

Terra Academica

Київська Академія 20 (2023): 137–165.
doi 10.18523/1995-025X.2023.20.137-165
<http://ka.ukma.edu.ua>

Валерій Зема

Релігійна контроверза «Книжечки у шести розділах» Василя Суразького: нові мотиви і старі упередження¹

Контекстуальне вивчення «Книжиці в шести розділах», з урахуванням текстів і явищ епохи Відродження, Реформації та Контрреформації, показує залежність її від атмосфери змін, яка панувала в той час. Історичні екскурси єзуїтських авторів у минуле Церкви та перебіг соборів мають ширший підтекст. Апеляція до скарг і вплив римських понтифіків під час соборів свідчили про зростаюче значення публічних дебатів і пожвавлення політичного життя. Водночас зростало значення документів і правових практик, які також були очевидними у свідченнях про минулі події. Василь Суразький намагався відповісти на такі виклики, шукаючи контраргументи та джерела, щоб протистояти своїм католицьким і протестантським опонентам. Найбільш значущим було створення ним концепції Єрусалима як центру християнства, джерела віри та віри. Єрусалим був визначений як символічний центр християнства в умовах занепаду Константинополя. Суразький розвинув критику латинників, звинувачуючи їх у юдейських впливах. Також досліджено вплив Реформації на релігійну полеміку Суразького. Плідним видається використання іконографічних матеріалів для вивчення трактатів українських авторів, які відображають особливості православного віровчення.

Ключові слова: релігійна контроверза, Реформація, Ренесанс, Київська митрополія, Острог.

Реформація та початки Контрреформації відобразились уже в перших публікаціях, які почали виходити друком в Острозькій академії. Зверну увагу на добре знану публікацію, присвячену ре-

¹ This study has been conducted within the framework of research group «Polycentricity and Plurality of Premodern Christianity» at Goethe University of Frankfurt am Main, with the support of German Research Foundation (DFG).

лігійній контроверзі² з протестантами й католиками, автором якої був Василь Суразький-Малюшицький (1550-ті –початок XVII ст). Метою нинішньої розвідки є критичне вивчення релігійної контроверзи в його «Книжечці у шести розділах» з урахуванням впливу на неї тогочасного інтелектуального клімату. Зміни на Заході в цій сфері, супроводжувані пошуком і публікацією джерел та їх інтерпретацією, були вражаючі. Релігійна контроверза між католиками і реформаторами примушувала тих і других звертатися до минулого християнства, яке знову ставало актуальним для пошуку підтвердження слушності й укоріненості власних конфесій, а також для публікації давніх джерел та їх інтерпретацій. Актори вдавалися до різних інтерпретаційних стратегій — антикваризму, ревізіонізму, реінтерпретації певних явищ під впливом конфесійних догм та упереджень, спричинених впливами Реформації та Відродження, тоді як середньовічні наративи з оскарженнями «грецьких» і «римських» авторів укладалися здебільшого у формі переліків звинувачень, що ґрунтувалися на розбіжностях в обрядах, догмах та звичаях. Тая Колбаба, досліджуючи візантійські середньовічні тексти релігійної полеміки, відійшла від окреслення їх як полемічних, називаючи переліками «латинських помилок»³. Мій дослідницький підхід ґрунтується на виявленні старих і нових мотивів у складі релігійної контроверзи Василя Суразького на основі порівняльної текстологічної критики та історичної ретроспекції. Звертатиму увагу як на впливи нових учень чи явищ, так і на використання давніх текстів та аргументів, що слугували діячеві Острозької академії для творення нарації. До дослідження буде також залучено іконографічні матеріали, які візуалізують текстові повідомлення.

Василь Суразький здебільшого дискутував із закидами чи твердженнями, сформульованими в творах Пьотра Скарґі і Бенедикта

² Відійти від традиційного терміну «релігійна полеміка» пропонує Жан-Паскаль Геї, який називає «ідеологізацією» творення певних релігійних концепцій у середовищах богословів і *literati* доби Контрреформації, а замість слова «полеміка» використовує поняття *religious controversy* — релігійна контроверза. Див.: Jean-Pascal Gay, «Ideologisation, Publicity, Politicisation, and the Regimes of Ecclesiality in Early Modern Catholicisms,» in *Pathways through Early Modern Christianities*, eds. B. Emich, A. Badea, B. Boute (Köln: Böhlau Verlag, 2023), 261–280.

³ Tia Kolbaba, *The Byzantine List Errors of the Latins* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press 2000).

Гербеста, однак згадував і про особливості протестантського віровчення. Слід наголосити і на пошуках нового символічного центру віри, яким для Суразького виступав Єрусалим. Варто нагадати, що трактатам релігійної контрoверзи, як польським, так і українським, притаманна значна мозаїчність джерел, залучуваних для укладання наративів та для пошуку аргументів з минулого у контексті *Respublica Litteraria*. На початках цього руху Еразм Ротердамський намагався вписати *Respublica Litteraria* у *Respublica christiana*: «Після Лютера, після Тридентського собору, *Respublica Litteraria* стала останнім спільним місцем для християн, розділених розбіжними Церквами і конкуруючими націями»⁴. Аналіз українських текстів доби Відродження у ширшому європейському контексті надає можливість їх відчитати й зрозуміти по-новому.

Якщо звернутися до середньовічного минулого, то перші трактати релігійної дискусії в латинському християнстві уклали Ратрамн із Корбі та Пасхасій Радберт, відповідаючи на запит Папи Римського Миколая I у другій половині IX ст. Ішлося про реакцію на перелік звинувачень, укладений Константинопольським патріархом Фотієм. Розбіжності між конфесіями, що намітилися уже впродовж перших століть християнства, обговорювалися на церковних соборах аж до Шостого собору (Трульського), акти якого Рим попервах повністю відкинув. Пізніше іконоборчий розкол став іще однією причиною розбрату між латинниками та візантійцями, що тривав до Сьомого Нікейського собору (787 р.). Через тривалу лауну у взаєминах римські та візантійські богослови були позбавлені можливості зустрічатися й дискутувати релігійні розбіжності разом, як це було раніше, під час соборів. Видається, саме розрив у спілкуванні призвів до подальших непорозумінь, які були, проте, спорадичними. Однак на середину XI ст. припадає новий розкол між Візантією і Заходом. Яблуком розбрату тоді стала матерія Святих дарів: візантійці засуджували західну практику причащення прісним хлібом. Як видається, напругу дебатів щодо Євхаристії між Константинополем і Римом додатково підсилював тривалий диспут із Беренгаром Турським серед латинників стосовно сутності Святих дарів.

Контрoверзія на Заході щодо сутності Євхаристії збіглася в часі з дискусіями між патріархом Михаїлом Керуларієм і кардиналом

⁴ Marc Fumaroli, *La Republique des Lettres* (Paris: Gallimard, 2015), 331–332.

Гумбертом Сільва Кандіда — завзятим оборонцем символічного трактування Святих дарів. Візантійці звинувачували латинських опонентів у тому, що прісний хліб Євхаристії є юдейським і суперечить вимогам християнського богослужіння. Звинувачення в юдейських упливах і звичаях продовжувалися на сторінках релігійних спорів грецьких та латинських авторів аж до доби Відродження. Анонімний автор твору «*Fragmentum disputationes adversus Graecos*», укладеного незабаром після розколу 1054 р., наполягав на тому, буцімто напад греків на оплатки «зробив їх гіршими грішниками, ніж юдеї, оскільки ті розіп'яли Христа в невіданні про його божественну природу, а греки напали на Тіло Христа свідомо»⁵. Пізніше, на початку XII ст., Руперт Дойцський обґрунтовував, що використання прісного хліба встановлено авторитетом як Старого Завіту, так і Євангелія, тож римська Євхаристія, збіжна за формою зі старозавітним обрядом, перетворилася на духовну завдяки християнським Таїнствам і звичаям⁶. Розмежування стосовно матерії Святих дарів тривало довго. Акти вже згаданого Шостого собору в Трулло 691–692 рр. (канон 11) засуджували облатки, а разом з тим застерігали від спілкування з юдеями: «жоден не може ані товаришувати і спілкуватися з юдеями, ані отримувати медичні послуги від них». Заборонено також споживати опрісноки юдеїв та митися з ними в одній лазні; передбачені за такі переступи покарання були такими: «для клірика усунення, а для лаїка відлучення»⁷. Упродовж століть переліки взаємних закидів переростали на розлогі тексти — із залученням низки канонічних, історичних і богословських аргументів, які не тільки відображали суперечності між конфесіями чи релігійними групами, а й містили інформацію про повсякденне життя, обряди, місцеві звичаї та забобони.

