

АНТОНИЙ МИРОНОВИЧ  
Университет в Белостоке  
(Белосток, Польша)

## **Православная культура в Великом Княжестве Литовском**

### **Введение**

Великое Княжество Литовское с самого начала формирования государственной структуры и в период всего средневековья находилось на пути пересекающихся влияний Востока и Запада. Культурно-политическая роль православной церкви на русских, литовских и польских землях усилилась с появлением Галицко-Волынского княжества. Во времена правления князя Романа, а затем Даниила в границы Княжества вошли земли между Вепшем и Бугом — Любачев, Перемышль, а также значительная часть Люблинщины. В 1238 г. Даниил взял Дрогичин, что открыло перед Романовичами широкие перспективы территориальной экспансии на севере [Włodarski 1966: 45; Пашко 1950; Крип'якевич 1984; Łowmiański 1985; Swieżawski 1990]. В свою очередь, завоевание в 1244 г. польскими князьями Люблинщины и других земель привело к увеличению численности православного населения в их государстве. Эта проблема особенно остро проявилась в начале XIV в. в период объединения польских земель [Trajdos 1985: 213-214; Fijałek 1897: 27-34].

Вслед за территориальными приобретениями шло развитие организационной структуры православной церкви. Развитие церковной организации пришлось на 50-е и 60-е гг. XIII в., после коронации князя Даниила в Дорогичине (1253). Предпринятая в это же время попытка папы римского Иннокентия IV при посредничестве легата Опизона склонить в унию правителя Галицко-Волынского княжества закончилась неудачей. Политические конфликты с католическими государствами — Венгрией, Польшей (с Краковским князем Лешком Белым) и Орденом Крестоносцев — привели к неприятию православным духовенством любых связей с католической церковью [Abraham 1904: 121-143; Голубинский 1900: 82-86].

### **Во время династии Пястов**

В XIV в. Польское Королевство потеряло значительные территории этнических польских земель на западе. Восточная граница государства переместилась в глубь бассейнов Днестра и Припяти. В результате присоединения к Польше Галицкой Руси Казимиром Великим изменилась вероисповедальная и этническая структура государства. Польша утратила свою религиозно-национальную однородность. Последний представитель династии Пястов присоединил к Короне непольские земли с православным населением. Во время его правления в Короне и Литве произошло широкомасштабное столкновение латинской и византийско-русской традиций. Оба государства давно вели совместную экспансионистскую политику в отношении Галицкой Руси и Волыни. В результате русское население получило гражданство этих стран, представляя большинство населения в некоторых их регионах. Старобелорусский язык был в Литве государственным языком, а русская культура охотно принималась литовскими князьями и боярами. В результате русификации литовцы были частично

христианизированы Восточной Церковью со всеми вытекающими отсюда последствиями. Литва, включающая в себя русские земли, была только формально языческим государством [Mironowicz 2003: 55-188].

Через православную церковь на русских и польских землях распространилась византийская культура. Православная культура вызвала интерес у последних представителей династии Пястов. Казимир Великий пользовался услугами русских живописцев и строителей. Русские художники работали при оформлении построенной королем Вислицкой коллегиаты и часовни в Вавеле. Ими был построен также «Гетманский» дом на Главном Рынке. В период правления Казимира Великого был построен один из самых больших храмов в те времена — церковь св. Юрия во Львове.

Период XIV в. характеризуется канонизациями новых святых, почитаемых во всей русской церковной провинции. В развитии восточного христианства на территории Литвы особая роль была отведена трем Виленским мученикам: Антонию, Иоанну и Евстафию. Святые Антоний, Иоанн и Евстафий перед принятием ими крещения носили языческие имена: Нежила, Кумец, Круглец. Все они были двоюродными братьями Ольгерда Гедиминовича (1345-1377). Под влиянием православного священника Нестора молодые литовские князья приняли христианство и стали его горячими проповедниками. Подобно святой Харитине, братья распространяли христианство в Жмуди. Их деятельность вызвала репрессии со стороны Литовских князей. В 1347 г. литовский князь Ольгерд приговорил Антония, Иоанна и Евстафия к смерти. Канонизация Виленских мучеников произошла на поместном соборе Православной Церкви уже в 1364 г. В 1374 г. мощи святых были перенесены в собор св. Софии в Константинополе, а после падения Византийской Империи благодаря усилиям Киевских митрополитов они были возвращены в Вильнюс. До сегодняшнего дня мощи хранятся в соборе монастыря Святого Духа в Вильнюсе [Федотов 1959: 18-31; Жития Святых 1983: 211-218; Мельников 1992: 144-152; Mironowicz 1996: 86-87]. Широкий резонанс получила также канонизация митрополита Киевского Петра, умершего в 1326 г. Канонизация была совершена по инициативе Киевского и Всея Руси митрополита Феоноста, который уже в 1339 г. просил Константинопольского патриарха дать согласие на ее совершение. Канонизация выдающегося иерарха должна была подтвердить единство Церкви на русских землях [Голубинский 1998: 67-68; Mironowicz 2003: 138-140].

### **Во время Ягеллонов**

Важную роль в культурной жизни польского государства православная церковь стала играть после подписания Кревской унии. Во время правления Ягеллонов православная церковь, первоначально ограниченная в правах, стала важным объектом внутренней и внешней политики государства [Wasilewski 1987: 107-115]. Ягеллоны относились к православным как к своим гражданам, они, в отличие от Анжу или Валуа, опирали свое могущество на многорелигиозной структуре Великого Княжества Литовского. Им была чужда западная модель монорелигиозного государства с одной доминирующей латинской культурой. Они были вынуждены принимать во внимание этническую структуру Великого Княжества Литовского.

Наибольшее влияние в польских землях византийско-русское искусство оказало в конце XIV - начале XV вв., что было преимущественно связано с личностью короля Владислава Ягелло, покровителя искусств [Sielicki 1997; Mironowicz 2003: 202-220; Mironowicz 2004: 409-436]. Ягелло проявлял большую склонность к русскому искусству, нежели Казимир Великий. Король воспитывался в Литве в окружении церковного искусства. Большое влияние на его привязанность к православному церковному искусству оказала мать, Тверская княжна Иулиания, которая воспитала Ягелло в

византийско-русской культурной традиции. Ягелло, очарованный церковным искусством, приглашал русских мастеров для внутреннего оформления построенных им костелов, резиденций, помещений в замках. Русские мастера создали полихромии в византийском стиле кафедр в Гнезне и Сандомире, украсили помещения коллегияты в Вислице, Бенедиктинский костел св. Креста на Лысой Горе, часовню Святой Троицы и миссионеров в Вавельском кафедральном соборе, костел Святой Троицы в Люблине и королевскую спальню в Вавеле [Różycka-Bryzek 1965; 1983; Chojecka 1970: 413; Kłoczowski 1998: 333-334; Mironowicz 2003: 184-187]. Большие заслуги в развитии русской культуры на польских землях принадлежали четвертой жене Владислава Ягелло, Софье Гольшанской. Княжна, хоть и приняла католицизм в год заключения брака с Ягелло (1422), но ее любовь к русскому искусству была общеизвестна. Часовня Св. Троицы в Краковской кафедре стала ее усыпальницей. Несмотря на то, что численность сакральных объектов, украшенных русскими мастерами и сохранившихся до наших дней, незначительна, можно говорить о временах экспансии русской культуры в латинских костелах. Никогда ранее перенесение восточного искусства в мир западного готического искусства не осуществлялось в таких масштабах. До наших дней сохранились византийско-русские полихромии в таких костелах, как Люблинский, Вислицкий, Сандомирский и в часовне Св. Креста при Краковской кафедре, что подтверждает сильное влияние православного искусства на сакральную архитектуру Польши XV в. В конце XIV в. каждый третий житель Польши был русским. Этот факт не мог не отразиться в музыке, искусстве и в польской письменности [Sielicki 1997: 106].

Среди вышеперечисленных объектов лучше всего сохранилась полихромия в костеле Св. Троицы в Люблине. На готических реберных сводах, колоннах и на алтаре были созданы фрески в византийско-русском стиле, характер которых контрастирует с архитектурным стилем храма. Авторами люблинской полихромии, созданной в 1418 г., была группа мастеров под руководством Андрея. Часовня Св. Троицы с византийскими фресками в Люблинском замке представляет собой синтез византийско-русской и латинской культур [Różycka-Bryzek 1983: 307-326; 1994: 295-306].

