

Ihor Isichenko, archbishop

V. N. Karazin Kharkiv National University (Ukraine)

ORCID: 0000-0003-3270-104X

„Ксьондзи-єзуїти” в унійному проєкті та романтичному міті

“Jesuit Priests” in a union project and a romantic myth

Abstract

The reception of relations between the Orthodox and Catholic Churches by the Ukrainian national consciousness was largely formed by a romantic myth. It appeared in the works by Taras Shevchenko, in the documents of the the Brotherhood of Saints Cyril and Methodius. According to this myth, the Church Union of Brest (1596) was the result of the colonial policy of the Polish government and the intrigues of the Jesuit priests. In fact, the influence of the royal administration on the religious life of the inhabitants of the Polish-Lithuanian state was extremely limited. „Henrician Articles” of 1573 forced the king to adhere to religious tolerance and to recognize the nobility’s right to free choice of religion. The Roman Catholic clergy, for the most part, did not want to grant Christians the Eastern rite of parity. The Society of Jesus, which formed a separate province in the Polish-Lithuanian Commonwealth in 1574, was guided not by political but by religious motives. Benedict Herbest (1531–1598) already in his work „Wypisanie drogi” („The Describing of The Way”, 1566) discusses the prospect of restoring unity with the Orthodox Ruthenians. In the book „Wiary Kościoła Rzymskiego wywody” („The Arguments of the Roman Church’ Belief”) he explains Ruthenia’s departure from unity with Rome by lack of education and low religious consciousness. Piotr Skarga (1536–1612) wrote the book „O jedności Kocioła Bożego” („About the God’s Church’s Unity”, 1577), when he had not great authority in the Church and when he was little known in society. At the Brest synod in 1596 Skarga was not a participant and organizer, but only an observer and chronicler. Both Herbest and Skarga were only inflammatory polemicists who responded to the challenge of the Reform by calling for the consolidation of the Church in

a single organism. The romantic myth is refuted by a closer acquaintance with their works and life experience.

Keywords: romanticism, myth, Taras Shevchenko, polemics, Benedict Herbest, Piotr Skarga, the Union of Brest.

Дослідження літературної інтерпретації релігійних протистоянь ранньомодерного часу та їхньої ролі в суспільних конфліктах XVII ст. має в українській гуманістиці тривалу історію, яка вже була предметом окремих спостережень автора¹. Зазвичай публікації про міжконфесійну полеміку несли на собі відбиток ідеологічних засад і конфесійних упереджень дослідників, а водночас оберталися у визначеному самою полемікою колі релігійних проблем. Метою пропонованої статті є виявлення випродукованих полемікою етноконфесійних стереотипів, які ввійшли в систему культурних кодів і певною мірою позначилися на новочасній рецепції історичного досвіду Першої Речі Посполитої, відтак же на баченні Польщі як історичного партнера сучасними українцями.

Пересічний українець (принаймні українець із Наддніпрянщини та Сходу) входить у проблему православно-католицьких і польсько-українських стосунків під знаком скрушних Шевченкових роздумів:

*Отаке-то було лихо
По всій Україні!
Гірше некла... А за віщо,
За що люде гинуть?
Того ж батька, такі ж діти, –
Жити б та брататься.
Ні, не вміли, не хотіли,*

¹ I. Isichenko, *Polemichna spadshchyna XVI–XVII st. yak chynnyk suchasnykh mizhkonfesiinykh stosunkiv* [w:] „Mizhkonfesiinyi ta mizhrelihiinyi dialoh: vchora, sohodni, zavtra”, Lviv 2018, s. 25–38; I. Isichenko, *Interconfessional Polemics in a Model of Ukrainian Literary History* [w:] „Kyiv-Mohyla Humanities Journal”, nr 7, Kyiv 2020, s. 27–44.

