Київська Академія 18 (2021): 191–204.
https://doi.org/10.18523/1995-025X.2021.18.191-204
http://ka.ukma.edu.ua

Валерій Зема

Тимошенко, Леонід. *Руська релігійна культура Вільна: Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI — перша третина XVII ст.)*: монографія (Дрогобич: Коло, 2020), 796 с.: іл.

Вагоме дослідження Леоніда Тимошенка охоплює кілька напрямків, що відображають генезу та укладання Берестейської унії з Римом, функціонування міських корпорацій та розвиток агіографії Йосафата Кунцевича. Книга складається із восьми розділів, вступу і висновків. У додатку опубліковано унікальний стародрук, приписуваний Іпатію Потію, який докладно оповідає про перебіг собору в Бересті. До праці долучено низку ілюстрацій, запозичених із віленських друкованих видань XVI–XVII ст., а також знімки актових документів.

На перших сторінках своєї праці Автор пропонує огляд методологічних напрямів, що їх застосовують при вивченні релігійної культури Київської митрополії доби Реформації та Ренесансу. Як програмові для себе він декларує функціонування певних культурних кодів, до чого звертався у своїх дослідженнях Умберто Еко. Розглядаючи код культури як систему, що визначає репертуар протиставлених один одному символів, одним із яких є топос Богоспасаємого, або ж Богохранимого града, Автор також бере до уваги концептуальний підхід німецької школи історії релігії, зосереджений на вивченні конфесіоналізації. Про методологічні настанови конфесіоналізації у стосунку до релігійної історії українських

та білоруських земель, як слушно зазначено в книжці, писали Міхаїл Дмітрієв і Сергій Плохій. Що ж до німецької історіографії повоєнного періоду, то її зосереджено здебільшого на патрональних стосунках володарів і релігійних корпорацій у поділених на дрібні князівства теренах Священної римської імперії германської нації. Заторкуючи функціонування певних культурних кодів у релігійних корпораціях на руських землях доби Середньовіччя та Раннього нового часу, Автор доходить висновку, що «уявлення про ті чи інші релігійно-культурні коди києво-руського християнства поки не сформовані…, їх функцію в другій половині XVI — на початку XVII ст. відігравав артикульований у джерелах та літературі топос Церкви-Матері, який є частиною домінувальної на Русі візантійської церковно-релігійної традиції» (с. 15). Слід додати, що актуалізація такого образу пов'язана з процесами конциліаризму, а отже, поширення він набув у латинських текстах від початку XV ст. Ще одна питома риса руської релігійної культури, на думку Автора, — це ведення пом'яників та постання братств. Критично підійшовши до концепції т.зв. західнорусизму, яку плекали в своїх працях російські історики XIX — початку XX ст., Автор зауважує, що вона побутує і нині, впливаючи на інтерпретацію минулого українських та білоруських земель.

Заторкуючи спілкування православних Київської митрополії і Московії, Леонід Тимошенко бере за приклад відвідання львівськими братчиками Москви (14 червня 1592 р.) для збирання пожертв на відновлення згорілої Успенської церкви у Львові. У них були листи від патріархів, митрополита і тирновського архиєпископа Діонисія Раллі, адресовані царю і цариці, але не ієрархам нещодавно проголошеного патріархату. На думку Автора, це може опосередковано свідчити про сприйняття руськими вірними московського православ'я, як цілковито залежного від великого князя/царя: зрештою, аби отримати згоду Константинополя на проголошення окремого патріархату, константинопольського патріарха Єремію з наказу царя затримали в Троїце-Сергієвому монастирі. Підсумовуючи Леонід Тимошенко наголошує на бракові зв'язків між ієрархами Київської митрополії і Московським патріархатом (с. 74–75).