Традиции русского искусства доминировали не только в окружении Ягеллонского двора. В эпоху Ягеллонов православие стало народной верой посредством присутствия везде различных форм культов и обрядов. Распространенность почитания чудотворных икон и святых мест формировала религиозное сознание верующих, повлияла на благочестие верующих, культ икон проник в литературу и искусство. Почитание чудотворных икон Богородицы, развивавшееся под влиянием православия, распространялось на польских землях в таком масштабе, который не был известен в других странах, где доминировало латинское христианство. Поклонение Ченстоховской иконе Богородицы, дарованной в 1382 г. Владиславом Опольским монастырю Паулинов на Ясной Горе, является лучшим тому подтверждением. Образ Богородицы, привезённый из Белза в ченстоховский монастырь, дал начало почитанию чудотворной иконы, которая крепко вплелась в религиозные традиции поляков и русских [Mroczko 1966: 20-32; Рогов 1972: 316-321; Rogov 1976: 509-516; Sielicki 1997: 101-102]. Также популярным было почитание чудотворных икон Богородицы Киево-Печерской, Смоленской, Владимирской, Заславской, Новодворской, Полоцкой, Корсуньской, Купятыцкой [Różycka-Bryzek 1983: 9-10; 1994: 65-66; Chojecka 1970: 422; Рогов 1972: 63-71; Chomik 1999: 199-206; Mironowicz 1991: 195-215; 1996: 137-141; 2002: 153-188; Корнилова 1993: 30-33; Тальберг 1951; Снеессорева 1998; Яскевич 2001]. С конца XIV в. можно наблюдать симбиоз белорусской и польской культур, особенно в памятниках церковной архитектуры и письменности. Богатые монастырские библиотеки сохранили многочисленные хроники, летописи, а также иллюстрированные Евангелия XIV и XV вв.

К наиболее известным принадлежат: Оршанское, Мстижское и Лавришевское [Heintsch 1957].

### **Во время двух последних Ягеллонов**

Традиции православного церковного искусства продолжали развиваться во время правления Казимира Ягеллончика, который поддерживал существующее в династии увлечение русским искусством. Художественную заинтересованность короля поддерживала его жена Елизавета Ракушанка (1436-1505) [Molé 1962: 161]. В это время важнейшим культурным событием, связанным с православной церковью, было создание печатного цеха (печатающего кириллицей) Швайпольта Фиоля в Кракове. Печатный цех был основан по инициативе православных магнатов, находящихся при краковском дворе, с целью обеспечения православного населения богослужбными книгами. Именно в кругу представителей фамилий Гаштольдов, Солтанов и Сапег следует искать настоящих инициаторов этого события. Краковский предприниматель советник Ян Турзо профинансировал деятельность Фиоля, рассчитывая на значительную прибыль. В отношениях Турзо и Фиоля сложно отыскать иные мотивы, кроме коммерческих. Многочисленные издания кириллических книг и их украшения показывают, что заказчиками были православные магнаты и монастыри. Эти книги распространялись по всей территории Великого Княжества Литовского и Московской Руси [Heintsch 1957; Szwejkowka 1961: 33-37; Немировский 1969; Kawecka-Gryczowa 1983: 25-39].

Не случайна была подборка изданных книг. Печатный цех Фиоля издал четыре богослужбные книги на церковнославянском языке: Часослов — вид бревиария, включающий молитвы и псалмы на определённые часы дня и ночи (Краков 1491), Осмогласник или Октоих — собрание гимнов св. Иоанна Дамаскина в восьмиголосной структуре (Краков 1491), Триодь Постную, включающую молитвы и весь Великопостный чин; Триодь Цветную, включающую песнопения, молитвы и чин Пасхального периода. Два последних издания — Триодь Постная и Триодь Цветная — появились в Кракове до 1490 г. Октоих был наиболее часто используемой богослужбной книгой в Православной Церкви. Он включает изменяющиеся части богослужения для отдельных дней недельного цикла (молитвы и песнопения на вечерне, утрени и литургии) [Rusek 1993: 37-44; Прокопович 1993: 55-68]. Типография в Кракове была первой, которая в 1400-1401 гг. издала книги на церковнославянском языке для нужд православной церкви. Иллюстрации книг Фиоля были выполнены в русском стиле. Издавая богослужбные книги, Фиоль не предвидел того, какой интерес они вызовут у православного населения и какое недовольство среди католического клира. В ноябре 1491 г. книгопечатника обвинили в ереси и, невзирая на имущественный залог Яна Турзо, заключили в тюрьму. В конце концов обвинение в ереси было с Фиоля снято, но Гнезненский капитул запретил ему издавать и распространять книги, напечатанные кириллицей. На позицию примаса Збигнева Олещницкого могла повлиять булла Папы Римского Иннокентия III, провозглашённая в 1487 г. и обязывающая епископов поддавать все печатные книги превентивной церковной цензуре. Типография Швайпольта Фиоля, действующая для православного населения на русских землях Короны и Великого Княжества Литовского, должна была стать аргументом в религиозной полемике. Поскольку официальное выступление против влиятельных русских фамилий было невозможно, противники православия воспользовались процессом против книгопечатника, чтобы добиться закрытия типографии [Szwejkowka 1961: 48-49; Mironowicz 2006: 467-479].

## Православны монастыри, школы, церкви во время Реформации

Существенные изменения в религиозной жизни русского общества принёс XVI в. Традиционная, имеющая слабое догматическое основание религиозность православного общества столкнулась с динамично развивающимися протестантскими течениями и послетридентской католической церковью. Во время правления двух последних Ягеллонов были аннулированы все ограничения в отношении православного населения. Дополнительным фактором, повлиявшим на позицию верующих, была секуляризация и материалистическое отношение высшего духовенства. В результате только часть духовенства, преимущественно монашеского, была подготовлена к защите догматов и к ведению глубоких богословских споров. Положение духовенства осложнялось позицией ктиторов, которые, вмешиваясь в вопросы внутренней жизни церкви, подрывали её репутацию. Новым явлением в религиозной жизни стало появление коллективного патроната в виде церковных братств и стремление мирян к реформированию церкви. Ввиду угрозы со стороны новых религиозных течений, с 70-х гг. XVI в. предпринимались попытки обращения к как можно более широким кругам русского общества. Этой цели служило создание типографий, больниц, приютов и школ. Развивалось также религиозное просвещение посредством издания полемических трудов, проповедей и посланий. Таким образом церковь пыталась повлиять на позицию элиты православного общества в целях удержания её в православии. Возникающему явлению перехода элиты от «греческой веры» в иные конфессии сопутствовало одновременное возрастание религиозной сознательности православного населения. В результате огромных реформаторских усилий, предпринятых преимущественно братствами и церковной элитой, наступили существенные изменения в религиозной жизни. Углубились религиозные знания среди элиты русского общества, активное участие в жизни церкви и работа в её пользу стали обязанностью православной элиты. Выражением этого явления были многочисленные пожертвования и завещания влиятельных русских фамилий в пользу церкви, а также стремление их членов к защите церковных прав.

Распространение Реформации коснулось также и восточного христианства. Идеи Реформации охватили широкие круги магнатории и русского боярства. В 1572 г. из 69 сенаторов Великого Княжества Литовского всего лишь только 24 были русскими, среди которых 8 были православного вероисповедания, 15 — протестантами и 1 католиком [Jobert1979: 322]. Политическая роль русских сенаторов была, однако, гораздо более существенной, несмотря на их численность. Православным литовско-русским сановникам принадлежала функция формирования и реализации восточной политики Речи Посполитой. В православии в XVI остались такие знаменитые фамилии, как Бучацкие, Ходкевичи, Чарторыйские, Сангушки, Сапеги, Семашки, Слуцкие, Соломерецкие, Тышкевичи, Массальские, Олельковичи, Пацы, Пузыны, Вишневецкие, Заславские, Збаражские и многие другие. Большое значение в развитии православного просвещения и культуры имела русская магнатория. Покровительство русской магнатории церковной культуре проявлялось во внушительной издательской и литературной деятельности, свидетельствующей о высоком интеллектуальном потенциале польско-литовского православия. Именно оно вдохновило продолжателя дела Швайпольта Фиоля, рожденного в Полоцке выпускника Краковской Академии, доктора медицины Падуанского университета, гуманиста Франциска Скорину, который в 1517-1519 гг. издал в Праге первую Библию на русском языке. Кроме многочисленных изданий библейских текстов, Скорина издал предназначенную для купечества «Малую подорожную книжицу».

По инициативе Литовского гетмана Григория Ходкевича в его семейной резиденции в Заблудове была организована русская типография. Два книгопечатника Пётр Тимофеевич Мстиславец и Иван Фёдоров издали в 1569 г. «Учительное Евангелие», представляющее собой собрание религиозных поучений, объясняющих библейские тексты. Заблудовское Евангелие, которое представляло собой эквивалент католической и протестантской Постиллы, появилось спустя 12 лет после Постиллы Николая Рея и на 4 года ранее Постиллы Якуба Вуека [Mironowicz 1990: 245-264; Jaroszewicz-Pieresławcew 2003: 17-46].

Особую роль в развитии православной культуры в Речи Посполитой сыграл князь Константин Василий Острожский (1527-1608), киевский воевода, маршал Волынской земли, учредитель многочисленных школ, церквей и монастырей. Этот выдающийся православный магнат планировал перенесение резиденции патриархата из Константинополя в волынский Острог. В своей родовой резиденции в 1580 г. он основал известную типографию, которая издала Острожскую Библию, самое значительное издание в Православной Церкви в это время [Kempa 1997; Mironowicz 2004: 420]. Типографии, работающие на нужды церкви, были открыты во Львове, Вильнюсе и многих других местах. В Вильнюсе действовала типография братьев Мамоничей, а после их перехода в унию начали работу типографии братства Святого Духа и Богдана Огинского в Евье. Во Львове особое значение имела типография ставропигиального братства, действовавшая до 20-х гг. XIX в. [Mironowicz 2004: 52-68]. Кириллические типографии должны были, согласно планам их создателей, помочь в распространении богослужебных текстов, которые соответствовали бы духу православия. Типографии представляли собой одну из попыток реформы в православной церкви и свидетельствовали о росте религиозного сознания русского общества.

