

УДК 94(=512.161):821.161.2.09”15/16”  
DOI: 10.18523/2617-3417.2020.3.65-76

Полулях О. С.

## ОБРАЗ ТУРКА У ПРАВОСЛАВНІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ЛІТЕРАТУРІ КІНЦЯ XVI – ПЕРШОЇ ЧВЕРТІ XVII СТ.

*У статті розглянуто практики використання образу турка як «Іншого» православними полемістами впродовж кінця XVI – першої чверті XVII ст. Завоювання Візантії турками, перебування Константинопольського патріархату під османською владою, есхатологічний вимір «турецького панування», становище східної церкви в Османській імперії – неповне коло питань, що стали предметом багаторічної дискусії між прихильниками та противниками Унії. Причиною цього став процес пригадування православними візантійського коріння як однієї з форм атрибуції своєї ідентичності. Не менш важливий процес – це конструювання образу ворога «поляка-католика» православними полемістами за допомогою нарративу «турецького панування». Польсько-османський конфлікт 1620–1621 рр. та процес відновлення Київської митрополії змусили православних ієрархів відмовитися від використання нарративу позитивного досвіду «турецького панування» й долучитися до творення ідеї «козацького бастиону» та образу козаків як захисників не лише Речі Посполитої, а й усього християнства.*

**Ключові слова:** образ турка, «турецьке панування», полемічна література, «козацький бастион».

Для людини ранньомодерного часу, а особливо для людини Церкви, релігійна ідентичність була первинним маркером у розрізненні понять «свій» і «чужий». <sup>1</sup> Уявне протистояння християнського світу та апокаліптичної «магометанської сили» стало визначальним фактором у формуванні європейських ідентичностей. <sup>2</sup>

Традиційно у ранньомодерній антитурецькій літературі (особливо після падіння Константинополя в 1453 р.) «турок» знеособлюється, втрачає людське обличчя – його зображують як бич Божий, передвісника Апокаліпсису або ж демо-

нічне військо потойбічних сил. <sup>3</sup> Зрештою, з цим образом пов'язане постійне очікування загрози, адже кожного разу від «Чужого» очікують найгіршого.

Тимчасом як для християнського співтовариства Османська імперія, як уособлення «інакшості», була релігійним «Чужим», сама *Res Publica Christiana* у середині спільноти мала власних (внутрішніх) «Чужих» та «Інших». <sup>4</sup> Католицька церква традиційно опонувала християнству східного обряду, однак після Реформації внутрішніх «Чужих» стало значно більше. Річ Посполита не стала винятком, там упродовж другої половини XVI – першої чверті XVII ст. розгорнулася релігійна боротьба між противниками та прихильниками Унії православної церкви

<sup>1</sup> Наталя Яковенко вважає, що для православних Речі Посполитої упродовж XV–XVI ст. головними супротивниками були «релігійні або конфесійні інші» – католики, мусульмани, юдеї: Наталя Яковенко, «Брати/вороги або поляки очима українців 17–18 ст.» *І* 10 (1997): 157.

<sup>2</sup> Детальніше див.: Івэр Нойманн. *Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей*, перевод Б. Литвинова (Москва: Новое издательство, 2004).

<sup>3</sup> Детальніше див.: Piotr Tafłowski, “Anti-turkish literature in 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century Europe,” *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1 (2015): 231–280.

<sup>4</sup> Нойманн, *Использование «Другого»*, 76.

з Римом, а згодом і за відновлення Київської митрополії. Автори обох таборів активно зверталися до нарративу «турецького панування» в колишній Візантії, позаяк, по-перше, православні русини перебували в юрисдикції Константинопольського патріарха, який фактично був підданим османського султана, по-друге, Річ Посполита була в безпосередній географічній близькості від свого військово-політичного ворога – Османської імперії.

Якщо прихильники Унії всіляко намагалися схилити православних на свій бік, апелюючи до «турецького панування» над греками, то православні полемісти активно використовували цей нарратив для конструювання образу ворога «поляка-католика». Тому інший, не менш важливий процес – це «конструювання ворожості»,<sup>5</sup> коли ворог отримує характеристики «Чужого». У психологічних дослідженнях соціальних проблем виокремлюють такі характерні процеси в конструюванні образу «Чужого»: 1) люди швидше запам'ятовують загрозові дії «Чужого», ніж когось іншого; 2) звинувачення проти «Чужих» – більш впливові та дієві, ніж судження на захист «Чужих»; 3) дії «Чужих» розцінюють як більш ворожі, ніж аналогічні дії, здійснені кимось зі «своїх» спільнот; 4) люди схильні вважати, що здатні передбачати майбутні ворожі дії; 5) доброзичливі дії «Чужих» буде знівельовано, адже їх розцінюють як такі, що здійснені для обдурювання чи маніпуляції тощо.<sup>6</sup> Образ турка як «Чужого» був важливим елементом у риторичному змаганні інтелектуалів: залежно від цілей, які мали автори, «турок» міг набувати специфічних характеристик і якостей. Противники Унії, з одного боку, зображали «турка» як апокаліптичну силу, якій зможе протистояти лише православне козацьке військо, з іншого – не гребували порівнювати релігійну політику османського султана та польського короля і становище греків в Османській імперії та православних русинів у Речі Посполитій.

Подібні сюжети й нарративи добре вивчено в західній історіографії. Серед численних розвідок останніх двадцяти років, що хронологічно охоплюють ранній модерний час, слід виокремити кілька ключових досліджень про *imago Turci* – Ненсі Бісага (2004), колективна монографія під редакцією Метью Берчвуда та Метью Діммока

(2005), Маргарет Месерв (2008), колективна монографія під редакцією Божедара Езерника (2009). Дослідження практик іншування відкриває перед науковцем низку дослідницьких перспектив – практики міжкультурного діалогу, особливості функціонування фронтів, стратегії творення колективної ідентичності, використання пропаганди тощо. Антитурецькі нарративи в Речі Посполитій – теж доволі опрацьована тема; серед останніх досліджень якісно вирізняється книга Пйотра Тафіловського «*Imago Turci. Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453–1572)*» (2013).<sup>7</sup> Щодо вивчення української традиції іншування «турка», то маємо лише поодинокі дослідження, що здебільшого стосуються другої половини XVII ст., періоду активізації відносин козацьких гетьманів з Османською імперією та розгортання воєнної кампанії Османської імперії на території українських земель Речі Посполитої.<sup>8</sup> Кінець XVI – перша чверть XVII ст. – час загострення відносин між Річчю Посполитою та Османською імперією на тлі внутрішньої міжконфесійної боротьби між прихильниками та противниками унії з Римом – залишається фактично проігнорованим дослідниками. Ця розвідка – спроба подивитися на способи використання образу турка як «Іншого» та нарративу «турецького панування» православними полемістами продовж другої половини XVI – першої чверті XVII ст. Це допоможе зрозуміти, яким чином православним ієрархам доводилося пристосовувати свою риторику до поточних воєнно-політичних подій – початку польсько-османського конфлікту

<sup>7</sup> Piotr Tafilewski, *Imago Turci. Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453–1572)* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013); *Imagining the Turk*, ed. Božidar Jezernik (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010); *Cultural encounters between East and West, 1453–1699*, ed. Matthew Birchwood, Matthew Dimmock (Amersham: Cambridge Scholars Press, 2005); Margaret Meserve, *Empires of Islam in Renaissance historical thought* (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2008); Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

<sup>8</sup> Daniel Clarke Wough, "Ioannikii Galiatovs'kyi's Polemics against Islam and Their Muscovite Translations," *Harvard Ukrainian Studies* 3/4, Part 2 (1979–1980): 908–919; Maritta Schmücker-Breloer, "Zur Rezeption des «Lebed s periem...» von Ioannikij Galjats'kovskij," in *Slavistische Studien zum IX. Internationalen Slavistenkongress in Kiev 1983*, ed. Reinhold Olesch (Köln; Wien, 1983), 465–494; Roman Shiyani, "Preaching Politics: Anti-Muslim and Pro-Moscovite Rhetoric in the Sermons of the Ukrainian Orthodox Clergy (1660s–1670s)," *Historian* 71, Issue 2 (2009): 3318–3338; Лилия Бережная, «Казацкий бастион 17 века – взгляд изнутри и снаружи.» в *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.-17. Jahrhundert*, edited by Steindorff Ludwig (Wiesbaden: Harassowitz, 2010), 265–296.

