

Леонід Тимошенко

AUREA MEDIOCRITAS РОСІЙСЬКОГО УНІЄЗНАВСТВА: ЗМІНА ПАРАДИГМИ ЧИ РЕАНІМАЦІЯ СТАРИХ КОНЦЕПЦІЙ?

М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* – Москва: Изд-во Московского университета, 2003. – 320 с. (Труды исторического факультета МГУ. Вып. 22).

Ренесанс російського унієзнавства, що став помітним із середини 1990-х, має шанс повернути російській науці той авторитет, який вона посідала в цій проблематиці упродовж другої половини ХІХ ст. (ХХ можна без перебільшення назвати століттям польського унієзнавства). Безумовну першість тут належить віддати працям Михайла Дмитрієва. Відомий уже за своєю першою книжкою *«Православие и Реформация»* (Москва, 1990), він продовжує вивчати історію Київської митрополії ХVІ ст., є автором низки статей з проблем Берестейської унії та, врешті, захистив докторську дисертацію¹, що була опублікована у вигляді обговорюваної тут монографії. Оприлюднення рецензійної статті про книгу о. Бориса Гудзяка² з тієї ж теми можна вважати цілком логічним кроком: у ній Дмитрієв ще виразніше сформулював свою концепцію генези унії, відмежувавшись від того, що вважає недосконалим і навіть неспроможним з наукової точки зору. З огляду на те, що історик уперше в російській науці цілком відійшов від стереотипів минулого, де ще не так давно в погляді на причини унії перевага надавалася зовнішнім факторам, гадаю, можна говорити про зміну парадигми російського унієзнавства, серед творців якої були такі поважні вчені, як Михайло Коялович, митр. Макарій (Бул-

гаков), Платон Жукович та ін. Утім, перші спроби застосувати нові підходи в дослідженні унії фіксуються ще в середині 1990-х, у колективній праці московських істориків на чолі з Борисом Флорею³. Михайло Дмитрієв був учасником згаданого проекту, проте «вирішальні» розділи писав не він. Однією із заслуг даної книжки стало акцентування уваги на внутрішніх передумовах унії, проте від спокуси показати роль зовнішніх факторів автори, в цілому, не відмовилися⁴.

Монографія Михайла Дмитрієва, окрім традиційних історіографічного та джерелознавчого оглядів, складається з чотирьох великих глав (у дисертації їх трохи більше), поділених на дрібніші підрозділи – їхні назви чомусь у змісті книги не фіксуються. Перш ніж перейти до огляду самих глав, здається доцільним зупинитися на концепції книжки, що так чи інакше наскрізно оприявлюється по всьому тексту. Її суть полягає в тому, що визначальними для генези унії Автор вважає не зовнішні, а внутрішні чинники. Логіка такого підходу вимагала пошуку тих внутрішніх першопричин, котрі підштовхнули верхівку Руської Церкви до порозуміння з Римом. З цим не можна не погодитись. Пригадується, скільки у старій історіографії було витрачено зусиль, аби з'ясувати дію зовнішніх упливів – римо-католицької пропаганди, підступності єзуїтів, тиску польсько-католицького уряду тощо. Тимчасом відомо, що руські владики прийняли рішення й провели його в життя, незважаючи на опір та перешкоди, тож ясно, що без внутрішніх передумов унія, пропагована лише ззовні, ніколи б не відбулася. Михайло Дмитрієв у своїй книжці зосередився, майже без винятку, на з'ясуванні саме цього питання, піддавши прискіпливому аналізу внутрішнє життя Київської митрополії доберестейської доби. Варто зазначити, що такий підхід не є абсолютно новим: до внутрішніх причин унії апелював у XIX ст. Орест Левицький, а в другій половині XX ст. самостійність вибору, який зробили ієрархи Руської Церкви, лягла в основу уніатського дискурсу, найвиразніше представле-

ного в працях о. Атанасія Великого⁵. Проте домінуюче місце в історіографії унії все-таки займав «католицький ключ», себто приваби та впливи Римо-Католицької Церкви. Михайло Дмитрієв рішуче й послідовно це відкидає, а водночас заперечує альтернативне пояснення – «грецький ключ», ідею якого нещодавно обґрунтував у своїй монографії о. Борис Гудзяк, котрий причини Берестейської унії вбачає у незграбному втручанні Константинопольського патріархату в справу Київської митрополії. На думку Дмитрієва, з якою важко не погодитися, патріархи завжди підтримували антикатолицьку й антиунійну боротьбу, тож греки аж ніяк не можуть вважатися ініціаторами зближення з католиками чи реформування православ'я.