Лучшим показателем, определявшим роль православной церкви в русском обществе Речи Посполитой, являлось распространение среди верующих письменности. Знание письма было практически повсеместно среди землевладельческих слоев и городской общественности уже в XII-XIII вв. Если к этому добавить 50 тысяч богослужебных книг, находящихся в обращении [Kłoczowski 1997: 95; Mironowicz 2008: 219-241], то можно представить себе духовное богатство того общества. В одном только Великом Княжестве Литовском находилось около пятисот церковных и монастырских библиотек, насчитывавших до нескольких десятков томов. Наивысшие достижения юридической мысли были заключены в составленных и изданных в 1529, 1566, 1588 гг. литовских статутах. Это собрание актуальных законов включало много элементов также и церковного права. Статуты были результатом распространения среди русинов веяний Ренессанса. Эти культурные достижения могли появиться исключительно благодаря православной церкви. Под ее влиянием развивалась храмовая архитектура, иконопись, пение и письменность.

Особую роль в этом процессе играли монастыри. Монастыри на русских землях были главными центрами духовной жизни, фундаментом церковной структуры. Они играли важную роль в культурном творчестве и просвещении, формируя нравственное состояние верующих. В XVI в. важнейший монашеский центр — Киево-Печерская Лавра [Chodyncki 1943: 138-150; Абрамович 1991; Nodzyńska 1993] — излучал свою духовность и культуру. Роль монастыря в истории православной церкви удачно представил его позднейший архимандрит Сильвестр Коссов, который оценил богатство духовной литературы, оставленной киевскими монахами. Будучи архимандритом, Сильвестр написал «Патерик, или жития святых Отцов Печерских обширно славянским языком святым Нестором, монахом и летописцем русским, ранее написанный, теперь однако, греческими, латинскими и польскими писателями, объясненный и кратко поданный преподобным в Боге отцом Сильвестром Коссовым, епископом

Мстиславским, оршанским и могилевским». В работе, изданной в типографии Киево-Печерской Лавры в 1635 г., автор указывал на «непогрешимость благочестивых святых печерских отцов, нетленных в теле, несколько веков лежащих в киевских пещерах, а в доказательство настоящих чудес, которые при их мощах совершались и совершаются». Сильвестр Коссов писал: «Проходя (...) по киевским пещерам, гробам святых отцов, святым их и нетленным, удивляясь мощам, не раз глубоко плакал, видя то, как несчастные нависшие века до сих пор так достойно не показали миру избранных Божиих, как Сам Бог показал» [Nadzyńska 1993: 53-54]. С указанного выше времени Киев в Речи Посполитой представляется опорой христианской веры. Печерская Лавра, которая хранила столько святых мощей, была, согласно Коссову, духовным центром Церкви. Авторитет Лавры выходил за границы Речи Посполитой. Почитание святых Печерских отцов было распространено среди православных и католиков. Если добавить к этому десятки хроник и летописей, богатые собрания полемической и житийной литературы, то перед нами предстает образ культурного и религиозного центра общеславянского масштаба.

Равно велико значение самого крупного монастыря в Великом Княжестве Литовском, находившегося в Супрасле. Деятельность монастыря во второй половине XVI в. отразила антилатинские, антиуниатские и антиреформационные тенденции, которые нашли свое выражение в иконописи, полемической литературе и активности монахов. В архитектуре соборной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы в Супрасле отразились влияния русско-византийской и готической архитектуры. Внутреннее убранство церкви, ее иконографическое оформление указывают на непосредственную связь Супрасля с византийско-русской и сербской культурой, подтверждают выводы о мощном влиянии восточно-русской культуры на культуру западных территорий Великого Княжества Литовского. Внешний вид храма напоминает оборонительную архитектуру церковей Св. Софии в Полоцке, Сынковичах и Маломожейкове [Покрышкин 1911: 22-237; Szyszko-Bogusz 1914; Йодковский 1915: 249-311; Morelowski 1939; Kochanowski 1962: 355-396; Кацер 1969: 48-52; Чантурия 1969: 88-90]. Фрески похожи на памятники сербского монументального письма, а особенно — на росписи монастыря Манасии (1418 г.) [Рогов 1980: 345-371].

Среди двухсот рукописных и печатных книг, находящихся в монастырской библиотеке в 1557 г., была четья-минья начала XI в.<sup>1</sup> Этот древнейший известный на польских землях памятник кирилловской письменности был привезен в Супрасль в 1582 г. сербским и болгарским патриархом Гавриилом. В библиотеке хранилась копия Киевской и Новгородской Хроники [Mironowicz 1991: 89-94; id. 1998: 5-32]. К старорусской письменной традиции принадлежит и супрасльская версия белорусско-литовской хроники 1519 г. Монастырская библиотека имела в своем собрании и другие русские летописи: Царственик с летописцем и Временник с летописцем. Сознание культурно-исторического единства с другими восточнославянскими народами благоприятствовало углублению религиозных связей между ними. Интерес к древнерусской духовности и сознание религиозного единства привели к росту заинтересованности жителями русских, болгарских, сербских и греческих святых [Mironowicz 1991: 89-94; id. 1998: 5-32; id. 2010: 1-15].

---

<sup>1</sup> Супрасльский кодекс — самый древний памятник кириллической письменности. Был издан в форме репринта в Болгарии. [См: Заимова / Копадло 1982; Mironowicz 1988: 1-3].

## \*Церковное образование

Существенную роль в развитии православной культуры на территории давней Речи Посполитой играло церковное образование [Mironowicz 2002: 18-30]. Создание школ при монастырях и приходах началось только в конце XV - начале XVI вв. вместе с общим развитием просвещения в Великом Княжестве Литовском. В период Ренессанса появились школы, находившиеся под патронатом мещан и церковных братств. Развитие просвещения было явлением неслучайным, поскольку это был период религиозных споров и борьбы за сохранение неизменности догматов отдельных церквей. Просвещение, согласно мнению живших тогда иерархов православной церкви, должно было сыграть важную роль в сохранении самосознания верующих. Православное просвещение в XVI в. можно разделить на три категории: монастырские школы, приходские школы и братские школы. Особую категорию в Речи Посполитой представляла собой Острожская Академия. Наиболее стабильными были монастырские школы. В их состав входило небольшое число молодёжи, до двух десятков учеников и преподавателей, имеющих необходимые знания. Приходские школы организовывались для обучения двух-трех учеников в области богослужения, чтения, письма и основных принципов веры. Уровень таких школ зависел от образования и таланта священника или диакона.

Братские школы выполняли функцию учреждений среднего образования. Первая братская школа появилась в 1584 г. в Вильне. Стефан Баторий дал братству привилей на открытие школы, в которой преподавались бы язык русский, греческий, латинский и польский [Харлампович 1898: 287-311; Mironowicz 2003: 54-55]. Вскоре в Вильне появились две элементарные школы и первая на этих землях православная гимназия гуманитарного профиля. Виленские школы стали образцом для других братских школ. В последующие года при участии виленского и львовского братств возникли новые школы во Львове, Стрые, Грудке, Перемышле, Бресте, Бельске, Могилеве, Минске, Пинске, Евье, Шклове, Киеве, Луцке, Холме, Замостье, Галиче и Остроге [Харлампович 1897; id. 1898; Савич 1922; Wańczura 1932; Крипякевич 1933; Мединский 1954; Миропольский 1985; Нікалаеў 1993; Mironowicz 1994: 20-34; id. 2002: 18-30]. Уровень братских школ, особенно Львовской и Виленской, был относительно высокий. Об их уровне свидетельствует тот факт, что выпускники этих школ играли важную роль в жизни церкви (Стефан и Леонтий Зизании, Иов Борецкий, Исаяя Копыньский, Мелетий Смотрицкий, Исаяя Трофимович, Сильвестр Коссов, Захария Копыстенский, Иосиф Нелюбович Тукальский, Феодосий Василевич) [Topolska 1984: 37-40, 60-63; id. 2002; Mironowicz 2004: 424].

