

**РУСЬКЕ (УКРАЇНСЬКО-БІЛОРУСЬКЕ) ПРАВОСЛАВ'Я
І “ЄДИНОВІРНА” МОСКОВСЬКА РУСЬ
В ОСТАННІЙ ТРЕТИНІ XVI – НА ПОЧАТКУ XVII СТ.
(ДО ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОВІДНОСИН РЕЛГІЙНИХ
КУЛЬГУР СХІДНОЇ ЄВРОПИ)¹**

Взаємовідносини релігійних культур Східної Європи, незважаючи на очевидність існування тут досить тісних контактів і взаємопливів у ранньомодерний період, продовжують залишатися актуальною науковою проблемою. Однак, у літературі досі не випрацювані уявлення про спільність і відмінності в розвитку українсько-білоруського і московського православ'я, які в XVI ст. співіснували у близькому сусідстві, але незалежно одне від одного. До того ж, сучасні дослідники неоднозначно витлумачують, у порівнянні, киеворуську і великомосковську християнські традиції тієї доби. Так, наприклад, російські історики тяжіють до того, щоб загально визнати наявність на Сході Європи єдиного православного простору.

М. Дмитрієв обстоює спільність та навіть типологічну однорідність візантійсько-православної культури XVI ст. на Сході Європи. Концепція “єдиного православного простору” українців, білорусів та росіян розглядається дослідником крізь призму розвитку русько-московських релігійно-культурних зв’язків, які, начебто, були вже в XVI ст. проявом спільноті православної східнослов’янської культури. У першій половині XVII ст. шляхи московського і українсько-білоруського православ'я тимчасово “розійшлися”, у другій чверті цього століття українсько-білоруське православ'я повернуло Московії те, що було “запозичене, перероблене і збагачене протягом попередніх десятииріч².

На моє переконання, при з’ясуванні таких складних питань не можна виходити лише з позицій неприйняття всього того, що говорилось у минулому і постулюється сьогодні в сучасній українській і білоруській історіографіях³. У зв’язку з тим, що, як правило, аргументація російських істориків зводиться переважно до показу впливів на Русь біженців з Московії, а також масового копіювання київських пам’яток релігійної культури Московією, залишається відкритим питання про те, що в цих культурах домінувало: загальне чи часткове. Мені також відається, що спроба обґрунтування спільноті культур на підставі того, що, скажімо, ідея російського “нестяжательства” знайшли відображення в українсько-білоруському релігійному обновленстві другої половини XVI ст., аж ніяк не може бути безумовним доказом істини. Тим більше, що в світлі наведених В. Земою аргументів, згаданий підхід виявився не зовсім коректним⁴.

Безсумнівний інтерес викликає також дослідження М. Дмитрієвим процесу формування “загальноруської свідомості”, тобто, протонаціонального дискурсу “російського” (“загальноросійського”, “загальнорусского”), який включає в *Rусь-Росію* три компоненти – Велику Русь, Малу Русь і Білорусію⁵. Незважаючи на оригінальність поставлення проблеми, навряд чи можна погодитися з частиною наведених аргументів, зокрема

на підставі довільно підібраних джерел кінця XVI ст. Ніхто не буде заперечувати, що почуття релігійної спільноти українців та білорусів з Московською Руссю в той час існували. Але чи були вони домінувальними? Для остаточних висновків потрібен аналіз усього комплексу українсько-білоруських джерел, у яких фігурує образ православної Московської Русі.

Серед проблем розвитку українсько-білоруської культури другої половини XVI ст., які також пов'язані з діяльністю емігрантів з Московії, Є. Немировський виокремлює заснування Острозької Академії. Однак його трактування проблеми є також досить симптоматичним. Не в Академію князь В.-К. Острозький запросив Івана Федорова, а навпаки: начебто спочатку був “запрошений першодрукар”, і лише на основі цього була заснована академія⁶. При цьому не береться до уваги ні попереднє життя І. Федорова в еміграції, ні гіпотези про його немосковське походження⁷.

Було б помилковим стверджувати, що вся сучасна російська історіографія страждає згаданими комплексами. У досліджуваному контексті виокремлюються, передовсім, грунтовні праці Т. Опаріної, присвячені рецепції полемічного богослів'я Київської митрополії в російському інтелектуально-релігійному та книжковому просторі кінця XVI – першої половини XVII ст.⁸ До здобутків згаданих досліджень належить, передовсім, джерельно обґрунтований висновок про вплив руської православної книжності та її ідей на Московську Русь (у цілому ряді випадків ідеться про елементарне копіювання та запозичення пам'яток книжкової культури Київської митрополії). Неодноразово підкреслюючи високий рівень інтелектуальної спадщини Київської митрополії (Т. Опаріна дуже обережно стверджує стан “кодифікації” київського православ’я), вона все ж схиляється до думки про існування усвідомленої “генетичної, конфесійної і культурної спільноті” східних слов'ян, яка підтверджується міграціями людей, книг та ідей, що ніколи не припинялися. Чинником згаданої спільноти була також церковнослов'янська мова⁹. На мій погляд, висловлене твердження достатньо уargumentоване, але, все ж, воно є досить суперечливим щодо наведеного велико-го фактологічного матеріалу, який стверджує, фактично, відрубність православних релігійних культур на Сході Європи.

Варто згадати також резонансні порівняльно-текстологічні дослідження М. Корзо про українську і білоруську православну та уніатську (в тому числі й польську римо-католицьку) катехитичну спадщину, яка так само мала вплив на великомосковську традицію (тут лише в 20-х рр. XVII ст. з'являються так зв. “букварні” катехизиси)¹⁰.

Порівняльну історію релігійних культур прагне показати В. Лур'є¹¹, але, на мій погляд, згадана спроба є не дуже вдалою: як видається, наведений матеріал доводить якраз не домінування спільноти, а існування глибоких відмінностей навіть у шляхах розвитку двох християнських культур. Хоча в його праці є досить суттєвий поступ: дещо несподівано автор допускає існування на території Речі Посполитої “києво-руського християнства”.

У полі україністичних досліджень російської гуманітаристики трапляються й кур'ози. До них слід віднести відповідні сюжети монографії І. Дергачової, яка на підставі грунтовного дослідження великоруських синодиків увела поняття “есхатологічного оптимізму”, але несподівано припустила, що самостійної західноруської традиції синодиків, напевно, не існувало (дослідниця оперує лише двома українськими синодиками XV – XVI ст., а також кількома пізнішими з Лівобережжя, безпідставно вважаючи їх залежними від великоруської традиції)¹².

Серед праць, в яких у минулому робились спроби порівняння східнослов'янських релігійних культур, потрібно згадати класичні дослідження К. Харламповича, а особливо його “Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь”¹³. З праць радянського часу варто відзначити дослідження О. Дзюби¹⁴, однак заданість авторки на доведення “зміцнення дружби” між народами змушує ставитись до зроблених висновків обережно.

Найновішою працею в досліженні рецепції Московії в православній думці Речі Посполитої є монографія Т. Годани¹⁵, в якій окремий розділ присвячений князю В.-К. Острозькому та його зв’язкам з Московією, хоча згаданий сюжет далеко не вичерпує проблему. Майже бездоганним виглядає авторський сюжет про полеміку довкола “московського” питання в період після Берестейського собору 1596 р. на основі аналізу полемічної літератури (“Перестороги”, творів П. Скарги, І. Потія, І. Вишенського, М. Смотрицького).

До уваги слід також взяти працю С. Савченка про полемічну літературу, в якій спеціально розглядається проблема рецепції Московської Русі в православному соціумі України¹⁶.

Завершуючи історіографічні рефлексії, зауважу, що ряд наукових проблем, які складають широке тло взаємостосунків православних релігійних культур на Сході Європи, до цього часу обійдено увагою. Наприклад, це стосується питання про рецепцію Острозького відродження (у більш широкому контексті – українсько-білоруського православ’я XVII ст.) в московській релігійній думці, причому мені йдеться про синхронність оцінок, а не скажімо, про більш пізні інтерпретації. Можна припустити, що якщо проявів передбачуваної рецепції не віднаходиться, то це зайвий раз є доказом того, що на цьому відтинку часу (тобто, на початок XVII ст.) шляхи двох релігійних традицій розійшлися дуже далеко.

Водночас, реагуючи на зусилля російської гуманістики щодо доведення спільноти релігійних культур двох сусідніх народів, не можу втриматися від спокуси акцентування більш реальної спільноти на Сході Європи, яка існувала між українцями та білорусами в ранньомодерний період. На жаль, за винятком спорадичних дискусій про старобілоруську чи староукраїнську мови, проблема практично не порушується. Якось так сталося, що існування єдиної Київської православної митрополії на етнічних територіях двох народів (українсько-білоруської церкви), яка належала до києво-руської християнської традиції, не примушує дослідників до роздумів над існуванням релігійно-культурних відмінностей. А шкода, бо на їх тлі відмінності між руською і великомосковською релігійними культурами виглядали б рельєфніше.

* * *

Починаючи розмову про взаємовідносини православних релігійних культур Східної Європи, тобто руської (українсько-білоруської) і великомосковської, було б помилкою замовчувати те, що вони базувались на одній загальній основі – греко-візантійських релігійних традиціях. Варто нагадати, що Константинополь і православну Русь поєднував передовсім спільний греко-візантійський обряд, який сформувався саме в період класичної Візантії. Як вважають фахівці в галузі літургіки, церковно-релігійний обряд православних слов’ян слід правильно ніше називати візантійсько-слов’янським, з огляду на ті культурно-релігійні та національно-конфесійні особливості, які склалися протягом тривалого часу. Тобто, ідеться про східнослов’янську рецепцію/версію візантійського православ’я на Сході Європи. Слід також взяти до уваги, що

східний (православний) обряд пройшов складний шлях еволюції і в XV – XVII ст. також зазнавав змін. Хоча, зрозуміло, Божественна літургія у складі літургій Йоана Золотоустого, Василія Великого, а також літургій напередосвячених дарів, завжди залишалася в основі греко-візантійського обряду, хоч і зазнавала якихось корекцій, викликаних духом часу¹⁷.

Очевидно, немає потреби докладніше зупинятися на численних грецьких/візантійських мовних компонентах, наявних в доктринах, каноністиці та літургіці православних церков на Сході Європи. Так, наприклад, грецькі *номоканони* (збірники нормативних кодексів вселенського православ'я) поступово трансформувалися в слов'янські *кормчи*. Це означало ніщо інше, як поширення у східнослов'янських землях візантійських правових норм. Із зародженням книгодрукування номоканони зазнали ще більшого поширення: так, 1620 р. у Києві був надрукований “Номоканон, чи Законное правило” з передмовою Памви Беринди. Монаше життя організовувалося за правилами, викладеними у візантійських *Типіконах*. Якщо взяти до уваги, що саме монастирі були в середньовічні центрами культури та освіти, то виходить, що візантійський правовий і цивілізаційний простір на території Київської і Московської митрополій був досить великим. Напевно, саме монастирям належала провідна роль в адаптації візантійських загальнокультурних та літературних жанрів.

Безсумнівно, грецько-візантійське походження має практично вся літургійна і богослужбова література, яка використовувалася в Київській митрополії в досліджуваний період¹⁸. Зрозуміло, що не вся грецька релігійна книжкова спадщина потрапляла на Русь безпосередньо з Візантії. Своєрідним містком, який часто з'єднував ці два релігійно-культурні ареали, були Балкани, зокрема, православні Болгарія і Сербія.

Варто також згадати, що на Русі швидко поширилися візантійський тип сакрального зодчества, візантійська іконографія, відповідна церковна термінологія (наприклад, *амвон*, *архієрей*, *епітимія*, *схіма*, *Богородиця*, *Великден* та ін. є суттєво грецького походження). Вочевидь, потрібно окремо говорити про вплив візантійсько-грецької теологічної традиції на Київську митрополію. Незважаючи на те, що канонічні зв'язки між Константинополем і православною Руссю в XVI ст. були не дуже активними, все ж, можна і потрібно говорити про нерозривність зв'язків у широкому розумінні цього поняття. Так, Б. Гудзяк вповні справедливо стверджує, що Руська церква в XVI ст. зберігала сопричасну єдність з патріархатом, незважаючи на окремі тертя та відчуженість¹⁹.

На Сході Європи потрапляли книги візантійських авторів, перекладені руськими або, значно частіше, південнослов'янськими книжниками. Серед них були твори Атанасія Александрійського, Василія Великого, Григорія Нісського, Григорія Назіанзина (Богослова), Йоанна Золотоустого, Ніла Синайського, Геннадія Константинопольського, Йоанна Ліствичника, Максима Сповідника²⁰. На українсько-білоруських і великомосковських землях були популярними твори неоплатоніка Псевдо-Діонісія Ареопагіта “Про небесну ієрархію”, “Про церковну ієрархію”, “Про божественні імена” та ін. Наприклад, в XV – XVII ст. поширювалися численні їх списки, вони були улюбленою лектурою львівських братчиків, на них часто посилається Іоан Вишенський, пізніше – Захарія Копистенський²¹. Цікаво було б простежити, хто більше і на якому якісному рівні використовував греко-візантійську спадщину: українсько-білоруські чи московські книжники ??²².

