

УДК 821.161.2.09 "16"І.Вишенський.07

Олександр Астаф'єв

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка

ЕМБЛЕМА АНТИХРИСТА В ТВОРАХ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО І МАРТИНА КРОВІЦЬКОГО

У статті вперше в українському літературознавстві зіставлено твори Івана Вишенського і польського письменника, аріанина Марціна Кровіцькогою. Основну увагу зосереджено на емблемі антихриста, яка візуально виражає ідею супротивника Ісуса Христа, його фальшивого двійника. За ним стоїть лицемір'я, моральне зло, узурпація влади, імітація добродетностей. В обох письменників фігура антихриста зберігає міфологічні риси «звіра, що виринає з безодні».

Ключові слова: Реформація, православна віра, католицизм, святість, риторика, антихрист.

Oleksandr Astafiew. Emblemat antychrysta w utworach Iwana Wiszeńskiego i Marcina Krowickiego.

W artykule po raz pierwszy zestawieni utwory Iwana Wyszeńkiego i polskiego pisarza, arianina Marcyna Krowickiego. Podstawowa uwaga skupiona na emblemacie antychrysta, która wizualnie wyraża ideę przeciwnika Jezusa Christusa, jego fałszywego sobowtóra. Za nim stoi hipokryzja, moralne zło, uzurpacja władzy, imitowanie cnót. W obu pisarzy figura antychrysta chroni mitologiczne linie «zwierzęcia, który wynurza się z otchłani».

Słowa kluczowe: Reformacja, prawosławna wiara, katolicyzm, świętość, retoryka, antychryst.

Oleksandr Astafiew. Emblem of the Antichrist in Ivan Vyshensky and Marcin Krovitsky works.

In this article the works of Ivan Vyshensky and Polish writer, arianist Marcin Krovitsky were first mapped in Ukrainian literature. It concentrates on the emblem of the Antichrist, which visually expresses the idea of the enemy of Jesus Christ, his false twin. Behind him stand the hypocrisy, moral evil, usurpation of power and imitation of virtues. The mythological figure of Antichrist at both writers works retains the features of "the beast that comes up out of the abyss."

Key words: Reformation, Orthodoxy, Catholicism, holiness, rhetoric, Antichrist

Іван Франко у монографії «Іван Вишенський і його твори» (1895) відзначив, що стиль і особливо полемічні прийоми звернення окремих творів Івана Вишенського дуже схожі до того, що писав Мартин Кровіцький, спершу – католицький священик, потім кальвініст, нарешті аріанин у книзі.

Мартин Кровіцький (Crovicki, Croviti, 1501 – 1573) – відомий польський реформаційний діяч і письменник, полеміст-теолог, один із перекладачів Брестської Біблії. Син шляхтича, взимку 1515 року як вільний слухач записався до Краківської академії. Пізніше був секретарем і доглядачем маєтків краківського воєводи Петра Кміти. Тут, у його садибі, познайомився із Якубом Пшилуцьким і Станіславом Оріховським. Невідомо, коли був висвячений у каплани, та згодом розірвав з костьолом. У 1551 році Мартин Кровіцький прибув до Пінчова, де працював скарбником в осередку кальвіністів. За це в травні 1553 року осуджений окремим пасторським листом краківського біскупа Анджея Зебжидовського. Втік до

Німеччини, де в 1553-1554 роках навчався у Віттенбергському університеті. Пізніше виконував функції кальвінського міністра у Влодзиславу, Бжезінах, Госьліцах і Ксьонжу. У 1561 році осів у Войхехові на Любельщині, де його обрали суперінтендантом любельських зборів. У 1562 році переїхав до Венгрова, перейшов на позиції антитринітаризму, обіймав посаду суперінтенданта аріанських зборів на Підляшшю і розгорнув боротьбу проти кальвіністів. У 1570 році разом з іншими аріанами повернувся на Любельщину і був скарбником у П'ясках, де і помер.

Цікаво, що біля 1537 року Мартин Кровіцький, кандидатуру якого підтримував Петро Кміта, отримав плебанію у Судовій Вишні, містечку, де народився і якийсь час жив Іван Вишенський. Про тісні взаємини Кровіцького із земляками, зокрема із Станіславом Оріховським, пише Олександр Брюкнер у книзі «Różnowiercy Polscy» (1905), він, зокрема, описує одруження Мартина Кровіцького – з намови Станіслава Оріховського – на Магделені Победзінській, що призвело до конфлікту з косялом: «Po innych nieudałych zamachach na Pińczów podmówił nowy biskup krakowski, Zebrzydowski, niegdyś sam nowinkarz, teraz tym zacieklejszy «rzyman», owego mnicha, by wydał mu Krowickiego. W nieobecności Oleśnickiego zaprosił mnich obu ministrów; gdy ich ugaszaxzał, wpadli słudzy, związali Krowickiego, rzucili na spód drabiniastego wozu, pokryli słomą, siedli nań i pognali z Pińczowa. Po kamieniach i konarach tłuczony ledwie już dyszał Krowicki, gdy uciekających dopędził w lesie sędzia sandomierski, Balcer Kukowski, z własnym sługą i z drugim pińczowskim, goniącym za śladem; okrzykiem tak przestraszyli napastników, że ci, choć liczniejsi, rzucili wóz i zdobycz i uszli» [19, 63]. «Przez ludzkie siły działa na ziemi antychryst» [24, 186], – пише Мартин Кровіцький.

Якщо говорити про поняття «антихрист», то сам префікс «anti» в грецькій мові має два значення: «проти» і «замість». Обидва цих значення правомірні, бо антихрист, згідно з церковним ученням, є супротивником Христа, а, з іншого боку, той, хто хоче поставити себе на місце Христа. У Святому письмі це найменування використано двояко. У широкому сенсі «антихрист» – це всякий, «хто відмовляється від Отця і сина [1 Ін. 2, 22], « а всякий дух, який не сповідує Ісуса Христа, явленого во плоті, не є від Бога, бо це дух антихриста» [1 Ін. 4, 3], тобто всякий, хто заперечує Богочоловіцтво і Богосинівство Ісуса Христа, може бути названий антрихристом. У цьому значенні «з'явилося багато антихристів» [1 Ін. 2, 18]. Але у вузькому значенні це найменування вживається також стосовно певної особи, про яку каже ап.Йоан Богослов: «ви чули, що прийде антихрист» (1 Ін. 2, 18).

Поширена думка, що антихрист не особа, а просто якась боговорожа сила. Таку думку висловлював, напр., Мартін Лютер, згодом її повторювали російські розкольники. Свого часу Йоанн Дамаскін писав: «Треба знати, що має прийти антихрист, хоча антихристом є і всякий, хто не визнає, що Син Божий прийшов во плоті, та переважно антихристом називається той, хто прийде до кончини світу» («Точний виклад, кн.4, гл.26»). Святе письмо свідчить про антихриста як про конкретну особу. Господь каже іудеям: «інший прийде у свій час, його приймете» (Ін. 5, 43). Апостол Павло називає антихриста «сином гріха, сином погібелі» [2 Єф. 2, 3].