Визнаючи, отже, «католицький ключ» анахронічним, а «грецький ключ» дуже суперечливим, Михайло Дмитрієв на противагу тому й другому висуває ще один фактор – російський. Ідеться про опосередковані російські впливи на церковне життя Київської митрополії, причому акцент кладеться не на їхній вагомості в розвитку українсько-білоруського православ'я, а на тому, що:

Slavia Orthodoxa Orientalis залишилася в XVI ст. більше чи менше гомогенним культурно-релігійним утворенням, у якому всі частини еволюціонували в приблизно однаковому ритмі і приблизно в однаковому напрямку (с. 360).

Як бачимо, обстоюється спільність та навіть типологічна однорідність візантійсько-православної культури XVI ст. на сході Європи, а російські впливи представлено як складовий елемент цієї спільності. Концепція єдиного православного простору українців, білорусів та росіян розвинута й у дисертації Дмитрієва, де цьому присвячено дві великі глави – про роль ересей Феодосія Косого та старця Артемія, представника «нестяжательського» руху в українсько-білоруському православ'ї. До монографії ці глави не увійшли, тут їх замінено невеликим параграфом *«Нові тенденції в розвитку релігійної культури українсько-білоруських*

земель в кінці XVI – першій половині XVII ст.» (с. 51–57). Згідно з авторською гіпотезою, втікачі з Московії (першим серед них був князь Андрій Курбський, останнім – першодрукар Іван Федоров) не лише відіграли видатну роль у долі українсько-білоруського православ'я, але, фактично, стали провісниками єдиного православного простору й, по суті, спричинилися до тих новацій в українсько-білоруській культурі, що їх називають «першим українським національним відродженням», адже оновлення місцевої православної культури Дмитрієв розглядає як результат процесів, притаманних усьому східнослов'янському світові.

Яким же чином цей простір (а по суті, московські православні впливи на Київську митрополію) Автор пов'язує з генезою унії? З його міркувань випливає, що, наприклад, ересь Феодосія Косого сприяла швидкій трансформації релігійної свідомості православної спільноти Речі Посполитої. Це, своєю чергою, підштовхнуло до церковної кризи 1580-х рр., а притаманний періодові сум'ять нонконформізм безпосередньо вплинув на генерування унійної ідеї. Як бачимо, механізм згаданого московського впливу не є безпосереднім, що визнає й сам Михайло Дмитрієв, а тому докладніше на цьому не зупиняється. Чимало сумнівів викликає також постульована ним роль «нестяжательства» в місцевих оновленських процесах, обґрунтуванню чого присвячено кілька статей⁶, які нещодавно зазнали аргументованої критики з боку Валерія Земи⁷. За спостереженням Земи, руська писемна спадщина не містить жодних згадок про віровчення Феодосія Косого та його учнів. На основі порівняльного аналізу вчення Косого з творами кальвіністів та антитринітаріїв Валерій Зема рішуче заперечує висунуте старою і розвинуте радянською літературою, а нині підтримуване Дмитрієвим твердження про вплив ідей Косого на поширення реформаційних віянь у Київській митрополії, зокрема в Білорусі та на Волині.

Як можна припускати, за ідеєю «третього фактора», що її розвиває у своїх працях Михайло Дмитрієв, непрозоро стоїть намагання довести, нібито шляхи україн-

