

Матеріали міжнародної робітні  
«The Kyiv Church Metropolia  
searching for its identity  
in the 16th – 18th centuries»  
(Ludwig-Maximilians-Universität  
München Historisches Seminar  
der LMU Geschichte Ost- und Südosteuropas,  
München, 5–6.11.2021)

Київська Академія 18 (2021): 141–160.

<https://doi.org/10.18523/1995-025X.2021.18.141-160>

<http://ka.ukma.edu.ua>

*Наталія Сінкевич*

***Ut unum sint*: стосунки Риму  
і Константинополя на сторінках  
руських історичних наративів XVII ст.**

Історія Церкви стала одним із найпотужніших елементів у конфесійній літературі Раннього Нового часу. Руські полемічні твори не були винятком; як уніатські, так і православні автори широко використовували факти церковної історії, вважаючи себе продовжувачами київського християнства. Розуміючи історичний наратив як логічну послідовність подій з неясними причинно-наслідковими зв'язками, я збираюся проаналізувати появу і трансформацію двох важливих історичних наративів: про розкол Церкви та про Флорентійську унію. Обидві історичні оповіді написано з полемічною метою і тісно пов'язано між собою. Граючи з іменами, датами та джерелами, руські церковні автори Раннього Нового часу намагалися дати історичний огляд взаємин між Руссю, Константинополем та Римом. Середньовічна візантійська та слов'янська полемічні традиції вже не були надійними джерелами для цього. Інше ставлення до історіографічних авторитетів спровокувало зміщення ієрархії цитованих джерел. Руська традиція, представлена агіографічними текстами та руським хронографом, цитується переважно уніатськими авторами, а не православними. Для них

це найважливіший історичний доказ того, що їхній власний історичний вибір — унія з Римом — не суперечить, а продовжує віру їхніх предків: київських митрополитів домонгольської доби.

**Ключові слова:** Київська митрополія, конфесійна полеміка, руська традиція, розкол Церкви, унія.

У XVII–XVIII ст. для апологетичних, агіографічних та полемічних цілей в інтелектуальному полі Київської митрополії постало безліч церковно-історичних наративів. Вони пропонують центральні місця пам'яті, події та героїв, які заклали підвалини модерного історіописання. Історія взаємостосунків Риму і Константинополя була одним із найвагоміших аргументів у полемічній літературі Раннього Нового часу. Руські полемічні твори при цьому не були винятком: як уніатські, так і православні автори широко використовували факти церковної історії у процесі творення/ винайдення власної церковної традиції.

У цій статті використано ідею «винайдення традиції», уведено до наукового обігу британським істориком Еріхом Гобсбаумом (1917–2012) з метою показати, як внаслідок швидкої трансформації суспільства стара традиція послаблюється і внаслідок цього формується нагальна потреба у творенні нової традиції, що краще відповідала б новим соціальним реаліям. Адже саме трансформація, що назріла у Речі Посполитій наприкінці XVI ст., коли конфесійний поділ Європи та інтелектуальні виклики Реформації та Контрреформації (або ж Католицької Реформи) поставили руське духовенство перед викликами часу, спонукали до конструювання нової еклезіальної традиції в середовищі руського духовенства.

Ця стаття передбачає простеження процесу формування руськими авторами власних історичних наративів на тему Великої Схизми та Флорентійського собору. Особливий наголос буде покладено власне на формуванні *свого* історичного наративу, із залученням *своїх* та нострифікації *чужих* текстів. З цією метою буде проаналізовано низку полемічних і історіографічних текстів (серед іншого, й неопублікованих) заради їх порівняння та простеження ідейних взаємозалежностей. Позаяк більшість розглянутих текстів є тільки історіографічними вкрапленнями в строкату канву полемічного наративу, авторка має намір залучити їх до проблеми формування загального історичного наративу Київської митрополії, розуміючи

історичний наратив у ширшому сенсі — як логічну послідовність минулих подій, об'єднаних причинно-наслідковими зв'язками, що виражали власні історичні концепції руських авторів.

### Великий Розкол

Як переконливо показав польський дослідник Ян Страдомський, Велика схизма була ключовою подією для міжконфесійної полеміки в Речі Посполитій. Маніпулюючи історичними фактами та даючи їм відповідну конфесійну інтерпретацію, автори кожного конфесійного табору намагалися звинуватити своїх опонентів у порушенні сакральної єдності — єдності, що була проголошена важливим атрибутом Церкви самим Христом<sup>1</sup>. Уперше в польській літературі історію Великої схизми окреслив Ян Сакранус (1443–1527 рр.) — автор полемічного твору «Про помилки руського обряду». Згідно з його концепцією, перша схизма Східної Церкви мала місце в 335 р., коли Константин II зазнав впливу Арієвої схизми. Далі до часів Фотія сталося сім наступних розламів Церков, а за Фотія настав восьмий, і русини беззастережно пішли за ним<sup>2</sup>.

Теологічна полеміка започаткувалася у Київській митрополії ще до Берестейської унії. Зокрема, в 1581 р. у Супраслі було написано кілька оригінальних полемічних текстів: 1) «Послание до латынь изъ ихъ же книгъ», спрямоване проти книги Петра Скарґи, до якого було додано віленське визнання віри; 2) «На богомерзкую и поганую латину», де знову критиковано Скарґу і Григоріанський календар; 3) «Логофет» — послання, написане з приводу навернення до католицизму двох представників роду Ходкевичів. Ці твори залишилися в рукописі, однак ними користувався Бенедикт Гербест у праці «Ключі Царства Небесного»<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ян Страдомски, «Спор “Руси с Русью” о церковной схизме в религиозной полемике Речи Посполитой XVI–XVII вв.», в *Религия и русь, XV–XVIII вв.*, ред. Андрей Доронин (Москва: РОССПЭН, 2020), 341.

<sup>2</sup> *O błędach rusińskiego obrządku to jest Elucidarius errorum ritus ruthenici (1501) czyli Jan z Oświęcimia wobec idei unii kościelnej z prawosławnymi Rusinami*, ed. Marek Niechwiej (Kraków: Collegium Columbinum, 2012), 172–176.