Перші трактати релігійних контроверзій поширювалися у Київській митрополії після розколу 1054 р. між Константинопольським патріархатом і Римським престолом, зокрема, кілька текстів такого змісту було укладено вищими ієрархами Київської митрополії на-

⁵ Brett Whalen, «Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite,» *Traditio* 62 (2007): 9. Andrew Louth, *Greek East and Latin West. The Church AD681–1071* (New York: St Vladimir's Seminary, 2007), 309–313.

⁶ Whalen, «Rethinking,» 19.

⁷ *The Council in Trullo Revisited*, ed by G. Nedungatt and Michael Featherstone (Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1995), 81. (Kanonika, t. VI).

прикінці XI-го — впродовж XII-го століть. Вони дійшли до наших днів як у грецькій, так і в церковнослов'янській мовних формах⁸. Пізніше полемічні та догматичні трактати релігійної контрoверзи було об'єднано в збірниках, що долучалися до складу Номоканонів (Кормчих книг) — кодексів з актами церковного канонічного права.

Украй гостро в релігійних контрoверзіях розглядалися розбіжності щодо тринітарного питання, *filioque* (так званий додаток у Символі віри). Вперше *filioque* пролунало під час служби на Оливній горі в Єрусалимі на початку IX ст.; від останніх десятиліть VIII-го ст. цей додаток фіксується переважно в обряді хрещення франків. Нові інтерпретації *filioque* було запропоновано в працях західних богословів високого Середньовіччя, зокрема Петра Абеяра. Слід згадати надзвичайно поширену в латинському світі контрoверзію «*Tractatus contra Graecos*», укладену 1252 р. Цей текст, що за стилістикою викладу належить до схоластичних розмірковувань, містить і псевдоісторичні екскурси, де висвітлюються візантійсько-латинські стосунки. Серед іншого, згадано протистояння між Римом і Константинополем за часів патріарха Фотія та наведено уривок із «Донації Костянтина», яка нібито встановила надзвичайний статус Папи Римського у християнському світі. Згадано твори патріарха Кирила Александрійського, які слугували на Заході потвердженням додатку *filioque* і залучалися ще від часів Карла Великого, а також додано міркування про чистилище, щойно запроваджене у віровчення Рима⁹.

Пьотр Скарґа у трактаті «Про єдність Божої Церкви» (1577 р.) твердив, що однакове потрактування Трійці тривало до Сьомого собору, і лише згодом греки, шукаючи підстави для розколу, почали

⁸ Про анти-латинські трактати ієрархів Київської митрополії див.: Игорь Чичуров, «Антилатинский трактат Киевского митрополита Ефрема (ок. 1054/55–1061/62 гг.) в составе греческого канонического сборника Vat. Gr. 828,» *Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия* 3 (2007): 107–132; Andrzej Poppe, «La traité des azymes ΛΕΟΝΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΤΗΣ ΕΝ ΡΩΣΙΑΙ ΠΡΕΣΘΑΛΛΑΣ: Quand, ou et par qui a-t-il été écrit?,» *Byzantion* 35 (2) (1965): 504–527. Поширеним в українських рукописах був «перелік антилатинських помилок» київського митрополита Йоана II Продрома: Алексей Павлов, *Критические опыты по истории древнейшей греко-римской полемики против латинян* (Санкт-Петербург, 1878), 169–185.

⁹ *Tractatus contra Graecos*, cura et studio Andrea Riedl (Turnhout: Brepols, 2020).

відкидати доповнення *filioque*. Пояснення тривалої «генеалогії» папської влади слугувало Скарзі для апологетизації інституту римських понтифіків. Він дотримується цієї лінії інтерпретації, наголошуючи на ролі апостола Петра у Святому Письмі та відштовхуючись від патристичних творів: апостол Петро отримав ключі від Неба, Церкву було зведено на фундаменті Петра — видимого глави Церкви й намісника Господа; Христос є невидимим і безсмертним главою Церкви, а папи Римські — це смертні вікарії і нащадки апостола Петра. Влада понтифіків проявляється у можливості скликати собори, під час яких вони захищають Церкву від ересей, наприклад, від учення Несторія. Скарга запропонував таку струнку апологію папського всевладдя у християнському світі, яка впродовж десятиліть після виходу в світ твору «Про єдність Божої Церкви» (1577 і 1590 рр.) викликала іритацію православних книжників. Запроваджений Скаргою конструкт охоплював три елементи. Першим з них було вчення про *дві глави* у Церкві (небесну і земну, Христа і папи), підкріплене відсилкою до твору Діонісія Ареопігита про небесну ієрархію, яка відображає ієрархію земну¹⁰. Цю схему доповнено мілітарною риторикою підпорядкування в Церкві, яку запровадив Еразм Ротердамський.

Скаржина нарація про минуле Церкви, що слугувала на користь тверджень про вищість Риму над східними патріархами, спиралася на твір «*Liber Pontificalis*» в оновленій, зредагованій версії, яку наприкінці XV ст. здійснив Бартоломео Платіна. Публікацію Платіни перевидавали й пізніше (зокрема під редакцією Онофрію Панвіні), і вона слугувала за основне джерело з історії Церкви. Видавничий проект «Магдебурзьких центурій», на чолі якого стояв Матіас Флачич Ілірик, розпочав від 1555 р. видання багатотомної історії Церкви. Прихильний до лютеранства Матіас Флачич жваво цікавився історією Візантії та шукав джерел із Київської митрополії. «Магдебурзькі центурії» являли собою виклик для проримських богословів, відповісти на який вони спромоглися лише кількома десятиліттями пізніше завдяки виходу в світ 12-томної «Церковної історії» Чезаре Бароніо (перше видання вийшло друком у Римі в 1588–1607 рр.).

¹⁰ Piotr Skarga, «O jedności Kościoła Bożego,» в *Памятники полемической литературы* (Санкт-Петербург, 1882), 2: 276–281.

Однією з вузлових тем доби Відродження та Реформації стало переосмислення ключових моментів життя Карла Великого: його коронації, походження та діяльності на релігійній ниві. Так, уважалося, що Карл Великий очікував від Сходу схвалення свого титулу імператора, а позаяк його етнічне походження визначали як безумовно німецьке, то в 800 р. статус імперії було перенесено з Греції до німецьких країв¹¹. Дискусії між протестантами і католиками про минуле християнства надихнули обидві сторони на залучення до релігійних контрверзій історичних джерел, перекладених з греки на латину. Від середини XVI ст. публікувалися переклади візантійських хронік, укладених Йоаном Зонарою й Лаоніком Халкоконділом. Ієронім Вольф, перекладаючи з греки на латину ці джерела, перейменував «східних ромеїв» на візантійців, і в такий спосіб упровадив цей штучний термін для окреслення Східної Римської імперії¹².

Ще одним виданням, крім книжки Скарги, з якою дискутував Василь Суразький, був трактат Бенедикта Гербеста «Виклад віри Римської Церкви, особливо для русі й вірмен». Чільним аргументом автора у стислому переказі минулого Церкви є отримання від Христа ключів Царства Небесного апостолом Петром. Гербестів наратив спирається на хронологічну вісь, оформлену за взірцем хронологічної таблиці — із залученням низки візантійських хронографів та хронік, опублікованих у добу Реформації: Курополата, Йоана Зонари, Лаоніка Халкокондила, Георгія Пахимера, Никити Хоніата. Спираючись на них, Гербест прагнув продемонструвати, з одного боку, хибність Константинополя, а з другого — неабияку роль Рима в подоланні еретичних учень. За його твердженням, саме завдяки рішенню папи Агафона було скликано собор у Константинополі

¹¹ Jacques Ridé, *L'Image du Germain de la redécouverte de Tacite à la fin du XVIème siècle* (Lille: L'Université de Lille, 1981): 753, 1021.

