

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

DOI 10.33294/2523-4234-2021-31-1-7-29

УДК 94:2-732.4. "1588/1596"

Ігор Ярославович СКОЧИЛЯС

ORCID 0000-0001-7838-1577

Новгородоцькі собори в добу конфесіоналізації “руської віри” (кінець XVI ст.)*

У межах комплексного аналізу соборового процесу в Унійній церкві кінця XVI – початку XVII ст. розглядаються два Новгородоцькі собори – “трилітній” 1588 р. і генеральний 1596 р. Єпископські й митрополичі собори були одним із найбільш ефективних еклезіальних інститутів, за допомогою яких Церква й держава конфесіоналізували публічний простір.

З’ясовано обставини проведення єпархіяльного зібрання 1588 р., особливості його судових функцій, склад учасників, характер дискусій, канонічно-правову основу ухвалених постанов. Констатується, що проведення Новгородоцького собору 1596 р. було зумовлене наростаючими змінами в православній культурі русинів, логікою внутрішнього розвитку Руської церкви та зовнішніми імпульсами та стало важливим інституційним інструментом реалізації пастирської програми реформування “руської віри” напередодні проголошення Берестейської унії. Зазначено, що рішення цього собору вплинули на спрямованість і зміст програми оновлення київського християнства та практичну імплементацію ідеї регіонального поєднання з Римським Апостольським престолом. Наголошено, що соборові документи засвідчують існування в Київській митрополії оригінальної теологічної думки щодо моделі реформування “грецької віри” в Речі Посполитій.

Ключові слова: “генеральні” та “помісні” собори, Руська церква, Михайло (Рагоза), Стефан Зизаній, братства, Берестейська унія

* Ця стаття є частиною комплексного дослідження “Собори Київської архієпархії XV–XVIII століть: документи і матеріали”. Про один з них, Львівський “помісний” собор 1591 р., див. публікацію вченого в минулорічному випуску Наукового щорічника “Історія релігій в Україні” [33]. Із канонічного погляду, собори та зібрання (з’їзди) єпископів Київської митрополії в 1590-х рр. досліджує М. Димид [8, с. 63–84, 195–200].

Ihor Skochylias

Novgorod Councils in the days of confessionalization of the “Ruthenian faith” (end of the 16th century)

As part of a comprehensive analysis of the council process in the Union Church of the late 16th – early 17th centuries two Novgorod Councils are considered – “three-year” in 1588 and general in 1596. Episcopal and metropolitan councils were one of the most effective ecclesiastical institutions through which the Church and the state confessionalized public space.

The circumstances of the eparchial meeting of 1588, the peculiarities of its judicial functions, the composition of the participants, the nature of the discussions, the canonical and legal basis of the adopted resolutions are clarified. It is stated that the holding of the Novgorod Council in 1596 was due to growing changes in the Orthodox culture of the Ruthenians, the logic of the internal development of the Ruthenian Church and external impulses and became an important institutional tool for implementing the pastoral program of reforming the “Ruthenian faith” on the eve of the Brest Union. It is noted that the decisions of this council influenced the direction and content of the program of renewal of Kyivan Christianity and the practical implementation of the idea of regional unification with the Roman Apostolic See. It is emphasized that the council documents testify to the existence in the Kyiv metropolitanate of an original theological opinion on the model of reforming the “Greek faith” in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Keywords: “general” and “local” councils, Ruthenian Church, Michael (Rahoza), Stefan Zyzania, brotherhoods, the Brest Union

Безпосередні джерельні відомості про організовані предстоятелями Руської церкви єпархіяльні собори на теренах Київської архієпархії сягають кінця 1580-х рр. – періоду, коли православні владики розпочали масштабні єрархічні реформи. Одним із видимих плодів цього культурно-релігійного оновлення була активізація соборового руху, причому як на загальноцерковному рівні (митрополічі провінційні собори 1590-х рр.¹), так і в межах окремих владицтв (наприклад, у Володимирському 1597 р. [42] чи Львівському 1586 р. [35, с. lxiii]). Уперше таке регіональне зібрання клиру митрополічої архієпархії фіксується 1588 р., коли на початку червня Онисифор (Петрович-Дівочка) скликав до Новгородка духовенство окремого генерального намісництва для “собору Новгородського” [21, л. 337–338 адв.]. Окрім, гадаємо, звичного для такого публічного форуму порядку денного, на ньому розглядалися й питання, що стосувалися юрисдикції духовного суду, котрий традиційно для моделі “адміністративної тріади” відбувався під головуванням місцевого ординарія в рамках єпархіяльного собору. Однак цього разу предметом розгляду соборового суду була й екстраординарна справа – розлучення православного подружжя шляхетського походження, а саме вітебського войськового Льва Михайловича Сапіги (бл. 1550–1610) та Ганни Борисівни Коптівни².

¹ Постанови митрополічих соборів 1590, 1591, 1593, 1594 і 1596 рр. під різним кутом зору аналізують: Б. Гудзяк [7, с. 274–279, 309], М. Дмитрієв [11, с. 113–118, 120–130], П. Жукович [13], Л. Тимошенко [38; 40], Б. Флоря [43]. Див. також праці Макарія (Булгакова) [20], К. Ходиніцького [51, с. 265–269] та С. Сенік [66].

² Лев Сапіга належав до ружанської лінії магнатського роду Сапіг герба “Лис”. Доводився молодшим сином господарського боярина Михайла Івановича Сапіги († після 1554 р.) і Марії

Судові прерогативи в матримоніальних справах: Новгородський “трилітній” собор 1588 р. Завдяки збереженому у фондах Національного історичного архіву Білорусі (далі – НГАБ) декретові Новгородського єпархіяльного собору 1588 р.³, маємо змогу докладніше з’ясувати обставини проведення цього зібрання, особливості його судових функцій, склад учасників, характер дискусій, аргументацію сторін згаданого матримоніального процесу, а також канонічно-правову основу рішень собору.

У зібранні 1588 р., протосом (головою) якого виступив митрополит Онисифор (Дівочка), взяла участь, припускаємо, значна кількість (більшість?) священників (“все духовенство”) Новгородського церковного округу. З-поміж німецьких клириків собору декрет називає лише митрополичого нотарія Івана Івановича (який, напевно, виконував й обов’язки соборового писаря) та турово-пинського владику Леонтія (Зіновійовича-Пельчицького, 1585–1595) [21, л. 337 адв., 338 адв.]. Присутність останнього на соборі сусідньої єпархії пояснюється, найвірогідніше, розглядом судової справи про розлучення впливових представників світської еліти Руської православної церкви.

Подати на розлучення Льва Сапігу, мабуть, спонукала довготривала хвороба Ганни Коптівни [34, с. 462], що розладнала сімейне життя. Аби надати легітимності цьому матримоніальному процесові, собор звернув увагу на неканонічність шлюбу, адже Лев і Ганна мали дуже близький (третій) ступінь кровної спорідненості. Це було виразним порушенням тогочасного звичаєвого, церковного і світського права, про що православне духовенство не могло не знати, але саме тоді Сапіга вирішив скористатися цією обставиною для уневажнення Св. Тайни Вінчання. І чоловік, і дружина з’явилися на соборовий суд особисто, представивши словесно учасникам зібрання суть справи: “У недавно минулі часи, не будучи свідомі своєї кровної спорідненості, віддалися в стан святий подружній” [21, л. 337 адв. – 338]. Далі вони виклали, кожен зосібна, “лінію роду свого”, що доводила їхні родинні зв’язки в третьому поколінні. Покликаючись на Святе Письмо і канонічні норми Кормчої книги, а саме правила Св. Отців (грань 13, глава 4) і Св. Апостолів (глава 236), митрополичий суд визнав шлюб нелегітимним і проголосив уже колишніх чоловіка та дружину вільними від подружнього обов’язку. Льву Сапізі було дозволено повторно одружитися, проти чого не заперечувала Ганна Коптівна, яка,

Бистрейської, мав рідного брата – великого литовського кухмістра Миколая Сапігу († 1611 р.). Володів частиною маєтку Лунна в Городненському воєводстві та декількома поселеннями у Вітебському й Полоцькому воєводствах. На початку 1580-х рр. був збирачем (“поборцею”) податків у Вітебському воєводстві, 1598 р. обирався депутатом Головного литовського трибуналу від Ошманського повіту. Спершу обіймав уряд вітебського войського (з 1584–1585 рр.), а згодом виконував обов’язки городненського підкоморія (з 1590 р.) і судді Городненського земського суду (з 1593 р.). Після розлучення з Ганною Коптівною, вдруге одружився з Оленою (Геленою) Гарабурдою, однак цей шлюб виявився бездітний. Залишив православну віру і перейшов на кальвінізм. У своєму тестаменті записав одне з дідичних сіл кальвінському збору у Вітебську та значні грошові суми на потреби Віленської кальвінської спільноти [63; 53].

³ Про важливість цього документа дослідники вже зауважували [34, с. 462–463; 69].

натомість, оголосила соборові, що має намір у самотності “в страху Божому доживати віку” [21, л. 338–338 адв.]. “Розводові листи”, вписані до митрополичих “книг судових духовних” і видані обом учасникам судового розгляду, потребували легітимізації у світському суді, тому їх засвідчили “на уряді Новгородському”, а невдовзі, з ініціативи Сапіги, актикували спочатку в Оршанському земському суді, а через два роки – в Городненському.