сько-білоруського та московського православ'я залишалися вельми близькими ще й у XVI ст., тимчасово розійшлися у першій половині XVII, а в другій половині того-таки століття знову перетнулися: українсько-білоруське православ'я повернуло собі те, що було «запозичене, перероблене, збагачене протягом попередніх десятиліть»⁸. Формулюючи методологічні засади своєї праці, Дмитрієв відмежується від національних, ідеологічних та конфесійних упереджень як паранаукових (с. 7). Однак декларація ще не свідчить про звільнення від певних стереотипів мислення. Адже важко повірити (а Дмитрієв, схоже, вірить) в існування якоїсь надетнічної православної єдності в Східній Європі XVI ст., оскільки незрозуміло, чому вона так легко розкололася наприкінці цього-таки століття, коли Київська митрополія схилилась до Заходу, на одному своєму полюсі утворивши після Берестя спільноту *Slavia Unita*, а на другому – породивши Могиллянську реформу, тоді як Московська Церква законсервувала власну, питому тотожність. Здається, це розуміє і сам Автор, солідаризуючись з о. Гудзяком у запереченні впливу проголошення Московського патріархату 1589 р. на генезу унії. Не менш переконливим свідченням відособленості релігійних культур є фахово написаний ним самим розділ монографії про церковні інститути Київської митрополії XVI ст.: адже московське православ'я ніколи не знало розглянутих тут феноменів – братств, патронату річпосполитського зразка, принципу «соборноправності», тобто участі мирян у справах Церкви, зрештою, цілком інакшими були також освіта й церковна культура. Зрозуміло, це не є абсолютним доказом відмінності етнорелігійних тотожностей, проте, на мою думку, спроби обґрунтувати існування православної метаспільноти на сході Європи є такими ж марними, як і протилежні зусилля, спрямовані на абсолютизацію окремішностей релігійних культур. Останнім часом, щоправда, стало модним показувати не стільки те, що роз'єднує, скільки те, що єднає, але без глибших джерельних студій це підозріло нагадує «возз'єднавчі» заклинання радянської історіографії.

Утім, акцентування «третього фактору» в дослідженні Михайла Дмитрієва не є домінуючим (фактично, лише постулюється концепція). Набагато переконливіше в монографії показано зміни в релігійній культурі Київської митрополії другої половини XVI ст., які дослідник простежує у першій главі із залученням великого рукописного матеріалу, передусім українсько-білоруських Учительних Євангелій, особливо Учительного Євангелія зі збірки Ю. А. Яворського Російської національної бібліотеки (в дисертації, окрім Євангелій, використано й так звані «четьї збірники»). Популярність Учительних Євангелій як духовної лектури та джерела проповіді на українсько-білоруських теренах кінця XVI – першої половини XVII ст. підтверджується не тільки великою кількістю збережених примірників і списків, а й тим, що їм приділяли увагу тодішні православні інтелектуали: Іпатій Потій, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Мелетій Смотрицький та ін. До слова, тільки дві рукописні пам'ятки такого роду опубліковано – так зване Скотарське Учительне Євангеліє та Нягівські повчання на Євангеліє. У монографії переконливо показано, що тексти Учительних Євангелій засвідчують суттєві зміни в релігійній культурі, які стали свого роду відповіддю православних на виклик протестантизму. Передовсім, змінилося уявлення про покликання духовенства, гріх і спасіння; досить оновленим виглядає розуміння обрядів, критеріїв благочестя та норм християнської етики; у доктрині спасіння під впливом західного християнства зміцнюється «тема страху»; певні новації проникають у соціальне вчення православ'я, скажімо, в тлумачення багатства та бідності. В такий спосіб, як наголошує Автор, православна проповідь, пристосовуючись до нових релігійно-культурних умов, активізувалася у боротьбі з «єретиками», але разом з тим зазнавала акультурації з боку західного християнства. Головне ж, розвиток згаданих новацій засвідчив конфесійно-культурну відкритість українсько-білоруського православ'я, що потенційно робило можливим звернення

до ідеї унії. Погоджуючись із цим висновком, не можемо обминути того, що він суперечить згаданій вище авторській концепції єдиного православного простору, тим більше що бодай короткого порівняння зі станом московського православ'я у монографії немає.

Ще один аспект передісторії унії висвітлено в другій главі *«Братства і єпископат Київської митрополії в кінци XVI ст.: дві програми реформ у православній церкві»* (с. 89–132). Спочатку тут розглядаються спроби реформ першої половини – середини XVI ст., далі в двох невеликих параграфах оглядово представлено початки та ідеологію братського руху. Спираючись на великий історіографічний досвід вивчення братств, а також на нове дисертаційне дослідження Світлани Лукашової⁹, Михайло Дмитрієв пробує розставити нові акценти в питанні про роль братств у суспільно-релігійному житті України й Білорусі. Так, наприклад, реформування відносин мирян та духовенства, започатковане патріархами шляхом надання Львівському і Віленському братствам ставропігії, носило, на його думку, вибухонебезпечний характер і замалим не стало поворотним пунктом церковної історії, оскільки *de facto* встановлювалося двовладдя, а церковна криза набула безпрецедентних форм (с. 95–96). Обговорюючи погляди попередників на типологію братського руху (специфічна форма Реформації? православна Контрреформація?), дослідник аргументовано висуває «серединну» концепцію: братства залишалися специфічно православним феноменом, що вписувався у канонічні рамки східнохристиянської традиції і спирався на конфесійні особливості православної еkleзіології (с. 101–102). Справді, такі широкі повноваження об'єднань мирян суперечили католицькій церковній традиції, але й в авторську концепцію єдиного православного простору вони не надто вписуються, адже йдеться лише про специфіку українсько-білоруського варіанту православ'я.