Розбіжності між двома моделями православ'я наросли ще до утворення патріархату Москви, а однією з найсуттєвіших розбіжностей виступала організація парафіяльного життя і, зокрема, поява

релігійних братств у міських православних осередках Великого князівства Литовського і Корони Польської. Витоки релігійних братств на руських землях сягали змін у релігійній ментальності середньовічного Заходу. Появу релігійних корпорацій світських осіб Жак Ле Ґофф пов'язував із поширенням учення про чистилище, запровадженого в якості догмату від XIII ст. Тоді ж з'явилися перші братства в Італії, головною метою яких було молитися за душі померлих, що, як вважали, очищує душу від легких гріхів. Схожу вимогу містив статут Богоявленського братства у Львові (1542 р.), досліджений Леонідом Тимошенком: уписати батьків і дітей нового братчика «для вічного спомину». Це спростовує твердження московських дослідниць, які початки братств виводять із давньоруських чи візантійських об'єднань: для прикладу, Юлія Шустова вбачає витоки руських релігійних громад невисвячених осіб передусім у «братчинах» — купецьких і духовних гільдіях (с. 174).

Побіжно відзначена в книжці ґенеза братств як поминальних об'єднань та західний слід їхньої появи, звісно, потребує ретельнішого вивчення, чого залишається побажати Авторові. Переходячи до конкретного матеріалу, Леонід Тимошенко на прикладі статуту Віленського Святотроїцького братства аналізує вимоги, які реґламентують збір коштів до братської скриньки, складки на поховання братчиків, пожертви на релігійні відправи та обителі, на підтримку нужденних і шпиталів. У книжці простежено процес творення статуту, порядок прийому нових братчиків, присяги, відкритість Віленського братства для жінок (чого не було у Львові), заснування школи (за взірцем Львова). Врешті, патронами Святотроїцького братства були високі урядники Великого князівства, як Богдан Сапіга, Федір Скумин-Тишкевич, Богдан Огінський, що теж збігалося з львівськими практиками.

Значну увагу в монографії приділено піднесенню престижу Вільна, яке почали величати богохранимим/богоспасаємим градом — як Київ, Луцьк та Остріг. На думку дослідника, перенесення цього топосу на Вільно збігалося з православним відродженням, якому протегували княжі родини, зокрема зведенням культових споруд. Наростання впливу руських еліт було суголосне збільшенню чисельності руського населення у Литві, що корелювалося з наявністю у місті владичої/митрополичої катедри чи з перебуванням високого ієрарха. Окреслення *богохранимий* щодо певного міста

вказувало на архієрейську катедру в ньому. Про це свідчить «формула» благословення єпископа, наведена у змісті Митрополичого требника першої чверті XVI ст., який колись зберігався у зібранні Волинської духовної семінарії[1].

Показовий випадок патронату Автор наводить, згадуючи про спорудження церкви Пречистої Богородиці у Вільно, фундатором якої був великий князь Вітовт у 1415 р. (с. 158). Ця фундація постала на тлі зростання ваги православних у Литві після обрання митрополитом Григорія Цамблака собором владик, а відтак його участі в Констанцькому соборі. Дозвіл же на перебудову цього храму та направу ще кількох православних церков у Литві, чого не бувало в попередні десятиліття, отримав Костянтин Іванович Острозький у 1512 р. як подяку за звитяжну битву під Оршею.

Центром братського руху Вільна від XVI ст. стала церква Св. Трійці. Ікону Богородиці з Деісусу цього іконостасу, що його датують XVI ст., було перемальовано у XVII ст. (нині образ належить Музею мистецтв Литви). Кілька зображень Трійці наявні у друках 1632 р. Як пише Автор, спільною рисою цих ікон є Старозавітна Трійця й образ «Ветхого деньми», тобто Бога-Отця. Дослідник припускає, що в храмі було два таких зображення: одне в іконостасі, а друге як феретрон, який виносили з храму під час хресних ходів. Вельми цікавим було б зіставити віленські ікони з іконами Успенського собору в Львові — теж XVI ст. Успенський іконостас, частини якого збереглися донині, вивчали Мечислав Ґембарович та Володимир Александрович.

