

ШУКАЮЧИ «ТРЕТІЙ ШЛЯХ»: ЕСХАТОЛОГІЯ І СПАСІННЯ У ТВОРАХ ІПАТІЯ ПОТІЯ ТА МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО

Іпатій Потій (1541–1613) і Мелетій Смотрицький (бл. 1577–1633), ключові постаті унійного руху кінця XVI – першої третини XVII ст., оцінювалися в історіографії майже завжди з емоційним акцентом. Для Потія, наприклад, така оцінка варіювалася від «апостола унії»¹ до «фатальної фігури... російської православної церкви»², а конверсія Смотрицького породила багато суперечок ще за його життя. Здається, що й для новітніх досліджень, у тому числі монографії Девіда Фріка³, це питання залишається ключовим⁴. Водночас, саме в конфесійно-неупереджених студіях про життя і творчість Потія та Смотрицького йдеться також про розуміння обома проблеми спасіння і «правдивої віри». Відповідь на питання, яка дорога веде до неба, зумовлювала пошук компромісів або, навпаки, диктувала відмову від діалогу, визначаючи етичні норми та моделі поведінки.

Мета цієї статті – виявити, який зміст вкладали обидва богослови в поняття «правдива віра» і яке значення їхня концепція мала для навчання пастви. Йдеться про поняття гріха, покаяння і прощення – проблеми, пов'язані з цариною сотеріології та посмертної долі душі, себто есхатологічних уявлень. Розглядаючи, як ці концепції вписувалися у загальний контекст богословських

¹ Пор.: *Ювілейна книга в 300-літні роковини смерті митрополита Іпатія Потія*. Львів, 1914. Серед останніх публікацій, витриманих в аналогічному дусі: Паславський І. *Іпатій Потій – апостол унії // Між Сходом і Заходом*. Львів, 1994. С. 69–106. Точку зору І. Паславського критикує Семен Падокшин: Падокшин С. *Іпатій Пацей. Царкоуны дзеляч, мысліцель, пісьменнік*. Мінск, 2001. С. 21–24.

² Карташев А.В. *Очерки по истории русской церкви*. Т. 1. Париж, 1959. С. 621.

³ Frick D. *Meletij Smotryc'kuj*. Cambridge, Mass., 1995.

⁴ Про проблему визнання унії Потієм див. також: Gudziak B. *Crisis and Reform. The Kievan Metropolitane, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*. Cambridge, 1996. Р. 217–219; Halecki O. *From Florence to Brest*. New York, 1968; Сенік С. *Два митрополити – Потій і Рутський // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління*. Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–5 жовтня 1994 р. / Під ред. Б. Гудзяка, О. Турія. Львів, 1995. С. 137–148; Ammann A.M. *Der Aufenthalt der ruthenische Vf. Hypathius Pocij und Cyrillus Terlecki un Rom // Orientalia Christiana Periodica*. 1945, no 11. S. 103–140.

дебатів того часу, я спробую виявити спільні підходи й особливості інтерпретації цих сюжетів в уніатських творах Іпатія Потія та Мелетія Смотрицького. Сама можливість пошуку відповідей на, здавалось би, загальнозрозумілі питання про смерть і спасіння віддзеркалює вагання декількох поколінь, спробу переосмислити богословські догмати.

Дослідження складається з двох частин: аналізу сотеріологічних концепцій у творах Потія і Смотрицького, які складаються з еклезіологічного та індивідуального аспектів; і розгляду особливостей їх уявлень про потойбічний світ і позагробове воздаяння за гріхи і чесноти.

ПРОБЛЕМА СПАСІННЯ І «ПРАВДИВОЇ ВІРИ»

1. Іпатій Потій

Перш ніж перейти до аналізу творів Іпатія Потія, слід зробити декілька застережень. Ідеться про сумніви в автентичності його проповідей, що дійшли до нас у пізній редакції XVIII ст., причому в польському перекладі єпископа володимирського і берестейського Леона Кішки⁵. Це 21 казання і стільки ж «гомлій» від Неділі митаря і фарисея до дня Святого Духа. Потій сам не підписував своїх текстів, вони виходили анонімно, тож звірити оригінал проповідей із перекладом неможливо. Сумніви відносно докладності перекладу Кішки висловлював ще Михайло Грушевський, але він же погоджувався із атрибуцією цілої літературної спадщини Потія на підставі подібності змісту та стилю⁶. У цій статті буде використано пізнішу версію видання Кішки, здійснену 1788 р., де до проповідей Потія було додано казання на решту неділь та свят церковного року монахів-василіян.

Одним із ключових елементів сотеріологічної концепції Іпатія Потія (зокрема її еклезіологічної складової) є визнання примату римського папи, без чого, на його думку, спасіння абсолютно

⁵ *Kazania y Homilie męża bożego Niesmertelnej Slavy y Pamięci Hipacyusza Pocięja Metropolity Kijowskiego, Halickiego y całey Rusi, Biskupa Włodzimierskiego y Brzeskiego, z Listem Melecjusza Patryarchy Alexandryiskiego a Responsem Hipacyusza. Przeze mnie Leona Kiszke, Protothroniego y Administratora Metropolie caiej Rusi, Biskupa Włodzimierskiego y Brzeskiego z Ruskiego języka na Polski przetłumaczone, y światu ogłoszone.* R. P. 1714. Typis Monasterij Supraslensis PP. Basilianorum. Хоч як дивно, до сьогодні, крім студій XIX ст., ґрунтовних досліджень літературної спадщини Потія немає. Пор.: Левицкий О. *Ипатий Потий, киевский униатский митрополит* // Памятники русской старины в западных губерниях / Изд. П.Н. Батюшкова. Т. 8. СПб., 1885. С. 342–274; Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. 5, ч. 2. К., 1927. С. 380–402; Трипольский Н. *Униатский митрополит Ипатий Потий и его проповедническая деятельность*. К., 1877–1878.

⁶ Грушевський М. *Історія української літератури*. С. 216, 198.

неможливе. Унійний митрополит повторює цю ідею практично в кожному із текстів, підкреслюючи, що ні заступництво святих, ні таїнства, ні навіть сам Господь Ісус Христос не зможуть врятувати православних, якщо ті не визнають верховенства Рима. Польський історик і літературознавець Александер Наумов вважає, що Потій став першим серед руських ієрархів, хто сформулював таку умову спасіння⁷. Аргументи Потія на підтримку цього тезису зводяться до таких топосів, як спадок Грецької Церкви, втрата Єрусалимом значення столиці спасіння і передача його Римові; верховенство Св. Петра над іншими апостолами.