<sup>3</sup> Николай Петров, «Западно-русские полемические сочинения XVI в.», *Труды Киевской Духовной Академии* 3 (1894): 381.

та Христофор Філалет в «Апокризисі»<sup>4</sup>. Поза тим, текст «На богомерзкую и поганую латину» вплинув на хронологічно наступний збірник, що зберігається в бібліотеці Хіландарського монастиря. Вводячи його до наукового обігу, Ангел Ніколов відзначив південно-руські мовні особливості, проте припускав, що переписувачем тексту був вихідець із Волощини. Окрім популярної в тогочасних збірниках «Повести полезной за латините», до конволюту ввійшов оригінальний текст «Сказание о папах нечестивых», написаний на теренах Київської митрополії на початку XVII ст.<sup>5</sup>. Всі ці твори, як і раніша візантійська та південно-слов'янська література<sup>6</sup>, отожднювали Великий розкол із внесенням *filioque* в християнський Символ віри, що сталося, згідно з більшістю переказів, за часів Папи Формоза в IX ст.<sup>7</sup>

Проте вже у «Треносі» (1610 р.) Мелетій Смотрицький, тоді ще православний, поставив під сумнів переказ про Папу Формоза як ініціатора запровадження латинниками *filioque*: на його думку, встановити точну дату цієї події неможливо<sup>8</sup>. Натомість, подаючи інформацію про церковний Собор у Константинополі, скликаний патріархом Фотієм, він саме цей собор вважає відкритим виразом незгоди Східної Церкви щодо єдності з Римом<sup>9</sup>. Проте до розірвання єдності, стверджує Смотрицький, на цьому соборі ще не дійшло: папські легати і сам Папа Іоанн VIII визнали незмінність Нікейсько-Цареградського символу віри, а отже, прийняли позицію Східної Церкви<sup>10</sup>. Основною полемічною метою Смотрицького було спростувати тезу Сакрануса про схильність грецької Церкви до ересі і Схизми з перших віків християнства<sup>11</sup>, тоді як питання про час розколу він залишив у «Треносі» відкритим.

<sup>4</sup> Там само, 383.

<sup>5</sup> Ангел Ніколов, *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)* (Софія: Фондация «Българско историческо наследство», 2016), 185–195.

<sup>6</sup> Ніколов, *Между Рим*, 190–191.

<sup>7</sup> Там само, 274.

<sup>8</sup> [Meletius Smotrycki], *Θρηνος ο ιεστ Lament iedyney S. powszechney apostolskiej Wschodniey Cerkwie* (Wilno, 1610), 114 v.

<sup>9</sup> Ibidem, 129 v.

<sup>10</sup> Ibidem, 130.

<sup>11</sup> Ibidem, 84–91 v.

Натомість руські автори-уніати відмовлялися вбачати причину розколу Церкви у запровадженні католиками *filioque* чи в будь-яких інших зловживаннях з боку Римської Церкви. Обраний унійним митрополитом у 1599 р. Іпатій Потій стверджує, що ведення *filioque* до Символу віри відбулося у Римі услід за Північною Європою за Папи Бенедикта VIII у 1014 р., тоді як непокора Константинопольських патріархів Фотія та Михайла Керуларія Священному Римському Престолу виявилася раніше<sup>12</sup>.

Сподвижники Потія Йосиф Рутський і Ілля Мороховський розвинули цю тезу: згідно з ними, розкол спричинило не введення *filioque*, а «пиха і свавілля» патріархів Константинополя, оприявлена ще у VII ст.<sup>13</sup> Ілюструванню цього твердження присвячено книгу Льва Кревзи «Оборона Церковної Унії» (1617 р.). Головна роль у цьому наративі відводиться патріархові Фотію, чие ім'я протягом століть носило одіозне забарвлення в полеміці між східним і західним християнством. Згадуючи відому історію протиріччя між Фотієм і його попередником патріархом Ігнатієм, уніатський автор створює найбільш негативний образ Константинопольського патріарха, який будь-коли пропонувало руське письменство. Кревза звинувачує Фотія в глупоті, зарозумілості, політичних інтригах, магії і навіть у створенні лжепророків і святих<sup>14</sup>. Не дивно, що саме така особа, як Фотій, стала першим розкольниким на константинопольському патріаршому престолі — це головне послання, яке Кревза мав на меті донести до свого читача.

Важливо, однак, що патріархів після Фотія Кревза вважає на загал вірними Риму і відмежовує їх від Розколу<sup>15</sup>. Як він підкреслює, лише Сергій II, який посів патріарший престол на початку XI ст., невдовзі повернувся до Схизми під впливом трактатів свого родича

---

<sup>12</sup> Hipacyusz Pocięj, *Obrońca wiary s. Katolickiey Hipacyusz Pocięj Metropolita całej Rusi, biskup Włodzimierski y Brzeski, zbijający dowodnemi y gruntownemi racjami błędy Melecyusza Patryarchi Alexandryiskiego, y z nim całej odszczepionej od kościoła powszechnego, Grecyi* (Supraśl, 1768), 85.

<sup>13</sup> Руслан Ткачук, *Полемічна традиція унійних письменників кінця XVI — першої половини XVII ст.: доба і постаті, текст і прототекст, риторика і поетика* (Київ: КММ, 2019), 168.

<sup>14</sup> Leon Kreuza-Rzewuski, «Obrona jedności cerkiewnej», в *Русская историческая библиотека* (Санкт-Петербург, 1878), 4: 197–199.

<sup>15</sup> Там само, 202–203.

Фотія. Наступним розкольником після кількох десятиліть, за словами Кревзи, став Михаїл Керуларій, який отримав патріарший престол у 1063 р.<sup>16</sup> З погляду Кревзи, власне Керуларій (а не Фотій) був визначальною фігурою в історії розколу, оскільки він вплинув не тільки на Константинополь, а й на трьох інших православних патріархів, зробивши всю Східну Церкву розкольніцькою<sup>17</sup>. Таке відтягнення Схизми у часі переслідувало очевидну мету — показати, що під час хрещення Київської митрополії Константинополь продовжував перебувати в єдності з Римом<sup>18</sup>.