Однак з'ясовується, що вже в XVI ст. ставлення до грецько-візантійської спадщини у двох частинах колись єдиної митрополії (нагадаю, відокремлення сталося

1448 р.)²³ докорінно змінилось. Так, якщо українсько-білоруські лідери (передовсім князь В.-К. Острозький) і книжники, зберігаючи вірність своїй східохристиянській еклезіальній ідентичності, ставились до Константинополя як до “матері-церкви”²⁴, то великоруська церква бачила в греках (а пізніше і в православних литовцях) християнську культуру, далеку від “чистоти віри”. Так, ще М. Каптерев яскраво показав, що у великомосковській релігійній думці утвердилося переконання про втрату греками після Флорентійської унії і падіння Константинополя “істинного” благочестя, що отримало соборну санкцію Стоглавого собору²⁵. З іншого боку, в пошуках імперського дискурсу, усвідомлення московської самоідентичності вимагало дистанціювання від політико-ідеологічної спадщини Візантії (а також Золотої Орди). О. Філюшкін вважає, що ідеологічно розвести Московську Русь з Візантією було досить нескладно: емансидації від Візантії сприяло уявлення про релігійну зраду греків на Флорентійському соборі, тим більше, що падіння Константинополя було сприйнято в Московії з почуттям глибокого задоволення від покарання Богом зрадників і віровідступників (у згаданому контексті, Московська Русь вважала себе лише духовною, а не політичною спадкоємницею Візантії). Все ж, “зрада” Візантії “світлу му православ’ю” породила на території Московської Русі месіанську доктрину, згідно з якою Росія виступає центром притягування всіх “істинно” віруючих народів²⁶.

Вочевидь, згадані та інші переконання привели російську церкву в XVII ст. до необхідності “перехрешування” не тільки римо-католиків чи протестантів, але й греків, а також і православних Речі Посполитої (обрядові відмінності часто кваліфікувалися, як церковне відступництво)²⁷. Водночас, давалася взнаки тривала ізоляція Московії від зовнішнього світу, навіть від візантійського і києво-руського православ’я²⁸.

Великий науковий інтерес становить питання про ставлення В.-К. Острозького – патрона православних (а в ширшому вимірі – острозьких учених і книжників) – до “єдиновірної” Московської Русі. На мою думку, зв’язки В.-К. Острозького з Московією були багатовимірними, часом далеко не мирними, проте вони фіксуються протягом усього його життя.

Вочевидь, історію взаємовідносин між українсько-білоруським і московським православ’ям розглядуваної доби слід розпочинати з місії ієродиякона Ісаїї з Кам’янця (Ісаїї Кам’янчина) в 1561 р., який у Вільні приєднався до делегації митрополита Йо-сафата з Кизики. Відома історикам XIX ст., подія продовжує цікавити дослідників²⁹. Ісаїя мав потужних протекторів – литовських магнатів і урядовців, не виключено, що його подорож якось пов’язана з ініціативами князя В.-К. Острозького, хоча відомо й про те, що князіві на початку 60-х рр. йшлося про інші речі. Формальна причина невдачі подорожі Ісаїї (за начебто оскарження в “латинській ересі” він був зісланий до монастиря, де й закінчив своє життя), є доволі симптоматичною.

Відомо про ще одного емігранта до Московії, який, гіпотетично, мав причетність до початку Острозького відродження. Ідеться про волиняніна Онисима Михайловича Радищевського (бл. 1560 – бл. 1631 рр.). У Москві він видав дві релігійні книги – Євангеліє (1606 р.) і Церковний Устав (Око церковне/Типікон, 1610 р.). Обидві книги пізніше неодноразово перевидавались, проте були проскрибовані. Дослідники прагнуть віднайти (поки що безуспішно) місце народження О. Радищевського, а також хоч якісь свідчення про початок його життєвого та творчого шляху³⁰. Факти, які дещо прояснюють ситуацію, є на сьогодні дуже фрагментарними: Онисим був сином Михайла, називав себе або вихідцем з Литви, або “волинцем”, 1586 р. вже знаходився у Москві.

Припускається, що О. Радищевський здобув освіту саме в Острозькій академії, тут він отримав необхідні знання і досвід, а Іван Федоров був одним із його вчителів³¹.

Назагал, з'ясування питання шляхом розкриття ролі тих чи інших збіглих діячів не видається мені віправданим. Хоча, зрозуміло, вплив Андрія Курбського та його волинського гуртка на князя В.-К. Острозького вповні очевидний³².

Надзвичайно важливим є питання про рівні та форми ідентичностей князя В.-К. Острозького. Щодо його національної ідентичності (чи, радше, протонаціональної свідомості), то польські дослідники її визначають як усвідомлення приналежності до Русі, затим – до Литви, нарешті – до Корони. Відомі його висловлювання про “свою вітчизну Русь”, а також увагу князя до вживання руської мови у справочинстві. Так, у листі до Криштофа Радзивілла від 25.05.1579 р. він скаржився на канцлера Я. Замойського, який уживав латинську мову в листуванні з прикордонною шляхтою. На думку київського воєводи, потрібно “по-старосвітському руською мовою і письмом писати, а не по-новосвітському”³³.

Мені вдалося виділити один текст, який чітко маркує етноконфесійну ідентичність князя, що пов’язана з регіональністю. В інструкції на Торунський з’їзд протестантів у серпні 1595 р. князь виступає від імені православних мешканців подільських, київських, волинських, підляських, львівських та перемишльських “земель”, а також всієї “Білої Русі в Литві”³⁴. При цьому треба брати до уваги, що в Речі Посполитій для магнатів конфесійні орієнтири мали специфічний вимір: для них була характерна конфесійна строкатість, пов’язана з корпоративною політикою, а також мотивацією укладення шлюбів. Скажімо, соціальний престиж шляхти не був безпосередньо пов’язаний з її віровизнанням.

Усе ж, рівень еклезіальної свідомості князя В.-К. Острозького, як і створеного ним культурно-освітнього осередку, був надзвичайно високим³⁵. Наприклад, він виразно акцентує свою східну *релігійну ідентичність*, демонструє і певний рівень національно-релігійної ідентичності.

Вочевидь, можна навіть говорити про наявність на початку 80-х рр. релігійних контактів між двома світськими володарями: коронованим Іваном IV Грозним і не-коронованим Василем-Костянтином Острозьким. Так, відомо, що частину накладу Острозької Біблії князь незабаром після видруку надіслав Іванові Грозному (один примірник цар подарував англійському послу Дж. Горсею)³⁶. Цікаво, що через два роки після згаданого факту князь вступив у перші контакти з Римом, у питанні унії церков. Існує також опосередковане свідчення про те, що кандидатура князя розглядалася в ролі ймовірного опікуна над слабкодухим наступником Івана Грозного царем Федором³⁷. Щоправда, ця інформація походить з католицьких кіл Речі Посполитої, тому не може розглядатися як вірогідна.

Історики, які аналізують міжнародні відносини на Сході Європи останньої третини XVI ст., вказують на те, що військо князя підтримувало воєнні дії Речі Посполитої проти Московії. Хоча, існує думка, базована на фрагменті листа В.-К. Острозького до зятя Криштофа Радзивілла 1579 р. про те, що він вважав головним ворогом “бусурманського неприяителя”, а не “християнського”³⁸. Уявлення про підтримку князем походів Стефана Баторія на Московію знаходить часткове документальне підтвердження: у реєстрі документів Дерманського монастиря згадується лист В.-К. Острозького від 02.05.1576 р., в якому йшлося про несення військової повинності підданих князя з маєтку Білашівка. Інший лист, також відомий за регестовим записом, датується 04.05.1580 р. Його зміст більш конкретний: ті ж білашівські піддані мали бути готовими до війни з Московією³⁹.

Контакти В.-К. Острозького з Московією могли активізуватися після смерті С. Баторія та І. Грозного, коли з'явилася ідея обрання польським королем російського царя Федора. За свідченнями, які узагальнив В. Ульяновський, 1587 р. князі В.-К. Острозький і Я. Збаразький вели переговори з Москвою, а сам В.-К. Острозький підтримував кандидатуру московського царя, прагнучи заручитися голосами Радзивілів, Збаразьких та інших магнатів. На сеймі 1587 р. позицію князя начебто підтримала шляхта Київського воєводства⁴⁰. На думку Б. Флорі, який також вважає, що князь підтримував кандидатуру царя, в цей час українські і литовські магнати виношували план відновлення політичної незалежності Великого князівства Литовського за допомогою Москві⁴¹.

Цікаво, що, з іншого боку, В.-К. Острозький розглядався як один із вірогідних кандидатів на польську корону. Нагадаю, що й як у випадку з царем Федором, католики побоювалися православності князя. У січні 1587 р. до В.-К. Острозького звертався Б. Годунов (щоправда, повний текст листа не знайдений), який начебто писав: “Ты пан хрестьянской, истинное веры хрестьянское, с нами хрестьяны одное веры, да еще если непоколебим в вере крестьянской”⁴². За припущенням Б. Флорі, князь повинен був відповісти на лист Б. Годунова прихильно⁴³. Т. Кемпа, у зв’язку з відстуною документального підтвердження, це заперечує. На його думку, вагання князя щодо підтримки царського кандидата розвіяло посольство Василя Годунова, яке прибуло до Речі Посполитої у червні 1587 р. Вірогідно, великий московський князь хотів самостійно урядувати Польщею і Литвою з Москви⁴⁴.

Все ж, контакти Острога з Москвою були жвавими. Як зазначає І. Мицько, Василій (можливо, Малюшицький) доставив у Москву якісь “речі” свого володаря з рекомендаціями. Начебто, саме через Остріг відбувалося спілкування московитів із процарським угрупованням у Речі Посполитій⁴⁵. Щодо цитованого листа Б. Годунова, то в ньому бачиться спроба з боку Москви переконати князя в спільноті віри, а не прагнення В.-К. Острозького зміцнити політичні і культурні зв’язки з Московією, як про це стверджувалося в радянській історіографії.

На початку 1590-х рр. контакти з Московією ініціювало львівське братство, яке активно шукало кошти на відбудову знищеної пожежою Успенської церкви. Відтак, у літку 1592 р. братство спорядило до Москви делегацію в складі Л. Губи, М. Добрянського, І. П’ятницького і священика Михайла. Вони мали при собі установчі грамоти братства, листи до царя Федора Івановича і боярина А. Щелканова, рекомендаційні листи тощо⁴⁶. Переконаність дослідників у тому, що делегація взяла з собою ще й рекомендаційний лист князя В.-К. Острозького⁴⁷, не знаходить підтвердження. Отримавши значну милостиню, через рік братство відправило повторну делегацію (священик Михайло, Д. Красовський, Я. Паприка, І. П’ятницький, І. Фарб’яр). Саме до цієї делегації мав причетність князь В.-К. Острозький (щоправда, досить опосередковану): 9 липня він видав у Дубні грамоту на вільний проїзд до Росії⁴⁸. Документ настільки короткий і малозмістовний, що він не дозволяє в жоден спосіб говорити про якісь рефлексії князя щодо Москвії. Зате листи братства до царя є досить красномовними. Наприклад, дослідники давно помітили, що львівські братчики дослівно відтворювали словесні штампи, які відповідали московській доктрині влади⁴⁹. Тобто, вони достатньо уявляли собі систему влади, якій була підпорядкована церква, тому їй не зверталися до московського патріарха.

Як же реагували в Москві на організацію мирян, що привезла свої статутні документи, затверджені патріархами? Виявляється, що московським урядовцям така організація була цілком незрозумілою: на це вказує форма звернення до братчиків

у привезених ними з Москви царських грамотах. Так, у грамоті царя Федора Івановича, датованій вереснем 1592 р., а також у “пропускній” грамоті 23.09.1592 р. делегацію львів'ян названо “священик Михайло съ товариши”; священик, диякон зі всім причтом церковним; священик Михайло “со служебники”⁵⁰. Можливо, наведений приклад засвідчує незрозумілість інституційних зasad організації братств консервативним духовним середовищем Московії, позаяк вони (тобто, засади) в багатьох аспектах таки суперечили церковним канонам⁵¹, а також певну прихильність московитів до братчиків, які слізно просили милостиню (задля цього вони описали своє принизливе матеріальне становище в католицькій державі), проте й очевидно, що сталих контактів згадані посольства не нав’язали. Релігійні культури по обидва боки кордону були під ту пору настільки різними, що впливали й на формування відповідного взаємного ставлення.

У листі до Іпатія Потія (21.06.1593 р.) князь В.-К. Острозький широко обговорював можливість згоди церков за умови погодження з Московією. Володимирський єпископ мав їхати, за домовленістю з митрополитом і єпископами, а також з дозволу польського короля, до великого князя московського на переговори. Цікаво, що тут уперше як суб’єкт контаків з московського боку з’являється церква: духовні “земли тамошнє”. Акцентую, що князь жодним словом не згадує московського патріарха чи навіть вищий ієрархічний провід церкви⁵². Шостий пункт його унійного проекту враховував погодження з московським православ’ям: “Потреба и до (царя) московского и до Волохъ послати, жбы се на одно зъ нами згодили; а здало бы ми се наслушатъ до того ужити, до Москвы его милость отца епископа володимерского а до Волохъ отца епископа львовского”⁵³. Пропозиція звернення до московського царя, а не до патріарха (поставленого, до слова, у 1589 р.), вірогідно, вказує на розуміння В.-К. Острозьким специфічності стосунків між церквою та державою, які склалися в сусідній східноєвропейській країні⁵⁴. На мое переконання, твердження С. Плохія щодо згаданої пропозиції В.-К. Острозького (дослідник характеризує її як прагнення князя перетворити царську державу на значущий фактор у православно-уніатському конфлікті), є звичайним перебільшенням⁵⁵.