Соборовий декрет 1588 р. кидає світло на закулісні механізми непривабливого явища корупції в середовищі вищої церковної єрархії, до чого, можемо здогадуватися, був безпосередньо причетний київський митрополит Онисифор (Дівочка). Відповідаючи на соціальний “запит” руської православної шляхти, він без особливих докорів сумління погодився використати інститут єпархіального собору для ухвалення рішення, формально правильного згідно з тогочасними канонами, але сумнівного з морального погляду. Не випадково Лев Сапіга, ініціатор розлучення, після позитивної для себе соборової ухвали остаточно уписав декрет про розлучення не в Оршанському земському суді, а в Городненському [21, л. 337, 339], де він був суддею й міг успішно “полагодити” справу.

Новгородоцький генеральний собор 1596 р. в передень Берестейської унії. Новгородоцький генеральний собор, скликаний митрополитом Михайлом (Рагозою) в січні 1596 р.⁴, був компонентом ширшої публічної дискусії в Київській митрополії за участю клиру, чернецтва й активних мирян (руської шляхти і представників церковних братств) про напрямки та динаміку реформування “руської віри” напередодні проголошення Берестейської унії⁵, на інституційному рівні започаткованої візитом в українсько-білоруські землі царгородського патріарха Єремії II Траноса. Впродовж 90-х рр. XVI ст. було проведено кілька митрополичих і цілий ряд єпархіальних соборів (щодо окремих з них, як-от Львівський 1595 р.⁶, збереглися відповідні постанови), котрі більшою чи меншою мірою вплинули на характер і зміст програми оновлення київського християнства та практичну імплементацію ідеї регіонального поєднання з Римським Апостольським престолом. Новгородоцький собор 1596 р. виявився однією з небагатьох успішних спроб православної єрархії використати цей внутрішньоєпархіальний механізм для мобілізації та консолідації місцевої духовної й світської еліти.

Початково собор планувався як загальноцерковний форум духовенства й особливо мирян, організований митрополитом для обговорення ідеї злуки Київської

⁴ Цей собор уже неодноразово привертав увагу науковців; див. найновіші напрацювання Л. Левшун [17, с. 78–96], Л. Тимошенка [37; 39; 41], Т. Кемпи [60, с. 86–87].

⁵ Історіографія Берестейської унії за останні два десятиліття збагатилася низкою синтезів, які, без перебільшення, здійснили “дослідницьку революцію” в оцінці генези, перебігу та наслідків цієї чи не найважливішої події в історії Східної Слов’янщини ранньомодерної доби. Зокрема, вчені дійшли висновку про визначальний вплив внутрішнього життя Київської митрополії на рішення її духовного проводу перейти під зверхність Римського Апостольського престолу. Своєрідним підсумком цих студій є новаторська й водночас контрверсійна стаття М. Дмитрієва [9].

⁶ Більше про це див. статтю І. Скочиляса [32].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

митрополії з Папським престолом. Іншими словами, передбачалося, що зібрання матиме статус провінційного унійного собору, як і попередні зібрання єпископату за обмеженої присутності світських осіб у першій половині 1590-х рр. Проте через опозицію значного числа клиру і руської еліти (зокрема роздратованого унійними ініціативами єрархів князя Костянтина Острозького), а також через невпевненість налаштованих на укладення унії владик і відмову Жигимонта III надати дозвіл на проведення такого публічного форуму, в кінцевому підсумку Михайло (Рагоза) вирішив скликати генеральний собор Київської митрополичої архієпархії⁷, запросивши на нього, з огляду на свій статус предстоятеля Руської церкви, ширше коло духовних осіб з-поза меж архієпархії.

Фактичну підготовку до цього зібрання владика розпочав з оприлюднення 1 вересня 1595 р. пастирського послання, адресованого всім клирикам і лаїкам Київської митрополії. У тому зверненні Рагоза позірно задекларував свою вірність православ'ю та відкинув звинувачення, що він впроваджує якісь “нові звичаї” в Церкві й прагне розірвати зв'язок з царгородським патріархом [52, с. 138–139 (док. № 87)]. Водночас у листі до троцького воєводи князя Миколая-Криштофа Радзивілла від 30 серпня митрополит наголосив на власній вірності унійному проекту, хоча публічно й дистанціювався від Потія та Терлецького. Спершу архиерей пробував узгодити з магнатами (і зосібна Острозьким) свої дії, тому в новому посланні від 28 вересня 1595 р. просив у них дозволу на собор⁸. Та згодом, не знайшовши з ними порозуміння, кир Михаїл наважився zorganizувати такий церковний з'їзд у зредукованому статусі єпархіяльного зібрання, про що він відкрито повідомив:

“Ясновельможний князь, Пан воєвода київський неодноразово писав до мене [...] і настійливо вимагав, аби мною був скликаний собор на певному місці для всіх загалом, як духовного, так і світського стану людей. І до цього ми мали нашу щирю волю й бажання. Однак, узявши до уваги те, що такі з'їзди й собори, [скликані] без дозволу Його Королівської милості, нашого милостивого Пана, не є правочинними, але несуть із собою велику небезпеку, ми утрималися від цього. Ми послали листа до Його Королівської милості, нашого володаря, листа, прохаючи про це”⁹.

Не отримавши від монарха відповіді, митрополит змінив тактику, оголосивши про проведення єпархіяльного собору, статус якого давав йому право не чекати державної санкції, необхідної для собору провінційного. Наприкінці жовтня 1595 р. Михайло (Рагоза) видав низку пастирських листів [26, л. 1] представникам духовенства із запрошенням прибути до Новгородка на єпархіяльне зібрання, що мало розпочатися 25 січня наступного року:

⁷ Український історик Леонід Тимошенко слушно зазначив, що “фактично це був собор духовенства митрополичої архієпархії” [40, с. 21]. Натомість не має рації російський дослідник Михайло Дмитрієв, який стверджує, що цей церковний з'їзд 1596 р. був “фактично зірваний” [13], оскільки його статус трансформовано з митрополичого в єпархіяльний.

⁸ Див. міркування з цього приводу М. Дмитрієва [10, с. 360–362].

⁹ Зберігся лише лист митрополита случькому намісникові Омеляну Феофілактовичу від 28 жовтня 1595 р. [26, л. 1].

“І тепер уклінно посилаю свого посланця з цим листом до всіх вас, братії, яким належить це знати, нагадуючи й прохаючи, аби ви зі своєї повинності й любові, котра будує все добре й корисне для Христової Церкви, побажали з’їхатися до мене, до Новгородка на день двадцять п’ятий січня за старим календарем, на [день] Святого Григорія Богослова, не шкодуючи праці й видатків, і статечно про все порадитися, так, ніби наша праця є не для цього світу, а для Вічного Царства, для хвали милостивого Бога й любові всіх христоіменних людей та для вічної безсмертної слави нашого милостивого Пана, Його Королівської милості” [26, л. 1].

Рішення про скликання Новгородського собору було ухвалене в момент, коли унійне посольство Потія й Терлецького вже вирушило до Риму (від цієї ініціативи митрополит публічно відмежувався), а Віленське і Львівське братства заявили про невизнання влади Михайла (Рагози). Незабаром (у листопаді – грудні 1595 р.) відмовило митрополитові в послуху і руське духовенство Вільна. Таким чином, Рагоза опинився сам на сам з православною опозицією. Тим часом своє занепокоєння характером собору і складом його учасників почали висловлювати литовські вельможі. Троцький воєвода князь Миколай-Криштоф Радзивілл “Сирітка” (1549–1616) у листі до Іпатія (Потія) від 20 серпня 1595 р. побоювався, що на цьому зібранні будуть керувати не “греки”, а затяті “єретики” [61, s. 116–117]. Він наполягав на неприйнятності такого церковного форуму, на що чітко вказав у кореспонденції до Костянтина Острозького від 24 жовтня того ж року [61, s. 122–123]. Троцький воєвода намагався безпосередньо вплинути на митрополита Михайла, аби той відмовився від своєї ідеї. 3 січня 1596 р. Радзивілл листовно інформував канцлера Льва Сапігу про те, що, дізнавшись про скликання собору до Новгородка на 25 січня, відразу ж надіслав свого повіреного Войтеха Першка “до отця митрополита і до владики того нового полоцького”¹⁰, але місія виявилася безрезультатною. Литовський вельможа скаржився, що він не менш ніж п’ять разів шукав особистої зустрічі з Рагозою, але той постійно під різними приводами її уникав, “учинивши мені в цьому відмову”. Звісно ж, князь не довіряв архиєреєві та переймався можливою участю в соборі Костянтина Острозького (щоб той “ексцесу якогось не вчинив” [61, s. 124–125]). Відряджений Михаїлом (Рагозою) на переговори полоцький владика Герман (Загоровський, 1596–1600) мав узгодити умови визнання єдності з Римом самого Рагози та долю “єретика” Стефана Зизанія. За підсумками цих перемовин Радзивілл дійшов висновку, “що із синоду того вже нічого не буде” [61, s. 125], тобто що він не обговорюватиме унійного проекту й не ухвалюватиме щодо цього жодних постанов. Попри відсутність згоди монарха, троцький воєвода все ж уже не сумнівався, що з’їзд у Новгородку для обговорення унії Київської митрополії з Апостольським престолом таки відбудеться, і пропонував відправити до міста офіційного представника Варшавського королівського двору.