Джерелами розповіді Кревзи є хроніки Цезаря Баронія, руський переклад Йоана Зонари, інші тексти візантійського та західноєвропейського походження. Показово, однак, що він намагається якомога частіше цитувати слов'янський Синаксар і «Слов'янський літопис», який я ототожнюю з Українським хронографом 1-ї редакції, створеним між 1550 і 1596 рр. Хоч і Хронограф, і Синаксар фактично є перекладами з грецької, Кревза підкреслює руське походження цих джерел, демонструючи, що докази його проунійної розповіді про Великий Розкол спираються саме на руську історіографічну традицію.

Пізніше дата остаточного розколу Церкви в унійному історіографічному дискурсі варіювалася, проте й надалі була міцно прив'язана до історії Руської Церкви. Полемічну відповідь на аргументацію Кревзи дав його православний сучасник Захарія Копистенський. Попри те, що його полемічний трактат «Палинодія» було опубліковано аж у 1878 р., цей текст помітно вплинув на ранньомодерну православну традицію, оскільки активно поширювався у списках.

Копистенський деуалізує «слов'янську хроніку» свого унійного опонента, називаючи її просто перекладом грецької хроніки Йоана Зонари<sup>19</sup>, що його здійснив «якийсь відступник, котрий більше

<sup>16</sup> Там само, 203.

<sup>17</sup> Там само, 207.

<sup>18</sup> Nataliia Sinkevych, «Sacral past, ancient saints and relics - the remembrance of Kyiv Rus' in hagiographical texts at the time of Petro Mohyla», in *Crossroads from Rus' to...*, ed. Rafał Dymczyk, Ihor Krywoszeja, Norbert Morawiec (Częstochowa-Humań-Poznań: Transclusion library, 2015), 35–43.

<sup>19</sup> Захарія Копыстенский, «Палинодия, или Книга обороны Кафолической Святой Апостольской Восточной Церкви и св. Патриархов и о греках и россах христианех», in *Русская историческая библиотека* (Санкт-Петербург, 1878), 4: 725–725.

фальшував, а не перекладав»<sup>20</sup>. На відміну від Кревзи, Копистенський знав греку, і саме оригінальні грецькі тексти слугували відправною точкою для його наративу. Як стверджує Копистенський, гріх і відповідальність за розкол лежать цілковито на латинниках, а не на греках<sup>21</sup>. Відділення Західної та Східної Церков, за його твердженням, розпочалося задовго до Фотія — відразу після Сьомого Вселенського собору, коли латинники (передусім французи) почали додавати до Символу віри *filioque*. Копистенський також наголошує, що остаточній Схизмі Церкви передував політичний розкол імперії, спричинений Папою Львом III, який у 800 р. коронував імператора Карла. Він резюмує, що власне завдяки новому імператорові до Рима проникло нове віровчення, помилковість якого визнали самі папські легати у Константинополі перед патріархом Фотієм<sup>22</sup>.

Посилаючись на автентичний текст хроніки Зонари, Копистенський відновлює позитивний образ патріарха Фотія — благочесної особи правильної віри, не пов'язаної з Розколом<sup>23</sup>. Справжнім розкольником, на думку Копистенського, був папа Сильвестр II, який перестав надсилати «листи єдності» Константинопольським патріархам і ввів до Символу віри *filioque*<sup>24</sup>, що сталося за часів патріарха Сергія II. Таким чином, у трактаті Копистенського Схизму змальовано як тривалий процес, започаткований на Заході у VIII ст., котрий заповонив Рим безвідносно до критики патріархів Фотія і Сергія II. Останню фазу розколу Копистенський відносить на 1053 р. і пов'язує з анафемою Папі, що її проголосив Михаїл Керуларій за порушення латинниками правдивої віри<sup>25</sup>.

Як бачимо, тема появи Схизми як в унійному, так і в православному історичному наративі довгий час розвивалася довкола постатей Константинопольських патріархів, сучасників розколу. При цьому відсутність імен «авторів Схизми» Фотія та Михаїла Керуларія у руських святцях слугувала для Мелетія Смотрицького, тоді вже уніата, додатковим аргументом для звинуваченні в Схизмі

<sup>20</sup> Там само, 727.

<sup>21</sup> Там само, 817.

<sup>22</sup> Там само, 1105–1106.

<sup>23</sup> Там само, 731–732.

<sup>24</sup> Там само, 760.

<sup>25</sup> Там само, 732–733, 1092.



саме їх<sup>26</sup>. Пізніше, на противагу цій тезі, православний Афанасій Кальнофойський підкреслено іменуватиме у своїй «Тератургимі» патріархів Фотія, Сергія і Михаїла Керуларія святими<sup>27</sup>.

Загалом же, православні автори змальовували Схизму як процес довгого тривання, залучаючи при цьому вже згадувану ідею католика Сакрануса про багаторазовість (тринадцять етапів) Схизми. Зокрема, це стверджував «Синописис» Віленського православного братства<sup>28</sup>. На противагу йому, Віленське унійне братство опублікувало працю «*Jedność Święta Cerkwie Wschodniey u Zachodniey*», що мала за мету надати докази тривалої єдності Східної та Західної церков. Папа головував на сімох Вселенських соборах, стверджували автори друку; до нього апелювали християни, намагаючись скасувати постанови соборів та рішення східних патріархів; йому належало право усувати і ставити патріархів. Русь було охрещено за часів Єдності, бо вона тривала до 1043 р.<sup>29</sup> (тут унійні автори «посунули» датування Крєвзи на 20 років раніше, узгодивши його з часом патріаршества Михаїла Керуларія).