Основну увагу в другій главі зосереджено на конфлікті духовенства і братств, у перебігу якого Михайло

Дмитрієв виділяє два періоди: 1586–1590 та 1591–1594 роки. Щодо першого, то акцентується головним чином роль патріарха Єремії в конфлікті 1588–1589 р., розглянуто відомі (й маловідомі) свідчення про його перебування на Русі, а запроваджені ним новації трактуються і як конструктивний внесок у реформування митрополії, і як дестабілізуючі кроки. Очевидно, дестабілізація заглушила конструктивізм, бо посилювалися чвари в середовищі ієрархів та загострився конфлікт єпископів з братствами. У результаті роль братств/мирян зросла, а управління митрополією було дезорганізоване. Власне на тлі загострення цієї кризи, на думку Дмитрієва, в 1590 р. оприявилася перша унійна ініціатива (с. 113).

У 1590–1594 рр. часові активізації соборів, що започаткували церковну реформу, конфлікт із братствами/мирянами ще більше загострився, оскільки реформування було спрямоване на кардинальне посилення незалежності владик від мирян та державної влади. Це створювало найпоживніший ґрунт для генерування ними унійної ініціативи, бо, за висновком Автора:

Львівське та інші братства претендують на главенство в Церкві і всеохоплюючий контроль за діяльністю духовенства. Фактично, мова йде про спробу узурпації церковної влади братствами (с. 131).

Незважаючи на певне перебільшення загрози канонічній структурі управління в митрополії, з цією частиною авторських міркувань не можна не погодитися. Утім, така думка вже висловлювалася в історіографії, але в книзі Михайла Дмитрієва вона набула нового звучання та докладного підтвердження джерелами. До зауважень, котрі виникають при читанні даного розділу монографії, можна віднести хіба що кількаразове ототожнення ієрархів з духовенством взагалі (с. 103–104), хоча насправді йдеться лише про ієрархів, найчастіше – про львівського владика Гедеона Балабана, пізніше – про митрополита Михайла Рагозу. Враховуючи те, що нам досі невідома навіть кількість братств

на терені Львівської єпархії в роки єпископства Балабана, у тому числі й заснованих за його ініціативою (і підвладних йому!)¹⁰, згадане ототожнення позиції владики з позицією всього духовництва здається передчасним.

Іншим сюжетом, на якому побіжно зупиняється у даній главі Автор, є конфлікти в середовищі руських ієрархів, спричинені незграбними пастирськими посланнями патріарха Єремії. Хоча деталі цих конфліктів спеціально не розглядаються, їх загострення постає як цілком виразне й масштабне. Адже власне на ґрунті ставлення до ставропігії, наданої патріархом Львівському братству, стався розкол між ієрархами на Берестейському соборі 1590 р., де виділилася група Терлецького–Балабана, котра, як підкреслює Дмитрієв, не погоджувалася змиритися з незалежністю братств, а відтак – почала шукати контактів із Римською курією. На соборі 1594 р. розходження між владиками ще більше посилювалися, коли Іпатій Потій підтримав митрополита. Прикметно, що конфлікти були не простим з'ясуванням взаємних претензій чи задоволенням амбіцій стосовно субординаційних відносин (крім титулу митрополита, існували титули прототронія та екзарха) – за ними проглядалися чіткі стратегії у корінних питаннях розвитку й реформування Церкви.

