

Иерей А. С. Хотеев

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ АКАДЕМИИ НАУК БЕЛАРУСИ,
МИНСК, БЕЛОРУССИЯ

Полоцкий Собор 1839 года: экклезиологический аспект

Аннотация. В статье предлагается анализ экклезиологических принципов, изложенных в Полоцком акте 1839 года. Обосновывается сама необходимость их рассмотрения для понимания сути принятого соборного решения и употребления соответствующей терминологии. Данный методологический подход сочетается с изучением исторического контекста упразднения унии. Акцентируется внимание на унии в смысле подчинения римскому папе, которое повлекло за собой признание всех особенностей католического вероучения и пагубно сказалось на сохранении в унии традиционных обрядов и восточной духовности. Наоборот, восстановление православного богослужения привело к оживлению церковного самосознания, помогло униатам обрести самих себя и выйти из подчинённого и подавленного состояния. Большую роль в этом сыграли лидерские качества епископа Иосифа (Семашко) и вообще молодого поколения униатских священников. Объясняется, почему Полоцкий акт содержит признание православного церковного статуса и не упоминает напрямую об отречении от власти римского папы и католической догматики, говоря только о внешней зависимости и неблагоприятных обстоятельствах, которые негативно сказались на церковной жизни в унии. Соответствующее признание православия на литовских и белорусских землях содержится в ответной грамоте

Святейшего Синода, почему униатские епископы принимаются в су- щем сани и более не требуется никакого формального акта вступ- ления в Церковь. В итоге автором делается вывод, что наиболее точно будет определять богословие Полоцкого Собора 1839 года как экклезиологию воссоединения разрозненных частей Русской Церкви. Только в связи с этим принятое на нём решение можно при- знать канонически оправданным и правомочным.

Ключевые слова: воссоединение униатов, канонические принципы, Полоцкий Собор, Иосиф (Семашко)

Для цитирования: Хотеев А. С., иерей. Полоцкий Собор 1839 года: экклезиологический аспект // Ортодоксия. — 2024. — № 3. — С. 54–79. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-3-54-79

Полоцкий Соборный акт стал выражением воли значительной ча- сти униатского духовенства, которое желало, чтобы бывшие некогда православными, но отторженные в унию чада Русской Церкви могли вос- становить с ней прежнее единство (Уния 1997: 489). В ответной грамоте Св. Синода говорилось о принятии бывших униатов в «полное и совер- шенное общение Святыя Православно-Кафолическия Восточныя Церкви и в нераздельный состав Церкви Всероссийския» (Иосиф (Семашко). Т. II. 1883: 92). Таким образом, в документах шла речь о воссоединении с униатами, об их возвращении, а не об акции прозелитизма. В связи с отмеченными определениями Полоцкого акта и грамоты Св. Синода встаёт вопрос об экклезиологических основаниях решения о воссоеди- нении и, соответственно, его реализации с канонической точки зрения. Сама постановка проблемы обусловливается встречающейся в настоя- щее время неустойчивостью терминологии («воссоединение», «присое- единение», «обращение (переход) униатов в Православие», «ликвидация унии», «отмена униатской церкви» и др.). Кроме того, прояснение эккле- зиологических оснований возвращения униатов даёт точное представле- ние о мотивах действующих лиц, о богословском понимании феномена унии. Наконец, ответ на вопрос о каноничности или неканоничности принятого в 1839 году решения, а по этому поводу давно ведётся конфес-

сиональная полемика, во многом зависит от адекватности понимания экклезиологии унии.

В качестве примера двух диаметрально противоположных точек зрения на каноничность Полоцкого Собора можно привести статьи православного канониста протодиакона Геннадия Малеева и униатского архим. Сергия (Гаека). Если первый её положительно утверждает (при этом, правда, не проводя различия между «воссоединением с Православием» и «присоединением к Православию») (Малеев 2009), то второй категорически отрицает, указывая, в частности, на антиканоническое вмешательство светской власти (Сергий (Гаек) 2009). Разрешение данного противоречия лежит в богословской плоскости, ведь сам феномен унии в принципе является противоречивым с точки зрения экклезиологии, на что уже отчасти обращалось внимание (Хотеев 2018). В связи с этим рассмотрение унии с точки зрения учения о Церкви представляется единственно возможным подходом, при котором находится объективное решение конфессионального противоречия: «воссоединение» или же «акция неканонического произвола»?

Применение экклезиологического подхода к рассмотрению Полоцкого Соборного акта в методологическом отношении предполагает определение конфессионального статуса унии («Униатской Церкви»), затем изучение изложенной в документе аргументации и далее оценки принятого решения в соответствии с действующими канонами.

По своему замыслу церковная уния есть восстановление разорванного единства между христианским Западом и Востоком. Не разбирая здесь известных из церковной истории попыток соглашения, которые реализовывались в конкретных политических обстоятельствах (унии 1274, 1439, 1596, 1646 годов с православными, а также соглашения римских пап с некоторыми иерархами древневосточных Церквей), следует заметить следующее. Во всех случаях речь идёт об исполнении заповеди о единстве учеников Христовых («да будут все едино» — Ин. 17: 21). По этой причине восстановление канонического (евхаристического) общения между церковными сообществами, имевшими некогда такое общение, но утратившими его друг с другом в результате богословских расхождений или из-за споров об иерархическом подчинении, есть возвращение к первоначальному единству.