¹² Antony Grafton, «Western Humanities and Byzantine Historians,» in *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe* (Washington D. C.: Harvard University Press, 2022), 71–104. Видання візантійського канонічного права *Canones sanctorum apostolorum, conciliorum generalium et particularium, Photii Constantinopolitani* (Paris, 1561) та *Iuris graeco-romani tam canonici quam civilis. Tomi duo* (Frankfurt, 1595), вірогідно, залучалися для оновлених томів Номоканону, що його друкували у Київській митрополії: Київ 1620, 1624, 1629 і Львів 1646.

(мова про Шостий собору 682 р. в Трулло), акти якого Рим відкинув, але після смерті Агафона їх підтвердив папа Леон II. Після цього греки вдалися до нищення образів (період іконоборства), чому чинили спротив понтифіки. Коронація Карла Великого імператором відбувалася за умов нового повернення до іконоборства¹³. Наступний вузловий період, на якому зосереджувався і Скарга, — це дискусії в Константинополі щодо усунення патріарха Ігнатія, замість якого було поставлено Фотія (родича імператора Михаїла III). Стрімке підвищення Фотія призвело до того, що Ігнатій буцімто втік до папи Миколая I. Відтак папа Адріян домігся від імператора Василя Македонянина скликати собор у Константинополі, який знову зробив Ігнатія патріархом. Тоді ж ще раз засудили іконоборство, а Ігнатій перебував у послуху папі. За часів імператора Василя Македонянина русини на вернулися на християнство. Після смерті Ігнатія патріарх Фотій повернувся до патріаршества, а імператор Василій розгнівався на папу через коронацію імператора Заходу і спробу захопити Болгарію під владу Рима. Власне Фотій відірвав греків від Римської Церкви через розбіжність учення про сходження Святого Духа і від Сина (filioque). Розрив єдності, наголошує Гербест, не забарився з карою: греки потрапили до турецької неволі. Згадано і про викляття патріархом Євстратієм Римської Церкви за те, що до її доктрини було включено вчення про сходження Святого Духа і від Сина у 1082 р. Відтак, у 1374 р. султан османів Баязид буцімто захопив Константинополь¹⁴, усунувши імператора Йоана Палеолога від влади. Під час собору у Флоренції всі греки, крім Марка Ефеського, погодилися на унію, але тривало це недовго, позаяк греки воліли мати зверхниками турків, а не папу. Київський митрополит Ісидор, людина вчена й грецького походження, привів Русь і Московію до унії, а король Владислав III надав вольності православним клірикам, урівнявши їх із духовними особами Римської Церкви, про що можна прочитати у Львівських замкових книгах¹⁵.

Зважаючи на втрату Константинополем ролі політичного центру православного світу, київські книжники намагалися створити

¹³ Benedykt Herbest, *Wiary Kościoła Rzymskiego wywody dla Rusi y Ormian osobliwie* (Kraków: 1586), 6–7.

¹⁴ Насправді тривала облога міста у 1394–1402 рр. завершилася битвою з Тамерланом, який розбив і полонив Баязида.

¹⁵ Herbest, *Wiary*, 7–10 v.

нову символічну концепцію центру. Таким центром в уяві Василя Суразького постає Єрусалим. Шлях до формування ідеї Єрусалиму як джерела віри та центру християнства доволі складний. Згідно з методологічним підходом Єлени Ерделян, яка вивчала появу уявного Єрусалиму на прикладі різних духовних і політичних центрів,

В одному зі своїх семіотичних пластів у середньовічній політичній думці це явище [іменування Новим Єрусалимом], позначене як *translatio Hierosolymi*, стає сакральним аналогом ідеї *Roma mobilis*, пов'язуючись із феноменом *translatio imperii*... Цей феномен створення нових центрів ґрунтується на головній передумові і принципі (а саме: передаваності святості через Божественне Провидіння), а також на тому факті, що в такому разі центр слід розуміти як фікцію, non-locus¹⁶.

Ерделян зосереджується на історії та засобах конструювання єрусалимської ідентичності Константинополя — християнської столиці, що мислиться як Новий Єрусалим, а саме: на характері, формах і особливостях рецепції уявлень про Єрусалим у *Slavia Orthodoxa* пізнього Середньовіччя. Рамки її дослідження обмежено слов'янськими країнами, де віддзеркалювався феномен Константинополя, що уявлявся як Новий Єрусалим. Одним із ранніх прикладів перенесення образу Єрусалиму слід уважати проповідь Константинопольського патріарха Фотія, де пропонується новий образ Єрусалиму як палладія, оскільки на той час столиця Візантії опинилася під загрозою чужинців-варварів. Патріарх оплакує долю цього уявного Єрусалиму:

Метрополія цілого всесвіту, оздоблена християнським віровченням, яке панує над ним від давнини, [знане] красою, розмірами, пишнотою, численністю і величчю його мешканців. Заплачте зі мною про цей Єрусалим, який ще не захоплений і не впав, але стоїть близько до того, щоб бути захопленим і впасти під лихами, які ми бачимо¹⁷.

¹⁶ Jelena Erdeljan, *Chosen Places: Constructing New Jerusalem in Slavia Orthodoxa* (Leiden–Boston: Brill, 2017), 3.

¹⁷ Цей уривок містився в першій проповіді Фотія щодо руського наїзду на Константинополь у 860 р., опубл.: *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, engl. transl., introd., comments by Cyrill Mango (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), 90.

Інакшою була новаторська концепція Василя Суразького, для якого Єрусалим виступає як центр живого джерела християнства. У ті часи Константинополь, що перебував під турецьким пануванням, намагався встановити контакти з лідерами Реформації, тому пошук центру в Єрусалимі являв собою творення символічного, уявного, а не того, що переходило з одного центру на інший. Оскільки Церква була заснована на наріжному камені, на Ісусі Христі, це протиставлялося тим, хто вважає апостола Петра основою Церкви та її наріжним каменем: «Христос сказав Петрові, що збудує Церкву не на ньому, а на Символі віри, про що й сам Петро промовляв у своєму першому посланні».

Критика Риму як центру християнства і влади папи як наступника апостола Петра збігалася з протестантським тлумаченням Святого Письма. У середині XVI ст. протестант Томас Платтер під час подорожі з Цюриха до Сан-Галена відвідав богослужіння в Глісі. У розмові зі священником він почув, що «єретики» не вважають папу главою християнської Церкви і не звертаються з молитвою до святих. Католицький пресвітер твердив, що Святий Петро був папою в Римі і передав папство своїм наступникам, на що Платтер, спираючись на «Послання до римлян» апостола Павла, відповів, що апостол ніколи не бував у Римі: мовляв, у цьому посланні апостол Павло вітає багатьох, а про святого Петра не згадує. Оponent, натомість, наполягав, що Петро пішов до Риму на розп'яття, про що він чув від своєї бабусі. Підсумовуючи дискусію, Платтер резюмує: «Отже, твоя бабуся — це твоя Біблія»¹⁸. Василь Суразький відкидає абсолютизацію Рима Скаргою так: «Ніде, крім Єрусалиму, не було початків істинної віри і не було створено фундаменту правдивої апостольської Церкви. З цього джерела розквітла Православна Церква в усьому світі». Свідченням істинного православ'я є вогонь, який щороку знову й знову спалахує під час Великодніх свят. В Єрусалимі Христос воскрес на Оливній горі; з цього міста вирушили світами апостоли. На потвердження значущості Єрусалиму до «Книжиці» залучено оповідку з «Прологу» (збірника коротких проповідей,

¹⁸ *Thomas Platter and Educational Renaissance of the Sixteenth Century* (New York: D. Appleton, 1904), 127–128; Anthony Grafton, «Past Belief: The Fall and Rise of Ecclesiastical History in Early Modern Europe,» in *Formations of Belief: Historical Approaches to Religion and the Secular*, eds. P. Nord, K. Gnenther, M. Weiss (Princeton: Princeton University Press, 2019), 13–14.