¹⁰ “Posyłałem umyślnie Pierszka do księdza metropolita i do władzyki tego nowego połockiego” [61, s. 124].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Урешті-решт у “духовному соборі”, “відповідно до правил Святих Отців”, взяли участь щонайменше 20 духовних осіб, у т. ч. три владика (митрополит, Гедеон (Балабан) і Герман (Загоровський)) та чотири архимандрити (лавришівський – Гедеон, супрасльський – Іларіон, слуцький – Йоасаф, мінський – Паїсій). З-поміж урядників середньої адміністративної структури Київської архієпархії до Новгородка прибуло аж десять протопопів (бобруйський, копильський, мінський, новгородоцький, слонімський, циринський та ін.), а також три клирики парафіяльного рівня [27, л. 1 об. – 2; 48, арк. 1]. Впадає у вічі повна відсутність на соборі віленського духовенства, не кажучи вже про представників братств. Так само не з’явилися на це зібрання такі чільні постаті руської православної еліти, як князь Костянтин Острозький та багато інших заангажованих у тогочасну церковну політику діячів мирянського середовища. Можна виснувати, що світські вельможі остерігалися санкцій державної влади через присутність на нелегітимному зібранні, та й статус того церковного з’їзду як єпархіяльного не передбачав широкого представництва лаїків. З іншого боку, це було також результатом свідомого рішення Рагози, адже в соборовому декреті виразно мовиться, що митрополит “сповістив [...] листами, для нашої духовної наради, не втручаючи до цього нікого зі світських станів” [27, л. 1 об.; 48, арк. 1].

Зредукований ранг собору детермінував і нечисленність питань, внесених до його порядку денного. Фактично на ньому обговорювалися й приймалися ухвали тільки у двох справах – опозиційної до київського митрополита діяльності Віленського і Львівського церковних конфрастерній, а також “єретичності” поглядів відомого проповідника Стефана Зизанія. 10 грудня 1595 р. київський митрополит Михайло (Рагоза) видав позов Львівському Успенському братству на духовний суд у час Новгородоцького єпархіяльного собору, у відповідь на скаргу львівського єпископа Гедеона (Балабана), що братчики не визнають його своїм пастирем, “свавільно змовившись проти нього у своїй раді, всупереч забороні вам вирішувати справи, що належать Його Преосвященству, в які ви вдавалися без страху Божого та світського сорому, зі зневагою особи й уряду Його Преосвященства” [47, арк. 1]. Передбачалося, що представники Ставропігії прибудуть у Новгородок до митрополичого двору не пізніше 15 січня 1596 р., щоб “усі ті справи, декрети й листи, дані вам від нас проти Його Преосвященства, для їх скасування поклали перед нами й дійсно скорилися львівському єпископові” [47, арк. 1].

Однак львівські братчики так і не приїхали на січневе зібрання, тож під час судового розгляду Рагоза повністю підтримав Гедеона (Балабана) в його конфлікті з Успенською ставропігією, що означало цілковиту зміну політики кир Михаїла стосовно братського руху, принаймні на теренах Львівської єпархії. 26 січня 1596 р. митрополит оголосив декрет соборового суду, згідно з яким Балабанові (позиція котрого щодо унійного проекту ще тоді остаточно не викристалізувалася) було повернуто юрисдикцію над монастирем, храмом і братством Св. Онуфрія у Львові, а Успенська ставропігія в тому ж місті мала сплатити владиці штраф у 2 000 кіп литовських грошей.

Найважливішим питанням, що вивчалось соборовими отцями в Новгородку, була проповідницька й видавнича активність братського “дидискаля” Стефана Зизанія (Куколя) (1550-ті – 1600)¹¹, блискучого полеміста, талановитого теолога, видатного діяча братського руху й непримиренного опонента унії. Напередодні собору, протягом усього 1595 р., Зизаній безоглядно критикував руський єпископат за “зраду православ’я” та закликав до бойкоту митрополита Рагози, відмовляв йому в послуху¹², змобілізувавши до цього й інших русинів, у т. ч. Віленське братство Пресвятої Трійці та священників східного обряду в столиці Великого князівства Литовського, які масово почали вносити до місцевих судових установ протестації супроти владик¹³. Фактично, антиунійна та антисерархічна діяльність Зизанія та його прихильників провадила до розколу руської етноконфесійної спільноти й могла навіть завершитися кровопролиттям, чого Рагоза особливо побоювався [57, с. 128 (док. № 80)].

Саме тому цілком очікувано київський митрополит видав у Новгородку 30 вересня 1595 р. неблагословенну грамоту віленському братському проповіднику Стефанові Зизанію, із заборонаю йому проповідувати в храмах слово Боже, до соборового рішення [25, л. 1–1 об.]. Покликаючись на свої прерогативи архипастиря Руської церкви “пильнувати і рядити всі справи нинішнього церковного ладу й сумлінно пильнувати добротинність, відповідно до правил, яких Вселенська Церква дотримується від початків [...], а непокірних, жорстоких і нікчемних

¹¹ Стефан Зизаній походив з м-ка Потелич Холмської єпархії (сучасна Львівська обл. України), був сином міщанина-ремісника, викладав у православних школах Львова (1577 і 1586 рр.) та Вільна. 1591 р., під час свого візиту до Львова, митрополит Рагоза дозволив йому проповідувати у храмах. У 1592 р. Зизаній став ректором Львівської братської школи, а вже наступного року, через складні стосунки з владикою Балабаном, перебрався до Вільна на запрошення місцевих братчиків. Імовірно, між 1596 і 1599 рр. прийняв монашество. У 1599 р., по смерті Михайла (Рагози), призначений намісником Віленського Святотроїцького монастиря, проте невдовзі, після королівського декрету про його арешт, був змушений виїхати до Молдавії, де перебував у Яссах у монастирі Св. Сави, звідки вирішив повернутися 1600 р., однак по дорозі до Вільна його вбили розбійники [18; 2; 3; 5, с. 173–178; 16, с. 217–251, 292–353; 17, с. 78–96; 19; 36; 45, с. 377–382; 50, с. 175–261; 58].

¹² Білоруська дослідниця Наталія Гаркович у своїх статтях намагається вибудувати правову аргументацію відмови С. Зизанія вже в 1595 р. підпорядковуватися духовній владі свого місцевого архиєрея – митрополита Рагози. Вона вважає, що канонічним виправданням радикальної опозиції братського проповідника до глави Руської церкви була постанова Яського собору 17 серпня 1595 р. в справі єпископів Київської митрополії про те, що в разі відступлення владик від “свого ісповідання” (тобто переходу в лоно Католицької церкви) та нерозкаяння православним дозволялося відмовляти їм у послуху й навіть відсторонювати їх від церковних урядів [5; 59, с. 88–93]. Однак такий висновок не підтверджується джерельно: у жодному із соборових актів чи інших документів, пов’язаних із особою С. Зизанія, покликів на Яську постанову 1595 р. не виявлено, а отже, ця ухвала Царгородського патріархату де-факто не застосовувалася на теренах Київської митрополії.

¹³ Розгорнутіше конфлікт митрополита із Зизанієм обговорюють Н. Харкович [59, с. 85–95], Т. Кемпа [60, с. 84–88; 61, с. 117–118, 126]. Див. також книгу П. Жуковича [14, с. 212–214].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

служителів виноградника Христового відсікати й виганяти, як непотрібних і противних Церкві й нам, вищому пастиреві” [25, л. 1], кир Михаїл пред’явив до Зизанія (“як тимчасово обраного нами для благовістя слова правди проповідника”) п’ять звинувачень: 1) у непослуху главі Руської церкви; 2) у самовільному втручанні в юрисдикцію владик; 3) у підбурюванні мирян супроти духовенства; 4) в учиненні публічних заворушень у Вільні; 5) у поширенні еретичних учень¹⁴. На завершення митрополит заявив: “ти розділив народ, один проти іншого люте й обурюється, і через це мир Божий зник, а злість і лукавство через твій норів і вчення вельми розквітгли [...], ти явно шаленієш проти Церкви й пастирів, бунтуючи люд проти Господа Бога [...], нарешті, ти хочеш отримати притулок у лукавих і хижих вовків іншого православ’я, а не свого (тут йшлося про підозри в співпраці з протестантами. – *I. С.*)” [25, л. 1–1 об.].

Апелюючи до прохання клиру й мирян не дозволити Зизанію “більше сідати нам на шиї”, Михайло (Рагоза) цим пастирським посланням оголосив, що має намір спеціально “скликати за святими правилами собор щодо тебе й твоїх помічників”, а в міжчасі позбавив віленського братчика права проповідувати, відкликавши тим самим свій митрополичий дозвіл, наданий у Львові ще 1591 р.: “Аби ти не важився правити нічого, що достойно крилошанинові (і співати, і читати, а хто б тебе слухав, той нехай буде тобі спільником); якщо ж зважишся чинити інакше, то тобі буде гірше, і ми знатимемо, що з таким чинити, як із злочинним еретиком” [25, л. 1–1 об.].

Як і очікувалося, основним пунктом порядку денного Новгородського собору 1596 р. стало обговорення й засудження церковної (передовсім проповідницької) діяльності Стефана Зизанія та його богословських поглядів (зокрема тринітарних і христологічних), котрі еклезіологічно відкидали як саму ідею унії, так і практичну модель її реалізації в Київській митрополії. Два збережені соборові акти – ухвала від 27 січня про відлучення від Церкви Зизанія і братських священників Василя й Гарасима [27, л. 1 об. – 2; 48, арк. 1], а також протестація від 9 лютого Віленської Святотроїцької конфратернії проти рішення цього церковного зібрання [28, л. 1–2; 49, арк. 1], і грамота Жигимонта III від 28 травня про заборону спілкуватися з відлученими від Церкви за ересь Зизанієм і братськими ереями [1, с. 132–133 (док. № 95)] дають змогу досить докладно з’ясувати “ідеологію” опонентів митрополита Рагози та мотиваційну поведінку сторін у тому затяжному конфлікті, як і легітимність, у контексті тогочасного канонічного й звичаєвого права, самих новгородських постанов.