Святодухівський монастир і братство при ньому, як зазначає Автор, опікувався не лише культом Св. Трійці, а й культом трьох віленських мучеників, чиї мощі було віднайдено й перенесено до монастиря під час окупації Вільна московськими військами у 1655–1661 рр. (с. 401). Лев Кревза писав, що церква постала на тому місці, де за Ольґерда на дубі повісили згаданих мучеників.

В огляді джерел Автор відзначає явище «археографічної війни», до розгортання якої спонукала Берестейська унія, що передбачало полеміку з наведенням текстів документів, або ж їх розлогого цитування. Зосереджуючись на віленських друках, видаваних чотирма

[1] Нині у зібранні Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3983, арк. 77зв.

мовами, дослідник відзначає, що вони являють собою помітний шар руської релігійної культури і що їх слід розглядати як масові церковні джерела. Книжка пропонує аналіз змісту низки віленських видань. Наприклад, стосовно «Книги про віру» (Вільно, 1596 р.) наголошено на впливі на неї праці віленського єзуїта Марціна Сміґлецького („O bóstwie przedwiecznym Syna Bożego". Wilno, 1596), а у розділі про образи — збіги з текстом Катехізису Зизанія, а також загальну спрямованість проти «Апології» перемишльського кальвініста Марціна Кровіцького, близького приятеля Станіслава Оріховського.

Окремим сюжетом монографії є відновлення історичної пам'яті про Флорентійський собор. Заторкуючи видану в Острозі «Історію про розбійничий Флорентійський собор» (1598 р.) Клірика Острозького, дослідник зазначає, що до цього твору звертався єзуїт Ян Кулєша (с. 88). Згадано й припущення Костянтина Єрусалимського, за яким авторство пам'ятки належить князю Андрію Курбському, на чому наполягав ще раніше Василь Калуґін. Згідно з думкою московських науковців, власне Курбський створив цю пам'ятку, згодом перекладену руською мовою. Варто нагадати, що у Київській митрополії «Історія» побутувала також у рукописних версіях, які нині зберігаються в Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського. Леонід Тимошенко також звертає увагу на приписуване перекладу Курбського видання трактату Лютерового учня Йогана Спанґенберґа, в основу якого покладено надрукований у Кракові латинський текст 1540-х — 1550-х рр.

У складі Клірикової «Історії» можна побачити і уривки текстів, опублікованих в Острозі у «Книжці в десятих розділах», і московські апокрифічні тексти, де оповідається про відмову від Флорентійської унії та про обрання митрополитом рязанського єпископа Йони Одноушева, який буцім отримав благословення на митрополію ще за життя Ісидора. Для апології автокефалії новопосталої Московської митрополії, а відтак окупації Великого Новгорода було укладено цілу низку антифлорентійських текстів, що постулюють апокриф про отримання Йоною обіцянки бути митрополитом після Ісидора. Згідно з апокрифічним посланням великого князя до константинопольського патріарха та імператора, рязанський єпископ Йона «спізнився» у Константинополь.

Іще один сюжет з «Історії» Клірика - про папу римського як утілення Антихриста — сягає писань Лютера й творів протестан-

тів Речі Посполитої. Нагадує Клірик і про вимогу визнати папу римського вікарієм Христовим на землі, що було частиною католицького вчення доби Середньовіччя. Тут же переказано леґенду про папесу Йоанну, яка набула популярності за часів Реформації.