Після Берестейських соборів 1596 р., у період розгубленості в становищі обох супротивників – і уніатів, і православних, останні могли розраховувати на підтримку “єдиновірної” Московської Русі. Так, уже влітку 1597 р. у Вільні було обрано делегата (якогось “нотарія”), який мав поінформувати московитів про надужиття польського короля щодо православних⁵⁶. Того ж року місцеве міщанство зробило невдалу спробу послати за царською милостинею на побудову братської церкви, а також за антиміном для неї⁵⁷. Отже, якщо міжнародне становище Московської Русі явно не сприяло розвиткові згаданих зв’язків, то, відповідно, й позиція польського уряду була негативною.

На зламі століть ситуація на польско-московському пограниччі, з яким межували маєтки Острозьких, часто змінювалась. На початку 1601 р. могла вибухнути нова війна. У листі до Сигізмунда III 27.09.1601 р. В.-К. Острозький висловлював готовність виступити з військом на московську границю⁵⁸. Через рік київський воєвода нагадував королеві про недоліки в обороноздатності прикордонних міст і замків на території його воєводства (лист до короля від 20.07.1602 р.)⁵⁹. Водночас, у зв’язку із загрозою від татар, В.-К. Острозький проявляв інтерес до роботи граничної комісії на Чернігівщині⁶⁰.

З огляду на сказане виглядає небезпідставним, що 1600 р. Шимон Пекалід у своїй “Острозькій війні” (написаній, до речі, на замовлення В.-К. Острозького) згадував

у переліку ворогів роду Острозьких і Московію. Так, Москва не включена автором до системи географічних координат, у межах яких оспівано заслуги князя В.-К. Острозького. В одному місці Ш. Пекалід згадує Москву, яка постраждала від стріл поляків і русів. В іншому місці він патетично говорить про князя, який готується “нести стяги звитязні на Москву”⁶¹. Водночас, фіксуються і антигудуновські настрої В.-К. Острозького (вочевидь, князя таки міг зацікавити претендент на місце Б. Годунова).

Дехто з дослідників припускає, що В.-К. Острозький начебто підтримував Дмитрія Самозванця. При цьому наводиться цікавий факт, відомий з історіографії XIX ст.: князь подарував Самозванцеві “Книгу о постничестве” Василія Великого, видану 1594 р. в Острозі⁶². Як свідчить маргінальний запис на екземплярі стародруку, дарування відбулося 14 серпня 1602 р.⁶³ Нагадую, що, перетнувши кордон Московії з Річчю Посполитою, Самозванець спочатку як монах перебував у Києво-Печерському монастирі⁶⁴, потім, за рекомендацією архімандрита Єлисея Плетенецького, з’явився в Острозі. Однак перебування в княжій резиденції було коротким, хоч і достатньо резльтативним (втікачі саме тут “надихались” повітрям високої духовної культури європейського зразка). Затим монахи-втікачі з Московії були вислані в Дерманський монастир. Подарунок “Книги о постничестве” набув символічного значення: втікачам пропонувалося зайнятися молитвами (Василій Великий, як відомо, переймався аскезою, а його твори були надзвичайно популярними).

Відтак, не повинно підлягати сумніву, що В.-К. Острозький був, назагал, противником Димитріади⁶⁵. Будучи важко хворим, він використовував проти Самозванця свого сина Януша, що відповідало його намірам утримувати спокійні відносини на кордонах з Московією. В. Ульяновський так витлумачує дії князя: можливо, спочатку він і сприйняв ідеї Самозванця, проте не ризикував втрутатися в інтригу проти московського царя та церкви. В.-К. Острозький начебто посилив агентів для розвідки ситуації в Московії, пов’язаної з питанням про смерть царевича Дмитрія; репутація Самозванця набула внаслідок цього в очах князя сумнівного характеру. Самозванець залишив Дермань наприкінці 1602 – на початку 1603 р., після того як його чергове нагадування про себе не дістало підтримки князя⁶⁶.

Відомо також, що московський патріарх Йов вислав до князя посольство Афанасія Пальчикова з проханням спіймати Самозванця і видати його Москві (до складу делегації, що вирушила до Варшави, входив дядько Отреп’єва Смирнов, який мав викрити Самозванця). Реакція князя була несподіваною: він заарештував посла і не пустив його далі⁶⁷. Позаяк певні польські урядові та магнатські кола в цей час уже схвалили план інтервенції проти Москви, загони острозьких козаків невідступно стежили за військом Лжедмітрія, проте, в кінцевомурахунку, В.-К. Острозький не пішов на загострення ситуації⁶⁸. У зв’язку з цим дещо спірним виглядає висновок Т. Кемпі про те, що В.-К. Острозький співпрацював з московськими урядовими колами, будучи противником Димитріади⁶⁹.

Цікаво, що питання про ставлення В.-К. Острозького до Самозванця було предметом дискусії в дипломатичній боротьбі між Річчю Посполитою та Московським царством узимку 1607 – 1608 рр., напередодні другої Димитріади. Серед претензій, виставлених полякам у Москві, була й така: князь не пропустив по дорозі на Варшаву згаданого А. Пальчикова, посланого патріархом Йовом⁷⁰. На цій підставі в Москві не сумнівалися в тому, що князь підтримував Самозванця. Польська сторона захищала передовсім не князя В.-К. Острозького, а Сигізмунда III, який не міг відповісти за дії конкретних магнатів (зокрема, Ю. Мнішка), а про дії В.-К. Острозького у Польщі начебто

не було чути⁷¹. За будь-яких умов, політичний характер взаємин В.-К. Острозького з Московським царством не можна розглядати в площині прийняття чи неприйняття ним московського православ'я.

Прикметно, що в боротьбі проти унії князь В.-К. Острозький намагався використати будь-які ресурси, в тому числі прагнув залучити до цього московську православну церкву. А. Турилов опублікував текст звернення князя до патріарха Йова 1604 р., в якому обговорюється проект спільної боротьби проти унії⁷². Джерело жваво обговорюється в літературі. Звертаю увагу на те, що деякі моменти послання мають для історії унії сенсаційний зміст. Так, наприклад, на його початку стверджується, що владики-уніати хочуть повернутися до православ'я. Водночас, їх начебто приваблює тепер не Константинополь, а московський православний монарх і нещодавно запроваджене патріаршество. Згаданий А. Турилов поквапився оголосити, що в джерелі йдеться про чи не перший задокументований (щоправда, в декларативній формі) факт прагнення переходу київської митрополії під зверхність московського патріарха, позаяк князь просив допомоги. В. Ульяновський, який навів цікавий факт про те, що князь послав також патріархові кришталевий хрест з дарчим написом, вбачає в посланні В.-К. Острозького явний відголосок ідеї “Москва – третій Рим”⁷³. Наведу ще одну думку, яка торкається оцінки моменту. Так, на думку І. Паславського, на старості князь впав у “промосковський синдром”, вірнопідданство та ін. Відтак, князь є начебто родоначальником тієї фатальної ідеї, яка пізніше, в XVII ст. трансформувалася в прагнення влади православного царя⁷⁴.

На мою думку, В.-К. Острозький у жодному випадку не піддався на привабливі заклики та звернення до нього московських духовних (наприклад, 1606 р. після повалення Лжедмітря I та обрання на царство Василія Шуйського з Москви до Острога був надісланий заклик “радоватися и веселитися, что истинная наша и непорочная христианская вера тверда и непоколебима пребывает”⁷⁵). Мотивація дій князя витлумачується набагато простіше: він добре розумів відому на початку XVII ст. кризу та розгубленість у стані уніатів і пропонував не більше як тимчасовий союз для завдання слушного удара по унії (розгубленість уніатів чітко фіксується в епістолярних та інших джерелах 1601 – 1604 рр.⁷⁶). 1604 р. був, як відомо, дуже несприятливим для уніатів: митрополит І. Потій зазнав повної поразки під час місії до Львова, коли його, фактично, вигнали з міста (подія сталася в травні 1604 р.)⁷⁷. Православні Київської митрополії цього року успішно боронили києво-печерського архімандрита Єлисея Плетенецького. До того ж, саме 1604 р. князь В.-К. Острозький поновив свої контакти з Апостольською Столицею, під час яких знову ревно обстоював ідею універсальної унії.

Як слухно зазначив С. Плохій, Смута в Московській державі та втручання польського уряду в російські справи надали додаткової гостроти взаєминам між православними Речі Посполитої та Московської Русі⁷⁸. Так, коли 1606 р. чергове посольство львівського братства вирушило до Москви за милостинею, Сигізмунд III наказав його заарештувати і повернути назад⁷⁹. Нагадаю у зв'язку з цим, що ще в період першої Димітряди, православні Речі Посполитої були звинувачені у державній зраді за те, що в Москві була поширенна відозва єпископів Гедеона Балабана та Михайла Копистенського про зв'язки Самозванця з єзуїтами та його наміри покатоличення Москви⁸⁰.

Наведеними прикладами, в основному, вичерpuється нагромаджений науковою матеріалом про безпосередні контакти князя В.-К. Острозького та інших православних центрів Речі Посполитої з православною Московською Руссю. Однак порушене питання про ставлення до московського православ'я вписується в ширший контекст

дослідження проблеми рецепції Московської Русі в українсько-білоруській свідомості тієї доби. Воно може також розглядатися в річищі котроверсії про привабливість/непривабливість православ'я московського зразка для Київської церкви в добу Берестейської унії.

Проблема вже дискутувалася в історіографії, в основному у зв'язку із з'ясуванням впливу постання Московського патріархату 1589 р. на генезу Берестейської унії⁸¹. За інформацією Т. Годани, в польській історіографії існує чимала кількість праць, у яких говориться про те, що проголошення Московського патріархату не залишило байдужим ту частину руського єпископату, яка була прихильною до унії⁸². На мою думку, це спірне питання найчіткіше загострене в українській греко-католицькій історіографії. Так, наприклад, ще А. Великий недвозначно писав про те, що “постання патріархату в Москві спровокувало виникнення Берестейської унії в Київі, як засобу відборони від наступу Московщини”⁸³.

Сучасні фахівці з проблеми генези Берестейської унії Б. Гудзяк і М. Дмитрієв згаданий вплив заперечують навід різ. Наприклад, Б. Гудзяк докладно розглянув проблему візиту Єремії II до Москви у 1589 р., але його цікавив, радше, розвиток русько-грецьких церковних взаємин XVI ст., а також контекст взаємовідносин між державою та церквою у Московії⁸⁴. М. Дмитрієв різко критикує греко-католицьких істориків за спрощене розуміння проблеми, солідаризуючись з Б. Гудзяком. На це вказує навіть назва його монографії, в якій проблема генези унії вирішується лише на відтинку Рим – Царгород (Москва тут цілковито відсутня)⁸⁵.

На мою думку, проблема потребує окремого спеціального розгляду. Зокрема, варто прислухатись до аргументів О. Галецького, який небезпідставно стверджував, що після проголошення Московського патріархату будь-які контакти руської церкви з ним набули ризику. Вже навіть вислання делегації до Москви в справах унії, на чому наполягав князь В.-К. Острозький, надавало Москві можливість втручання в справи руської церкви⁸⁶.

Дослідники слушно вказують на те, що дещо несподівана зміна статусу православної церкви Московської Русі, яка знаходилася в генетичному зв'язку з Київською митрополією, була передовсім незаперечною причиною занепокоєння владих структур польсько-литовської держави. У відповідь могли посилитись прагнення до остаточного відмежування від московських впливів. Цікаво, що згадана тенденція з'явилася ще до 1589 р., вона чітко проглядається в спробах створення руського патріархату (князь В.-К. Острозький, Я. Замойський)⁸⁷.

Коли з'ясувалося, що в цій справі політики царського двору випередили еліти Речі Посполитої, унія з Римом почала набувати рис найдієвішого захисту перед претензіями потужного сусіда. На користь такої логіки свідчить інструкція делегації М. Салтикова до Речі Посполитої у квітні 1591 р., відома з часів С. Соловйова, в якій була заготовлена відповідь на випадок того, якщо будуть запитувати про новоутворений патріархат (відповідати належало з аргументуванням того, що коли римляни відійшли від Флорентійської згоди/грецької віри, виникла потреба заміні Риму якимось іншим патрірхатом). На перший погляд, у згаданій заготовці немає нічого викривального. Проте, з огляду на час перестрахування, а також з урахуванням прагнень московитів до того, щоб Рим у вселенській християнській ієпархії був замінений Константинополем, а Константинополь – Москвою, варто уточнити згадане трактування. Так, Б. Флоря вважає, що саме така інтерпретація подій робила безпідставними прагнення руського патріархату в польсько-литовській державі⁸⁸.