<sup>5</sup> Лілія Бережна, «Як намалювати ворога? «Свої» і «чужі» в ранньомодерній українській іконографії», в *Theatrum humanae vitae*, під ред. Довгої Лариси та ін. (Київ: Laurus, 2012), 472.

<sup>6</sup> Детальніше див.: Brett Silverstein and Catherine Flammenbaum, "Biases in the Perception and Cognition of the Actions of Enemies," *Journal of Social Issues* 45 (1989): 51–72.

1620–1621 рр. та процесу відновлення Київської митрополії.

### «Турчин – гроба Христова сторожець...»

Турок»<sup>9</sup> для полемістів обох таборів, передусім, був спільним ворогом для всього християнського світу, тому в описах падіння Константинополя, одного зі священних міст, турок повністю втрачає людське обличчя і постає перед читачем в образі демонічної сили. Анонімний антиунійний полеміст Клірик Острозький описував перші дні падіння Константинополя у типовій апокаліптичній манері:<sup>10</sup> «Шестдесятого теды дня от обложена Царгород взят: речи божкіе и людскіе турци покгвалтили, церкви полупили, святостій не учили, речи против богу брыдкіе чинили, в крови християнскої бродили, голову и клейнот всего християнства зневолили, стерли, ворота до всеи Європы отворили».<sup>11</sup> Загарбання Візантії й падіння Константинополя, другого за святістю міста, у трактуванні уніатів є Судом Божим за відступництво Східної Церкви. До речі, завоювання міста трактували як кінець існування не лише Візантійської імперії, а й Східної Церкви.<sup>12</sup> Лев Кревза неодноразово пояснює своєму читачеві природу трагедії: «Za gniewem Bożym», «za dopuszczeniem Bożym, w nocy u w dzień wilcy napadając ziadali»,<sup>13</sup> «tak Bog zezwolił»,<sup>14</sup> «Za odsz-

czepieństwem wszystka Grecza zginęła» та «Przypatrz się, iako Bog nagradzał sobie w poganach, co tracił w Greciey, a to iest iedno skaranie Boskie Grekow za odszczepieństwo».<sup>15</sup> Така сама риторика була у полеміці між католиками та протестантами. Турецьке вторгнення – не що інше, як боже покарання католиків та їхнім правителям за гріхи, – закидав своїм опонентам Мартін Лютер. До речі, багато католицьких полемістів сприймали цю тезу помилково, адже стверджували, що Лютер насправді виступає проти боротьби з турками, оскільки нібито протидія божественному покаранню є гріхом.<sup>16</sup>

Якщо описи падіння Константинополя та образи турків у прихильників та противників Унії здебільшого суголосні, адже, підозрюємо, ієрархи переважно користувалися однаковим «класичним»<sup>17</sup> корпусом текстів про ті події, то описи життя Візантії під «тиранією» османського султана суттєво різняться. Типові для антитурецької літератури описи захопленого міста<sup>18</sup> православні автори принагідно змінюють на досить розлогі розповіді про життя Візантії під владою османів. Анонімний автор «Перестороги» (1605–1606) описував уклад греків-християн в Османській імперії як «предивне чудо», яке уладнав Бог, адже «зобрав поганин люде до купы и позволил, абы патриарх на столици своей сидел и влазду духовную абы тримал; монастыр

<sup>9</sup> Автори на позначення турків використовують терміни: «roganie», «roganie z rożnych narodow», «Agaranie», «Izmaelite», «Turcy», «Bisurmanie», «Persowie».

<sup>10</sup> Традиція есхатологічної інтерпретації ісламу бере свій початок із Одкровення Мефодія, або Псевдо-Мефодія, що є вінцем візантійської апокаліптичної літератури і одним із найвпливовіших пророцтв Середніх віків. Пізніше есхатологічна інтерпретація ісламу була підсилена пророцтвами Йоахима Флорського. Детальніше про уявлення османів як апокаліптичну силу див.: Yoko Miyamoto, «The influence of Medieval Prophecies on view of the Turks. Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century,» *Journal of Turkish Studies* 17 (1993): 126.

<sup>11</sup> Клірик Острозький, «История о разбойническом Флорентийском соборе, изданная Клириком Острожским в 1598 г.» в *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. Т. 19, Кн. 3 (Санкт-Петербург: Изд. Археог. Комиссии, 1903), 467.

<sup>12</sup> Захарія Копистенський писав на це: «Мовят отступникове (як их дух света сего мовити научает): “утратили Грекове царство”, яко тим ити мело, же и веру православную утратили». Захарія Копистенський, «Палінодія,» в *Русская Историческая Библиотека*. Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси, Кн. 1 (Санкт-Петербург: Изд. Археог. Комиссии, 1878), 857.

<sup>13</sup> Лев Кревза, «Оброна Унії,» в *Русская Историческая Библиотека*. Т. IV: Памятники полемической литературы в Западной Руси, Кн. 1 (Санкт-Петербург: Изд. Археог. Комиссии, 1878), 212–214.

<sup>14</sup> Кревза, «Оброна Унії,» 211: “Agaranie, ktorzy się nazywają uczniami przeklętego Machometa, będąc Besurmańskiey sekty, zmowili się z Arabami, wypowiedzieli posłuszeństwo Greckiemu państwu, poczęli wojować u opanowali (obacz dziwne sądy Boże) wszystka Syrię, u Palestynę, u Jeruzalem, u Egipt, u Libię, a napełnwszy okrętami morze, przyciągnęli do samego Carogradu, u tak częstokroć wojowali tak oni iako u drudzy poganie wszyscy Grekow”.

Згадка про «sąd Boży» не випадкова. «Суд Божий», або ж ордалія – середньовічний тип судочинства, коли визначити винного або врятувати невинного мало надприродне втручання. Такий суд здійснювався шляхом випробовування підсудного водою, вогнем або залізом. У цьому ж випадку, в алегоричній манері автор натякає своєму читачеві, що греки (східна церква) не витримали справедливого випробування, й тому є не лише винними, а й справедливо покараними.

<sup>15</sup> Кревза, «Оброна Унії,» 209–210.

<sup>16</sup> Tafłowski, “Anti-turkish literature,» 257–258.

<sup>17</sup> Відповідь на це питання потребує детального текстологічного аналізу творів. Однак, припускаємо, що автори були знайомі з текстами Папи Римського Пія II (Енеа Сильвія Пікколліні), Лаоніка Халкоконділа, Поджо Браччасіла, Лауро Квіріні та ін., що набули широкої популярності в Європі. Наприклад, як стверджує дослідник «Палінодії» Захарії Копистенського професор Київської духовної академії Володимир Завітневич, такою кількістю праць візантійських істориків не послуговувався до Копистенського жоден із руських полемістів. Ієрарх використовував праці Євсевія Памфила, Сократа Схоластика, Созомена, Георгія Кедріна, Іоанна Зонари, Никити Хотіана, Вальсамона, Никифора Калліста, Ніла Кавасіла, Миколая Кавасіла, Никифора Григори, Матфія Властаря, Генадія Схолярія, Лаоніка Халкоконділа, Феодосія Зигомали, Ієремії II, патріарха Константинопольського (Владимир Завітневич, *Палінодія Захарії Копистенського и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв.: научно-популярное издание* (Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1883), 387).

<sup>18</sup> Детальніше про це див.: Almut Höfert, “The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,» in *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, eds. Almut Höfert and Armando Salvatore (Brussels: European Interuniversity Press), 46–47.