а саме на 5 грудня) про розмову мирянина з ангелом. Цей мирянин відвідував богослужіння різних конфесій — вірменської, латинської та юдейської, і ангел запитав його, за яким обрядом він хоче бути похованим. Той відповів, що віддає перевагу Єрусалимському обрядові, на що ангел відгукнувся схвально та звільнив його душу від вічних мук. Суразький наголошує: Єрусалимська Церква — джерело християнського вчення і Мати всіх церков. На підтвердження значущості Єрусалима він наводить слова папи Климента, висвяченого апостолом Петром, який у листі до апостола Якова писав: «Ви не тільки даєте накази Церкві в Єрусалимі, серед юдеїв, але й повсюдно»¹⁹.

Разом із символічним піднесенням Єрусалиму Суразький звертається і до критики юдеїв та їхніх впливів, що є одним із найсуттєвіших мотивів його наративу. Чи його антиюдейські випадки передбачали реальну ворожість у ставленні до старозавітного народу, чи просто призначалися для виопуклення риторики іншування й спростування, протиставлення праведників і грішників? Порушуючи тему облатків, позбавлених дріжджів, православний актор ототожнює Євхаристію латинників із юдейськими впливами, цитуючи «стару латинську хроніку» (в іншому місці її названо «найдавнішою польською хронікою»), яка розповідає про запровадження причастя опрісноків папою Александром у VI ст., хоч насправді у цьому столітті папи з таким іменем не було. Наводячи з іншої хроніки, Мартіна Бельського, інформацію про запровадження опрісноків, він додає: «Латиняни перебувають у тіні юдеїв». Суголосно з переліком латинських помилок із візантійських творів, Суразький пише про «мертвість» прісного хліба, який не може представляти живого Бога²⁰.

Попри апологію православ'я, Василь Суразький кілька разів використовує католицьке поняття «виправдання вірою». Водночас він нагадує, що «жорстокосердий юдейський народ був спокушений злом як ненависник людського спасіння, [що він] тримається за Старий Завіт як за дитячу абетку»²¹. Вчення про виправдання благодаттю через віру (*Justificatio sola fide*) було центральним для Реформації. У праці Мартіна Лютера «Напучування ґалатам» (1535 р.) зазначе-

¹⁹ Василь Суразький, *Книжиця в шести отделах* (Острог, 1588), 26, 180.

²⁰ Там само, 185 в, 206, 191 в.

²¹ Там само, 184 в, 191 в.

но, що вчення про виправдання вірою свідчить, «що ми викуплені від гріха, смерті й диявола та наділені вічним життям не через нас самих і, звичайно, не через наші справи..., а за допомоги іншого, єдиного Сина Божого, Ісуса Христа». Цю тезу Лютера обговорював Еразм Роттердамський, який наполягав на свободі волі в процесі виправдання людини. Концепцію німецького реформатора про виправдання повторив Миколай Рей²², чії проповіді, перекладені староукраїнською мовою, поширювалися в численних рукописах від кінця XVI ст²³. Долучення явно протестантської концепції су-сідило з контроверзою проти латинників, яку, за словами самого Василя Суразького, він запозичив із творів Максима Грека. Цей монах грецького походження, який насправді називався Михайлом Триволісом, був послідовником Марсіліо Фічіно та Савонаролли²⁴. Після втечі з Італії до Москви, там він потрапив до ув'язнення. Попри маніфестацію Суразьким свого джерела анти-латинських закидів, острозький книжник поставився до нього по-творчому. Кость Копержинський зіставив тексти Триволіса і Суразького. На його думку, запозичення були значною мірою перероблені, а до того ж, перекладені староукраїнською мовою²⁵.

В добу Відродження на богослов'я впливали й нові ділянки започаткованих чи розвинутих тоді галузей пізнання, як-от: астрономія, астрологія, геометрія тощо. У розділі, присвяченому Святому Духові, Василь Суразький звинувачує латинників у «геометричній візуалізації Трійці»: вони, як він зауважує, намагаються показати таємницю Божественної природи й осягнути Божественне єство за допомоги геометрії та інших людських винаходів. Тимчасом учення Аристотеля й Платона, поширені в «італійських країнах», не є ані людськими, ані божественними. Суттєвою рисою тогочасної релігійної контроверзи

²² Zbigniew Nowak, «Mikołaja Reja literacka służba reformacji,» *Odrodzenie i Reformacja w Polsce XV* (1970): 23–54; Maciej Ptaszyński, *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018), 91.

²³ Галина Чуба, *Українські рукописні учительні Євангелія* (Київ–Львів: Свічадо, 2011).

²⁴ Pierre Kovalevsky, *Saint Sergius and Russian Spirituality* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 143.

²⁵ Кость Копержинський, «Український письменник XVI ст. Василь Суразький,» *Записки Українського Наукового товариства в Києві* 21 (1926): 38–72.

із латинянами є протиставлення внутрішнього, духовного знання зовнішньому — тілесному, «еллінському». Латинники, твердить Василь Суразький, пробують зобразити Трійцю у вигляді трикутника і тлумачити її через діалектику, вписуючи в коло. Високий кут у такому трактуванні присвячується Отцю, два нижніх — Синові та Святому Духу, а коло без початку й кінця уподібнюється Святому Духові. Миколай Кузанський тлумачив трикутник як символічний образ Трійці, що «визначає єдність як кінцевий, недосяжний збіг протилежностей, де абсолютний мінімум дорівнює абсолютному максимуму, де трикутник стає колом, де Трійця стає єдністю, і коли рух та спокій стають синонімами»²⁶. В наш час Мішель де Серто, досліджуючи різні прояви трикутника в релігійному мистецтві, наголошував на їхньому містичному контексті²⁷.

На думку Василя Суразького, конструювання таких фігур є дитячою забавкою. Натомість сам він схиляється до традиційної візуалізації — іконографії Трійці, що побутувала в релігійному мистецтві від часів пізньої Античності, представляючи охрещення Христа Йоаном Хрестителем, де образ голуба символізує Святого Духа, а голос Отця з небес іноді зображують як погруддя Предвічного Отця — Ветхого Денями. Це так звана *вертикальна Трійця* (рис. 1).



Рис. 1. Ікона Хрещення Господнього XV ст. з церкви Св. Параскеви П'ятниці в с. Радруж, Польща

²⁶ Marc Bensimon, «The Significance of Eye Imagery in the Renaissance from Bosch to Montaigne,» *Yale French Studies* 47: *Image and Symbol in the Renaissance* (1972): 267–268; Jenny Thouvenot, «L'Iconographie de la Trinité,» *Revue d'histoire de l'église de France* 198: *Église et vie religieuse en France au début de la Renaissance (1450–1530)* (1991): 244–249.

²⁷ Michele De Certeau, *La fable mystique, XVIe — XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1982), 91.



Рис. 2. Ікона «Старозавітна Трійця»
XVI ст.

Інший образ Трійці, що побутував у релігійному малярстві Київської митрополії і відображав канон візантійської іконографії, — горизонтальний. Тут зображено старозавітний сюжет: відвідання трьома юнаками Авраама і Сари, тобто «Гостинність Авраама» (рис. 2). У Київській митрополії цей тип зображення представлено на фресці середини XI ст. в катедрі св. Софії, і власне цей образ трансформувався в зображення трьох ангелів, що сидять біля столу²⁸.

Як і Пьотр Скарґа та Бенедикт Гербест, Василь Суразький звертається до історії церковних соборів VIII–IX ст. та їхніх канонів, зокрема згадує собор у Константинополі за часів імператора Василя Македонянина, патріарха Фотія та папи Йоана, скликаний для підтвердження канонів Сьомого вселенського собору і протидії новій латинській ересі — запровадженню філіокве. Рим на соборі представляли легати папи Йоана — єпископи Павел та Євген, а також кардинал Петро²⁹. Порушувалося питання про Символ віри, тож латинську ересь було засуджено. Це втішило папу, який надіслав вітального

²⁸ François Boespflug, Emanuela Fogliadini, *Dieu entre Orient et Occident: Le conflit des images. Mythes et réalités* (Paris: Bayard Adulte, 2017), 29, 114; Jennifer Awes Freeman, *The Ashburnham Pentateuch and Its Context: The Trinity in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Woodbridge: Boydell Press, 2022), 54–57.