Питання вимагає також з'ясування ширших контекстів, пов'язаних з місцем Києва у московській політиці⁸⁹. Тут варто нагадати, що в XVI ст. у Москві була сформульована ідея *translation imperii*, що обґрунтовувала патрімоніальне право російської правлячої династії на Київ – “отчизну извечную” московських царів – Рюриковичів⁹⁰. Зокрема, вона знайшла свій вияв у тезі “Москва – другий Київ”, уперше виразно заявленій у пам'ятці російської публіцистики середини 1560-х рр. “Казанська історія”: “Воссия ныне стольный и преславный град Москва яко второй Киев”⁹¹. Прикметно, що Іван Грозний неодноразово згадував, що за його предків “и Вильна была, и Подольская земля, и Галицкая земля, и Волынская земля вся к Киеву”, про що було відомо навіть в кулуарах Люблинського сейму 1569 р., не кажучи вже про співвітчизників (літописець часів Івана Грозного промовив: “Да видети бы нам государя на Киеве, православного царя, великого князя Ивана Васильевича всея Руси!”)⁹².

Як з'ясувала Т. Опаріна, погляди московських книжників на Москву як на другий Київ базувались на уявленнях про апостольство Андрія Первозванного, яке начебто мало відношення і до Москви. Схоже трактування стосувалось і подій, пов'язаних з особою князя Володимира. Відтак, нав'язувалась думка про перехід на основі династичної спадковості прав Св. Володимира до Івана Грозного. Таким чином, історія східних слов'ян об'єднувалась. Але в цю єдність виразно вмонтовувалось поняття про главенство Москви. Єдиним реальним аргументом виступало уявлення про наявність у Москви суверенітету, якого був позбавлений Кий⁹³.

У сучасній російській історіографії агресивні плани Івана Грозного щодо Києва здебільшого не піддаються сумніву, адже однією з причин розпочатої Лівонської війни, саме й було підкорення “матері міст руських”. Проте ідея “священної” війни за “вітцівську” спадщину не була реалізована, а наступ Москви призвів до об'єднання ВКЛ і Польського царства, відтак, і сама війна І. Грозним була програна. Прагнучи реалізувати плани “повернення” Києва, московська влада не цікавилася позицією православних мешканців “Литовської Русі” і не шукала контактів з вищою ієрархією Київської митрополії⁹⁴.

Варто згадати й репліки книжників XVI ст. про Київ як “богоспасаемый град”, які могли стати свого роду рефлексією на різке піднесення його ролі в ідеології майбутньої “єдиновірної” держави. Так, ще Міхалон Литвин, автор полемічного трактату “Про норови татар, литовців і мовковитів”, піднесеного 1550 р. Сигізмундові-Августу, чітко зауважив, що князь московитів, називаючи себе спадкоємцем Володимира, палко бажає повернути Київ, котрий йому особливо до серця, а його люди теж хвилюються, що не можуть оволодіти цією стародавньою столицею царських інсигній і святощів⁹⁵.

Джерела не відтворюють чітко виражених рефлексій В.-К. Острозького на окреслені тенденції в розвитку ідеології Московської держави. Вочевидь, вони були йому відомими (зокрема могли бути відомі згадані розмови на сеймі 1569 р., учасником якого був князь). До того ж, опосередковано, контакти Острога з московським православ'ям існували і наприкінці XVI ст. Так, наприклад, при виданні дерманського “Октоїха” було взято за зразок московське видання. Клірик Острозький при написанні “Історії о лістрікійском... синоді” запозичив матеріал з “Повести о Флорентийском соборе” Симеона Суздалця та інших творів російських книжників-інтелектуалів⁹⁶.

Проте, зв'язки Острозького релігійно-культурного центру з Московією були здебільшого однобічними. Поступово зростає вплив українсько-білоруської релігійної культури на московську. У Московській Русі здобувають популярність твори острозьких книжників та друкарів, перекладні та інші видання. Крім Острозької Біблії

(найбільш відомий і незаперечний факт), острозькі друки набувають поширення не тільки в оригіналах, але й масово переписуються. Найбільш популярними стають ті видання, яких не вистачало в Московії (“Біблія”, “Маргарит”, “Книга о постничестве”). Пізніше деякі з них були передруковані в Москві⁹⁷. Ще одне видання, яке було написане на Волині, але вийшло друком у Вільні між 1587 – 1595 рр. від імені єпископа Кирила Терлецького, “О хіротонії”, чи, по-іншому, “Поученіє єпископське новоставленному ієрееві”, пізніше також було перевидане у Москві⁹⁸. В основному, подальше копіювання в Московії українсько-білоруських пам'яток, зокрема, поширення острозьких видань (наприклад, “Книжиці в шести відділах”, “Книжиці в десяти відділах” та ін.), добре відоме. Проте там після Смуті та іноземної інтервенції переважали настрої самоізоляції, підозріlosti й настороженості щодо навколошнього світу.

На думку дослідників, привабливий образ московського православ'я з'явився лише в “Палінодії” Захарії Копистенського, що не видається дивним⁹⁹. Практично до початку XVII ст. ставлення до Московії було традиційно негативним, а чинник релігійної єдності двох сусідніх народів не брався до уваги. Наприклад, 1594 р. митрополит Михайло Рагоза в своїх пунктах унії застерігає від небезпеки пропускання грецьких ченців у Річ Посполиту і “землю непріятелскую московскую”¹⁰⁰. У руських полемічних творах кінця століття образ Московії був взагалі маловиразним: більшість авторів, як правило, обминала тему¹⁰¹. Водночас, Берестейська унія начебто мала здійснити вплив на пожвавлення контактів православних між собою, проте, за невеликими винятками, інформація про це відсутня. Відомі спроби налагодження контактів не могли бути ефективними, позаяк Московія навіть не намагалася втрутитися у внутрішні справи Речі Посполитої і не декларувала на зламі століття планів церковного перепідпорядкування Києва Москві, навіть якщо потенційно і розраховувала на це. Припущення Т. Опаріної, що московські духовні і світські уряди були, вочевидь, готові надати допомогу “єдиновірцям”, у тому числі й князеві В.-К. Острозькому (йшлося про його прохання 1604 р. надати матеріальну допомогу і вислати вчених богословів), видається мені перебільшенням¹⁰². Лише у 1616 р. уряд Московії розпочав антиунійну агітацію серед населення східнослов'янських земель Речі Посполитої. Наступним кроком було визнання авторитету деяких руських книг¹⁰³.

Інформація про Берестейську унію потрапляла до Московії різними каналами. Найвірогідніше – через поширення в середовищі російських богословів та книжників антиунійних острозьких видань, наприклад, “Книжиці”, творів Клірика Острозького та Стефана Зизанія. Відтак, князь В.-К. Острозький був авторитетною фігурою в очах московської влади і місцевих книжників. Його ім'я надзвичайно вшановували й завжди супроводжували означенням “благочестивий”, а в російській рукописній традиції йому приписували “Книжицю в шести розділах”. Освячена іменем князя “Книжиця...” вважалася, вочевидь, авторитетним свідченням з проблем унії. Берестейська унія була згадана на соборі 1613 р., проте анафемі піддана лише собором 1620 р. Водночас, висвячення патріархом Теофаном православної ієрархії того ж року також було рішуче засуджено. Логічним завершенням згаданих тенденцій була заборона у 1620-х рр. вживання так званих “литовських” (тобто, українсько-білоруських) богослужбових книг та літератури¹⁰⁴.

Окреслені аспекти українсько-московських взаємин були б неповними без урахування порівняльних оцінок православної Московської Русі римо-католицькими авторами, які були найбільш критичними в своїх судженнях. Так, польські історики та публіцисти, переважно не вибирали тонів для вираження своїх антимосковських

емоцій¹⁰⁵. На першому місці, зрозуміло, знаходиться Петро Скарга, який в “Єдності церкви Божої під одним пастирем” не пошкодував фарб для змалювання дуже непривабливого образу Московії (він обвинувачував московитів у відступництві, помилковості віри, забобонах і чарівництві)¹⁰⁶. Піддаючи московське православ’я жорсткій критиці, езуїтський проповідник протиставляє його Київській митрополії, чітко говорить про релігійно-культурну перевагу Русі над Москвою, а також про те, що “руський народ” вільний від вад, властивих грекам, що він краще знає і розуміє католиків та ін.

Після прийняття унії так само негативно про Московську Русь відгукувалися й уніати, передовсім єпископи, які прийняли унію на соборі в Бересті. Так, 30 жовтня 1596 р. на прийомі в нунція кардинала Г. Гаетано у Варшаві, вони скаржилися на утиски з боку схизматиків, яких начебто “під’южувала Москва”¹⁰⁷. Позицію уніатів найяскравіше розтлумачив Іпатій Потій, який у листі до князя В.-К. Острозького (3.06.1598 р.) писав: “Бо и хтожъ не ведаетъ, яко великое грубиянство, упоръ и забобоны суть в народе Московскъмъ!” (заради справедливості, додам, що вслід за цим І. Потій акцентував занепад грецької церкви)¹⁰⁸. Відома також рефлексія І. Потія на утворення Московського патріархату, висловлена у листі до Клірика Острозького: володимирський і берестейський єпископ іронічно згадав Москву, яка поставила собі четвертого в світі патріарха, прагнучи водночас піднести його до гідності “патриарха Константинопольського”¹⁰⁹. Існує також досить непрозора рефлексія І. Потія щодо Московії у творі “Реляція...” 1609 р.¹¹⁰ Хоча, згадані антимосковські інвективи І. Потія не варто переоцінювати, принаймні, приписувати їйому одному бачення загрози для української церкви московських експансіоністських задумів, проте вони все ж, досить характерні¹¹¹.

З іншого боку, вже на зламі XVI – XVII століть з’явилися перші (поки що поодинокі) твердження, в яких акцентується спільність православної віри Русі і Московії. Що-правда, згадана спільність виводиться, переважно, як можливий дієвий засіб боротьби проти латинства. Так вважав, наприклад, києво-печерський ієродиякон Леонтій (1603 р.)¹¹². Досить велеречивим у згаданому контексті був і Іван Вишенський, який у полеміці з Петром Скаргою наводить приклад “великої Россії” з її історіями житій чудотворних святих. На його думку, не меншою святістю вирізнявся і Київ зі своїм Печерським монастирем¹¹³.

Для більш адекватного порівняльного аналізу українсько-білоруського і московського православ’я в досліджуваний період важливо поглянути на розвиток протонаціональних релігійних інституцій, в тому числі адміністративних структур і правового статусу помісних церков, світського законодавства і церковного права, прерогатив органів церковної влади, механізмів пастирського нагляду, культурно-релігійних ініціатив і реформ, стану проповіді, парафіальної освіти (релігійного просвітительства), підготовку духовенства, організацій мирян та ін. Не ставлячи перед собою завдання подати повноцінний масштабний зріз проблеми, зверну увагу на декілька важливих характеристик.

Т. Опаріна висловила цікаву думку, вважаючи, що в XVI ст. відбулася кодифікація київського православ’я, маючи на увазі, очевидно, потужний розвиток полемічної традиції (полемічного богослів’я)¹¹⁴. На мою думку, для більш виваженого висновку потрібно брати до уваги всю сукупність релігійних пам’яток, які створювались у Київській митрополії протягом другої половини XVI ст. Вочевидь, вирішальне значення для кодифікації на протонаціональному ґрунті мали, принаймні, такі види релігійної літератури: біблійна, богослужбова (літургійна), катехитична, проповідницька

і полемічна. Перша була прикрашена виданням Острозької біблії, друга характеризувалась масовим друкуванням і рукописанням практично всіх відповідних літургійних зразків (особливе значення мали *Служебники*, перше друковане видання – Вільно, 1583), третя – запровадженням катехизисів, четверта – поширенням рукописних і друкованих учительних євангелій, п’ята характеризується небаченим піднесенням релігійної літератури антикатолицького і антиунійного (частково й антипротестантського) спрямування. В сукупності вони й творили богослов’я києво-руського християнства, взорованого на кращих традиціях грецько-візантійського православ’я, адаптованого до викликів Заходу. Місцевий варіант православної культури вдало синтезував східну і західну традиції, наближав українсько-білоруське суспільство до європейських процесів Конфесіоналізації¹¹⁵. До цього варто додати, що релігійні реформи, які продукували церковні братства і єпископат (ідея про Берестейські собори першої половини 90-х рр.) Київської митрополії, вели до соціального дисциплінування парафій і вірних, що також “ріднило” місцеве православ’я із західними викликами. Можна також говорити, що високий рівень богословської культури Київської митрополії прищеплював вірним глибоку побожність, вів до проникнення зasad віри в локальні/периферійні середовища та сім’ю, що було характерно передовсім для латинської релігійної культури потридентської доби.

Нешодавно вдалося поглянути на розвиток Київської митрополії крізь призму артикульованих в історіографії кризових явищ, які достатньо чітко визначені. У різний час дослідники називали різні ознаки проявів кризи, серед яких виокремлюються: низька моральна дисципліна духовенства, слабкість ієрархії, проблеми з освітою, послаблення контактів з Константинополем, вказувалось також на недостатність опіки над церквою з боку монархів, надмірний вплив світських та ін., конкуренцію протестантів. Чимало вчених проблеми в розвитку православ’я в Речі Посполитій бачить у другорядності становища православної церкви в католицькій державі. Також, обґрунтovanа “криза конфліктів” у середовищі ієрархії першої половини 90-х рр. XVI ст., однак питання про зв’язок явища з кризою церковного життя залишилось відкритим. Сказане стосується і проблеми “кризи організаційних структур” митрополії, який начебто поглибили церковні братства¹¹⁶. Висновок, якого я попередньо дійшов, зводиться до переконання, що “тотальної кризи” православ’я в Речі Посполитій не було.