*Треба роз'єднаться!..
Болить серце, як згадаєш:
Старих слов'ян діти
Впились кров'ю. А хто винен?
Ксьондзи, єзуїти („Гайдамаки. Гупалівщина”)²*

Згодом, звертаючись до польських співстраждальців у за-
сланні, Шевченко конкретизує ксьондзівську провину:

*Ще як були ми козаками,
А унії не чуть було,
Отам-то весело жилось!
Братались з вольними ляхами,
Пишались вольними степами,
В садах кохалися, цвіли,
Неначе лілії, дівчата.
Пишалася синами мати,
Синами вольними... Росли,
Росли сини і веселили
Старії скорбнії літа...
Аж поки іменем Христа
Прийшли ксьондзи і запалили
Наш тихий рай. І розлили
Широке море сльоз і крові,
А сирот іменем Христовим
Замордували, розп'яли... („Полякам”)³*

Шевченкова візія унії, яку так часто й охоче визискувала
атеїстична пропаганда недавнього минулого, не була спонтанною
й випадковою. Вона цілком укладається в романтичну модель
історії, кодифіковану Миколою Костомаровим у „Книгах буття
українського народу”:

А коли пани та єзуїти хотіли насильно повернуть Україну під свою
власть, щоб українці-християне повірили, буцім справді усе так і єсть,
що Папа каже, тоді на Україні з'явились братства, такі, як були у перших
християн, і всі, записуючись у братство, був би він пан чи мужик, нази-

² Т. Shevchenko, *Povne zibrannia tvoriv: u 12 t.*, t. 1, Naukova dumka, Kyiv 1989, s. 92.

³ Т. Shevchenko, *Povne zibrannia tvoriv: u 12 t.*, t. 2, Naukova dumka, Kyiv 1990, s. 37.

вались братами. А се для того, щоб бачили люде, що в Україні осталась истинная віра і що там не було ідолів, тим там і ересі жодної не з'явилось⁴.

Процеси національної самоідентифікації, що визначали атмосферу європейського Романтизму, відбувалися на тлі поширення ідеології панславізму⁵. Це стимулювало пошук власного місця в системі геополітичних координат, вісь яких пролягала за умовним вододілом „Схід-Захід”. Берестейська унія в цій системі перетворювалася на інтервенцію католицького Заходу в православне слов'янське поле. Відтак же в харківському та київському українському культурному середовищі 20–40-х рр. XIX ст. фактично склався консенсус щодо того, нібито Берестейська унія:

- мала суто політичні витоки, інспіровані доцентровими процесами в Речі Посполитій та соціальним поневоленням трудового люду України;
- відіграла руйнівну роль у суспільному житті України й усїєї Речі Посполитої;
- здійснювалася з ініціативи та за керівної ролі повноважних представників Апостольського престолу з числа членів Товариства Ісусового.

Цілком ігнорувалися реальні передумови унійного руху:

- криза Константинопольського Патріархату;
- виникнення й легітимізація автокефального Московського Патріархату, цілком інтегрованого в деспотичну державну структуру;
- інституційні проблеми Київської православної митрополії, що їх годі було розв'язати в межах традиційного конфесійного укладу.

Загалом Київська митрополія з її власною ієрархією в цій моделі втрачала самостійну роль, адже трактувалася як безвільне знаряддя в руках реальних політичних гравців – тих самих

⁴ M. Kostomarov, *Knyhy bytiia ukrainskoho narodu*, Novi shliakhy, Lviv; Kyiv 1921, s. 18–19.

⁵ H. Kohn, *Pan-Slavism: Its History and Ideology*, University of Notre Dame Press, Indiana 1953, ix+356 pp.

підступних „ксьондзів-єзуїтів”. Цьому сприяла й „чорна легенда” єзуїтів, яка була використана європейськими монархами для ліквідації Товариства Ісусового 21 липня 1773 р.⁶ та його вигнання з Російської імперії 25 березня 1820 р.⁷

Романтична візія Берестейської унії, її витоків та історичного значення відіграла ключову роль у рецепції унії новочасною національною думкою, адже саме в епоху Романтизму відбувалося формування модерних націоналізмів із їхньою системою світоглядних, зокрема етноконфесійних, стереотипів⁸. І хоча інтегральний націоналізм завдяки принципово новим оцінкам досвіду міжконфесійних протистоянь ранньомодерного часу в працях В'ячеслава Липинського⁹ та Дмитра Донцова¹⁰ звільнився від цих стереотипів, вони міцно закорінилися в примітивно-патріотичному дискурсі. При цьому парадоксальним чином антиросійська риторика в ньому сполучалася з антикатолицькою, цілком суголосною імперській „уваровській” доктрині „православ'я – самодержавство – народність”¹¹.