Однако в случае с униями-подчинениями римским папам возникает специфическая проблема с определением изначального принципа церковного единения: является ли признание особых прерогатив католического

понтифика возвращением к первоначальной практике или же это объединение нового порядка с выдвижением условия, которого Древняя Церковь не знала? Понятно, что с точки зрения католической доктрины полномочия римских пап ведут своё начало от ап. Петра, но доказательства этой доктрины подвергаются закономерным сомнениям и её навязывание служит камнем преткновения в деле восстановления церковного единства. Соответственно, согласие с подчинением Риму является главным условием с католической стороны, условием, которое влечёт за собой признание всех католических догматов, канонических и литургических декретов, провозглашённых через римских пап. Осознавая принципиальную важность такого требования, римские теологи силились обосновать положение, что папские прерогативы признавались изначально и повсеместно. Со своей стороны, противники такого мнения выдвигали свои аргументы, показывая, что это позднейшее изобретение не может считаться первоосновой церковного единства, следовательно, речь не может идти о восстановлении бывшего некогда общения, а об установлении новой формы церковного соглашения на основе подчинения — значит, это уже не воссоединение, а присоединение.

Применительно к Брестской унии следует заметить, что признание особых прерогатив римских пап было изначальным условием предполагаемого шага. В книге виленского проповедника иезуита Петра Скарги «О единстве костёла Божия под единым пастырем» (первое издание — 1577 год) автор вопрошал: «Как могла бы Церковь Божия на земле быть одним телом, если бы у неё не было одной головы? Как она могла бы быть единым домом, если бы в нём было много хозяев? Как могло бы быть одно стадо овец без одного пастыря?» Далее иезуит продолжал: без видимого посланца, который бы как ап. Пётр сотника Корнилия (Деян. 10) к истинной вере приводил, «не может быть на земле ни веры во Христа, ни крещения, ни других таинств»; духовно глава Церкви — Христос, а телесно — папа, наместник Христа: Один Невидимый Глава Свою Церковь Духом живит, а другой, видимый, через своих посланцев до слуха каждого небесную волю доносит (Памятники 1882: 274–276). Понятно, что такие рассуждения, характерные для католического теолога, подводили к унии в форме признания превосходства («зверхности») римского понтифика.

Эти католические аргументы вряд ли были новыми и по-особенному убедительными для православных Киевской митрополии. Суть унии как подчинения папе была, конечно, ясна западнорусским иерархам, решившимся на такой шаг. Начиная от совещания в Белзе (1590 год)

и заканчивая Соборной грамотой (1595 год) (Documenta: 8; Уния 1997: 93), в обращениях со стороны епископата Киевской митрополии повторялись слова о «послушенстве и зверхности столицы святое апостольское Римское». В последнем документе также указывалось, что владыки приступают «до згоды и соединенья, которую первой сего Церковь Восточная с Церковью Заходней мела» (со ссылкой на решение Флорентийского Собора). В присяге на унию представителей «клира и народа» Руси еп. Ипатия Потя и еп. Кирилла Терлецкого в Риме 23 декабря 1595 года католическое учение выражалось в виде развёрнутой формулировки: «[Верую] также, что святой апостольский престол и римский первосвященник во всём мире имеет первенство, что римский первосвященник является преемником блаженного Петра, князя апостолов, и истинным наместником Христа, главой всей Церкви, отцом и учителем всех христиан, что ему в лице блаженного Петра от Господа нашего Иисуса Христа передана полная власть пасти и управлять Вселенской Церковью, как это в деяниях Вселенских Соборов и святых канонах заключается» (Documenta: 213–214). Данная трактовка конкретизирует особенности католического учения о главенстве Римского епископа, которые в подготовительных документах озвучивались в общих выражениях. Западнорусские иерархи, будучи вполне убеждёнными во всех обозначенных положениях римской эkkлезиологии или же согласившись без особенных размышлений с предложенными формулировками (собственно, это не имеет значения), присягнули на унию, исповедуя вероучение Католической Церкви.

Римский папа Климент VIII в конституции от 23 декабря 1595 года по поводу унии, со своей стороны, заявил, что Киевский митрополит с епископами «должным образом отступили от ересей, ошибок и от осуждённой и отвратительной схизмы, которой принадлежали; и при этом готовы открыто исповедовать католическую веру по заповеданной форме, а также нам и апостольскому престолу явить истинное послушание, в связи с чем во славу Божию постановляем русским епископам и народу быть допущенными к телу Церкви и принятыми к общению и единству Римской Церкви» (Documenta: 220). В своей оценке совершившегося папа значительно преувеличил желание западнорусских епископов отступить от «схизмы и ересей» восточного вероисповедания, поскольку те в своём соборном обращении как раз просили оставить их «при вере, сакраментх и всех церемониях и обрядах Церкви Восточное» (Уния 1997: 94). Очевидно, в их понимании уния представлялась суммой

вероучительных положений обоих исповеданий, когда православные догматы дополнялись бы, а не отменялись католическими. В случае же различия обрядов, выражающих разницу веры, они просили оставить обряды восточные. Такой подход означал бы смену юрисдикции патриарха Константинопольского на иерархическую зависимость от папы римского. Однако католическая сторона перенесла вопрос из сферы церковного управления в область экклезиологии, потребовав от решившихся на унию епископов католического исповедания веры по формулам Тридентского Собора (Denzinger 2007: 605). Что же касается восточных обрядов, их униатам было позволено сохранять «если только (*dummodo*) они не противоречат догматам и учению (*veritati et doctrinae*) Веры Католической и не препятствуют общению с Римской Церковью» (*Documenta*: 244). Понятно, что такая оговорка могла трактоваться весьма широко в зависимости от обстоятельств, открывая возможность сближать оба обряда для выражения одной веры.

Итак, уния в порядке своего заключения в 1595 году (в следующем году в Бресте она была просто обнародована) содержала такие экклезиологические принципы:

а) воссоединение как возвращение к изначальному (с католической точки зрения) согласию Запада и Востока в признании главенства папы римского (данный пункт западнорусскими епископами принимался со ссылкой на решения Флорентийского Собора);

б) признание всего объёма католического вероучения по формулам Тридентского Собора с осуждением «греческой схизмы»;

в) условное сохранение восточных обрядов, если они не противоречат католической вере и заключаемой унии;

г) в общение с Римом принималась не «Церковь», а «русский клир и народ» (*clerus et populus Nationis Ruthenae*), т. е. уния рассматривалась как частное присоединение сообщества «схизматиков».

