

Мария Такала-Рощенко (Йоэнсуу)

НОВАЯ ГИМНОГРАФИЯ В КОНТЕКСТЕ КОНФЕССИОНИЗАЦИИ УНИАТСКОЙ ЦЕРКВИ В XVII–XVIII ВЕКАХ

Церковная уния, заключенная в Бресте в 1596 году, – по сути, явление яркой противоположности. Она рассматривается как соединение старой Киевской митрополии с Римской Церковью, одновременно в ней осуществился раскол восточной Церкви на землях Польско-Литовского государства. Уния разделила православную и униатскую церкви в разные юрисдикции, создавая две противоборствующие церкви в одном обществе, вследствие чего каждая стремилась к утверждению своей эксклюзивной легитимности. Эти стремления открывали новые перспективы в самосознании обеих церквей.

В изучении процессов, создавших новые церковно-конфессиональные структуры в раннемодерной Европе, в 1980-е годы теоретический подход разрабатывали под парадигмой «конфессионализации»¹. Поскольку в этом подходе обращаются именно к формационным процессам, ведущим к институциональной консолидации церквей и к стандартизации опытов веры и практик, предлагаем его как плодотворную методологическую базу для изучения явлений, связанных с польско-литовскими восточными церквами в XVII–XVIII веках. Кульминацией конфессионального развития униатской церкви является Замойский синод в 1720 году, когда произошла кодификация практик, проявлявшихся в большой степени уже в течение

¹ Подход разработан в контексте протестантской Реформации и восстановления римско-католической церкви в Германии в XVI–XVII веках. Первоначально в нем подчеркивались социальные, политические и культурные аспекты религиозных изменений в связи с формацией раннемодерного государства. Только в начале XXI века исследователи Средне-Восточной Европы стали обращаться к вопросам о конфессиональной истории той области с помощью парадигмы конфессионализации. Обзор развития и применения парадигмы см.: J. Deventer. 'Confessionalisation' – a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe? // *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 11 / 3 (Routledge 2004) 403–425. В контексте польско-литовской униатской церкви конфессионализация использует концептуальную основу, разработанную такими известными исследователями, как Михаил Дмитриев, Сергей Плохий, Барбара Скиннер, Игорь Скочилас.

XVII века². Признаки достижения конфессиональной зрелости определяются часто по практическим достижениям – степени самостоятельности в организации религиозного обучения (школы, семинарии), просветительской деятельности, издательств, пропаганды и цензуры, в дисциплинировании обряда и участия в таинствах (визитации), в кодификации основ веры в катехизисах и синодальных решениях³. Однако конфессионализация была также в большой степени психологическим процессом. Как определяет Игорь Скочиляс, она привела также к «взаимному отчуждению между восточными христианами разных юрисдикций, [...] укреплению православной и униатской исключительности и к выражению специфически конфессионального самосознания»⁴.

Изучение конфессионализации в контексте гимнографического творчества в данной статье выдвигалось от желания понимать, как действует раскол на церковное общество. Процесс конфессионализации требует какой-то демаркации, установления границ между своим и не-своим, чужим. Несмотря на то, что обе церкви опирались на одну и ту же традицию, пользовались первоначально одними и теми самыми литургическими книгами и певческими источниками, параллельное существование двух восточных традиций в обществе неизбежно вело к демаркационным попыткам между ними. Нужно отметить, что в литургических певческих книгах отражения формационных процессов весьма маргинальны, поскольку основной репертуар остался без изменений. Все же, особенно в униатской среде, текстовый репертуар постепенно накапливался, пополняясь новым, что дает возможность рассматривать его как самостоятельный гимнографический материал.

Целью статьи является изучение униатского литургического обряда, прежде всего содержания новой гимнографии, сочиняемой в XVII–XVIII веках. В центре внимания находится формационный процесс конфессионального самосознания, к которому обращаемся с помощью социологическо-антропологической теории адаптации. В исследовании *Becoming Intercultural – An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural*

² Напр., М. Димид. *Єпископ Київської Церкви*. Львів 2000, с. 55; В. Skinner. *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb 2009, с. 40; І. Скочиляс. *Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст.: За матеріалами Володимирського собору 1715 р.* Львів 2008, с. 8; Т. Szmańko. *Kształtowanie się komponentu liturgicznego unijnej tożsamości kościelnej w XVII i XVIII wieku // Reformy liturgii a powrót do źródeł*. Kraków 2014, с. 269.

³ J. Deventer. 'Confessionalisation', с. 408; І. Скочиляс. *Релігія та культура Західної Волині*, с. 7.

⁴ І. Скочиляс. *Релігія та культура Західної Волині*, с. 7.

Adaptation (2001)⁵ Янг Юн Ким представляет теорию чрез-культурной адаптации, которая становится актуальной в крупных изменениях в жизни человека или общества, например, в переселении или в переменных общественных структурах. Согласно данной теории, человек склонен искать лучшей функциональности путем отхода от прошлых обстоятельств и ментальности (декультурация), одновременно стремясь к новой среде (аккультурация); другими словами, через процессы демаркации и ассимиляции, результатом которых представляется человек с лучшей способностью адаптироваться в обществе⁶.

Подход вполне применимый в контексте конфессионализации, в процессе которой церковное общество адаптируется к новым структурам, определяет себя в отношении к прошлому, направляется к будущему и стремится к улучшению своей функциональности. В этом контексте новая гимнография рассматривается как активный деятель: руками своих авторов она рисует желательное представление реальности (или иллюзии) внутри и вне данного церковного общества, передаваемое верующим путем исполнения на богослужении⁷. Иными словами, в анализе гимнографии изучается скорее ее синхронический элемент, трансмиссия от человека к человеку, чем диахроническое действие между земным и небесным.

В исследованиях о Брестской унии часто доминируют вопросы о церковно-политической истории, догматических взглядах, межконфессиональной полемике. В некоторых случаях исследователи обращались также к церковному пению как к оружию в борьбе между католиками (в том числе униатами) и православными⁸. Обсуждение полемического значения

⁵ Y. Kim. *Becoming Intercultural – An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Thousand Oaks – London – New Delhi 2001.

⁶ Y. Kim. *Becoming Intercultural*, с. 31, 35, 54, 61.

⁷ Авторская деятельность рассматривается как сознательный акт строения репрезентации о (желанной) реальности: выбор слов, выражений, структур понимается как сильно мотивированное действие.