Безпосередньо унійному процесові першої половини 1590-х присвячено третю главу *«Криза Київської митрополії і підготовка унії церков у 1590–1595 рр.»* (с. 133–211). Тут Михайло Дмитрієв ще раз повертається до перебігу соборів, що цілком виправдано («вузькі» фахівці знають, що великому обсягові літератури цього предмета не дорівнює ступінь його вивченості). Якщо в попередній главі новий архівний матеріал майже не залучений, то тут ми натрапляємо на цікаві знахідки, а це в дослідженні проблеми, джерельна база якої вважається остаточно сформованою, є неабиякою екзотикою. Але зупинімося спершу на новаціях цієї частини дослідження. По-перше, унійній ініціативі чотирьох єпископів від 24 червня 1590 р. Автор надає право першості взагалі (досі вона вважалася проміжною ланкою вже започаткованого процесу); він аргументовано

відкидає можливість розгляду унійного питання на белзькій нараді перед собором у Бересті, а також, ясно, заперечує будь-який вплив католиків на згадану ініціативу 1590 року. Серед подій наступних років у монографії виділено Берестейський собор 1594 р., де конфлікт з мирянами, досягнувши найвищої точки, остаточно підштовхнув ієрархів до унії. Невідомий лист Михайла Рагози до коронного канцлера Яна Замойського від 2 липня 1594 р., віднайдений дослідником, засвідчує, що митрополит уже був, очевидно, заангажований в унійні справи і посилав з невідомою метою до канцлера Кирила Терлецького. Зустріч єпископів у Сокалі Дмитрієв вважає ключовою, але досить «темною» сторінкою підготовки унії. Більше того, аналіз суперечливих свідчень дав йому змогу ствердити, що на зустрічі в Сокалі наприкінці червня 1594 р. артикули унії ще не були обмірковані повністю, проте конфлікт єпископів, як і їхня суперечка з мирянами, досягли непримиренної фази. Саме тоді були написані відомі «мамрани», надані Терлецькому, який метався між Балабаном, Рагозою, Потієм і королівським двором. Парадоксально, але навіть за таких умов справа унії просувалася вперед. Чільне місце в подіях 1594 р. посідає торчинська нарада 2–4 грудня і прийнята на ній декларація, вартість якої визначається не так змістом (умови унії не обговорювалися), як зібраними підписами, хоча й тут дослідник між скупими рядками інформації відстежує незгоди та хитання.

Безсумнівним здобутком монографії є докладний аналіз головних унійних документів, серед яких виділяється інструкція православних єпископів їх представникові для ведення переговорів з королем та урядом. Віднайдення оригіналу (колекція І. П. Сахарова Російської національної бібліотеки) дало змогу з'ясувати, що документ засвідчено п'ятьма підписами, але печатки взагалі відсутні. Джерело не датоване, в кінці тексту залишено великі пробіли, до яких належало вписати імена делегатів. Головне ж, що інструкція називає «певні умови» з'єднання: непорушність традицій і прав Київської митрополії, урівняння православного духо-

венства з римо-католицьким, визнання короля (а не Римську курію) гарантом свобод і незалежного статусу Унійної Церкви. Схожі ідеї викладаються й у листі митрополита до Кирила Терлецького, де той уповноважується на ведення переговорів з коронним канцлером Яном Замойським. Так само докладно в монографії висвітлено події, результатом яких стали знамениті «артикули унії», нібито ухвалені на соборі в Бересті у червні 1595 року. На підставі ретельного джерелознавчого аналізу Автор доходить висновку, що собору, найімовірніше, не було взагалі, і що підписи ієрархів збиралися поодиночі, себто унійний процес носив напівтаємний характер, оскільки, за його висловом, обговорювати унію «на соборі з участю братств, православної шляхти, рядового духовенства було б безглуздо» (с. 177).

Так само докладно, причому чи не вперше в історіографії, аналізуються обставини візиту Потія і Терлецького в Люблін 24 червня 1595 р., де відбулася відома зустріч Потія з князем Василем-Костянтином Острозьким. Події липня–серпня 1595 р., коли готувалося посольство до Риму, викладені скупо, натомість очевидним здобутком джерелознавчого аналізу є критичний перегляд так званої «Луцької декларації чотирьох єпископів» від 27 серпня 1595 р. на підтримку унії. Михайло Дмитрієв, спираючись на низку палеографічних та дипломатичних ознак, притаманних оригіналові цього документа, вважає його фальсифікатом. На його думку, автором цієї підробки мав би бути знаний інтриган Кирило Терлецький, з чим важко не погодитися.