Важнейшим центром интеллектуальной жизни православия в последней четверти XVI в. стала Острожская Академия. Она была основана князем Константином Острожским в 1580 г., однако в полной мере начала функционировать с 1585 г. [Кемра 1997: 102-103] Программа образования Академии была приближена к программам западных высших учебных заведений. В них преподавалась классическая программа тривиум (грамматика, риторика, диалектика) и квадриум (арифметика, геоетрия, музыка и астрономия). Преподавались русский, латинский и греческий языки [Мыцко 1990: 26; Кемра 2002: 55-79; Mironowicz 2010: 205-223]. Первым ее ректором был Герасим Смотрицкий, а затем Сава Флачин и Кирилл Лукарис, грек родом с Крита. Среди преподавателей Академии значительную часть составляли греки: митрополит Кизикос, Никифор Парасхес Кантакузен — посланник константинопольского патриарха, Емануил Ахилеос — религиозный полемист. Блестящими преподавателями были также местные учителя: Юрий Рогатынец — автор «Перестроги», писатель-полемист Василий Малушицкий и Иов Княгиницкий. С Острожской Академией сотрудничали выдающиеся



представители русской культуры (князь Андрей Курбский, священник Артемий) и покровители Православной Церкви на Волыни — Волынский воевода Александр Чарторыйский, Житомирский староста Константин Вишневецкий, Брацлавский воевода Роман Сангушко. Академия поддерживала близкие контакты с монастырями в Дермане, Дубне, Слуцке, а позднее — в Почаеве. Выпускниками школ были в числе прочих: религиозный полемист Захарий Копыстенский, гетман Петр Конашевич Сагайдачный, львовский владыка Гедеон Балабан и полоцкий Мелетий Смотрицкий. Академия объединяла восточную византийскую традицию с западной моделью просвещения. Острожская школа внесла свой вклад в развитие русской культуры и литературы, особенно благодаря богатой библиотеке и печатному изданию церковнославянской Библии. Опыт Острожской Академии был использован митрополитом Петром Могилой при создании Киевской Академии. Следует согласиться с мнением профессора Ежи Ключовского о том, что состояние просвещения и культуры в период Ягеллонов «в византийско-славянском круге» не было хуже, чем на латинском Западе [Kłoczowski 1998: 418-419]. История православной культуры на польских землях в период правления династии Ягеллонов подтверждает ее огромную роль в формировании цивилизационного облика Речи Посполитой. Пример Ягеллонского государства, где мирно сосуществовали разные культуры и религии, мог служить образцом для погрязшей в те времена в религиозных конфликтах Европы.

### **\*Православная культура после Брестской унии**

После Брестской унии (1596 г.) католическая Речь Посполитая начала все больше отдаляться от православной культуры. Брестская уния подорвала главный элемент основы русской культуры, опирающейся на духовное единство с Византией. К существующей католическо-православной структуре добавился еще один элемент, посреднический, стоящий между двумя традициями. Инициаторы унии ошибочно полагали, что ее привлекательность приведет русских к отказу от православия. Невзирая на эту тенденцию, православная культура не исчезла, но развивалась в новых формах, более соответствующих реалиям XVII в. В результате Брестская уния обернулась не против православия как такового, а против православия в Речи Посполитой. В итоге она принесла небольшую пользу римско-католической церкви и не разрешила ни одной внутренней проблемы страны. Отдаленность католических элит от русской культуры в Польше была усилена. Католикам были более близки протестанты, воспитанные на западной культуре, нежели русские, почитающие византийские традиции, но больше связанные с польской культурой. Этот факт для православного общества имел и позитивные последствия. Православные элиты эволюционировали в своем культурном положении. Давление униатов и католиков на русское православие было причиной мобилизации церковных кругов. Письма Станислава Хозия, Бенедикта Хербста, Петра Скарги или Ипатия Потя привели к дискуссии на тему догматических, правовых вопросов и проблем, связанных с обрядами. Полемика с униатами дала православной стороне основания для выработки прозрачного изложения своей религиозной доктрины и уточнения своей культурной самобытности. Униатская ветвь русской культуры повлияла на формирование защитных механизмов в православной культуре Речи Посполитой. Православная культура и просвещение, с одной стороны, стали более вовлечены в религиозные споры, с другой — всё чаще обращались к латинским образцам.

Примером этого течения в православной культуре являются многочисленные типографии и школы, создаваемые церковными братствами. В первой половине XVII в. усилилось влияние магнатории и русской шляхты в области культурного меценатства

православной церкви. Наиболее ярко этот процесс можно наблюдать в участии влиятельных русских фамилий в монастырской жизни. После Брестской унии православная церковь потеряла несколько влиятельных монастырских центров, перешедших в унию, но появилось множество вновь основанных монастырей. Изучив восточное монашество, можно сделать вывод, что большинство монастырей в первой половине XVII в. оставалось в православии. Православная церковь сохранила большинство монастырей в Киеве, Вильне, Чернигове, Подгорцах, Пинске, Турковицах, Умани, Униве, Сокале, Почаеве, Подгородище, Мозыре, Львове, Корсуни, Бресте, Бельске и ещё в более ста других городов. К половине XVII в. возникло несколько десятков новых монастырей на русских землях Короны и Великого Княжества Литовского [Ваврик 1979: 189-209; Litwin 1990: 187-208; Грушевский 1994: 316-322; Mironowicz 2001: 27-53; id. 2003: 116-118].

Разнообразие богослужебных практик в православной церкви в Речи Посполитой было подтверждением богатой традиции, в которой формировалась православная культура. В первой половине XVII в. в польско-литовском государстве она была по-прежнему проникнута греческими, латинскими, болгарскими, сербскими и московскими влияниями. Примером такого влияния могут быть богослужебные книги — Служебник (1604), Требник и Молитвослов (1606). Эти книги были неоднократно издаваемы братскими типографиями во Львове и Вильне [Naumow 1996: 21].

Развитие православной культуры и просвещения пришлось на годы предстоятельства митрополита Петра Могилы. Таким образом, православная культура развивалась тогда, когда не русин, а представитель колонизированного молдавского рода занял центральное место в киевской митрополии. По инициативе митрополита Могилы была основана известная Киево-Могилянская Академия — современная школа, созданная по образцам иезуитских коллегий. Деятельность Петра Могилы вызвала возмущение среди православного духовенства, неприязненно относившегося к принятию латинских образцов. Школа обвинялась в том, что не является правоверной в отношении православия. Монастырское духовенство не понимало необходимости соединения западной культуры с «греческой верой». Иначе рассматривали эту проблему православные элиты, связанные с Петром Могилкой, которые привели к объединению в одно учебное заведение монастырской школы со школой киевского братства. В Киевской школе, как и в иных европейских школах, преподавали классические языки: греческий и латинский. В киевской школе большое внимание уделялось изучению польского языка. Школа включала пять начальных классов: инфимы, грамматики, синтаксисы, риторики и поэзии, а так же старший класс — философии [Харлампович 1898: 362]. Преподавателями в киевской коллегии были Сильвестр Коссов, Исаия Трохимович Козловский, Игнат Аксенович Старушич, Софроний Почапский, Антоний Пацевский, Язеп Кананович Гарбацкий [Макарий (Булгаков) 1882: 13]. В 1632 г. ректором киевской школы стал приехавший из Львова Исаия Козловский, преподаватель философии. Так называемый «Могилянский Атенеум», собравший вокруг митрополита выдающихся гуманистов, создал основу для православной Академии, основанной на принципах западноевропейской науки [Jabłonowski 1899-1900: 86-89; Mironowicz 2009: 230-246].

Латинизация образования не означала разрыва с православным характером Академии. Сильвестр Коссов, ректор Академии и полемист, в 1635 г. выступил в защиту школы в труде «Екзегезис, то есть подание справки о школах киевских и винницких». Киевская Академия, согласно её защитнику, не благоволит униатам и не благоприятствует другим иноверцам. «Те, кто и сейчас учится в школах киевских и винницких, идёт от родителей греческой религии в ней же основанных: учились в римских академиях в Польше, Литве и Империи. Учат на латыни, ни в чём религии

старой греческой не нарушая». Белорусский епископ был рад тому, что «Бедная Русь теперь глупой называться не может. В Польше латинский язык был необходим. Когда бедняга русин окажется на сейме, по латыни не скажет ни слова». Далее владыка Коссов указывал на пользу для церкви от школ. «Отсюда твои церкви священниками, в богобоязненности умелыми, наполнены будут. Твои кафедры красноречивыми проповедниками зацветут; твои потомки в вере отцов, украшенной алмазами ораторства, философии, по вальным сеймам, по справедливым трибуналам, роках, рочках, земствах, вотами, дискурсами, советниками прославятся [Макарий (Булгаков) 1882: 422; Mironowicz 1999: 9-12]. Дискуссия о церковнославянском языке как языке литературы и богослужения в православной церкви длилась весь XVII в. Защита языка была продиктована необходимостью сохранения самой сущности церкви и русской народной традиции. Надо отметить, что проблема богослужебного языка со времен Реформации приобрела религиозный характер. Предположительное обогащение церковнославянского языка латинскими или русскими текстами вызывало у части духовенства и мирян опасение в том, что это приведёт к потере самосознания православной церкви. Киевско-Могилянская Академия стала важнейшим православным интеллектуальным центром, известным во всей Восточной Европе. Особую роль сыграли её выпускники в Русской Православной Церкви в синодальный период в XVIII в.