В «Історії» Клірика наводиться кілька версій долі митрополита Ісидора, одна з яких стверджує його загибель від рук киян, про що писав Мацей Меховський («Про дві Сарматії», 1517 р.), а згодом це потрапило до космографії Джованні Ботеро. Не оминув Клірик і т.зв. «Повість про розорення Афону» — оповідь про спробу повернути латинських ченців до чернечої республіки у 1276 р., що відповідало проунійній політиці тодішнього візантійського імператора, який хотів покарати неслухняних православних монахів-афонитів за спротив. Пам'ятка побутувала серед південних слов'ян, увійшла до рукопису, належного Йоанові Вишенському, зрештою, переказана на сторінках Густинського літопису. Апокрифічні повідомлення в складі антифлоренійського трактату, попри московські впливи, вказують на руські землі, звідки походили редактори таких писань. За спостереженнями Андраша Золтана, московські оповідки антифлоренійського циклу містять значний руськомовний шар, присутній і в московському літописанні; далебі, з плином часу він навіть зростає[2]. Руські впливи потрапляли до московського літописання завдяки тому, що перекладачами з латини й редакторами були люди українсько-білоруського походження, як-от Софійського II літопису, до якого, окрім апокрифів про Ісидора й Флорентійську унію, долучено послання папи Пія II (Енео Сильвіо Пікколоміні) до короля Казимира Яґелончика щодо поставлення київським митрополитом Григорія Болгарина, послідовника кардинала Ісидора. Переклад послання ґрунтується на ориґіналі з Коронної метрики, датованому 20 грудня 1458 р. У підсумку зміст «Історії» Клірика Острозького постає як амальгама сюжетів, притаманних книжності Речі Посполитій доби Реформації. Припущення, що князь Андрій Курбський з Ярославля міг бути обізнаним із ними, не виглядає переконливим, як і загалом міркування про його причетність до творення «Історії». За спостереженням Едварда Кінана, до руських перекладів князя

[2] Андраш Золтан, *Interslavica: Исследования по межславянским языковым и культурным контактам* (Москва: Индрик, 2014), 77–97.

з латини й греки текстів богословського змісту причетний книжник Андрій з Ярослава, що у Надсянні.

Обговорюючи відновлення історичної пам'яті про собор, Леонід Тимошенко наводить уривок із наведеного ним у додатку трактату Іпатія Потія, спрямованого на оборону Берестейської унії. Тут описується повернення митрополита Ісидора з Флорентійського собору та його участь у службі Божій в костелі Сонча (це повідомлення, найімовірніше, запозичено з хроніки Яна Длуґоша). До цього сюжету Потій додає оповідь про привілей, наданий у Буді Владиславом III Варненчиком, яким зрівнювалися права кліриків латинського і грецького віровизнань. Обидва арґументи міцно закарбувалися в проунійній історіографії Київської митрополії, повторюючись відтоді в чисельних історичних зведеннях понад сто років. Іще один, підписаний псевдонімом трактат, присвячений Флорентійському собору й унії, вийшов друком польською мовою під іменем Петра Федоровича. У цьому творі, який приписують Іпатію Потію, докладно наведено перебіг зустрічі у Флоренції, і цей опис виходив друком у Речі Посполитій кілька разів задля заохочення унійних прагнень.

Звертаючись до передумов унійних перемовин, Леонід Тимошенко розглядає проєкт перенесення столиці Константинопольського патріархату, про що писав нунцій Болоньєті в листі до кардинала Комо (20.07.1583 р.). Таку ідею висунув Діонісій Раллі, який запропонував розташувати резиденцію патріарха в Острозі. Цей задум набув розголосу, про нього згадували у 1588 р. з нагоди візиту патріарха Єремії II в руські землі, а Ян Замойський підтримував цю пропозицію у листі до папського леґата Альдобрандіні.

Окрему увагу в монографії приділено адмініструванню єпархій митрополії протопопами, завдяки чому спротив унії був затятішим. Дослідник наводить приклад протопопа Григорія Негребецького, який, намагаючись поламати плани митрополита Потія, ухвалив у 1604 р. разом із крилосом соборне послання до вірних Львівської єпархії.