Ім'я антихриста невідоме, відоме лише його число – «666». Як пояснював Іріней Ліонський, «ім'я його невідоме тому, що воно недостойне бути возвіщеним від Духа Святого» («Проти ересей», кн.5, гл.30).

Окрім численних досліджень про антихриста богословів Середньовіччя і Реформації згадаймо праці Фрідріха Ніцше [25], Амелі Ноттомба [26], Ельжбети Пшибил [28], колективну книгу «Skąd przychodzi Antychryst?: kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej: fakty – interpretacje – refleksje» [29], антологію «Антихрист» (1), куди увійшли твори Стефана Яворського, Костянтина Леонтєва, Володимира Соловйова, Миколи Бердяєва, Ніла Лоського, Георгія Федорова, Сергія Булгакова, Дмитра Андрєєва та ін., розвідку Володимира Перетца [8].

Якщо говорити про художню розробку теми антихриста, то тут зазвичай називають роман «Елексир диявола» Ернста Теодора Амадея Гофмана, оповідання «Маска червоної смерті» Едгара По, «Легенду про Великого Інквізитора» у романі Федора Достоєвського «Брати Карамазови» і «Коротку повість про антихриста» Володимира Соловйова, повісті «Сатанаторійна зона» Миколи Хвильового, «Записки кирпатого Мефістофеля» Володимира Винниченка, «1313» Наталени Королеви та ін.

Для нас важливо й те, що образ анхриста в літературах має характер емблеми. Згадаймо визначення емблеми в київській анонімній поетиці «Лура»: «Емблема – це фігурне зображення, воно одним своїм виглядом передає характер і життя речі, яка мислить, ґрунтуючись на природних властивостях інших речей, що мислять» [6, 177]. Так само розуміють емблему Йосип Кононович-Горбацький, Митрофан Довгалевський, Лазар Баранович та інші.

Центральним пунктом контрреформаційної думки є вчення про сутність церкви. Істинна церква відповідно до традиційного католицького вчення має бути єдиною - і всезагальною, і апостольською. На основі аналізу історії різних віровчень зроблено висновок про те, що такою церквою може бути лише римокатолицька церква. Єдність церкви розглядалася в плані її одиничності і незмінності. Так, на думку Станіслава Оріховського, «Cerkiew tylko jedna, a nie dwie ... a kiedy jedna cerkiew, to w niej ten sam porządek, i ta zaś władzę teraz, którzy byli w niej i wcześniej, w apostołskie czasy» [27, 10]. Утверджувалася незмінна єдність віри, культу та ієрархічної організації, що спираються насамперед на послуханство римському папі. Обґрунтовуючи непохитність авторитету папи, Мартин Смиглецький наводить ряд аргументів: влада папи встановлена самим Христом; єдиновладдя є найкращим способом здійснення влади; церковна єдність вимагає наявності «widocznej głowy» [31, 4]. У даній ідеї знайшов своє втілення постулат про пріоритет загального перед одиничним.

З зв'язку з цим Фабіян Бірковський формулює контрреформаційну концепцію свободи, яка уявляється йому не як свобода вибору, а як «wolność żyć, jak chto chce, w zgodzie z Panem Bogiem i nieomylnym rozumem» [18, 38]. У той же час у рамках церковної єдності допускаються культові відмінності, що пов'язано з пропагандою ідеї унії серед православного населення [5/3, 279-283], [12/2, 994]. Всі віросповідання, які заперечують авторитет католицької церковної ієрархії, проголошуються ложними, а їх культові споруди – «сатанинськими капищами». У цьому контексті подано визначення ересі. Згідно з Станіславом Гозієм, ересь передбачає «nie wierzyć świętej powszechnej cerkwi, rozumieć nie to, że rozumie wszystko chrześcijaństwo, mieć więcej od zaufania nie do jego (chrześcijaństwa) myśli, a do własnej» [22/2, 65]. Джерело ересі присутне безпосередньо в діяннях анти-

христа. З точки зору контрреформаційних діячів, все, що перебуває за межами католицької церкви, приречене на вічну загибель [32, 53].

Проповідники використовують традиційні прийоми полеміки того часу, метою яких є демонізація образу ідейного супротивника. Святість католицької церкви вказує на специфіку її культу. Істинність його гарантована таїнствами, які здійснюють представники церковної ієрархії, сакральністю капланського посвячення. Відповідно, ті ж самі таїнства, які здійснено за межами католицької церкви, святістю не володіють. Так, Станіслав Гродзіцький заперечує наявність трансцендентного смислу в євхаристії, що проводиться в протестантських зборах, бо духовні особи в них не мають належного капланського посвячення [21, 59]. Мартин Лац взагалі розглядає протестантське духовенство як посланників диявола [23].

Ще напередодні укладання Бретської унії відомий православний проповідник Стефан Зизаній у праці «Казанье святого Кирилла, патріарха ієрусалимського, о антихристе и знаках его» 1596 року бере із протестантського дискурсу тезу Мартина Кровіцького про папу як провісника антихриста, яка згодом не раз повторювалася у ряді інших православних полемічних творів [4, 31-39]. Під пером полеміста підступність католицької церкви на чолі з найбільшим «дияволом» папою римським незаперечна.

Виятково негативно оцінювалися католицька догматика і культ, в чорних тонах описувалася історія Римської Церкви. Найбільш яскраво елементи релігійної нетерпимості у православній думці виступають при розгляді ставлення до уніатської церкви. Це ставлення відкрито вороже й агресивне. Мова антиуніатської літератури в дусі релігійної полеміки того часу широко використовує такі звинувачувальні епітети на адресу опонентів, як «проклятая уния», «лицемерная уния», «баламутня» і т.д. Одночасно зміщено наголос на репресивні вчинки уніатів проти представників православ'я. Головне обвинувачення на адресу унії при цьому полягало не в методах її ведення, а в здійсненому акті відступництва від «істинної віри».

Уніати розглядаються як «апостати» (відступники), бо відступили від прийнятого давними вселенськими соборами символу віри, відступили визнання верховної влади в Церкві Ісуса Христа в формі визнання такої в особі римського папи. «Апостазія» ілюструє відступництво від основ церковного і державного права Речі Посполитої, згідно з якими духовним керівником Східної Церкви проголошено константинопольського патріарха. «Апостазія» уніатів, на думку православних полемістів, полягає, крім того, у відступництві від королівської влади, бо підриває зафіксований у законодавстві порядок номінації і посвячення православних єпископів.

Нарешті, уніатська «апостазія» включає в себе відмову від християнського смирення, що виражено в релігійній ненависті уніатів стосовно православних, провокації погромів і репресій. У відповідь на звинувачення з католицького боку в «схизмі» (розколі) православні полемісти висували відповідні звинувачення на адресу уніатів. Так, Мелетій Смотрицький у роботі «Еленхус» («Elenchus»), виданій в 1622 році, аналізуючи категорію «схизми», розуміє під нею відкрив членів від голови в сфері релігійно-духовних відношень. Однак, на відміну від уніатів, під головою маєть на увазі Ісус Христос, а не римський єпископ. Відрив уніатів від Ісуса Христа, на думку Мелетія Смотрицького, є здійсненим актом, на що

вказує заперечення ними істинної віри [30, 622-623]. Різко негативно висвітлено історію виникнення і укладання унії. Ініціатори унії постають як користолобні, амбіційні і аморальні діячі. Унію нерідко трактують як результат сатанинського впливу на єпископів, які її прийняли [13].