Химерна релігійна парадигма комуністичної пропаганди повоєнного Радянського Союзу використала старі романтичні стереотипи для дискредитації поборюваної окупаційною владою Української Греко-Католицької Церкви та дезавування її історичних засад. Дуже виразно сформулював цей підхід програмний

⁶ Zh. Laktiur, *Yezuity: u 2 t.*, t. 1, Svichado, Lviv 2011, s. 433–472.

⁷ M. Inglot TI, *Tovarystvo Isusa v Rosiiskii imperii (1772–1820) i yoho uchasht u zahalnomu vidnovlenni ordenu*, per. z ital, Svichado, Lviv 2009, s. 149–150.

⁸ Yu. Kamenka, *Politychnyi natsionalizm: evoliutsiia idei* [w:] „Natsionalizm: Teorii natsii ta natsionalizmu vid Yohana Fikhte do Ernesta Helnera”, Smoloskyp, Kyiv 2006, s. 89–103; D. S. Nalyvaiko, *Taras Shevchenko v konteksti romantyzmu ta natsionalizmu* [w:] „Mahisterium. Literaturoznavchi studii”, Natsionalnyi universytet „Kyievo-Mohylianska akademiia”, vyp. 21, Kyiv 2005, s. 21–35.

⁹ V. Lypynskiy, *Relihiia i Tserkva v istorii Ukrainy*, Bulava, Niu York 1956, s. 46–69.

¹⁰ D. Dontsov, *Sprava unii* [w:] *Vybrani tvory: u 10 t.*, t. 2, Vidrozhennia, Drohobych; Lviv 2012, s. 132–138.

¹¹ A. Zorin, *Kormia dvuhlavoho orla: Russkaia literatura i hosudarstvennaia ideologhiia v poslednei trety XVIII – pervoi trety XIX veka*, Novoe lyteraturnoe obozrenie, Moskva 2001, 416 s.

документ КПРС „Тезиси о 300-летиі воссоединения Украины с Россией (1654–1954 гг.)”¹²:

Польские паны с помощью Ватикана мерами жестокого принуждения насаждали на Украине католицизм, вводили церковную унию, проводили политику насильственного ополячивания украинцев, предавали поруганию украинский язык и культуру, пытались духовно поработить украинский народ и разорвать его связи с русским народом¹³.

Штучний примітивізм цієї картини очевидний для кожного, хто глибше знайомився з суспільним і церковним життям Речі Посполитої доби Реформації. Але охочих знайомитися зі спеціальними працями й документами стає все менше. Шкільна та й університетська освіти – і це треба завжди враховувати! – воліють послуговуватися звичними штампами. Сприяє цьому безперечний авторитет Тараса Шевченка, зазіхати на який звичайний учитель не зважається. Романтичний міф Берестейської унії як польської чи ж єзуїтської інтриги виявляється набагато стійкішим, ніж могло би здатися на перший погляд, і продовжує, попри все, визначати рецепцію унійного процесу мільйонами українців.

Тим часом латинський клир Першої Речі Посполитої не виявляв до єднання з Руською Церквою жодного ентузіазму. Ще митрополит Исидор, прямуючи з Флоренції на схід, зустрів на терені Польсько-Литовської держави відчужено-обережне ставлення католицької спільноти, яка взагалі брала під сумнів канонічну правосильність Ферраро-Флорентійського собору¹⁴.

¹² Тези до 300-річчя воз’єднання України з Росією (рос.).