⁸ Такой подход встречается особенно часто в исследованиях по истории русского церковного пения в XIX-XX веках. Например, согласно И. И. Вознесенскому, церковное пение было «одно изъ важныхъ и наиболѣ дѣйствительныхъ средствъ къ борьбѣ съ католичествомъ и униєю» (И. И. Вознесенский. *Церковное пѣніе православной юго-западной Руси*. Москва 1898, с. 15), а по мнению Металлова, даже линейная нотация, возникшая в юго-западной Руси, «соотвѣтствовала мѣстнымъ условиямъ и потребностямъ края, въ его рѣшительной борьбѣ съ западною униєю» (В. Металлов. *Очеркъ исторіи православнаго церковнаго пѣнія въ Россіи*. Москва 1915 [репр. изд.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002], с. 61). В наше время идея о пении как оружии в борьбе несколько модифицирована; например, Наталия Рамазанова поднимает вопрос о значении певческих книг в межконфессиональной борьбе (в которую включены были и протестанты), о содержании ирмологионов как возможного свидетельства конфессиональной ориентации их создателей

разных видов культуры в то время даже необходимо, потому что полемика проникла во все области церковно-общественной жизни. По содержанию гимнов предположено их принадлежность к одной или другой церкви в качестве песнопения «про-унии» или «анти-унии»; иногда присутствием определенного гимна в певческой рукописи делалась попытка установить, к какой церкви принадлежали ее пользователи⁹. Далеко не во всех случаях возможно, однако, приписывать рукопись эксклюзивно к одной партии, поскольку известно, что теми же певческими ирмологиейми пользовались представители обеих восточных церквей¹⁰. Наименьше сомнения вызывают гимны и литургические тексты, созданные для практик, которых в православной среде вообще не знали, как, например, песнопения для собственно униатских памятей или внелитургических латинских церемоний.

Очевидно, невозможно установить, какое распространение имели отдельные гимны или службы: до Замойского синода в униатской церкви не было общепринятых установлений о литургических инновациях. Многие адаптированные из латинской традиции практики остались ограниченными местным применением и после синода. Тем не менее, новая гимнография, созданная униатскими авторами, представляет собой богатое содержание для научного исследования. Центральное место в литургическом творчестве занимают полные циклы гимнографии новым памятям, как, например, священномученику Иосафату (Кунцевичу) и празднику Пре-

(Н. Рамазанова. «Кто Ты, Спасе, ризу раздра»: отражение борьбы православия с католицизмом и реформацией в певческой книге Ирмологий // *Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика)*. Санкт-Петербург 2002, с. 348–349).

⁹ Рамазанова, вслед за Вознесенским, предполагает, что присутствие в Ирмологии некоторых стихир, как, например, «На проклятие еретиков» или подобна «Кто Ты, Спасе, ризу раздра», по содержанию анти-униатских и анти-протестантских, исключало возможность использования книги в униатском богослужении, что и было намерением ее создателей; см.: Н. Рамазанова. «Кто Ты, Спасе», с. 348–349. [Це твердження не відповідає дійсності, бо згадані піснеспіви виникли ще у Візантії і їх створення пов'язане з тодішніми релігійними протистояннями; тому українсько-білоруська літургійна практика до і після Унії вживала ці піснеспіви однаковою мірою і без усякого підтексту. – *Прим. ред.*]

¹⁰ Как отмечает Ю. Ясиновский в дискуссии к докладу А. Цалай-Якименко («Взаємодія «Схід – Захід» і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні») на Третіх «Берестейских чтениях», вполне возможно, что «анти-унийные» гимны переписывали в новые рукописи без намерения использовать их в богословской полемике. Что касается стихир «На проклятие еретиков», Ясиновский приводит пример, в котором «не дуже освічені дячки-переписувачі нотних Ірмолоїв, і також з унійного середовища, «проклинали» зачинателів унії» (*Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх «Берестейських читань»* (Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). Львів 1996, с. 111).

святой Тайны Евхаристии. Данные службы по своему стилю, структуре и поэтических приемах полностью соблюдают традицию византийской гимнографии. В этой статье анализируется гимнографический материал по изданиям службы священномученику Иосафату в Почаеве (1741)¹¹ и службы Пресвятой Евхаристии в Супрасле (1730-е гг.)¹². В анализе изображения Иосафата в гимнографии мы используем публикацию Александра Наумова¹³ в качестве примера и ориентира.

Литургический обряд как контекст конфессионализации

Литургический обряд занимал значительное место в процессах, связанных с Брестской унией. В контексте сосуществования православной и католической традиций на польско-литовских землях разновидности в церковной культуре, особенно в богослужебном обряде, были факторами, которыми демаркировали «свое» (греческое) от «чужого» (латинского)¹⁴. Брестская уния – так представлялось – разделила восточное общество, которое от давних времен воспринималось как «одной нации, одного народа, одной религии, одного богослужения, одних обрядов»¹⁵. Как видим, значение церковной культуры для единства «русского» населения сильно подчеркивается в словах Адама Киселя с 1629 года.

Как характерно для восточной церковной традиции, литургический обряд воспринимался как непосредственное выражение веры и догматических основ церкви. Подчинившиеся иерархии Римской церкви униаты стали объектами сильного подозрения в изменении восточных богослужебных практик. В сложившейся ситуации можно почувствовать

¹¹ *Вослѣдованіе праздника блаженнаго священномученика Иосафата*, в сборнике: ВОСЛѢДОВАНІЯ ПРАЗДНИКОМЪ ПР(Е)С(ВЯ)ТОЙ ТАИНИ ЕВХАРИСТІИ. СОСТРАДАНІЯ ПР(Е)С(ВЯ)ТІЯ Б(О)ГОРОДИЦЫ. И БЛАЖЕННАГО С(ВЯ)ЩЕННОМУЧЕНИКА ІОСАФАТА. ОТ СВЯТАГО СОБОРА ЗАМОЙСКАГО ПРЕПОДАННИМЪ. Типомъ издашася въ Монастирь Почаевскомъ. Чину С(в)ятаго Василія Великаго. Року Г(о)с(по)дня [1741]. Мы благодарны монастырю оо. Василиян в Варшаве за электронную копию текстов.

¹² АПОГРАФЪ Или СЛОГЪ ЧИННЫЙ, *Вечернихъ и Оутреннихъ тѣнній, На Празникъ Преч(и)стаго Тѣла Г(о)с(но)да н(а)шего І(исус)с(а) Х(рист)а*. [Супрасль] s.a.

¹³ A. Naumow. *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Kraków 1996, с. 96–141 (раздел V «Oficjum ku czci Jozafata Kuncewicza, unickiego arcybiskupa połockiego»).