Автор порушує також проблему бенефіцій і патронату над Церквою. У XVI ст., як зазначає дослідник, Церква стала підтримувати ліберальне ставлення до світських патронів. Патронат, на думку Автора, перетворювався на проміжну ланку між світською власністю над бенефіціями і вільним становищем духовенства. Правничий бік справи визначав патронат як обмеження церковної влади

в користуванні церковними бенефіціями, що відповідало ухвалам Тридентського собору. Згадано в книжці й спостереження Боґуміла Шади над особливістю патронату на східних теренах Корони, де королівський патронат заступив патронат шляхетський. Визнаючи, що утримання духовенства й надалі залишається нагальною темою при вивченні функціонування Київської митрополії у різних воєводствах і єпархіях, Леонід Тимошенко покликається на працю Ісидора Шараневича, який вказував на дідичність всіх церковних маєтків, їхнє розташування у королівських володіннях, містах маґдебурзького права тощо.

Автор критикує поширену в історіографії концепцію кризи Київської митрополії, яка начебто підштовхнула до Берестейської унії. Витоки такого підходу, на його думку, сягають творів Петра Скарґи. Плекав методологію «кризознавства» Борис Ґудзяк, який облишив увагою розвиток руської книжної культури у передберестейську добу. На підставі простеження життєпису патріарха Єремії II Борис Ґудзяк дійшов висновку, що власне візити східних ієрархів та надання ними особливих прав братствам спонукали ієрархів Київської митрополії шукати порятунку в поєднанні з латинниками. Таким чином було реанімовано твердження давньої унійної історіографії про церковний занепад, що виключає глибше занурення в процеси, які тривали в Київській митрополії від часів поширення конциліаризму. Братства, первісно поминальні об'єднання, на кінець XVI ст. дійсно набули рис корпорацій, що обмежували всевладність кліриків, і така програма — у нових формах — відповідала розвиткові конциліаризму. Леонід Тимошенко фіксує хвилю самокритики у текстах таких авторів-дизунітів, як Мелетій Смотрицький чи Йоан Вишенський: палке прагнення другого до простоти і заперечення цінностей матеріально світу відповідало звичаям візантійського чернецтва. Підсумовуючи свої критичні спостереження, Автор відзначає: описувані католиками кризові явища у православ'ї насправді відображали внутрішню кризу католицтва, викликану Реформацією, відповіддю на що став Тридентський собор (с. 145). На такі самі явища вказував Михайло Грушевський, публікуючи «меморіал» краківської капітули на синод у Пйотркові 1551 р.

Леонід Тимошенко лише частково приступає до дослідження стосунків між парафіями, світською владою і релігійною корпора-

цією у передберестейську добу. З такою метою він наводить лист Сиґізмунда Авґуста до митрополита Макарія (16.01.1542 р.), де король переказує скаргу протопопа і священика на бурґомістрів і райців Вільна, які обтяжували парафії, чого не бувало раніше. У відповідь король забирає священство з-під опіки міської громади й запроваджує правила обрахунку майна померлого священика. По смерті священика на бурґомістра і двох-трьох міщан покладався обов'язок укласти майновий опис церкви, опечатати разом із протопопом приміщення храму, а церковні ключі переказати до скарбниці Пречистенської церкви з тим, щоб їх повернути наступному священикові. Це розпорядження, на думку Автора, відновлювало давніший контроль, згідно з яким на протопопа й одного чи двох міщан покладався щорічний обов'язок складати опис майна кожної церкви. У цьому контексті варто згадати привілей православним парафіянам Вільна 1511 р., який гарантував громаді не лише контроль над церковними статками, але й обрання священика. Митрополит міг призначати священика лише за відсутності пропозицій міської громади; схожу процедуру затверджував патріарх Єремія II[3].