¹³ «Польські пани за допомогою Ватикану заходами жорстокого примусу насаджували в Україні католицизм, запроваджували церковну унию, проводили політику насильницького ополячування українців, зневажали українську мову та культуру, намагаючись духовно поневолити український народ і розірвати його зв’язки з російським народом» (рос.) (*Tezisy o 300-letii vossoedineniya Ukrainy s Rossiej (1654–1954 gg.)*, Gospolitizdat, Moskva 1954, s. 6).

¹⁴ М. Chubatyi, *Istoriia khrystyanstva na Rusy-Ukraini*, t. 2, ch. 1, Ukrainyskyi katolytskyi universytet im. s. Klymenta papu, Rym 1976, s. 180–193.

Настрої тогочасного духовенства певною мірою відображає трактат краківського професора Яна Сакрана (лат. Johannes Sacranus; 1443–1527) „*Elucidarius errorum ritus Ruthenici*”¹⁵ (1501). Ян Сакран вважався одним із провідних богословів свого часу. Він неодноразово обирався ректором Краківської академії, був капеланом і сповідником королів Яна Ольбрахта (польськ. Jan I Olbracht; 1459–1501), Олександра Ягеллончика (польськ. Aleksander Jagiellończyk; 1461–1506) і Сигізмунда I Старого (польськ. Zygmunt I Stary; 1467–1548). Коли на початку XVI ст. у Польсько-Литовській державі дискутувалося визнання єдності Церков західного та східного обрядів на засадах Флорентійської унії 1439 р., Ян Сакран був запрошений за експерта й підготував вельми критичний богословський аналіз релігійного життя Православної Церкви. Сакран перелічив сорок особливостей східного християнства, які визнав за помилки, і заперечив можливість рівноправності двох обрядів у складі Католицької Церкви. Це цілком відповідало настроям більшості польського католицького єпископату. При переході православних до Католицької Церкви Сакран вимагав їхнього поновного хрещення на підставі невизнання благодатності таїнств Східної Церкви.

„Генріхові артикули” 1573 р., ухвалені сеймом під час елекції на королівський престіл французького принца Генріха III Валуа (фр. Henri III de Valois; 1551–1589), обмежували втручання короля в релігійне життя, змушували його дотримуватися релігійної толерантності й визнавали за шляхтою право на вільний вибір віри. Не слід забувати, що напередодні Берестейського собору Річ Посполита все ще лишалася на тлі поділеної релігійними суперечностями Європи острівцем спокою, „притулком єретиків”. І хоча це аж ніяк не передбачало свободи сумління для посполитого люду, nobілітована верства дуже чуйно ставилася до найменших спроб обмежити її права й привілеї на віровизнанневій основі. А до цієї верстви належали й потужні

¹⁵ „перелік помилок руського обряду” (лат.).

магнатські роди на кшталт Острозьких чи Вишневецьких, що пишалися своїм сповіданням „старожитної” віри.

Реформаційні рухи, які відірвали від Католицької і Православної Церков значну частину шляхти, істотно похитнули самовдоволений ізоляціонізм виміру Яна Сакрана, полишений еkleзіологічною свідомістю Середньовіччя. „Ксьондзи-езуїти” вриваються в конфесійний простір Речі Посполитої як нова, свіжа сила, що шукає перспективи реалізації вселенської місії Церкви не в дискредитованих засобах державного впливу, а в креативному служінні „ad maiorem Dei gloriam” – в університетській аудиторії, на кафедрі проповідника, у конфесіоналі, за друкарським верстатом. Саме це приваблює неспокійні натури Бенедикта Гербеста й Петра Скарги, з якими насамперед і отожднюється зловісний образ „ксьондза-езуїта” в поетичній уяві українських романтиків.