Последний пункт нуждается в пояснении. По католическому учению, отступившие от согласия с Римом Церковью уже не являются, следовательно, не может быть и речи ни о каком «союзе Церквей». Данный пункт корректировал пункт первый в том смысле, что Флорентийский Собор был собранием, на котором были представители практически всех Поместных Православных Церквей, в настоящем же случае иерархи Киевской митрополии, понятно, могли представлять только региональную организацию одного Константинопольского Патриархата (да и то не весь русский «клир и народ», как было заявлено в документах унии,

а только их неопределённую часть, поскольку переговоры об унии велись тайно по собственному почину епископата и на них не было дано согласие никакого местного Собора). Соответственно, ссылка на изначальное единство и решения во Флоренции — это, по сути, обоснование унии богословски спорным тезисом и историческим прецедентом, но не подтверждение её изначального и затем прерывающегося существования. Фактически единство с Востоком постулировалось в прошлом и планировалось в будущем, а пока в настоящем совершалось присоединение национальной группы («русских схизматиков»), а не Церкви.

В связи с этим возникает ещё одно наблюдение. Брестская уния не является восстановлением церковного единства ещё и по той причине, что «клир и народ» Руси не имел его с Римом ранее. Признание главенства папы в католической трактовке было предметом конфессиональных споров, доводом чисто умозрительным. Вера и духовный уклад жизни объективно связывали Киевскую митрополию с Восточной Церковью. Соответственно, осуществление унии на деле предполагало не декларативную связь с Римом, а переход от умозрительной связи к зависимости видимой и эффективной. Конечно, от времени заключения унии её поддерживало правительство Речи Посполитой из видов политических. Однако кроме этого внешнего влияния необходима была действенная связь, скреплявшая иерархическое подчинение. Отсюда вытекала латинизация унии, выразившаяся в реорганизации униатского монашества по образцу иезуитского ордена, а также в разрешении вступать в него лицам латинского обряда, преданных католическому вероисповеданию. Латинизация проявилась также в постепенном превращении восточного облика унии (архитектуры церквей, богослужения, одеяния священников) в латинский. Всему этому помогали и внутренние обстоятельства: сословный престиж латинского обряда («панская вера»), привилегированное положение латинской иерархии в Речи Посполитой (заседание бискупов в сенате, взимание десятины с униатов в пользу латинского духовенства). Таким образом, объявленное в 1596 году в Бресте воссоединение на деле оказалось присоединением, т. е. фактически началом обращения униатов в латинство (прозелитизмом).

Говоря о ситуации, в которой оказались униаты, Мелетий Смотрицкий писал во «Фриносе» (1610 год): «Мы, Русь восточного послушания и вероисповедания, являемся приверженцами чисто греческо-кафолической религии; польские паны и Литва — западного послушания и вероисповедания — чисто римско-католической религии. Они

же между нами и приверженцами римской религии представляют собой что-то ненастоящее, нечто неискреннее, притворное, надуманное, ни то ни сё» (Уния 1997: 176). Известно, что сам Мелетий Смотрицкий впоследствии перешёл в унию и из её противника сделался защитником. Это был пример человека увлекающегося, талантливого по своему уму и литературным способностям, который оказался в трудных условиях жизненной борьбы и после колебаний, воодушевлённый пафосом уберечь восточное исповедание, выбрал путь для себя более лёгкий и престижный. Но многие наблюдения, высказанные им, не лишены основательности. Это свидетельство современника, близкого ко времени заключения унии.

Здесь уместно привести рассуждение религиозного философа А. С. Хомякова, который в полемике с русским иезуитом о. Иваном Гагариным в 1853 году тонко подметил двусмысленное положение униатов в Католической Церкви. Он обращает внимание на неравноправное состояние в католичестве восточных христиан, признающих главенство римского папы. Ситуацию философ изображает в виде диалога: на каком основании восточные принимаются в общение. «В равенстве христианского братства? — “Пожалуй”, ответит латинянин, несколько помявшись. Значит: и в равенстве прав на епископство, на кардинальство и на папство, на которое все сыны Церкви, очевидно, имеют равное право? — “Что вы!” восклицает утраченный латинянин, “куда забрели вы! Мы принимаем вас, но как детей, не более, с даруемою вам привилегией на невежество и, говоря откровенно, на бессмыслие”» (Хомяков 1886: 188).

Под невежеством и бессмыслием автор понимает несуразное сложение двух богословских систем (католической и православной), принципиальное несходство которых он видит, кроме известных богословских расхождений в учении о Святом Духе и др., ещё и в трактовке самой основы церковного единства: согласие как подчинение всех одному (римскому папе) и согласие как результат единомыслия всех. Для католичества характерно первое, а для православия — второе. Соответственно, оставляя униатам форму восточного вероисповедания (обряды и другие традиции), Рим признаёт их исключительные права, но не приглашает их к участию в высшем церковном управлении, например, не допускает, чтобы римским епископом стал клирик восточного обряда.

В другом месте А. С. Хомяков пишет: «Что папство изобрело Церковь Греко-униатскую — это понятно. Церковь-государство может, если ей заблагорассудится, пожаловать некоторые права гражданства бывшим своим восточным братьям, которых она же некогда объявила илотами

в области веры; она может дать им эти права в награду за смиренное их подчинение авторитету папы, не требуя от них единства веры, выраженной в символе. Истым латинянам такие полу-граждане, конечно, ничего более не внушают кроме жалости с примесью презрения; но они пригодны и полезны как союзники против их восточных братьев, которым они изменили, уступая гонению. До настоящих римских граждан им, разумеется, далеко, и ни один богослов, ни один учитель не взялся бы доказать логичности их исповедания; это нелепость терпимая — не более» (Хомяков 1886: 70). В контексте таких рассуждений видного русского философа открывается, насколько Брестская уния от самого своего начала имела неустойчивый, подчинённый статус, обусловленный противоречивостью её оснований именно с точки зрения эkkлeзиологии.