¹⁴ A. Nichols, O.P. *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*. San Francisco 2010, с. 150.

¹⁵ «[...] z iedney naciey, iednego narodu, iedney Religiey, iednego nabozenstwa, iednych obrzedow [...]». Цитируем по: F. Sysyn. *Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // Poland and Ukraine: Past and Present*. Edmonton – Toronto 1980, с. 75.

психологическую потребность в поляризации, в прояснении отношения между двумя церквями. Изменения в обрядовой практике прослеживались православными с такой ревностью, что даже отсутствие латинизации в первые годы после унии интерпретировалось как план «кривоверных» ловить неуверенных в вере православных¹⁶. Полемическая аргументация преувеличивала разницу между церквями¹⁷.

Как известно, сохранение восточного обряда подчеркивалось уже в условиях к унии, подписанных иерархами Киевской митрополии в 1595 году. Они пытались задержать процесс полонизации, в связи с чем многие отходили от православия к другим вероисповеданиям. Сам процесс был симптомом общественных обстановок в раннемодечном Польско-Литовском государстве, в котором культурные нормы диктовала превосходящая послетриденская латинская культура. Влиянию латинской культуры, искусства, богословского мышления подвергались представители как православной, так и униатской церкви. В униатских кругах приближение к западу стало постепенно очевидным как и в богослужебной практике, так и в богословском учении¹⁸. На процесс сильно воздействовали чувства неполноценности восточной традиции, усилившиеся из-за открытой дискриминации «греческого» обряда.

Начало формирования специфически униатского вида восточного обряда датируется второй половиной XVII века. Среди своих критиков феномен стал иногда называться «третий обряд»¹⁹, потому что в нем сочетались традиции восточной и западной церквей, т. е. появилось смешение двух обрядов – православного и католического. В своих предупреждениях

¹⁶ «[...] мовять, по старому въ церкви въ нас отпраується: якоже и у васъ, звонимъ, читаемъ, поемъ, кажемъ, кадимъ, служимъ, погребаемъ, ни въ чомъ не ничего не отмѣняючи [...]. Так ловять правовѣрныхъ у вѣрѣ неутвержденныхъ суптелие. Але читайте, правовѣрнии, повѣсть сию, и вы, кривовернии, отступници отъ Руси, новые еретици, обачите ересь не едину, але до тридесять и до четырехъ». Трактаат киево-печерского иеродиакона Леонтия 1608 года цитируем по: П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих "Берестейських читань"* (Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.). Львів 1997, с. 7.

¹⁷ J. Stradomski. *Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków 2003, с. 42.

¹⁸ Как предполагают ученые (София Сеньк и Пшемислав Новаковский), выхода не было: подчинение Риму постепенно, но неизбежно обозначало усвоение католической экклезиологии, доктрин и концепций, как, например, первенство латинского обряда (S. Senyk. *The Union of Brest: An Evaluation // Four Hundred Years Union of Brest (1596–1996). A Critical Re-evaluation*. Leuven 1998, с. 9; П. Новаковский. *Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720)*. Львів 2005, с. 48).

¹⁹ См., например, П. Галадза. Літургічне питання, с. 19.

против *tertium quid* епископ холмский Яков Суша выражал недовольство произвольными нововведениями в литургическую практику, как читаем в описании Конгрегации василиан в Бресте в 1666 году:

«А во-первых, о святых обрядах греческих, чтобы были полностью соблюдены, [Суша] предлагал, особенно при жертве Божественной [Литургии], в которой монахи по своему усмотрению много изъяли и придумали, так что ни святых обрядов греческих, ни латинских не имеют, а свои собственные; некоторые приспособили латинские [обряды] к греческим, ибо в самых обрядах греки отличаются от латинян, что происходит не только с оскорблением Бога, но также с деморализацией для схизматиков и отхождением их от униатов, и вообще униатов от своих»²⁰.

Критикуя смешение обрядов, Суша выявил основную проблему в эволюции униатской литургии, а именно недостаток контроля, произвол инноваций и ослабление литургической дисциплины, из-за которых образовался «третий обряд» не в целях реорганизации практик, а по индивидуальным желаниям.

Несмотря на повторные предупреждения, записанные в рапортах василианских собраний, никакой орган в церковном правлении не был в состоянии запретить или прекратить курс эволюции. Кроме того, большая часть нововведений была представлена именно самими василианами или иерархами униатской церкви. Лишь в 1720 году, когда собрался синод Замойский, удалось возратить некоторый контроль над литургической практикой в руки церковной власти – тогда подтвердили уже внесенные изменения в литургический обряд и церковный календарь. После синода издали официальную гимнографию для нововведенных памятей, как, например, празднику Пресвятой Евхаристии и блаженному Иосафату.

Демаркация в гимнографии: культ святых

В процессе демаркации своей самобытной литургической традиции значительную роль в униатской среде играл культ святых. Правда, что и другие области старой церковной традиции были пересмотрены и к концу

²⁰ «A najpierw zaraz o świętych ceremoniach greckich, aby były zupełnie obserwowane, wiele proponował, osobliwie przy Boskiej ofierze, w której zakonnicy prywatną swoją powagą wiele rzeczy uieli y wymyslili, tak że ani świętych ceremonij greckich, ani łacińskich mieć nie zdarza się, lecz swoje własne, niektóre zaś łacińskie przysposobili do greckich, lubo w samych ceremoniach graecy są różni od łacinników, co się staie nie tylko z obrazą Boską, ale też z zgorzeniem y odwracaniem się schyzmatyków od unitów, y owszem unitów od swoich». Цитируем по: *Археографическій сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси*, т. 12. Вильна 1900, с. 88.

XVII века отброшены некоторыми инноваторами из униатской практики из-за страха «схизмы»²¹. Самые заметные усилия отмежевать униатское общество от православного прослеживаются в отношении к некоторым святым, которые своей личностью или учением отходили от католического восприятия церковной унии. Православных критиковали за почитание противников церковного соединения, например, эфесского митрополита Марка, единственного участника Флорентийского собора, не принявшего унию²². Редакционная работа была, таким образом, мотивирована церковно-политическими аспектами.