Вихідець із містечка Нове Місто (нині село Старосамбірського району на Львівщині) Бенедикт Гербест (польськ. Benedykt Herbest; бл. 1531–1598) уже мав досвід священничого й професорського служіння, був навіть ректором Академії Любранського (лат. Collegium Lubranscianum), заснованої в Познані єпископом Яном Годзембою Любранським (польськ. Jan Lubrański herbu Godziemba; 1456–1520) 1519 року. Описуючи свої мандри з Познані в рідні краї – через Каліш, Краків, Бжозув, Перемишль, Самбір до Львова – у книзі „Wypisanie drogi” (1566), складеній у формі послання до львівського каштеляна й руського жупника (урядовця, який керував районом соляних копалень – жупів) Станіслава Гербурта (польськ. Stanisław Herburt; 1524–1584), Гербест після збуреної Реформацією Великопольщі знаходить у Львові й Перемишлі оазу спокою, де „jednym sercem, jednymi usty jednego Pana Boga wszyscy po staremu chwalał”¹⁶. Він із захопленням констатує прихильність львівських вірмен до латинської

¹⁶ „єдиним серцем, єдиними устами єдиного Господа Бога всі по-старому хвалять” (польськ.) (*Pamiętky polemichnoho pysmenstva kintsia XVI i poch. XVII v.*, vydav d-r Kyrylo Studynskyy, t. 1, nakladom NTSh, Lviv 1906, s. 5).

Церкви і єдність віри попри різницю обрядів. Пригадавши поєднання Церков на Флорентійському соборі, Гербест ставить вірмен за приклад для „naszej Rusi, którzy Graeckiego Kościoła sprawę chowają”¹⁷. Він разом із супутником пішов до руської церкви й кілька годин розмовляв зі священником. „Руський батюшка” („Bajtko Ruski”) не заперечив можливості єднання з Римом і визнання першості папи, але перекладав відповідальність щодо такої спілки на свого єпископа.

Гербест переконаний, що за належної дипломатичності католицьких прелатів діалог про об’єднання з Руською Церквою міг би мати позитивні наслідки. Він ділиться своїми враженнями від перебування на руському богослужінні та на підставі львівських гродських книг нагадує про даний королем Владиславом III Варненчиком (польськ. Władysław III Warneńczyk; 1424–1444) привілей з 1443 р., за яким руському духовенству гарантувалася рівність прав із латинським, а Київська Церква зберігала власний устрій і своє майно. Таким чином окреслюється перспектива відновлення повної паритетності Руської та Римсько-Католицької Церков у Речі Посполитій за умови реалізації Флорентійської унії.

Пошук зростання у вірі й інтенсифікації власного служіння приводить Гербеста до єзуїтського новіціату в Римі вже 40-річним. 1571 р. він складає перші обіти, а за 13 років, по викладанні в колегіях Пултуська, Мальборка та Ярослава, знов опиняється у Львові як суперіор щойно заснованої (1584) там місійної станиці. У Львові й з’являється невеличка книга в 26 сторінок „Wiary Kosciola Rzymskiego wywody i Greckiego niewolstwa historia: dla jedności”¹⁸ (1586) – стислий нарис церковної історії, у висновку якого так жорстко окреслюються фатальні наслідки розколу для православного Сходу: „Grekom i Rusi naszej przy nich Bóg wszystko odjął. Nie mają ani pamięci, aby umieć Ojczę

¹⁷ „нашої Русі, котра дотримується чину Грецької Церкви” (*Pamiętki polemichnoho pysmenstva kintsia XVI i poch. XVII v. . .*, s. 8).

¹⁸ „Докази віри Римської Церкви й історія грецького невільництва: для єдності” (польськ.).

nasz i Wieru w Boha; ani rozumu, aby zbawienne rzeczy baczyć; ani woli dobrej, żeby dobrze żyć”¹⁹.