С учётом сказанного понятно, почему Полоцкий акт 1839 года содержит значительную по объёму историческую преамбулу. Здесь говорится о начальной принадлежности униатов Православной Восточной Церкви, о бытии издревле частью Греко-Российской Церкви и русского народа. Затем о политическом отделении западнорусских областей, последующем отторжении от католического единства с Русской Церковью и подчинении Римской Церкви. После отмечается право сохранять свой язык и богослужение, которое нарушалось стремлением государства (Речи Посполитой) и латинского духовенства изгладить особенные обычаи и традиции унии, чтобы совершенно последнюю уничтожить (латинизация унии). Также говорится о первом возвращении униатов в православие после третьего раздела Речи Посполитой. Особенно отмечается независимое положение униатской церкви в царствование императора Николая Павловича, поднятие уровня духовного образования, восстановление храмового благолепия по правилам Восточной Церкви. Наконец, для упрочения данного порядка, внутреннего спокойствия и духовного преуспевания делается необходимым полное восстановление прежнего единства с Русской Церковью (Уния 1997: 487–489).

Полоцкий Соборный акт известен в виде, опубликованном в журнале «Христианское чтение» в 1839 году, по которому сделаны позднейшие издания (Уния 1997: 487–489), и в чётковом варианте, авторства Преосвященного Иосифа (Семашко) (Иосиф (Семашко). Т. II. 1883: 85–87). Разница между обоими текстами разве что в словах и стилистических оборотах. По смыслу же они идентичны, из чего можно сделать вывод, что идейное содержание самого обращения принадлежит Семашко.

В историческом введении данного документа в экклезиологическом контексте обращают на себя внимание следующие положения: наименование униатов Церковью, указание на изначальное единство (союз) с Церковью Востока, принадлежность национальная русскому народу и духовная — Русской Церкви, обозначение унии как подчинение власти Римской Церкви, опасность латинизации и восстановление в унии восточного богослужения и порядка, из чего следует вывод: «Мы и прежде отделены были от древней матери нашей Православно-Кафолической Восточной и в особенности Российской Церкви, не столько духом, сколько внешней зависимостью и неблагоприятными событиями; ныне же, по милости Всещедрого Бога, так снова приблизились к ней, что нужно уже не столько восстановить, сколько выразить наше с нею единство» (Уния 1997: 489). Примечательно, что в Полоцком акте нигде не встречается прямого выпада против римского папы и католического вероучения, только против латинского духовенства.

Дело представляется таким образом, что процесс обновления униатской церкви, т. е. возвращение к первоначальному её устройству и восточным обрядам, требует своего естественного завершения — признания канонического единства с Восточной Церковью в лице её поместной структуры — Русской Церкви. Создаётся впечатление, что униаты не исповедуют католическую догматику, не признают римского епископа особенным главой Вселенской Церкви. Всё, что отделяет их от Церкви Восточной — латинские обычаи, — очищено, «неблагоприятные обстоятельства» (очевидно, бесправное положение в католическом государстве) — в прошлом, осталась только «внешняя зависимость» (от Рима), но и она настолько формальна, что о ней есть только упоминание вскользь. Так, подле Греко-Российской Церкви появляется её обновлённая часть — Церковь также, по существу, Православная и Русская, но оказавшаяся на время из-за «неблагоприятных событий» под римским ярмом. По этой причине в Соборном акте не идёт речи о каком-либо раскаянии, отречении от заблуждений, смиренной просьбе принять в церковное общение. Униатское духовенство обращается как бы к самому себе: «Признать вновь единство нашей Церкви с Православно-Кафолическою Восточною Церковью, и посему пребывать отныне, купно со вверенными паствами, в единомыслии со Святейшими Восточными Православными Патриархами и в послушании Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода» (Уния 1997: 489). Таким образом, Полоцкий акт написан с подчёркнутым сознанием своего церковного достоинства, нет

никакого признания раскола или догматического отступничества, делается заявление: мы — православные, русские — выражаем своё единство с Православной Церковью.

Как отнестись к такой трактовке? Это, безусловно, полный разрыв с католической сутью Брестской унии, разрыв не просто с подчинением римскому папе в настоящем, но и переосмысление униатского прошлого. Это свидетельство о глубоком внутреннем перевороте, который может происходить в душе отдельного человека, но проецируется на целое общество. Такая перемена сознания была, конечно, не у всей униатской паствы и, вероятно, не у всего и даже не у большинства униатского духовенства, давшего свои подписки, но, безусловно, у самой образованной, молодой его части. Совершается обретение самих себя, выход из неопределённого состояния «ни то ни сё». В этом отношении возрастает роль еп. Иосифа (Семашко) как настоящего духовного лидера, который, будучи уверен сам, действовал убеждением на всех остальных.