Після переходу Київської митрополії під зверхність Московського патріархату тема церковного розколу помітно втратила значення. Дмитро Туптало наприкінці 1680-х — на початку 1690-х рр. скомпонував розлогий список-каталог патріархів Константинополя, починаючи з архієпископа Візантія Андрія і закінчуючи сучасною йому другою каденцією Калиника II Акарнанського (1689–1693). Як свідчить назва каталогу, його інформація базується переважно на грецьких джерелах, що їх надіслав Київському митрополитові Варлааму Ясинському Архидонський патріарх Мелетій<sup>30</sup>. Незважаючи на використання цього солідного компендіуму грецьких джерел, Туптало неодноразово доповнює його інформацією про Константинопольських архиєреїв за Цезарем Баронієм. Окрім того, Туптало активно залучає інформацію з малоросійських та великоросійських прологів, порівнюючи їх з грецькими списками, а також із «Палінодії» Захарії Копистенського. Показово, що діяння «святого патріарха Ігнатія» описано цілковито за Баронієм, тоді як

<sup>26</sup> Meletius Smotrycki, *Apologia Peregrinatiew do Kraiow Wschodnych przez mie Meletivsza Smotrzyskieo [...] Roku P. 1623 y 24. obchodzonej, przez fałszywą Bracią słownie y na pismie spotwarzonej, do przezacnego Narodu Ruskiego [...] sporządzona y podana* (Dermań, 1628), 166.

<sup>30</sup> Государственный Исторический Музей (далі — ГИМ), Син. 139, л. 124.



постать Фотія змальовано доволі стримано, його антилатинська полеміка не згадується і він не названий святим<sup>31</sup>. Те саме стосується і Михаїла Керуларія<sup>32</sup>. Як бачимо, тема «Великої Схизми» перестала цікавити київських авторів кінця XVII ст., поступившись актуальнішим історіографічним завданням.

### Повернення до єдності? Флорентійська унія

«Велика схизма» не стала останньою крапкою в спілкуванні Рима з Константинополем, стверджував Кревза: ціла низка подальших очільників Константинопольського престолу (це патріархи часів існування латинської імперії, а також низка наступних: Іоан Векк, Філофей<sup>33</sup> тощо) продовжували канонічне спілкування з Римом. Однак вершиною єднання Східної і Західної Церков в наративах унійних авторів виступала Флорентійська унія. Апелювання до постанов Флорентійського собору стало основоположною складовою унійної ідентичності, що й не дивно, адже Флорентійську унію свого часу прийняв увесь православний світ, включно з Константинополем, і вона слугувала основним прецедентом для підписання Берестейської унії. Особливої ваги Флорентійському соборові надавала присутність на ньому Київського митрополита Ісидора, що сприймали за доказ апробації постанов собору Руською Церквою. Головним антигероем для уніатів на Флорентійському соборі був Марк Ефеський, чия непримиренна позиція щодо *filioque* й зверхності апостольського престолу запровадила Візантію у турецьку неволю<sup>34</sup>.

Підписання Флорентійської унії і падіння Константинополя уніати розглядали в рамках єдиного наративу, активно підкреслюючи причинно-наслідкові зв'язки між обома подіями. Показово, наголошує Іпатій Потій, що грецька держава загинула саме в день Зіслання Святого Духа<sup>35</sup>. Наслідки падіння Константинополя він

<sup>31</sup> Там само, л. 153.

<sup>32</sup> Там само, л. 155 об.

<sup>33</sup> Kreuza-Rzewuski, «Obrona», 229–230.

<sup>34</sup> Pocij, *Obrońca wiary*, 82.

<sup>35</sup> Ibidem, 97.

описує як трагічні: храми, еліту й мову греків було піддано суцільному винищенню<sup>36</sup>. За його твердженням, Константинополь після нападу турків втратив статус патріаршої столиці, що бачиться йому як покарання за неприйняття Фераро-Флорентійської унії<sup>37</sup>. На противагу Константинополю, продовжує Потій, західні королівства не гинуть<sup>38</sup>, і це свідчить про дотримання ними правдивої віри.

Прагнення унійних авторів підкріпити підписання Флорентійської унії авторитетом Константинопольських патріархів вилилося у появу не атрибутованого до сьогодні наративу, що зберігається в Інституті рукописів НБУ ім. В. І. Вернадського у копії XIX ст. Назва цієї праці така: «Живот Геннадия патриарха Константинопольского, которого Школярочем звано». У цьому житті анонімний унійний автор зображає прихильником Флорентійського собору відомого своєю вченістю патріарха Геннадія Схоларія (1400–1473). Його тут описано як основного опонента Маркові Ефеському й прибічника латинського вчення у п'яти засадничих пунктах: про сходження Святого Духа, про опрісноки, чистилище, долю праведних після смерті і примат Римського архиерея. Окрім того, підкреслює анонімний автор, Схоларій оплакував падіння Константинополя, вважаючи цю подію карою Божою за «грецьке відступництво»<sup>39</sup>. Автора життя найбільше цікавить позиція Схоларія стосовно зверхності Римського архиерея: він зазначає, що сам особисто переклав твори патріарха руською мовою, оскільки це є основним предметом суперечки з православним «опонентом»<sup>40</sup>.

Конструюючи полемічну антитезу, православні автори прагнули передусім перекреслити бачення Флорентійської унії як повернення до первинної єдності Церков, а сам собор зображали як неправочинний. Так, один із перших православних полемістів Христофор Філалет, відповідаючи у своєму «Апокризисі» (1597 р.) на закиди Петра Скарги, стверджує, що жоден грек не відступив від правдивої

<sup>36</sup> Ibidem, 98–99.

<sup>37</sup> Liliya Berezhnaya, «“True faith” and Salvation in the works of Ipatii Potii, Meletii Smotryts'kyi, and in early-modern testaments», *Cahiers du Monde russe* 3 (2017): 443.

<sup>38</sup> Pocij, *Obrońca wiary*, 104–105.

<sup>39</sup> Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі — ІР НБУВ), ф. 1, спр. 53, арк. 2.

<sup>40</sup> Там само, арк. 6.