Вокруг митрополита Петра Могилы возник так называемый «Могилянский Атенеум», научное общество, объединившее выдающихся гуманистов. Стоит подчеркнуть, что православная иерархия по причине своего образования, была сильно связана с польской культурой. Деятельность митрополита Петра Могилы и его преемников является подтверждением существования на землях Речи Посполитой особой православной культуры, которая формировалась в условиях угрозы существованию русской Церкви. Сознание принадлежности к православию в новых условиях привело к разрыву с поствизантийским и московским изоляционизмом и открыло русское общество к достижениям западной мысли. В результате защита православия осуществлялась посредством использования элементов латинской культуры, однако всегда при сохранении собственной религиозной традиции. Адаптация латинского языка и латинских обычаев к православной культуре была формой защиты перед ее полным вытеснением на обочину культурной и политической жизни. Этот факт имел существенное значение для готовящихся богослужебных и административных реформ на киевском соборе в 1640 г. Реформы должны были привести к возрождению и равноправию православной культуры с культурой польско-латинской. Дискуссии об обрядовых и богослужебных реформах продолжались в 1642-1643 гг. на соборе православных иерархов в Яссах. В результате постановлений в Яссах митрополит Петр Могила в 1645 г. составил катехизис «Краткое собрание учения о вере православной католической, как Церковь Восточная Апостольская учит...», который был признан большинством иерархов православной церкви [Naumow 1996: 34-36; Mironowicz 1996: 67-72; Mironowicz 2001: 119-122]. Реформы Петра Могилы оживили духовную жизнь и значительно обогатили православную культуру во второй половине XVII в.

Во времена Петра Могилы были канонизированы печерские монахи ближних и дальних пещер. Их мощи были обретены, а многочисленные исцеления при них подтвердили святость старцев. Петр Могила понимал необходимость распространения знаний об их святости среди православного населения. Идущая от печерских отцов духовность должна была защищать догматы православной веры и повлиять на приверженность русской шляхты «греческой вере». По этой же причине митрополит поручил Сильвестру Коссову описание жизни и подвигов каждого печерского подвижника, а так же связанных с ним чудес. «Патерик, или жития Святых Печерских

Отцов...» стал основой для канонизации монахов [Nodzyńska 1993]. Владыка Сильвестр дополнил Киево-Печерский Патерик работой о православном происхождении киевской митрополии и ее постоянной верности «греческой вере». В этой части Патерика Коссов полемизировал с работой униатского историка Льва Креузы «О Церковном единстве» (Вильно 1607). Униатский полемист подвергал сомнению близкие контакты Киевской митрополии с Константинопольским Патриархатом в XI-XVI вв. [Памятники 1878: 223-248]. Чтобы опровергнуть этот неприязненный православию взгляд, Коссов приложил к Патерику каталог киевских митрополитов. «Хронология о православных митрополитах русских» была призвана опровергнуть все претензии к киевской митрополии, выдвигаемые со стороны униатов [Lewin 1987: 97; Naumow 1996: 13]. В представлении истории Киевской митрополии Коссов проявил высокий талант историка и богослова. Труд Коссова был отредактирован и издан печерским монахом Афанасием Кальнофойским в 1638 г. Упомянутое второе издание, дополненное описанием 64 чудес, совершившихся при мощах святых в 1594-1638 гг., отразило второй этап канонизации печерских монахов. Окончательно канонизация была утверждена на архиерейском соборе в Киеве в 1643 г. [Голубинский 1998: 210]

При митрополите Петре Могиле была канонизирована Иулиания, Ольшанская княжна (1534-1550), и София Слуцкая (1575-1612) [Mironowicz 1992: 12-13]. После 1640 г. были обретены мощи Меркурия Смоленского, святого мученика XIII в. [Голубинский 1998: 213-214; Mironowicz 2004: 428-429]. На этот период приходится деятельность Афанасия Брестского (1597-1648), настоятеля Купятицкого и Брестского монастырей, защитника православия. Игумен монастыря св. Симеона в Бресте поддержал восстание Богдана Хмельницкого за что был убит польскими солдатами [Димитрий Ростовский 1908: 5-29].

Процессы канонизации проходили в период униатско-православных полемик и дискуссий на тему создания патриархата в Киеве. В это время белорусский владыка Сильвестр Коссов написал «Дидаскалия, альбо науку о седми сакраментях» (Кутеин 1637). Этот труд, так же, как и большинство богословских работ, написанных православными духовными в Речи Посполитой, вызвал острую реакцию московского духовенства. Коссова обвинили в «латинской ереси» и отходе от православных традиций. «Дидаскалия» была написана как катехизис, в форме вопросов и ответов. В первый раз произведение было представлено самим автором 19 октября 1637 г. во время поместного собора в Могилеве [Саверчанка 1995: 180-181; Mironowicz 1999: 17-18]. «Дидаскалия» стала вспомогательным материалом для православного духовенства Великого Княжества Литовского. Фрагменты о сущности Бога и догматике Святой Троице стали основой в религиозной полемике с арианами и антитринитариями. Сильвестр Коссов указывал на необходимость развития монашеской жизни как высшей формы служения Богу. Епископ призывал верующих поклоняться мощам святых и чудотворным иконам. Согласно автору «Дидаскалии», это является одной из форм молитвы и набожности. Белорусский владыка подчеркивал необходимость непрестанной молитвы за усопших, обязательного ношения креста и совершения крестного знамения. Целью данного труда было укрепление православной веры, он пользовался большой популярностью среди верующих.

### **Православне типографий**

В течение десяти лет несения митрополичьего служения Сильвестр Коссов (1647-1657) поддерживал деятельность многочисленных типографий и школ. Митрополит понимал необходимость распространения религиозных знаний среди православного населения и повышения религиозной сознательности. По его инициативе только в купятицком

монастыре были изданы «Трифологион» (1647), «Псалтирь» (1650), «Новый Завет с Псалтирью» (1652), «Букварь» (1653), «Лексикон» (1653). Типография могилевского братства издала «Букварь» (1648), а виленского — «Молитвослов» (1652) и «Букварь» (1652). Книги богослужебного и учебного характера издавались в Печерской Лавре. Сопоставление изданных книг указывает на большую озабоченность Сильвестра Коссова правильным функционированием образования в православной церкви. Митрополит поддерживал создание новых школ при монастырях и приходах. Особое значение он придавал Киевско-Могилянской Академии, которая и далее реализовала программу своего основателя. Определенные ограничения деятельности Киевской коллегии появились в 1651 г., когда здания Академии были опустошены в результате военных действий. Невзирая на материальный ущерб, при ректоре Иннокентии Гизеле (1645-1650) не изменился порядок и объем лекций. В это время Киевскую Академию закончили такие выдающиеся люди, позднее ставшие интеллектуалами, как Симеон Полоцкий или Иоаникий Галятовский. Могилянская Коллегия получила многочисленные пожертвования, а епископы Перемышльский, Витебский, Луцкий и Холмский взяли на себя обязанность ежегодной финансовой помощи Академии [Jabłonowski 1899-1900: 134-135; Mironowicz 2003: 64-65].

Стоит отметить рост религиозной культуры среди православного населения Речи Посполитой в XVII в. На рост религиозности повлияло развитие почитания святых и чудотворных икон. Паломники шли к мощам св. Иова Почаевского. Игумен Почаевской Лавры почил 28 октября 1651 г., а 28 августа 1659 г. был канонизирован [Голлубинский 1998: 214, 221]. Под влиянием латинской Церкви распространилась барочная форма религиозности. Одновременно потенциальная угроза со стороны других вероисповеданий вызвала рост активности православного духовенства. Религиозное образование способствовало распространению набожности и росту религиозного сознания. Впервые в формировании набожности и религиозных основ широкомасштабно было используется печатное слово. Выросло значение религиозных песен, почитания святых и храмовых праздников. В период многочисленных войн и военных поражений демонстрация своей набожности стала традиционной религиозной практикой. Большое значение в формировании мистического течения в православии имели монашеские круги, существенно повлиявшие на позицию и поведение верующих. Это явление стало повсеместным в периоды кризисов, особенно в годы восстания Богдана Хмельницкого. К православию все больше обращалось ранее религиозно индифферентное казачество, которое с середины XVII в. приняло на себя бремя защиты «греческой веры».

### **Во времена правления Саксонской династии**

Немного можно сказать о православной культуре во времена правления Саксонской династии Веттинов. Проблема религиозности православного населения слабо представлена в источниках. Религиозные чувства были основой личных внутренних переживаний, часто укрываемых в случае православных. Правовые ограничения не способствовали открытой демонстрации своей веры и принадлежности к православной церкви. Барочная и сарматская религиозность польской шляхты контрастировала с религиозными основами православных мещан и крестьян. После отделения от Польши Левобережной Украины немногочисленные православные элиты скорее ориентировались в сторону Киева и других заграничных центров, нежели создавали собственные центры просвещения. В ситуации отсутствия собственных семинарий и богословских школ существенной проблемой был уровень образования православного духовенства.