У літературі про стан московського православ’я напередодні проголошення патріаршества і в період до початку Смуті, негативні явища в житті церкви рідко коли сприймаються як криза. Водночас, проголошення патріаршества часто трактується як реформа церкви (акт, який скасував “незаконну” автокефалію Московської церкви). У праці В. Лур’є¹¹⁷ уміщена оцінка періоду між 1585 и 1605 рр., як часу “відродження Церкви” Московської держави. Автор наводить і іншу, вельми характерну оцінку: церква “переживала кризу в другій половині царювання Івана IV і потрапила в ще більш глибоку кризу в Смутний час”. Цікавий ще один авторський імператив: у результаті перемоги йосифлян у XVI ст. “Священство” перебувало в набагато більшій залежності від світських властей (передовсім, “Царства”), ніж у Візантії, що явно порушувало візантійську систему симфонії між ними¹¹⁸.

Стан московського православ’я другої половини XVI ст. яскраво характеризує тогочасна література, її збережені жанри та зразки. Крім відомих *Степенної книги царського родоводу*, текстів Івана Грозного, повістей про захоплення сусідніх територій, можна назвати лише *Великі Чети Мінєї митрополита Макарія, Ізмарагда, Домострой* та пам’ятки монастирського книгописання, які зводились, в основному,

до переписування житійних творів¹¹⁹. Зрозуміло, що виводити якусь скільки-небудь артикульовану богословську традицію з цих жанрів нема підстав¹²⁰.

На мій погляд, прояви кризових явищ у розвитку московського православ'я вельми характерні і красномовні. Можна говорити про практичну відсутність в Москвії сталої мережі парафіальної освіти, навчання мирян зasadам віри на основі катехитичної літератури, відсутність зразків класичної церковної проповіді (у тому числі й відповідних літературних пам'ятників), простежується явний брак прикметної біблійної і богослужбової літератури в парафіях, навчальної літератури для парафіального шкільництва; не існувало системи підготовки парафіального духовенства; простежується практично повна відсутність організацій мирянства (церковних братств). Крім того, про великоруську полемічну літературу в останній третині XVI – на початку XVII ст., варто говорити з великими застереженнями. Після Стоглавого собору (який, властиво, зафіксував критичний стан московського православ'я) архіерейські собори скликались нерегулярно, не розвивалось синодальне церковне законодавство, не існує прикладів участі мирян у церковному житті і управлінні. Можна також стверджувати про існування архаїчної адміністративно-церковної структури на рівні єпархій (наприклад, не існує інформації про крилоси – органи управління при єпископських кафедрах)¹²¹.

За багатьма показниками церковна влада та її інститути в московській церкві деколи набували відвертих антиканонічних форм. Наприклад, у літературі описаний “дивний” богослужбовий обряд, згідно з яким вибраного на митрополита/патріарха єпископа піддавали повторній хіротонії (обряд практикувався саме на зламі XVI – XVII ст.)¹²². До слова, проблеми з обрядово-літургійною недосконалістю московського православ'я загострив Стоглавий собор ще в 1551 р., проте, як відомо, реформи були зупинені Іваном Грозним¹²³. Прикметно, що літургія в московській церкві становила собою канон, запроваджений в часи митрополита Кипріана (єрусалимський порядок, чи устав Св. Савви), розроблений для монастирів. Вона застосовувалася не тільки в монастирях, але і в парафіях, унаслідок чого, вірні її практично не розуміли. “Домострой” засвідчує, що згадана традиція увійшла до практик домашньої молитви¹²⁴. Уніфікація і виправлення згаданих вад почалися лише в першій третині XVII ст., однак вони відбувалися з великими труднощами¹²⁵.

Право патронату (передовсім як візантійське право ктиторства), яке набуло поширення в православних церквах на Сході, в Речі Посполитій та в інших слов'янських народів¹²⁶, фактично, не “прижилося” в московській православній церкві. Сучасна російська історіографія окреслює тип державно-релігійних і приватновласницьких стосунків, який склався в Московській державі, як “приватне володіння церквами і церковними посадами”¹²⁷, хоча ще М. Владимиристський-Буданов аргументовано довів, що там приватне володіння церквами взагалі не існує, позаяк церковні установи знаходяться винятково під державним контролем¹²⁸.

З огляду на сказане, залишається відкритим питання про терміни та зміст кодифікації московського православ'я. Зрозуміло, що в XVI ст. цей процес за рядом ознак ще навіть не починався. Початкова стадія кодифікації московського православ'я може бути віднесена до 20-х рр. XVII ст.¹²⁹, однак вона базувалася винятково на запозиченні пам'яток києво-руського християнства. Т. Опаріна вважає, що “необхідність грамотного захисту віри змушувала до запозичення” (ідеється про боротьбу із “західними іновірцями”, передовсім польсько-латинськими еретиками)¹³⁰. Насправді ж запозичувалося те, що не тільки перебувало в сусідів під загрозою, а радше, що було вже готове (і чого бракувало в себе), причому досить високого рівня. Однак дуже швидко

в Московії з'ясували, що зразки “одновірних” українців та білорусів є небезпечними, позаяк могли посіяти зерна тієї глибокої віри та релігійності, яка була чужою для місцевого варіанту християнства. Відтак, сформувався імператив Святої Русі, яка протистояла невірному (у всіх формах) західному християнству.

Російська дослідниця Л. Сукіна вводить поняття “жорстко регламентованого православ'я”, характерного для релігійної культури Московської Русі і пов'язує його побутування в хронологічних межах від соборів середини XVI до середини XVII ст.¹³¹ Авторка розглядає “регламентоване православ'я” в контексті усталеної системи канонів та звичаїв, однак надає перевагу ухвалам церковних соборів, коли основні норми православного віровизнання були закріплені документально. Крім того, в окреслений період не тільки завершилося формування інституту царської влади в централізованій державі, але й почалося формування системи офіційного православ'я як єдину допустимої форми державної релігії, яка знаходилася в тісній взаємодії з російським самодержавством¹³². Наскільки згадана система релігійно-державних відносин була далекою від річнополітської, є очевидним.

* * *

Підбиваючи підсумок, доходжу висновку про те, що існують достатньо важливі аргументи, які спростовують існування на Сході Європи в XVI ст. “єдиного православного простору”. Наразі, матеріалу, який засвідчує, що шляхи українсько-білоруського християнства розійшлися кардинально, що тут сформувались дуже різні ареали східного християнства, є на сьогодні достатньо. В одному випадку бачимо безпосередній контакт з близькою латинською релігійною культурою, відповідні впливи на українсько-білоруську культуру, в іншому – повну ізоляцію від західного світу.

Водночас, у контексті окреслених уявлень та тенденцій ставлення патрона православних В.-К. Острозького та українсько-білоруських книжників до московського православ'я неможливо окреслити в рамках категорій негативного/позитивного. Принаймні, на рівні аналізу відомих джерел воно було залежним від багатьох чинників, передовсім – стану польсько-московських політичних відносин, ворожих у другій половині XVI – на початку XVII ст. В останній період свого життя князь переймався боротьбою з унією, що не могло не накласти відбиток на інші можливі вектори його релігійної політики. Слід узяти до уваги і загальну (на мій погляд – закономірну) нерозвинутість русько-московських релігійних зв'язків тієї доби (в XVII ст. – переважно односторонню), а також залежність православних Київської митрополії від позиції Константинополя, традиційно прихильного до Москви.

Констатую ще раз, що сторони мало цікавились одна одною: православна Русь у Речі Посполитій була зайнята проблемою боротьби з унією, тому не надавала великого значення зміні статусу Московської православної церкви, водночас московські книжники і релігійні мислителі, за невеликими винятками, не помічали змін в українсько-білоруському православ'ї. Водночас, для кінця XVI – першої половини XVII ст. характерна “видатна роль” української і білоруської книжності в процесі “європеїзації” російського духовного життя і насадження на російському ґрунті паростків секуляризованої західноєвропейської культури¹³³.

Ще один висновок: на мою думку, варто дещо скоректувати категоричне твердження З. Когута: “Якщо в очах Польщі русини були ретрогради та схизматики, то московити – просто варвари”¹³⁴. Радше, згадані характеристики були характерними для західноєвропейських мандрівників та дипломатів кінця XVI ст.¹³⁵

¹ Стаття є доопрацьованим і переробленим варіантом публікацій: Tymochenco L. Prince Konstanty Wasyl Ostrogski and the “Single-Faith” Muscovy // On the Border of the Worlds. Essays about the Orthodox and Uniat Churches in the Modern Period / Edited by Andrzej Gil and Witold Bobryk / Akademia Podlaska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej. – Siedlce-Lublin, 2010. – Р. 113-145; Тимошенко Л. Князь В.-К. Острожский и “единоверная” Московская Русь (к проблеме взаимоотношений православных религиозных культур Восточной Европы) // Православие Украины и Московской Руси в XV – XVII веках: общее и различное / Под ред. М. В. Дмитриева. – М., 2012. – С. 82-109.

² Дмитриев М. Основные проблемы истории Киевской митрополии в 1-й половине XVII в. // Макарий (Булгаков). История русской церкви. – Кн. 6. – М., 1996. – С. 20-21. Спроба розгляду порівняльних аспектів проблеми уміщена в іншій статті автора, в якій розглядається питання про православну культуру Московської і Литовської Русі. Див.: Дмитриев М. Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI в.: степень общности и различий // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2003. – М., 2003. – С. 9-28.

³ Наприклад, дуже гострою в неприйнятті білоруської історіографії Берестейської унії є стаття О. Верніковської. – Верниковская Е. А. Роль унии в этнокультурном развитии Белоруссии конца XVI – XVII в. в современной белорусской историографии // Белоруссия и Украина: История и культура. Ежегодник 2003. – С. 254-281.

⁴ Зема В. Руськомовні реформаційні пам'ятки та вчення “Феодосія Косого”: спростування історіографічного міфу // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – Вип. 3. – К., 2003. – С. 139-162.

⁵ Дмитриев М. О формировании дискурсов общеrusского самосознания в украинско-белорусской культуре конца XVI – XVII вв. // Материалы конференции “Украина и Россия: история и образ истории”. Москва, 3-5 апреля 2008. – [Электронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/dmitriev.doc>. – С. 1-11.

⁶ ...Острожская академия в начале 1580-х гг. еще не существовала... не деятельность Академии предшествовала созданию типографии, а наоборот – труды И. Ф. заложили основу для возникновения О. А.”. Див. у: Немировский Е. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – М., 2007. – С. 557.

⁷ Див. найновіші аргументи, викладені І. Мицьком у: Мицько І. Іван Федоров: життя в еміграції. – Острог, 2008.

⁸ Опаріна Т. Сприйняття унії в Росії XVII століття // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других “Берестейських читань”. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р. / Ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 1996. – С. 131-164; Её же. Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. – Новосибирск, 1998; Её же. Странствующий фрагмент по истории реформации впольской, украинской и русской традициях конца XVI – начала XVII в. // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia XVI – XVII secolo / Red. Di M. Piacentini. – Alessandria, 1999. – Р. 143-164; Её же. Воссоздание Немецкой слободы и проблема перекрецивания иностранцев в России // Патриарх Никон и его времена. Сб. науч. тр. / Отв. ред. и составитель Е. М. Юхименко. – М., 2004. – С. 65-107; Её же. Позиция Москвы к Брестской унии (первая половина XVII века) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprächs der Stiftung PRO ORIENTE zur Bräster Union Drittes Treffen: Lviv, 21-23. August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. – Lviv, 2008. – Р. 368-422; Её же. Москва как новый Киев, или где же произошло крещение Руси (взгляд из первой половины XVII века) // История и память: историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л. П. Репиной (Серия “Образы истории”). – М., 2006. –

С. 635-665; Её же. Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // Вестник церковной истории. – 2010. – № 1-2 (17-18). – С. 215-231.

⁹ Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии... – С. 5.

¹⁰ Корзо М. Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. – М., 2007. Див. також: Её же. Русская катехитическая традиция XVII – первой половины XVIII в.: к постановке исследовательской задачи // Человек в культуре русского барокко. Сб. статей по матер. межд. конф. ИФ РАН Москва, 28-30 сентября 2006 г. – М., 2007. – С. 199-408.

¹¹ Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М., 2009. Як зазначив автор у передмові, його завданням є доведення єдності "русской" християнської традиції. – С. 12.

¹² Дергачева И. Посмертная судьба в "иной мир" в древнерусской книжности / Отв. ред. А. А. Дубровин. – М., 2004. – С. 179-186; Её же. Эсхатологическая тематика в западнорусских синодиках // Человек в культуре русского барокко. Сб. статей по материалам международной конференции / ИФ РАН Москва, Историко-архитектурный музей "Новый Иерусалим". 28-30 сентября 2006 г. – М., 2007. – С. 374.

¹³ Харлампович К. Молороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Т. I. – Казань, 1914.

¹⁴ Дзюба Е. Просвещение на Украине и его роль в укрепление связей украинского народа с русским и белорусским. Вторая половина XVI – первая половина XVII в. – Киев, 1987.

¹⁵ Hodana T. Miedzy królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywatele Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). – Kraków, 2008.

¹⁶ Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі кінця XVI – XVII століття: Монографія. – Дніпропетровськ, 2007.