«С давнего уже времени, — писал он в прошении императору Николаю I 15 мая 1833 года о желании присоединиться к православию, — я глядел на полтора миллиона своих единоверцев не без тягостного ощущения. Мы, русские, дети Греко-Российской Восточной Церкви, отторжены от общего тела старших наших братьев политическими видами бывшего польского правительства и общества иезуитов. Более двухсот лет мы были игрищем партий, взаимно между собою враждовавших; нас угнетали, нас уничижали, у нас отнимали наши права, наши постановления, искажали прекрасное наше богослужение: и за всё нами претерпленное, за всё отнятое мы получили несколько так называемых догматов веры, неизвестных древней христианской Церкви, а изобретённых на Западе, во времена варварства средних веков, духовенством, в самом грубом невежестве находившимся. Поставленные ныне между римским обрядом, который, вспомоствуемый многими клеветами из самого нашего духовенства, стремится более и более изменить нас в народ, чуждый России и Православию... (униаты. — А. Х.) обретут спокойствие лишь тогда, когда обратятся в лоно Греко-Российской Церкви и сольются в одно могущественное тело россиян» (Иосиф (Семашко). Т. I. 1883: 622).

Екклесиологические взгляды Преосвященного Иосифа (Семашко) обстоятельно рассмотрены в превосходной монографии прот. Александра Романчука (Романчук 2018: 238–249). Униатский прелат вполне осознанно стремился к переходу в православие, что было личным выбором его совести, а это с точки зрения права на свободу перемены внутренних

убеждений признаётся практически в любом христианском исповедании. Иными словами, нельзя упрекать его за смену конфессиональных воззрений. Однако в своих мыслях еп. Иосиф (Семашко) оказался не одинок. Его ближайшие сотрудники в деле воссоединения униатов каждый по-своему пришли к тем же убеждениям. Так, еп. Василий (Лужинский) считал себя продолжателем митр. Ираклия (Лисовского), который будто бы ещё в 1799 году начал сближение с православием, затем в том же направлении якобы действовали архиеп. Иоанн (Красовский) и митр. Григорий (Коханович), т. е., по его мнению, имелась уже целая плеяда сторонников воссоединения (Василий (Лужинский) 1881: 383). Другой помощник Преосвященного Иосифа (Семашко) еп. Антоний (Зубко) в своих воспоминаниях говорит о том, что пришёл к мнению об истинности православия путём исследования благодаря образованию в Главной семинарии при Виленском университете (Антоний (Зубко) 2019: 43). При этом оба признают, что во многом следовали примеру Семашко, отличавшегося знаниями, решительностью и настойчивостью (Василий (Лужинский) 2019: 53; Антоний (Зубко) 2019: 62).

Как сам Преосвященный Иосиф, так и его ближайшие сотрудники много действовали убеждением, беседами при объезде епархий, подводя униатских священников к мысли о воссоединении. Вот что об этом вспоминает, например, еп. Антоний (Зубко): «Более просвещённое белое духовенство [...], способное убедиться доказательствами, было уверено в правоте Православной Церкви [...]. Большинство белого унитского духовенства, необразованное, неспособное понимать доказательств, бессознательно веровало в превосходство римского католицизма, но эта вера была слаба; её не подогревала симпатия пропагандистов-панов, ксендзов и прежнего греко-унитского начальства, заботившегося более о разных поборах со священников, нежели об их духовном образовании и благосостоянии, поэтому оно было склонно примкнуть к той стороне, которая оказала бы ему сочувствие. Белое духовенство видело, что новые, просвещённые иерархи, поступившие из его среды, а не из римско-католиков, не только освободили его от всех налогов, прежде взимавшихся со священников, но старались о заведении небывалых прежде училищ и семинарий для детей духовных и с усердием и бескорыстно занимались воспитанием их. Поэтому духовенство во всём доверяло своим иерархам. Я удостоверился в том, беседуя со священниками, приезжавшими по делам в Жировицы, и во время многократных объездов епархии. [...] я убедился в склонности их воссоединиться с Греко-Российскую Церковью.

Поэтому я и попросил моего правящего архиерея, архиепископа Иосифа, разрешить мне принимать от священников подписки о желании их воссоединиться с Православием» (Антоний (Зубко) 2019: 64–70).

О своих усилиях по убеждению униатского духовенства свидетельствует также еп. Василий (Лужинский): «Должно было мне самому непосредственно действовать внушениями, вразумлениями на каждого в собственном его доме, наедине, лицом к лицу» (Василий (Лужинский) 2019: 100).

В таких беседах, по признанию еп. Антония (Зубко), зачастую делался акцент на общности многих догматов католической и православной веры (Антоний (Зубко) 2019: 72), то есть внимание обращалось главным образом не на отречение от латинских мнений, а на сохранявшиеся в унии догматы Греко-Восточной Церкви, издревле присущие обоим вероисповеданиям.

В самом деле, восстановленное в унии в ходе литургических реформ 1830-х годов восточное богослужение зримым образом исповедовало православие, в то время как католические догматы становились всё более и более умозрительными. Неслучайно многие священники, давая расписку в том, что они будут совершать службы по служебнику московской печати, понимали дело так, что они присоединяются к Православной Церкви (Иосиф (Семашко). Т. I. 1883: 19). Таким образом обходилось естественное затруднение, обусловленное консервативностью убеждений духовенства, которое веками воспитывалось в верности отеческой традиции, в то время как требование отречения от католической догматики обострило бы у него культивируемое много лет ощущение принадлежности к Римской Церкви. Соответственно, на первый план выносилось как раз требование соблюдать формы праотеческой веры, и консервативность как психологическая установка из возможного препятствия к движению в православие становилась его стимулом.

Впрочем, нельзя игнорировать случаи, когда униатские священники, не имея формальных оснований для протеста против восстановления иконостасов, обратного переноса престолов в центр алтаря и возобновления правильного порядка восточного богослужения, оставались при латинских мнениях как раз по причине верности уже сформировавшейся в унии католической традиции. Об этом свидетельствует, в частности, «Исповедание веры Греко-Униатской Церкви» (1839), подписанное 42 священниками Белорусской епархии (Уния 1997: 483–486). В документе речь идёт о признании католического Символа веры, числа Вселенских

Соборов по обыкновению Римской Церкви, чистилища, одинакового значения опресноков и квасного хлеба, особенного начальственного права римских пап и вообще всего, что утверждает католическая вера. Так что находились униатские священники, которые понимали, что переход в православие есть отречение от католичества, были с этим не согласны и свидетельствовали о своей верности латинскому исповеданию. С учётом таких настроений в Полоцком Соборном акте пункт об отказе от особенностей римского учения не акцентируется. Однако, как уже было отмечено, это нельзя объяснять одними «тактическими» соображениями: экклезиология воссоединения предполагала, прежде всего, внутреннее существование православия в унии, которое сохранялось под видом внешней зависимости от Рима.