Паралельно Потій завжди підкреслює свою приналежність до Східної Церкви і бажання відновити її єдність із римо-католиками⁸. Відомий сучасний дослідник української барокової культури арх. Ігор (Ісиченко) так схарактеризував цю позицію: «Легітимізація з'єднаної з Римом Київської митрополії здійснюється Іпатієм Потієм у парадигмах патристичної культури та соборної канонічної свідомости часів християнської єдності»⁹. Потій палко відстоює ідею церковної єдності, а серед тих, хто виступає проти неї, називає насамперед греків, оскільки «східні патріархи не знають у турецькій неволі Євангелія», вони «єретики й відщепенці», що відпали від «римської столиці»¹⁰. За його твердженням, що апостоли «навіть не чули про Константинополь»¹¹, тому православні русини мають поклонитися в ноги Св. Петру, аби уникнути пекельних мук¹².

Ще один важливий компонент сотеріологічної концепції Потія – це ідея Єрусалима як символу церковної єдності. Він звер-

⁷ Naumow A. *Przemiany w ruskiej kulturze unitów* // Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze. Kraków, 1997. S. 143.

⁸ «А хочете ли быти в правдивой церкви, не разделяйте ж Греческое от Римское: бо то была завжды едина католическая церков, а не две». Див.: Ипатий Потий. *Гармония, альбо согласие веры, сокращенное и церемонной Святое Восточное церкви с Костелом Римским* // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2. СПб., 1899. С. 189. Див. також: Pocij H. *Antirresis abo Apologia przeciwko Krzysztoforowi Philaletowi, który niedawno wydał książkę imieniem starożytniej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim, napisanym w R. P. 1597* / Wyd. J. Byliński, J. Długosz. Wrocław, 1997. S. 197.

⁹ Арх. Ігор (Ісиченко). *Полемічна література перед викликом нескінченності* // Доповідь на Міжнародному науковому симпозиумі «Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу» (Львів, 24–26.08.2006), <http://www.uaoc.org.ua/innews/innews.htm>.

¹⁰ Pocij H. *Kazania i homilie od Niedzieli przedopuszney do niedzieli i ponidzałku Uslania Ducha... z Listem i odpowiedzią do Melecyusza, przez J.W. Leona Kiszkę Biskupa Włodzimierskiego w Supraślę do druku podsne*. Poczajów, 1788. S. 119, 116.

¹¹ Там само. С. 118.

¹² Там само. С. 109, 115.

тає увагу на це у відомому листі до Клірика Острозького. Для Потія Єрусалим — святе місце, де вчив і постраждав Христос, а також резиденція одного з православних патріархів, себто «реальне», земне місто¹³. Водночас Рим він підносить як резиденцію апостола Петра, якого називає намісником Христа, пастирем усєї Церкви¹⁴, і в такий спосіб переносить столицю спасіння із Єрусалима до Рима.

Потій висловлюється і на тему ролі схизми в долі православних народів: «Тепер всю церков Греческую, і овшем всю восточную страну Махомед пожрал»¹⁵. Одним із ключових аргументів на користь об'єднання Церков служить також нагадування про спадщину Ферраро-Флорентійського собору, а падіння Константинополя розцінюється як покарання греків за відступництво від цієї традиції¹⁶.

Підкреслення провідної ролі Св. Петра — це ще одна вагома теза сотеріологічної концепції Потія: «Через те, що влада інших апостолів була тимчасовою, а Петрова — вічною, виходить і старшинство Петра»¹⁷. В іншому творі він висловлює цю ідею в поетичній формі, називаючи римського папу «нащадком власне Петра»¹⁸.

Такі аргументи мали на меті спростувати докази православних полемістів щодо прямого наслідування Православною Церквою єрусалимської традиції. Заперечуючи ідею Божого благословення над Київською митрополією, втіленням чого служила мандрівка апостола Андрія до київських гір, Потій наголошує у своїх проповідях, що «апостол Петро був старшим від Андрія. Але Боже провидіння влаштувало все так, що саме Петрові, а не Андрію було призначено стати на чолі воюючої Церкви»¹⁹. Ідея унії завжди залишалася в центрі повчань Потія: «Впилася глибоко в серце...

¹³ Pocij H. *Antirresis*. S. 252–253.

¹⁴ Там само. С. 254. Див. детальніше про православно-уніатську полеміку стосовно першості апостола Петра в: Саверчанка І. *Aurea mediocritas. Книжницька культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока*. Мінск, 1998, С. 118–124.

¹⁵ Потій І. *Гармония*. С. 188.

¹⁶ Там само. С. 252. Потій приділяє особливу увагу спадщині Флорентійського собору, на якому декларувались рівні права обох Церков, на протипагу Ліонському собору 1274 р. Він, безумовно, також наслідує в своїй інтерпретації католицьке розуміння «Божої кари» за гріхи Константинополя. Див. детальніше: Stradomski J. *Spory o wiarę grecką w dawnej Rzeczpospolitej*. Kraków, 2003. S. 228–231.

¹⁷ Там само. С. 255.

¹⁸ Pocij H. *Parentetica jednego do swej Rusi*. Цит. за: Łużny R. *Adama Hipacego Pocijja «Parentetica»*. *Z nowych odczytań najdawniejszej ruskiej literatury polemicznej // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* / Pod red. R. Łużnego, F. Ziejki, A. Kępińskiego. Kraków, 1994. S. 353.

¹⁹ Pocij H. *Kazania i homilie*. S. 365.

едність, милий слухаче. З тим живу, з тим помираю, на то витрачаю життя»²⁰. До цього ж він повертається і в заповіті (1609 р.):

А ижь некоторые противники наши смеют мовити, яко быхмо до тоє светое единости для пожитков наших дочасных приступити мели, ино, очищаючи суменьє мое пред всеми людьми, визнаваю пред Богом,.. ижем то не на взгарьду светое Восточное церкви и предложонх ее чеснейших патрыархов учинил, але с потребы великое душевного спасения моего и овечок моих²¹.

Залишається додати, що Іпатій Потій не був самотнім у своєму розумінні сотеріологічних перспектив. Серед його прямих послідовників можна насамперед назвати митрополита Йосифа Веляміна Рутського, який писав, що «поза Римською Церквою немає спасіння»²², та архімандрита Дерманського монастиря Івана Дубовича, автора полемічного трактату «*Hierarchia albo o zwierzchności w cerkwi Bożej*»²³. Дещо пізніше Кипріян Жоховський у вступі до віленського Місалу (1692 р.) також пристрасно закликав «роксолано-слов'янських монархів» визнати примат римського папи²⁴.