аби цало zostали и в них духовные спокойне сидели; дань певную, то есть, по червоному от особы давши, вольне не только набоженства, але й ремесла, с грунтов, с которых поживение мает», окрім цього «становий звичай» обрання патріарха було збережено.<sup>19</sup> За це «тиран» брав чітко визначений податок. Аргументи автора слухні. Немусульманське населення Османської імперії було поділене на міллеті (millet) – релігійні общини, що мали певну самоврядність і правову автономію в деяких питаннях.<sup>20</sup> Немусульманське духовенство в Османській імперії було зобов'язане сплачувати пішкеш («pişkeş») – дарунк від нижчого / підданого вищому в соціальній чи владній ієрархії як знак поваги та залежності.<sup>21</sup> Султан своєю чергою відповідав дарунком новообраному на Загальних зборах патріарху, зазвичай обдарований отримував кафтан.<sup>22</sup> Цей типовий традиційний символічний обряд при султанському дворі демонстрував підлеглий характер відносин між дарувальником кафтана та обдарованим, що означало: султан піклується про своїх підданих, одягаючи їх.<sup>23</sup>

Факт сплати Константинопольськими патріархами дару султанові (пішкешу) за зайняття патріаршого престолу був одним із закидів уніатів православним упродовж усього означеного періоду. Однак пішкеш у жодному разі не міг розцінюватися як хабар із погляду османів,<sup>24</sup> Л. Кревза пише: «Każdą rzyczy kupi u roganina: chreścianie zaś są tacy ochotnicy, że radzi kupiują u przekupnią. Iakoż bramy piekielne nie przemogły tez Cerkwie? A ieśl przemogły, to nie iest Cerkiew Chrystusowa. A nie teraz się to tylko dziecie z nimi, kiedy są pod cięższym iarmem pogańskim, ale u przedtym prędko po wzięciu Konstantynopola».<sup>25</sup> Не лише симонія, а й те, наскільки Константинопольський патріарх залежний від політичної волі султана, турбувало полемістів. Русини на власні очі могли спостерігати ганебні практики «розгрішення»

східними патріархами – «розпродувачами Св. Тайн», про які згадує Л. Кревза. Коли Тридентський собор заборонив продаж індульгенцій у західній церкві, східні патріархи і їхні представники часто вирушали на руські землі з метою збирання коштів, а заодно – за відповідну плату проголошували анафеми. Ці дії були лише черговим аргументом на користь західної церкви, в якій уже тривали внутрішні реформи.<sup>26</sup>

Захарія Копистенський, опонуючи своєму в'язаві, стверджував, що практика сплати дару за зайнятий патріарший престол існує як на Сході, так і на Заході. «А же патріархове дають упоминки и дарунки вместо чиншу Турчинови, не есть то див... Ведати еднак отступникови належить, иж не за святиню дают, але покой церкве, и безпеченство веры себе варуючи...»,<sup>27</sup> – пише ієрарх у своєму полемічному трактаті «Палінодія» (1621–1622). Цю думку для неуважного читача автор повторює двічі, акцентуючи увагу, що головне у відносинах між світською та церковною владою є «покой»: «Клопоты и трудности у царей поганских окупають, абы в покою могли пребывати».<sup>28</sup>

Можливо, сумніви уніатів у легітимності патріарха та інституту патріаршества в Константинополі під владою османів стали однією з причин цілком реальних планів на початку 1580-х рр. про перенесення осідку Вселенського патріарха на територію Русі. Сергій Плохій підозрює, що такі ідеї ішли з русинського середовища, зокрема князь Костянтин Острозький мав наміри перетворити Острог на «другу Женеvu» Жана Кальвіна, тому Константинопольський патріархат мав переїхати саме туди.<sup>29</sup> Василь Ульяновський, дослідник історії Церкви, заперечує «острозьке» походження цієї ідеї і наводить досить слухні аргументи на користь ініціативи з боку Папської курії. Мотивом Риму було не так визволити Ієремію, тогочасного Вселенського патріарха, від цькування із боку османської влади,<sup>30</sup> як бажання реанімувати

<sup>19</sup> «Пересторога,» в *Акты, относящиеся к истории Западной России*, т. 4 (Санкт-Петербург: Изд. Археогр. Комис., 1851), 205.

<sup>20</sup> Halil İnalçık, "Ottoman Archival Materials on Millets," in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude and Lewis Bernard (New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1982), 437.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Halil İnalçık, "The status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans," *Turcica* 23 (1991): 422.

<sup>23</sup> Tetyana Grygorieva, "Symbols and Perceptions of Diplomatic Ceremony: Ambassadors of the Polish-Lithuanian Commonwealth in Istanbul," in *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*, Hg. v. Y. Kleinmann (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010), 120–123.

<sup>24</sup> İnalçık, "Ottoman Archival Materials on Millets," 478.

<sup>25</sup> Кревза, «Оброна Унії,» 218.

<sup>26</sup> Сергій Плохій, *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, перекл. Софія Грачова (Київ: Критика, 2006), 96–97.

<sup>27</sup> Копистенський, «Палінодія,» 926.

<sup>28</sup> Там само, 927.

<sup>29</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 104.

<sup>30</sup> Патріарх Ієремія мав непрості відносини з османською владою: кілька разів перебував у засланні за звинуваченням у підготовці повстання, навірненні мусульман у християнство й таємних зв'язках із Папою; турецька влада кілька разів позбавляла Патріарха його осідку (наприклад, 1586 р. кафедральну Всеблаженну церкву Богородиці було перетворено на мечеть), а резиденцію було перенесено за межі міста, де було споруджено храм Св. Георгія.

«унійну ідею» східного та західного християнства для протидії протестантизму.<sup>31</sup>

Утім, лейтмотивом у творах противників Унії є ідея відродження «царства Костянтина та царства Юстиніана». «Мають то Грекове над нас, ркомо волных и правы обворованых, же в вере и в набоженстве своем волность мають. Хто был в Константиноплю и по інших местах в Греції на урочитые свята, обачил бы свободу и волность, и веселе, и строй, и безпеченство християн таковое, же рекл бы кождый, иж тыи тым християны царствуют, и же в том великом згромаженью, и в так светлой их оказалости только им царя не достають. И которыи на то глядели, мовили в себе, же царство Констиново и царство Юстиніаново ныне видимо, в котором пресветлом выдоку и веселю, ено им діадиму носячего не доставало»,<sup>32</sup> – пише З. Копистенський. Описи життя християн в Османській імперії, безперечно, романтизовані. Православний ієрарх свідомо прибирає «турків» зі свого ідеалізованого опису «християнської Візантії», адже автору важливо було показати читачеві, що насправді з приходом турків мало що змінилося: наданий політичною владою мир дав змогу й надалі «царювати» християнській церкві. Схожі думки знаходимо і в раніших текстах. Автор «Перестороги» стверджує, що саме «турецька неволя» дала змогу східній церкві зберегти в собі правдивий християнський дух, натомість західна церква зазнала духовного розкладу. Автор пише: «Турчин гроба Христова сторожець, а веры Христовой не приймає: як пес сукна стережет, а сам в нем не ходитъ. Пса всякого нейзлоснейший ест той, который преступает божественныя заповеди, а хто ся застановляет за Божия закон, над всех есть зацнейший, хотяи бы он и послуднейших был».<sup>33</sup>

Ідея існування «Візантії» у середині Османської імперії, під покровом іновірного панування, є важливою складовою полеміки між противниками та прихильниками Унії. Для православних русинів легітимність Константинопольського патріарха була питанням організаційної спроможності Руської Церкви в Речі Посполитій, а пригадування візантійського коріння – способом маніфестації власної ідентичності.

<sup>31</sup> Детальніше див.: Василь Ульяновський, ««Острозький Патріархат»: нездійснений церковнополітичний проект чи історіографічний фантом?» в *Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смоля* (Київ: Інститут історії України НАН України, 2010), 306–336.

<sup>32</sup> Копыстенский, «Палінодія.» 930.

<sup>33</sup> «Пересторога.» 225–226.