У висновках до даної глави Михайло Дмитрієв знову підкреслює, що, на його думку, поштовхом до унії стали суто внутрішні причини:

...ініціатива 1590 р. була спробою знайти вихід із кризи у стосунках мирян і духовенства. Таким чином, домінуючий в історіографії погляд на генезу Берестейської унії, згідно з яким унія була відповіддю православної сторони на розпочаті ще в 1560 роки дії і заклики Риму, єзуїтів, польського духовенства і уряду, не підтверджується (с. 209).

Підтримуючи, хоча і з певними застереженнями, цю тезу, вважаю, що вона краще, ніж численні попередні спроби, пояснює витoki унії. Слушним є також погляд Автора на те, що ініціатори унії вважали головним гарантом її справедливої реалізації короля і власне тому провадили переговори головним чином з польським урядом (у даному аспекті дослідник аргументовано підтвердив і розвинув обережні спостереження, які вже висувалися в літературі).

Остання, четверта глава монографії названа багатообіцяюче: *«Церковна унія: погляд православних і погляд католиків»* (с. 211–260). Текст цієї глави організований за принципом персоніфікації, тобто розгляду позицій кожного з учасників/противників унійного процесу як з православного боку (Кирило Терлецький, Іпатій Потій, Михайло Рагоза, Гедеон Балабан, кн. Костянтин Острозький та кілька менш помітних осіб), так і з католицького (представники Римської курії, експерт унійних артикулів домініканець Сарагоса, Петро Скарга: погляди останнього розглянуто з особливою скрупульозністю). Через обмеженість джерельної бази постаті деяких православних ієрархів виглядають дещо схематично (це стосується, наприклад, Терлецького), а характеристика Рагози є взагалі недостатньо повною, оскільки Автор не врахував кількох джерел, що проливають світло на формування проунійної позиції митрополита, у тому числі такого важливого, як окружне послання про скликання Берестейського собору, опубліковане 1914 р. Степаном Голубєвим¹¹.

* * *

Підсумовуючи констатую, що візія передумов унії в трактуванні Михайла Дмитрієва здається мені дуже привабливою, особливо в тій її частині, що присвячена показові внутрішніх спонук унійного процесу. Проте, незважаючи на очевидні плюси, авторська концепція має суттєві лакуни. Якщо мотиваційні причини руху до з'єднання з Римом обумовлювалися негараздами в організа-

ційних структурах (конфлікти братств з владиками і владик з митрополитом), якщо не духовні цінності католицизму приваблювали руський єпископат, то варто, очевидно, погодитися з о. Борисом Гудзяком, який пов'язує генезу унії з кризою Церкви. Тобто, глибинною причиною унії була все-таки криза, програму виходу з якої пропонували різні сили. Назагал це визнає і Михайло Дмитрієв, котрий говорить про дві версії поглядів на реформування Церкви – єпископату та братств. Як же тоді потрактовано ним кризу Київської православної митрополії?

У висновках після першої глави наголошується, що мову слід вести не про деградацію, а про «кризу росту», синхронну «православному відродженню» другої половини XVI століття (с. 88). В іншому місці загострення кризи пов'язується з візитом патріарха Єремії, що нібито підштовхнуло митрополита до реформи (с. 113), – отже, «кризу росту» доповнено концепцією кризи організаційних структур митрополії на зламі 1580–1590-х рр., що було найвиразніше оприявлено у конфліктах братств із владиками, загрожуючи узурпацією церковної влади (с. 131). Як бачимо, погляд дослідника відрізняється від концепції «тотальної кризи» о. Гудзяка, проте запропоновані ним короткі шкіци про духовенство та єпископат, про юрисдикційні та субординаційні стосунки, братства і патронат, канонічне право, школи та освіту є надто загальними. Аналіз «організаційної кризи» першої половини 1590-х більш переконливий, але поза увагою Автора, на мою думку, залишилося те, що програми реформування стосувалися не тільки (і навіть не стільки) конфліктів, скільки бачення виходу з ситуації, а тимчасом зв'язок між кризою конфліктів і кризою церковності в монографії не простежено. Адже йшлося радше не про глибинні каталізатори, а про спонукальні обставини, які підштовхували до рішучих кроків (до речі, на цьому добре наголошено в старій українській та діаспорній історіографіях).