2. Мелетій Смотрицький

До уніатських творів Мелетія Смотрицького належать три його трактати: «*Апологія*», «*Паренезіс*» і «*Ектезіс*»²⁵. Завдання виявити сотеріологічні і есхатологічні поняття у цих текстах нелегке. Хоча вони й мають здебільшого полемічний характер, але чітко визначити їхню жанрову атрибуцію дуже складно, бо автор часто полемізує із самим собою як «криптокальвіністом», або обороня-

²⁰ Там само. С. 368.

²¹ Архив Юго-Западной России. Ч. 1, т. 6. К., 1883. С. 392.

²² Цит. за: Naumow A. *Przemiany w ruskiej kulturze unitów*. S. 143.

²³ Dubowicz J. *Hierarchia albo o zwierzchności w cerkwi Bożej*. Lwów, 1644. S. 167–191. Ян Дубович був також автором полемічного трактату про григоріянський календар (1652) і декількох проповідей. Див.: *Encyklopedyja Kościelna, według teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami*. Т. 4. Warszawa, 1874. S. 361.

²⁴ Naumow A. *Przemiany w ruskiej kulturze unitów*. S. 144.

²⁵ На жаль, четвертий твір цього періоду, а саме катехізіс, який би був найбільш придатний для дослідження етичних норм і поглядів на індивідуальне спасіння, не зберігся. Про те, що Смотрицький працював над цим текстом після 1621 р., а потім відвіз його на експертизу грецьких богословів, довідуємося тільки зі слів самого автора в «*Апології*» і «*Ектезісі*». Там же читаємо, що після повернення на батьківщину Смотрицький показував цей текст руським церковним ієрархам, у тому числі Йову Борецькому, Петру Могилі і Йосифу Веляміну Рутському. Подальша доля катехізісу невідома. Див. детальніше про це: Корзо М. *Українська і белорусська катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление эволюция и проблема заимствований*. М., 2007. С. 407–409.

ється від звинувачень, намагаючись пояснити мотиви своєї поведінки.

Заторкуючи проблему спасіння, він має на увазі спасіння універсальне, всієї Церкви, хоча й робить це з позиції священика, який відчуває подвійну відповідальність – і за власну душу, і за духовний стан пастви. Пояснюючи причини, що спонукали його взятися за перо, Смотрицький у вступі до «Апології» пише:

Я це зробив, обтяжений обов'язками мого пастирського достоїнства, бо повинен був донести до вух кожної побожної людини, яка це почує, з приводу жалюгідного стану нашої церкви, і частково щоб показати і зруйнувати ті ересі та помилки, якими наші нові письменники [Scribentowie] вже понад тридцять років пов'язали нашу руську церкву²⁶.

Обов'язки пастиря він вбачає так:

Кожному зрозуміло, що для спасіння душ ми повинні не тільки з амвона застерігати людей проти новоявлених еретичних доктрин, які панують серед нас., але також мусимо викинути їх (ці ересі) з наших домів і поховати їх у забутті. Якщо ми хочемо визнати, що маємо правдиву віру в Господа Ісуса Христа., якщо не бажаємо терпіти від еретичної смерті наших душ і погібелі всієї руської церкви²⁷.

Ключовою для Смотрицького є ідея церкви – Нового Єрусалима²⁸, місця спасіння, якого не можна досягнути без єдності з римо-католиками. «Автори-схизматики» завдали величезної шкоди Східній Церкві, розділивши «Матір-Церкву» та відокремившись від «братерського Рима». Руське православ'я не торує дорогу до Небесного Єрусалима, бо схизма і ересі так забруднили Православну Церкву, що джерело «правдивої віри» перемістилося зі Сходу на Захід:

Запевняю вас, що помилки і ересі не належать ані вашій, ані грецькій церкві, а тільки цим особам, які заповнили і вашу, і грецьку церкву. Сама по собі церква є чистою, але її забруднили через усі ці помилки і ересі. [...] Не відступив я від віри, Боже мені того не дай! ... Я залишаюся і стою при вірі. [...] А як учить Зизаній, Філалет Орто-

²⁶ *Apologia peregrynacji do krajów wschodnich // Collected works of Melety Smoruc'kyj*. With an Introduction by David A. Frick Cambridge, Mass., 1987 (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, texts; vol. 1). P. 522.

²⁷ Там само. С. 532.

²⁸ Детальніше про католицько-уніатсько-православну полеміку кінця XVI – початку XVII ст. навколо теми «Київ – Новий Єрусалим» див. мою статтю: *Topography of Salvation. «Kyiv – the New Jerusalem» in the Ruthenian Literary Polemics (end of the 16th-beginning of the 17th century) // Lithuania and Ruthenia. Studies of a Transcultural Communication Zone (15th–18th Centuries) / Hrg. von D. Frick, S. Rohdewald, S. Wiederkehr (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte). Wiesbaden, 2007. P. 246–271.*

лог – так Русь ніколи не вірила, і я так не вірю. А хто так вірить, як вони вчать, ті далекі від Царства Божого, перед Богом це кажу!²⁹

Концепцію Мелетія Смотрицького, згідно з Вацлавом Гриневичем та Мареком Мельником, можна кваліфікувати як сотеріологічний ексклюзивізм у його католицькому варіанті³⁰. Важливо, що Смотрицький вступив у дискусію не тільки з попередньою православною полемічною традицією, що ототожнювала руську Православну Церкву з Сіоном, а Київ – з Єрусалимом, але й і з самим собою, колишнім православним. У «Треносі» він свого часу писав, що руська церква «була королівною... серед дочок Сіонських, як Єрусалим поміж усіх жидівських міст»³¹. Двадцятьма роками пізніше Смотрицький стверджує, що «святі місця, в яких святкують таємницю нашого спасіння», – це теперішня Римо-Католицька Церква:

Я не для того хвалю святе місто Єрусалим, аби вас від нього відводити. [...] Ані теж я хвалю його, аби завести вас кудись далі від Сходу. І оскільки сам я в святій Східній Церкві залишаюсь, то нікого від неї не відштовхую, навпаки, я страждаю, дбаю і борюся за тих, хто ще не прилучився ані до неї, ані до Західної Церкви. Але навіть якщо я насправді, як вам здається, перетягну вас від святої Східної Церкви до святої Західної Церкви, з якою ми поєдналися, то що ж тоді, хіба втратите ви Єрусалим? Навпаки, саме тоді ви його отримуєте³².