²⁹ Цей уривок збігається з візантійським антилатинським трактатом, див. публікацію: Luigi Silvano, «How, Why, and When the Italians were Separated from the Orthodox Christians»: A Mid-Byzantine Account of the Origins of the Schism and its Reception in the 13th-16th Centuries,» in *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (IIIe–XVIIe siècle)*, ed. M.-H. Blanchet, F. Gabriel (Paris: Collège de France, 2013), 146–147.

листа патріархові Фотію. Своєю чергою, патріархові писав папа Адріан, проповідуючи святість, а папа Леон III теж чинив опір «ересі», про що сповіщав у своїх листах. Під час літургії він наказав виголошувати Символ віри «грецьким голосом, а не латинським», тобто без додавання *filioque*. У скарбниці старих апостолів зберігалися щити із Символом віри, написаним грекою, і папа звелів проголосити власне цей Символ віри перед усіма мешканцями Рима та показати противникам, щоб їх переконати. Виклад Суразького тут подекуди збігається зі змістом «*Liber Pontificalis*», де оповідається про два срібні щити, надані папою Леоном III (понтифікат у 795–816 рр.). На цих щитах, розташованих праворуч і ліворуч перед входом до собору Святого Петра, було викарбувано Символ віри грекою і латиною³⁰.

Кілька свідчень про срібні щити в Римі з текстом Символу віри містяться як у латинських, так і візантійських джерелах. Ці щити згадано в листі константинопольського патріарха Фотія до архієпископа Аквілеї 883 р., однак тут ідеться лише про грецьку версію Символу віри. Схоже, Константинопольський патріарх мав на увазі не папу Леона III, а Леона IV (понтифікат у 847–855 рр.), який витягнув срібні щити зі скарбниці римських понтифіків, публічно зачитав їх і виставив перед мешканцями Рима³¹. Як бачимо, Суразький у власному викладі дотримувався джерела, близького до листа Фотія, в якому відображено події середини IX ст.

Історію розколу між Заходом і Візантією, викладену Василем Суразьким, символізувало коронування Карла Великого імператорською короною, чим латинники заперечували владу грецьких імператорів від часів Ірини та її сина Константина. Карла Великого коронував папа Леон, який, намастивши імператора оливковою олією, змішав грецькі та юдейські традиції. Заторкнуту в «Книжиці» версію коронації імператора Заходу, важливу для історіографії доби Відродження, обговорюють і Скарґа, і Гербест. За Суразьким, вона заклала початок розриву між Старим Римом і Новим Константинополем. Разом із Карлом Великим із земель франків — веде далі

³⁰ *The Lives of the Eighth-Century Popes. Liber Pontificalis*, transl., intr., comment. R. Davis (Liverpool: Liverpool University Press, 1992), 219.

³¹ Andrea Sterck, «The Silver Shields of Pope Leo III: A Reassessment of the Evidence,» *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 19 (1) (1988): 65–75.

Суразький — прибули священники та вчителі, які таємно дотримувалися ересі. Крок за кроком вони стали розбещувати людей, навчаючи їх своїм ересям: про сходження Святого Духа від Сина та про опрісноки для Євхаристії. Твердження про спотворення християнських звичаїв у Римі внаслідок зовнішніх впливів фіксується у візантійських та київських контроверзіях від другої половини XI ст.: книжники писали про впливи вандалів, які належали до секти аріянів³². Ці упередження знайшли відображення в «Оповіді про латинників»³³, а відтак і в книжці Василя Суразького, який писав, що ересі вкорінилися в тіло богословських текстів, і в такий спосіб «латинники потрапили під тінь Старого Завіту». Вони, як твердить Суразький, спотворили вчення старих отців, публікуючи їх грецькою та латинською мовами. Звертаючись до дискусії щодо історії образів та їхнього вшанування, Василь Суразький згадує про зібрання на Нікейському соборі за участю римських легатів, а також про пізніше повернення іконоборства та переслідування шанувальників ікон: їх катували і вбивали. Додається оповідка про вигнання папи Леона III, якого заздрісні родичі покійного папи Адріана вигнали з Риму, й він звернувся за допомогою в Константинополь, до імператриці Ірини й Константина, але підтримки не отримав, отож після їхньої відмови звернувся до короля франків Карла Великого, і той допоміг Леону повернутися в Рим. Після нарад із церковною та світською владою папа наказав коронувати Карла Великого імператорською короною у Римі, а безпосереднім приводом для коронації стали ересі в Константинополі. Аби усуну-

³² *Памятники древне-русского канонического права* (Петроград, 1920), 2, вып. 1: 99; Milka Levy-Rubin, «“The Errors of the Franks” by Nikon of Black Mountain: Between Religious and Ethnic Cultural Conflict,» *Byzantion* LXXI (2001): 422–436; Tia M. Kolbaba, *The Byzantine List Errors of the Latins* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000), 135.

³³ Докладніше про корпус анти-латинських джерел, який формувався на ґрунті візантійських текстів, відтак перекладених на церковнослов'янську, див.: Angel Nikolov, «The Medieval Slavonic “Dossier” of the Great Schism: Historical Narrations and Lists of Latin Errors among the Balkan Slavs,» in *Contra Latinos et adversus Graecos: The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, eds. A. Bucossi, A. Calia (Leuven: Peeters, 2020) 297–310. Ангел Николов, *Между Рим и Константинополь: Из актикатоллическа литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)* (София: Фондация Българско историческо наследство, 2016).

ти священників і вчителів, які таємно сповідували єретичні вчення, папа звернувся до Єрусалимського патріарха, який прислав Михаїла Синкела та його учнів. Оповідь про папу Леона III, коронацію Карла Великого та звернення до Єрусалимського патріарха Василь Суразький запозичив із укладеного у 1570-х роках «Хронографа». Що ж до вигнання папи Леона III із Рима, то таку сюжетну лінію представлено в «*Annales regni Francorum*»³⁴, а «Житіє Михаїла Синкела» побутувало в різних версіях у збірниках антилатинських текстів, поширюваних у Київській митрополії принаймні від XV ст.³⁵

Василь Суразький звертається до того розділу книжки Пьотра Скарґи, де йдеться про сходження Святого Духа і де єзуїт згадує грецьких та латинських отців Церкви, які підтримували *filioque*, зокрема Діонісія Ареопагіта. Для Скарґи Ареопагіт мав більш, аніж символічне значення, позаяк його концепція небесної ієрархії слугувала підґрунтям для апології папського всевладдя в Церкві. Острозький автор відкидає як припущення Скарґи, ніби Діонісій (насправді анонімний автор V ст.) спричинився до постанови Церкви у Франції, так і легенду про його тотожність із першим єпископом Парижа св. Денисом. Суразький наголошує, що вчення Діонісія роз'яснює поділене й відокремлене Божество та інші небесні ієрархії, а св. Денис, розбудовуючи Церкву у Франції, поширював не ересі, а істину, яка походить із Сіону, тобто з Єрусалиму. За твердженням Суразького, навіть Пьотр Скарґа та Бенедикт Гербест у своїх текстах показують, що римські понтифіки, захищаючи канони Першого Нікейського собору, спочатку дотримувалися учення про сходження Святого Духа лише від Отця.

У розділі про першість Риму й верховенство його єпископів Василь Суразький спростовує твердження латинників про владу папи

³⁴ Франкські хроніки повідомляють дещо іншу версію, ніж появляється на сторінках Українського Хронографа і Суразького. У 799 р. народ Риму полонив папу Леона III. Нападники викололи очі і втнули язика понтифіку. Папі вдалося втекти, його доставили до Карла. Король прийняв папу з великою шаную, а відтак він повернувся до Рима. Див.: *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals*, transl. Bernard Walter Schotz and Barbara Rogers (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970), 77–78.

³⁵ У складі Українського хронографа Першої редакції, укладеної в 1570-х рр.: «Хронограф Западно-русской редакции,» в *ПСРЛ* (Петроград: Археографическая комиссия, 1914), 22: 202–203.