В течение XVII века отмечались разные индивидуальные попытки редактировать календарь святых памяти. Согласно Гуцуляку, около 1670-го года вышел *Часослов* митрополита Коленды с редуцированным содержанием – без святых, незнакомых латинской Церкви²³. В письме 1683 года василианин Петр Каминский пишет, что некоторые униаты с латинским происхождением критиковали даже почитание святых преподобных Антония и Феодосия Печерских, поскольку они были представлены как «казаки»²⁴. Это, конечно, крайний пример, который вряд ли находил широкое подтверждение²⁵. В *Служебнике* митрополита Жоховского с 1692-го года святые представители Руси были исключены и заменены памятью блаженного Иосафата²⁶. После Замойского си-

²¹ Согласно сведениям о. Петра Каминского (1685), монахи Жировицкого монастыря прекратили совершать малые и великие входы на Божественной Литургии (В. Щураг. *В Обороні Потієвої унії. Письмо о. Петра Камінського Ч.С.В.В. аудітора гр.-кат. митрополії 1685 р.*, 1929 цитируем по: П. Новаковський. *Літургійна проблематика*, с. 235). Похожая практика отмечена в 1711 году в Свято-Троицком монастыре в Вильне (Л. Гуцуляк. *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській Митрополії після унії з Римом (період 1596-1839 рр.)*. Львів 2004, с. 229, 288); однако Скочиляс относит эту информацию к «тихой» литургии (І. Скочиляс. *Релігія та культура Західної Волині*, с. 28).

²² Критику относили даже к литургической традиции восточной Церкви. Например, Рафаил Корсак жаловался в 1626-м году на многие ошибки в молитвах и песнях Троицы постной и цветной, написанных «ефесянами» и «паламитами» (П. Галадза. *Літургічне питання*, с. 21).

²³ Л. Гуцуляк. *Божественна Літургія*, с. 61.

²⁴ «... ті, що вийшли з римського обряду, сьв. Антонія й Теодосія Печерських не мають за Сьвятих, але говорять про них, що то козаки посущені» (В. Щураг. *В Обороні Потієвої унії* цитируем по: П. Новаковський. *Літургійна проблематика*, с. 236).

²⁵ Сильный культ преподобных представлен, например, в частом изображении их в униатских храмах. М. Janocha. *Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczpospolitej // Śladami unii brzeskiej*. Lublin – Supraśl 2010, с. 509.

²⁶ Согласно М. Ваврику, митрополит Жоховский соблюдал совет кардинала Нерли в редукации восточных святых (М. Ваврик. *Служебник Митрополита Кипріяна Жоховського 1692 р. (генеза й аналіз) // Analecta OSBM, Series II, Sectio II*, т. 18. Romae 1985, с. 319.

нода редакция культа святых стала задачей митрополита Шептицкого, указавшего откорректировать применяемые литургические книги по изданным правилам. Как отмечает Наумов, эти указания не были выполнены, ибо неисправленные книги находились в практике еще в половине XVIII века²⁷.

Кроме редактирования лика святых, значительную роль в психологическом демаркационном процессе униатов играла трагическая смерть полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича от рук православных в 1623 году. Убийство нарисовало самым конкретным способом границу между двумя церквями. Среди униатов этот случай не только укрепил чувство единства, но послужил основанием для культа первого униатского святого и началом самостоятельного создания гимнографии. Появление новой гимнографии можно считать средством демаркации: в нем создается что-то совершенно уникальное, «свое». Но самое интересное для изучения представляет содержание новой службы: образ блаженного и его церкви в сравнении с его противниками.

Култ священномученика Иосафата возник сразу же после его смерти²⁸ в Литовской Руси, главным образом в Полоцке и Вильне. В 1643 году Иосафат получил статус блаженного, были написаны его иконы и создана гимнография ему. Службу блаженному Иосафату создали разные авторы одновременно в разных местах, что указывает на его популярность. Согласно Верее, культ Иосафата ослабился в течение XVII века, новую силу получил в начале XVIII века с распространением церковной унии на южные епархии и с нашествием московского воинства на польско-литовские земли²⁹. Полный цикл гимнографии был напечатан только в 1738 году в *Воследованиях праздником Уневского монастыря*.

В руках разных гимнографов о блаженном Иосафате создается сильный хайретический образ выдающегося иерарха, доброго пастыря, который отдает жизнь за свою паству³⁰. Как отметил Наумов, в качестве примеров использованы общие минейные тексты одному и многим священномученикам, преподобномученику и некоторым отдельным святым, например, святителю Анфиму (епископ Никомидии, 3 сентября), святителю Садоку

²⁷ A. Naumow. *Wiara i historia*, с. 138–139.

²⁸ Александр Наумов датирует возможное начало процесса первыми годами после смерти или, без сомнения, временем после Кобринского синода (1626), см.: A. Naumow. *Wiara i historia*, с. 98.

²⁹ D. Wereda. *Rozwój kultu Jozafata Kuncewicza w XVIII wieku // Śladami unii brzeskiej*. Lublin – Supraśl 2010, с. 253–255.

³⁰ A. Naumow. *Wiara i historia*, с. 133.

(Садоф, 19 октября; в настоящем календаре Русской Православной церкви – 5 марта и 1 ноября)³¹.

В изданной службе (1741) подчеркивается прежде всего роль Иосафата как олицетворения церковной унии. С этой целью создавались новые тексты и редактировались тексты, адаптированные из общей Минеи. Уния представляется понятием «соединения» или «единства» – например, слово «соединение» употребляется в службе более 30 раз. Блаженный Иосафат представлен как иерарх, ведущий верующих к соединению («къ соединенію поставиль еси люди»³²; «къ соединенію Ц(е)ркви Православныя Кафолическія привель»³³; «проповѣдуя соединеніе вѣры»³⁴; «миръ ч(е)стными страданіи за соединеніе оуяснилъ еси»³⁵; «вѣру оуяснилъ еси соединеніемъ добръ»³⁶; «Стадо Хр(и)стово с(вя)щенномучениче наставляя ко Свѣту соединенія»³⁷) или страдавший за него («пострадавъ за соединеніе»³⁸; «положилъ еси за соединеніе д(у)шу свою»³⁹; «за соединеніе претерпѣлъ еси»⁴⁰; «за соединеніе душу свою предалъ еси»⁴¹). К блаженному также обращаются с просьбой молиться за соединение церквей («и н(ы)нѣ молися, даровати ц(е)рквамъ соединеніе и миръ»⁴²; «молися даровати Ц(е)рквамъ соединеніе, и всѣмъ въ соединеніи сущимъ, сп(а)стися намъ»⁴³; «поминай насъ въ соединеніи сущихъ»⁴⁴). В несколь-

³¹ А. Naumow. *Wiara i historia*, с. 99, 106. Тексты общей Минеи приводятся здесь по современному изданию и, таким образом, не соответствуют текстовой редакции, на которую опирались польско-литовские гимнографы; однако содержание текстов в основном совпадает; см.: *Минея общая*. Москва 2002.