Дослідник наводить ще один приклад опіки громади над релігійною корпорацією: привілей Стефана Баторія 1584 р., що запроваджував контроль міської ради над найбільшою обителлю православних у Вільні - монастирем Св. Трійці. До фундації обителі, за свідченням Лева Кревзи, була причетна велика княгиня Олена, дружина Олександра Яґелончика. Міські урядники мали обирати одного або двох представників руської громади, які би пильнували за ладом і прибутками монастиря, а ченці мусили щороку подавати їм звіт і оплачувати їхню працю (с. 153). Такі особливості функціонування парафій у міському просторі, на думку Автора, пояснюються особливостями братсько-міського патронату. У контексті розвитку патрональних стосунків варто також нагадати посилання Олександра Яґелончика в привілеї 1499 р. про запровадження па-

[3] *Археографический сборник документов истории Северо-Западной Руси* (Вильна, 1867), 4: 6–7. Запровадження виборности священиків у Київській митрополії засвідчувало впливи конциліаризму і розвиток міського самоврядування. Див.: Євген Чернухін, «Грамота вселенського патріарха Єремії II православному братству Різдва Пресвятої Богородиці в Рогатині (з колекції митрополита Андрея Шептицького в Інституті рукопису НБУВ ім. В.І. Вернадського)», *Рукописна і книжкова спадщина України* 24 (2019): 94–97.

тронату у православних храмах на апокрифічний Устав Ярослава. Інший випадок взаємин між патроном і Церквою — це приклад Катерини Ваповської, яка, за напученням єзуїтів, у 1593 р. перевела низку православних парафій у долині Сяну на католицтво, просто викупивши попівство у священиків[4]. Це може свідчити про те, що попівства і викуповувалися, і передавалися у спадок.

Новий погляд на унійні процеси передбачає як залучення ширшого кола джерел, та і їхню нову інтерпретацію. Наприклад, розглядаючи рукописний антиунійний трактат «Полемічний твір проти латино-уніатів 1597 р»., Леонід Тимошенко наводить інакшу, власну назву твору: «Оповідь про те, чому іменують відступники Церкви святої східної головою папу римського, а не Ісуса Христа». У цій назві, як бачимо, присутня конциліаристська риторика, бо власне зверхність папи і обмеження його всевладдя стало наріжною темою дискусій від початку XV ст., відтак протестанти перейняли критику такого штибу. У тексті трактату відлунює і топос папи-Антихриста: мовляв, Берестейська унія призвела до того, що Антихристів намножилося. На думку Леоніда Тимошенка, укладач тексту брав участь у засіданнях собору дизунітів 1596 р. в Бресті, опублікувавши його декларацію. Дослідник звертає увагу також на текст, що увійшов до збірника документів литовських кальвіністів, де згадується про присягу уніатів у католицькому костелі Берестя[5]. Вельми цінним є й віднайдений у зібраннях БАН у Петербурзі та атрибутований Іпатію Потію стародрук, що його опубліковано в додатку до книжки. В цьому унікаті, що побачив світ у друкарні Мамоничів, Потій не оминув увагою митрополита Ісидора та його акти. Про прибуття кардинала до Польщі після завершення зустрічі у Флоренції й Феррарі владика дізнався з книг Мацея Мєховського; на соборі, веде далі Потій, Ісидор виконував доручення патріарха Дорофея II, заступаючи духовного зверхника Антіохії, а повернувшись до Корони, правив східну літурґію в костелі Сонча. Тут же наводиться також привілей короля Владислава III Варненчика 1443 р. про зрівняння прав православного та католицького кліру. Ще

[4] Piotr Kałwa, *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi Sanockiej* (Lwów, 1931).

[5] Józef Łukaszewicz, *Dzieje Kościołów wyznania helweckiego w Litwie* (Poznań, 1842), 1: 76-80.