Інший єзуїт, Петро Скарґа, видає свою книгу „O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu”²⁰ 1577 р., ще не маючи великої ваги в польській провінції Товариства Ісусового, утвореній 1574 р. Провінцією тоді керував іспанський єзуїт Франциско Суньєр (лат. Francisco Sunierus; бл. 1532–1580). Уродженець консервативної Мазовії, Скарґа по навчанні в Кракові та ректорстві у варшавській церковній школі опиняється у Львові, який у його свідомості залишився „urbs catholicissima”²¹. Вступ до єзуїтського новіціату був для 33-річного богослова, може, не стільки відповіддю на виклики протестантської Реформації, скільки виявом власних релігійних інтенцій. Скарґі явно ставало затісно у статусі парафіяльного священика, хай навіть і такого популярного проповідника, яким він став у Львові протягом 1564–1568 рр. завдяки риторичному талантові й пастирській активності. До Вільна Скарґа потрапив, відбувши в Римі новіціат і встигнувши послужити в єзуїтській колегії Пултуска в рідній Мазовії (1571–1573).

Можливо, якби Скарґа потрапив до Львова років на 20 пізніше, його полемічний талант розгорнувся б уже там. Однак у 1560 рр. православна спільнота міста була ще не вельми діяльною і не надто помітною. Натомість у Вільні Скарґа опиняється перед новим для себе цивілізаційним викликом. Литовська столиця стає одним із найбільших у Речі Посполитій центрів поширення протестантизму завдяки тамтешнім магнатам, передусім князеві Миколаю-Христофору Радзивіллю Чорному

¹⁹ „і в греків, і в нашій Русі Бог усе відібрав. Не мають ані пам’яти, аби навчитися «Отче наш» і «Вірую в Бога», ані розуму, щоб бачити спасительні речі, ані доброї волі, щоб добре жити” (польськ.) (В. Herbest, SJ, *Wiary Kościoła Rzymskiego wywody y Greckiego niewolstwa historia: dla jedności*, [b.m.] 1586, s. 26 nn.).

²⁰ „Про єдність Божої Церкви під одним пастирем і про грецьке відступництво від цієї єдності” (польськ.).

²¹ „найбільш католицьким містом” (лат.).

(польськ. Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Czarny; 1515–1565). Для кальвіністського зібрання у Вільні Радзивілл надав приміщення свого палацу „na Łukiszkach naprzeciwko kościoła św. Jana”²². По смерті брата лідерство в кальвіністській спільноті, як і фактичний провід у всій Литві, перебрав Миколай Радзивілл Рудий (польськ. Mikołaj Radziwiłł Rudy; 1512–1584) – великий канцлер Литовський. Лютеранство ж поширилося насамперед серед заможного міщанства німецького походження, хоча у Вільні, поряд із німецькою, виникла також польська лютеранська громада. Під патронатом віленського каштеляна Яна Кишки (польськ. Jan Kiszka; 1552–1592) на Литві закорінився унітаризм, прихильників якого називали социніанами. Крім того, від 1416 р. Вільно стало головним осідком київських митрополитів; Успенський Пречистенський храм став митрополичим кафедральним собором і зберігав цей статус до третього поділу Речі Посполитої 1795 р. При Троїцькому храмі було утворено монашу спільноту й одне з найдіяльніших у Речі Посполитій православних братств.

Ось там, у Вільні, і було створено трактат „O jedności Kościoła Bożego”, де Скарга, викладаючи в першому розділі вчення про Церкву як суворо авторитарну інституцію, єдність котрої забезпечується унікальною місією першоієрарха – наступника і спадкоємця першOVERХОВНОГО апостола Петра, у наступних двох виводить джерела розколу з шанолубства константинопольських ієрархів та їхньої цілковитої залежності від світської влади. Руську ж Церкву Скарга вважає введеною в оману підступними греками й заохочує повернутися з розколу до цілковитої єдності. Руський клир він бачить малоосвіченим, залюбленим у традицію й залежним від неї, перейнятим комплексами меншовартости перед грецькими попередниками у вірі.

Три речі найбільш обурюють Скаргу й виглядають у його очах підступним дарунком греків і нездоланною перешкодою для духовного зростання Руси: одружене священство,

²² „на Лукішках навпроти церкви св. Іоана” (польськ.) (J. Bukowski, *Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku*, t. 1, Kraków 1883, s. 359).

церковнослов'янська мова і брак у Церкві субординації та покори мирян священству. Свою книгу він присвячує князю Костянтину Василеві Острозькому, розраховуючи на його підтримку у відновленні єдності Русі з Католицькою Церквою.