³² 5-я стихира на «Господи воззвах», *Восльдованія*, с. 2.

³³ 1-я стихира на стиховнах, *Восльдованія*, с. 5.

³⁴ 2-я стихира на стиховнах, *Восльдованія*, с. 5. В примере общей стихире священномученикам вместо «соединения вѣры» поется «спаса проповѣдавше».

³⁵ 2-й тропарь 1-й песни канона, *Восльдованія*, с. 8.

³⁶ Седален после 3-й песни канона, *Восльдованія*, с. 9.

³⁷ 1-й тропарь 4-й песни кондака, *Восльдованія*, с. 9. В общем тропаре канона для священномученика речь не идет о свете *соединения*, а о свете «богоразумия».

³⁸ 3-я стихира на «Господи воззвах», *Восльдованія*, с. 1; 1-й тропарь 4-й песни канона, *Восльдованія*, с. 9.

³⁹ Славник на стиховнах, *Восльдованія*, с. 6.

⁴⁰ Величание, *Восльдованія*, с. 7.

⁴¹ 2-й тропарь 3-й песни канона, *Восльдованія*, с. 9.

⁴² Заключительная фраза в каждой из стихир на «Господи воззвах». Вторая стихира «Жертву первіе Б(о)гови принесе безъкровную» построена на пример общей стихире священномученику, заменяя последнюю строку «егоже моли о поющихъ тя» с повторяющимся окончанием «и нынѣ молися даровати ц(е)рквамъ соединеніе и миръ, и д(у)шамъ нашимъ велію м(и)л(о)сть», *Восльдованія*, с. 1–2.

⁴³ 3-я стихира на стиховнах, *Восльдованія*, с. 6.

⁴⁴ 3-й тропарь 5-й песни канона, *Восльдованія*, с. 10.

ких случаях содержание чисто хайретическое, например: «Б(о)жественную гусль Д(у)ха, трубу явѣ проповѣдающую б(о)жественныя Тайны соединенія, Полоцкаго предсѣдателя б(о)гословскій языкъ, прійдѣте вси соединенніи торжественно почтѣмъ»⁴⁵.

Психологическое влияние службы блаженному Иосафату строится на изображении двух восточных Церквей в резком противопоставлении. Яркое полемический характер гимнографии открывается в технике поэтического выражения – антитеза в превосходной степени. Против «соединения» действует «раздороторная» сила православных. Подтверждение тому, что врагами действительно представляются местные православные, а не, например, московская власть, находим в том, что отрицательные атрибуты относятся именно к убийцам священномученика – «от распрюлюбивыхъ враговъ оубіенъ еси»⁴⁶ – которые одновременно еще какой-то мерой близкие архиерею, как паства, овцы, недавно составляющие единство, – «б(о)жественная оученія запечатлѣвъ кровію, от раздороторныхъ овецъ»⁴⁷.

Поэтические антитезы служат средством отстранения наследников Иосафата от противников. Кроме многократного противопоставления доброго и злого, «соединения» с «раздором», чаще всего контрастируют «свет» и «тьма», например: «д(у)шы омраченныя злобою врага, свѣтлостію словесъ [...] просвѣтилъ еси»⁴⁸; «стадо [...] наставляя ко свѣту соединенія, раздорствія тму отгналъ еси»⁴⁹; «Радуйся имже тма распрюлюбимыхъ помрачися. Радуйся имже свѣтъ взыйде соединенія»⁵⁰. Описание «гашения» (т. е. уничтожения злого) встречается также неоднократно, например: «погасилъ еси распрюлюбимыхъ распаленная раздорствіемъ с(е)рдца м(у)ч(е)ническою кровію»⁵¹.

Интересным оттенком в службе священномученику является сходство представления там противников Иосафата с традиционным описанием евреев в византийской гимнографии. Сравнение основано на параллелизме

⁴⁵ 2-й тропарь 6-й песни канона, *Вослѣдованія*, с. 10. «Соединение» служит здесь в значении членов церковной унии («соединенные») и «Тайны соединения», т. е. Святой Евхаристии, о которой проповедовал блаженный Иосафат.

⁴⁶ Тропарь святого, *Вослѣдованія*, с. 6.

⁴⁷ Стихира на литии, *Вослѣдованія*, с. 4.

⁴⁸ 1-я стихира на стиховнах, *Вослѣдованія*, с. 5. Примером служит общая стихира на стиховнах священномученикам «Яко звѣзды многосвѣтлыя».

⁴⁹ 1-й тропарь 4-й песни канона, *Вослѣдованія*, с. 9. Для этого, уже цитированного, тропаря примером служил общий тропарь священномученику, в котором антитеза между «светом соединения» и «раздором тьмы» выражена словами «свѣту богоразумія» и «безбожия тьму».

⁵⁰ Икос, *Вослѣдованія*, с. 11.

⁵¹ Кондак, *Вослѣдованія*, с. 11.

действий: участие православных в убийстве священномученика сопоставимо с участием евреев в событиях, ведущих к распятию Спасителя. Блаженный Иосафат, долготерпеливый пастырь, представлен в виде самого Христа, а православное общество сравнивается с его убийцами, воплощением Великой Пятницы, с «людьми злочестивыми», «советом нечестивым»⁵².

С целью психологического отделения униатской церкви от православной гимнография священномученику Иосафату действует эффективно. То, что прежде считалось «своим», представляется как чужое, даже как «токъ бѣсовскій»⁵³. Хотя униаты и православные опирались на одну и ту же точную традицию, блестящим представителем которой служила и новая гимнография, похожие описания, предполагаю, воздействовали на чувство отдаления и отстранения от православной церкви.

Ассимиляция с латинской традицией

В предлагаемом теоретическом направлении о чрез-культурной адаптации демаркация от старой культурной среды сопровождается процессом ассимиляции к новой, в целях улучшения ментальной и практической функциональности. В контексте униатской Церкви в XVII–XVIII веках действие ассимиляции натурально совпадает с латинизацией обряда и с распространением польского языка в церковных кругах. Католическая латинская культура, как уже сказано, определяла в польско-литовском обществе нормы, к которым стремились архитекторы, композиторы, иконописцы, проповедники, писатели и другие представители восточного обряда. Ассимиляция к нормам вызывала надежду на равноправие восточного обряда с латинским, другими словами, лучшее функционирование в отношении к доминирующей церкви.