Важным аспектом этой внутренней связи оставалась этнокультурная принадлежность «Руси», на что указывается в Полоцком акте словами: «Предки наши, по языку и по происхождению, всегда составляли часть русского народа» (Уния 1997: 488). Таким образом, восстановление церковного единства мыслилось ещё и как выражение единства национального. Собственно, к экклезиологии это указание прямого отношения не имеет, но в начатом деле оно объясняет обращение именно к Русской Церкви. Напомним, что в унию с Римом в 1596 году принимались «русский клир и народ» и сознание своей русскости униаты продолжали сохранять. Неслучайно униатский архим. Игнатий Кульчинский (†1747) в своём сочинении «*Specimen Ecclesiae Ruthenicae*» («Образ Русской Церкви») перечисляет святых не только Литовской, но и Московской Руси: Дмитрия Прилуцкого, Евфимия Суздальского, Макария Калязинского, Сергия и Никона Радонежских, а в одном месте мечтает: «Хотелось бы, чтобы большая и наиболее знатная часть, то есть Верхняя Русь, объединилась с Нижней Русью, чтобы стать одним стадом под одним верховным пастырем, Римским понтификом» (Kulczynski 1733: 141).

Впрочем, к началу XIX века русское национальное самосознание в унии хоть и сохранялось, но находилось в презрении, элитарной была польскость. По этому поводу униатский архипресвитер Михаил Гарашевич (†1836) вспоминал мысль поэта Адама Мицкевича: «Что это была за сила, которая подняла польскую народность, распространила её в русских землях и уже изгнала русскую народность из этих земель за Днепр? Этой силой, отвечает он, была [Польская] Церковь, которая пропагандировала дело польской национальности» («*Quae erat haec potestas, quae levabat nationalitatem polonicam, eam in terris ruthenis dilatabat, jam*

autem nationalitatem ruthenam ex iis terris trans Dnieprum propulsabat? Haec potestas erat, respondet idem, Ecclesia [polonica], quae rem nationalitatis polonocae promovebat» (Harasiewicz 1862: VI).

В 1839 году объединение Великой и Белой Руси производилось в обратном направлении. Преосвященный Иосиф (Семашко) старался в униатском духовенстве «возжечь родственные чувства русского духа», для чего «возобновлялась при каждом удобном случае память их русского происхождения, претерпенные ими от поляков угнетения и отеческое о них попечение русского правительства. Могу уверить, что чуждая прежде мысль, гордиться именем и происхождением русского, ныне драгоценна для весьма значительной части подчинённого мне духовенства». Так писал он в докладной записке от 3 октября 1837 года (Иосиф (Семашко). Т. II. 1883: 18, 36). В соответствии с этим возвращение униатов в Православную Церковь должно было осуществляться через вступление в Поместную Русскую («Греко-Российскую») Церковь, хотя униатская иерархия в XVI веке выходила из юрисдикции Константинополя, а не Москвы. Но именно таким образом восстанавливалось каноническое единство униатских Литовской и Белорусской епархий с епархиями восточно-русскими, которое было гораздо раньше (до середины XV века) при Киевских митрополитах свв. Петре, Алексии, Киприане и Ионе, пребывавших в Москве. Конечно, это было прежде всего духовное воссоединение с православными белорусами Минской, Полоцкой и Могилевской епархий, уже находившихся в юрисдикции Российского Св. Синода.

Переходя теперь к каноническому аспекту Полоцкого акта 1839 года, необходимо сразу оговориться, что Полоцкий Собор не организовывался в виде заседания с протоколом, председателем и обсуждением предложенного вопроса. Фактически это было соборное служение высшего униатского духовенства, на котором подготовленный и подписанный текст от лица духовенства униатской Литовской епархии был дополнен подписями представителей Белорусской епархии. Подписанный акт даже не обнародовался. Впрочем, на литургии не поминался римский папа, а перечислялись православные патриархи и епископат. Обращает на себя внимание также то, что по своей форме составленный документ был обращением к российскому императору, а не Св. Синоду. После подписания Акта о воссоединении и прошения на имя императора, по свидетельству еп. Василия (Лужинского), «сие деяние свое заключили мы горячим

молением в Полоцком кафедральном соборе в Неделю Православия, да Всевышний Глава Церкви и Господь Иисус Христос подаст успех твердому намерению нашему положить во имя Его Святое конец разделению Русских Церквей» (Василий (Лужинский) 2019: 127).

Теперь от рассмотрения еклезиологических положений Полоцкого акта есть смысл обратиться к их реализации с точки зрения церковного права. Согласно каноническим правилам (1-е правило св. Василия Великого; VI Вселенский Собор, правило 95), принятие в Православную Церковь совершается при условии исповедания православной веры и отречения от бывших заблуждений тремя способами: Крещением и Миропомазанием (иноверцы и еретики), только Миропомазанием (раскольники, не имеющие правильного священства и таинств), только через отречение и Покаяние (нарушители церковной дисциплины). Речь идёт главным образом об обращениях частного характера. Однако в случае принятия в Церковь лиц епископского сана без какого-либо действия принимаются и их общины (св. Василий Великий в 1-м правиле: «Братий Зоина и Саторнина, бывших в их обществе, мы прияли на кафедру епископскую: почему соединенных с их обществом уже не можем строгим судом отчуждати от церкви, постановив, принятием епископов, как бы некое правило общения с ними»). Таким образом, канонические правила предусматривают два момента: открытое исповедание православных убеждений и совершение священнодействия вступления в Церковь (Крещения, Миропомазания, Евхаристии). Униаты по их вероисповеданию считаются католиками, почему для них должен был применяться третий чин приёма в Православную Церковь. Однако в 1839 году этот чин присоединения в полном виде не применялся. Почему?