¹⁷ Див. докл.: Соловій М., ЧСВВ. Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення. – Львів, 1999; Кунцлер М. Літургія Церкви / Пер. з нім. монахині Софії. – Львів, 2001. Щоправда, для М. Кунцлера, як і в цілому для західної історіографії, більш прийнятним є вживання поняття візантійський обряд.

¹⁸ Див.: Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – С. Бавнд Брук-Нью Йорк, 1984. – С. 77-101.

¹⁹ Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Переклад М. Габлевич, під ред. О. Турія. – Львів, 2000. – С. 67.

²⁰ Ульянівський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 1: Середина XV – кінець XVI ст. – К., 1994. – С. 14.

²¹ Паславський І. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій половині XVI ст. – К., 1984. – С. 24.

²² Існує велика історіографія, створена у різний час, про з'язки Київського і Московського православ'я з Православним Сходом у досліджуваний період. Зі старіших праць див.: Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. – Киев, 1875. – Вып. 1; 1876. – Вып. 2; Малышевский И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской церкви. – Т. 1-2. – К., 1872. Подаю найновішу літературу предмету: Россия и греческий мир в XVI веке: В двух томах. – Т. 1. – М., 2004; Фонкіч Б. Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в. – М., 2003; Його ж. Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. – М., 2009; Чернухін Є. Грецька рукописна спадщина в Києві. Історіографія та огляд матеріалів. IV – XX ст. – К., 2002; Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Переклад М. Габлевич, під

ред. О. Турія. – Львів, 2000. На мою думку, не тільки згадані зв'язки, більш активні чи пасивні на різних відтинках розвитку, характеризують прив'язаність східнослов'янського світу до візантійської релігійної культури. Так, у літературі лише фрагментарно позначено присутність візантійської традиції в книжній релігійній культурі, освіті, полемічній літературі, а також специфічних церковно-релігійних галузях: мові, проповіді, агіографії, літургії, каноністиці, найбільше – в полемічній літературі. Вочевидь, потребує додаткових коректив і питання про роль “візантійського” чинника в історії Берестейської унії.

²³ Див. найновіше дослідження про поділ Київської митрополії: Абеленцева О. Митрополит Иона и установление автокефалии русской церкви. – М.-Спб., 2009.

²⁴ Див. докл.: Тимошенко Л. Виняткова роль князя В.-К. Острозького в православній церкві (формування уявлень, східна еклезіальна ідентичність та магнатська протекція в умовах річнополітського права патронату) // Дрогобицький краєзнавчий збірник (далі – ДКЗ). – Вип. XIII. – 2009. – С. 61-63.

²⁵ Каптерев Н. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях // Каптерев Н. Ф. Собр. Соч. – Т. 1. – М., 2008. – С. 352-388.

²⁶ Филюшкин А. Проблема генезиса российской империи // Новая имперская история постсоветского пространства: Сборник статей (Библиотека журнала “Ab Imperio”) / Под ред. И. В. Герасимова, С. В. Глебова, А. П. Каплуновского, М. Б. Могильнер, А. М. Семёнова. – Казань, 2004. – С. 391-393.

²⁷ Перехрещуванню підлягали греки, серби, волохи, українці та білоруси. – Опарина Т. Воссоздание Немецкой слободы и проблема перекрещивания иностранцев в России... – С. 67. Див. також: Её же. Греческий чин присоединения католиков к православной Церкви в сербских и украинско-белорусских памятниках и их влияние на русскую традицию // Вестник церковной истории. – 2010. – № 1-2 (17-18). – С. 215-231. Зрозуміло, що перехрещуванню підлягали не всі православні іноземці, а лише ті, православ'я яких не відповідало великоруським уявленням (наприклад, духовні грецькі повинні були пройти процедуру покаяння). Водночас, було б перебільшенням стверджувати, що згаданий обряд застосовувався до всіх греків. Навпаки, досить часто православні греки залишалися в Московії і робили тут успішні духовні кар'єри.

²⁸ Так, у другій половині 20-х рр. XVII ст. у Московській державі на найвищому рівні було заборонено поширення православних друкованих і рукописних книг з Литви. – Див. докл.: Булычев А. История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения “литовских” печатных и рукописных книг в России. – М., 2004.

²⁹ Див. найновішу спробу актуалізації проблеми: Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywatele Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia). – S. 29-30.

³⁰ Див.: Гераклітов О. До біографії Онисима Михайловича Радищевського // Бібліологічні вісті. – 1926. – Ч. 1 (10). – С. 63-64; Петрушенко М. Нові матеріали про Онисима Радищевського – талановитого друкаря і “пушкарських дел мастера” XVII століття // Науково-інформаційний бюллетень архівного управління УРСР. – 1965. – С. 56-65; Іванова Ж. Іздания Анисима Радищевского в собрании ГИМ // Русская книжность XV-XIX вв. Труды Гос. Историч. Музея. – М., 1989. – Вып. 71. – С. 119-138; Немировский Е. Анисим Михайлович Радищевский, около 1560 – около 1631. – М., 1997; Шевчук В. Друкар XVII століття, автор військової книги Онисим син Михайла Радищевський // Вісник Львівського університету. Серія книгознавство, бібліотекознавство та інформаційні технології. – Львів, 2007. – Вип. 2. – С. 62-75.

³¹ Див.: Немировский Е. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия... – С. 629.

³² Не так давно завершено тритомову публікацію перекладних рукописних творів гуртка Андрія Курбського з Милянович на Волині, яку здійнив В. Калугін. – Див.: “Житие Сильвестра, папы Римського” в агиографическом своді Андрея Курбского / Сост., предисл., коммент. В. В. Калугина. – М., 2003; Калугін В. “Житие святителя Николая Мирликийского” в агиографическом своді Андрея Курбского / Отв. ред. М. И. Чернышова. – М., 2003; Святой Георгий Победоносец в агиографическом своді Андрея Курбського / Сост., предисл. В. В. Калугина; подг. текстов и comment. В. В. Калугина и О. А. Тимофеевой. – М., 2004.

Увагу до особи А. Курбського варто виокремити, як ще одну яскраво виражену заповзятість сучасної російської історіографії. Так, наприклад, твори А. Курбського не менше трьох разів перевідавалися в Росії за останні 20 років. – Див.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. – М., 1993; Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 11: XVI век: Сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского. – Спб., 2001; Курбский А. История о великом князе Московском / Предисл., вступ. статья, пер. Н. М. Золотухиной; comment. Р. К. Гайнутдинова и Н. М. Золотухиной. – М., 2001.

Крім того, спадщина Андрія Курбського піддана сучасною російською науковою “тотальному” дослідженню, в тому числі й на рівні текстології. – Див.: Калугін В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя)... – М., 1998; Філюшкин А. Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям Андрея Курбского Ивану Грозному. – Спб., 2007; Ерусалимский К. Сборник Курбского. – Т. I: Исследование книжной культуры. – М., 2009; Т. II. – М., 2009 (у цьому томі реконструюються тексти А. Курбського за рукописною збіркою Уварова, які визнаються, як найбільш автентичні).

Існують, однак, праці, в яких князь А. Курбський представляється, як зрадник. Водночас, його противник Іван Грозний, – як праведник. Див., напр.: Фомін С. Правда о первом русском царе: Кто и почему искажает образ Государя Иоанна Васильевича (Грозного). – М., 2010. Близькою концептуально до згаданого напряму є велика книга І. Фроянова, написана спеціально з метою реабілітації опричнини Івана Грозного. Змову проти Росії та її державності вчинив латинський Захід, підкінувши ересь пожидовіліх. – Фроянов И. Драма русской истории: на путях к Опричнине / Отв. Ред. Ю. Г. Алексеев. – М., 2007 (“Занималась алая заря Опричнины, прихода которой цар Иван, по большому счету, не ждал и не хотел, но силой обстоятельств был поставлен перед ее неизбежностью”. – С. 870).

Діяльність гуртка Курбського на Волині була значною, а список перекладних творів, зроблених ним та його гуртком, вражає. Деякі пункти списку “перекладів Курбського”, складеного дослідниками, є досить спірними. Не існує також единого погляду на природу спалаху інтелектуального життя в Миляновичах за А. Курбського.

³³ Цит. за: Кулаковський П. Канцелярія Руської (Волинської) метрики. 1569 – 1673 pp. Студія з історії українського регіоналізму в Речі Посполитій. – Острог-Львів, 2002. – С. 77. Див. також уваги Т. Кемпі: Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej. – Торунь, 1997. – S. 44-45.

³⁴ Akta synodów różnowierczych w Polsce. – T. III (Małopolska 1571 – 1632) / Oprac. M. Siparyło. – Warszawa, 1983. – S. 598.

³⁵ Див. докл. Тимошенко Л. Виняткова роль князя В.-К. Острозького в православній церкві (формування уявлень, східна еклезіальна ідентичність та магнатська протекція в умовах річнополітського права патронату)... – С. 61-63.

³⁶ Немировский Е. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия... – С. 189.

³⁷ Monumenta Poloniae Vaticana. – Т. 7. – Kraków, 1948. – № 123. – Р. 178 (лист нунція А. Болоньєтті до папського секретаря кардинала Ді Комо 17.04.1584 р.).

³⁸ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszalek ziemi wołyńskiej... – S. 44-45.

³⁹ Див.: Мицько І. Іван Федоров: життя в еміграції... – С. 62-63.

⁴⁰ Ульяновский В. Россия в начале Смуты: очерки социально-политической истории и источниковедения... – Ч. 2. – К., 1993. – С. 40.

⁴¹ Флоря Б. Русско-польские отношения и балтийский вопрос в конце XVI – начале XVII века. – М., 1973. – С. 21; Його ж. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII века. – М., 1978. – С. 142-144, 165, 171, 211-212. Щоправда, кандидатура російського царя не мала великої підтримки на конвокаційному сеймі в літку 1587 р., хоч і була популярною серед польської шляхти. Одним із аргументів, які висувалися проти, був релігійний чинник: цар-схизматик не міг бути коронованим римо-католиками. Див. огляд подій на сеймі: – Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). – Спб., 1901. – С. 23-28. З наведеного П. Жуковичем джерельного матеріалу не випливає, що князі Острозькі підтримували кандидатуру московського царя.

⁴¹ АЗР. – Т. IV. – С. 96.

⁴² Цит за: Ісаєвич Я. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. – Львів, 1975. – С. 70. Як з'ясував Т. Кемпа, про існування листа Б. Годунова відомо з листа князя до М. К. Радзивила від 10.03.1587 р., який зберігається в АГАД. – Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszalek ziemi wołyńskiej... – S. 193.

⁴³ Флоря Б. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII века... – С. 142, 212.

⁴⁴ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszalek ziemi wołyńskiej... – S. 193.

⁴⁵ Флоря Б. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII века. – С. 144; Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636). – К., 1990. – С. 51.

⁴⁶ Блок документів до історії московської місії львівського братства опубліковано: Юбилейное издание в память 300-летнего основания Львовского Ставропигийского братства (далі – ЮЛСБ). – Т. 1. – Львов, 1886. – № 90-96.

⁴⁷ Див., напр.: Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. – К., 1966. – С. 118.

⁴⁸ ЮЛСБ. – Т. 1. – № 102. Т. Кемпа витлумачує лист князя як дозвіл на вільний збір милостині в московській державі, що є начебто опосередкованим свідченням визнання його авторитету як протектора православ'я за кордоном. – Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszalek ziemi wołyńskiej... – S. 93. На мою думку, згадане твердження є великим переблъщенням.

⁴⁹ Див.: Яковенко Н. Символ “богохранимого града” у київській пропаганді 1620 – 1640-х років // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальності та історія ідей. – К., 1995. – Т. IV. – С. 56.

⁵⁰ ЮЛСБ. – Т. 1. – № 99, 100. Згадану рису слушно підкреслив Я. Ісаєвич: Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст... – С. 118.

⁵¹ Згаданий висновок належить С. Лукашовій. Зокрема, вона вважає, що не існує чітких доказів, які б засвідчували догматичну відповідність самого факту існування церковних братств мірян православному канону. – Лукашова С. Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. – М., 2006. – С. 159.

⁵² Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590 – 1600). Edit. P. Athanasius G. Welykyj OSBM. – Romae, 1970. – № 8. – P. 18.

⁵³ Ibid. – P. 20.

⁵⁴ Так звані церковні реформи в московському православ'ї середини століття (ідеться, передовсім, про ухвали Стоглавого собору), закріплювали систему державного адміністрування в митрополії. Відтак, московська церква була перетворена на засіб зміцнення самодержавства, яке претендувало на світове панування (велич самодержавства вимагала величної церкви). Проблемі взаємовідносин церкви та держави у Московії XVI ст. присвячена велика література. Див., напр.: Скрынников Р. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв. Подвижники русской церкви. – Новосибирск, 1991; Його ж. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX – XVII вв. – Спб., 2000; Успенский Б. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998; Шапошник В. Церковно-государственные отношения в России в 30-80-е годы XVI века. – Спб., 2002 та ін.

⁵⁵ Плохій С. Наливайкові віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні... – С. 355.

⁵⁶ Свідчення, яке віднайшов у Ватиканському архіві О. Галецький, акцентував М. Дмитрієв. Див. докладніше: Дмитриев М. Религиозные войны в Речи Посполитой ? К вопросу о последствиях Брестской унии 1596 года // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. – 2008. – № 1 (3). – С. 12.

⁵⁷ Жукович П. Сеймовая борьба западно-русского православного дворянства с церковной унией (до 1609 г.)... – С. 306-312.