С точки зрения гимнографии ассимилирующими действиями можно назвать, во-первых, прямые переводы латинских гимнов и молитв, усвоенных в униатской практике. Нам известны такие гимны, как, например, «О спасительная жертва» (адаптирован к третьей четверти XVII века, за основу взят латинский «*O salutaris hostia*» для церемонии выставления

⁵² 3-я стихира на хвалитех, *Воспльдованія*, с. 14. Наумов отметил также, что данная стихира построена на цитатах из псалма 82 (цитаты выделены): «Людие злочестивии **врази твои**, якоже псаломски Д(а)в(и)дъ рече въ псалмѣхъ: **возшумѣша ненавидащи тя, воздвизаше на тя главу бл(а)женне Иосафате, лукавноваша волею, и совѣтъ нечестивый совѣщавше рѣша: прийдѣте и потребимъ его от языка, и не помянетъся имя его к тому, и яко совѣщаша единомышлениемъ, нападоша на тя крѣпции [...]**» (A. Naumow. *Wiara i historia*, с. 134).

⁵³ 3-я стихира на литии, *Воспльдованія*, с. 5.

Святой Евхаристии)⁵⁴, «День гнева» (*Dies irae*, для пения в конце литургии в память умерших)⁵⁵, переводы гимнов *Veni Creator, Omni die dic Mariae*⁵⁶. Постепенно появлялись также различные латинские и польские паралитургические песни⁵⁷. Гимн «Тебе, Бога, хвалим» («Te Deum laudamus»), хотя принят и в униатской, и в православной практике, можно видеть в униатской практике как певческое подтверждение единства с католической церковью, особенно в случаях, в которых само название гимна его подчеркивает: заглавие «Исповедание католической веры», вместо обычного определения с эпитетом «православной веры», встречается в Служебниках конца XVII – начала XVIII века⁵⁸. Конкретными выражениями ассимиляции можно назвать и адаптированные из латинской традиции типы богослужения, как часы («годинки») и литании, содержание которых представляет собой синтез восточных и западных молитв⁵⁹. Например, «Молебен братский», что записан в униатском Служебнике конца XVII века⁶⁰, на самом деле является переводом из латинского языка Литании Святых. В нем оригинальное содержание латинской службы дополняется святыми восточной традиции, соединяя их с католическими, как святые Бернард, Доминик, Франциск, Ядвига. Увеличение числа святых через заимствование из латинской традиции особенно интересно, если вспомнить различные намерения очистить униатские литургические книги от некоторых традиционных святых православной церкви.

Как известно, многим из адаптированных святых и памятей написаны новые службы: тропарь, кондак, прочие тексты. Тропарями иногда

⁵⁴ Гимн включен, например, в три рукописных *ирмологиона*: № 231908 из собрания Московской Духовной Академии (РГБ), Q 204 (НМЛ) и Акс. 2477 (BN в Варшаве).

⁵⁵ Гимн встречается в трех певческих *ирмологионах*: в Библиотеке Литовской Академии Наук (LMAVB F 19–116, F 19–115) и во Львовской Научной Библиотеке им. Стефаника (ЛННБ МВ 417). Согласно Часослову конца XVIII века, гимн пели на Божественной литургии сразу после отпуста (LMAVB F 19–224, л. 49 об.).

⁵⁶ LMAVB F 19–138, л. 209 об.; F 19–233, л. 98.

⁵⁷ См., например, О. Зосім. *Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII-XIX століттях*. Київ 2009.

⁵⁸ См. рукописный Служебник ЛННБ МВ 128, печатный *ЛИТУРГИКОН си есть Служебник* из Супрасльского монастыря 1727 года.

⁵⁹ «Годинки о Зачагті Пресвятыя Д(ѣ)вы Б(огороди)цы» написаны в рукописном *Богогласнике*, LMAVB F 19–233, л. 108–111 об. См. также исследование данной службы: D. Stern. *Die Liederhandschrift F 19-233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften*. Köln – Weimar – Wien 2000, с. 753–761. В конце XVII века появился церковнославянский перевод Литании Святых (*Litaniae Sanctorum*, LMAVB F 19–190, л. 169 об.–174 об.) и Лауретинской литании (*Litaniae lauretanae*, см.: И. Герасимова. *Жизнь и творчество белорусского композитора Фомы Шеверовского // Калогоніа*, ч. 5. Львів 2010, с. 64).

⁶⁰ LMAVB F 19–190, л. 169 об.–174 об.

служили общие тропари из византийской гимнографии, как в случае св. Антония Падуанского, которого называли «православия наставником», словами общего тропаря святых исповедников⁶¹. Большинство новых служб, кажется, представляет собой все-таки оригинальные сочинения униатских гимнографов. Встречаются, например, службы «Святей и живоначальной Троицы», «о пресладком Имени Исусовом», «праведному Иосифу обручнику»⁶². Нужно отметить, что в случае памятней святых ассимиляция происходила в целом по условиям восточной традиции, то есть новую гимнографию писали исключительно на церковнославянском языке. Новые службы для памятней, адаптированных из латинской традиции, построены по структурным и жанровым принципам византийской гимнографии.

С особым интересом рассматриваем гимнографию, изображающую «Таинство соединения»⁶³, Святую Евхаристию, а особенно Праздник Тела и Крови Христовой, адаптированный из латинского праздника Тела Господня (*Corpus Domini, Corpus Christi*). Самые ранние издания гимнографии с 1730-х годов – *Апографъ* из Супрасльского монастыря (s. a.) и *Воследования* из Уневского монастыря (1738) – отражают полное принятие латинского праздника, несмотря на несовпадение учений западной и восточной Церквей в вопросе о внелитургическом культе Эвхаристии, воплощением чего возник сам праздник Тела Господня в XIII веке⁶⁴.

Ассимиляция к латинскому источнику проявляется в выборе некоторых текстовых примеров, например, писаний св. Амвросия Медиоланского «О таинствах» (*De sacramentis*) для стихир на «Господи воззвах» в *Апографе*⁶⁵,

⁶¹ A. Naumow. *Wiara i historia*, с. 137.

⁶² Например, рукописные листы с этими службами включены в экземпляре V.3.6a Служебника митрополита Жоховского (1692) в Отделе редких книг РГБ.

⁶³ Таинство Евхаристии заняло главнейшую роль в стремлении униатов к истинному соединению с Латинской Церковью; однако, именно здесь проявилось негативное и неравноправное отношение католической иерархии к восточному обряду. Как отмечает София Сеньк, представителям низшего обряда всегда считалось полезным участвовать в таинствах и церемонии Латинской Церкви, но латинским верующим не подобало участвовать в таинствах низшего, то есть восточного обряда (S. Senyk. *Interritual Participation in the Sacraments: An Example from Ruthenian Lands* // *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 581). Таинства Православной Церкви считались в некоторых отношениях незаконными.