віри<sup>41</sup>. Широке коло текстів Флорентійського циклу, що побутувало у Московії, («Хождение во Флоренцию», «Заметка о Риме», «Исхождение Авраамия Суждальского на осмый собор», «Исидоров собор» і ін., що датуються вже серединою XV ст.) тривалий час було невідомими на теренах Київської митрополії<sup>42</sup>. Головним завданням Фіلالета є спростування достовірності і автентичності джерел західного походження, якими оперували католицькі опоненти: передусім, латинських видань постанов соборів, опису собору Геннадія Схоларія, так само як і заповіту Константинопольського патріарха Йосифа<sup>43</sup>. Порівнюючи завоювання Риму варварами із захопленням турками Константинополя, Фіلالет концентрується на спростуванні логічної в очах уніатів взаємозалежності між підписанням Флорентійської унії та подіями 1453 р.<sup>44</sup>, проте альтернативного опису подій практично не подає.

Цю лакуну заповнив наступний православний твір, спеціально присвячений подіям у Флоренції — «История о листрикийском, то есть о разбойническом, Ферарском, або Флоренском, синоде, вкоротце правдиве списанная» (Острог, 1598). Твір, підписаний Кліриком Острозьким, спирався на низку джерел північно-руського, грецького та західноєвропейського походження<sup>45</sup>. Основна мета автора — спростувати право зібрання у Флоренції іменуватися собором. Пояснюючи цю подію невдалим збігом планет і появою сарацинської загрози, православний книжник вбачає порушення церковної традиції уже в самому факті скликання собору на Заході, а не на Сході. Поруч із Папою, імператором

---

<sup>41</sup> «Апокрисисъ. Сочинение Христофора Филелета. В двухъ текстахъ Польскомъ и Западно-Русскомъ», в *Русская историческая библиотека* (Санкт-Петербург, 1882), 7: 1165.

<sup>42</sup> Більше про це: Валерій Зема, «Між апокрифом та історією (Флорентійська унія в православній полеміці)», in «*А се его сребро*...»: Зб. праць на пошану чл.-кор. НАН України Миколи Федоровича Котляра з нагоди його 70-річчя (Київ 2002), 207–224.

<sup>43</sup> «Апокрисисъ», 1549–1559.

<sup>44</sup> Там само, 1567–1577.

<sup>45</sup> Богдан Бучинський, «Сліди великоруських літературних творів про Флорентійську унію та урядового акту московського правительства в “Історії Флорентійського собору” 1598 року», *Записки наукового товариства Шевченка* 115, кн. 3 (1913): 23–28.

і патріархом Константинополя важливу роль у наративі Клірика Острозького відіграє Марк Ефеський, якого він називає офіційним представником Александрійської, Антіохійської та Єрусалимської патріаршої столиць<sup>46</sup>. Ще одну важливу роль відведено Київському митрополитові Ісидору. Для автора причина його відступництва очевидна: він був ставлеником Папи, словаком (а не русином), здобув митрополію хитрістю, відмовився поклонитися Хресту Господньому і, на відміну від інших руських єпископів, добровільно підписав Флорентійську унію<sup>47</sup>. Для відтінення постаті Ісидора Клірик Острозький запозичує із московських наративів постать Ісидорового антагоніста — рязанського єпископа Йони, що «выбран был так от епископов и всего притчу церковного, яко теж от княжат Полночных, обывателей земель Руских и князства Литовского на столицу митрополии Киевской»<sup>48</sup>.

Константинопольський патріарх Йосиф, стверджує Клірик Острозький, не хотів підписувати унії, однак латинники його умертвили і вставили згоду на унію в його заповіт<sup>49</sup>. Наступний патріарх, Григорій Мамма, також був ставлеником Риму, і грецьке духовенство його не прийняло<sup>50</sup>. Мотивацію імператора, пояснювану турецькою загрозою, зображено як невиправдану: латинники не тільки не допомогли Константинополю, а й зловтішалися після його падіння<sup>51</sup>.

Конструювання такого роду наративу дало православним полемістам підставу відкидати саму можливість називати Флорентійський з'їзд собором і не визнавати факту підписання унії. Цю тезу розвиває, зокрема, Захарія Копистенський, наводячи наступний перелік доказів: Папа Євгеній головував на псевдособорі, будучи фактично антипапою; греки не могли підписати унії, бо відкидали вчення про чистилище, що очевидно з грецьких послань до Базельського собору; унія не могла бути підписана після смерті Константинопольського патріарха; ані Нікейський митрополит Вісаріон, ані

---

<sup>46</sup> Клирик Острожский, «История о Листрикийском си есть о разбойническом Ферарском или Флорентийском соборе. Вкратце воистину списана», в *Русская историческая библиотека* (Санкт-Петербург, 1903), 19: 436.

<sup>47</sup> Там само, 437–465.

<sup>48</sup> Там само, 436.

<sup>49</sup> Там само, 465–466.

<sup>50</sup> Там само, 467–468.

<sup>51</sup> Там само, 468.

Київський ієрарх Ісидор не були прийняті їхньою паствою; унія не зафіксована ні в церковному праві, ні у практиці Східних церков<sup>52</sup>.

Копистенський також зосередився на доведенні того, що падіння Константинополя не можна тлумачити як кару Господню. Греки втратили свою імперію не тому, що втратили православну віру, адже Бог не закликає нас, земних, до царства небесного<sup>53</sup>. Більш того, обговорюючи долю Візантії після турецького завоювання, Копистенський нагадує, що є два пророцтва про її майбутнє відродження: єпископа Мефодія Патарського та перського царя Хозреса<sup>54</sup>. Йдеться про Откровення псевдо-Мефодія VII ст., яке тлумачили у відповідному ключі як московські книжники, так і поствізантійська апокаліптична література. Інформацію ж про пророцтво Хозреса перед грецьким військом за часів візантійського імператора Маврикія запозичено з хроніки Йоана Зонари<sup>55</sup>.