⁵⁸ Biblioteka PAN w Kórniku. – 1399. – № 38. – K. 105.

⁵⁹ Ibid. – 1399. – № 194. – K. 639.

⁶⁰ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej... – S. 227.

⁶¹ Пекалід С. Про Острозьку війну під П'яткою проти низових // Українські гуманісти епохи відродження. Антологія в 2-х томах. – К., 1995. – Т. 2. – С. 47, 50. Латиномовна поема була написана в Острозі, але видана в Кракові. У ній автор змалював покарання козацького виступу під проводом С. Наливайка 1592 – 1593 рр. Див. про цей твір та його автора: Яковенко Н. Що за війну описує Шимон Пекалід у поемі “De bello Ostrogiano” (1600 рік) // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. – К., 2002. – С.157-188.

⁶² Факт є достатньо відомим у сучасній історіографії. Див., наприклад: Ульяновский В. Россия в начале Смуты: Очерки социально-политической истории и источниковедения. – Ч. I. – С. 71-72; Немировский Е. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – С. 558-559; Czerska D. Dymitr Samozwaniec. – Wrocław-Warszawa-Kraków, 2004. – S. 18; Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej... – S. 229.

⁶³ Відкриття запису належить А. Добротворському (Добротворский А. Сведения о книге Василия Великого, принадлежащей ныне Загоровскому монастырю, и сохранившейся на ней надписи // Записки имп. Русского археологического общества. – Спб., 1856. – Т.VIII: Перечень заседаний Имп. Археологического об-ва за 1853 и 1854 годы. – С. 57-58). В. Ульяновський висловлює вповні справедливі сумніви щодо автентичності та авторства запису, який було зроблено на перших шести непагінованих аркушах “Передмови...” до стародрука: приписки до запису атрибутируються різним особам, у тому числі й Самозванцю. На його думку, питання про авторство запису і нині залишається відкритим. Див. про це у: Ульяновский В. Смутное время. – М., 2006. – С. 307-308.

⁶⁴ Перебування Самозванця в Києві докладно висвітлив В. Ульяновський: Ульяновский В. Россия в начале Смуты: Очерки социально-политической истории и источниковедения... – Ч. I. – С. 65-69.

⁶⁵ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej... – S. 228-230. Здається, лише Є. Немировський вважає інакше: Немировский Е. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – С. 558-559.

⁶⁶ Ульяновский В. Россия в начале Смуты: Очерки социально-политической истории и источниковедения... – Ч. I. – С. 74; Його ж. Смутное время... – С. 308-309, 310-311.

⁶⁷ Сбрник Императорского Русского Исторического Общества / Выд. С. А. Белокуров. – Т. 137. – М., 1912. – С. 280-281, 321, 430, 755.

⁶⁸ Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636)... – С. 52.

⁶⁹ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej... – S. 229.

⁷⁰ Див. про це докл.: Polak W. O Kreml i smoleńszczyzne. Polityka Rzeczypospolitej wobec Moskwy w latach 1607 – 1612. – Gdańsk, 2008. – S. 45.

⁷¹ Там само. – С. 46.

⁷² Турилов А. Из истории проектов ликвидации Брестской унии (Неизвестное послание князя Константина Острожского патриарху Иову) // Славяне и их соседи. – Вып. 3: Католицизм и православие в средние века. К XVIII Международному конгрессу византинистов. – М., 1991. – С.128-140.

⁷³ Ульяновський В. Вказ. праця. – С. 30-31, 308. Саме по собі припущення про популярність ідеї “Москва – третій Рим” в українському інтелектуальному середовищі кінця століття є достатньо сміливим, проте воно потребує більш серйозної проробки на рівні джерел.

⁷⁴ Паславський І. Між Сходом і Заходом: Нариси з культурно-політичної історії української церкви. – Львів, 1994. – С. 83-84. Некоректність (фактично, неісторичність) згаданого підходу очевидна і не потребує спеціального спростування.

⁷⁵ Цит. за: Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – С. 15-16. Т. Опаріна розглядає згаданий факт як повідомлення В.-К. Острозького про зміну влади. Див. докладніше: Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии... – С. 29.

⁷⁶ Див. про справи в уніатській митрополії на початку XVII ст., докл.: Тимошенко Л. Два листи Іпатія Потія до Лева Сапеги // Київська старовина. – 2002. – № 1. – С. 103-113.

⁷⁷ Подія знайшла відображення в кількох джерелах, зокрема, в “соборному” посланні протопопа, священика Благовіщенської церкви Г. Негребецького (уперше опубл.: Петрушевич А. Сводная галицко-русская летопись с 1600 по 1700 год // Литературный сборник, издаваемый Галицко-русской матицей. – Львов, 1871. – С. 403-405), а також у пастирському посланні 24.05.1604 р. єпископа Г. Балабана на скликання у Львові єпархіального собору. – Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / Упор. та істор. нарис І. Скочиляса. – Львів, 2006. – № 5. – С. 73-77. Відомі також два листи-послання митрополита до православного міщанства Львова від 19 і 22 травня 1604 р. з закликом до послуху. – Опубл.: Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования) / Материалы для истории Западно-русской церкви (Приложение к 1-му тому сочинения). – № VIII, IX. – С. 20-23.

⁷⁸ Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні... – С. 356.

⁷⁹ Флоря Б. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Н. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982. – С. 188-189.

⁸⁰ Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь... – С. 16.

⁸¹ Т. Годана подає історіографію цієї проблеми, виділяючи авторів, які вважають, що патріархат мав вплив на еліти Речі Посполитої. – Hodana T. Miedzy królem a carem. Moskwa w oczach

prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)... – S. 38-39.

⁸² Ibid. – S. 39. Він також називає двох російських авторів, які торкаються цього питання.

⁸³ Великий А. З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. – Т. III: XIV – XV – XVI ст. – Рим, 1969. – С. 258.

⁸⁴ Див.: Гудзяк Б. Криза і реформа... – С. 219-246, 289. Дослідник оголосив про свій намір спеціально написати працю зі спростуванням тези про те, що руські єпископи пішли на унію з Римом, з огляду на свої побоювання експансії новоствореного Московського патріархату.

⁸⁵ Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595 – 1596 гг. – М., 2003 (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22; Сер. II, Исторические исследования: 7). Див. також рецензію автора на працю Б. Гудзяка: Дмитриев М. В. A. Gudziak. Crisis and reform. The Kyivan metropolinate, the patriarchat of Constantinopl, and the genesis of the Union of Brest. Cambridge: HARVARD University press, 1998 (Harvard series on Ukrainian studies). 489 p. // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник: 2003. – М., 2003. – С. 355-372. Цікаво, що М. Дмитрієв також збирався написати спеціальну працю про вплив надання патріархату на генезу Берестейської унії.

⁸⁶ Див.: Halecki O. Od Unii Florenckiej do unii Brzeskiej / Przełożyła Anna Nikiewicz OSU. – T. 2. – Lublin-Rzym, 1997. – S. 75.

⁸⁷ Яковенко С. Международные аспекты учреждения Патриаршества в России (80-е годы XVI в.) // IV Centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia. – Roma, 1991. – S. 212-213; Его же. Проекты перенесения патриаршего престола в пределы Речи Посполитой (80-е гг. XVI в.) // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика (серия “От Рима к Третьему Риму”). – М., 1995. – С. 318-321; Гудзяк Б. Криза і реформа... – С. 214-215; Hodana T. Między królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywateli Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa końca XVI – połowy XVII stulecia)... – S. 39. Нещодавно В. Ульяновський аргументовано довів, що ідея перенесення патріархату в Остріг не належала самому князеві В.-К. Острозькому. Див. про це у: Ульяновський В. “Острозький патріархат”: нездійснений церковно-політичний проект чи історіографічний фантом? // Україна крізь віки: Збірник наукових праць на пошану академіка НАН України професора Валерія Смолія. – К., 2010. – С. 306-336.

⁸⁸ Флоря Б. Вопрос об основании московской патриархии в дипломатическом документе 1591 г. // IV Centenario dell'istituzione del patriarcato in Russia... – S. 212-213.

⁸⁹ Питання розглядається, в ширшому контексті, в книзі В. Дебенка (Дебенко В. Зародження імперської ідеї в Московській державі в кінці XV – XVI ст. – Івано-Франківськ, 2002). На мою думку, монографія містить певний обсяг джерельної та історіографічної інформації, наприклад, з проблеми використання Московією ідеї “Москва – третій Рим”. Проте за рядом недоліків, які набули системного характеру (ідеться про структурно-логічні, джерельно-фактографічні та методологічні помилки), книгу В. Дебенка не можна розглядати в рамках медієвістичного наукового дискурсу. Пор., для прикладу, статтю О. Русиної, яка аргументовано, головне ж, на основі аналізу джерел, показала генезу однієї з міфологем тієї доби в стосунку Києва. – Русина О. Київ – Троя: передісторія та історія міфологеми // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – Т. I. – К.-Львів, 2004. – С. 674-687.

⁹⁰ Наріжним каменем самодержавної ідеології Московської Русі стали ідеї офіційного “Сказання про князів володимирських”, яке базувалося на ідеях старшого пам'ятника – “Послання про Мономахів вінець” митрополита Сави-Спиридона. Див. монографію про Спиридона з аналізом його творів та ідей: Ульяновський В. Митрополит Київський Спиридон: Образ крізь епохи, епоха крізь образ. – К., 2004.

⁹¹ Казанская история / Подг. текста Г. Н. Моисеевой. – М.-Л., 1954. – С. 57; Яковенко Н. Символ “богохранимого града” у київській пропаганді 1620 – 1640-х років // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей... – С. 56.

⁹² Див.: Русина О. Київ – Троя: передісторія та історія міфологеми. – С. 682-683.

⁹³ Опарина Т. Москва как новый Киев, или где же произошло крещение Руси (взгляд из первой половины XVII века) // История и память: историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л. П. Репиной (Серия “Образы истории”). – М., 2006. – С. 639-641.

⁹⁴ Див., напр.: Пашуто В. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982. – С. 63; Опарина Т. Позиция Москвы к Брестской унии (первая половина XVII века) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprächs der Stiftung PRO ORIENTE zur Bräster Union Drittes Treffen: Lviv, 21-23. August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. – Lviv, 2008. – Р. 369 і далі (авторка подає тут достатньо вичерпну літературу питання).

Генеза ідеї російської імперії зазнала останнім часом перегляду. Так, О. Філюшкін “розділяє” її на часткові поняття. Наприклад, ідеологи російської державності по-різному обґрунтовували претензії до різних територій своїх сусідів, особливо на Сході і Заході. Відтак, імперські мотиви Московського царства притушовуються, внаслідок чого автор визначає Москвию XVI ст. як “неонатальну” імперію (імперія практично сформована, але імперські механізми функціонування ще не засвоєні). Аж до кінця правління Івана Грозного дослідник не бачить у зовнішній політиці Московії появи нових категорій, які б засвідчували її імперський характер. – Філюшкін А. Проблема генезиса российской империи. – С. 379-408.

⁹⁵ Литвин М. Десять отрывков разнообразного исторического содержания (из сочинения) Михалона Литвина “О нравах татар, литовцев и москвитян” / Пер. С. Д. Шестакова // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. – Спб., 1854. – Кн. 2. – Отд. 5. – С. 68; Литвин М. О нравах татар, литовцев и москвитян. – М., 1994. – С. 102; Яковенко Н. Символ “богохранимого града” у київській пропаганді 1620 – 1640-х років // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей... – С. 56. Див. текстологічне дослідження джерела: Жарких М. Трактат Михалона Литвина 1615 року як соціальна утопія та історичне джерело // Записки НТШ. – Т. 240: Праці Комісії спеціальних (допоміжних) історичних дисциплін. – 2000. – С. 7-42.

⁹⁶ Згадані хрестоматійні факти систематизував І. Мицько. Див. докладніше у: Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636). – С. 52.

⁹⁷ Там само. – С. 53.

⁹⁸ Див. докладніше: Тимошенко Л. Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри // Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII – XIX wieku / Red. A. Gil / Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej. – Т. 5. – Lublin, 2009. – S. 203.

⁹⁹ Савченко С. Московія очима України-Русі XVI – XVII ст. // Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича / Відп. редактор М. Крикун. – Львів, 2006 – 2007 (Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Збірник наук. праць. – Вип.15 / Інститут українознавства ім.І.Крип'якевича НАН України)... – С. 282-297.

¹⁰⁰ Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590 – 1600). Edit. P. Athanasius G. Welykyj OSBM. – № 18. – Р. 36.

¹⁰¹ С. Лукашова, яка аналізувала обрядові питання в діяльності церкви і братств напередодні Берестейської униї, звернулася до матеріалів московського Стоглавого собору. При цьому вона

відзначає паралельність процесів, які відбувалися в обох митрополіях, незважаючи на те, що львівські братчики, заангажовані у вирішення згаданих питань, нічого не знали про ухвали московських соборів. – Лукашова С. Миряне и церков... – С. 223. Вочевидь, згадана “паралельність” є звичайним співпадінням, позаяк українсько-білоруський православний соціум під ту пору аж ніяк не переймався становищем в московському православ'ї.

¹⁰² Опарина Т. Позиция Москвы к Брестской унии (первая половина XVII века) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprächs der Stiftung PRO ORIENTE zur Braster Union Drittes Treffen: Lviv, 21-23. August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh Turij. – Р. 372, 374.