Головне звинувачення, висунуте Стефанові Зизанію (він разом зі своїми однодумцями на собор не з’явився), полягало в запереченні братським проповідником постулату про заступництво (“ходатайства”) Христа за всіх християн після Його вознесіння. Згідно із соборовим декретом, цей “дидакал”, “впавши у велике еретичтво, до цього часу вчив людей, що наш Господь Ісус Христос не є нашим

¹⁴ Існує думка, що метою цих звинувачень було “усунення Зизанія (та інших незгідних із планами унії) з релігійно-політичної арени всіма наявними засобами” [4, с. 210].

заступником перед Богом Отцем, далі аргументуючи не письмом широкого слова Божого й апостольського, і церковних учителів у книжці своїй, виданій проти Римського Костелу, а лише силогізмами, і ця книжка польського друку вся була достатньо читана перед нами й викладена всьому духовенству” [27, л. 1 об. – 2; 48, арк. 1]. Отож учасники Новгородського собору звинувачували Зизанія в схильності до субордиціонізму – засуджених ще Константинопольським вселенським собором 381 р. богословських поглядів, що поширювалися спершу Оригеном і Тертуліаном, а пізніше аріанами й македонянами, суть яких зводилася до нерівності й співпідлеглості Осіб у Пресвятій Трійці (природа і статус Ісуса Христа, згідно з ними, вважалися нижчими, аніж у Бога-Отця, а Святого Духа – нижчими і від Отця, і від Сина, тобто що Син-Логос і Дух Святий походять від Бога-Отця та підпорядковані Йому [46].

Як текстологічно встановила російська дослідниця Маргарита Корзо, в документі йшлося про опублікований Зизанієм не пізніше початку вересня 1595 р. “Катехизис” (виданий, найімовірніше, паралельно руською й польською мовами), де віленський полеміст виклав православне віровчення в категоріях тодішнього київського богослов’я (жоден примірник цього трактату досі не виявлено). Наратив “Катехизису” 1595 р. реконструюється за збірником “Зібрання коротке словес”, виданим 1618 р. в Угорцях (біля м. Самбір Перемишльської єпархії) в пересувній друкарні єромонаха Павла (Домжив-Люткевича-Телиці) завдяки меценатству православного шляхтича Олександра Шептицького. Катехитична частина збірника 1618 р., що містить тлумачення Нікейсько-Константинопольського символу та Ісповідання віри св. Атанасія (с. 13–21), є ні чим іншим, як передруком тексту незбереженого катехизису Стефана Зизанія з виразно полемічною спрямованістю [16, с. 229–231, 245–251]¹⁵.

Після дводенного обговорення “справи Зизанія” соборовий інстигатор озвучив і офіційну інтерпретацію тогочасної христології Київської митрополії: “Наш Господь Ісус Христос, [згідно] з Божественним Писанням, є Ізбавителем і заступником, і спасінням, і очищенням за нас і весь світ” [27, л. 1 об. – 2; 48, арк. 1]. Відтак учасники собору одностайно ухвалили, що “той Стефан Зизаній – переступник закону й початок єретицтву, зі своїми однодумцями попом Василієм і Гарасимом, попами віленськими братськими, а з ними кілька світських осіб”. Далі Зизанія було оголошено єретиком, а двох братських пресвітерів позбавлено права священнодіяти: “Як переступника закону та єретика з усіма його однодумцями відсікаємо від Тіла Церкви Христової, та за його непослух і нескладання звіту про себе за нашим позовом і неприбуття [...] накладаємо клятву Святих Отців і богоносних апостолів та усуваємо від усіх священничих справ і пресвітерського чину”. Зизанієві заборонялося “читати Божественне Писання й учити в церкві”, а всіх єреїв і мирян зобов’язано трактувати його

¹⁵ Найновіші дослідження цієї незбереженої богословської пам’ятки підсумовує розлога стаття Н. Гаркович [6] (там само можна знайти і широку бібліографію про постать Зизанія та його видавничу, проповідницьку й літературну діяльність).

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

“за простого чоловіка, яким і є, світського, а не за проповідника слова Божого” [27, л. 1 об. – 2; 48, арк. 1].

Стефан Зизаній і два братські отці подали протестацію проти ухвал Новгородського собору, оприлюднивши три закиди: що це зібрання було нелегітимним (“оскільки багато духовних людей і ми самі про нього не знали, ані жодної з духовних осіб з Вільна на тому соборі не було”), що їх судили заочно, не запросивши належним чином; що прийняті рішення нелегітимні, бо спочатку їхнє питання мали розглядати у світських і духовних судових інстанціях. Врешті, у “Протестації” наведено й канонічний аргумент: Рагоза є однією із зацікавлених сторін цієї справи, тому він не може очолювати суд, до того ж “Його милість [митрополит] із своїми владиками” перебуває “в ересі й відступництві щодо нас і всієї Христової Церкви, за правилами Святих Отців” [28, л. 1–2; 49, арк. 1].

Як бачимо, православного проповідника звинувачували в тому, що він заперечує заступництво Христа за християн та неправильно інтерпретує вчення про Пресвяту Трійцю, тобто має помилкові христологічні й тринітарні погляди. Безсумнівно, що богословський світогляд Зизанія розвинувся під впливом ідей протестантської Реформації про визначальну роль мирян у житті Церкви [22] та відображав духовні пошуки освіченої й воцерковленої частини православної інтелектуальної еліти в добу першого руського культурно-релігійного оновлення останньої третини XVI – початку XVII ст. Глибше вникнути в київське богослов'я цього теолога допомагає аналіз його та оо. Василя й Гарасима Накривала “Протестації” (на початку 1990-х рр. віднайшовся неопублікований фрагмент її тексту [15; 30]), укладеної у Вселюбі 1 лютого 1596 р. [28, л. 1–2; 49, арк. 1], а також декількох полемічних творів Зизанія – вже згадуваного “Катехизиса” 1595 р. та опублікованих наступного року “Викладу про православну віру” (зберігся як додаток до букваря Віленського братства “Наука ку читаню, и разумѣню писма словенского”)¹⁶ і “Казання св. Кирила, патріарха єрусалимського, про антихриста і знаки його проти ересей різних”. В останньому з трактатів, опираючись на працю нідерландського кальвініста Зібранда Люббера “Sibrandus Lubbertus «De Papo Romano»” (Франекер, 1594), братський проповідник уперше в київській православній теології розвинув ідеї про римського понтифіка як Антихриста, надзвичайно популярні в той час на просторах *Slavia Orthodoxa*, та виклав аргументи проти введення нового григоріанського календаря¹⁷. Безпосередньо критичному

¹⁶ “Виклад про православну віру” має виразно догматичний характер і антитринітарну спрямованість. Твір поділяється на три частини – вступну (хто такі християни, сутність їхньої віри і призначення Св. Тайн), про Бога й іпостасі Святої Трійці та про втілення Ісуса Христа. Джерелами для укладення цього трактату стали почасти катехизиси кальвіністів та, особливо, “Ісповідання віри” св. Атанасія Александрійського, надруковане 1596 р. Віленською братською друкарнею, а також “Короткий виклад про віру та відповіді про богослов'я” Анастасія Синаїта Антіохійського і Кирила Александрійського та “Виклад про віру” Максима Ісповідника [16, с. 217–227].

¹⁷ Зокрема, в Московському патріархаті у XVII ст. “Казання” Зизанія було основою для укладення полемічного збірника “Просвітитель Литовський”, що знайшов свій позитивний

аналізові поглядів Стефана Зизанія та наративу його “Катехизиса” присвячено дві гострі полемічні праці опонентів православного проповідника – “Кукіль, який розсіває Стефанко Зизаній у руських церквах у Вільні” 1595 р. [55] та “Плевели еретика Стефанка Зизанія, виклятого з Руської Церкви” 1596 р. [60] (автор першого трактату криється під псевдонімом єзуїта Щасного Жебровського, а другий твір опубліковано прихильником унії, русином “Якубом Пшеницею”, вже після проведення Новгородського собору) [17, с. 232–244].

Як самі соборові документи, так і богословські твори Стефана Зизанія засвідчують побутування в тогочасній Київській митрополії оригінальної теологічної думки, що її артикулювали в запалі православно-унійної полеміки і конкурентної боротьби ерархії з братським рухом і руською шляхтою й магнатерією за ту чи ту модель реформування “грецької віри” в Речі Посполитій. Переважно не кодифіковане доти київське богослов’я виявляється насамперед у христологічних поглядах С. Зизанія і братських священників. Автори “Протестації” від 1 лютого 1596 р. чітко декларують:

“Ми в Сина Божого єдинородного так віримо і так вчимо людей, як уважає і як вчить Свята Апостольська Католицька Церква грецького православ’я. І визначно про Його воплощення в людину, як учив святий [Йоан] Золотоустий і як написав у книзі “Маргарит” [...], що Син Божий єдинородний, здобувши для нас спасіння, вознісся вище від усіх небес і тому не молиться вже за нас до Отця, але сидить по правицю Його, не заступається, не молиться, але всі православні з Отцем і зі Святим Духом Йому поклоняються і славлять. А хто вважає Його своїм заступником і молільником перед Отцем, не рівним владою з Отцем, і так вірить і вчить, той давно проклятий Святими богоносними Отцями” [28, л. 1 об. – 2; 49, арк. 1].

Отже, віленські клирики, покликаючись на Передання Східної церкви, і зокрема святівітцівську спадщину, рішуче відкидають звинувачення на свою адресу в ересі. І справді, як показали останні дослідження¹⁸, це богослов’я було не ересю, а спробою в добу Реформації заговорити сучасною дискурсивною мовою й виробити власний, оригінальний понятійний апарат, який використовувався б у полемічній дискусії з католиками і протестантами в поліетнічній та багатоконфесійній Речі Посполитій (на довшу перспективу це новаторство не прижилося в Київській митрополії, хоч і простежується, наприклад, у руськомовних перекладах Святого Письма [68]). Не завжди вибір такого понятійного апарату був успішним і не завжди таку “мову” київського богослов’я розуміли сучасники, причому як

відгук у середовищі старообрядців [18, с. 680–681; 22, с. 102–142]. Рідний брат Стефана – Лаврентій Зизаній-Густановський, який на час Новгородського собору 1596 р. також перебував у Вільні, підготував за дорученням київського православного митрополита Йова (Борецького) “Великий катехизис” (взоруючись у т. ч. на катехитичні тексти брата Стефана), що його за наказом патріарха Філарета (Романова) було видано обмеженим накладом у Москві 1627 р. і тоді ж заборонено [16, с. 292–353; 44].