одне знакове твердження, на повторення якого можна натрапити в пізніших історико-апологетичних трактатах, — це тяглість унійної угоди з Римом. Занепад цієї єдності, як зазначає Потій, стався через недбалість духовних осіб. Описано перемовини між Антоніо Посевіно та Костянтином Острозьким, чий лист (Люблин, 21.07.1593 р.) Потій згодом включив до полемічного трактату «Антирезис». Послання укладено було у відповідь на поширення реформаційних учень. Про серйозність намірів Острозького щодо унії має свідчити і наведений дослідником лист до нунція Болоньєті (27.08.1583 р.), де князь рішуче заявляє: якщо патріарх не дійде згоди з Римом, то він, Острозький, сам ухвалить рішення про долю митрополії. На думку Автора, власне невдача місії Посевіно в Москві спонукала його звернути увагу на Київську митрополію, що врешті призвело до укладення унії. Звісно, роль і значення Посевіно, зважаючи на його впливи у справі відкриття Східної Європи й Орієнту Заходові[6], ще потребуватиме прискіпливішого погляду.

Наводячи повідомлення про собор протестантів у Торуні, в якому брали участь представники князя Костянтина Острозького, Іпатій Потій твердить про занепад Східної Церкви через «поганське панування» і брак християнських наук, засуджує місії східних патріархів на руських землях та надання ставропігії братствам, унаслідок чого ремісники почали керувати пастирями і владиками, порушуючи ієрархію в Церкві. Аби спростувати твердження про засилля єзуїтів у соборі, Потій нагадує: брати цього Товариства добре обізнані з віровченням Східних Церков, що допоможе позбутися «блудів»; саме вони боронять від «єретиків», тоді як засліплені противники унії дозволяють протестантам входити до церков (с. 272). Спротив Костянтина Острозького проунійній політиці короля викликав жорстку реакцію: Сиґізмунд III закидав князеві орґанізацію спротиву політиці володаря та погрожував позбавити його високих урядів (с. 281).

Дослідник аналізує витоки поширеного в православній полеміці глузливого твердження про перетворення вина на воду під

[6] Emanuele Colombo, «Entre guerre juste et accommodation. Antonio Possevino et l'islam», *Dix-septième siecle* 3 (2015): 393–408; Stéphane Mund, «La mission diplomatique du pere Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581–1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du XVIe siècle», *Cahiers du monde russe* 3–4 (2004): 407–440.

час відправи, що нібито сталося після укладення Берестейської унії. Казус зі Святими дарами пояснив свідок цієї події — Іпатій Потій. Джорджо Москетті, який був помічником римського посланця Петра Аркудія, випадково переплутав глечики з вином і «теплотою» (підігрітою водою, що мала надавати Святим дарам температури тіла), наливши до потира воду. Принагідно Потій переповідає чутки про негаразди, що ставалися через брак чи зіпсутість вина під час відправ православних: перетворення вина на оцет, використання квасного яблучного соку замість вина. Православні попи, веде далі Потій, не знають власних владик, вони воліють проживати кошти, аніж купувати вино (с. 303). Закиди щодо невідповідного стану речовин для Святих дарів лунали за сто років перед Потієм — у текстах ненависника православних Яна Сакрана. Згодом про це писав і Касіян Сакович, коли, полишивши унію та православ'я, став католицьким монахом у Кракові.

Вельми важливими для православних відправ стали друковані видання Служебників. Леонід Тимошенко звертає увагу на публікації 1604, 1617 і 1620 рр., докладне вивчення і зіставлення яких із рукописними варіантами ще попереду. У друкованих виданнях, як пише Автор, є рубрики про освячення і збереження Євхаристії для недужих у Великий четвер, з яких глузував Сакович. Видання Служебників було започатковано Мамоничами у Вільні 1583 р., а загалом Авторові вдалося нарахувати понад 20 їх видань на руських і литовських землях до кінця XVII ст., що свідчить про значний попит на такі друки. Принагідно дослідник розглядає жалобні казання, проповідницькі збірники та біблійні книги, що побачили світ у Вільні та Литві.