Характерной чертой религиозности православного населения Короны и Великого Княжества Литовского в первой половине XVIII в. было развитие культа Богородицы. На землях Великого Княжества Литовского 1704-1714 гг. были периодом эпидемии «морового поветрия». Перемещения войск, участвующих в северной войне, значительно увеличили численность заболевших на территории Подляшья и Гродненщины. Эпидемия уничтожила население множества городов и сел [Namaczyńska 1937; Grochowska 1992: 2-9]. В такое трудное время люди начали просить о заступничестве Богородицы. Развитие культа Божией Матери в начале XVIII в. было связано с чудесными явлениями Пресвятой Девы Марии и с возникновением многочисленных мест паломничества. Почитание чудотворных икон было связано с глубокой религиозностью общества, открыто демонстрирующего свою набожность. Росло значение мест паломничества и роль святых мест в жизни Церкви. По-прежнему были известны случаи исцеления чудесами Смоленской, Жировицкой, Почаевской, Киевской, Купятицкой и Корсунской икон, а так же их многочисленных копий, которые притягивали тысячи паломников. Паломники посещали храмы с иконами Богородицы Холмской, Боруньской, Баркулабовской, Галицкой, Хородысской, Коденьской, Коложской, Минской, Остробрамской, Пинской, Трехтемировской, Витебской и Заславской [Харошка 1954; Luźnickij 1984: 153-188; Mironowicz 1996: 137-141; Снессорева 1998]. В Речи Посполитой наиболее известные совершающимися при них чудесам были иконы в монастырях в Жировицах и Почаеве [Fridrich 1911; Jabłońska-Deptuła 1963: 43-51; Pylak / Krakowiak 1988; Niżyński 1989; Litak 1994: 218-220; Chomik 2000: 108-119]. Рядом с известными местами почитания возникали новые, регионального или местного значения. Культ Богородицы в этом виде особенно развился в период Барской конфедерации. Вера в чудесную силу икон Богородицы охватила широкие массы русского и польского обществ. Почитание чудотворных образов стало повсеместным явлением и охватило своим влиянием православных, католиков и униатов. Выражением этого почитания были паломничества к святым местам, мистические переживания, постоянные богослужения, а также распространение благодарственных молитв и религиозных песен.

На Подляшье большинство храмов с чудотворными иконами Богородицы было основано около 1710 г. Этим годом датируется возникновение или развитие таких культурных центров, как Пятенко близ Фольварка Тивильских, Святая Вода близ Василькова, Кнориды, Криночка, Старый Корнини и Святая Гора Грабарка [Mironowicz 1983: 153-156; id. 1993: 133-136; id. 1997: 1-190; id. 2012: 1-88; Radziukiewicz 1993: 19-25]. История этих мест была связана с чудесным явлением Богородицы или же Её икон. Обычно явлениям сопутствовали чудесные исцеления людей. В Восточной традиции Богородица была всегда Матерью человеческого рода, ходатаицей и покровительницей человечества. Восточная Церковь почитает Богородицу как «Честнейшую Херувим и Славнейшую без сравнения Серафим», возвышающуюся над всем творением. По этой причине молитвы верующих обращены к Ней и Её иконам [Mironowicz 1996: 137-141].

Следует подчеркнуть, что наряду с почитанием чудотворных икон в православной обществу развивался культ новопрославленных мучеников за веру. Это почитание часто имело антиуниатскую основу. Особенно популярно в Великом Княжестве Литовском было почитание святого Гавриила Заблудовского. Канонизация мученика произошла после 1720 г. Его мощи до 1755 г. находились в монастыре Успения Пресвятой Богородицы в Заблудове, а затем в монастыре Св. Троицы в Слуцке [Mironowicz 2004: 211-220; id. 1998: 100-102]. Также был популярен культ мученика Макария Каневского, канонизированного в 1688 г. Рост популярности культа был часто связан с перенесением мощей местных небесных покровителей. Так было в случае перенесения святой Иулианны Слуцкой в Киев в 1718 г. [Голубинский 1998: 220-221; Mironowicz 1992: 6-21]

Культ местных святых повышал уровень религиозного сознания православных верующих и оказывал влияние на сохранение культурной самобытности. Инспекции униатских приходов показывали, что, невзирая на тяжелую правовую ситуацию православной церкви, подвергавшаяся латинизации после Замойского собора (1720) униатская церковь в некоторых восточных территориях Речи Посполитой теряла своих верующих в пользу «греческой веры». В Житомире, например, разведенные могли заключать вторичный брак в православной церкви [Litak 1994: 213]. К православию униатов притягивала неизменная восточная традиция и обрядность. Этот факт подтверждает высокий уровень религиозного сознания русского общества, привязанного к родной традиции и культуре.

Во второй половине XVIII в., наоборот, православная церковь постепенно теряла своих верующих в пользу католической и униатской церквей. Вдобавок численность православных приходов в Речи Посполитой значительно сократилась после ее первого раздела. Религиозная и культурная жизнь православных во время правления Станислава Августа Понятовского преимущественно опиралась на монастыри. Монастыри проявили большую сопротивляемость и сохранили православную веру в большей степени, нежели обычные приходы. Жаботинский монастырь был известен благодаря нахождению там чудотворных икон Богородицы и св. Онуфрия Великого. В Сурдецком монастыре находилась чудотворная икона Богородицы [Mironowicz 2001: 269-270].

Существенной проблемой, влияющей на религиозную жизнь православного населения, был уровень образования духовенства и верующих. Часть духовенства получала образование в России, преимущественно в Киеве. Большинство, однако, не имело соответствующей подготовки. Существующие монастырские школы в Вильне, Слуцке и Бельске, поддерживаемые местными церковными братствами, не удовлетворяли нужд церковного общества [Mironowicz 2004: 20-34]. Только Слуцкая школа, реформированная епископом Георгием Конисским в 1785 г., соответствовала стандартам церковных семинарий. По причине отсутствия необходимого образования, часть монашествующих не получала священнического сана. Важное место в религиозной жизни православного общества занимали церковные братства. Во второй половине XVIII в. на них легла обязанность защиты духовных и материальных интересов православной церкви. Братства, хотя и не были в это время такими многочисленными организациями, как ранее, по-прежнему функционировали при большинстве православных монастырей и приходов. На заседании Пинской Конгрегации прибыли представители 17 братств. Их деятельность в общецерковном масштабе не была уже такой динамичной, как ранее [Mironowicz 2003: 77-85].

Роль школ в жизни церкви и в формировании основ веры понимали основатели Пинской Конгрегации. В постановлениях от 3 июля 1791 г., реформирующих Православную Церковь в Речи Посполитой, была помещена статья, касающаяся функционирования церковного образования. Образование было предназначено для детей духовенства, шляхты и мещан и даже для «детей крестьян, согласно праву государства». «Учителями могут быть старшие люди, читать и писать по-польски и по-русски умеющие, однако когда они были бы сильно отвлечены службой церковной, тогда отдельные от старших учителя должны быть содержаемы». Обязанности по организации и содержанию школ легли на настоятелей приходов и монастырей [Sakowicz 1935: 205-206; Mironowicz 1996: 81-94; Mironowicz 2001: 33-62]. Созданная Пинской Конгрегацией Высшая Консистория выдала настоятелям монастырей распоряжение о проведении среди верующих науки основ православной веры и об организации приходских школ. Церковные власти начали подготовку учебников и вспомогательных материалов для преподавания. Проведенные школьные реформы повлияли на развитие просвещения среди православного общества. Этот процесс, однако, не был продолжительным.

Начавшаяся польско-российская война и последовавшие второй и третий разделы Речи Посполитой перечеркнули постановления Пинской Конгрегации, а вместе с ними и реформы образования.

### **Образ православной культуры в Великом Княжестве Литовском**

Анализируя историю культуры восточного христианства в польском государстве, необходимо обратить внимание на события XVI в. Изменение в вероисповедальном соотношении было не только результатом аннулирования последними Ягеллонами всех ограничений в отношении православной церкви, но и изменения религиозной ситуации во всей Речи Посполитой. Речь Посполитая стала общим государством польской, литовской и русской шляхты. Русская политическая элита в это время играла важную политическую роль в общегосударственном масштабе. Еще большее значение знатные православные имели на своих этнических землях Великого Княжества Литовского и русских землях Короны. Подобную роль на тех территориях играли представители русской аристократии.

В это же самое время проявились, недооцененные в польской науке, значительные культурные достижения православной общественности. Первые печатные издания на польских землях, появившиеся в Кракове в 1491-1492 гг., представляли собой богослужебные книги, напечатанные кириллицей и адресованные верующим Восточной Церкви. Пионером печатного дела на белорусских землях был Франциск Скорина, родом из Полоцка. Реформы православной церкви были связаны с возникновением типографий и школ, работающих на церковные нужды. Эти позитивные изменения в православной церкви хоть и не достигали масштабов постригентских реформ в католической церкви, однако привели к возрождению религиозной жизни среди духовенства и верующих. Вместо того, чтобы оценить те ценности, которые несла православная культура, польские власти популяризировали контрреформационные лозунги и доминирующую латинскую культуру.

Основы веротерпимости в восточных областях, формировавшиеся столетиями, были поколеблены в эпоху контрреформации, войн, которые вела Речь Посполитая с православной Москвой, магометанской Турцией, протестантской Швецией или многоконфессиональным Семиградьем. В это время сформировался стереотип поляка-католика, миф форпоста христианства [Tazbir 1987]. К счастью, эти негативные тенденции ушли вместе с наступлением эпохи Просвещения. Речь Посполитая в эпоху Просвещения была, как и в прежние времена, многоконфессиональным государством. Эта многонациональная и многоконфессиональная структура преимущественно проявлялась в восточных воеводствах государства [Litak 1994: 133-134; Mironowicz 2001: 163-173; id. 2002: 339-347]. Изменение политики Речи Посполитой в отношении православного населения, выражением которой была попытка создания независимой церковной структуры на Великом Сейме, было связано с возвращением к XVI-вековой традиции совместного сосуществования культур и религий. В это время был осознан многонациональный характер Речи Посполитой, для которой фаворизация одной господствующей религии имела губительные последствия.