### «Се ныне время благоприятно, се ныне день спасения...»

Наратив «турецького панування» простежується і в цілком есхатологічному вимірі полеміки між православними та уніатами. Якщо для Іпатія Потія, прихильника злиття руської церкви з Римом, шляхом спасіння слугувало визнання влади примату Папи Римського, а доказом Божої кари – захоплення краю турками-османами,<sup>34</sup> то православні автори навпаки вбачали в османському пануванні сприятливі умови для східної церкви. «Чиста та непорочна» церква Івана Вишинського<sup>35</sup> та «як лілія, що квітне з-поміж тернів» Мелетія Смотрицького<sup>36</sup> – істинній вірі під османським правлінням, на думку полемістів, вдалося зберегтись у старих догмах та канонах. У «Треносі» знаходимо чіткіше проартикульовану тезу: «підневільне і уполіжене православ'я» є ближчим до євангельських традицій, ніж католицизм із його владою, гонором, марнославством та розкішшю.<sup>37</sup>

Більше ця думка розвинув З. Копистенський у «Палінодії». На закид свого опонента, Л. Крєвзи, про те, що «брамы пекельнии» перемогли Церкву, Копистенський заперечував: «Слышишь, отступнику, же брамы адовы – преследования суть и ереси. Которая ж церков наипеш выдержует преследования, и которая ересем дает отпор? Едно наша всходная перше от оных мучителей и розных еретиков, а тепер от Турка траплена будучи, а мы Россове православнии от папежа Римского и от вас, его пособников, барзо и тяжко преследовани и траплени естесмо».<sup>38</sup> Копистенський пише, що справжня віра є «в убогом вертепе.., а не в царских люб кролевских палацах».<sup>39</sup> Автор розвиває думку про те, що істинна Церква є гнана і бідна, адже ідеалом для проповідника є Рання Церква, що вважалася певним канонам правильного служіння Богові. Автор у тексті наводить щонайменше три пророцтва про відродження Грецького царства. З. Копистен-

<sup>34</sup> Іпатій Потій був непоодиноким у своїх судженнях. Йосиф Вулямін Рутський, Іван Дубович та дещо пізніше Кипріяно Жоховський не уявляли спасіння «поза Римською Церквою». Лілія Бережна, «Шукаючи «Третій шлях»: есхатологія і спасіння у творах Іпатія Потія та Мелетія Смотрицького», *Київська Академія* 6 (2008): 23.

<sup>35</sup> Іван Вишинський, *Вибрані твори*, упоряд., авт. вступ. статті А. І. Скоць. (Львів: Каменяр, 1980), 39.

<sup>36</sup> «Antigrafi, albo odpowiedz na script...» в *Русская историческая библиотека*. Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 3 (Санкт-Петербург: Изд. Археог. Комисии, 1903), стлб. 1294.

<sup>37</sup> Порфирій Яременко, *Мелетій Смотрицький. Сторінки життя і творчості* (Київ: Наукова думка, 1986), 44–45.

<sup>38</sup> Копыстенский, «Палінодія.» 931.

<sup>39</sup> Там само, 813.

ський запевняє: греки, які зараз перебувають під османським пануванням, та руська церква, що знає утисків із боку Папи і його прихильників, є значно ближчими до «спасения и способность большая до доступеня оногo», ніж раніше – «коли царствовали и в богатствах тогосветных опливали». <sup>40</sup> Теперішні часи полеміст описує як сприятливі для вірних («се ныне время благоприятно, се ныне день спасения»), адже за турецького панування вірні Христу можуть спокутувати гріхи й отримати вічне спасіння: «А до часу певного Бог Турков, як судия ексекуторов, на выконане справедливости, як отец розки на покаранье сынов зажил, ку пожиткови нашему, на принятье освященья». <sup>41</sup> Наведені вище пророчтва підтверджують, що скоро зникнуть всі царства, але «вечне пребывание» вже наготовлене вірним Христу.

Отже, «гнану», оточену ворогами Церкву Христа чекає спасіння. Однак у полемічних текстах есхатологічна картина світу далеко відходить від наративу «турецького панування», тут уже – відродження формули про Київ як «богоспасаємий град» (Київ як другий Єрусалим) та про виняткову роль Русі у захисті істинної віри. <sup>42</sup> Схожі ідеї знаходимо й в давньоруській літературі, зокрема в «Повісті временних літ». Саме «Одкровення Псевдо-Мефодія», яке також активно використовували православні полемісти на зламі XVI–XVII ст., значною мірою вплинуло на есхатологічне зображення світу в літописі. Автор «Повісті» вписує світову історію «Одкровення» в історичний контекст хроніки. Тож Русь після хрещення постає перед читачем як земля істинного християнства та як богообраний народ, якому «Бог вклав в сердце» бажання воювати зі «своїми» ісмаїлітами – половцями, Київ, своєю чергою, перетворюється на новий Єрусалим. <sup>43</sup> До речі, З. Копистенський у своїй «Палінодії» окремо наголошує на тому, що козаки є з «народу,

который веру оную за Володимира, от Греков принятую держит», <sup>44</sup> що теж є відголоском ідеї русинів / Русі як богообраного народу, – про що далі буде мова. Попри певні ознаки континуїтету есхатологічного бачення православних на зламі XVI–XVII ст. із давньоруської літератури, це питання потребує ретельного аналізу текстів щодо питання спадковості або перетікання традиції есхатологічного зображення світу.

### «Турки чеснейшие ест пред Богом в суде и правде якої-такой, нежили крешеные ляхи»

«Турок» в уявленні православних полемістів був ворогом християнства, східної церкви зокрема, однак не меншим, а здебільшого небезпечнішим ворогом і тираном для православних Речі Посполитої був Папа Римський. Як ішлося вище, процес «конструювання ворожості» міг супроводжуватися перенесенням рис «Іншого» / «Чужого» (у цьому випадку – «турка») на свого ворога. У гострій полеміці між католиками та протестантами образ турка, як правило, вживали, аби підсилити негативний образ опонента. Наприклад, лютерани порівнювали гріховність Папи Римського із османським султаном, католики своєю чергою – М. Лютера та султана, як двох слуг диявола. <sup>45</sup> М. Лютер писав про те, що Папа Римський та султан є Антихристом: папа – його дух, а турок – плоть. <sup>46</sup> Автор «Перестороги» теж вдається до порівняння Папи Римського із Сатаною, адже вони обидва воюють проти церкви та всіляко спустошують її. Полеміст пише про те, що «папа і поганський цісар турецький» є знярядями Сатани. <sup>47</sup>

Окрім явно апокаліптичної метафори у православних полемічних текстах зустрічаємо порівняння Папи із тираном. Прикметно, що звинувачення в тиранії відсилає читача не лише до античних прикладів, а й до османського султана – як до звичного риторичного уособлення тирана. У «Треносі» М. Смотрицького читаємо: «Turczyn który drogi zbawienneynie poznał y zawsze w ciemnościach niewiomości chpdzi ciało y pozwie zchowne dobra zniełrolił. A Papież by który poznana y przyieto świartość. Ewanielska hargym ducha swego wichrem zgasił ciało y dusza wnetrzne y zewnetrzne dobra zniewo lić miał. Tyrczyn sam niewiernym będąc niewolnikom swoim

<sup>40</sup> Копыстенский, «Палінодія», 858.

<sup>41</sup> Там само.

<sup>42</sup> Детальніше про ідею «Київ – другий Єрусалим» див.: Наталя Яковенко, «Символ “Богохранимого града” у пам’ятках київського кола (1620–1640-ві роки),» в Яковенко, Наталя. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* (Київ: Критика, 2002), 296–330.

<sup>43</sup> Детальніше див.: Мари Исоахо, «Последний царь и “Сынове измаилеви”»: (Апокалипсис в “Повести временных лет”).» *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 4 (2016): 5–19; Михаил Кривов, «Одкровеніе Псевдо-Мефодія Патарскаго как отражение народных взглядов на арабское нашествіе.» *Византийский временник* 44 (1983): 215–221. Про образ ісламу в давньоруській літературі див.: Paul Bushkovitch, “Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725,” in Ludwig Steindorff, ed., *Religion and Integration im Moskauer Russland: Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 76 (Wiesbaden, 2010), 117–144.

<sup>44</sup> Копыстенский, «Палінодія», 1110–1111.

<sup>45</sup> Tafłowski, “Anti-turkish literature,” 257.

<sup>46</sup> Höfert, “The Order of Things,” 48.

<sup>47</sup> «Пересторога», 226.

czystey y niepokalaney wiary Chrzesciań. Ęcian-skiey zażywać w wolności sumnienia dozwała. A Papiżie y wara pospotu zniewolic chciał. Tyrczyn swiata tego marności posiadł. A Papiież przytego świetnych dobrach y duchowne bogactwa cnoty mowie wniewolą zaciagnąć požadał. Turczyn sam bluźnierca y niezbożnił niewolnikom do prawdziwey wiary y Bogomyślności nie przeszkadza. A Papiież bluźnierstwa wynalazca y niezbożności promotor temiż y podleglych sobie oszkaradzić uśiuitie. Turżyn w świetksiey Politiey. A Papiież w Cerkwi Bożey tyran. Swiadcza o tym przerzeczzone wiary godne powieści y powszechne narodow doświadczenie».<sup>48</sup> Для Смотрицького «турецьке поневолення» є меншим злом, ніж примат Папи Римського, адже далеко пожиточніша річ – зовнішнє зневолення терпіти «а duchem swobodney pod Tureckimi Pany żyć a niżli ciałem y dusza Rzym-skiesmu Papiieżowi służyć», пише полеміст.<sup>49</sup> Автор вдало поєднує «тиранію світську» та «тиранію духовну», а для його читача, вихованого у традиціях шляхетської демократії, будь-яка тиранія мала негативне забарвлення.