над усіма вірними, як нібито отриману від апостола Петра. Такій інтерпретації він протиставляє власну концепцію верховенства Єрусалиму: читаючи Святе Письмо, кожен може переконатися, що Якова, єпископа Єрусалиму, благословив сам Господь. Також в Єрусалимі перебували Йоан Богослов і апостол Петро, а впродовж перших трьох століть після Вознесіння, аж до імператора Константина, немає жодної згадки про верховенство папи римського. Відкидаючи намагання папи вивищитися над рештою першосвящеників, Суразький вдається до історичного аргументу: мовляв, у давнину папа не мав особливого становища. Владу Рима встановлено після Першого вселенського собору, на якому імператор визначив свого єпископа як першоієрарха. У такий спосіб текст оприявнює знання автором легенди про донацію Константина римським понтифікам, яку спростовували в добу Відродження та Реформації, починаючи від Лоренцо Валли. На думку Суразького, папа римський став першим серед інших лише завдяки рішенню святих отців і світській владі. Критикуючи претензії римських понтифіків на владу, він коротко переповідає легенду про папесу Йоану — жінку, яка стала папою. Для спростування верховенства папи залучено й трактат грецького богослова XIV ст. Варлаама Калабрійського (1290–1348), учителя Франческо Петрарки: Суразький цитує в «Книжиці» розлоге послання Варлаама, адресоване Петрарці. Попри те, що Варлаам належав до проунійної партії у Візантії, він заперечував примат Папи Римського³⁶. На думку Янніса Какрідіса, який досліджував церковнослов'янський переклад творів Варлаама, Суразький спирався на копію, що збігається з південнослов'янським рукописом із Афону³⁷.

В наративі острозького книжника не обійдено увагою й історію вселенських соборів та їхні канони у викладі Скарґи й Гербеста. Як і його православні попередники та вчені мужі доби Відродження, Василь Суразький нагадує про канони Шостого вселенського собору про одруження священників (канон 13) та про заборону святкувати

³⁶ Tia M. Kolbaba, «Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy: Introduction, Edition, and Translation,» *Revue des etudes byzantines* 53 (1995): 41–115.

³⁷ Ioannis Kakridis, «Barlaams Traktat De primatu papae in der Ostroger «Knižica v šesti otđelax»,» in *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, red. Jerzy Rusek, Wiesław Witkowski i Aleksander Naumow (Kraków: IFS UJ, 1993), 147–165.

суботу. Ці канони він пов'язує безпосередньо зі звичаями Рима: в актах собору їх приписано неназваним еретикам. Він дискутує з Гербестом про анафему не папі Агафону, а папі Гонорію на Шостому соборі. Неясною він називає оповідку про місцевий синод у Картагені, до якого долучилися представники короля Піпіна — Фаустин і Филип. Посланці короля наполягали на верховенстві папи і виконанні його наказів; на синоді виникла дискусія щодо рішень Нікейського собору, бо про верховенство папи свідчать акти синоду в Сердиці (IV канон). Тому отці синоду в Картагені звернулися до Константинопольського та Александрійського патріархів із проханням надіслати їм акти Нікейського собору, і коли ці копії надали, учасники їх розглядали³⁸. Важливим у цій розповіді є процедура представлення актів. Видається, що авторова згадка про представлення копій актів і їх розгляд відображає правничі звичаї Речі Посполитої, де під час слідства або обговорення справи в суді сторони мали представляти копії або оригінали документів, що їх оглядали. На акти VI ст. Суразький також спирається у розповіді про Великий піст і служіння передосвячених Дарів: Великий піст має тривати 40 днів, окрім субот, неділь і Благовіщення, а служіння передосвячених Дарів припадає на дев'яту годину, тоді як латиняни освячують їх під час Великого посту о третій годині³⁹.

До антилатинських випадів належить і згадана Суразьким легенда про Петра Гугнявого. Цей вигаданий персонаж фігурує в руських рукописних текстах від XII ст. За сюжетом легенди, Петро Гугнявий прибув до Рима й остаточно навернув латинників на ересь: він збурих усю Італію, дозволивши священикам одружуватися, а наложниць тримати, скільки забажають; він запровадив у храмах гру на органах та інших музичних інструментах, звелів підстригати бороду і лобкове волосся пресвітерам, дияконам і всім чоловікам та жінкам, їсти м'ясо вовків. Споживання забороненої їжі і приналежність до поганства чи ересі у візантійському письменстві ототожнювалися здавна. Так, у пізньоантичному описі Прокопієм життя й побуту Кавказу перед завоюванням його імператором Юстиніаном, коли там ще не було насаджено культуру, місцеві мешканці не обробляли землю, харчуючись дичиною і молоком; подібні закиди наводилися

³⁸ Суразький, *Книжиця*, 151–152.

³⁹ Там само, 227.

і щодо арабів. До однієї з формул відречення від іншовірства, що було частиною офіційного ритуалу в Константинополі 1027 р., записано відмову від споживання мертвих тварин⁴⁰. У збірниках, поширюваних у Київській митрополії, містився лист київського митрополита Йоана II Продрома до антипапи Климентія, де повторювалася низка переліків латинських помилок, що виникли від середини XI ст. після схизми між Римом і Константинополем; заключні слова митрополита свідчать про намір згодом написати про споживання «удушенини» і м'яса нечистих тварин монахами⁴¹.

В антилатинських трактатах, які циркулювали в Київській митрополії до останнього десятиліття XVI ст., не міститься детальної інформації про розрив між Римом і Константинополем у 1054 р. Замість неї було введено апокрифічну постать Петра Гугнявого, що підмінила собою складні дискусії середини XI ст. Появою такого вигаданого персонажа слід завдячувати ересіарху часів пізньої Античності Петру Монгосу, чие прізвисько перекладається як «момот». Петро III був Александрійським патріархом і прибічником монофізитства — тринітарної інтерпретації Ісуса як Утіленого Слова, яке є повністю божественним і повністю людським, в одній «природі». Інформацію про Монгоса було занесено до візантійських хронік: наприклад, у «Хроніці» Георгія Амартола згадується, що новий патріарх Константинопольський викреслив ім'я Петра Монгоса з диптихів⁴². Вірогідно, переклад цієї хроніки церковнослов'янською мовою постав у XI ст., вплинувши на київську традицію. Інший легендарний персонаж візантійського письменства Левкій (Leukos), який прибув у Рим із Палестини, втілював єретичні зміни в Римі — перехід на опрісноки та зміни в тринітарному богослов'ї: оповідка про призвідника цієї ересі міститься у грецькому трактаті «Як, чому і коли італійці відокремилися від православних християн»⁴³. Початково цю пам'ятку досліджував та опублікував Йозеф

⁴⁰ Evelyne Patlagean, *Structure sociale, famille, chrétien à Byzance: IVe–XIe siècle* (London: Variorum Reprints, 1981), 82.

⁴¹ Алексей Павлов, *Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян* (Санкт-Петербург, 1878), 185.

⁴² *Хроника Георгия Амартола в древне-славянском переводе*, т. I: *Текст, исследование и словарь* (Петроград, 1920): 409.

⁴³ Silvano, «“How, Why, and When the Italians were Separated from the Orthodox Christians,”» 138–139.

Гергенретер під назвою «*Opuscula de origine schismatis*», приписавши її патріарху Фотію, що нині викликає скепсис у дослідників, хоч у «Бібліотеці Фотія» — перелікові стислому конспекту книжок, прочитаних патріархом, є згадка про Левкія Харіна як автора п'яти апокрифічних діянь апостолів, одне з яких присвячено їхнім подорожам⁴⁴. Тож виглядає, що процес складання образу призвідника розколу та ересей у Римі складніший, а постать Левкія сягає корінням давньої апокрифічної літератури Візантії. Тому можна припускати: поява міфічного призвідника розколу, який запровадив нові звичаї у Римській Церкві, спиралася на дві постаті — Петра Гутнявого і Левкія, що й відобразилося в давній київській традиції.