Обмеження причин унії лише внутрішніми аспектами, на чому послідовно наголошує Михайло Дмитрієв,

теж виглядає небездоганим. Відкидаючи вплив католицької сторони на унійний процес, історик у якості доказу детально розглядає позицію Римської курії, польських ієрархів та, особливо, Петра Скарги, аби в такий спосіб довести глибокі відмінності між програмами й традиціями католиків та православних, що не могло не вплинути згодом на долю проголошеної унії. Однак варто звернути увагу на очевидну річ, яка ставить під сумнів ці міркування. Адже власне Петро Скарга вперше обґрунтував ідею регіональної унії без зміни обряду, яка була покладена в основу уійних артикулів (цю ж ідею обстоював кн. Костянтин Острозький). Шукати прямої вказівки на те, що хтось із речників унії, наприклад Іпатій Потій, запозичив ідею Скарги, було б наївно, але перегляд концепції унії під згаданим кутом зору потенційно міняє погляд на її генезу.

Ще однією незаторкнутою в монографії проблемою є етноконфесійна ідентичність авторів уійних документів. Це дещо дивує, оскільки в дослідницькому доробку Михайла Дмитрієва така спроба вже фіксується, причому дослідження співвідношення конфесійного та етнічного в свідомості провідників Берестейської унії дозволило йому дійти висновку, що унія була продиктована «щирими національно-патріотичними прагненнями» зберегти релігійно-культурну самобутність українсько-білоруських земель¹². Започаткований у щойно згаданій статті підхід (на жаль, не розвинутий у монографії) може стати, як здається, доволі перспективним, оскільки саме в епіцентрі українсько-польських релігійних взаємин (виразно нерівноправних у західних єпархіях Київської митрополії) генерувалася православна релігійно-культурна тотожність. Не буде зайвим нагадати й те, що в діяльності братств, як уже неодноразово підкреслювали історики, було чимало «національно-захисних» аспектів. Беручи це до уваги, мусимо визнати, що конфлікт між прибічниками та противниками унії, започаткований ще до Берестейського собору 1596 р., носив від самого початку «національне» забарвлення, оскільки стосувався

поглядів на краще впорядкування «національної» Церкви. Зрештою, згадані аспекти не раз порушувалися й у пізнішій полеміці довкола правосильності Берестейських соборів.

На завершення варто ще раз підкреслити, що оригінальність, влучність спостережень та джерельні знахідки дослідження Михайла Дмитрієва є безсумнівними: він написав серйозну працю з вагомими здобутками, причому з теми, над якою упродовж ХІХ–ХХ ст. працювали десятки блискучих учених – українських, російських та польських. Зокрема, неабияким здобутком монографії стало вичерпне представлення конфліктної кризи кінця 1580-х – першої половини 1590-х рр. як спонуки до переходу в унію частини руського єпископату¹³. Не менш ґрунтовно викладено й внутрішньо суперечливий та нерівномірний перебіг унійного процесу, що стало можливим завдяки ретельному, чи не вперше в історіографії, джерелознавчому аналізу унійних документів. Тож новаторство дослідження очевидне, але воно актуальне здебільшого для російської історіографії, яка врешті досягла в даній ділянці «золотої середини»¹⁴. Найбільш же вразливим у книжці, на мою думку, є заперечення зв'язку між ідеями католицьких теологів та унійною програмою руського єпископату, на чому багаторазово наполягає Автор. Що ж до його фактичної відмови від дослідження етноконфесійних аспектів проблеми, то про це залишається лише пошкодувати – як, утім, і про відчутний брак порівняльних контекстів, яких вимагала би студія такого масштабу.

¹ Дмитрієв М. В. *Киевская митрополия во второй половине XVI в. и генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Авторефер. дисс... д-ра истор. наук. – М., 2001. – 46 с.

² Дмитрієв М. В. [Рец.] В. А. Gudziak. *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitan, the Patriarchat of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest.* – Cambridge Mass., 1998. – 489 p. // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник: 2003. – М., 2003. – С. 355–372. (2000 р. у Львові вийшло україномовне видання цієї книги. Див. рец.: Хинчевська-Геннель Т. // Український гума-

нітарний огляд. Вип. 5. – К., 2001. – С. 248–257; Тимошенко Л. // Київська старовина. – 2001, № 5. – С. 166–174.

³ Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.* – М., 1996. – 199 с.