¹⁸ Детальний розбір цих поглядів подають М. Корзо [16, с. 236–251] і Л. Левшун [17, с. 90–92].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

опоненти, так і самі православні, а пізніше й уніати. Потрібно пам'ятати і про те, що застосована Зизанієм теологічна аргументація була *контекстуальною*, себто зорієнтованою на деконструкцію поглядів католиків і протестантів (зокрібно антитринітаріїв), котрі, з-поміж іншого, відкидали заступництво Божих угодників, молитви християн один за одного (*communio sanctorum*) та заперечували, що Ісус Христос є главою Церкви на землі.

У чому ж суть богословського світогляду С. Зизанія та його однодумців? Передовсім Зизаній різко критикував антитринітаріїв (їхню позицію артикулював у 1559 р. Франческо Станкар), які вважали Ісуса Христа посередником між Богом і людьми тільки з огляду на його людську природу та відкидали божественне походження Спасителя [16, с. 236–238]. Видатний православний полеміст не заперечував ідеї про Христове заступництво, лише акцентував на рівності першої та другої Особи у Пресвятій Трійці й одномоментності (одноактності) такого заступництва, коли Ісус віддав себе в жертву задля спасіння всіх людей (“сходатавши нам спасення”). Аби зрозуміти джерела цих поглядів, варто зупинитися й на інших аспектах богослов'я Зизанія, що не відобразилися в матеріалах Новгородського собору. Йдеться нсамперед про трактат цього теолога “Казання про антихриста”, де викладено його есхатологічне бачення місця перебування святих і грішників після їхньої кончини та уявлення про спасіння людини. Братський проповідник наполягав на неприйнятності одноразового суду над душами по смерті, водночас стверджуючи, що це не є остаточне рішення Бога про долю померлого, бо інакше не було б потреби очікувати на Страшний Суд. Опоненти (а серед них Іпатій (Потій) у своїй “Гармонії Східної Церкви з Костелом Римським” [29, с. 13–13 об.]) обвинувачували Зизанія в тому, що він не вірив у “воздаяння” душам покійних, помилково думав, що немає індивідуального суду після смерті, що “грішники відразу після смерті не зазнають ніяких мук”, а “душі праведних перед Судним днем нагороди не отримують” [4, с. 216–217; 18, с. 682–691].

Таким чином, віленський дидискал відкидав католицьке вчення про чистилище, попри це термінологічно розмежовуючи поняття “Царство Небесне” і “рай”, “ад” і “пекло”, тобто окремо виділяв і стан душ померлих людей і демонів до та після загального (Страшного) Суду. За спостереженнями Наталі Гаркович, Зизаній передбачає для душ переставлених праведників “рай земний”, а для душ грішників – “ад”, що відрізнявся від “пекла”, куди вони потраплять після загального Суду. Ця чотириступенева система потойбічного світу виходила за рамки католицького погляду на співвідношення індивідуального і загального суду, але не була єретична для православ'я [4, с. 221–222]. Що ж до несприйняття полемістом догми про приватний (особистий) суд над людською душею, то це твердження поширилося в Київській митрополії під впливом західної латинської культури, тому його й не приймав братський проповідник.

За результатами найновіших студій Тетяни Опаріної [22], створена С. Зизанієм схема потойбічного світу була унікальною спробою талановитого богослова усунути розбіжності загальнохристиянського канону про винесення присуду

людській душі відразу ж після смерті й неунікненності Страшного Суду, а також нетлінність душі з матеріальним характером мук. У такий спосіб концепція Зизанія відкидала католицьку ідею приватного (індивідуального) і загального (Страшного) суду як двох послідовних етапів воздаяння, натомість наголошуючи, що “до Страшного Суду ані грішники не страждають, ані праведники не радіють” [16, с. 239]. Заперечуючи католицький догмат чистилища, цей полеміст одночасно використав західну раціональну теологію для конструювання внутрішньо переконливої й несуперечливої системи уявлень про посмертний стан душі, у дискурсивно-понятійних категоріях латинської культури (розрізняючи пекло і рай до Страшного Суду та після нього). При цьому Зизанієва парадигма Страшного Суду передбачала чотириступеневу систему загробного життя, цілком відмінну від католицького вчення про індивідуальний і загальний суд. Есхатологія Стефана Зизанія допускала поділ душ померлих на праведні та грішні, адже в тогочасному богослов’ї співвідношення індивідуального і загального Божого суду та бачення загробного життя все ще залишалося контрверсійним і неузгодженим¹⁹.

Виглядає на те, що учасники дискусії просто не розуміли одне одного. Отці Новгородського собору та інші опоненти С. Зизанія невинно закидали йому заперечення можливості здобути християнами спасіння (зокрема через молитви до Всевишнього) завдяки заступництву Ісуса Христа (навіть після Його вознесіння) та відкидання Святого Духа як третьої особи в Пресвятій Трійці. Насправді ж складна дискурсивна інтерпретація Зизанієм посередницької місії Христа, спрямована передовсім проти антитринітаріїв, була дуже зручною мішенню для його дискредитації опонентами, чим католики й оточення митрополита Михайла (Рагози) вдало скористалися.

Уже на другий день після завершення собору, а саме 28 січня, Миколай-Криштоф Радзивілл надіслав Жигимонтові III детальний звіт про перебіг та постанови цього зібрання руського клиру [61, s. 125–126]. Незважаючи на порушення своєї заборони, король у листі до князя 21 лютого 1596 р. загалом позитивно оцінив церковний з’їзд у Новгородку, зауваживши, що “з добрим наміром це отець митрополит з іншим духовенством учинив”²⁰. Монарх також погодився виконати прохання Михайла (Рагози), що стосувалися впливу королівського двору на Віленський магістрат, застосування каральних заходів щодо “еретика” Зизанія, і закликав Радзивілла й надалі підтримувати унійні ініціативи руського єпископату. Отже, попри всі побоювання, соборові ухвали не були анульовані королем, а сам церковний форум не був визнаний владою Речі Посполитої нелегітимним.

Оскільки після Новгородського собору Стефан Зизаній і два братські отці проігнорували його рішення, продовживши свою публічну діяльність у Вільні,

¹⁹ У своєму “Казанні” Зизаній чітко засуджує три еретичні блуди: 1) що немає тимчасових (земних) мук; що суд приватний Бог ні над ким не здійснює; що вічної винагороди Царства Небесного самі душі, без тіла, до воскресіння ще не прийняли [4, с. 221–222].

²⁰ “ze bona intentione to ksiądz metropolita z inszym duchowieństwem uczynił” [56, s. 126].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

Жигимонт III, на прохання митрополита Рагози і католицьких магнатів, заангажованих у справу унії, зобов'язав Віленський магістрат заборонити тим “відступникам” проповідувати та літургісати в столиці ВКЛ [61, с. 126]. Коли ж і це не допомогло, 28 травня 1596 р. монарх видав грамоту “обивателям Великого князівства Литовського” про заборону спілкуватися з відлученими декретом соборового суду від Церкви за ересь С. Зизанієм та священниками Віленського Святотроїцького братства Василієм і Гарасимом Накривалом [1, с. 132–133 (док. № 95)]. Підставою для їхнього переслідування було несанкціоноване церковною владою друкування релігійної літератури (про що собор не згадував) та ігнорування присуду соборового суду: “Наважився [Зизаній] у церкві під титулом Святої Трійці в нашому столичному місті Вільні проповідувати казання і вносити велике блюзнірство проти Святого Письма й визнання Грецької Соборної Церкви та серед людей ширити, не будучи до того покликаним, призначеним і висвяченим своєю владою й старшими”. Тож монарх оголосив усім трьом особам баніцію (засудження на вигнання з країни), наказавши, аби “їх, як вигнаних, ніде [...] не переховували у своїх домах, і не мали з ними ніякого товариства й спілкування, як із вигнаними, і допомоги й порятунку їм ніде не чинили, і взагалі [...] аби згаданих вигнаних, Стефана Зизанія та попів Василя й Гарасима, де б не трапилося, брали до в'язниці, затримали в ній і нам про це сповістили” [1, с. 132–133 (док. № 95)].

Королівський декрет не дав позитивних для митрополита Рагози результатів, тому монарх наказав ув'язнити засуджених у Новгородку клириків-опозиціонерів [1, с. 132–133 (док. № 95)]. Однак вони й надалі мали підтримку частини магістрату, руського духовенства і Віленського Святотроїцького братства, що допомогло їм виграти судову справу в Головному литовському трибуналі (яку невдовзі скасував король). Так само на Берестейському православному соборі в жовтні 1596 р. Стефан Зизаній був реабілітований [1, с. 142 (док. № 105)], тобто уневажено його відлучення від Церкви, покликаючись на 15-те правило Дворазового Константинопольського собору 861 р., що дозволяло віруючому відмовляти в послухові своєму єпископові, якщо той відпав у ересь. Тож аж до кінця 1590-х рр. Зизаній міг провадити дуже активну проповідницьку і видавничу діяльність у столиці ВКЛ і Київської митрополії, де більшість руської громади міста перебувала в опозиції до Михайла (Рагози)²¹.