Серед іншого, Смотрицький також обговорює проблему «правдивої віри», яка пішла з Єрусалима. Він підкреслює, що Православна Церква позбулася свого «єрусалимсько-грецького минулого», оскільки навіть Константинополь, символічний центр православ'я, перетворився на гніздо криптокальвіністів (натяк на патріарха Кирила Лукаріса). Але головний тягар провини за зіпсування віри Смотрицький накладає не стільки на греків, скільки на руських богословів:

²⁹ Smotryc'kyj M. *Exethesis abo Expostvlatia* // The Collected Works of Melety Smotryc'kyj. P. 702; Його ж. *Paraenesis abo Napomnienie* // The Collected Works of Melety Smotryc'kyj. P. 637.

³⁰ Hryniewicz W. *Soteriologiczny ekluzywizm u podstaw uniatyzmu* // Studia Theologica Varsaviensia. 1991, t. 29, nr. 22. S. 47–59; Його ж. *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*. Opole, 1995; Melnyk M. *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*. Olsztyn, 2001. S. 134–136.

³¹ Smotryc'kyj M. *Тренос* (Θρηνος), *To iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskijey Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem Dogmat Wiary...* Przez Theophila Orthologa... // The Collected Works of Melety Smotryc'kyj. P. 18.

³² Smotryc'kyj M. *Exethesis abo Expostvlatia*. P. 710.

Ми вже проголосили і навіть надрукували, що наша віра така, як у Зизанія, Філалета Ортолога, Клірика, Азарії та інших. Але ця віра настільки далека від віри Св. Йоана Золотоустого та інших святих отців, і наших руських святих отців, наскільки неправда далека від правди, ересь від віри³³.

Щоб посилити враження відлучення православних від Небесного Єрусалима, Смотрицький уживає таку метафору:

...ми відпадаємо від віри і страждаємо не через православну віру, але через еретичну фальшиву віру... І це сталося з нами, на жаль, і в Сіоні, і в Єрусалимі... так, як це сталося і з тим, хто охороняв своє гніздо, тоді як інші тішилися, дивлячись на Фенікса, що висиджував яйця... Звісно, ми більше не можемо похвалитися ні Сіоном, ні Єрусалимом. Бо хтось тримає таблиці, а хтось дбає про слово Боже, накреслене на них³⁴.

На що спирається Смотрицький у своїх звинувачуваннях? Він упевнений, що спасіння в Православній Церкві можливе тільки через звільнення від ересей і помилок. «Новий Єрусалим» Смотрицького-уніата — це не Київ, про який він колись писав у «*Verificatio Niewinności*» на захист православних. Це «Руський Сіон», утілений, однак, у з'єднаній з Римом руській Церкві³⁵.

Треба підкреслити, що ні Потій, ні Смотрицький, ні їхні прибічники з уніатського середовища не розглядали спасіння руських православних виключно в руслі католицької доктрини. Така інтерпретація була б або очевидним спрощенням, або навіть помилкою. Потій і Смотрицький ніколи не називали себе римо-католиками, вони вважали себе віруючими з'єднаної Католицької Церкви, очолюваної папою римським. Підпорядкування Риму, однак, не провадило до відриву Православної Церкви від її грецького коріння. Потій, наприклад, неодноразово посилався на східних отців церкви як найвищих авторитетів християнського богослов'я³⁶.

Як бачимо, йшлося про формулювання оригінальних підходів в інтерпретації богословських сюжетів, що мали би відрізнитися і від католицьких, і від православних. Іншими словами, стратегія полягала на тому, аби знайти спільну, католицько-православну

³³ *Apologia*. Р. 570.

³⁴ Там само. С. 618.

³⁵ Ця ідея проходить червоною ниткою через усі його уніатські твори: «Я впевнений, що... Закон, який вийшов із Сіона, і Слово Боже з Єрусалима, і нашої руської землі свого часу дійшли чисті, світлі, непорочні, а в наші часи були зневажені і опорочені...», див.: *Smotruc'kuj M. Apologia*. Р. 577.

³⁶ Іпатій Потій навіть окремо оголошує, що не збирається боронити папу римського, адже в нього достатньо вчених, які захищать його достоїнство. Див.: Потій І. *Унія греків з костьолом римським 1595 року // Українські гуманісти епохи Відродження*. Антологія. Т. 2. К., 1995. С. 119.

теологічну платформу. Однак шляхи досягнення цієї мети Потію і Смотрицькому бачилися по-різному, що стає особливо наочним при аналізі того, як вони інтерпретували шляхи до індивідуального спасіння.

ПРО ГРІХИ, ВІДПЛАТУ Й ДОБРІ ВЧИНКИ

1. Іпатій Потій

Збереження «правдивої віри», як наполягає Іпатій Потій, це головна умова на шляху спасіння, за чим ідуть покаєння, піст, милостиня і молитва³⁷. Звичайно, жодного нового «рецепту спасіння» Потій не винаходить, повторюючи загальноприйняті в християнській сотеріології постулати. Особливістю ж його власної інтерпретації є спроба поєднати «чисто католицькі» топоси із православними поняттями. Серед типових прикладів можна назвати роль добрих учинків у справі спасіння віруючих, поняття гріховності людини й важливість покаєння для очищення від гріхів.

Потій вважав, що спасіння неможливе без праведних діл³⁸. Він також стверджував, що первородний гріх зіпсував і схилив людську натуру до зла (себто цілком приймав католицьку інтерпретацію цього сюжету)³⁹, розмірковуючи у своїх проповідях в дусі бл. Августина про «нашу зіпсовану природу», «заражену гріхом»⁴⁰, а відтак – досить низько оцінюючи шанси людини на спасіння. Водночас, ідучи слідом за вченням святих отців, він стверджував, що «гріх завжди був особистим переступом, а не наслідком природного впливу»⁴¹. Кожний віруючий несе відповідальність за власні гріхи перед Богом і отримує за них кару⁴². Таким чином, логіка спасіння, яку пропагував Потій, суміщала в собі важливість добрих учинків і Божого милосердя.

³⁷ Поп.: «Post to to iest woz ognisty, który porwał do Raiu Eliasza»; «Pokutą i postem i Modlitwą czarta pędzą z ziemi do piekła, temż źródłami na ziemię z nieba wabią ludzie Boga». Див.: Посієй Н. *Kazania i homilie*. S. 94, 99.

³⁸ «Во іак прѡзна лампа на нї сїє нїє прѡзда, так теж вїара без учынкѡв, хоцѡбы была наylesza, никого нїє збавї», див.: Посієй Н. *Kazania i homilie*. S. 429.