Іван Вишенський був цілковито переконаний, що саме уніатські й православні ієрархи, владики світські і духовні, які ведуть безфрасунливе (безтурботне) життя, є головними винуватцями зла, що панує в країні. Такого плоду нечистого, відзначав він, нема ніде в світі, крім Речі Посполитої, навіть «прелщнныя от дьяволскаго слуги и лжепророка Магомета турки честйшише ест пред богом в суде и правде какой-такой, нежели крещеные ляхи» [17/2, 220]. Таким чином Іван Вишенський обумовлював соціальну справедливість судом і правдою, тобто законними гарантіями. Так само як раніше це робив Пересветов з московською Руссю, він з полемічною метою протиставляв Річ Посполиту Турції, бажаючи тим самим ще різкіше підкреслити наявні в ній лиха і паскудства.

Вчення про «диявола-миродержца», на наш погляд наближає Івана Вишенського до богомолів. Як і болгарські еретики, він проповідував погляд, згідно з яким справжній світ – це тільки брехливе царство диявола, а світ майбутній, це вічний мир неземний, мир перебування в «духові Господньому». Царство диявола багатобарвне і сповнене «чарів», а світ небесний – вузький, і вхід в нього неможливий без очищення.

Про царство диявола пише і Марцін Кровицький, посилаючись на слова Йоанна Дамаскіна. Адже Дамаскін вважав, що «антихрист буде вихований таємно, потім раптово підведеться, обуриться і воцариться» («Точний виклад», кн.4,гл.26). Він буде боротися проти всіх релігій і «прийде во ім'я своє» (Ін. 5, 43). Апостол Павло каже, що антихрист є «той, хто підносить себе понад усе, що називають Богом і святиною» (2 Єф. 2,4). Тобто антихрист возносить себе понад Бога в християнському і язичницькому розумінні, понад усі предмети релігійного шанування. Олександр Брюкнер підкреслює: «Pisma Krowickiego skrojone są wedle jednej modły, jaką już w liście do Kmity, usprawiedliwiając małżeństwo swe, wyraził; porównywa on zawsze i przeciwstawia wszędzie nauka boska. Chrystusa, naszą, a naukę księżą, papieską, antychrystową. Jak Luter w sławnym liście «An den christlichen Adel deutscher Nation von des ehrstlichen Standes Besserung», zwraca Krowicki w pierwszym pisemku chreścijańskie a żałożliwe napomnienie do Najj. Kr. M. i do wszystkich panów, wielkich, małych, bogatych i ubogich, na sejmiech bywających, aby Pana Jezu Chrystusa przyjęli i ewanielję świętą, odrzuciwszy błędy i balwofalstwa Antychrystusowe i sług jego» [19, 64].

І Іван Вишенський, і Мартин Кровицький бачать зраду вищого духовенства, яке гендлювало церквою і вірою заради наживи. У своїх нападках на вище духовенство, яке було схильне до унії з Римом, вони насамперед виступають проти соціальної нерівності взагалі як проти явища суспільного життя, явища, котре суперечить духу християнства, заступаючись перед великими світу сього за простий український і польський народи, підкреслюючи їх важке становище, особливо на тлі розкоші і марнотратного життя вищої шляхти і духовенства. Вони нападають також на «зовнішню» світську науку, якою хизуються єзуїти і якою вони зуміли облутати польську шляхту – науку легку і веселу, насаджувану у супро-

воді вистав, комедій та інших публічних звеселянь, бо мета тут одна - прилучити учнів до відвідування школи і непомітно прищепити їм нові поняття, культурні смаки і нарешті релігійні погляди.

Природно, що найбільше має вражає Івана Вишенського, монаха-аскета, який не втратив живого спостережливого ставлення до сучасності, це невідповідність життя представників вищого духовенства з теорією і практикою життя, які запропоновані євангельською проповіддю. І якщо світські люди, які порушували ці вимоги, дратували письменника й провокували його різкі відгуки, то тим більше обурювало його корисливе і розкішне життя вищого православного духовенства, яке конкурувало із шляхтою, із рядів якої воно головним чином вербувалося:

«Да прокляти будуть владыки, архимандрити и игумени, которіе монастырѣх позапустѣвали и фолваркя собѣх зъ мѣст святыхъ починили, и сами толко зъ слугови-нами и пріятelmi ся въ нихъ тѣлесне и скотски переховывають; на мѣстохъ святыхъ лежачи, гроши збирають; съ тыхъ доходовъ, на богомольци Христовы наданыхъ, дѣвкамъ своимъ вѣно готують, сыны одѣвають, жоны украшають, слугы умножаютъ, барвы справують, пріятель обогачують, карити зиждуть, возники сытые и единообразные спрягають, роскошь свою поганскіи исполняютъ» [17/2, 225], – читаємо у посланні Івана Вишенського до всіх жителів православних у Литві в Польщі.

В іншому посланні до митрополита-одступника та однодумців і помічників його – єпископів, він пише, докоряючи їм, нагадуючи про лихоїмство та ненажерливість у стяганні: «славы и богатства дотиснулися есте, чого въ мірскомї чину не имѣли есте, тучните ся, кормите, питаєте, насыщаете чрево роскошными снѣдми, кгласкаете гортань смачнѣйшими кусы, услаждаете, смакуете, мажете, собѣх угаждаете, волю похотную во всем исполняете...» [17/2, 232].

Наголошуючи на важливому значенні духовного життя, Іван Вишенський запитує: «или не вѣдаешъ, яко на тыхъ гордыхъ бадавнѣхъ, валахахъ, дрыкгантахъ, ступакахъ, едноходникахъ, колыскахъ, лектыкахъ, брожкахъ, карытахъ, котчихъ трупъ свой премѣняючи, о животѣ вѣчномъ мыслити – вѣмѣстити не можетъ? Или не вѣдаешъ, яко въ замкохъ, мѣстахъ, селахъ, поляхъ, кгрунтахъ, границахъ розширенихъ мыслѣ блудячая о царствіи божомъ мыслити не можетъ? Или не вѣдаешъ, яко многопредстоящимъ гологлавымъ, трепернымъ и многопернымъ макгероносцемъ, шлыкомъ, ковпакомъ, кучмамъ, высоконогимъ и низкосытымъ слугамъ, дворя номъ, воиномъ и гайдукомъ смертоносцемъ – радуючійся, о царствіи божомъ не только мыслити, но ни помечтати не можетъ?» [17/2, 215].