Своєрідно у «Книжиці» Василя Суразького інтерпретується вчення античних ересіархів: Орігена було скинуто на дно пекла, тоді як Арія і Несторія до глибокої безодні. За Суразьким, саме Оріген був засновником учення про чистилище⁴⁵ (Жак Ле Гофф також пов'язує витoki вчення про чистилище з Орігеном⁴⁶). Заперечення Суразьким догмату чистилища зводиться до того, що спасіння досягають не через чистилище, а завдяки униканню плотських спокус та пожертв убогим, молитвам за покійних та роздаванню їхнього майна бідним. Суразький наголошує, що в Святому Письмі нічого не говориться про посмертне очищення, і що в останньому «квадранті» (себто квадраті-миті) на людину чекають вічні муки, яких неможливо уникнути⁴⁷. Зображення Страшного Суду поширювалося у Київській митрополії від XV ст. у вигляді великоформатних ікон складної композиції із кількох ярусів, на яких зображалися різні сцени: праведників, грішників, груп народів тощо. Простір ярусів ділився на дві частини — ліву для грішників і дияволів, праву для праведників, а окремі частини зображень, своєю чергою, поділялися на сегменти з різними сюжетами. Таке членування простору ікони відображало давній прототип представлення Страшного суду — мозаїку XII–XIII ст. з базиліки Успення Діви Марії в Торчелло (у Венеційській лагуні), виконану за канонами візантійського малярства. У лівому нижньому куті містилося символічне зображення пекла

⁴⁴ Edgar Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, b. II: *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1964), 117–125.

⁴⁵ Суразький, *Книжиця*, 180.

⁴⁶ Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris: Gallimard, 1981), 84–85.

⁴⁷ Суразький, *Книжиця*, 219.

у вигляді псевдоантропоморфної пащі демона, що відобразилося і в українській іконографії (див. рис. 3). Зображення збігається з апокрифічним Євангелієм від Никодима, що містить «розмову з пеклом», якому надано антропоморфних рис. Український пере-



Рис. 3. Ікона Страшного Суду XVI ст.
з села Мала Горожанка Львівської області

клад Євангелія від Никодима з латинського прототипу, здійсненого у Кракові, в бенедиктинському монастирі на Клепарі, поширювався у Київській митрополії від XV ст., а мотив «розмови з пеклом» увійшов до проповіді на Воскресіння, опублікованій у Заблудві 1569 р.

Окремий розділ книжки Василя Суразького присвячено темі ікон, де автор відходить від основної теми — релігійної контрверзи із латинянами. Цей розділ стосується переосмислення образів протестантами, які відкидали сакральний зміст ікон. На підтвердження давнього значення образів, за котрими, на думку Суразького, стояли прототипи Старого Завіту, він наводить приклади ківотів, прикрашених херувимами, тоді як «нові христоненависники» діють по-юдейському, маючи задрість до святих. Тут же вказано, що ремісники почали відігравати неспівмірно важливу роль у релігійному житті доби Реформації, і перераховано різні професії з додаванням пейоративних окреслень. Суразький порівнює протестантів із турками, які нищать святі образи та грабують християнські святині, а до того ж схильні міняти конфесію, перестрибуючи з лютеранства в кальвінізм, а звідти в аріанство (анітринітаризм)⁴⁸.

Однією з найгостріших проблем у відносинах між православними і латинянами з останніх десятиліть XVI ст. стала зміна календаря. Православні відкидали новий календар, запроваджений папою римським Григорієм XIII, що підривало мирне співжиття двох релігійних громад, особливо в містах. Релігійні свята католиків не збігалися з православними, проблематичним було й спільне святкування в ремісничих цехах, визначенні ринкових днів тощо. Найважливішим у цих змінах виступало для православних обчислення Великодня, на чому наголошено в «Книжечці». Таблиці з такими розрахунками зазвичай наводилися у складі церковних книг, переважно в Службениках, у вигляді кружечків або «юдейських долонь» — хамси. За рік до виходу в світ праці Василя Суразького в Острозі було надруковано книжку релігійної контрверзи з латинниками «Ключ царства небесного» авторства православного книжника Герасима Смотрицького. Суразький наполягає на збереженні звичаїв незмінними, несподівано нападаючи на юдеїв та їхні вигадані свята: «вони збираються в поганських святилищах, які є місцями проживання дияволів, печерами розбійників»⁴⁹.

Критика календарних змін суміщається в наративі Суразького з описами знаків Зодіаку. Скептичне ставлення до астрології не завадило йому детально описати знаки та їхні значення. Астрологічні

⁴⁸ Там само, 23, 49.

⁴⁹ Там само, 190–195.

знання циркулювали в давньоруських рукописах, а Юрій Котермак із Дрогобича опублікував у Римі астрологічні таблиці на 1483 рік латинською мовою. Припускаю, що Василь Суразький перебував під впливом придворного життя князя Василя Острозького, який спонсорував православну Академію та публікації острожан, адже в добу Ренесансу астрологія була частиною способу життя та освіти, особливо серед знаті. Заперечення календарної реформи Суразький продовжує, покликаючись на проповідника Станіслава Млодецького, який виголошував казання в костелі Святого Яна у Вільні: латинський проповідник надавав перевагу цитуванню язичницьких імператорів і астрологів, а не отців Церкви. Небезпека зміни календаря для Суразького полягала у ймовірності збігу між Великоднем та юдейським Песахом, що повторювалося у низці антикатолицьких текстів. Згадано, що у 1583 р. князю Костянтину Острозькому привезли великодні таблиці від Константинопольського та Александрійського патріархів з метою не допустити змін у Київській митрополії⁵⁰. Разом із зацікавленістю астрологічними знаннями, постав і спротив таким обчисленням. Трактат проти астрології уклав Джованні Піко делла Мірандоля — «*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*» (вийшов друком у 1496 р.). Його погляди відобразилися в писаннях згаданого Михайла Триволіса⁵¹, на праці якого серед іншого взурувався Василь Суразький.

Підсумовуючи, ще раз констатую, що вивчення «Книжечки у шістьох розділах» у контексті текстів та явищ доби Відродження, Реформації та Контрреформації засвідчує залежність її автора від атмосфери змін, що на той час оприявнилися. Історичні екскурси авторів-езуїтів у минуле Церкви та перебіг соборів, як виглядає, мали ширшу конотацію. Звернення до обряд і впливу римських понтифіків на собори свідчило про зростання ваги публічних диспутів і поживлення політичного життя. Разом із тим підвищувалося значення

⁵⁰ Там само, 54.

⁵¹ Ovanes Akopyan, *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Picolo della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Its Reception* (Leiden–Boston: Brill, 2021), 160–175.

документів та правничих практик у свідченнях про минуле. Василь Суразький намагався відгукуватися на такі виклики, підшуковуючи контраргументи та джерела для дискусії зі своїми католицькими та протестантськими опонентами. Найвагомим для нього було обґрунтування концепції Єрусалима як джерела християнської віри: Єрусалим на сторінках «Книжечки» постає як символічний центр християнства після занепаду Константинополя. Василь Суразький підхопив і розвинув давні оскарження латинників, сформульовані ще в Середньовіччі, нібито вони перебувають під юдейськими впливами. Такі оскарження формулюються завдяки певній риторичі, яка ще потребуватиме докладнішого вивчення. Плідним виглядає і залучення іконографічних матеріалів для вивчення трактатів українських авторів, позаяк іконографія відображала особливості православного віровчення. Виклики нової релігійної контрверзи доби Реформації та Контрреформації спонукали православних авторів переосмислювати власне віровчення, шлях до розуміння чого надає контекстуальний аналіз їхніх друкованих праць, а також порівняльне вивчення текстів, які збереглися до нашого часу в рукописах.

Bibliography

Akopyan, Ovanes. *Debating the Stars in the Italian Renaissance: Giovanni Picolo della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem and Its Reception*. Leiden–Boston: Brill, 2021.

Bensimon, Marc. «The Significance of Eye Imagery in the Renaissance from Bosch to Montaigne.» *Yale French Studies* 47: *Image and Symbol in the Renaissance* (1972): 267–268.

Boespflug, François; Fogliadini, Emanuela. *Dieu entre Orient et Occident: Le conflit des images. Mythes et réalités*. Paris: Bayard Adulte, 2017.

Canones sanctorum apostolorum, conciliorum generalium et particularium, Photii Constantinopolitani. Paris, 1561.

Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals, transl. Bernard Walter Schotz and Barbara Rogers. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1970.

CHichurov, Igor'. «Antilatinskij traktat Kievskogo mitropolita Efrema (ok. 1054/55–1061/62 gg.) v sostave grecheskogo kanonicheskogo sbornika Vat. Gr. 828.» *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya* 3 (2007): 107–132.

Chuba, Halyna. *Ukrainski rukopysni uchytelni Yevanheliia*. Kyiv–Lviv: Svichado, 2011.

De Certeau, Michele. *La fable mystique, XVIe–XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

Erdeljan, Jelena. *Chosen Places: Constructing New Jerusalem in Slavia Orthodoxa*. Leiden–Boston: Brill, 2017.

Freeman, Jennifer Awes. *The Ashburnham Pentateuch and Its Context: The Trinity in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2022.

Fumaroli, Marc. *La Republique des Lettres*. Paris: Gallimard, 2015.

Gay, Jean-Pascal. «Ideologisation, Publicity, Politicisation, and the Regimes of Ecclesiality in Early Modern Catholicisms.» In *Pathways through Early Modern Christianities*, eds. B. Emich, A. Badea, B. Boute, 261–280. Köln: Böhlau Verlag, 2023.

Grafton, Anthony. «Past Belief: The Fall and Rise of Ecclesiastical History in Early Modern Europe.» In *Formations of Belief: Historical Approaches to Religion and the Secular*, eds. P. Nord, K. Guenther, M. Weiss, 13–40. Princeton: Princeton University Press, 2019.

Grafton, Antony. «Western Humanities and Byzantine Historians.» In *The Invention of Byzantium in Early Modern Europe*, 71–104. Washington D. C.: Harvard University Press, 2022.

Hennecke, Edgar. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, b. II: *Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1964.

Herbest, Benedykt. *Wiary Kościoła Rzymskiego wywody dla Rusi y Ormian osobliwie*. Kraków, 1586.

Hronika Georgiya Amartola v drevne-slavyanskom perevode, vol. I: *Tekst, izsledovanie i slovar'*. Petrograd, 1920.

«Hronograf Zapadno-russkoj redakcii.» In *PSRL*. Petrograd: Arheograficheskaya komissiya, 1914.

Iuris graeco-romani tam canonici quam civilis. Tomi duo. Frankfurt, 1595.

Kakridis, Ioannis. «Barlaams Traktat De primatu papae in der Ostroger “Knižica v šesti otdelax”.» In *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, red. Jerzy Rusek, Wiesław Witkowski i Aleksander Naumow, 147–165. Kraków: IFS UJ, 1993.

Kolbaba, Tia M. «Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy: Introduction, Edition, and Translation.» *Revue des etudes byzantines* 53 (1995): 41–115.

Kolbaba, Tia M. *The Byzantine List Errors of the Latins*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.

Koperzhynskiy, Kost. «Ukrainskyi pysmennyk XVI st. Vasyl Surazkyi.» *Zapysky Ukrainskoho Naukovoho tovarystva v Kyievi* 21 (1926): 38–72.

Kovalevsky, Pierre. *Saint Sergius and Russian Spirituality*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Le Goff, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.

Levy-Rubin, Milka. «“The Errors of the Franks” by Nikon of Black Mountain: Between Religious and Ethnic Cultural Conflict.» *Byzantion* LXXI (2001): 422–436.

Louth, Andrew. *Greek East and Latin West. The Church AD681–1071*. New York: St. Vladimir's Seminary, 2007.

Nikolov, Angel. *Mezhdurim i Konstynopol: Iz aktikatolicheska literatura v Bolhariia i slavianskiia pravoslaven sviat (XI–XVII v.)*. Sofiia: Fondatsiia Bolharsko istoricheskoe nasledstvo, 2016.

Nikolov, Angel. «The Medieval Slavonic “Dossier” of the Great Schism: Historical Narrations and Lists of Latin Errors among the Balkan Slavs.» In *Contra Latinos et adversus Graecos: The Separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, eds. A. Bucossi, A. Calia, 297–310. Leuven: Peeters, 2020.

Nowak, Zbigniew. «Mikołaja Reja literacka służba reformacji.» In *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, XV (1970): 23–54.

Pamyatniki drevne-russkago kanonicheskago prava. P. 2, issue 1. Petrograd, 1920.

Patlagean, Evelyne. *Cstructure sociale, famille, chrétien à Byzance: IVe–XIe siècle*. London: Variorum Reprints, 1981.

Pavlov, Aleksej. *Kriticheskie opyty po istorii drevnejshej greko-rimskoj polemiki protiv latinyan*. Sankt-Peterburg, 1878.

Poppe, Andrzej. «La traité des azymes ΛΕΟΝΤΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΤΗΣ ΕΝ ΡΩΣΙΑΙ ΠΡΕΣΘΑΒΑΣ: Quand, ou et par qui a-t-il été écrit?» In *Byzantion* 35 (2) (1965): 504–527.

Ptaszyński, Maciej. *Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018.

Ridé, Jacques. *L'Image du Germain de la redécouverte de Tacite à la fin du XVIème siècle*. Lille: L'Université de Lille, 1981.

Silvano, Luigi. «“How, Why, and When the Italians were Separated from the Orthodox Christians”: A Mid-Byzantine Account of the Origins of the Schism and its Reception in the 13th–16th Centuries.» In *Réduire*

le schism? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (IIIe–XVIIe siècle), ed. M.-H. Blanchet, F. Gabriel, 146–147. Paris: Collège de France, 2013.

Skarga, Piotr. «O jedności Kościoła Bożego.» In *Pamyatniki polemicheskoy literatury*. Vol. 2. Sankt-Peterburg, 1882.

Sterck, Andrea. «The Silver Shields of Pope Leo III: A Reassessment of the Evidence.» *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies* 19 (1) (1988): 65–75.

Surazkyi, Vasyl. *Knyzhytsia v shesty otdelakh*. Ostroh, 1588.

The Council in Trullo Revisited, ed by G. Nedungatt and M. Featherstone. Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1995. (Kanonika, t. VI).

The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople, engl. transl., introd., comments by Cyrill Mango. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

The Lives of the Eighth-Century Popes. Liber Pontificalis, transl., introd., comment by R. Davis. Liverpool: Liverpool University Press, 1992.

Thomas Platter and Educational Renaissance of the Sixteenth Century. New York: D. Appleton, 1904.

Thouvenot, Jenny. «L'Iconographie de la Trinité.» *Revue d'histoire de l'église de France* 198: *Église et vie religieuse en France au début de la Renaissance (1450–1530)* (1991): 244–249.

Tractatus contra Graecos, cura et studio Andrea Riedl. Turnhout: Brepols, 2020.

Whalen, Brett. «Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite.» *Traditio* 62 (2007): 1–24.

Abstract

Religious Controversy in Vasyl Surazhsky's «Book in Six Chapters»: New Motives and Old Prejudices

The study of «The Book in Six Chapters» in the context of texts and phenomena of the Renaissance, Reformation, and Counter-Reformation shows that it was dependent on the atmosphere of changes that prevailed at the time. The Jesuit authors' historical excursions into the Church's past and the course of the councils seem to have a broader connotation. The appeal to the grievances and the influence of the Roman pontiffs during

the councils testified to the growing importance of public debate and the revival of political life. At the same time, the importance of documents and legal practices, which were also evident in the testimonies of past events, increased. Vasyl Surazhsky tried to respond to such challenges by looking for counter-arguments and sources to counter his Catholic and Protestant opponents. The most significant was his creation of the concept of Jerusalem as the centre of Christendom, the source of faith, and faith. Jerusalem was designated as the symbolic centre of Christianity in the face of the decline of Constantinople. Surazhsky developed the criticisms of the Latins, accusing them of Jewish influences. The influence of the Reformation on the religious controversy by Surazhsky is also researched. The use of iconographic materials to study the treatises of Ukrainian authors, which reflects the peculiarities of the Orthodox doctrine, seems fruitful.

Keywords: religious controversy, the Reformation, the Renaissance, Kyivan Metropolitanate, Ostroh.