На этот счёт имеет смысл привести цитату из докладной записки Преосвященного Иосифа (Семашко) от 1 декабря 1838 года «О способах порешить окончательно воссоединение униатов с Православной Церковью»: «Требовать ли формального согласия всех униатских прихожан и совершать над ними обряд присоединения? Но это послужило бы только к возбуждению сомнений в сердцах простых, следующих руководству своих пастырей, а не собственным выводам. Народ униатский, за весьма малым исключением, таков почти ныне, каков был до обращения его в унию и будет православным, как скоро его пастыри будут православны. Сверх того, требование согласия предполагает и несогласие; а подчинённость всех почти униатов помещикам римского исповедания

дала бы сим последним случай возмущать своих крестьян, если бы от них требовалось согласие формальное.

Составить ли Собор из униатского духовенства, который бы определил присоединение униатов к Православной Церкви? Но Собор такой должен предполагать общее единодушие: а такового ещё нет между униатским духовенством, да и быть не может, как и во всех делах человеческих. Следовательно, сильные властью помещики западных губерний римляне легко могут возбудить к протестации некоторых неблагонадёжных униатских духовных, особенно в большом числе находящихся по Белорусской епархии.

[...] лучше всего, кажется, обратиться к предположению, давно уже удостоившемуся Высочайшего одобрения, то есть подчинить униатов ведению Святейшего Синода силою Высочайшего именного указа» (Иосиф (Семашко). Т. II. 1883: 79–80).

Эти рассуждения еп. Иосифа (Семашко) представляются вполне резонными с практической точки зрения, но к ним необходимо пояснение канонического характера. В рассматриваемой программе действий как будто отсутствует принципиальный момент выражения согласия с новым вероисповеданием. Нет отречения от католического вероучения, нет и принятия православных догматов как чего-то нового, то есть нет самого перехода из унии в православие. Это обусловлено тем, что в экклезиологии воссоединения речь идёт о восстановлении в унии православной самоидентификации, а не о переходе из одного вероисповедания в другое. Эту мысль еп. Василий (Лужинский) объяснял так: «Населённый народ [...] не знал о наших намерениях, стремлениях и действиях; он только с большой осторожностью в словах был приуговариваем через приходских священников к Православию внушениями ему, что так называемая греко-униатская вера есть древняя греко-восточная, догматами и обрядами отличная от римской и напротив того ничем не различествующая с православной, почему и должна называться православной, т. е. правой верой, а о воссоединении его с Православной Российской Церковью и намека перед ним не делалось» (Василий (Лужинский) 2019: 127). Не делалось потому, что Русскую Церковь в народе по привычке считали схизматической, ещё нужно было время, чтобы был сломлен этот стереотип о братьях по вере. При таком подходе теряли значение канонические чины приёма, поскольку униатам соглашаться нужно было не с принимающей стороной, а с самими собой, со своим изначальным исповеданием. Как же быть

с отречением от католического вероучения? Оно прямо не озвучивалось, а заключалось во фразе Полоцкого акта: «Признать вновь единство нашей Церкви с Православно-Кафолической Восточной Церковью». Это значит — возвратиться к состоянию до-унии, отказаться от подчинения Риму и католической догматики.

К слову, против формулировки о признании единства с Восточной Церковью католики не могли возражать, поскольку принадлежность западнорусов до унии Восточной Церкви есть неоспоримый факт. Другое дело возражать против отказа от католического вероучения, но в Полоцком акте напрямую об этом не говорится. Оформляется как будто переход из одной юрисдикции в другую, от папы римского к Св. Синоду. И здесь католическая сторона могла бы ответить несогласием выдать свою «отпускную грамоту». Однако, объявляя унию в 1596 году, в Риме обошлись без аналогичного разрешения патриарха Константинопольского. Кроме того, поскольку между Восточной Церковью и Римской нет канонического общения, не может быть и речи о признании переходов целых епархий в другую юрисдикцию.

Что же касается богослужебного чина самого принятия униатов в православие, то он совершился совместной молитвой в день 30 марта, когда в собрании Св. Синода в присутствии еп. Иосифа (Семашко) была зачитана соответствующая грамота, затем последовал благодарственный молебен и Преосвященным Иосифом принесена архиерейская присяга по православному образцу (Иосиф (Семашко). Т. I. 1883: 125–126). Так как в общение принимались епископы с подведомственным духовенством, никакого особенного чина приёма для их паствы уже не требовалось (см. уже упомянутое 1-е правило св. Василия Великого). В дальнейшем состоявшееся объединение подтверждалось общими служениями православного и воссоединённого духовенства.

В грамоте Св. Синода от 30 марта 1839 года, которая была составлена самим еп. Иосифом (Семашко) вместо слишком «приказного» варианта митр. Московского свт. Филарета (Иосиф (Семашко). Т. I. 1883: 126), говорилось о принятии в полное и совершенное общение Восточной Церкви иерархии и паствы Литовской и Белорусской епархий. Здесь же особенно отмечалось восстановление в унии восточного богослужения, проникнутого православной догматикой. Обращает также на себя внимание, что униаты здесь называются Церковью (Иосиф (Семашко). Т. II. 1883: 91–92). Таким образом, экклезиология воссоединения получает своё признание и завершение с православной стороны.