Полемічну відповідь православним полемістам дали Лев Кревза та Мелетій Смотрицький у своїй «Апології». Обидва автори спростували основне положення опонентів щодо примусовості і нечинності Флорентійської унії, стверджуючи і репрезентативність, і вселенськість собору та прославляючи ієрархів-підписантів, а передусім Київського митрополита Ісидора (Кревза, зокрема, додає, що русь «гидувала Йоною» як митрополитом-самозванцем<sup>56</sup>). При цьому обидва унійні автори спиралися передусім на «руські писання про Флорентійський собор»: послання руських єпископів до Папи Сикста IV<sup>57</sup>; «руські соборники», що зберігалися, за словами Льва Кревзи, у Вільні і містили відповідь патріарха Нифонта на питання Київського митрополита щодо Флорентійської унії; уже згадувану «руську хроніку» та «хроніку московську», яка містила листи митрополита Ісидора<sup>58</sup>. Як бачимо, уніати вкотре продемонстрували важливість «руської традиції» для формування власного історичного нарративу.

---

<sup>52</sup> Копыстенский, «Палинодия», 940–947.

<sup>53</sup> Там само, 865–890.

<sup>54</sup> Там само, 866–870.

<sup>55</sup> Там само, 868.

<sup>56</sup> Kreuza-Rzewuski, «Obrona», 237.

<sup>57</sup> Smotrycki *Apologia*, 82–83.

<sup>58</sup> Kreuza-Rzewuski, «Obrona», 222–223.

Характерно, що тема Флорентійського собору продовжувала хвилювати київських книжників і в другій половині XVII ст. Щоправда, причиною цього була вже не стільки полеміка з католиками, скільки потреба захищати свою правовірність від нападок з боку Москви. В Інституті рукописів НБУ ім. Вернадського зберігається історична записка про Ферраро-Флорентійський собор Київського митрополита Гедеона Четвертинського (1685–1690), написана у відповідь на лист московського патріарха Йоакима, де згадано малоросійських архиєреїв, які підтримують Флорентійський собор. Під цими архиєреями патріарх мав на увазі передусім Йосифа Шумлянського, якого Четвертинський теж згадує у своїй праці<sup>59</sup>. Однак запевнення самого Четвертинського наприкінці цієї праці про неприйняття положень Флорентійського собору<sup>60</sup> вочевидь свідчить про те, що і його підозрювали в таємному уніатстві. Наратив Четвертинського повністю ґрунтується на руських джерелах, дещо розширених за рахунок московських текстів. Зокрема, він посилається на вже згаданий опис Флорентійського собору Клірика Острозького<sup>61</sup>, «Палінодію» Захарії Копистенського, похідну від неї «Книгу про віру» московського друку, а також на життя Сергія Радонезького<sup>62</sup>, відоме у київських колах завдяки Синопису.

А отже, попри існування вже згадуваного кола текстів «Флорентійського циклу» у Московії та їхню апріорну доступність, Четвертинський підкреслено базує свою оповідь переважно на текстах «київської традиції». Звідси його оцінка собору як «мучительський»<sup>63</sup> і «розбійницький»<sup>64</sup>, а також основний аргумент — зібрання у Флоренції не може бути назване собором<sup>65</sup>. Його історичний наратив підкріплює цю тезу: метою собору було папське «любоначаліє» та прагнення влади над усією Церквою; ініціатора собору, Папу Євгена IV, самі латинські історики характеризують дуже негативно як пихатого, вбивцю й ласого до

<sup>59</sup> IP НБУВ, Софія 494 (590), арк. 36.

<sup>60</sup> Там само, арк. 37 зв.

<sup>61</sup> Там само, арк. 35 зв, 36 зв.

<sup>62</sup> Там само, арк. 36 зв.

<sup>63</sup> Там само, арк. 35.

<sup>64</sup> Там само, арк. 35 зв.

<sup>65</sup> Там само, арк. 36 зв.

чужих маєтків; його вигнали з престолу і забули самі латиняни. Четвертинський згадує і про існування іншого Папи, Фелікса V, та про опозиційний Базельський собор<sup>66</sup>, а присутність на соборі Йоана Палеолога пояснює його бажанням знайти «помощь от налогов турецких». Не обійдено увагою і присутності на соборі Константинопольського патріарха Йосифа, ефеського митрополита Марка, Київського митрополита Ісидора (наголошується, що на той момент він уже був відступником від правдивої віри), а також нових для київського нарративу героїв, протиставлених Ісидорові: благочестивого пресвітера Симеона, Суздальського єпископа Авраамія і Фоми Тверського, а також ста інших руських пресвітерів при них<sup>67</sup>. Згідно з Четвертинським, на соборі було запропоновано незгідні з православним ученням догмати: про Зішестя святого Духа і від Сина, про опрісноки, причастя мирян під одним видом, верховенство Папи. Догматичні дебати тривали 14 місяців. Не зумівши переконати православних, латинники підкуповували кого золотом, кого почестями, а над деким учинили насильство. Зокрема, було підкуплено імператора Йоана, задушено патріарха Йосифа й закатовано багатьох ієрархів. Тільки два ієрархи спокусилися і прийняли унію: Нікейський митрополит Вісаріон та Київський Ісидор, яких Папа зробив кардиналами<sup>68</sup>. На думку Четвертинського, саме Флорентійський собор започаткував церковний розбрат і уніатську «прелесть»<sup>69</sup>. Як бачимо, він, на відміну від Копистенського, сам факт підписання унії визнавав.

Показово, що позицію Константинополя Четвертинський не засуджує — на відміну від московських текстів «Флорентійського циклу»<sup>70</sup>. Не засуджує її і Дмитро Туптало у вже згадуваному каталозі патріархів Константинополя, тоді як московський каталог, яким він користувався, доводить перелік патріархів лише до постаті Григорія Мамми, при якому «Константинополь отемлется от Маомета»<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Там само, арк. 34 зв.

<sup>67</sup> Там само, арк. 35.

<sup>68</sup> Там само, арк. 36.

<sup>69</sup> Там само.

<sup>70</sup> Владимир Кириллин, «"Чужое" в древнерусских сказаниях о ферраро-флорентийском соборе», *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 1 (2000): 86–94.

<sup>71</sup> ГИМ, Син. 123, л. 36.