³⁹ Tennant F.R. *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin*. Cambridge, 1903; Williams N.P. *The Ideas of the Fall and Original Sin: A Historical and Critical Study*. London, 1927.

⁴⁰ Посієй Н. *Kazania i homilie*. S. 609, 67.

⁴¹ Про розуміння наслідків первородного гріха в православній традиції див.: Meyendorff J. *The Byzantine Theology*. New York, 1974. P. 143.

⁴² Потій навіть сперечається в цьому питанні зі знаменитим італійським кардиналом і богословом Робертом Беларміні: «Цї та інші нескінчені наслідки первородного гріха передалися на все людське плем'я... Але за те, що багато грїшило і зараз грїшить, за те Господь не за грїх Адама, а за своє, особисте справедливо карав і карає». Див.: Посієй Н. *Kazania i homilie*. S. 509.

Покаяння, звичайно, теж виступало компонентом цієї системи, – і теж у комбінації католицького та православного підходів. Слідом за католицькими схоластами Потій наполягає на важливості так званої сатисфакції. Згідно з цією концепцією, найпослідовніше розробленою у творах Ансельма Кентерберійського, гріхопадіння прогнівило Божественну правду, яка, відтак, вимагає відплати (*satisfactio*). Оскільки ж жодних людських жертв для цього не досить, Син Божий Сам приносить викуп. Смерть Христова задовольнила Божий гнів, і людині було повернено благодать, отримання якої треба заслужити вірою та добрими ділами. Людина не має цих заслуг, але може черпати їх від Христа і святих, що вчинили більше добрих діл, ніж потрібно для їхнього особистого спасіння, а отже, мають ніби надлишок, яким можуть ділитися. Дослідники вважають, що теорія відплати народжена у надрах схоластичного богослов'я, відображала середньовічні уявлення про образу честі, яка потребує сатисфакції⁴³.

Потій звертається до цієї теорії у своїх проповідях: «Важко повірити, що гріхопадіння було повністю знищене розкаянням і очищене святою сповіддю, які приведуть... до задоволення Господа (*ukontentowania Boga*)»⁴⁴. Водночас він іде й за східною традицією, стверджуючи, що «миłosердя Господа нашого перевищує в покаранні почуття справедливості, і гріхи будуть відпущені»⁴⁵, а тому праведне життя і покаяння «приведуть до землі Ізраїльської і допровадять, ніби янголи, по східцях до Царства Небесного»⁴⁶.

2. Мелетій Смотрицький

Ідея поєднання і порозуміння простежується і в творах Мелетія Смотрицького, але він бачить компроміс інакше, ніж Потій. На його думку, щоб дістатися Царства Небесного, православний мусить позбутися гріхів і отримати благодать Святого Духа. Детальніші пояснення виявляють специфіку сотеріологічних роздумів Смотрицького-уніата. Він намагається довести відсутність різниці між православним і католицьким розумінням спасіння, по суті приписуючи православній догматиці католицькі уявлення про спасіння як нібито цілком суголосні з православними. Натомість справжня різниця, як стверджує Смотрицький, існує тільки між католиками й протестантами: їх він однозначно називає еретиками⁴⁷.

⁴³ Southern R.W. *St. Anselm and His Biographer*. Cambridge, 1963; McIntyre J. *St. Anselm and His Critics: A Re-interpretation of the Cur Deus Homo*. Edinburgh, 1954.

⁴⁴ Pocij H. *Kazania i homilie*. S. 186.

⁴⁵ Там само. С. 546.

⁴⁶ Там само. С. 94.

⁴⁷ Smotryc'kyj M. *Apologia*. P. 615.

Типовим у цьому плані є питання про роль заслуг (і добрих діл) у спасінні душі та проблема відплати (сатисфакції) і пов'язаний з нею поділ гріхів на смертні й не смертельні. За Смотрицьким, самого тільки покаяння не вистачить для відпущення гріхів: повторюючи католицьке вчення, він стверджує, що потрібні ще й заслуги мирян. Серед таких перелічено: «пост, милостиню, довгі стояння на молитві, обов'язок ходити на ранні служби та різні інші засоби змертвіння плоті»⁴⁸.

Як відомо, вчення про заслугу (*meritum*) є одним зі стрижневих у католицькій теології спасіння. В його основі лежить теза, що добрі вчинки, коли людина творитиме їх більше, ніж того потребує від неї Господь, дають можливість отримати додатковий шанс на спасіння і компенсувати провину за вчинені гріхи⁴⁹.

Не можна, звичайно, сказати, що православна традиція відкидає необхідність поститися, давати милостиню чи ходити на ранні літургії. Проте ці вчинки не називаються «заслугами» – це обов'язок кожного християнина (особливо піст і милостиня)⁵⁰.

Крім заслуг, Смотрицький згадує також таїнство покаяння, що, за його словами, «складається з сердечного розкаяння, сповіді і виповнення (*dosyćczynienia*) добрих тілесних учинків»⁵¹. Саме така градація процесу покути характерна для католицької традиції, і так її канонічно визнали на Триденському Соборі (канон 4)⁵². Ключовим у цьому ряду є поняття відплати, яке віддзеркалює специфіку католицької сотеріології, пов'язуючись із доктриною первородного гріха та концепцією чистилища. Для Смотрицького це належить як до католицької, так і до православної традицій. Більше того, заперечення Теофілом Ортологом (тобто самим Смотрицьким – автором «*Треносу*») цієї концепції він називає «ересю.., непотрібною для нашої Церкви», й далі наголошує, що

...непризнання чистилища веде до того, що треба буде викинути з Церкви як сатисфакцію, так і різницю між смертними та не смертельними гріхами. Але Східна Церква, допоки вона залишається православною, не дозволить викреслити жодного з цих постулатів із догматів своєї віри⁵³.

Про ідею чистилища в уявленні Смотрицького мова піде далі, тут же зауважу, що сатисфакцію і класифікацію гріхів він ставить на одному рівні, й без визнання цих догматів не уявляє особистого

⁴⁸ Smotryc'kyj M. *Apologia*. С. 555, 624.

⁴⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10. Freiburg, Basel, Wien, 2006. S. 614.

⁵⁰ Про особливості православного вчення про спасіння див.: Арх. Сергий Страгородский. *Православное учение о спасении*. М., 1991.

⁵¹ Smotryc'kyj M. *Apologia*. P. 556

⁵² *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 2. S. 850.

⁵³ Smotryc'kyj M. *Apologia*. P. 597.