Кінець XVI – початок XVII ст. в історії українсько-білоруських земель був періодом, коли протистояння між вірними й духовенством одного обряду, але різної еклезіальної орієнтації призвело до територіальних й інституційних розмежувань у колись єдиній Руській митрополії. Поява в границях однієї єпархії

²¹ Так, на Берестейському православному соборі в жовтні 1596 р. з-поміж 29 представників Київської митрополічної архієпархії віленці становили виразну більшість – 17 осіб, з яких чотири були священниками, а дев'ять – місцевими братчиками [38, с. 180–181].

локальних спільнот та адміністративних утворень, що підпорядковувалися предстоятелів іншої Церкви, означала часткову легітимізацію перед світською й духовною владою тих груп населення, котрі приймали іншу конфесійну ідентичність у мікросоціумі, де панувала гомогенна більшість. Тому вже у перше поберестейське десятиліття серед унійної єрархії виробилося розуміння того, що прийняття єдності з Римом великою мірою залежатиме від зусиль окремих єпископів [31, с. 30; 67, s. 345].

У цей час на теренах Київської митрополії відбувалися також процеси модернізації й конфесіоналізації релігійної культури русинів обох деномінацій – православної та унійної. “Технічно” ці інновації взорувалися на реформаційну практику посттридентського латинського християнства, а ментально були закорінені у віковий досвід існування “грецької віри” в багатоетнічній і поліконфесійній Польсько-Литовській державі. Конфесіоналізація в її руській (українсько-білоруській) версії передбачала насамперед тісну співпрацю між Церквою (Київською митрополією) та великокняжою (королівською) владою, магнатерією, шляхетською корпорацією й магістратами міст задля досягнення спільної мети – побудови уніфікованого й добре структурованого суспільства. Результатами реалізації цієї програми мали стати кристалізація догматичних основ віри, творення “своїх” богословських навчальних закладів і видавничих осередків, дисциплінування релігійних практик, виникнення релігійного ексклюзивізму та увиразнення специфічно конфесійної самосвідомості – процесів, відомих у Західній Європі під збірним поняттям *Konfessionsbildung*²². Найбільш ефективними еклезіальними інститутами й механізмами, за допомогою яких Церква і держава конфесіоналізували публічний простір, були духовні суди, пастирські візитації та єпископські й митрополичі собори (синоди).

1. Акты Западной России. 1851. Т. 4. С. 132–133 (док. № 95).

2. Будько І. В. Зизанія (Куколи). *Православная енциклопедия*. Москва, 2009. Т. 20. С. 117–123.

3. Возняк М. С. Граматика Лаврентія Зизанія з 1596 р. *Записки НТШ*. 1911. Т. 101. С. 5–38; Т. 102. С. 11–87.

4. Гаркович Н. В. “Дело Стефана Зизанія” в контексте богословских споров и общественных процессов в Киевской митрополии в конце XVI века. *Alba Ruscia: белорусские*

²² Певним підсумком дотеперішнього наукового осмислення процесів конфесіоналізації є видання “Die Katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993” [55]. Сучасні дискусії щодо цього концепту узагальнює стаття Й. Девентера [54]. Проблему конфесіоналізації руської спільноти в Речі Посполитій аналізує М. Дмитрієв [12, 56]. Оригінальну концепцію конфесіоналізації ранньомодерного суспільства на українському матеріалі запропонував С. Плохій [65]. У контексті Центральної та Східної Європи конфесіоналізаційні процеси розглядаються в книгах: “Churches and Confessions in East Central Europe” [52] і “Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur” [62].

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

земли на перекрестке культур и цивилизаций (X–XVI вв.) / за заг. ред. А. В. Мартынюка. Москва, 2015. С. 203–223.

5. Гаркович Н. В. Канонический аспект “дела Стефана Зизания”. *Российские и славянские исследования*: науч. сб. Минск, 2011. Вип. 6 / редкол. А. П. Сальков, О. А. Яновский та ін. С. 173–178.

6. Гаркович Н. В. Катехизис Стефана Зизания (Вильна, 1595 г.). *Studia Historica Europae Orientalis: Исследования по истории Восточной Европы*: науч. сб. Минск, 2014. Вип. 7. С. 258–298.

7. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / перекл. М. Габлевич під ред. О. Турія. Львів, 2000. 426 с.

8. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). Львів, 2000. 243 с.

9. Дмитриев М. Брестская церковная уния 1595–1596 гг. как конфликт двух эклезиялогий и cultural misunderstanding. *Rzeczpospolita vs Carstwo – spór cywilizacyjny czy walka imperiów?* / ред. А. Gil. Lublin, 2011. С. 15–40.

10. Дмитриев М. Еще раз о митрополите Михаиле Рагозе и Брестских соборах октября 1596 года. *Крізь століття: Студії на пошану Миколи Крикуна з нагоди 80-річчя*. Львів, 2012. С. 358–369.

11. Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. Москва, 2003. 319 с.

12. Дмитриев М. В. Православная культура Московской и Литовской Руси в XVI ст.: степень общности и различий. *Белоруссия и Украина: История и культура: Ежегодник 2003*. Москва, 2003. С. 9–22.

13. Жукович П. Н. Брестский собор 1591 года (по новооткрытой грамоте, содержащей деяния его). *Известия Отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук*. 1907. Т. 12. Кн. 2. С. 45–71.

14. Жукович П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). Санкт-Петербург, 1901. XXII, 610 с.

15. Капраль М. Неопублікований фрагмент документа стосовно релігійних поглядів Стефана Зизанія. *Записки НТШ*. 1993. Т. 225. С. 307–309.

16. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Москва, 2007. 672 с.

17. Левшун Л. В. “Ереси”, осужденные Новаградским 1596 г. церковным собором. (К вопросу об обрядовых и догматических нестроениях в ВКЛ накануне унии). *IV Международные Кирилло-Методиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры (Минск, 24–26 мая 1998 г.)*: материалы чтений. Минск, 1999. Ч. 1. С. 78–96.

18. Левшун Л. В. О слове преображенном и слове преображающем: теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI–XVII веков. Минск, 2009. 896 с.

19. Ляўшун Л. В. Светапогляд Стафана Зізанія. *Весці Нац. АН Беларусі. Сер. гуманітарных навук*. 2000. № 4. С. 102–109.

20. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви: 12 т. Санкт-Петербург, 1883. Т. 5.

21. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, Мінск. Ф. 1755. Воп. 1. Адз. зах. 11.

22. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 102–142.

23. Опарина Т. А. Структура потустороннего мира в представлениях Стефана Зизания о посмертной судьбе души. *Смерть как феномен культуры*. Сыктывкар, 1994. С. 102–142.

24. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Санкт-Петербург, 1878. Т. 1. С. 13–30.

25. Российский государственный исторический архив, г. Санкт-Петербург (далі – РГИА, г. Санкт-Петербург). Ф. 823. Оп. 1. Д. 182.
26. РГИА, г. Санкт-Петербург. Ф. 823. Оп. 1. Д. 183.
27. РГИА, г. Санкт-Петербург. Ф. 823. Оп. 1. Д. 185.
28. РГИА, г. Санкт-Петербург. Ф. 823. Оп. 1. Д. 188.
29. Русская историческая библиотека. Санкт-Петербург, 1882. Т. 7. Кн. 2. С. 13–13 об.
30. Савченко С. До релігійного світогляду братів Зизаніїв. *Київська старовина*. 2009. Вип. 4. С. 3–21.
31. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті. *Ковчег*: зб. статей з церковної історії. Львів, 1993. Т. 1. С. 23–66.
32. Сковчиляс І. Євхаристійна еклезіологія єпархіяльних соборів Київської митрополії та інституційна рецепція унійної ідеї у Львівській єпархії наприкінці XVI ст. *Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: Спроба підсумку*: матеріали Міжнар. наук. діалогу про Берестейську унію фундації PRO ORIENTE (Третя зустріч: Львів, 21–23 серпня 2006 р.) та Міжнар. наук. симпозиуму Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету “Берестейська церковна унія: перспективи наукового консенсусу в контексті національно-конфесійного дискурсу” (Львів, 24–27 серпня 2006 р.). Львів, 2008. С. 236–262.
33. Сковчиляс І. Львівський “помісний” собор 1591 р. в добу першого руського культурно-релігійного оновлення: канонічний статус, типологія та реформаційна програма. *Історія релігій в Україні: наук. щоріч.* 2020. Вип. XXX. С. 139–150.
34. Сліж Н. Шлюбня і пазашлюбня стасункі шляхты Вялікага Княства Літоўскага ў XVI–VII стст. Смаленск, 2015. 672 с.
35. Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть. Львів: Видавництво УКУ, 2006. 608 с.
36. Старовойт О. М. Стефан Зизаній. Львів, 1996. 106 с.
37. Тимошенко Л. Берестейські церковні собори у жовтні 1596 р.: підготовка, склад учасників та провідники. *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*. Київ, 2007. Вип. 7. С/ 141–166.
38. Тимошенко Л. В. Берестейська унія 1596 р.: навч. посіб. Дрогобич 2004. 197 с.
39. Тимошенко Л. З історії Уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX ст.). Київ, 1997.
40. Тимошенко Л. Митрополит Михайло (Рагоза) і підготовка собору Київської митрополії в Бересті 1596 року в контексті документальних джерел. *Записки НТШ*. 2018. Т. 271. С. 16–38.
41. Тимошенко Л. Михайло Рагоза і Берестейська унія. *Київська старовина*. 2000. Вип. 5. С. 96–105.
42. Тимошенко Л. Унійна діяльність Іпатія Потія на Волині (до 385-річчя з дня смерті і поховання у Володимирському соборі). *Минуле і сучасне Волині: Олександр Цинкаловський і Волинь*: матеріали ІХ наук. іст.-краєзн. міжнар. конф., 20–23 січ. 1998 р. Луцьк, 1998. С. 122–124.
43. Флоря Б. Н. Епископы, православная знать и братства. Вопрос о реформе церкви в последние десятилетия XVI в. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.* Москва, 1996. Ч. 1. С. 95–116.
44. Флоря Б. Н. Лаврентий Зизаний в России. *Вестник церковной истории*. 2012. Вип. 1–2. С. 255–261.
45. Харлампович К. В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в. Казань, 1898. XIII, 524 с.
46. Христианство: энцикл. слов. Москва, 1995. Т. 2.