До речі, у полеміці між протестантами та католиками теж знаходимо не лише ототожнення Папи Римського і султана з Антихристом, а і їхню характеристику як двох «світових тиранів».<sup>50</sup> Загалом, асоціювання тиранії з султаном виростило з цілком природної цікавості ренесансних гуманістів до османського стилю правління. Якщо гуманісти зачаровувалися «новим цивілізованим варваром»<sup>51</sup> із його тиранією, то в тогочасній публіцистиці Речі Посполитої тиранія протиставлялася політії. Для Станіслава Оріховського, як одного з найяскравіших політичних мислителів, котрий вельми неприязно ставився до абсолютної влади та деспотизму, султан був уособленням тирана.<sup>52</sup> До речі, у творах мислителя, окрім роздумів про природу деспотичної влади османського правителя, зустрічаємо розмови з потурнаками, яким довелося зрестися християнства, аби забезпечити себе від тиранічної влади султана.<sup>53</sup> Суспільним ідеалом для С. Оріховського на протигагу тиранії була «політія» – осучаснена ідея Аристотеля про «змішану

державу», де влада ділилася між церквою, королем і представницьким органом повноправних громадян.<sup>54</sup>

Поряд із «релігійним ворогом» Церкви Христа у текстах православних авторів, які міцно пов'язували себе із Руссю, починає вимальовуватись ворог етнічний. І. Вишенський у своїй «Книжці» прямо пише про те, що гоніння поляків-католиків є наскільки дошкульними православним, що турки на Божому суді є «чеснейшие», ніж «крещеные ляхи, которые на евангельскую науку сопротивно борют и оную своим злым житием и гордостию антихристового духа пожержши попирают!».<sup>55</sup>

З. Копистенський у «Палінодії» бачить коренем усіх звинувачень і гонінь Берестейську унію. Він навіть цитує «Діатрибу» С. Оріховського, де той, серед іншого, пише про роль Константинополя як апостольської столиці, щоби показати: «Пред тым Полский духовний негды церкве востодной не зневажали и, для Турецкого над нею панованья, з ней не наругалися, ане розумели, абы брамы пекелний през тую неволю звияжити еи мели».<sup>56</sup> Проправославна риторика Оріховського була симпатична З. Копистенському: в «Палінодії» він називає його «правим і старим правди мовцем» та «зацним та високовченим мужем». До речі, з творами С. Оріховського був також знайомий автор протиунійного полемічного твору «Апокрисис» (1597) Христофор Філалет.<sup>57</sup>

В іншому місці З. Копистенський скаржитьсь, що взамін обіцяного спокою і вольностей православні зазнають гірших переслідувань, ніж греки від турків: «Присмотритесь еще и в том справедливости и сумненью людий религии Римской, которые, от нас обеа руками гойнии упоминки и дары беручи, обещуют покой и волности захованье, а еднок вместо уищенья в обетници приреченой, барзей на нас инстигуют, и декрета суровыи, якобы з найму, феруют. Мають то Грекове над нас, ркомо волных и правы обварованых, же в вере и в набоженстве своем волност мають».<sup>58</sup> Підозрюємо, що в цьому випадку мова йде про люблінські привілеї, що гарантували непорушність руської церкви та свободу совісті для православних Русі (Волинське, Брацлавське і Київське

<sup>48</sup> [Meletij Smotrycki / Theophil Ortholog], *ΘΡΗΝΟΣ* *to iest Lament iedyney ś. powszechney apostolskiey wshodniey cerkwie, z objaśnieniem dogmat wiary* (W Wilnie, 1610), 82.

<sup>49</sup> Ibidem, 83–84.

<sup>50</sup> Tańkowski, "Anti-turkish literature," 257–258.

<sup>51</sup> Meserve, *Empires of Islam*, 66.

<sup>52</sup> Найвідоміший «турчик» Станіслава Оріховського – «Про турецьку загрозу. Слово перше».

<sup>53</sup> Дмитро Вирський. *Станіслав Оріховський-Роксолан як історик та політичний мислитель* (Кременчук: Вид-во КДПУ, 2001), 90.

<sup>54</sup> Там само, 167.

<sup>55</sup> Іван Вишенський, «Книжка», у *Українська література XIV–XVI ст.* (Київ: Наук. думка, 1988), 324.

<sup>56</sup> Копистенський, «Палінодія», 931.

<sup>57</sup> Вирський, *Станіслав Оріховський-Роксолан*, 21.

<sup>58</sup> Копистенський, «Палінодія», 929.

воєводства).<sup>59</sup> Ці права і свободи були підтверджено присягою короля, а порушення слова належало до категорії «смертних гріхів». З. Копистенський стверджував, що люблінські привілеї, скріплені присягою короля, є вічними і непорушними, тому вони не можуть бути скасовані жодним іншим правовим актом (зокрема і внаслідок Берестейської унії).<sup>60</sup>

### «Козацтво як православне воїнство»

Турецька риторика на сторінках текстів руських полемістів упродовж 1620–1621 рр. зазнає суттєвих змін, що пов'язано із суспільно-політичними подіями, а саме – із тривожним для польської влади союзом козаків із православними ієрархами на фоні війни Речі Посполитою з Османською імперією.

Єрусалимський патріарх Теофан, прибувши з Москви до Києва в березні 1620 р., крім того, що активно приймав делегації братств і роздавав їм ставропігійні грамоти, був змушений погодитись допомогти православним ієрархам із упорядкуванням місцевих церковних справ.<sup>61</sup> Підозри польської влади в шпигунстві на користь Османської імперії<sup>62</sup> суттєво обмежували «географію» поїздок патріарха: Теофану довелося не лише триматися Києва та його околиць, а й погодитись на «опіку» козаків. Саме вони відіграли не останню роль у відновленні київської митрополії. С. Плохій стверджує, що козацтво дуже серйозно сприймало справу висвячення нового митрополита, і не раз на козацьких радах<sup>63</sup> при-

сягалися стояти на смерть за «грецьку віру».<sup>64</sup> У результаті козацького «шантажу»<sup>65</sup> та під тиском православних ієрархів Єрусалимський патріарх Теофан наприкінці літа 1620 р. висвятив на митрополита Йова Борецького.

Намагання київських ієрархів і козаків відновити митрополію розгорнулися на тлі загострення відносин Османської імперії з Річчю Посполитою. На думку С. Плохія, імовірно серед православного духовенства та козаків була надія, що в умовах військової небезпеки уряд пробачить їм їхнє зухвальство.<sup>66</sup> Справді, після програної туркам битви під Цецорою (1620 р.) поляки як ніколи потребували козацької військової підтримки. Польська влада була змушена звернутися за допомогою навіть до підозрюваного у шпигунстві Теофана, аби той напучив козаків до участі у війні проти ворога. Козаки та київські ієрархи всіляко намагалися використати відчай польської влади, аби в обмін на військову підтримку отримати від короля успокоєння «грецької віри» та визнання нової ієрархії.<sup>67</sup>

Після успіху Хотинської битви вже на початку лютого 1621 р. Й. Борецького та М. Смотрицького було звинувачено у зраді на користь Османської імперії, а Теофана оголошено турецьким шпигуном та самозванцем, Сигізмунд III видав універсали на їхній арешт. Прихильники унії звинувачували православних у тому, що через їхні «махінації» Річ Посполита могла зазнати поразки у війні з турками, дорікаючи, що Єрусалимський патріарх Теофан спеціально підмовляв козаків до непокори королю.<sup>68</sup> Уніатський митрополит Велямин Рутський у своєму творі «Sowita wina» (1621) вбачав «подвійну вину» православних у тому, що ті не лише висвятили єпископів проти волі короля та звичаїв «отчизни» «під час небезпечної війни з поганями», а й продовжують виправдовуватись і заперечувати всі очевидні звинувачення.<sup>69</sup> В іншому своєму творі

<sup>59</sup> Детальніше про полеміку українського духовенства навколо люблінських привілеїв у контексті Берестейської унії див.: Наталя Старченко, «Люблінська унія як ресурс формування концепту політичного “народу руського” (1569–1648 рр.)», *Український історичний журнал* 2 (2019): 4–45.

