

⁶⁷ Там же. – С.60.

⁶⁸ Там же. – С.82.

⁶⁹ *Флоря Б.* Національно-конфесійна свідомість населення Східної України в першій половині XVII ст. // Берестейська унія та внутрішнє життя церкви в XVII ст. – Л., 1997. – С.125–134.

⁷⁰ Див.: *Корзо М.* Украинские и белорусские православные катехизисы конца XVI–XVII вв.: к вопросу о становлении богословского дискурса // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Збірник пам'яті В.Нічик. – К., 2005. – С.320–346; *Довга Л.* Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Там само. – С.227–266; *Бережна Л.* «Третє місце удержаніє истязательное». Ідея митарств у творах Йоанікія Галятівського та українських православних синодихах // Там само. – С.267–280.

⁷¹ *Корзо М.* Указ. соч. – С.338.

⁷² Богословський вплив католицизму був настільки потужним, що зберігав свою інерцію навіть до кінця XIX ст. Навіть такий «стовп» московського православ'я і противник латинства, як митрополит московський Макарій (Булгаков) перебував під його впливом (див.: *Макарій (Булгаков), митр.* Замечание о чистилище // Хрестоматія по сравнительному богословию. – Москва, 2005. – С.558–563).

⁷³ *Довга Л.* Вказ. праця. – С.259.

⁷⁴ *Стеценко В.* Місце полемічної літератури в розвитку філософських ідей українського богослов'я наприкінці XVI – на початку XVII ст. // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Кн.2. – Л., 2005. – С.293.

⁷⁵ На цю тему див. нашу працю: Іван Вишенський та «православна Реформація» (до історії одного міфу) (у друку).

⁷⁶ Проблема людини в українській філософії XVI–XVII ст. – Л., 1998. – 238 с; Філософія Відродження на Україні. – К., 1990. – 336 с.; *Любащенко В.* Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. – Л., 1995. – 521 с.; *Кашуба М.* Про ідеологію еретичних рухів в Україні у XVI–XVII ст. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Л., 1995. – Вип.2. – С.44–58; *Нічик В., Литвинов В., Стратій Я.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – поч. XVII ст.). – К., 1990. – 224 с.; *Пиллявець Л.* Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровецького // Європейське Відродження та українська література XIV–XVI–II ст. – К., 1993. – С.175–193 та ін.

⁷⁷ Про винятки див.: *Грабович Г.* Авторство й авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності // До історії української літератури. – К., 2003. – С.239–254; *Зема В.* Семіотика «простоти» у творах Іоана Вишенського // Генеза. – 1997. – №1 (5). – С.183–187; *Савченко С.* Єретичні рухи в Україні XVI–XVII ст.: забута проблема // Сучасність. – 2000. – №2. – С.115–118; *Сайчанка С.* Праваслађе, працестанцтва і ерасі на українських і беларуських землях у XV–XVII ст. // Беларускі гістарычны агляд. – Т.8. – Сш.1–2. – Менск, 2002. – С.109–121.

⁷⁸ *Яковенко Н.* Нарис історії України. – К., 1996. – 312 с.

⁷⁹ *Сулима В.* Біблія і українська література: Навч. посібник. – К., 1998. – 400 с.

⁸⁰ *Мирончук В.Д., Ігошкін Г.С.* Історія України. – К., 2001. – 328 с.; *Лановик Б.Д., Матейко М.Г.* Історія України: Навч. посібник. – К., 2000. – 547 с.; *Кормич Л.І., Багацький В.В.* Історія України від найдавніших часів: Навч. посібник. – Х., 2001. – 480 с.; *Бойко О.Д.* Історія України: Посібник для вузів. – К., 1999. – 656 с.

⁸¹ *Степанішин Б.* Давня українська література в школі. – К., 2000. – 504 с.

⁸² Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996. – С.45–65.

⁸³ Українська та зарубіжна культура: Навч. посібник. – К., 2000. – С.455.

⁸⁴ Довідник з історії України. – К., 2001. – 525 с.

⁸⁵ Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку XVIII ст. / Пер. з англ. – Л., 2001. – С.159.

⁸⁶ Варто згадати хоча б життя та смерть Й.Кунцевича та А.Филиповича як представників, відповідно, уніатського та православного конфесійного радикалізму.

⁸⁷ Сумцов Н. Характеристика южнорусской литературы XVII в. // Киевская старина. – 1885. – Т.ХІ. – Январь. – С.16.

⁸⁸ Плохій С. Наливайкова віра. Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К., 2005. – С.26–27.

⁸⁹ Лише один приклад. У «Катехізисі» митрополита П.Могили на питання, якою силою відбувається преложення св. дарів? – дається відповідь: «Моцю тих слов, которие Христос рекл: То есть Тіло мое и тая есть Кров моя, кгда через священника вимовленіи бивают» (див.: Краткий катехизис, изд. в Киево-Печерской Лавре в 1646 г. // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 2. – К.: 1898. С. 414. Таке пояснення є суто римо-католицьким, оскільки у православній літургійній практиці ще з ранньовізантійських часів утвердилося вчення про «преложеніє» св. дарів під час таємної ієрейської молитви до св. Духу («Епіклезис»), яка хронологічно промовляється після повторення згаданих слів Христа.

The Orthodox-Catholic dispute of the end of the XVI–XVII centuries is one of the most neglected topics in Ukrainian historiography. The article analyzes the main tendencies in the study of this polemic writing and notes their methodological weaknesses. The author comes to the conclusion that the main mistake in research on polemic theology is preference for secular criteria in assessing essentially religious phenomenon and neglect of the theological aspect of polemics.