Малює наш автор і світського франта, торкаючись його зовнішності, і каже: «Обычай бо есть мірскимъ на облупленную голову носячого подголенца, выструганого, мыломъ вышарованого и вымаклеваного пилне смотрѣти и мыслію похотную (если и не самымъ тѣломъ) блудити» [17/2, 212] – і далі, звертаючись до такого «підголенця», запитує: «А ты што разумѣешъ о собѣх, выбрытвивши по-тылицю, магерку верхъ рога головного повѣсивши, косичку или пѣрце верхъ магерки устроивши и делѣю на собѣх перенявши, плече одно вышше от другого пакокорѣчивши, яко полетѣти хотячи?» [17/2, 212].

Все це – зітхання і суєта: ось «Смерть есть рожденному се, ижъ міръ сей любятъ, и тому мыслѣ свою приковали суть и вѣдлугъ тѣла живутъ и мудрують,

которые труппа своего боготворятъ и, яко идола, разными фарбами, такъ и сего труппа разными шатами пестрыми украшаютъ, одѣваючи перемѣняютъ, и нена-сычоную любовь къ прелести шматя того, злогоглаву, или ядамашку, шарлату и иншихъ сукенъ скупостию тымъ подобныхъ привязали суть, а на томъ, мечтаніи всю мысль свою истожили суть...» [17/2, 212].

У посланні до єпископів наш автор вкладає в уста владикам такі горді слова, у яких відчутно ледве приховану іронію:

«Тые хлопи простые въ своихъ кучкахъ и домкахъ сѣдять, а мы на столахъ епископскихъ лежимо; тые хлопи зъ одное мисочки поливку або борщикъ хлеб-чуть, а мы предся по колкодесять полмисковъ розмаитыми смаками уфарбованыхъ пожираемъ; тые хлопи бѣтцкимъ albo муравскимъ кгермачкомъ ся покрывають, а мы предся въ гатлашъ, ядамашку и соболехъ шубахъ ходимо; тые хлопы сами и панове и слуги собѣ суть; а мы предся предстоящихъ барвяноходцевъ по колкоде-сять маемо; передъ тыми хлопи нѣхто славный шапки не здойметъ, а передъ нами воеводы здыймають и низко кланяются» [17/2, 242].

Це протиставлення різко розмежує становище селян і владик, останні не можуть зріктися своїх шляхетських поглядів і зійти до ясного, але неприйнятно-го для них учення Христа. А якщо владики – найближчі родичі і прислужники шляхти, то зрозуміло, що лінія їх поведінки повинна бути такою ж, що й у владної верхівки. У цьому ж посланні Іван Вишенський подає пряме й одкровенне пояснення, звідки і за який рахунок постала, з одного боку, пишність владик і шляхти – і бідність селянина, що на них працює, автор різко запитує: «Не ваши милости ли алчныхъ оголоднѣете и жаждными чините бѣдныхъ подданныхъ, той же образъ божій, што и вы носячихъ, на сироты церковные и прекормленіе ихъ отъ благо-честивыхъ християнъ наданыхъ лупите, изъ гумна стоги и обороги волочите: сами изъ своими слуговинами ся прекормлюете, оныхъ трудъ и потъ крѣвавый, лежа-чи и сѣдячи, смѣючися и граючи, пожираете» [17/2, 229-230].

І в цьому ж посланні до єпископів-вельмож він порушує питання про соці-альну нерівність і з свого боку висуває велику і нову для суспільства того часу думку – про братство і рівність великих і малих; і про рівність не лише правову, а й істотну. Це місце його послання – випереджає все, що коли-небудь було ви-словлено в цьому сенсі, у визначеному, чіткому і різкому формулюванні: «...Іо-анъ евангелистъ не тыхъ, которіе си въ злогоглавыхъ подушкахъ и китайчаныхъ пелюхахъ родяты, блажить, але которіе ся убого въ земны(хъ) богатства(хъ), но (въ) небесны(хъ) богатства(хъ) отъ бога свыше родяты – сихъ вѣрными и зацными быти розумѣть...» [17/2, 239].

Він усе ж не заперече наявної різниці між благородним шляхтичем і мужи-ком-хлопом, але розуміє цю різницю по-своєму, ставлячи її у залежність не від по-ходження і багатства, а від моральногоріцтва: «Хто жъ есть хлопъ и неволникъ? Толко тотъ, который миру сему, яко мужикъ, якъ хлопъ, якъ пойманецъ, якъ не-волникъ служить, которой образъ и кшталтъ вы, панове, носите для того, ижъ міра сего хлопы и неволници есте и ему вѣкъ свой въ службѣ ажъ до смерти изглу-бляете и сами съ нимъ погибаете. Хтожъ есть шляхтичъ? Тотъ, который зъ неволнъ мірской къ богу vyrнетъ и съвышше ся отъ Духа святаго породить...» [17/2, 223].

Іван Вишенський вважав, що Ісус Христос, прийшовши у світ, не став перемогти диявола, а лише показав, навчив і своїми прикладами довів, як досягти божого царства. Використовуючи євангельську легенду про спокушення в пустелі дияволом Христа, полеміст творив, з одного боку, емблематичний образ «голяка-странника», людини чесної і працьовитої, а, з другого, хвалькуватого і модновладного «диявола-світодержця». «Прелести же моего лживого царства, – вкладаючи свої слова в уста «диявола-світодержця», міркував він, – мене не отняв и не погубил, ато для того учинил, абы самовластие человеческое в томискусе, борбе и пробе века того настоящего досведчалося, очищалося и на живот вечный исполеровало». [17/2, 237].

Про поклоніння дияволу пише і Мартин Кровіцький, у творах якого Іван Франко помітив «стиль, полемічні обороти, номенклатуру, а подекуди й самі концепції літературні творів», схожі до тих, що відомі у Кровіцького, тому «ближче порівняння на всякий спосіб варто би перевести. Так сьак чи так, ми констатуємо на сьому місці, що Іван Вишенський перший в нашій літературі підняв ту протестантську ідею привести папу в зв'язок з антихристом, котру 1596 р. перевів Стефан Зизаній, видавши (апокрифічне!) казання св. Кирила о антихристі і витолкнувши його на папу» [15/20, 61]. Проте ні Іван Франко, ні Володимир Перетц жодних паралелей між творами Марціна Кровіцького та Івана Вишенського не проводять.

У морально-релігійному аспекті Мартин Кровіцький характеризує недосконалість цього світу. Він у нього асоціюється із «злом», «heretyki» розглядаються як «zabójcy dusz», бо схиляють інших і самих себе до вічної загибелі. Суспільство має захистити себе від них і одночасно «heretyków» самих від себе. Релігійна терпимість, яка передбачає байдуже ставлення до «śmierci dusz», не співвідноситься таким чином із христинською етикою.

Олександр Брюкнер пише: Мартин Кровіцький «wzywa, by pamiętali o dudzy, by uroszczeń księży nie dopuszczli, by wiarę nie prześladowali przeciw cierpią żydów; zastrzega się pezeciw zarzutom spiskowania i schadzek tajnych; żąda, żeby księża nie skarżyli i nie sądzili w jednej osobie wedle praw, jakie dla siebie ukuli. Opisuje «fundament Papieża rzymskiego Sodomy i mszy obłudnej jego», przeciwstawiając nauce «księży, panótego świata» zbawienną naukę «nas, ubogich żebraków» [9, 64-65].