Чи спирався Скарга на підтримку влади? Швидше навпаки. Влада у Вільні належала його опонентам, трансильванський князь Стефан Баторій (угор. *Báthory István*; 1533–1586) щойно 1576 р. був обраний на престіл і зберігав вірність Варшавській конфедерації 28 січня 1573 р., яку Мирослав Королько і Януш Тазбір назвали „великою картою” польської релігійної толерантності²³. Це вже згодом, 1579 р., відбудеться особисте знайомство Скарги з королем, а слідом за цим Скарга супроводжуватиме Стефана Баторія в поході на Полоцьк. І лише прихід 1587 р. на престіл шведського принца Сигізмунда III Вази (швед. *Sigismund III Vasa*; 1566–1632) започаткує дорадчу місію Скарги при дворі – як проповідника й капелана. Тоді й з'явиться друге видання книги „*O jedności Kościoła Bożego*” – „*O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o Greckim i Ruskim od tej jedności odstąpieniu*”²⁴, уже з присвятою новому королеві та ініціюванням його патронату над єднанням Церкви в Речі Посполитій.

Таким чином, Скарга ніяк не міг претендувати на роль ініціатора унійного руху. Але його книга, здобувши величезний суспільний резонанс, привернула увагу до унійної альтернативи безрадісному животінню Київської митрополії в тіні втраченої візантійської величі під опікою православної магнатерії. Відтак же вона стимулювала суспільну дискусію, яка, щоправда, дещо запізниться в часі.

Скарга таки братиме участь у Берестейському соборі – але як спостерігач і радник. Його виклад соборових діянь у творах

²³ *Konfederacja warszawska 1573 roku: wielka karta polskiej tolerancji*, oprac. Mirosław Korolko i Janusz Tazbir, PAX, Warszawa 1980, 54, [3] s.

²⁴ „Про управління і єдність Церкви Божої під одним пастирем і про грецьке і руське відступлення від цієї єдності” (польськ.).

„Synod Brzeski”²⁵ й „Obrona Synodu Brzeskiego”²⁶ закріплює в історичній пам’яті перебіг подій, але аж ніяк не з позицій їхнього організатора й провідника. Навіть один із перших критиків унії, Іван Вишенський, називає його „дієписом” („на собор видану книжку противко вас в Берестію через того то помененого д’єписа”²⁷), не наділяючи вирішальними повноваженнями. Опоненти з кола князя Костянтина Василя Острозького спрямовують свій сарказм проти архиєреїв, що схвалили єдність, а не проти Скарги та королівських представників на соборі. Міт вирішальної ролі „ксьондзів-єзуїтів” в унійному процесі виникне геть пізніше, в перебігу творення нового історичного наративу, де Берестейській згоді буде відведено роль штучного, нав’язаного ззовні акту. І цей міт цілком логічно сплететься в одне ціле з іншим, про „Переяславську Раду” й „віковічні прагнення і надії українського народу до тісного союзу з російським народом”²⁸.

Єзуїти ж Бенедикт Гербест і Петро Скарга постануть у світлі реальних історичних документів лише запальними полемістами, котрі відповідають на виклик Реформи закликом до консолідації Церкви в еклезіальному тілі, в унікальність якого вони твердо вірять і відхід від якого розглядають як важку духовну хворобу зі згубними для **народу руського** наслідками.

Виявлення реальної ролі Бенедикта Гербеста й Петра Скарги в літературній полеміці та церковному житті межі XVI та XVII ст. дозволяє дезавувувати демонізацію цих конкретних постатей і принаймні розпочати деконструкцію міту про підступних „ксьондзів-єзуїтів”, що став істотною частиною романтичної візії минулого України. Своєю чергою це сприяє звільненню від застарілих стереотипів, які досі лишаються істотним чинником антипольських і антикатолицьких упереджень, атавістично присутніх на рівні побутової свідомості. „Ксьондзи-єзуїти”

²⁵ „Берестейський собор” (польськ.).