⁶⁴ См.: M. Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within the 'Greek': The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th-18th Centuries*. Joensuu 2013.

⁶⁵ Первые четыре стихирны являются переводами учения Амвросия, ср. АПОГРАФЪ, с. 2–3; Ambrosius Mediolanensis. *De sacramentis / Über die Sakramente. De mysteriis / Über die Mysterien*. Freiburg im Breisgau 1990, с. 142, 144, 150; см. также: M. Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within*, с. 168–172.

или в составе псалмов, читаемых в качестве стихов на службе⁶⁶. Новая гимнография также утверждает католическое понятие о моменте освящения Святых Даров. Согласно схоластической традиции описываются «случаи» / «припадки» («Бога тя Плотію зрѣніем случаев [или припадков] утаеннаго исповѣдуемъ») ⁶⁷ превращения хлеба в Тело Христа; описывается тоже «Бог невомѣстимый, [...] днесъ же в частици малой Хлѣба затворенный»⁶⁸. В гимнографии подчеркивается физическое существо хлеба и мистерия превращения в Тело с точностью, можно сказать, нехарактерной византийской традиции. Также в гимнографии «хлеб» упоминается гораздо чаще, чем «вино», что понятно в свете латинской Евхаристии, в которой миряне были лишены принятия Чаши. Однако это не свидетельствует об изменении евхаристийной практики в униатской литургии, поскольку в гимнографии подчеркивается, что таинство происходит «обоими видами», то есть Телом и Кровью⁶⁹.

Что касается момента освящения Даров, гимнографическое описание основывается исключительно на словах Христа «Приимите, ядите» и «Пийте от нея вси». Посвятительная сила Христовых слов подчеркивается многократно, например, «освященіе же словесы Господа Иисуса Христа бывает»⁷⁰, «Слово Христа сию содѣйствует Тайну»⁷¹, «Хлѣбъ истинный, словесемъ Тѣло дѣйствует»⁷². Консекрация через эпиклезу ни разу не упоминается. Это полностью отвечает евхаристийным концепциям в латинской Церкви. Однако, если рассматриваем учения об Евхаристии среди православных и униатов в польско-литовском обществе вообще, увидим, что в данном вопросе учения совпадают; другими словами, моментом освящения Святых Даров воспринимали момент произношения Христовых слов, и только иногда, например, в каноне перед причащением, написанным митрополитом Петром Могилой, упоминалась и роль Святого Духа в эпиклезе, например, «по изреченіи Божественныхъ ти словесъ, дѣйством Пресвятаго Духа»⁷³. Освящение через эпиклезу стало определять

⁶⁶ Выбор псалмов указывает на влияние латинского корпуса текстов на праздник Тела Господня (Corpus Christi).

⁶⁷ Тропарь праздника, *Апографъ*, с. 6; *Вослѣдованія*, с. 6.

⁶⁸ 2-я стихира на стиховне, пяток на утрени, *Апографъ*, с. 18.

⁶⁹ 3-й тропарь 5-й песни канона утрени; 4-й тропарь 2-й песни Триоди, повечерница, *Апографъ*, с. 10, 16.

⁷⁰ 2-я стихира на «Господи воззвах», *Апографъ*, с. 2.

⁷¹ 3-я стихира на «Господи воззвах», *Апографъ*, с. 2.

⁷² 1-й тропарь 9-й песни канона, *Апографъ*, с. 12.

⁷³ Богородичен 5-й песни канона // *Требник митрополита Петра Могилы (1646)*. Київ 1996, с. 284–285.

православное учение только после Московского синода 1690 года и только постепенно, через подчинение православного книгоиздательства Синоду с 1720-х годов⁷⁴. Исторический контекст не без значения: возможно, что униаты все сильнее стремились к ассимиляции к латинской традиции в своем евхаристическом учении именно из-за унифицирующих попыток московского православия в те годы.

Создание новой гимнографии отражало стремление к ассимиляции преимущественно выбором тематики и определенных источников. Кроме выше упомянутой гимнографии священномученику Иосафату со значительным подчеркиванием «соединения» в отличии от «раздора» противников, в новой гимнографии трудно найти выражения, подчеркивающие унию или отвергающие «дисунию». Причину можно, конечно, видеть в уникальном положении Иосафата в историческом развитии униатской Церкви, к чему другие памяти и праздники не относятся. Например, в гимнографии для праздника Божьего Тела термин «соединение» употребляется, кажется, только в контексте самого таинства как «знамя соединения»⁷⁵. В ней мало полемического содержания: главное место занимает богословское значение таинства Святой Евхаристии. Можно, таким образом, сказать, что в случае праздника Тела Господня само его восприятие в униатской практике являлось важнейшим шагом к ассимиляции с латинской традицией.

Заключение

Новая гимнография, созданная в униатской среде в XVII и XVIII веках, является продолжением византийско-славянской гимнографической традиции на польско-литовских землях. Текстовый репертуар представляет собой богатый материал для исследования с разных точек зрения. Гимнография священномученику Иосафату ярко отражает психологическую нужду униатского общества отдалить и демаркировать себя от соревнующей восточной Церкви, что выражалось разными риторическими приемами, например, сильным противопоставлением представителей «соединения» и «раздора». С другой стороны, униатские гимнографы играли значительную роль в ассимиляции литургической практики с латинской традицией, например, через переводческую деятельность

⁷⁴ М. Ваврик. Служебник Митрополита, с. 338–339.

⁷⁵ Например, «О Тайна бл(а)гоговенія! О Знамя соединенія! О союзъ любви! Хотящїи живота, се zde державна имуть Жизнодавца» (1-я стихира на стиховнах, *Апографъ*, с. 1); «... прїобшенїе насъ соединяеть, да прїобшенїе соединитъ, се содѣйствуетъ любви» (седален, *Апографъ*, с. 9).

или создание новых текстов на основе латинских праздников и памятей. Изучение текстов в контексте конфессионализации как средства, так и отражения формационных процессов самобытной восточной католической церковности, открывает интересную перспективу к униатской гимнографии XVII–XVIII веков.