спасіння. Однак про категорії гріхів у його уніатських творах написано дуже мало, а про первородний гріх згадано лише в контексті католицьких доктрин, визначених Тридентським собором. На його думку, вони абсолютно збігаються з ученням Православної Церкви. Не йдеться також про гріхи нащадків Адама. Смотрицький розмірковує передусім над тим, що означає смертний гріх і чому ересі є тяжчими переступами, за які немає Господнього прощення:

Тому що однієї ересі вистачить для прокляття; двох, трьох і так далі для вічної погибелі та пекла, і це [впасти в ересь. – Л. Б.] незрівнянно шкідливіше для людини, ніж скоїти смертний гріх. Адже ересь не тільки віддаляє людину від Бога, що є наслідком також і смертного гріха, але позбавляє її віри. Цього і найтяжчий гріх не в змозі зробити⁵⁴.

Зрозуміло, що акцент на ересях відповідав основній меті полемічних послань Смотрицького-уніата. Але характерно, що розподіл на смертні та не смертельні гріхи є також і в його ранніх, ще православних творах, наприклад, у короткому катехізисі, доданому до «Треноса», де смертним названо той гріх, «який відганяє милість і віру в Святого Духа». Посилаючись на Василя Великого, Смотрицький стверджує, що обидва види гріхів «знищуються Христовим милосердям і щирим покаанням»⁵⁵. У тому-таки «Треносі» можна зустріти й пасаж про добрі учинки, підкріплений авторитетом Св. Августина. За спостереженнями Маргарити Корзо, посилення на Августина з'являються у тексті згаданого катехізису власне тоді, коли автор «пробує балансувати на межі різних традицій»⁵⁶.

Такого роду «балансування» взагалі характерне для творчого доробку Смотрицького і в православній, і в уніатській періоди його життя. Напевно, можна погодитися з висновком Девіда Фріка, що Смотрицький все життя шукав «третій шлях», який примирить «Русь із Руссю»⁵⁷. Його варіант «третьої, середньої речі» в уніатський період виразився у спробі приписати православній сотеріології специфічно католицькі концепції.

«ТРЕТЄ МІСЦЕ» ПОТОЙБІЧНОГО СВІТУ, АБО ПОШУК «ЕСХАТОЛОГІЧНОГО КОМПРОМІСУ»

1. Іпатій Потій

Цікаво, що й Іпатій Потій, і Мелетій Смотрицький шукали богословський компроміс не тільки в царині сотеріології, але і в

⁵⁴ Smotryc'kyj M. *Apologia*. С. 530.

⁵⁵ Smotryc'kyj M. *Threnos*. Р. 228.

⁵⁶ Корзо М. *Українська і белорусська катехитическая традиция*. С. 289.

⁵⁷ Frick D. *Meletij Smotryc'kyj*. Р. 254.

поясненні того, що діється з душею після смерті. При цьому обидва дотримувалися у своїх інтерпретаціях цієї самої моделі, що й у випадку з концепціями індивідуального спасіння. Тобто Потій намагався знайти спільні місця у православної та католицької есхатології, а Смотрицький наполягав на тому, що Східній Церкві притаманні такі самі уявлення про потойбічний світ, як і Західній. Для ілюстрації наведу декілька прикладів.

Як відомо, предметом багатовікових суперечок між православними й католиками є поняття чистилища. Православна Церква заперечує існування в потойбічному світі будь-якого «третього місця», окрім раю і пекла. Католицька есхатологічна доктрина, натомість, виходить із тези, що після смерті душі людей, що не вчинили смертних гріхів і покаялися, потрапляють у чистилищний вогонь, де відбувають покарання, яке не встигли отримати за життя⁵⁸. Зрозуміло, що одним зі стовпів цієї концепції була й згадана вище ідея сатисфакції⁵⁹.

У Потія про це оповідається метафорично:

Кожне гріхопадіння подібне до трави... яку, допоки вона висохне, вогонь не може спалити. Сповідь сушить гріховну траву..., але сухе сіно спалює тільки вогонь чистилища. Свята вода хрещення згладила первородний гріх, але тільки друге хрещення духом і вогнем... згладить скоєні за життя гріхи...⁶⁰.

На перший погляд здається, що Потій цілком приймає католицький образ життя після смерті. Але це не зовсім так, бо він іде далі в пошуках спільного підґрунтя есхатологічних концепцій обох церков, пробуючи поєднати католицькі уявлення про чистилище з православним поняттям «митарства».

У православної есхатології митарствами називають своєрідну драбину, на якій дияволи сперечаються з янголами, виставляючи перелік гріхів душі померлого. Ідея митарств розвинулась із уявлень про суд сумління, коли всі добрі й злі вчинки стають перед обличчям умираючого (такі діалоги зустрічаємо, наприклад, у слові «На спочилих у Христі» Єфрема Сирина, бесідах Макарія Великого та Йоана Золотоустого)⁶¹. Первісно митарства означали допит душі⁶², пізніше послідовність розміщення гріхів на митар-

⁵⁸ Le Goff J. *Le naissance du Purgatoire*. Paris, 1981. Цит. за англійським перекладом: Le Goff J. *The Birth of Purgatory* / Transl. by A. Goldhammer. Chicago, 1984. P. 214.

⁵⁹ Binski P. *Medieval Death: Ritual and Representation*. London, 1996. P. 181–199.

⁶⁰ Pocij H. *Kazania i homilie*. S. 184–186.

⁶¹ Батюшков Ф. *Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования*. СПб., 1891. С. 257.

⁶² Сахаров В. А. *Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*. Тула, 1879. С. 166.

ствах змінювалася. Опис такого роду двобою бачимо у відомому візантійському «Житті Василя Нового» X століття, що включає у себе візію Григорія Монаха «Про митарства Феодори»⁶³. В останньому є такі рядки: Феодора, годувальниця святого Василя, помираючи, побачила «множество ефиоп, коло одра мого мльвы твореще и метежь, и рикающе яко дики звери, испитающе дела мои, хартию готовеще и извращающе лица мрачна»⁶⁴. Потім Феодора помітила, що до неї наближаються два янголи у вигляді двох «юноша красна». Вони почали докоряти бісам, аби ті не докучали кожній душі, що залишає тіло, а далі з'являється сама смерть «яко левь рика, железа всака носе»⁶⁵. Янголи ж підхопили душу Феодори й понесли на небеса. По дорозі вона проходила крізь 21 митарство впродовж 40 днів (тобто янголи сперечалися з бісами про гріхи померлої), після чого була відведена в рай до Страшного суду. Якби вона не встигла пройти через усі етапи митарств за 40 днів, її душу відправили б у пекло. Таким чином, у «Житті Василя Нового» наявність митарств констатується як суперечка добрих і злих сил у потойбічному світі, без суду Божого.