Які ж, власне, «чари світу» допомагають дияволу підпорядкувати собі людей? Іван Вишенський (знову ж таки вустами «диявола-світодержця» відповідав так: «Дам ти нынїшнього века славу, роскош и богатство... Если хочеш бискупом бытии, пад, поклони ми ся, я тебе дам. Если хочеш арцибискупом быти, пад, поклоними ся, я тебе дам. Если хочеш папїжем бытии, пад, поклони ми ся, я тебе дам». [17/2, 228].

Таким чином диявол один повновладно розпоряджається світом, і його печаттю помічена кожна людська дія. І багатства, і влада, і чини, і всі світські чари суть дари диявола, і лише поборовши в собі любов до світу, можна його перемогти.

Цю ж тезу підхоплює Мартин Кровіцький у книзі «Wizerunek antykrystów»: «Wizerunek antykrystów»: «A tak tu już, mój miły krześcijański człowiecze, dosyć dostatecznie masz wymalowany antykrystów obraz, począwszy od głowy aż do nóg we wszystkich czáonkach jego. Przypatrujże sie mu, a przypatrzwszy się dobrze, jużież go znaj. Nie mniemajże (chociaź on tobie innego ukazować będzie), aby inszy miał przyjść. Juści jest, a nigdzie indziej, jedno w kościele Bozym, a mianowicie – jako pisze Hieronim

święty na prorocтво Zacharyjaszowo – w Rzymie stolica jego. Zowie się Papa, to jest cud albo dziw jakiś. Które imię jego tedy my po słówku sobie rozázływszy w języku polskim, tak je sobie możemy wyłożyć: PAPA – pan, ale łakomstwa – pewny antykryst. A właśnie sie to jego imię tu wyłożyło, bo to polskie sáowo «papa» pospolicie też dziatki u nas, skoro mówić poczynają, wołają; jakoby rzekli «jeść». Gdyż papież rzymski tak jest człowiek nienasycony, tak łakomy, że by wszystko rad pożarł a pochłonał» [24, 186]. Полеміст сміливо виступає не лише проти окремих пороків суспільства, а й проти державної та політичної системи: «А swe panowanie wzmočníł mądrością cielesną i zasłona Krystusową, chytrością, przewrotnością, naukami diabelskimi Mt.15, ustawami rozumu swego, wynalazki swymi fałszywymi, wykłady Pisma świętego nowymi, członki wiary rzekomo krześcijańskiej, zakony wymyślonymi, regułami rozmaitymi, prawy, dekrety, kanony, koncyljami, synody i innymi wymysły» [24, 186-187].

Згідно з Апокаліпсисом, характерною рисою антихриста буде богохульство: «Дано йому вуста, що говорили великості та блюзнірства, і дано йому владу – діяти сорок два місяці. І розкрив уста свої для блюзнірства проти Бога – блюзнити на ім'я його і skinію його і тих, що на небесах живуть» [Об. 13, 5-6]. Антихрист присвоїв собі божественне достоїнство і вимагає божеського поклоніння і служіння: «в храмі Божім сяде він, як Бог, видаючи себе за Бога» [2 Єф. 2, 4]. У своїй боротьбі проти всіх своїх супротивників антихрист буде користуватися такими засобами: йому будуть допомагати лжепророки, які «покажуть великі знамення і чудеса» [Мт. 24, 24]; явище сатани «за діянням сатани буде зі всякою силою ізначеннями і чудесами ложними» [2 Єф. 2, 9].

Антихрист буде мати велику силу. Сатана дасть йому «силу свою і престол свій і велику владу» [Об. 13, 2]. Яку силу і владу? Сам сатана так мовить про свою владу: «Я дам Тобі всю оцю владу та їхню славу, бо мені це передане, і я даю, кому хочу, її» [Лк. 4, 6]. Очевидно, тут мається на увазі релігійна сила у поєднанні з політичною владою, причому влада буде єдиноначальна, можливо царська, бо сама влада сатани за своєю суттю є влада монархічна.

Протестантську тезу Мартина Кровіцького про папу-антихриста і його богохульство охоче й далі на всі лади повторювали й розвивали майже всі православні полемісти, вона містила в собі колосальну заперечуючу силу: папа – не намісник бога на землі, а диявол. Тезу про папу-антихриста розвивали Герасим Смотрицький і Василь Суразький, Мотовило й Іван Вишенський. Але робили вони це, як Іван Вишенський, більш літературно, ніж «науково». На них обрушився, озброєний теологічно і гострим словом, Іпатій Потій. У своїй брошурі «Унія», що була надрукована в 1595 році, себто незадовго до Брестського собору, він присвячує тезі про папу-антихриста (а в цей час вона була дуже актуальною!) майже половину книжечки, апелюючи, зокрема, до читача православних авторів: «Нехай же тобд, дурню што их слушаеш, имя тое антихристові, которое бы мгло в собл личбу преречоную (число 666. – Авт.). Албо если антихристово ися есть папа, нехай покажут личбу помененую в том шимени! Нехай тут окажут мудрость свою» [11/2, 158].

Стефан Зизаній у 1596 році у Вільні українською і польською мовами «Казанъе святого Кирилла, патріархи іерусалимського, о антихристі и знаках его», у якому йдеться про занепад моралі і пришестя антихриста. Анонімний автор «Послання

до латын» ідею про антихриста-папу зв'язує із сатиричною легендою про папісу. Вслід за «писмом» «явно упевняють, же з Риму, из римлянки-блудница мает антихрист народити, и к тому безмала не с папежихи (яке в'їдливе слово. – Авт.), яко того знак уже был у Яне, осмом папери, року осмьсот шестьдесят по Христе» [10/9, 369]. У посланії наведено глумливу легенду про «випробування пап: «А папежа пак обираючи, и тепер скрою кр҃сло дирявое за стерво его щупают, и волают у костеле: габетпапа ентес, део кратияс!*. Так ли подобает святителей об҃рати, – чого нас господи избави, нен дай боже слухати в нас!» [10/9, 371].

Недаремно Іван Вишенський у «Писание до всѣх обще» розвиває ідею «страшного суду»: «Покайтесь убо, всѣ жители тоя земли!» Покайтесь, да не погибнете двоякою погибеллю, и вѣчною и дочасною от скорого гнѣва божия гало!» [2, 46]. «Потерпѣте мало. Грядный бо приидет и не закоснит» [2, 47]. «Готовѣте ж ся на сход ко будущему вѣку» [2, 49]. Іван Вишенський у цьому посланні розвінчує «антихристові» порядки, що звели трудову людину до рівня, нижчого від тварини. Він також подає сатиричний образ папи як антихриста («князя мирського»). Характерно, що й образи «прагнення ненасычонное», «похоти, безпрестани кипячие» є філіацією картин пекла – володінь антихриста. «Тые епископы ваши з сытыми трибухами и з много наполненными скрынок и шкатул червоних – альбо разумѣеш, на покуту, убозтво, крестоношене и съвлечене мира и по хотей его к папежиови отбѣгли? Вѣру ми ими и сам бач, иж не для того. Але для чого? Абы оный глас богатого, до себе самого мовячий, угонили, и они тую раду в собѣ так же урадили» [2, 41].