У переліку Туптала і патріарха Йосифа, і його наступників Митрофана II і Григорія Мамму віднесено до «правовірних» патріархів, ба навіть «патріарх-уніат» Йоан Векк знаходиться не в списку відступників, а серед тих, чиє «вірування» викликає певні сумніви<sup>72</sup>. Очевидно, що міцна прив'язка Києва до Константинополя, як своєрідне «місце пам'яті» київської православної традиції XVII ст., не дозволяла київським ієрархам очорнювати свою матір-Церкву навіть після офіційної зміни канонічного підпорядкування на користь Москви.

\* \* \*

У православно-унійній полеміці, що точилася на теренах Київської митрополії упродовж другої половини XVI–XVII ст., питання історичних взаємозв'язків Риму та Константинополя відіграло основоположну роль, оскільки саме вони слугували тією системою координат, до якої вписувалася історія Київської митрополії. Характерно, що як унійні<sup>73</sup>, так і православні<sup>74</sup> автори сприймали Велику Схизму як фатальну подію. Унійні автори зосередилися на конструюванні такого історичного нарративу, який би ілюстрував історичну тяглість єдності Церкви, і розцінювали Берестейський собор як омріяне «повернення до старожитності», на потребі чого акцентували увагу руські полемісти<sup>75</sup>. «Віра без єдності є мертвою»<sup>76</sup>, — писав Мелетій Смотрицький, перефразовуючи відоме євангельське твердження про необхідність добрих вчинків і закликаючи тим самим до активних дій для повернення втраченої єдності. З погляду православних, натомість, важливим було утвердження тези про «старожитність» розколу, а відтак спробу

<sup>72</sup> Там само, Син. 139, л. 169 об.–170.

<sup>73</sup> Meletius Smotrycki, *Paraenesis: abo Napomnienie od w Bogu wielebnego Meletivsza Smotrzyskiego, rzonego archiepiskopa polockiego, episkopa witepskiego y mścisławskiego, archimandrytę wileńskiego y dermańskiego do przezacnego Bractwa Wileńskiego cerkwie S. Ducha, a w osobie iego do wszystkiego tey strony narodu ruskiego wczynione anno 1628 Decembr. 12* (Kraków, 1629), 57.

<sup>74</sup> Sylwester Kossow, *Paterikon Abo Zywoły SS. Oycow Pieczarskich: Obszynie Słowieńskim ięzykiem przez Świętego Nestora Zakonnika y Latopisca Ruskiego przedtym napisany. Teraz zaś z Greckich, Lacińskich, Sowińskich y Polskich Pisarzow obiasniony y krocey podany* (Kijów, 1635), 6.

<sup>75</sup> Smotrycki, *Paraenesis*, 46.

<sup>76</sup> Ididem, 57.

його подолати у Флоренції вони сприймали як нелегітимну і таку, що позбавлена канонічної ваги. На відміну від своїх унійних опонентів чи московських полемістів, київські православні автори не підкреслювали помилок Константинополя і не вбачали у падінні міста кари Господньої за гріхи греків.

Важливо також підкреслити намагання київських авторів залучити до своїх наративів якомога більше джерел руського походження. Це особливо характерно для першого покоління унійних полемістів, які вбачали в собі прямих продовжувачів традиції київського християнства. Важливість таких текстів десь від другої половини XVII ст. було актуалізовано і для православних авторів Київської митрополії — не без впливу контактів з історіографічною традицією північно-руських земель.

## Bibliography

«Аpokрiсис, Sochinenie Hristofora Fileleta. V dvuh tekstah Pol'skom i Zapadno-Russkom». in *Russkaya istoricheskaya biblioteka*, 7: 1003–1820. Sankt-Peterburg, 1882.

Berezhnaya, Liliya. «“True faith” and Salvation in the works of Ipatii Potii, Meletii Smotryts'kyi, and in early-modern testaments». *Cahiers du Monde russe* 3 (2017): 435-464.

Buchynskiy, Bohdan. «Slidy velykoruskykh literaturnykh tvoriv pro Florentiisku uniiu ta uriadovoho aktu moskovskoho pravytelstva v “Istorii Florentiiskoho soboru” 1598 roku». *Zapysky naukovohto tovarystva Shevchenka* 115, kn. 3 (1913): 23–28.

Gosudarstvennyj Istoricheskij Muzej, Sin 123.

Gosudarstvennyj Istoricheskij Muzej, Sin 139.

*Iednosc Swięta Cerkwie Wschodniey y Zachodniey, Od Początku Wiary S. Katholickiey Obficie Rozkrzewiona: W Ruskie Kraie Od Przyięcia Krztu S. Szczęśliwie Zawitała. Prawami Y Przywileiami Od Naiasnieyszych K. I. M. Polskich Potężnie Warowana. Przeciw Skryptowi Synopis nazwanemu, Rocznyimi Dzieiami Rvskimi Okrzszczonemu. Nowo Wystawiona przez Bractwo Wilńskie Przenaświętrzey Troycy W Jedności z S. Kościołem Rzymskim będące.* Wilno, 1632.

Instytut rukopysu Natsionalnoi biblioteky Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, f. 1, spr. 53.

Institut rukopysu Natsionalnoi biblioteki Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, Sofia 494 (590).

Kalnofoyiski, Athanasius. *Teraturgima lubo cuda, ktore byly tak w samym... Monastyru...Kiiowskim*. Kijów, 1638.

Kirillin, Vladimir. «“CHuzhoe” v drevnerusskikh skazaniyah o ferraro-florentijskom sobore». *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* 1 (2000): 86–94.

Klirik Ostrozhszkij. «Istoriya o Listrikijskom si est' o razbojnicheskome Ferarskom ili Florentijskom sobore. Vkratce voistinu spisana». In *Russkaya istoricheskaya biblioteka*, 19: 433–476. Sankt-Peterburg, 1903.

Kopystenszkij, Zahariya. «Palinodiya, ili Kniga oborony Kafolicheskoy Svyatoj Apostol'skoy Vskhodnoj Cerkvi i sv. Patriarhov i o grekah i rossah hristianekh». In *Russkaya istoricheskaya biblioteka*, 4: 313–1200. Sankt-Peterburg, 1878.