<sup>60</sup> Старченко, «Люблінська унія як ресурс», 29–30.

<sup>61</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 152.

<sup>62</sup> Патріарх також підозрювався у шпигунстві на користь Московії. Уніатський митрополит Велямин Рутський у своєму творі «Sowita wina» (1621) закидав патріархові, що той намовляє козаків, аби вони не вели війн із Московією, оскільки московити теж православної віри. Рутський пояснює, що «справедливі війни» ведуться не лише з іновірними, а й із християнами: “ze chrześcianom z chrześciany może być woyna sprawiedliwa, gdy ieden drugiemu wezmie co, a wrocić nie chce” ([Velamin Rutski], “Sowita wina,” в *Архив Юго-Западной России*, т. 7, ч. 1 (Київ: Типография Г. Т. Корак-Новицкого, 1887), 485). Припускаємо, що такі ідеї справді могли звучати, якщо не від Теофана, то вочевидь від когось із православного середовища. Після конфірмації М. Смотрицький застерігав православних від зближення з Московією, ідея якого ставала популярною серед київського духовенства. Про погляди Смотрицького після переходу в «унію» детальніше див.: David A. Frick, *Meletij Smotryc'kyj* (Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995).

<sup>63</sup> Мова передовсім іде про козацьку раду в Сухій Діброві, що відбулася у середині червня 1621 р.

<sup>64</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 160.

<sup>65</sup> С всі підстави вважати, що козаки «шантажували» патріарха: вони поставили під сумнів безпеку патріарха у разі, якщо він відмовиться від висвяти київського митрополита. В «Протестації» Йова Борецького читаємо: «...ми навіть боїмося (говорили), щоб за цей спротив не вбив тебе на дорозі цієї подорожі во ім'я Христа який лютий звір». Плохій, *Наливайкова віра*, 154.

<sup>66</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 158.

<sup>67</sup> Там само, 160.

<sup>68</sup> Звинувачення православних у тому, що через справу відновлення митрополії «temu roganinowi na zgubę oyczyznę wydać mogli», неодноразово звучить у різних творах прихильників унії. Цей та інші закиди перелічує Мелетій Смотрицький у «Justificacia niewinności» 1622 р., поданій Сигізмунду III.

<sup>69</sup> [Rutski], “Sowita wina,” 443.



«Examen Obrony...» (1621) Рутський звинувачував православних у «розпусній вольності», яку вони насмілилися вчинити в тяжкий для Речі Посполитої час: «użdżąc potęgę cesarza tureckiego, która postrachem jest wszystkiemu chreścianstwu, na nas następująca, gdy się cesar turecki głową swą ruszył tego roku przeciwko nam, dobraż by to rada była – nie czynić nic, nie stawic mu się w pole, uważając tak wielką potęgę jego; jakożby taki poradźca ojczynie naszej praw był?».<sup>70</sup>

Чи відмовились православні полемісти від апелювання до позитивного досвіду «османського панування» у Візантії в умовах, коли релігійна боротьба перейшла від словесного змагання до конкретних дій із боку православних, а «уявна» війна переросла в реальну війну Речі Посполитої з Османською імперією? Щонайменше троє авторів (Й. Борецький, М. Смотрицький і З. Копистенський), чії тексти були написані після Цецори, вдалися до порівняння становища християн в Османській імперії та православних у Речі Посполитій. У «Протестації» Й. Борецького (1621) читаємо: «Зважте, чи не ласкавіше з греками турки обходяться? Хоч їх мечем узяли, а релігію їхню не переслідують. А ми угодою і присягою до Корони прилучившись, терпимо наруги, насильства і утиски у вірі, винуватять нас у заколотах і злочинах, яких ми не чинили».<sup>71</sup> І хоча вже без прямої вказівки на становище християн в Османській імперії у «Verificatia niewinności» (1621) М. Смотрицького читаємо: «Mieszkamy między chreściany, a nie nayduiemy odpczynku dla wielkiego na ciele utrapienia y dla ciężkiej w sumnieniu niewoli»<sup>72</sup>. Ця думка, як видно із попередніх розділів, транслюється і в раніших текстах Смотрицького.

Щодо «Палінодії» З. Копистенського, де ці думки звучать надто дошкульно, то цей твір у згаданому списку радше є винятком. Розпочатий близько 1619-го та завершений орієнтовно в 1621–1622 рр.,<sup>73</sup> текст трактату так і не був надрукований. На думку Михайла Грушевського, причиною відмови від друку цього тексту могло бути небажання православних загострювати релігійну

полеміку в і так гострий період міжконфесійного протистояння.<sup>74</sup> Крім того, ухвала сейму 1623 р. про створення комісії про примирення православних з уніатами розпочала клопіткий процес домовленостей між сторонами конфлікту.<sup>75</sup> Справді, у творах православних ієрархів, виданих після 1622 р., нам не вдалося знайти апеляції до позитивного боку «турецького панування». У пізніших же текстах, як бачимо з розвідки Наталії Сінкевич,<sup>76</sup> православні ієрархи продовжують пригадувати «візантійське коріння», однак там уже немає згадок про краще становище східного християнства під іновірцями. Припускаємо, однією з причин стало й те, що турок, який до того був уявним ворогом християнства, після 1620 р. став реальною загрозою для спільної «отчизни» Речі Посполитої. Але найголовніше – зміна риторики православними ієрархами задля досягнення успіху у справі легітимації митрополії та примиренні з уніатами впродовж другої половини 1620-х рр.

Важливим видається те, що в текстах православних ієрархів, виданих відразу після Хотина, поряд із апеляцією до становища християн під «османським пануванням» провідною стає ідея «козацтва як православного війська» – бастиону всього християнства.<sup>77</sup> У «Протестації» читаємо: «І воістину християнству поневоленому на всьому світі ніхто після Бога добродійства такого великого не виказує, як греки надійністю своїх окупів, король іспанський потужністю свого флоту і військо Запорозьке своєю мужністю і своїми перемогами. Що інші народи, словом і бесідами виборюють, то козаки ділом самим доводять».<sup>78</sup> Й. Борецький не лише ставить козаків у ряд із іншими народами, що ведуть антимусульманську боротьбу, а й виводить коріння козаччини від старокиївських княжих часів. Борецький відкидає звинувачення про те, що православні ієрархи намовляли козаків не поспішати з військовою підтримкою під час Хотинської кампанії, а також посприяти відновленню митрополії. Ієрарх перелічує військові заслуги київських князів у війнах із Грецією та з ворогами за християнську віру, щоб довести, що козаки

<sup>70</sup> [Meletij Smotrycki], «Examen obrony to iest Odpis na Script Obrona werificatij nazwany...» в *Архив Юго-Западной России*, ч. 1, т. 8 (Київ: Типографія Г. Т. Корак-Новицького, 1914), 588.

<sup>71</sup> Йов Борецький та інші, «Протестація», в *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець 16 – поч 17 ст.* (Київ: Наукова думка, 1998), 321.

<sup>72</sup> [Meletij Smotrycki], «Verificatia niewinności», в *Архив Юго-Западной России*, ч. 1, т. 7 (Київ: Типографія Г. Т. Корак-Новицького, 1887), 329.

<sup>73</sup> Професор Київської Духовної академії Володимир Завитневич стверджував, що «Палінодія» була написана після 1622 р. Завитневич, *Палінодія Захарии Копыстенского*, 306.

<sup>74</sup> Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*, т. 7 (Київ: Наукова думка, 1991), 409.

<sup>75</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 165.

<sup>76</sup> Див.: Наталія Сінкевич, «Byzance apres Byzance: Візантія очима руських інтелектуалів кінця XVI – середини XVII ст.» *Софія Київська: Візантія. Русь. Україна* 3 (2013): 523–531.

<sup>77</sup> Про ідею «козацького бастиону» детальніше див.: Бережна, «Казацкий бастион», 265–296. Про концепт *Antemurale Christianitatis* у Речі Посполитій: Janusz Tazbir, *Polska przedmurzem Europy* (Warszawa: Twój Styl, 2004).

<sup>78</sup> Борецький та інші, «Протестація», 323.