Іван Вишенський творить різко негативний образи папи і «папѣжников» як породження антихриста. Не від «убитагоза истынну Петра, но от убившаго за истину, вѣком сим владѣющаго господаря гордаго, с небесе съвержаннаго, власт сию папы римские въсприяша» [2, 108]. [Папа – «раб вѣрен и сътаиниконого князя мирского в жизни сей бытии изволил» [2, 108]. Він змальовує саркастичну «перспективу» розвитку папства в «диявольському напрямку»: «Остало еще папѣ римському и царству его отрыгнути хулу на нынешнего, на благочестиве гонение велие сотворити, православних томити и мучити и антихриста, царя всѣх исполнений злоб и коней диавольских, породити, да запечатлѣет латинскую прелест своим пришествием» [2, 110]. Полеміст не обмежився критикою папи як антихриста. Цю релігійно-сатиричну «категорію» він «наповнював» реально-життєвим змістом. Автор зриває маску із «слуги слуг», показуючи, що істинне єство папи – це нестримне прагнення до влади і багатства: «мирския власти, гордости, тщеславия, властолюбця, чести, величества, начальства».

Мартин Кровицький виступає як одноступень Івана Вишенського, віне зокрема пише: «Ktemu jeszcze miejsce swe a stolicę swą wzmocnił pochlebstwem, dary, obietnicami, rozdawaniem urzędów, beneficjami, jurgielty, skarby, bogactwy, powinowatymi, którzy przy nim stoją broniąc zwierzchności jego Mich. 3. W tym też swoim państwie a około tej stolicy swej postawił sobie mocne forytarze, kardynały, arcybiskupy, biskupy, opaty, sufragany, kanoniki, proboszcze, oficyjały, dziekany, poddziekany, sekretarze, koncylijarze, ostyjarze, plebany, komendarze, wikaryje, rozlicznych barw mnichy: szare, czarne, białe, pstre, jako dudki śmierdzące [24, 187].

* Habet papa genatalia, deo gratias – папа має «тайние уды», слава богу!

Його сатирична картина, як і картини Івана Вишенського, явно збігається з дошкульною сатирою «Послання до латын», де папа іменує себе «головою церкви» [10/9, 362]. Адже насправді «папы – нечистыя – блудницы на столици римской были. Паршивые то быша главы, а не церковные и не повсехнии (всезагальны)» [10/9, 362]. Папи римські «церковь Христову нарадили зам тузом (перетворили у вертеп розпусти. – Авт.), же межы их духовенства не знати, кое чий отец, кое чий сын. А с чого то пошло? Толко с папежа Яна, нерадници жонки! Читай кройнику, – широко о ней злости плюгавости найдеш, яко тою дьявольскою головою будучи, костел римський посквернила и бенкарта (байстрюка), идучи до Тибра рѣки» воды крестити, породила на обличение свое и теперишних римлян, и сама тут же здохла» [10/9, 371].

Мартин Кровицький у своєму творі порушує той же ідейно-тематичний комплекс, що й Іван Вишенський: «Ludzi rzekomo rozgrzesza, miłościwe lata rozsyła, odpusty dawa, rodzice zabijać dopuszcza, panienki gwałcić, mniszki z klasztoru wywodzić, ludzi ile kto chce zabić, tedy temu wolno dopuszcza, dając na to listy z pieczęciami swymi, wybawia dusze z czyśćca, o innym antykrystie powiedz, żeby sie ludzie nie domyśleli, iż on sam jest pewnie nim. Ale o nim właśnie napisał Ireneusz męczennik, powiadając, iż ten jest pewnym antykrystem, który wyrzuciwszy własny język z kościoła Bożego wprowadzi nowy, nie któż takowy jest, jedno papież, który wprowadził obcy język do kościoła między wierne Pańskie, żeby ludkowie nie zrozumieli bluźnierstwa jęgo» [24, 187].

Звідси ясно, що обидва письменники проklamують принцип глобального заперечення світу, яке за своєю суттю ієрархічне і для кожної людини, і для кожного соціального прошарку має свій специфічний зміст. Одна справа – любов до світу простолюдина, що полягає у бажанні мати сім'ю, дім, землю та інші такі ж прості «чари», і в зовсім інша справа – мріяти стати королем, володіти над подібними до себе. Тому чим більша пристрасть опановує людину, тим більшу ступінь очищення людині треба пройти, щоб досягти істинного богопізнання.

Всього ж таких ступенів очищення, за Іваном Вишенським, п'ять. Посилаючись на Діонісія Ареопажита, в якого він запозичає вчення про ступені самовдосконалення, Іван Вишенський разом з тим зауважує, що жоден чоловік, навіть якби він «все тыя пять степеней исполнил, без просвещения свыше истинным законным священником и знателем достаточным таинства веры бытии не может» [2, 109]. Отже, істинна віра діє тільки силою святого духа, і в цьому полягає її «нонечная нищета», котра усуває всяке мирське знання, всяке розумне осягнення.

Теза про «конечну нищету якраз і служила для Івана Вишенського мірилом його ставлення до католицької теології, до системи просвітництва і освіти в «Лядській землі». «Вместо зас евангельское проповеди, апостольское науки и святых закона, ит ограничєня цноты, и учтивости сумнєня христіанского ныне поганские учителя, Аристотели, Платоны и другие тым подобные мошкарники и комедийники, в дворѣх Христа бога владѣют» [2, 148]. Та, заперечуючи античні науки, філософію, Іван Вишенський не відкидав знань взагалі. Він лише вважав, що «евангельские науки», котрі приводять до «палацу небесного Іерусалима», затьмарюють всяке «прелѣстное мудрование». З таких позицій він критикував «Скаржино лживое и потварное злепление» – переконання Петра Скарги, присвятивши йому твір під назвою «Зачапка мудрого латынника з глупым русином».

Отже, в особі Івана Вишенського ми бачимо православно-християнського просвітителя, який ставить справу освіти і виховання свого народу у тісний зв'язок з його політичним і національним відродженням. Антилатинство Івана Вишенського не мало нічого спільного з антилатинством офіційної церкви, яка у своїй критиці католицизму йшла від протиставлення обрядів і законоположень. Іван Вишенський виступав проти латинства насамперед з позицій соціального мислителя, який глибоко усвідомлював, що лише під прапором загальної православної віри можна зберегти цілісність східнослов'янського етносу, тоді як католицизм зі своєю раціональністю вів лише до руйнації і денационалізації.