Ретельно проаналізовано документи, що увійшли до антиунійного твору «Апокрисис» Христофора Філарета, де повідомлялося про перемовини щодо укладення унії в Бересті (такі публікації дослідник називає «археографічною війною»). Зауважено, що під час укладення унії в Бересті порушувалося питання нового календаря, з чим готові були погодитися кілька проунійних владик. Принаймні Іпатій Потій і Кирило Терлецький під час перебування в Римі у 1595 р. вже мали надруковані розписи празників за григоріанським календарем, однак тоді до змін не дійшло. Митрополит Михайло Рогоза дуже критично поставився до того, що владики під час унійного собору були в привезених із Риму архиєпископських

ризах, які подарував їм папа (с. 313). Проти унійних ухвал повстали віленські братчики при церкві Св. Трійці, оскаржуючи Іпатія Потія в маніпуляціях щодо Флорентійської унії і намаганні запровадити латинські звичаї. До суперечок, які тривали довший час, долучалися не лише влади міста, братчики і клірики, але й король, якого спонукали втручатися в конфлікт. Дискусії між сторонами конфлікту Леонід Тимошенко розглядає на тлі книговидання у Вільні та Литві, а разом із тим констатує невивченість певних джерельних комплексів, як-от: монастирських уставів, свідчень про поховання видатних осіб і патронів братства і православ'я у Вільні. Поховання таких осіб мали підносити і статус храмів, творячи «символічний капітал» сакральних споруд.

Монографія Леоніда Тимошенка підсумовує видання джерел і багатомовну історіографію унії та поберестейські дискусії щодо її індоктринації на теренах Київської митрополії. Зібраний дослідником матеріал подає докладнішу інформацію про перемовини напередодні собору, відтворює перебіг його проведення та прослідковує реакцію на укладену унію. Автор змістовно покритикував поширені нині концепції унії, які розглядають її як відповідь на гадану кризу православ'я чи на втручання східних ієрархів у життя митрополії. Утім, формування узгодженого концептуального підходу до ґенези унії ще попереду, як і ґрунтовне вивчення історії братського руху. Напередодні Берестейської унії Київська митрополія опинилася в центрі уваги різних політичних і конфесійних гравців ранньомодерної Європи. До дискусій стосовно поєднання з латинниками долучилися як греки з Константинополя, так і протестанти Речі Посполитої, представники Риму та політичні кола Варшави. У монографії взято до уваги різні типи джерел, а їхнє нове прочитання дозволило Авторові солідно переглянути історію унії та її вплив на конфесійну історію литовських і руських земель ранньомодерної доби.

Bibliography

Arheograficheskij sbornik dokumentov istorii Severo-Zapadnoj Rusi. Vol 4. Vilna: Upravlenie Vilenskogo uchebnogo okruga, Pechatnya A. Syrkina, 1867.

Chernukhin, Yevhen. «Hramota vselenskoho patriarkha Yeremii II pravoslavnomu bratstvu Rizdva Presviatoi Bohorodytsi v Rohatyni (z kolektsii mytropolyta Andreia Sheptytskoho v Instytuti rukopysu NBUV im. V. I. Vernadskoho)». *Rukopysna i knyzhkova spadshchyna Ukrainy* 24 (2019): 94–97.

Colombo, Emanuele. «Entre guerre juste et accommodation. Antonio Possevino et l'islam». *Dix-septième siecle* 3 (2015): 393–408.

Kałwa, Piotr. *Działalność kościelna Katarzyny Wapowskiej w ziemi Sanockiej*. Lwów: Pierwsza związkowa drukarnia, 1931.

Łukaszewicz, Józef. *Dzieje Kościołów wyznania helweckiego w Litwie*. T. 1. Poznań: Nowa księgarnia, 1842.

Mund, Stéphane. «La mission diplomatique du pere Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581–1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du XVIe siècle». *Cahiers du monde russe* 3–4 (2004): 407–440.

Natsionalna biblioteka Ukrainy im. V. I. Vernadskoho, Instytut rukopysu, f. I, od. zb. 3983.

Zoltan, Andras. *Interslavica: Issledovaniya po mezhslavyanskim yazykovym i kulturnym kontaktam*. Moskva: Indrik, 2014.