²⁶ „Захист Берестейського собору” (польськ.).

²⁷ I. Vyshenskyi, *Tvory*, Derzhlitvydav, Kyiv 1959, s. 49.

²⁸ *Tezisy o 300-letii vossoedineniya Ukrainy s Rossiej (1654–1954 gg.)...*, s. 8.

у світлі реальної, а не мітологізованої історії є тими постатями, які стимулюють зміни в українській культурі, не реалізовані повною мірою, але закріплені у феномені унійної Церкви, концепція якої складалася, зокрема, завдяки дискусіям, викликаним публікаціями Гербеста й Скарги.

References

- Bukowski J., *Dzieje reformacji w Polsce od wejścia jej do Polski aż do jej upadku*, t. 1, Kraków 1883, XIV, 712 s.
- Chubatyi M., *Istoriia khrystyanstva na Rusy-Ukraini*, t. 2, ch. 1, Ukrainskiy katolytskyi universytet im. s. Klymenta papy, Rym 1976, 264 s.
- Dontsov D., *Sprava unii* [w:] *Vybrani tvory: u 10 t.*, t. 2, Vidrozhennia, Drohobych; Lviv 2012, s. 132–138.
- Herbest B., SJ, *Wiary Kościoła Rzymskiego wywody y Greckiego niewolstwa historia: dla jedności*, [b.m.] 1586, 26 s. nn.
- Inglot TI M., *Tovarystvo Isusa v Rosiiskii imperii (1772–1820) i yoho uchast u zahalnomu vidnovlenni ordenu*, per. z ital, Svichado, Lviv 2009, 428 s.
- Kamenka Yu., *Politychnyi natsionalizm: evoliutsiia idei* [w:] „Natsionalizm: Teorii natsii ta natsionalizmu vid Yohana Fikhte do Ernesta Helnera”, Smoloskyp, Kyiv 2006, s. 89–103.
- Kohn H., *Pan-Slavism: Its History and Ideology*, wyd. University of Notre Dame Press, Indiana 1953, ix+356 pp.
- Konfederacja warszawska 1573 roku: wielka karta polskiej tolerancji*, oprac. Mirosław Korolko i Janusz Tazbir, PAX, Warszawa 1980, 54, [3] s.
- Kostomarov M., *Knyhy bytīia ukrainskoho narodu*, Novi shliakhy, Lviv; Kyiv 1921, 24 s.
- Laktiur Zh., *Yezuity: u 2 t.*, t. 1, Svichado, Lviv 2011, 552 s.
- Lypynskiy V., *Relihiia i Tserkva v istorii Ukrainy*, Bulava, Niu York 1956, 112 s.
- Nalyvaiko D. S., *Taras Shevchenko v konteksti romantyzmu ta natsionalizmu* [w:] „Mahisterium. Literaturoznavchi studii”, wyd. Natsionalnyi universytet „Kyievo-Mohylianska akademiia”, vyp. 21, Kyiv 2005, s. 21–35.
- Pamiatky polemichnoho pysmenstva kintsia XVI i poch. XVII v.*, vydav d-r Kyrilo Studynskiy, t. 1, nakladom NTSh, Lviv 1906, LXII; 314 c.
- Shevchenko T., *Povne zibrannia tvoriv: u 12 t.*, t. 1, Naukova dumka, Kyiv 1989, 528 s.
- Shevchenko T., *Povne zibrannia tvoriv: u 12 t.*, t. 2, Naukova dumka, Kyiv 1990, 592 s.

Tezisy o 300-letii vossoiedinieniyia Ukrainy s Rossiyei (1654–1954 gg.), Gospolytyzdat, Moskva 1954, 30 s.

Vyshenskyi I., *Tvory*, Derzhlitvydav, Kyiv 1959, 270 s.

Zorin A., *Kormia dvuglavogo orla: Russkaia literatura i gosudarstvennaia ideologia v poslednei trieti XVIII – piروي trieti XIX vieka* [w:] „Novoe literaturnoe obozrenie”, Moskva 2001, 416 s.