⁶³ Бібліографію досліджень цього твору див. у статті О.В. Творогова про «Житіє Василя Нового»: *Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV веков*. Л., 1987. С. 142–143. Тут наведені також численні редакції «Житія» в давньоруській літературі. Пор.: Вилинский С. *Житие св. Василия Нового в русской литературе*. Ч. 1: Исследование. Одесса, 1913; Сахаров В. А. *Эсхатологические сочинения*. С. 148, 166. «Житіє» стало також одним із джерел православної іконографії Страшного Суду: Буславев Ф. *Изображение Страшного Суда по русским подлинникам* // Його ж. *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*. Т. 1. СПб., 1861. С. 140–141; Goldfrank D.M. *Who put the Snake on the Icon and the Ordeals on the Snake? – A Problem of Last Judgment Iconography* // *Камень Краежгльнь. Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays presented to E. L. Keenan on his 60th Birthday* / Eds. N. Kollmann, D. Ostrowsky, A. Prigov, P. Rowland. Cambridge, Mass., 1995; Бережная Л. «Одесную» и «ошую». *Русские и русинские иконы Страшного Суда* // *Человек между Царством и Империей* / Под ред. М. Киселевой. М., 2003. С. 454–485; Її ж. *Orthodox icons of Last Judgment on the Ruthenian Lands (16th–18th centuries): Traditions, Questions, and Unsolved Problems* // *Соціум*. Т. 3. К., 2003. С. 209–240; Himka J.-P. *On the Left Hand of God: «Peoples» in Ukrainian Icons of the Last Judgment* // *States, Societies, Cultures. East and West. Essays in honor of Jaroslaw Pelenski*. / Eds. J. Duzinkiewicz et al. New York, 2004. P. 317–349; Алексеев А. *Сюжет «змея митарств» в композиции икон «Страшного суда»* // *Церковная археология*. Вып. 4: Материалы Второй Всероссийской церковно-археологической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Н.В. Покровского. СПб., 1998. С. 13–17.

⁶⁴ Цит. за: Дергачева И. *Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности*. М., 2004. С. 217. Див. також: Сахаров В. А. *Эсхатологические сочинения*. С. 166, 167.

⁶⁵ Дергачова И. *Посмертная судьба*. С. 218; Сахаров В. А. *Эсхатологические сочинения*. С. 167.

Для Потія митарства, на відміну від «Життя Василя Нового», — це не серія випробувань і не тривалий процес, а окреме місце на тому світі. Спільність же православної і католицької інтерпретацій він вбачає у необхідності молитися за душі померлих, бо такі молитви допомагають душам на митарствах очиститися від поточних гріхів:

А якщо молимося за померлих і жертви за них приносимо, і пам'ять їм творимо, то мусимо вважати, що є ще інше місце — третє, між небом і пеклом, де душі бувають затримані, аби заплатили до найменшої часточки. А по-нашому це називається митарство⁶⁶.

Точку зору Потія розділяв не тільки дехто із його одновірців (наприклад, Касіян Сакович, який писав у 1621 р.: «Митарства — це місце, де мучаться душі, латинське *purgatorium*»⁶⁷), але й ширший православний загал. Прирівнювання митарств до чистилища можна знайти у багатьох збірках православних проповідей, поезії, драматургії, а також у текстах, що мали відношення до монастирського життя⁶⁸. Спільними в православній і католицькій інтерпретаціях потойбічного світу були молитви за померлих, існування «третього місця» за гробом і партикулярний Божий суд над душею після смерті.

Прирівнювання митарств до чистилища мало й ширші культурні підстави. Популярне в католицькій літературі та мистецтві уявлення про «зважування» добрих і злих учинків після смерті було не просто оцінкою морального стану душі. Часто це зображували у вигляді протиборства між ангельськими (найбільш поширеним було зображення Архангела Михаїла) і демонськими силами. Таким чином, боротьба за душу, що точилася ще за життя, переходила через кордон смерті. Таке пояснення дає можливість побачити спільні риси в становленні православних і католицьких есхатологічних уявлень⁶⁹.

Слід також підкреслити, що в ухвалах Ферраро-Флорентійського собору митарства описано як темні й неясні місця⁷⁰. Те, що це поняття не було чітко означене в православній есхатологічній

⁶⁶ Потій І. *Унія греків*. С. 111.

⁶⁷ Цит. за: Студинський К. *Полемічне письменництво в р. 1608*. Львів, 1911. С. 22.

⁶⁸ Див. детальніше: Бережна Л. «Третє м'єсто удержаніє истяжательное». *Ідея митарств в творах Й. Галятовського та українських православних синодиках // Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура*. Збірник пам'яті Валерії Нічик / Під ред. Л. Довгої, Н. Яковенко. К., 2005. С. 267–280.

⁶⁹ Brandon S.G. *The Judgment of the Dead. A Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-Mortem Judgment in the Major Religions*. London, 1967. P. 124.

⁷⁰ Meyendorff J. *The Byzantine Theology*. P. 220–222.

традиції, стало підґрунтям для багатьох інтерпретацій⁷¹. Версія Потія, отже, являла собою тільки один із можливих підходів, поширених у руському православному та уніатському середовищі тих часів.

2. Мелетій Смотрицький

Почати варто з того, що поняття «митарства» для Смотрицького-полеміста і проповідника, мабуть, не існувало. Принаймні, він не уживає його ні в православних, ні в уніатських творах. Не виключено, що причиною цього була некодифікованість у православній традиції даного уявлення, яке інтерпретували дуже по-різному (як видно на прикладі щойно згаданої есхатологічної концепції Потія). «Митарство» могло стати «слабким місцем» полемічної аргументації, тому Смотрицький подає свою візію потойбічного світу, уникаючи популярного образу.

Що ж до чистилища, то тут позиція Смотрицького не видається такою послідовною. Свого часу у православних творах він завзято опонував уніатам (тому-таки Потію), стверджуючи, що ні партикулярного суду, ні «третього місця» на тому світі немає: «Наша церква не вірить в існування і не визнає чистилища..., тому що для цього немає жодної підстави у Святому Письмі [...] Милостині, молитви і пресвяту жертву тіла й крові Господа Спасителя нашого ми приносимо за померлих [...] для того, щоб перед ви роком умолити Справедливого Суддю»⁷². Смотрицький-православний також розрізняв стан душ в пеклі і в раю до й після Страшного суду, вважаючи, що нині «душі справедливих тішаються райським блаженством не сповна, так само не повністю мучаться і душі грішників у пеклі»⁷³.