Литература и источники

Рукописи

- МВ 128, рукописный Служебник (ЛННБ).
МВ 417, рукописный Ирмологион (ЛННБ).
МДА № 231908, рукописный Ирмологион (РГБ).
Акс. 2477, рукописный Ирмологион (ВН).
F 19–115, рукописный Ирмологион (LMAVB).
F 19–116, рукописный Ирмологион (LMAVB).
F 19–224, рукописный Часослов (LMAVB).
F 19–138, рукописная Минея сборная (LMAVB).
F 19–190, рукописный Служебник (LMAVB).
F 19–233, рукописный Богогласник (LMAVB).
Q 204, рукописный Ирмологион (НМЛ).

Издания

- АПОГРАФЪ или СЛОГЪ ЧИННЫЙ, Вечернихъ и Оутреннихъ пѣній, На Празникъ Преч(и)стаго Тѣла Г(о)с(по)да н(а)шего І(ису)с(а) Х(рист)а. [Супрасль] s.a.
Археографическій сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси, т. 12. Вильна 1900.
- М. Ваврик. Служебник Митрополита Кипріяна Жоховського 1692 р. (генеза й аналіза) // *Analecta OSBM, Series II, Sectio II*, т. 18. Romae 1985, с. 311–341.
- И. И. Вознесенский. *Церковное пѣніе православной юго-западной Руси*. Москва: Юргенсон 1898.
- ВОСЛѢДОВАНІЯ ПРАЗДНИКОМЪ ПР(Е)С(ВЯ)ТОЙ ТАИНИ ЕВХАРИСТІИ. СОСТРАДАНІЯ ПР(Е)С(ВЯ)ТІЯ Б(ОГОРОДИ)ЦЫ. И БЛАЖЕННАГО С(ВЯ)ЩЕННОМУЧЕНИКА ІОСАФАТА. ОТ СВЯТАГО СОБОРА ЗАМОИСКАГО ПРЕПОДАННИМЪ. Типомъ издашася въ Монастирѣ Почаевскомъ. Чину С(вя)таго Василія Великаго. Року Г(о)с(по)дня [1741].
- М. Димид. *Єпископ Київської Церкви*. Львів: Львівська Богословська Академія, Інститут канонічного права 2000.

- И. Герасимова. Жизнь и творчество белорусского композитора Фомы Шверовского // *Каложаніа*, ч. 5. Львів 2010, с. 56–66.
- Л. Гуцуляк. *Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській Митрополії після унії з Римом (період 1596-1839 рр.)*. Львів: Свічадо 2004.
- П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих "Берестейських читань"* (Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.). Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 1997, с. 1–29.
- О. Зосім. *Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII-XIX століттях*. Київ: Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв 2009.
- ЛИТУРГИКОН си естъ Служебник*. Супрасльський монастир 1727.
- В. Металлов. *Очеркъ истории православнаго церковнаго пльня въ Россіи*. Москва: Печатня А. Снегиревой 1915 (репр. изд.: Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 2002).
- Миняя общая*. Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2002.
- П. Новаковський. *Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720)*. Львів: Свічадо 2005.
- Н. Рамазанова. "Кто Ты, Спасе, ризу раздра": отражение борьбы православия с католицизмом и реформацией в певческой книге Ирмологион // *Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика)* / Санкт-Петербургская государственная консерватория. Санкт-Петербург: «Ут» 2002, с. 341–354.
- І. Скочиляс. *Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII ст.: За матеріалами Володимирського собору 1715 р.* Львів: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Національна академія наук України, Інститут історії Церкви, Український католицький університет 2008.
- Служебник митрополита Жоховского* (1692).
- Требник митрополита Петра Могили (1646)*. Київ: Інформаційно-видавничий центр Української Православної Церкви 1996.
- В. Щурат. *В Обороні Потієвої унії. Письмо о. Петра Камінського Ч.С.В.В. авдітора гр.-кат. митрополії 1685 р.* [б. м.] 1929.
- О. Цалай-Якименко. Взаємодія "Схід – Захід" і Берестейська унія в становленні музичного бароко в Україні // *Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх "Берестейських читань"* (Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.). Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії 1996, с. 65–105.
- Ambrosius Mediolanensis. *De sacramentis / Über die Sakramente. De mysteriis / Über die Mysterien* / пер. J. Schmitz [=Fontes Christiani, т. 3]. Freiburg im Breisgau: Herder 1990.

- J. Deventer. 'Confessionalisation' – a useful theoretical concept for the study of religion, politics, and society in early modern East-Central Europe? // *European Review of History: Revue européenne d'histoire* 11 / 3 (Routledge 2004) 403–425.
- M. Janocha. Niektóre aspekty ikonografii unickiej na terenie Rzeczypospolitej // *Śladami unii brzeskiej* [=Acta Collegii Suprasliensis, t. X]. Lublin – Supraśl: Collegium Suprasliense 2010, c. 495–543.
- Y. Kim. *Becoming Intercultural – An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*. Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage Publications, Inc. 2001.
- A. Naumow. *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polskoliteńskich* [=Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, t. 1]. Kraków 1996, c. 96–141.
- A. Nichols. O. P. *Rome and the Eastern Churches. A Study in Schism*. San Francisco: Ignatius Press 2010.
- S. Senyk. Interritual Participation in the Sacraments: An Example from Ruthenian Lands // *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 563–585.
- S. Senyk. The Union of Brest: An Evaluation // *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996). A Critical Re-evaluation: Acta of the Congress held at Hernen Castle, the Netherlands, in March 1996* [=Eastern Christian Studies, 1]. Leuven: Peeters 1998, c. 1–16.
- B. Skinner. *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press 2009.
- D. Stern. *Die Liederhandschrift F 19-233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften* [=Baustaine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Neue Folge, Band 16]. Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2000.
- J. Stradomski. *Spory o "wiarę grecką" w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków: Scriptum 2003.
- F. Sysyn. Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement // *Poland and Ukraine: Past and Present*. Edmonton – Toronto: The Canadian Institute of Ukrainian Studies 1980, c. 58–82.
- T. Szmańko. Kształtowanie się komponentu liturgicznego unijnej tożsamości kościelnej w XVII i XVIII wieku // *Reformy liturgii a powrót do źródeł* / red. Janusz Mieczkowski, Przemysław Nowakowski CM [=Ad Fontes Liturgicos, 4]. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie 2014, c. 257–272.
- M. Takala-Roszczenko. *The 'Latin' within the 'Greek': The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries*. Joensuu: University of Eastern Finland 2013.
- D. Wereda. Rozwój kultu Jozafata Kuncewicz w XVIII wieku // *Śladami unii brzeskiej* [=Acta Collegii Suprasliensis, t. X]. Lublin – Supraśl: Collegium Suprasliense 2010, c. 253–274.