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

47. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДАУ, м. Львів). Ф. 129. Оп. 1. Спр. 290.
48. ЦДАУ, м. Львів. Ф. 129. Оп. 1. Спр. 292.
49. ЦДАУ, м. Львів. Ф. 129. Оп. 1. Спр. 294.
50. Яскевіч А. А. Старабеларускія граматыкі. Мінск, 1996. 352 с.
51. Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: zarys historyczny 1370–1632. Warszawa, 1934.
52. Churches and Confessions in East Central Europe / ред. H. Łaskiewicz. Lublin, 1999.
53. Deputaci Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego. (1582–1696). Spis / [під ред. А. Rachuby, опрац. H. Lulewicz, A. Rachuba]. Warszawa, 2007. Т. 1.
54. Deventer J. “Confessionalisation” – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe? *European Review of History*. 2004. Vol. 11 (3). P. 403–425.
55. Die Katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 / [ред.] W. Reinhard, H. Schilling. Gütersloh, 1995.
56. Dmitriev M. V. Die Kirchenunion von Brest (1596) und die Konfessionalisierung der polnischen Ostpolitik in der Regierungszeit Sigismunds III. *Russland, Polen und Österreich in der frühen Neuzeit: Festschrift für Walter Leitsch zum 75. Geburtstag* / [ред.] Ch. Augustynowicz, A. Kappeler, M. D. Peyfuss, I. Schwarcz, M. Wakounig. Wien – Köln – Weimar – Böhlau, 2003. P. 159–177.
57. *DUB*, с. 128 (док. № 80); с. 138–139 (док. № 87).
58. Frick D. A. Zyzanij and Smotryc’kyj (Moscow, Constantinople and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstandings. *Journal of Ukrainian Studies*. 1992. Vol. 17 (1–2). P. 67–94.
59. Harkovich N. Sąd cerkiewny nad Stefanem Zyzanią w kontekście stosunków wiernych i hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku. *Elpis*. 2017. Vol. 19. S. 88–93.
60. Kempa T. Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska. *Klio: Czasopismo poświęcone dziejom Polskim i powszechnym*. 2002. Cz. 2. S. 49–51.
61. Kempa T. Nieznane listy do genezy unii brzeskiej (1595/1596). *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 2000. Cz. 44.
62. Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur / [за ред.] J. Bahlcke, A. Strohmeyer. Stuttgart, 1999.
63. Lulewicz H. Sapieha Lew (zm. 1610) wojski witebski. *Polski Słownik Biograficzny*. Kraków – Wrocław – Warszawa, 1994. T. 35.
64. Plewy Stephanka Zyzaniey heretyka, z Cerkwie Ruskiej wyklętego. Wilno, 1596.
65. Plokhy S. The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. New York, 2001. Український переклад: Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ, 2005.
66. Senyk S. A History of the Church in Ukraine. Rome, 2011. Т. 2.
67. Senyk S. The Ukrainian Church in the Seventeenth Century. P. 345.
68. Thielemann N. Di sprachliche Situation in der südwestlichen Rus’ Ende des XVI. Jahrhunderts am Beispiel der christlichen Terminologie in Stefan Zyzanij’s “Kazanье o antichristě”. *Anzeiger für Slavische Philologie*. 2004. Vol. 32. P. 127–166.
69. Vilimas D. Bajorai baltarusišką Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės pavietų žemės teismo knygoje. Teisinis aspektas. *Lituanistica*. 2014. Vol. 1(95).

References

1. (1851). Akty Zapadnoi Rossyy, t. 4, s. 132–133 (dok. № 95). (in Rus.).
2. Budko, Y. V. (2009). Zyzanyu (Kukoly), *Pravoslavnaia entsyklopedyia*, Moskva, t. 20, s. 117–123. (in Rus.).
3. Vozniak, M. S. (1911). Hramatyka Lavrentiia Zyzaniia z 1596 r., *Zapysky NTSh*, t. 101, s. 5–38; t. 102, s. 11–87. (in Ukr.).
4. Harkovych, N. V. (2015). “Delo Stefana Zyzanyia” v kontekste bohoslovskykh sporov y obshchestvennykh protsessov v Kyevskoi mytropolyi v kontse XVI veka, *Alba Ruscia: belorusskyye zemly na perekrestke kultur y tsyvylyzatsyi (X–XVI vv.) / za zah. red. A. V. Martyniuka*, Moskva, s. 203–223. (in Rus.).
5. Harkovych, N. V. (2011). Kanonycheskyi aspekt “dela Stefana Zyzanyia”, *Rossyiskyye y slavianskyye yssledovaniya*: nauch. sb., Mynsk, vyp. 6 / redkol. A. P. Salkov, O. A. Yanovskyyi ta in., s. 173–178. (in Rus.).
6. Harkovych, N. V. (2014). Katekhyzys Stefana Zyzanyia (Vylna, 1595 h.), *Studia Historica Europae Orientalis: Yssledovaniya po ystoriy Vostochnoi Evropy*: nauch. sb., Mynsk, vyp. 7, s. 258–298. (in Rus.).
7. Gudziak, B. (2000). Kryza i reforma: Kyivska mytropoliia, Tsarhorodskyyi patriarkhat i heneza Beresteiskoi unii / perekl. M. Hablevych pid red. O. Turiia, Lviv, 426 s. (in Ukr.).
8. Dymyd, M. (2000). Yepyskop Kyivskoi Tserkvy (1589–1891), Lviv, 243 s. (in Ukr.).
9. Dmytryev, M. (2011). Brestskaia tserkovnaia unyia 1595–1596 hh. kak konflikt dvukh ekleziyolohiy y cultural misunderstanding, *Rzeczpospolita vs Carstwo – spór cywilizacyjny czy walka imperiów?* / red. A. Gil, Lublin, s. 15–40. (in Rus.).
10. Dmytryev, M. (2012). Eshche raz o mytropolyte Mykhayle Rahoze y Brestskyykh soborakh oktiabria 1596 hoda, *Kriz stolittia: Studii na poshamu Mykoly Krykuna z nahody 80-richchia*, Lviv, s. 358–369. (in Ukr.).
11. Dmytryev, M. V. (2003). Mezhdou Rymom y Tsarhradom: henezys Brestskoi tserkovnoi unyy 1595–1596 hh., Moskva, 319 s. (in Rus.).
12. Dmytryev, M. V. (2003). Pravoslavnaia kultura Moskovskoi y Lytovskoi Rusy v XVI st.: stepen obshchnosti y razlychy, *Belorussiya y Ukrayna: Ystoriya y kultura: Ezhehodnyk 2003*, Moskva, s. 9–22. (in Rus.).
13. Zhukovych, P. N. (1907). Brestskyyi sobor 1591 hoda (po novootkrytoi hramote, soderzhashchei deianiya eho), *Yzvestiya Otdeleniya russkoho yazyka y slovesnosti ymperatorskoi Akademyy Nauk*. t. 12, kn. 2, s. 45–71. (in Rus.).
14. Zhukovych, P. N. (1901). Seimovaia borba pravoslavnoho zapadnorusskoho dvorianstva s tserkovnoi unyei (do 1609 h.), Sankt-Peterburh, XXII, 610 s. (in Rus.).
15. Kapral, M. (1993). Neopublikovanyi frahment dokumenta stosovno relihiinykh pohliadiv Stefana Zyzaniia, *Zapysky NTSh*, t. 225, s. 307–309. (in Ukr.).
16. Korzo, M. A. (2007). Ukraynskaia y belorusskaia katekhetycheskaia tradytsyia kontsa XVI–XVIII vv.: ctanovlenye, evoliutsyia y problema zaymstvovanyi, Moskva, 672 s. (in Rus.).
17. Levshun, L. V. (1999). “Eresy”, osuzhdennyye Novahradskym 1596 h. tserkovnym soborom. (K voprosu ob obriadovykh y dohmatycheskyykh nestroeniakh v VKL nakanune unyy), *IV Mezhdunarodnyye Kyryllo-Mefodyevskyye chteniya, posviashchennyye Dniam slavianskoi pismennosti y kultury (Mynsk, 24–26 maia 1998 h.)*: materyaly chteniya, Mynsk, ch. 1, s. 78–96. (in Rus.).
18. Levshun, L. V. (2009). O slove preobrazhennom y slove preobrazhaiushchem: teoretyko-analytycheskyi ocherk ystoriy vostochnoslavianskoho knyzhnogo slova XI–XVII vekov, Mynsk, 896 s. (in Rus.).