### **Итоги**

История православной культуры на землях бывшей Речи Посполитой демонстрирует нам, что на ее территории встретились две великие религиозно-культурные традиции: восточная (византийско-русская) и западная (латинская). Православие было постоянным



элементом религиозной структуры государства, а в некоторых его регионах — доминирующим вероисповеданием. Восточная традиция христианства укоренилась во всех сферах жизни русского населения и повлияла на культурный облик всех жителей государства. В стране удалось создать такие нормы сосуществования, при которых православие в течение многих столетий было не чуждым, а родственным вероисповеданием.

Представленный образ истории культуры православия в бывшей Речи Посполитой имеет существенное значение в понимании ее специфичности в вероисповедальной структуре Европы. Область, на которой так широкомасштабно встретились две христианские традиции — восточная и западная — содержит огромный опыт. Позитивные и негативные облики соприкосновения цивилизаций стали историческим наследием нашего государства. В этом контексте очень трудно представить себе историю Речи Посполитой без культуры Восточной Церкви. Осознание факта постоянного присутствия этой великой христианской традиции имеет фундаментальное значение для изучения истории нашего государства, понимания религиозно-культурной самобытности живущих в нём народов.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Голубинский, Е. Е. (1998), *История канонизации святых в Русской Церкви*. Москва.
2. Голубинский, Е. Е. (1900), *История Русской Церкви*. Т. 2. Ч. 1. Москва.
3. Грушевский, М. (1994), *Духовна Украина*. Киев.
4. Димитрий Ростовский, архиепископ (1908), Св. Димитрий Ростовский. *Жития Святых*. Т. I. Москва.
5. Таисия, монахиня (сост.) (1983), *Жития Святых*. Сост. монахиней Таисией. Т. I. New York.
6. Йодковский, И.И. (1915), *Церкви, приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси*, [w:] *Древности*. Т. VI. с. 249-311.
7. Кацер, М. С. (1969), *Белорусская архитектура*. Минск.
8. Абрамович, Д. (1991), *Киево-Печерский Патерик или сказания о жизни и подвигах Святых угодников Киево-Печерской Лавры*. Киев. Репринт изд. 1903 г.
9. Корнилова, Л. А. (1993), *Страницы Белорусской мариологии: Жировицкая, Бельничская и Остробрамская иконы Богоматери*, [w:] *Сборник Калужского художественного музея*. Т. I. Калуга, с. 30-33.
10. Крип'якевич, И. П. (1984), *Галицько-Волинське князівство*, Київ.
11. Крип'якевич, И. П. (1933), *З історії галицького шкільництва XVI-XVIII ст.*, [w:] *Рідна школа*, Львів, № 2, с. 16-20.
12. Макарий (Булгаков), митрополит (1882), *История Русской Церкви*. Т. XI. Санкт-Петербург.
13. Мединский, Е. Н. (1954), *Братские школы Украины и Белоруссии в XVI-XVII в.*, Москва.
14. Мельников, А. А. (1992), *Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*. Минск.
15. Миропольский, С. (1985), *Очерк истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени*. Вып. III. Санкт-Петербург.

16. Мицко, И. З. (1990), *Острожская славяно-греко-латинская академия (1576-1636)*. Київ.
17. Немировский, Ю. (1969), *Начало славянского книгопечатания*. Москва.
18. Никалаеў, М. (1993), *Палата книгапісная*. Мінск.
19. Павловский, Й. (1904), *Приходские школы в старой Малороссии и причины их уничтожения*, Киев.
20. Памятники (1878), *Памятники полемической литературы Западной Руси*. Кн. 1. / Русская Историческая библиотека. Т. IV. Санкт-Петербург.
21. Пашко, В. (1950), *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва.
22. Покрышкин, П. П. (1911), *Благовещенская Церковь в Супрасльском монастыре*, [w:] Сборник археологических статей поднесенный графу А. А. Бобринскому. Санкт-Петербург.
23. Прокопович М., (1993), *Три версии Триоди Постной с 1491 г.*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, pod red. J. Rusek, W. Witkowskiego i A. Naumowa, Kraków, s. 55-68.
24. Рогов, А. И. (1972), *Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в.*, [w:] Вестник Московского университета. Серия IX, История. З. 4, с. 316-321.
25. Рогов, А. И. (1980), *Фрески из Супрасля*, [w:] Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI-XVII в. Москва, с. 345-371.
26. Рогов, А. И. (1972), *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей*, [w:] Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. Москва.
27. Саверчанка, И. (1995), *Сільвестр Косаў*, [w:] *Беларускі Гістарычны Часопіс*. № 3. Мінск, с. 180-181.
28. Савич, А. (1922), *Западно-русские униатские школы XVI-XVII вв.*, [w:] Труды Белорусского государственного университета в Минске. Минск, № 2-3, с. 33-41.
29. Снеессорева, С. (1998), *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль.
30. Заимова, Й. /Копадло, М. (сост.) (1982), *Супрасльски или Ретков сборник*. Т. I-II, София.
31. Тальберг, Н. (1951), *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville.
32. Федотов, Г. П. (1959), *Святые Древней Руси (X-XVII вв.)*, New York.
33. Харлампович, К. (1898), *Западно-Русские православные школы XVI и начала XVII в.*, Казань.
34. Харлампович К. 1897, *Острожская православная школа // Киевская старина*. Т. 2.
35. Харошка Л. (1954), *Культ Богородицы на Белоруси*, [w:] „Божим шляхам”, R. VIII. Рагуз, №№ 58-62.
36. Чантурия, В. А. (1969), *История архитектуры Белоруссии*, Минск.
37. Яскевич, А. (2001), *Справдечная ахоўніца Беларусі*, Мінск.
38. Abraham, A. (1904), *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów.
39. Różycka-Bryzek, A. *Bizantyjsko-ruskie malowidła ściennie w Kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu // Studia do dziejów Wawelu*. Т. III. Kraków, 1967.

40. Chodyncki, K. (1943), *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. 1370-1632*, Warszawa.
41. Chojecka, E. (1970), *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, [w:] Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość, редакция М. Карася і А. Подразы, [w:] Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”. R. CCXLVII. Z. 32. Kraków, s. 413.
42. Chomik, P. (2000), *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w wiekach XVI-XVIII*, [w:] Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich / Ред. P. Chomika. Białystok, s. 108-119.
43. Chomik, P. (1999), *Kult Supraskiej Ikony Matki Bożej*, [w:] Elpis. Z. 1(14). Białystok, s. 199-206.
44. Kawecka-Gryczowa, A. (1983) (red.), *Drukarze dawnej Polski*. T. I. Ч.1. Wrocław.
45. Fijałek, J. (1897), *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, [w:] Kwartalnik Historyczny. T. XI, s. 27-34.
46. Fridrich, A. (1911), *Historia obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*. T. I-IV. Kraków.
47. Friedelówna, T. (1974), *Ewangeliarz Ławryszewski. Monografia zabytku*. Wrocław.
48. Grochowska, I. (1992), *Klęski elementarne w Polsce na przełomie XVII-XVIII wieku*, [w:] Białostoczczyzna. № 2, s. 2-9.
49. Heintsch, K. (1957), *Ze studiów nad Szwajpoltem Fiolem*, Wrocław.
50. Rogov A., (1976) *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, [w:] Znak. № 262, s. 509-516.
51. Jabłońska-Deptuła, E. (1963), *Kult maryjny w Polsce XIX wieku*, [w:] Więź. № 5 (61), s. 43-51.
52. Jabłonowski, A. (1899-1900), *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zakres cywilizacji zachodniej na Rusi*, Kraków.
53. Jaroszewicz-Pieresaławcew, Z. (2003), *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII wieku*, Olsztyn.
54. Jobert, A. (1979), *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris.
55. Kempa, A. (2002), *Akademia Ostrogska*, [w:] Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok.
56. Kempa, T. (1997), *Konstanty Wasyl Ostrogski, wojewoda Kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej*, Toruń.
57. Kłoczowski, J. (1997), *Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska*, [w:] Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainie i Rosji (X-XVII w). Pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków, s. 95.
58. Kłoczowski, J. (1998), *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa.
59. Kochanowski, W. (1963), *Pobazyliński zespół architektoniczny w Supraślu*, [w:] Rocznik Białostocki. Nr. 4. Białystok, s. 355-396.
60. Litak, C. (1994), *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin.