віддавна керувалися власною волею та воювали за істинну церкву Христа: «Про них думають, нібито вони є простаками, котрі, знань і розуму не мають, піддалися намовам духовенства... Самі вони природний розум і од бога даровану кмітливість мають. То ж і ревність та любов до віри, побожність до церкви з давніх давен між ними проквітають».<sup>79</sup>

3. Копистенський розвиває ідею козацтва як православного бастиону ширше: згідно з автором, перемога під Хотиним стала можливою лише тому, що проти невірних виступили воїни православної віри. «Як там напрод сам Бог з свого великого милосердя кролевство и войско Полское заховал, а заступ и оборону тую войском Роским козаками выставил!, – пише автор. – Тое-то есть войско и той-то народ, который веру оную за Володимира, от Греков приняту держит, и который в послушенстве и благословеніи патріархи вселенского архиепископа Константинопольского, статечне трвает!».<sup>80</sup> Ідея козацтва як православного воїнства звучить і в інших творах Й. Борецького, М. Смотрицького та Касіяна Саковича.<sup>81</sup>

Прихильники ж унії критикували козацтво за втручання у духовні справи. Архімандрит греко-католицького Свято-Троїцького монастиря у Вільні Антін Селява у своєму «Antelenchus...» (1622) у відповідь на твір М. Смотрицького «Elenchus pism uszczypliwych» писав, що козаки, справді, як люди рицарські, стали муром для вітчизни від «поганської сили», однак попри їхні заслуги їм не належить долучатися до справ духовних.<sup>82</sup> Якщо противники відновлення митрополії відкрито критикували дії козаків у справі відновлення митрополії, то польський уряд утримувався від відкритих звинувачень: по-перше, оскільки Річ Посполита не мала коштів, аби розплатитися за службу на війні, влада прагнула якнайшвидше позбутися козацтва; по-друге, будь-які звинувачення лише б підлили оливи у вогонь у і так складні відносини козацтва з урядом.

<sup>79</sup> Борецький та інші, «Протестація», 323.

<sup>80</sup> Копыстенский, «Палинодія», 1110–1111.

<sup>81</sup> Цікаво, але самі козаки почали репрезентувати себе як відданих християн, які воюють із невірними та визволяють із турецької та татарської неволі полонених, ще задовго до подій Хотинської війни. У козацькій протестації 1610 р. знаходимо мотиви козацтва як «християнського бастиону». Плохій, *Наливайкова віра*, 159.

<sup>82</sup> [Antoni Sielawa], “Antelenchus, to jest odpis na skrypt... Elenchus,” в *Архив Юго-Западной России*, т. 8, ч. 1 (Київ: Типографія Г. Т. Корак-Новицького, 1914), 718–722.

Чому православні ієрархи підтримували та розвивали ідею «козацького бастиону»? Як уже зазначено, причиною цього був козацько-православний союз у справі відновлення митрополії. Якщо влада ігнорувала дії козаків у процесі висвячення нової ієрархії, то православним ієрархам довелося відбиватися від звинувачень у шпигунстві та зраді на користь турків. Як стверджує С. Плохій, козащина, яка тільки-но відзначилася у війні з османами, а перед цим із Московією, стала добрим щитом для православних ієрархів. Зрештою, зображення козаків як «рицарських людей», які за власною волею вирішили боронити православну церкву від утисків, було гідною відповіддю уніатам на їхні закиди про підбурювання козащини на антидержавні акції.<sup>83</sup> Якщо попервах православні ієрархи дивилися на козаків як на інструмент тиску на владу, то подальші події показали, що самоуявлення козацтва як захисників Церкви стало на заваді порозумінню православних з уніатами та урядом. Окрім цього, зворотним боком медалі козацько-православного союзу було втручання козацтва у внутрішні справи відновленої митрополії.

Зрештою, модель «козацького бастиону» проіснувала лише до другої половини XVII ст., коли київське духівництво остаточно розчарувалося в козацтві як антимусульманській силі через тяжіння гетьманів до військово-політичних союзів з Османською імперією.<sup>84</sup>

Образ турка як «Іншого», сформований у час активної антиунійної полеміки, і надалі використовуватиметься православними ієрархами не лише в межах душпастирського служіння, а й із політичною метою. Політичні наслідки таємного висвячення київського митрополита та військового протистояння між Османською імперією та Річчю Посполитою суттєво змінили риторичні стратегії полемістів. Якщо до 1621 р. православні полемісти, пригадуючи своє візантійське коріння, зверталися до нарративу «турецького панування» як до позитивного досвіду існування християнської церкви під іновірним володарем або використовували образ турка як «Іншого» для конструювання образу ворога «поляка-католика», то після Хотинської війни та загострення міжконфесійного протистояння православні ієрархи долучилися до формування нової ідеї православного війська – «козацького бастиону».

<sup>83</sup> Плохій, *Наливайкова віра*, 159.

<sup>84</sup> Бережная, «Казацкий бастион», 271.