¹⁰³ Там само. – С. 380.

¹⁰⁴ Див. про це докл.: Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии... – С. 58-65; Її ж. Сприйняття униї в Росії XVII ст. // Держава, суспільство і Церква в Україні у XVII столітті. Матеріали Других “Берестейських читань”. Львів, Дніпропетровськ, Київ, 1-6 лютого 1995 р. – С. 131-164; Буличев А. История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения “литовских” печатных и рукописных книг в России. – М., 2004.

¹⁰⁵ Ще на Люблинському сеймі 1569 р. серед інших аргументів на користь приєднання Києва до Польської Корони говорилося, що Московит плекає неабияку турботу, щоб захопити Київ, столицю Русі. – Дневник Люблинського сейма 1569 года. Соединение Великого княжества Литовского с Королевством Польским / Изд. М.О. Коялович. – Спб., 1869. – С. 401; Яковенко Н. Символ “богохранимого града” у київській пропаганді 1620 – 1640-х років // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей... – С. 56.

¹⁰⁶ Skarga P. O jedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2 (Русская историческая библиотека. – Т. VII). – Птб., 1882. Аналіз поглядів П. Скарги на Московське православ'я докладно подав Т. Годана. – Hodana T. Miedzy królem a carem. Moskwa w oczach prawosławnych Rusinów – obywatele Rzeczypospolitej (na podstawie piśmiennictwa kośca XVI – połowy XVII stulecia)... – S. 23-25.

¹⁰⁷ Documenta unionis berestensis eiusque auctorum (1590 – 1600). Edit. P. Athanasius G. Wełykyj OSBM. – № 244. – Р. 382.

¹⁰⁸ Українські гуманісти епохи відродження. Антологія у 2-х ч. / Відп. ред. В. М. Нічик. – Ч. 2. – К., 1995. – С. 140, 141.

¹⁰⁹ Там само. – С. 158.

¹¹⁰ Студинський К. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. – Т. I. – Львів, 1906. – С. 243.

¹¹¹ Таке перебільшення характерне, передовсім, для І. Паславського: Паславський І. Між Сходом і Заходом: Нариси з культурно-політичної історії української церкви... – С. 81.

¹¹² Сочиненіє ієродіакона печерського монастиря Леонтія о єресях въ Юго-Западной Руси и въ Православіи, по поводу явленія Унії, или соединенія Православ'я съ Римскою Церковию // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Спб., 1865. – С. 271-287. Див. аналіз джерела: Галадза П., о. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської униї аж до кінця XVII століття // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих “Берестейських читань”. Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р. – Львів, 1997. – С. 7-9.

¹¹³ Цитована інвектива уміщена в творі “Зачапка мудрого латинника з глупим русином”, яка була написана вже після смерті князя В.-К. Острозького (І. Вишенський присвятив твір князеві

М. Вишневецькому. – Вишенский И. Сочинения / Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. – М.-Л., 1955 (Литературные памятники). – С. 192.

¹¹⁴ Найбільшими центрами кодифікації київського православ'я дослідниця вважає Львів і Київ, де виникли осередки братського руху. – Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии... – С. 34.

¹¹⁵ Латинські впливи на православну культуру в Речі Посполитій були глибокими і всеосяжними. У стосунку до початкового етапу розвитку братського руху див.: Tymoszenko L. Ustawy bractw kościelnych i cerkiewnych w Rzeczypospolitej w XVI wieku: analiza porównawcza // “Bractwa religijne w średniowieczu i okresie nowożytnych (do końca XVIII w.)”. – Kielce, 15-16 maja 2012 г. (в друці).

¹¹⁶ Див. про це докл.: Тимошенко Л. Криза церковного життя Київської православної митрополії наприкінці XVI ст.: інтерпретації істориків і свідчення джерел // ДКЗ. – Вип. XI-XII. – Дрогобич, 2008. – С. 96-116.

¹¹⁷ Лурье В. Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками. – М., 2009.

¹¹⁸ Там само. – С. 137-138, 147-149.

¹¹⁹ Даний висновок базується на компендіумі пам'яток великоруської літератури, включених до фундаментального серійного видання “Бібліотека літератури Древній Русі”. – Див., напр.: Бібліотека літератури Древній Русі. – Т. 13: XVI век / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриєва, А. А. Алексеєва, Н. В. Понирко. – Спб., 2005 [Сказание о Валаамском монастыре; Сказание о Псковско-Печерском монастыре; Житие Зосимы и Савватия Соловецких; Житие митрополита Филиппа; Житие Никандра Псковского; Житие Макария Желтоводского; Житие Герасима Болдинского и др.]. Про місцеву агіографічну традицію див.: Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. – М., 2009. Про репертуар писемних пам'ятників Московії XVI ст. Див. докл.: Кукушкина М. Книга в России в XVI веке. – Спб., 1999. Варто назвати також праці з історії слов'янської книги Л. Левшун: Левшун Л. История восточнославянского книжного слова XII – XVII веков. – Минск, 2001; Её же. О слове преображенном и слове преображающим: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI – XVII веков. – Минск, 2009. Однак я не підтримую напрямку, артикульованого Л. Левшун, який розглядає сдінослов'янські літератури як одне ціле, без аналізу принаймні кількісних показників, теологічного рівня та ін. На мою думку, ідеться про дискурс у річищі “православного” теоретизування.

¹²⁰ Спроба М. Дмитрієва окреслити богословську традицію Московії XVI ст. як гуманістичну, не виглядає переконливо, позаяк хронологічно та тематично аналіз завершується творами “Домострой” та “Ізмарагд”. – Див.: Dmitriev M. Humanism and Traditional Orthodox Culture of Eastern Europe. The Problem of Compatibility (15 – 17 Centuries) // On the Border of the Worlds. Essays about the Orthodox and Uniat Churches in the Modern Period / Edited by Andrzej Gil and Witold Bobryk / Akademia Podlaska, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej. – Siedlce-Lublin, 2010. – Р. 45-83.

¹²¹ Порушене питання потребує більш ретельної проробки. Див. загальну літературу предмету: Корогодина М. В. Исповедь в России в XIV – XIX вв. – Спб., 2006; Макарий, митр. (Булгаков). История русской церкви. – Ч. 1. – Т. 6: Состояние русской церкви от митрополита Святого Ионы до патриарха Иова, или период разделения её на две митрополии (1448 – 1589). – М., 1996; Опарина Т. Позиция Москвы к Брестской унии (первая половина XVII века) // Die Union von Brest (1596) in Geschichte und Geschichtsschreibung: Versuch einer Zwischenbilanz. Materialien des Internationalen Forschungsgesprächs der Stiftung PRO ORIENTE zur Bräster Union Drittes Treffen: Lviv, 21-23. August 2006 und des... / Herausgegeben von Johann Marte und Oleh

Turij. – Р. 368-422; Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II: Русская православная церковь. – М., 2000; Скрынников Р. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX – XVII вв. – Спб., 2000; Стефанович П. Приход и приходское духовенство в России в XVI – XVII веках. – М., 2002; Успенский Б. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М., 1998; Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Т. I. – Казань, 1914; Шапошник В. Церковно-государственные отношения в России в 30 – 80-е годы XVI века. – Спб., 2002 та ін.

¹²² Див. докл.: Успенский Б. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление)... – С. 66-82.

¹²³ Про парадокси релігійних практик в добу Івана Грозного, які практикувалися і пізніше, свідчить дослідження А. Буличова. На прикладі шести монастирів, показана традиція церковного поминання жертв масових репресій опричнини, внаслідок введення в практику “Синодика опальних” 1583 р. Прикметно, що в одних монастирях поминали жертви як благочестивих померлих, в інших – як інфернальних “заручних” покійників, приречених на вічні потойбічні страждання. – Булычев А. Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. – М., 2005.

¹²⁴ Домострой. – 3-е изд. / Изд. подгот. В. В. Колесов, В. В. Рождественская (Литературные памятники). – Спб., 2007. – С. 128-133.

¹²⁵ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола / Пер. с франц. С. С. Толстого; науч. ред. пер. Е. М. Юхименко. – М., 2010. – С. 104-109.

¹²⁶ Саме за зловживання ним часто критиковано становище Київської церкви. – Див., напр., думку Б. Флорі, який констатує “кризу системи патронату” в Речі Посполитій: Флоря Б. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян. – М., 1992. – С. 139-142. Пор.: Скоциляс І. Галицька (Львівська) єпархія XII – XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. – Львів, 2010. – С. 335-349. Див. також мої уваги в статті: Тимошенко Л. Парафіяльне і братське самоврядування Київської митрополії в добу Берестейської унії (друга половина XVI – XVII ст.) // Urzędy państwowie, organy samorządowe i kościelne oraz ich kancelarie na polsko-ruskim pograniczu kulturowym i etnicznym w okresie od XV do XIX wieku. Materiały polsko-ukraińskie konferencji naukowej w Okunince koło Włodawy 10 – 12 września 2007 r. / Pod. red. H. Gmiterka i J. Łosowskiego. – Kraków, 2010. – S. 323-329; а також в рецензії на монографію І. Скоциляса: Тимошенко Л. Сторінками “довгого” монографічного наративу про “довге” середньовіччя Львівської єпархії // ДКЗ. – Вип. XIV-XV. – Дрогобич, 2011. – С. 623.

¹²⁷ Стефанович П. С. Приход и приходское духовенство в России в XVI – XVII веках. – С. 41.

¹²⁸ Владимиrский-Буданов М. Церковные имущества в Юго-Западной России XVI в. // Архив ЮЗР. – Ч. 8. – Т. IV. – К., 1907. – С. 41. Сучасна російська історіографія намагається підкоректувати висновки М. Владімірського-Буданова. Так, сьогодні постулюється, що володіння “приватною церквою” базувалося на вотчинному праві. Нібито, підтверджується існування володільських відносин щодо церков та їх майна як з боку приватних осіб, так і з боку світської влади. – Див.: Флоря Б. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян... – С. 84; Стефанович П. Приход и приходское духовенство в России в XVI – XVII веках... – С. 43-44. Проте, зафіксувати патрональне право візантійського чи латинського зразка, яке б існувало в московській церкві, і відповідний тип суспільних відносин, згаданим дослідникам так і не вдалося.

¹²⁹ Т. Опаріна вважає, що одним із найбільших центрів кодифікації був Троїце-Сергіїв монастир, яким не змогли заволодіти поляки. Однак книжники, які формували згадану кодифікацію, не знали ні грецької, ні латини. – Опаріна Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии... – С. 38.

¹³⁰ Там само. – С. 45.

¹³¹ Див.: Сукина Л. Человек верующий в русской культуре XVI – XVII веков. – М., 2011. – С. 69-104. Авторка вживаває згадану дефініцію у вигляді “предписанного православия”. Як видеться, наш переклад є достатньо адекватним.

¹³² Там само. – С. 70-71.

¹³³ Булычев А. История одной политической кампании XVII века... – С. 9.

¹³⁴ Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної України. – Київ, 2004. – С. 140.

¹³⁵ Згаданий контекст розглядався в публікаціях: Тимошенко Л. Православний схід Європи в описах італійського гуманіста Джованні Ботtero (кінець XVI ст.) // Res Historyka / Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej / Red. H. Gmiterek. – Т. 27. – Lublin, 2009. – S. 31-41; Сукина Л. Традиционное благочестие русских в сочинениях английских путешественников и дипломатов XVI века // Международная научная конференция “Россия – Британия (к 450-летию установления дипломатических отношений и торговых связей)”: Тезисы докладов. – М., 2003. – С. 105-107; Її ж. Человек верующий в русской культуре XVI – XVII веков... – С. 178-191; Її ж. Русский человек и его православная вера глазами европейцев (вторая половина XVI – XVII вв.) // Иноземцы в России в XV – XVII веках: Сб. материалов конференций 2002 – 2004 гг. / Под общ. ред. А. К. Левыкина; Ред. кол.: Ю. Н. Звездина, В. Р. Новоселов, С. П. Орленко (отв. ред.). – М., 2006. – С. 215-225. Однак проблема потребує більш прискіпливої уваги.

Леонід Тимошенко.

Руське (українсько-білоруське) православ'я і “єдиновірна” Московська Русь в останній третині XVI – на початку XVII ст. (до проблеми взаємовідносин релігійних культур Східної Європи).

На широкому тлі взаємостосунків розглядаються проблеми рівній та взаємопливів між сусідніми релігійними культурами. Автор обстоює думку про загальну нерозвинутість русько-московських релігійних зв'язків тієї доби з одного боку, вищість Києва та односторонність його впливів на Московію з іншого, переважаючу відрубність християнських традицій. Велика увага присвячена особі патрона православних князів В.-К. Острозькому та, назагал, Острозькому відродженю.

Leonid Tymochenko.

Rus (Ukrainian – Byelorussian) Orthodoxy and “Single-Faith” Muscovy Rus at the End of XVI-th – the Beginning of the XVII-th Century (the problem of interrelations of Eastern Europe’s religious cultures).

The problems of levels and interplays of neighbouring religious cultures are analysed against the wide background of interrelations. The autor fights for his opinion about the general backwardness of Rus-Moscow religious relations at that time on the hand, and the higher position of Kyiv and its unilateral influence on Moscow on the other hand. A great attention is paid to the patron of the Orthodox church, the prince V.-K. Ostrozkiy and Ostroh revival on the whole.