61. Litwin, H. (1990), *Dobra ziemskie Cerkwi Prawosławnej i Kościoła katolickiego obu obrządków na Kijowszczyźnie w świetle akt skarbowych i sądowych 1569-1648*, [w:] Rocznik Teologiczny. R. XXXII. Z. 2. Warszawa, s. 187-208.
62. Łowmiański, H. (1985), *Początki Polski*. T. IV. Ч. 1. Warszawa.
63. Lużnickij, G. (1984), *Słownik Czudotwornich Bohorodicznych ikon Ukraini In trepido Pastori*. Rim., s. 153-188.
64. Mironowicz, A. (2003), *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok.
65. Mironowicz, A. (1996), *Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772-1795*, [w:] *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772-1815*. Pod red. M. Biskupa. Warszawa-Toruń, s. 81-94.
66. Mironowicz, A. (2004), *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, s. 52-68.
67. Mironowicz, A. (1983), *Grabarka*, [w:] *Więź*, № 5 (295). Warszawa, s. 153-156.
68. Mironowicz, A. (2001), *Ihumen Sawa Palmowski*, Białystok.
69. Mironowicz, A. (1991), *Jozafat Dubieniecki: Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, [w:] *Rocznik Teologiczny*. T. 33. N 1. s. 195-215.
70. Mironowicz, A. (1988), *Kodeks supraski*, [w:] *Białostoczczyzna*. № 1 (9), s. 1-3.
71. Mironowicz, A. (2003), *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok.
72. Mironowicz, A. (1993), *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*. Pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa.
73. Mironowicz, A. (2001), *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok.
74. Mironowicz, A. (1997), *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej w Starym Korninie dokonanych*, Białystok.
75. Mironowicz, A. (2012), *Księga cudów przed ikoną Matki Bożej Waśkowskiej dokonanych*, Białystok.
76. Mironowicz, A. (1996), *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, [w:] *Białostocki Przegląd Kresowy*. T. V. / Ред. J. F. Nosowicza. Białystok, s. 137-141.
77. Mironowicz, A. (1992), *Kult świętych na Białorusi*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. № 4. Warszawa, s. 12-13.
78. Mironowicz, A. (2009), *Kultura łacińska w życiu Kościoła prawosławnego w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Biblioteka Archivi Lithuaniai*. Vol 7. Lietuvos Didžiosias Kubigaitštystės Kulbos, Kultūras ir raštijos tradicijos. Vilnius, s. 230-246.
79. Mironowicz, A. (2006), *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów*, [w:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*. Red. J. Gwoździak i J. Malicki. Katowice, s. 467-480.
80. Mironowicz, A. (2004), *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Pod red. A. Kaźmierczyka, A. Link-Lenczowskiego, M. Markiewicza i K. Matwijowskiego. Kraków, s. 409-436.
81. Mironowicz, A. (2010), *Literatura bizantyjska w Kościele prawosławnym na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI wieku*, [w:] *Tyrnowska Książnica Szkoła*. T. IX. Weliko Tyrnowo, s. 692-704.

82. Mironowicz, A. (2008), *Orthodox Culture in the Former Polish-Lithuanian Commonwealth*, [w:] Młodsza Europa. Od średniowiecza do współczesności. Prace ofiarowane profesor Marii Barbarze Piechowiak Topolskiej w siedemdziesiątą rocznicę urodzin. Red. J. Jurkowicza, R. M. Józefiaka i W. Strzyżewskiego. Zielona Góra, s. 219-241.
83. Mironowicz, A. (2004), *Prawosławny ośrodek kultowy w Piatience*, [w:] *Kościół – Społeczeństwo – Kultura. Prace ofiarowane Profesorowi Wiesławowi Müllerowi z okazji pięćdziesięciolecia pracy naukowej i dydaktycznej*, pod red. J. Droba, Lublin, s. 211-220.
84. Mironowicz, A. (1991), *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI-XVII wieku*, Białystok, s. 5-32.
85. Mironowicz, A. (1990), *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim*, [w:] *Acta Baltico-Slavica*. T. XIX. Warszawa, s. 245-264.
86. Mironowicz, A. (1996), *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*, Białystok.
87. Mironowicz, A. (2003), *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej*, [w:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu*. Red. St. Wilka. Lublin, s. 202-220.
88. Mironowicz, A. (2001), *Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*. Red. K. Krzysztofka i A. Sadowskiego. Białystok, s. 163-173.
89. Mironowicz, A. (1999), *Sylwester Kossow, biskup Białoruski, metropolita Kijowski*, Białystok.
90. Mironowicz, A. (1996), *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [w:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*. T. I. Historia i ludzkie losy. Red. Feliksiak E, Mironowicz A. Białystok, s. 86-87.
91. Mironowicz, A. (1987), *Święty Gabriel Zabłudowski*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. R. XVII. Z. 1. s. 32-38.
92. Mironowicz, A. (1994), *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI-XVIII w.*, [w:] *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, Białystok, № 2. s. 20-34.
93. Mironowicz, A. (2002), *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*. Pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, s. 18-30.
94. Mironowicz, A. (2002), *Tolerancja wyznaniowa na kresach wschodnich Rzeczypospolitej*, [w:] *Miedzy zachodem a wschodem. Studia z dziejów Rzeczypospolitej w epoce nowożytnej*, red. J. Staszewskiego, K. Mikulskiego i J. Dumanowskiego. Toruń, s. 339-347.
95. Mironowicz, A. (2010), *Wykładowcy Akademii Ostrogskiej na tle dziejów szkolnictwa prawosławnego w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej*, [w:] *Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturalnej*, pod red. H. Chałupczaka, J. Misiągiewicz i E. Balashova. Zamość, s. 205-223.
96. Mironowicz, A. (1998), *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok.
97. Mironowicz, A. (2001), *Życie monastyczne w dawnej Rzeczypospolitej*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, redakcja A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika. Białystok, s. 27-53.

98. Molé, W. (1962), *Sztuka bizantyńsko-ruska*, [w:] *Historia sztuki polskiej w zarysie*. T. I. Kraków, s. 161.
99. Morelowski, M. (1939), *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*, Wilno.
100. Mroczo, T. / Dąb, B. (1966), *Gotyckie Hodegetrie polskie*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*. T. III. Wrocław, s. 20-32.
101. Namaczyńska, C. (1937), *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648-1696*. T. I. Lwów.
102. Naumow, A. (1996), *Wiara i historia*, Kraków.
103. Pylak, B. / Krakowiak, Cz. (1988), *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX w.* Lublin.
104. Niżyński, W. (1989), *Teologia kultu maryjnego w katolicyzmie*, [w:] *Kult Maryjny w Kościele rzymskokatolickim w Polsce i w Rosyjskim Kościele prawosławnym w Rosji*, Warszawa-Moskwa, s. 43-52.
105. Nodzyńska, L. (oprac.) (1993), *Pateryk Kijowsko-Pieczerski czyli opowieści o świętych ojcach w pieczarach kijowskich położonych*, Wrocław.
106. Radziukiewicz, A. (1993), *Święta Góra Grabarka*, Białystok.
107. Różycka-Bryzek, A. (1994), *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi — drogi przenikania do Polski*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*. Red. A. Kubiś i A. Ruseckiego. Lublin, s. 65-66.
108. Różycka-Bryzek, A. (1983), *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa, s. 9-10.
109. Różycka-Bryzek, A. (1994), *Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś*, [w:] *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. T. II. Red. St. Stępnia. Przemyśl, s. 295-306.
110. Różycka-Bryzek, A. (1965), *Zarys historyczny badań nad bizantyjsko-ruskimi malowidłami w Polsce*, [w:] *Biuletyn Historii Sztuki*. T. XXVII. Warszawa, s. 111-132.
111. Rusek, J. (1993), *Oktoich Sz wajpolta Fiola a rękopiśmienne Oktoichy w księgozbiorach polskich*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*. Red. J. Rusek, W. Witkowskiego i A. Naumowa. Kraków, s. 37-44.
112. Sakowicz, E. (1935), *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788-1792*, Warszawa.
113. Lewin, P. (1987), *Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery*. With an Introduction by Paulina Lewin. Cambridge.
114. Sielicki, F. (1997), *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław.
115. Swieżawski, A. (1990), *Ziemia Bielska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa.
116. Szwejkowska, H. (1961), *Książka drukowana XV-XVIII w.* Wrocław.
117. Szyszko-Bogusz, A. (1914), *Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawozdanie Komisji do badań sztuki w Polsce*. T. IX. Z. 3-4. Kraków, s. 134-136.
118. Tazbir, J. (1987), *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*, Warszawa.

119. Trajdos, T. M. (1985), *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [w:] *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*. T. II. Poznań. s. 213-214.
120. Topolska, M. B. (1984), *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*. Wrocław.
121. Topolska, M. B. (2002), *Spółczesność i kultura w Wielkim Księstwie Litewskim od XV do XVIII wieku*, Poznań — Zielona Góra.
122. Wańczura, A. (1932), *Szkolnictwo w Starej Rusi*. Lwów.
123. Wasilewski, T. (1987), *Prawosławne imiona Jagielly i Witolda*, [w:] *Analecta Cracoviensia*. T. XIX. s. 107-115.
124. Ваврик М. Нарис розвитку і стану василіанського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка. / Михайло М. Ваврик ЧСВВ / Записки ЧСВВ. — Серія II. — Т. XL. — Рим: PP Basiliani — Via S. Giosafat 8 (Aventino), 1979.
125. Włodarski, B. (1966), *Polska i Ruś 1194-1340*. Warszawa.