Ця точка зору змінилася на діаметрально протилежну після переходу в унію. Вже на початку «Апології» Смотрицький рішуче заявляє свою позицію у цьому питанні:

...за винятком матеріального вогню, в який навіть римляни [католики. — Л. Б.] не вірять, з усім іншим, що стосується науки про чистилище, ми [православні. — Л. Б.] також погоджуємося⁷⁴.

⁷¹ Ширше про руську релігійну полеміку з приводу чистилища див.: Berezhnaya L. *Death and the Afterlife in Early Modern Ukrainian Culture*. Wiesbaden (в друці); Її ж. *Perception of Death in the Polish Orthodox and Catholic Religious Literature in the 17th Century: an Attempted Comparison*. Part 3: Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times // *Proceedings of the Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique Comparée* / Eds. J. Kłoczowski, H. Łaskiewicz. Lublin, 2000. P. 89-94.

⁷² Смотрицький М. *АНТИГРАФН* // Русская Историческая Библиотека. Т. 19. СПб., 1903. Стб. 1269, 1267. Пор. також у *Треносі*: «Наші отці церкви ніколи ні о яким чистилищу чути не хотіли»: Smotruc'kyj M. *Threnos*. P. 174.

⁷³ Смотрицький М. *АНТИГРАФН*. С. 1266.

⁷⁴ Smotruc'kyj M. *Apologia*. С. 572.

Що ж за спільні місця у православної і католицької есхатології згадує Смотрицький-уніат? Шість таких «точок сходження» розглянуто ним в окремому розділі, що присвячений обґрунтуванню ідеї «третього місця» в потойбічному світі. Першим пунктом він називає ідею очищувального вогню (не пояснюючи, чим він відрізняється від згаданого «матеріального»), що, на його думку, присутне у писаннях Григорія Ниського, Григорія Великого й Анастасія Синайського⁷⁵. Другим спільним місцем у православної і католицької есхатології він вважає потребу молитов за померлих, причому тут знову вступає у дискусію із самим собою — автором «*Антиграфе*», наполягаючи саме на католицькій інтерпретації. Смотрицький-уніат розділяє душі померлих на дві категорії: грішників, які після смерті прямують прямо до пекла, і праведників, для кого уготовано Царство Небесне. Другі, своєю чергою, теж поділяються на дві групи: святих, кому не потрібні молитви, і тих, за кого церква молиться до Бога. Наступні чотири пункти католицько-православних збігів так чи інакше повторюють ці аргументи, але вже з посиланням на більшу кількість церковних авторитетів (часом він їх просто називає «наші старші»)⁷⁶. Смотрицький повторює, що Східна церква разом із католиками визнає дієвість молитов за померлих і страждання душ грішників від вогню у «третьому місці» потойбічного світу. Його висновок: «Ми в цьому розділі віри, про чистилище, цілком погоджуємося із римлянами, за винятком матеріального вогню»⁷⁷.

Смотрицький, звичайно, не був поодиноким у відстоюванні саме такої есхатологічної версії. Серед його однодумців можна згадати уніата Скупінського, автора полемічного тексту-діалогу «*Rozmowa albo relatia rozmowy dwoch Rusinów, schismatika z unitem*». В одному з розділів аргументи на захист чистилища представлені майже за тією самою системою доказів, що й у Смотрицького. Митарств автор не згадує, натомість є розподіл душ померлих спочатку на проклятих і спасених, а потім на святих і душ у чистилищі, яким потрібні милостині та молитви живих⁷⁸. Повторюється й аргумент Смотрицького про причини непорозуміння

⁷⁵ Там само. С. 596.

⁷⁶ Там само. С. 597.

⁷⁷ Там само. Важливо підкреслити, що і в «*Треносі*» Смотрицький дозволяє собі деякі зауваження на тему спільних католицько-православних поглядів на життя після смерті. Наприклад, він писав, що «кожному ясно, деякі гріхи відпускаються також і після смерті». Див.: Smotruc'kyj M. *Trenos*. Р. 174). Так само, як і в справі індивідуального спасіння, Смотрицький старався тут уникати безкомпромісних позицій.

⁷⁸ *Rozmowa albo relatia rozmowy dwoch Rusinów, schismatika z unitem* // Архив Юго-Западной Руси. Ч. 1, т. 7. К., 1887. С. 684.

між католиками і православними та згадується ересь Оригена, за якою православні нібито звинувачують католиків (спростовується точка зору, що в «римській церкві» пекельні муки грішників тимчасові)⁷⁹.

* * *

Підсумовуючи, повернуся до питання, що диктувало потребу знайти спільний модус у розумінні таких універсальних для християнства понять, як спасіння, гріх, покаяння і смерть? Відповідь треба, мабуть, шукати в спробах кодифікувати православну богословську традицію за католицькою моделлю. Адже тільки так можна було провадити полеміку з іншою стороною і відповідати на її виклик. Тенденції такого роду притаманні богословським традиціям періоду конфесійного формування, а водночас вони відображають ситуацію на прикордоннях культури, де межі завжди залишаються розмитими. Мелетій Смотрицький та Іпатій Потій, власне, й були типово «прикордонними» людьми.

Їхній доробок у царині сотеріології та есхатології не можна назвати оригінальним або особливо послідовним. Заслуга обох полягала в спробі зблизити різні сотеріологічні й есхатологічні моделі та концепції, аби довести, що догматичної різниці між католиками і православними немає. До цієї мети уніатські лідери йшли різними шляхами. Смотрицький стверджував, що всі католицькі догми визнаються і Православною Церквою, натомість Потій спробував поєднати православні інтерпретації із католицькими. Цей «третій шлях» вони бачили по-різному, але метод аргументації через докази логіки, ще не досить освоєний тогочасними православними полемістами, був для обох спільним. Більше того, сама спроба знайти відповідь на питання, що постали в ході полемічних дискусій, та поєднати особисте спасіння з реформою Церкви свідчать про гостре відчуття потреб часу.

⁷⁹ Там само. С. 690. Про те, що такі «суто католицькі» уявлення про потойбічний світ існували в уніатському середовищі ще до переходу Смотрицького в унію, свідчить катехізис Йосафата Кунцевича: НІ. Josaphat. *Der Katechismus // Der Christliche Osten*. 1960. Т. XV, no. 4. S. 95.