## Bibliographic References

- Berezhna, Liliia. "Iak namaliuvaty voroha? «Svoi» i «chuzhi» v ranomodernii ukrainskii ikonohrafi." *Theatrum humanae vitae*, edited by Dovha Larysa. Kyiv: Laurus, 2012.
- Berezhnaya, Liliya. "Kazackij bastion 17 veka – vzglyad iznutri i snaruzhi." In *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.-17. Jahrhundert*. Edited by Steindorff Ludwig, 265–296. Wiesbaden: Harassowitz, 2010.
- Berezhna, Liliia. "Shukaiuchy «Tretii shliakh»: eskhatolohiia i spasinnia u tvorakh Ipatiiia Potiia ta Meletiiia Smotrytskoho." *Kyivska Akademiia* 6 (2008): 19–36.
- Bisaha, Nancy. *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- [Boretskyi, Yov]. "Perestoroga." In *Akty, otnosyashchiesya k istorii Zapadnoj Rossii*. T. IV, 203–236. Sankt-Peterburg: Izd. Arheograf. Komissii, 1851.
- Boretskyi Yov ta inshi. "Protestatsiia." In *Pamiatky bratskykh shkil na Ukraini. Kinets 16 – poch. 17 st.* Kyiv: Naukova dumka, 1998.
- Bushkovitch, Paul. "Orthodoxy and Islam in Russia 988–1725." In Ludwig Steindorff, ed. *Religion und Integration im Moskauer Russland: Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen, Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 76, 117–144. Wiesbaden, 2010.
- Cultural encounters between East and West, 1453–1699*, edited by Matthew Birchwood, Matthew Dimmock. Amersham: Cambridge Scholars Press, 2005.
- Frick, David A. *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995.
- Grygorieva, Tetyana. "Symbols and Perceptions of Diplomatic Ceremony: Ambassadors of the Polish-Lithuanian Commonwealth in Istanbul." In *Kommunikation durch symbolische Akte. Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*, Hg. v. Y. Kleinmann, 115–131. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010.
- Hrushevskiy, Mykhailo. *Istoriia Ukrainy-Rusy*. Vol. 7. Kyiv: Naukova dumka, 1991.
- Höfert, Almut. "The Order of Things and the Discourse of the Turkish Threat: The Conceptualisation of Islam in the Rise of Occidental Anthropology in the Fifteenth and Sixteenth Centuries." In *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, eds. Almut Höfert and Armando Salvatore, 29–70. Brussels: European Interuniversity Press.
- Imagining the Turk*, edited by Božidar Jezernik. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- İnalçık, Halil. "Ottoman Archival Materials on Millets." In *Christians and Juws in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, ed. Benjamin Braude and Lewis Bernard, 437–449. New York and London: Holmes and Meier Publishers, 1982.
- İnalçık, Halil. "The status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans." *Turcica* 23 (1991): 407–436.
- Isoaho, Mari. "Poslednij car' i «Synove izmailevi»: (Apokalipsis v «Povesti vremennyh let»)." *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* 4 (2016): 5–19.
- Kopystenskij, Zahariya. "Palinodiya." In *Russkaya Istoricheskaya Bibleoteka*. Vol. IV: Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi, Book 1, 313–1200. Sankt-Peterburg: Izd. Arheograf. Komissii, 1878.
- Krevza, Lev. "Obrona Unii." In *Russkaya Istoricheskaya Bibleoteka*. Vol. IV: Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi, Book 1, 157–312. Sankt-Peterburg: Izd. Arheograf. Komissii, 1878.
- Krivov, Mihail. "Odkrovenie Psevdo-Mefodiya Patarskago kak otrazhenie narodnyh vzglyadov na arabskoe nashestvie." *Vizantijskij vremennik* 44 (1983): 215–221.
- Meserve, Margaret. *Empires of Islam in Renaissance historical thought*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard Historical Studies, 2008.
- Miyamoto, Yoko. "The influence of Medieval Prophecies on view of the Turks. Islam and Apocalypticism in the Sixteenth Century." *Journal of Turkish Studies* 17 (1993): 125–145.
- Nojmann, Iver. "Ispol'zovanie Drugogo": *Obrazy Vostoka v formirovanii evropejskikh identichnostej*. Transl. by B. Litvinova. Moskva: Novoe izdatel'stvo, 2004.
- Ostrozhs'kij, Kliryk. "Istoriya o razbojnicheskome Florentijskom sobore, izdannaya Klirikom Ostrozhs'kim v 1598 g." In *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi*. Vol. XIX, Book 3, 433–476. Sankt-Peterburg: Izd. Arheograf. Komissii, 1903.
- Plokhii, Serhii. *Nalyvaikova vira: Kozatstvo ta relihiia v ranomodernii Ukraini*. Transl. by Sofiia Hrachova. Kyiv: Krytyka, 2006.
- [Rutski, Velamin]. "Sowita wina." In *Arhiv Yugo-Zapadnoj Rosii*. Vol. VII (1), 443–510. Kiev: Tipografiya G. T. Korak-Novickogo, 1887.
- Schmücker-Breloer, Maritta. "Zur Rezeption des «Lebed s periem...» von Ioannikij Galjatovskij." In *Slavistische Studien zum IX. Internationalen Slavisten kongressin Kiev 1983*, edited by Reinhold Olesch, 465–494. Köln; Wien, 1983.
- [Sielawa, Antoni]. "Antelenchus, to jest odpis na skrypt... Elenchus." In *Arhiv Yugo-Zapadnoj Rosii*. Vol. VIII (1), 674–731. Kiev: Tipografiya G. T. Korak-Novickogo, 1914.
- Silverstein, Brett, and Catherine Flamenbaum. "Biases in the Perception and Cognition of the Actions of Enemies." *Journal of Social Issues* 45 (1989): 51–72.
- Sinkevych, Natalia. "Byzance apres Byzance: Vizantiia ochyma ruskykh intelektualiv kintsia XVI – seredyny XVII st." *Sofiia Kyivska: Vizantiia. Rus. Ukraina* 3 (2013): 523–531.
- Shiyan, Roman. "Preaching Politics: Anti-Muslim and Pro-Moscovite Rhetoric in the Sermons of the Ukrainian Orthodox Clergy (1660s–1670s)." *Historian* 71, Issue 2 (2009): 3318–338.
- [Smotrycki, Meletij]. "Antigrafy, albo odpowiedz na script..." In *Russkaya istoricheskaya biblioteka*. Vol. XIX: Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoj Rusi, Book 1, 1149–1300. Sankt-Peterburg: Izd. Arheog. Komissii, 1903.
- [Smotrycki, Meletij]. "Examen obrony to iest Odpis na Script Obrona verifictatij nazwany..." In *Arhiv Yugo-Zapadnoj Rosii*. Vol. VIII (1), 562–597. Kiev: Tipografiya G. T. Korak-Novickogo, 1914.
- [Smotrycki, Meletij / Ortholog, Theophil]. *ΘΡΗΝΟΣ to iest Lament iedyney ś. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie, z objaśnieniem dogmat wiary*. W Wilnie, 1610.
- [Smotrycki, Meletij]. "Verificatia niewinności." In *Arhiv Yugo-Zapadnoj Rosii*. Vol. VII (1), 279–344. Kiev: Tipografiya G. T. Korak-Novickogo, 1887.
- Starchenko, Natalia. "Liublinska uniiia yak resurs formuvannia kontseptu politychnoho «narodu ruskoho» (1569–1648 rr.)" *Ukrainskyi istorychnyi zhurnal* 2 (2019): 4–45.
- Tafiłowski, Piotr. "Anti-turkish literature in 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> century Europe." *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1 (2015): 231–280.
- Tafiłowski, Piotr. *Imago Turci. Studium z dziejów komunikacji społecznej w dawnej Polsce (1453–1572)*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2013.
- Tazbir, Janusz. *Polska przedmurzem Europy*. Warszawa: Twój Styl, 2004.

- Ulianovskiy, Vasyl. "«Ostrozkyi Patriarkhat»: nezdiisnenyi tserkovnopolitychnyi proekt chy istoriohrafichnyi fantom?." In *Ukraina kriz viky: Zbirnyk naukovykh prats na poshanu akademika NAN Ukrainy profesora Valeriia Smoliia*, 306–336. Kyiv: Instytut istorii Ukrainy NAN Ukrainy, 2010.
- Vyshenskyi, Ivan. "Knyzhka." In *Ukrainska literatura XIV–XVI st.*, 306–368. Kyiv: Nauk. dumka, 1988.
- Vyshenskyi, Ivan. *Iybrani tvory*. Edited by A. I. Skots. Lviv: Kamieniar, 1980.
- Vyrskiy, Dmytro. *Stanislav Orikhovskiy-Roksolan yak istoryk ta politychnyi myslytel*. Kremenchuk: Vyd-vo KDPU, 2001.
- Wough, Daniel Clarke. "Ioannikii Galiatov'skyi's Polemics against Islam and Their Muscovite Translations." *Harvard Ukrainian Studies* ¾, Part 2 (1979–1980): 908–919.
- Yakovenko, Natalia. "Braty/vorohy abo poliaky ochyma ukraint-siv 17–18 st." *Yi* 10 (1997): 156–167.
- Yakovenko, Natalia. "Symvol «Bohokhranymoho hrada» u pamiatkakh kyivskoho kola (1620–1640-vi roky)." In Yakovenko, Natalia. *Paralelnyi svit. Doslidzhennia z istorii uiaвлен ta idei v Ukraini XVI–XVII st.*, 296–330. Kyiv: Krytyka, 2002.
- Yaremenko, Porfyrii. *Meletii Smotrytskyi. Storinky zhyttia i tvorchosti*. Kyiv: Naukova dumka, 1986.
- Zavitnevich, Vladimir. *Palinodiya Zaharii Kopystenskogo i ee mesto v istorii zapadno-russkoj polemiki XVI i XVII vv.: nauchno-populyarnoe izdanie*. Varshava: Tipografiya Varshavskogo uchebnogo okruga, 1883.

O. Poluliakh

### THE IMAGE OF THE TURK IN THE ORTHODOX POLEMICAL LITERATURE OF THE LATE SIXTEENTH – EARLY SEVENTEENTH CENTURY

*The article discusses the practice of using the image of the Turk as “the Other” by Orthodox polemicists from the late 16th century till the first quarter of the 17th century. The conquest of Byzantine, the status of the Greek Orthodox Patriarch and the Eastern Church under the Ottomans, the eschatological dimension of “Turkish domination” – this is an incomplete range of issues that have been the subject of debate between supporters and opponents of The Union of Brest. The reason for that was the process of remembering Byzantine roots, as a form of attribution of Orthodox identity. The legitimacy of the Patriarch of Constantinople was a matter of organizational capacity of the Ruthenian Orthodox Church in the Polish – Lithuanian Commonwealth. An important role in this was played by the eschatological picture of the world in the texts of the polemicists – the authors emphasized the exceptional role of Rus` in defending the true faith because the Ruthenian Church was persecuted and poor. Another equally important process is the construction of the “Pole-Catholic’s” hostile image through the narrative of “Turkish domination” by Orthodox polemicists. The Khotyn military campaign (1620–1621) and the restoration process of the Ruthenian Orthodox Church hierarchy forced the Orthodox hierarchs to abandon the use of the narrative of the positive experience of “Turkish domination” and to join the creation of the idea of “Cossack bastion” (the Cossacks as defenders of not only the Polish–Lithuanian Commonwealth but of the entire Christian faith). The model of the “Cossack bastion” lasted until the second half of the 17th century, when the Kyiv clergy was finally disappointed in the Cossacks as an anti-Muslim force due to the hetmans’ attraction to military-political alliances with the Ottoman Empire.*

**Keywords:** the image of the Turk, “Turkish domination”, polemical literature, “Cossack bastion”.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Матеріал надійшов 20.03.2020