⁴ Див. мою рецензію на це видання: Український історичний журнал. – 1998, № 4. – С. 145–149.

⁵ Див. його узагальнюючі праці: Великий А. Г. *Світла і тіні української історії. Причинки до історії української церковної дулки.* – Рим, 1969; Його ж. *З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану.* – Т. 3–4. – Рим, 1969 та ін. Йому ж належить видання кількох десятків томів джерел з історії Української Церкви, а також спеціальне видання документів Берестейської унії: *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)* / Ed. A. Welyukj. – Romae, 1974.

⁶ Див. наприклад: Дмитриев М. В. *К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях во второй половине XVI века* // Советское славяноведение. – 1989, № 2. – С. 15–26; Його ж. «*Єресь гусів*» та «*єресь Феодосія Косого*» в українсько-білоруському релігійному житті третьої чверті XVI ст. // Вісник Львівського університету. Серія історична. Вип. 37/1. – Львів, 2002. – С. 122–144.

⁷ Зема В. *Руськомовні реформаційні пам'ятки та вчення «Феодосія Косого»: спростування історіографічного міфу* // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII століття). Вип. 3. – К., 2003. – С. 139–162.

⁸ Про це автор «обмовився», щоправда, в іншій праці: Дмитриев М. *Основные проблемы истории Киевской митрополии в 1-й половине XVII века* // Макарий (Булгаков). *История Русской Церкви*. Кн. 6. – М., 1996. – С. 20–21.

⁹ Лукашова С. С. *Взаимоотношения клира и объединенный мирян в восточных землях Речи Посполитой в конце XVI в.* – Авторефер. дисс... канд. истор. наук. – М., 2001.

¹⁰ Львівський єпископ Гедеон Балабан сприяв заснуванню братств: при церкві св. Теодора з Тирона на Краківському передмісті Львова 1589 р. (Національний музей у Львові. – Ркп. 2774); в Адамківцях біля Березан 1603 р. (Там само. – Ркп. 2634); в Гологорах 1602 р. (Відділ рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. – III, АСП-15); при Преображенській церкві в Могильові 1605 р. (Петров Н. *Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и Юго-Западном крае России* // Памятники

русской старины в западных губерниях, издаваемые с высочайшего соизволения П. Н. Батюшковым. Вып. 8. – СПб, 1885. – С. 294); Святомиколаївського братства в Замості 1606 р. (Там само). Хрестоматійним вважається сприяння Гедеона Балабана заснуванню братства в Рогатині, з яким він не зміг налагодити співпраці.

¹¹ Див. про це докладніше: Тимошенко Л. *Православний «Полемічний твір проти латино-уніатів 1597 року»* // Історія релігії в Україні. Науковий щорічник: 2004 рік. Кн. 1. – Львів, 2004. – С. 579–584.

¹² Дмитриев М. «*Ваши*» и «*наши*» Русь. *Сторонники унии перед проблемой этноконфессионального самоопределения в конце XVI – начале XVII вв.* // *Prosfonta*. Історичні та філологічні розвідки, присвячені 60-річчю академіка Ярослава Ісаєвича. – Львів, 1998. – С. 231–244.

¹³ На мою думку, ця лінія дослідження передумов унії має бути продовжена. Так, ще задовго до Берестя виник конфлікт між митрополитом і Києво-Печерським монастирем на чолі з Никифором Туром. До речі, згаданий конфлікт розглядається в унієзнавстві як одна зі спонукальних причин унії. Існує навіть гіпотеза, що саме обіцянки Михайлові Рагозі найбагатшого в митрополії монастиря (з боку уніатів і Римської курії) схилили його до остаточного рішення. Див. про це: Kempa T. *Rywalizacja o Ławrę Pieczarską w Kijowie między prawosławnymi a unitami w końcu XVI i na początku XVII wieku* // *Przegląd Wschodni*. – 2003. – Т. VIII, з. 4 (32). – С. 831–870. Монастирське життя, статус і становище монастирів взагалі чомусь «випали» з характеристики М. Дмитрієвим інституційних засад Київської митрополії.

¹⁴ Обсяг даної рецензії не дав змоги детальніше охарактеризувати історіографічні аспекти книги М. Дмитрієва, наприклад, показати, що в літературі конфлікт братств із єпископатом як причина унії був обґрунтований ще в XIX – на початку XX ст.