Мартин Кровіцький пише: «Nie wierz że tedy temu ani sie nadziejaj, mój miły wierny krześcijaninie, aby inszy Babilon był, skąd by antykryst narodzić sie i wyjść miał 2 Tes. 2. Rzym ci jest tym marnym Babilonem a siostrą Sodomy Apok. 18. i Gomory, przewyższając je w złościach swych. A przeto radzę słuchaj głosu Pana Boga Zastępów, który woła na wierne swoje: „Wynidź a uchodź ludu mój, jak nie chcesz sie stać uczestnikiem złości ich, tudzież karania, pomsty i zginienia, które im jest zgotowane. O błogosławione to są oczy, które widzą to wielkie miasto, a w nim tego Dz. Ap. 20, 2 Tea. 2, syna złośliwego zatraconego, to drzewo przez owocu, tego wilka, Dan. 14. niedźwiedzia, smoka lwa drapieżnego, wieprza dzikiego, byka tłustego, Apok. 12, złodzieja, łotra chytrego, grób pobielany, syna dyjabłowego, mżobójcę zdradliwego, nieprzyjaciela Bożego, robotnika przewrotnego, doktora 2 P. 2. i proroka fałszywego. Którego Bóg — brzuch jest, a chwała w posromomieniu, a który ni o czym innym nie rozumie ani sie czym innym bawi, Mt. 23. jedno rzeczami ziemskimi, swą wołą, psotą a pożądlivością i nieczystotami świata tego. A który włożywszy na głowę swą trzy koronę 2 Tes. 2, 4. pieczętuje sie dwiema kluczami, przywłaszczając im moc taką, jakoby on mógł, gdy komu chce, otworzyć i zawrzeć królestwo niebieskie, a iż też kogo chce, gdy sie mu jedno zabaży, może posłać do piekła na wieczne męki. A mniemając, żeby na mocnej skale siedział w Rzymie swym, zbudował sobie dom swój na piasku jako szalony, chociaż sie sam skałą a opoką nazywa» [24, 187].

Володимир Перетц вказав на схожість ставлення до єзуїтів і Івана Вишенського, і польських публіцистів протестантської орієнтації, які вважали, що «лучше ничего не знать, но спастись, чем, владея мудростью мира, погибнуть» [9, 18]. Вони також бачили більше користі у вивченні Святого Письма, ніж в освіті за єзуїтським взірцем. Саме таке ставлення до Святого писма дало підставу деяким українським ученим 60-70-их років ХХ ст. назвати Івана Вишенського близьким до реформаційних учень Речі Посполитої [7, 133], [16, 198].

Однак ставлення Івана Вишенського до єзуїтської освіти можна пояснити і в інший спосіб. Антиєзуїтські настрої були поширені особливо в регіонах, де розгорталася боротьба з латинством. Представники польської реформації виступали проти системи освіти тому, що вона насамперед була скерована на виховання католицького світогляду в душі прозелітизму [14, 223-224]. Іван із Вишні бачив аналогічну небезпенку для православних, та зовсім не був близький до протестантів. Більше того, він заперечував і посталі в кінці ХVІ століття православні школи, створювані для протидії католицьким, які часто наслідували єзуїтські взірці. Необхідно підкреслити, що саме з цього питання він розійшовся з представниками іншого напрямку православної опозиції – зокрема з діячами і прибічниками Ост-

рожського науково-літературного гуртка. Він виступив проти запропонованої ними системи освіти, що спиралася на братські школи.

При такому негативному ставленні до католицизму Івана Вишенського та Мартина Кровіцького і подібної оцінки його цілей і завдань стосовно християн не викликає сумніву неприйняття унії. Дослідники відзначали, що не завжди можна точно визначити, де обидва полемісти говорять про уніатську церкву, а де про католицьку. Для Івана Вишенського та Мартина Кровіцького унія є спробою католиків підпорядкувати собі православних та представників інших конфесій і підкупити священників і знать. Унія не сприймається як результат двостороннього зближення, викликаного об'єктивним станом православної чи аріанської церкви. Обидва полемісти вважають, що на згоду з католиками можна піти лише із корисних і марнославних міркувань. Тому для Івана Вишенського це питання пов'язане із «зрадою» православних єпископів, що прийняли унію.

Слід звернути увагу на те, що унія для Івана Вишенського і його польських попередників є поняттям абстрактним, хоча їх і називають супротивниками унії. Однак у творах Мартина Кровіцького та Івана Вишенського нема жодної сторінки, де б вони висловлювалися проти уніатської церкви. Іван Вишенський лише один раз говорить, що унія (юнія) походить від слова «молода», «юна» віра, але «не прагнете от юной ни... корости албо ползы... иж есть юная вѣра шаленая и непостоянная» [2, 174-175], Мартин Кровіцький також також переконує читачів, що треба дотримуватися батьківської віри. Обидва полемісти вважають, що нема таких причин, які спонукали б мирян переходити із однієї конфесії до іншої. Пояснити це можна тим, що Іван Вишенський та Мартин Кровіцький не визнавали самого факту існування уніатської церкви як самостійного утворення. Вони розглядали унію як релігію віровідступників і відмовлялися визнати, що унія в умовах союзу з Римом змогла б зберегти специфіку інших конфесій.

Аналізуючи недоліки православної церкви на території Речі Посполитої обидва полемісти виокремлюють п'ять головних недоліків тодішнього суспільного життя: 1) пережитки язичництва; 2) недотримання загальноприйнятих норм зовнішнього благочестя; 3) порушення в обрядовості; 4) занепад авторитету духовенства; 5) поява ересей [1, 23-24], [24, 186-189].

Що стосується ставлення Івана Вишенського і Мартина Кровіцького до соціальних питань, то вчені вже зверталися до цієї теми. Деякі із них, наприклад, вважали Івана Вишенського «борцем за соціальну справедливість» [3, 18] на тій основі, що в своїх творах Іван Вишенський, як і Мартин Кровіцький, не раз дорікав єпископам за їхні пороки, здирництво і користолюбство. Мотиви засудження багатства, надмірної розкоші були традиційними для середньовічної літератури. Багатство сприймалося в середньовічній Русі і в Польщі як, з одного боку, дарований від Бога, незалежний від людських якостей стан, а, з другого, стабільним було уявлення про зв'язок багатства із гріхом [20/1, 56-57]. Гріх цей можна було спокутати праведними вчинками: допомогою бідним, жебракам, хворим і т.д. Той факт, що Іван Вишенський та Мартин Кровіцький пишуть про Христа як захисника бідних і постулюють думку про рівність бідняка і багача, також свідчить про традиційне для християнства ставлення до Христа як захисника бідних. Більше

того, бідність була однією із рис ідеального християнина [20/1, 58-62]. Ідеал православного християнина в середньовічній Русі і Польщі виявляв більш високі вимоги до світських і духовних осіб – до перших тому, що вони володіли багатством і владою, до других – тому, що вони виконували духовну місію. Соціальний ідеал середньовічного християнина передбачав, зокрема, допомогу ближньому, милосердя стосовно нього. При цьому, якщо духовна особа могла виявити милосердя різними способами, то світська особа може набути спасіння лише діяльною любов'ю, любов'ю, вираженою у конкретному вчинку милосердя. Таким чином соціальні погляди Івана Вишенського і Мартина Кровіцького відповідають середньовічному християнському ідеалу.