Kossow, Sylwester. *Paterikon Abo Zywoty SS. Oycow Pieczarskich: Obszyrnie Słowieńskim ięzykiem przez Świętego Nestora Zakonnika y Latopisca Ruskiego przedtym napisany. Teraz zaś z Greckich, Lacińskich, Sowińskich y Polskich Pisarzow obiasniony y krocey podany*. Kijów, 1635.

Kreuzza-Rzewuski, Leon. «Obrona jedności cerkiewnej». In *Russkaya istoricheskaya biblioteka*, 4: 157–312. Sankt-Peterburg, 1878.

Nikolov, Angel. *Mezhdru Rim i Konstantinopol. Iz antikatolicheskata literatura v Bolgariya i slavyanskiya pravoslaven svyat (XI–XVII v.)*. Sofiya: Fondaciya «Bolgarsko istorichesko nasledstvo», 2016.

*O błędach rusińskiego obrządku to jest Elucidarius errorum ritus ruthenici (1501) czyli Jan z Oświęcimia wobec idei unii kościelnej z prawosławnymi Rusinami*, edited by Marek Niechwiej. Kraków: Collegium Columbinum, 2012.

Petrov, Nikolaj. «Zapadno-russkie polemicheskie sochineniya XVI v». *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii* 3 (1894): 343–383.

Pociej, Hipacyusz. *Obrońca wiary s. Katolickiey Hypacyusz Pociej Metropolita całej Rusi, biskup Włodzimierski y Brzeski, zbijający dowodnemi y gruntownemi racyami błędy Melecjusza Patryarchi Alexandryjskiego, y z nim całej odszczepioney od kościoła powszechnego, Grecyi*. Supraśl, 1768.

Sinkevych, Nataliia. «Sacral past, ancient saints and relics — the remembrance of Kyiv Rus' in hagiographical texts at the time of Petro Mohyla». In *Crossroads from Rus' to...*, ed. Rafał Dymczyk, Ihor Krywoszeja,

Norbert Morawiec, 35–43. Częstochowa-Humań-Poznań: Transclusion library, 2015.

Smotrycki, Meletius. *Apologia Peregrinatiey do Kraiow Wschodnych przez mie Meletivsza Smotrzyskieo [...] Roku P. 1623 y 24. obchodzonej, przez fałszywą Bracią słownie y na piśmie spotwarzoney, do przezacnego Narodu Ruskiego [...] sporządzona y podana*. Dermań, 1628.

Smotrycki, Meletius. *Paraenesis: abo Napomnienie od w Bogu wielbnego Meletivsza Smotrzyskiego, rzeczonego archiepiskopa połockiego, episkopa witepskiego y mścislawskiego, archimandrytę wileńskiego y dermańskiego do przezacnego Bractwa Wileńskiego cerkwie S. Ducha, a w osobie iego do wszystkiego tey strony narodu ruskiego wczynione anno 1628 Decembr. 12*. Kraków, 1629.

[Smotrycki, Meletius]. *Trenos o iest Lament iedyney S. powszechney apostolskiej Wschodney Cerkwie*. Wilno, 1610.

Stradomski, Yan. «Spor “Rusi s Rus’yu” o cerkovnoj skhizme v religioznoj polemike Rechi Pospolitoj XVI–XVII vv». in *Religiya i rus’*, XV–XVIII vv., ed. Andrej Doronin, 341–351. Moskva: ROSSPEN, 2020.

*Synopsis albo krotkie spisanie praw, przywileiow, swiebod y wolnosci od nainiejszych s. pamięci krolow [...] polskich y wielkich xiąząt Wiel. X. Lit. y Ruskiego etc. etc., przezacnemu, starowiecznemu narodowi ruskiemu pod posłuszeństwem s. oycy patriarchy konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrzeczenia sie swojego trwającemu nadanych y poprzysiężonych. Na kształt rocznych dzieiow rvskich w osobie obywatelow koronnych y Wiel. X. L. religiey starożytney graeckiey w Chrystusie braci duchownych y świeckich Bractwa Cerkiewnego Wileńskiego uprzywileiowanego. Supplementum*. Wilno, 1632.

Tkachuk, Ruslan. *Polemichna tradytsiia uniinykh pysmennykiv kintsia XVI — pershoi polovyny XVII st.: doba i postati, tekst i prototekst, rytoryka i poetyka*. Kyiv: KMM, 2019.

Zema, Valerii. «Mizh apokryfom ta istoriieiu (Florentiiska uniiia v pravoslavonii polemitsi)». In «*A sie yeho srebro*»...: *Zb. prats na poshanu chl.-kor. NAN Ukrainy Mykoly Fedorovycha Kotliara z nahody yoho 70-richchia*, 207–224. Kyiv, 2002.

**Abstract*****Ut unum sint*: Constantinople and Rome  
in Ruthenian Historical Narrations of the Seventeenth Century**

As it is broadly known, the history of the Church began to be one of the most potent elements in Early-modern controversial literature. Ruthenian polemical writings were not an exception; both Uniate and Orthodox authors broadly used facts of Church history considering themselves as the continuators of the Kyivan Christianity. Understanding historical narrative as a logically consistent sequence of events with implicit causal relations, this article presents the analysis of the appearance and transformation of two important historical narrations: on a Great Schism and on the Unity of Florence. Both historical narratives were written with polemical purposes and are closely connected with each other. Playing with names, dates, and sources, Ruthenian early-modern intellectuals in more or less skillful ways tried to give a historical overview of the relations between Rus, Constantinople, and Rome.

The medieval Byzantine and Slavic polemical traditions were not reliable anymore. A different attitude to historiographical authorities provoked the shift of the hierarchy of the quoted sources. Ruthenian tradition, represented by the hagiographical texts and Russian Chronograph, is mostly quoted by the Uniate authors, not by orthodox ones. For them it is the most important historical proof that their own historical choice — the Union with Rome — does not contradict but continues the faith of their fathers: Kyiv metropolitans of the pre-Mongolian era.

**Keywords:** Kyiv metropolia, confessional polemics, Great Schism, Union.