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

19. Liaŭshun, L. V. (2000). Svetapohliad Stafana Zizaniia, *Vestsy Nats. AN Belarusy. Ser. humanitarnykh navuk*, no 4, s. 102–109. (in Bel.).
20. Makaryi (Bulhakov). (1883). *Ystoriya Russkoi Tserkvy*: 12 t., Sankt-Peterburh, t. 5. (in Rus.).
21. Natsyianalny historychny arkhiv Belarusi, Minsk, f. 1755, vop. 1, adz. zakh. 11. (in Bel.).
22. Oparyna, T. A. (1998). Yvan Nasedka y polemicheskoe bohoslavoye Kyeveskoi mytropolyy, *Novosybyrsk*, s. 102–142. (in Rus.).
23. Oparyna, T. A. (1994). Struktura potustoronneho myra v predstavleniyakh Stefana Zyzaniya o posmertnoi sudbe dushy, *Smert kak fenomen kultury*, Syktyvkar, s. 102–142. (in Rus.).
24. (1878). Pamiatnyky polemicheskoi lyteratury v Zapadnoi Rusy, Sankt-Peterburh, t. 1, s. 13–30. (in Rus.).
25. Rossyiskyi hosudarstvennyi ystorycheskyi arkhiv, h. Sankt-Peterburh (dali – RHYA, h. Sankt-Peterburh), f. 823, op. 1, d. 182. (in Rus.).
26. RHYA, h. Sankt-Peterburh, f. 823, op. 1, d. 183. (in Rus.).
27. RHYA, h. Sankt-Peterburh, f. 823, op. 1, d. 185. (in Rus.).
28. RHYA, h. Sankt-Peterburh, f. 823, op. 1, d. 188. (in Rus.).
29. (1882). *Russkaia ystorycheskaia byblyoteka*, Sankt-Peterburh, t. 7, kn. 2, s. 13–13 ob. (in Rus.).
30. Savchenko, S. (2009). Do relihiinoho svitohliadu brativ Zyzaniiv, *Kyivska starovyna*, vyp. 4, s. 3–21. (in Ukr.).
31. Senyk, S. (1993). Ukrainska Tserkva v XVII stolitti, *Kovcheh*: zb. statei z tserkovnoi istorii, Lviv, t. 1, s. 23–66. (in Ukr.).
32. Skochylias, I. (2008). Yevkharystiina ekleziolohiia yeparkhiialnykh soboriv Kyivskoi mytropolii ta instytutysiina retseptsiiia uniinoi idei u Lvivskii yeparkhii naprykintsi XVI st., *Beresteiska uniiia (1596) v istorii ta istoriohrafii: Sproba pidsumku: materialy Mizhnar. nauk. dialohu pro Beresteisku uniiu fundatsii PRO ORIENTE* (Tretia zustrich: Lviv, 21–23 serpnia 2006 r.) ta Mizhnar. nauk. sympoziumu Instytutu istorii Tserkvy Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu “Beresteiska tserkovna uniiia: perspektyvy naukovooho konsensusu v konteksti natsionalno-konfesiinoho dyskursu” (Lviv, 24–27 serpnia 2006 r.), Lviv, s. 236–262. (in Ukr.).
33. Skochylias, I. (2020). Lvivskiy “pomisnyi” sobor 1591 r. v dobu pershoho ruskoho kulturno-relihiinoho onovlennia: kanonichniy status, typolohiia ta reformatsiina prohrama, *Istoriia religii v Ukraini*: nauk. shchorich., vyp. XXX, s. 139–150. (in Ukr.).
34. Slizh, N. (2015). Shliubnyia i pazashliubnyia stasunki shliakhty Vialikaha Kniastva Litoŭskaha ŷ XVI–VII stst., Smalensk, 672 s. (in Bel.).
35. (2006). *Sobory Lvivskoi yeparkhii XVI–XVIII stolit*, Lviv, Vydavnytstvo UKU, 608 s. (in Ukr.).
36. Starovoit, O. M. (1996). Stefan Zyzanii, Lviv, 106 s. (in Ukr.).
37. Tymoshenko, L. (2007). Beresteiski tserkovni sobory u zhovtni 1596 r.: pidhotovka, sklad uchasnyktiv ta providnyky, *Ukraina v Tsentralno-Skhidnii Yevropi (z naidavnishykh chasiv do kintsia XVIII st.)*, Kyiv, vyp. 7, s. 141–166. (in Ukr.).
38. Tymoshenko, L. V. (2004). Beresteiska uniiia 1596 r.: navch. posib., Drohobych, 197 s. (in Ukr.).
39. Tymoshenko, L. (1997). Z istorii Uniatskoi tserkvy na Kyivshchyni (XVI–XIX st.), Kyiv. (in Ukr.).

40. Tymoshenko, L. (2018). Mytropolyt Mykhailo (Rahoza) i pidhotovka soboru Kyivskoi mytropolii v Beresti 1596 roku v konteksti dokumentalnykh dzherel, *Zapysky NTSh*, t. 271, s. 16–38. (in Ukr.).
41. Tymoshenko, L. (2000). Mykhailo Rahoza i Beresteiska unii, *Kyivska starovyna*, vyp. 5, s. 96–105. (in Ukr.).
42. Tymoshenko, L. (1998). Uniina diialnist Ipatii Potiia na Volyni (do 385-richchia z dnia smerti i pokhovannia u Volodymyrskomu sobori), *Mynule i suchasne Volyni: Oleksandr Tsynkalovskiy i Volyn: materialy IX nauk. ist.-kraiezn. mizhnar. konf.*, 20–23 sich. 1998 r., Lutsk, s. 122–124. (in Ukr.).
43. Floria, B. N. (1996). Epyskopy, pravoslavnaia znat y bratstva. Vopros o reforme tserkvy v poslednye desiatiletyia XVI v., *Brestskaia unyia 1596 h. y obshchestvenno-polytycheskaia borba na Ukrainy y v Belorussyy v kontse XVI – nachale XVII v.*, Moskva, ch. 1, s. 95–116. (in Rus.).
44. Floria, B. N. (2012). Lavrentyi Zyzanyi v Rossyy, *Vestnyk tserkovnoi ystoryy*, vyp. 1–2, s. 255–261. (in Rus.).
45. Kharlampovych, K. V. (1898). Zapadnorusskyye pravoslavnye shkoly XVI y nachala XVII v., Kazan, XIII, 524 s. (in Rus.).
46. Khrystyanstvo: entsykl. slov., Moskva, 1995, t. 2. (in Rus.).
47. Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Lviv (dali – TsDIAU, m. Lviv), f. 129, op. 1, spr. 290. (in Ukr.).
48. TsDIAU, m. Lviv, f. 129, op. 1, spr. 292. (in Ukr.).
49. TsDIAU, m. Lviv, f. 129, op. 1, spr. 294. (in Ukr.).
50. Iaskevich, A. A. (1996). Starabelaruskiiia hramatyki, Minsk, 352 s. (in Bel.).
51. Chodynicky, K. (1934). Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: zarys historyczny 1370–1632, Warszawa. (in Pol.).
52. (1999). Churches and Confessions in East Central Europe / red. H. Łaskiewicz, Lublin. (in Eng.).
53. (2007). Deputaci Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego. (1582–1696). Spis / [pid red. A. Rachuby, oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba], Warszawa, t. 1. (in Pol.).
54. Deventer, J. (2004). “Confessionalisation” – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?, *European Review of History*, vol. 11 (3), p. 403–425. (in Eng.).
55. (1995). Die Katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 / [ред.] W. Reinhard, H. Schilling, Gütersloh. (in Ger.).
56. Dmitriev, M. V. (2003). Die Kirchenunion von Brest (1596) und die Konfessionalisierung der polnischen Ostpolitik in der Regierungszeit Sigismunds III. Russland, Polen und Österreich in der frühen Neuzeit: Festschrift für Walter Leitsch zum 75. Geburtstag / [red.] Ch. Augustynowicz, A. Kappeler, M. D. Peyfuss, I. Schwarcz, M. Wakounig, Wien – Köln – Weimar – Böhlau, p. 159–177. (in Ger.).
57. DUB, c. 128 (док. № 80); c. 138–139 (док. № 87).
58. Frick, D. A. (1992). Zyzanij and Smotryc’kyj (Moscow, Constantinople and Kiev): Episodes in Cross-Cultural Misunderstandings, *Journal of Ukrainian Studies*, vol. 17 (1–2), p. 67–94. (in Eng.).
59. Harkovich, N. (2017). Sąd cerkiewny nad Stefanem Zyzanią w kontekście stosunków wiernych i hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku, *Elpis*, vol. 19, s. 88–93. (in Pol.).

I. РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ В ІСТОРИЧНОМУ РОЗВИТКУ

60. Kempa, T. (2002). Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska, *Klio: Czasopismo poświęcone dziejom Polskim i powszechnym*, cz. 2, s. 49–51. (in Pol.).
61. Kempa, T. (2000). Nieznane listy do genezy unii brzeskiej (1595/1596), *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, cz. 44. (in Pol.).
62. (1999). Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur / [za red.] J. Bahlcke, A. Strohmeyer. Stuttgart. (in Ger.).
63. Lulewicz, H. (1994). Sapieha Lew (zm. 1610) wojski witebski. *Polski Słownik Biograficzny*. Kraków – Wrocław – Warszawa, t. 35. (in Pol.).
64. Plewy Stephanka Zyzaney heretyka, z Cerkwie Ruskiej wyklętego. Wilno, 1596.
65. Plokhly, S. (2001). The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine, New York. (in Eng.).
66. Senyk, S. (2011). A History of the Church in Ukraine, Rome, t. 2. (in Eng.).
67. Senyk, S. The Ukrainian Church in the Seventeenth Century, p. 345. (in Eng.).
68. Thielemann, N. (2004). Di sprachliche Situation in der südwestlichen Rus' Ende des XVI. Jahrhunderts am Beispiel der christlichen Terminologie in Stefan Zyzanij's "Kazanje o antichristě". *Anzeiger für Slavische Philologie*, vol. 32, p. 127–166. (in Ger.).
69. Vilimas, D. (2014). Bajorai baltarusiškų Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės pavietų žemės teismo knygosė. Teisinis aspektas, *Lituanistica*, vol. 1 (95).