Програму дій Івана Вишенського і Мартина Кровіцького, запропоновану для виходу із ситуації протиборства прихильників і супротивників унії можна оцінити як заклик реалізувати на практиці християнський середньовічний ідеал. Шлях ліквідації уніатської небезпеки бачився їм у дотриманні традиційних моральних добродітностей, ідеалів християнського середньовіччя з його релігійними уявленнями про праведність і добродітності простоти, смирення, милосердя. Тобто, автори апелюють до звичної системи цінностей. І полюсами цієї системи цінностей є, з одного боку, Ісус Христос, а, з другого, антихрист. Царствування антихриста викличе проти себе відритий опір. В Апокаліпсисі мова йде про двох свідків, які будуть пророчити 1260 днів. За переказом, один із цих пророків – Ілля. Про другого в Письмі не сказано нічого, однак, за переказом, це буде Енох або Мойсей. У боротьбі проти антихриста людям буде дана Божественна допомога. напр., розповідь Апокаліпсиса про сім Ангелів, які мають сім язв (Об., гл. 15,16). Крім того, за промислом Божим заради вибраних (тих, хто зберіг віру) ті дні скоротяться [Мт. 24, 22]. Але перемогти сатанинську силу чисто людськими засобами неможливо: «Дано йому вести війну проти святих і перемогти їх» [Об. 13, 7].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Антихрист: Из истории отечественной духовности. Антология / Сост. и ред. А.Гришина, К.Иусупова. – М.: Высшая школа, 1995. – 240 с.
2. Вишенский И. Сочинения. Подгот. текста, статья и комментарии И.П.Еремина. – М.- Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – С.372 с.
3. Загайко П. Українські письменники-полемісти кінця XVI і початку XVII ст. у боротьбі проти Ватикану і унії. – К.: АН УРСР, 1957. – 38 с.
4. Зизаній С. Казанье Кирила, патриархи иерусалимского, о антихристе и знаках его: з расширением науки против ересей розных. – Вильно, 1596 // Памятники украинско-русского языка и литературы / Изд. Археографической комиссии научного общ-ва им.Шевченко. Т.5: Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII ст. Ч.1 / Видав К. Студинський. –Львів: НТШ, 1906. – С.31-39.
5. Кревза Л. Оборона унии // Русская историческая библиотека. Т.19: Памятники полемической литературы в Западной Руси / Под ред. П.Гильтебрандта. – Спб.: Тип. А.М.Кохлина и К°, 1903. – Кн.3. – С.279-283.
6. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К.: Наукова думка, 1983. – 234 с.
7. Пелешенко Ю. Дещо про традиції у творчості І.Вишенського// Українське літературне бароко / Відп. ред..О.Мишанич. – К.: Наукова думка, 1987. – С.131-143.

8. Перетц В. Антихрист в России в XVII в. // Северный курьер. – 1900. – № 298. – С.116-122.
9. Перетц В. Иван Вишенский и польская литература XVI в. Исследования и материалы по истории старинной русской литературы XVI – XVIII веков // Сборник отделения русского языка и словесности АН СССР. – Л.: АН СССР, 1926. – Т.101. – №2. – С.15-49.
10. Послание до латын из их же книг // Западнорусские полемические сочинения XVI вѣка // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – Т.9. – С.343-383.
11. Потій І. Унія альбо выклад преднейших артыкулов ку з'єдноченью Греков з костелом Рымским належаших // Памятники полемической литературы / Под ред. П.Гильтебрандта. – Спб.: Тип. А.М.Кохлина и К°, 1882. – Кн.2. – С.111-168.
12. Скарга П. Берестейский собор и оборона его // Русская историческая библиотека. Т.7: Памятники полемической литературы в Западной Руси / Под ред. П.Гильтебрандта. – Спб.: Тип. А.М.Кохлина и К°, 1882. – Кн.2. – С.939-1001].
13. Смотрицький М. Тренос або Плач Єдиної Святої Помісної Апостольської Східної Церкви з поясненням віри... / Пер. із ставропольської, словіник та передмова Р.Радишевського. – К.: Талком, 2015. – 650 с.
14. Успенский Б. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI – XVII вв.) // Литература и искусство в системе культуры. – М.: Наука, 1988. – С.223-224.
15. Франко І. Зібр.творів: у 50 т.– К.: Наукова думка, 1981. –Т.30. – 716 с.
16. Харитонов В. Иван Вишенский і розвиток ідей європейського гуманізму // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI – XVII ст. – К.: Наукова думка, 1981. – С.196-222.
17. Четыре сочинения афонского монаха Иоанна из Вишни // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные археологическою комиссією. – Спб.: Тип. Э.Праца, 1865. – Т.2. – С.225-300.
18. Birkowski F. O exorbitancyach kazania dwoie przeciwko niewinnym, heretykom, odszczepieńcom u nowym politykom wierze świętej katolickiej y duchowenstwu nieprzyjacielom... – Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej, 1632. – 508 s.
19. Brückner A. Różnowiercy Polscy. Szkice obyczajowe i literackie. – Warszawa: Nakładem Księgarni Naukowej, 1905. – 280 s.
20. Fedotov G. The Russian Religions Mind. – Cambridg: Harvard University Press,, 1966. – Vol.1. – 234 p.
21. Grodzicki S. O iedney osobie w używaniu Sakramentu Ciała Pańskeigo, w kościele bożym zwyczajney. –Wilno: Wyd. Jana Karcana, 1589. – 192 s.
22. Hosius S.Dzieła wybrane. Olsztyn: Wyd. Hosianum, 2003. – Т.2. – 192 s.
23. Łaszcz M. Missio abo posłanie Lutra y Zwingla pierwszych kacermistrzów od diabła z piekła... – Kraków, 1609. – Електронна версія: <http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=6783&from=publication>.
24. Marcin Krowicki o Antychryście // Wyborcza historia o zborach protestanckich w Piaskach, Siedliskach i Bełżycach w XVI-XVII wieku. Oprac. Julian Grzesik. – Lublin: Liber Duo S.C., 2001. – S.186-189.
25. Nietzsche F. Antychryst: próba krytyki chrześcijańskiej (przeł. Leopold Staff ; posł. napisał Tomasz Sieczkowski). – Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2003. – 76 s.
26. Nothomb A.: Antychrysta. (przeł. Joanna Polachowska). – Warszawa: Wydawnictwo Muza, 2004. – 150 s.
27. Orzechowski S. Quiueneuuch, to jest Wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony. – Warszawa: Wyd. K.J.Turowskiego, 1858. – 120 s.
28. Przybył E. W cieniu antychrysta. – Kraków: Wydawnictwo Nomos, 1999. – 200 s.

29. Skąd przychodzi Antychryst?: kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej : fakty – interpretacje – refleksje (Materiały konferencyjne pod red. Tomasza Fałęckiego). – Kraków : Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, 2004. – 371 s.

30. Smotrycki M. Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Trojcy wydanych... w Wilnie r.pan., 1622 // Архив Юго-Западной России. – Ч.1. – Т.8. – Вып.1. – С.622-623.

31. Śmiglecki M. O iedney wodomey głowie Kościoła Bożego, to iest że po Chrystusie na ziemi iest iedennawyzszy pasterz kościoła wszystkiego... – Wilno: Drukarnia akademii T.J, 1600. –S.1-51.

32. Reszka S. Przestroga pastyrska do miasta warszawskiego. – Poznań: Drukarnia J.Wolraba, 1585. – 94 s.