Поводя итог предпринятому изучению, нужно сделать следующие выводы:

1. Экклезиологическим основанием Полоцкого акта 1839 года была сохранявшаяся в унии память о принадлежности к Восточной Церкви, которая была запечатлена в восточных обрядах и актуализировалась литургической реформой, проводившейся накануне Полоцкого Собора. Консервативность, характерная для церковного сознания, включала в себя представление о верности отеческой вере, т. е. о её правильности. Именно это убеждение стало главным принципом, который определил готовящееся церковное решение как воссоединение с Православной Церковью.

2. В Соборном акте большинства духовенства Литовской и Белорусской епархий речь идёт о признании себя Церковью, а не расколом или отпадением в инославие. Поскольку совершалось восстановление канонического общения с бывшими униатскими епископами литовско-белорусских епархий, подведомственного им духовенства и паствой, не потребовалось никакого иного чина приёма, кроме согласия со стороны Св. Синода с их признанием себя православными, архиерейской присяги Преосвященного Иосифа и совместного богослужения.

3. Вопрос с исповеданием католического вероучения в связи с воссоединением решался не в виде отречения от известных положений римской догматики, а в форме утверждения исповедания веры, свойственного православным Киевской митрополии до заключения унии в 1595–1596 годах. Сама уния с Римом характеризовалась как внешняя зависимость, обусловленная неблагоприятными обстоятельствами, т. е. как явление временное и условное. В историческом контексте уния определялась в Соборном акте как подчинение римскому папе, приведшее к негативным последствиям (латинизации).

4. Проповедниками экклезиологии воссоединения стали Преосвященный Иосиф (Семашко) и его ближайшие сотрудники, вообще молодая и наиболее образованная часть белого униатского духовенства. Их активность и лидерские качества вызвали доверие у паствы и старшего поколения униатских священников.

5. Установление церковной связи Литовской и Белорусской епархий со Св. Синодом было восстановлением первоначального единства Русской Церкви, свидетельством общности русского самосознания.

С учётом сказанного трактовка события 1839 года как воссоединения униатов является адекватной тому представлению, которое имели

сами его участники. Некорректными выглядят термины «присоединение», «обращение (переход) униатов в Православие», подразумевающие прозелитизм. Неуместно также говорить об уничтожении или ликвидации «Униатской Церкви», поскольку речь шла только об отмене унии, а не самой Церкви, которая в виде правильной организации из епархий Литовской и Белорусской (Полоцкой) вошла в юрисдикцию Святейшего Правительствующего Синода.

Нет оснований говорить и о каноническом произволе Полоцкого Собора, который в экклезиологическом контексте должен рассматриваться как выражение соборного голоса униатской иерархии, вполне осознанно утверждающей свой православный церковный статус. Без учёта богословия, изложенного в Полоцком акте, принятие униатов как католиков (без отречения от католической догматики и признания православного вероисповедания) было бы проблемой в каноническом отношении.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Антоний (Зубко), архиеп. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России. — Минск : Медиал, 2019. — 240 с.

Василий (Лужинский), архиеп. Записки о воссоединении греко-униатского духовенства и народа в Белоруссии и на Волыни с Православной Церковью // Русский архив. — 1881. — Кн. 2, № 4. — С. 380–387.

Василий (Лужинский), архиеп. Записки. — Минск : Медиал, 2019. — 240 с.

Иосиф (Семашко), митр. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академией наук по завещанию автора : в 3 т. — СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1883. — Т. 1. — 745 с.

Иосиф (Семашко), митр. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академией наук по завещанию автора : в 3 т. — СПб. : Тип. Императорской Академии наук, 1883. — Т. 2. — 786 с.

Малеев Г., протоиак. Полоцкий церковный Собор 1839 г. : канонические аспекты // Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа. Частка 1. — Гродна, 2009. — С. 285–291.

Памятники полемической литературы в Западной Руси. — СПб., 1882. — Кн. 2. — 1818 сб.

Романчук А., прот. Высокопреосвященный Иосиф (Семашко), митрополит Литовский и Виленский: очерк жизни и церковно-общественной деятельности. — М. ; Минск : Издание общества любителей церковной истории, 2018. — 443 с.

Уния в документах : сб. / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. — Минск : Лучи Софии, 1997. — 520 с.

Хомяков А. С. Полное собрание сочинений : в 2 т. — М. : Университетская тип., 1886. — Т. 2. — 450 с.

Хотеев А. С. Уния 1596 года и воссоединение 1839 года: принципы и условия. — Аспект. — 2018. — № 2. — С. 3–12.

Сергий (Гаек), архим., Сапунко О. Царкоўны з'езд у Полацку 1839 г. — пытанне пра яго кананічнасць // Хрысціянства у гістарычным лёсе беларускага народа. Частка 1. — Гродна, 2009. — С. 301–305.

Denzinger H. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum. — Freiburg. 2007. — S. 1811.

Documenta unionis Berestensensis ejusque auctorum // Analecta OBSM. — Romae 1970. — Sectio III. — Series II. — 540 p.

Harasiewicz M. Annales Ecclesiae Ruthenae. — Leopoli, 1862. — 1184 p.

Kulczynski I. Specimen Ecclesiae Ruthenicae. — Romae, 1733. — 351 p.

Сведения об авторе:

Иерей Алексей Сергеевич Хотеев — кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории Национальной академии наук Беларуси, 220072, Белоруссия, Минск, ул. Академическая, 1, e-mail: hoteev@tut.by

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 24.02.2024; одобрена после рецензирования 28.02.2024; принята к публикации 29.02.2024.

The Church Council of Polotsk (1839): Ecclesiological Considerations

Abstract. The article provides an analysis of the ecclesiological principles outlined in the conciliar petition of the Church Council of Polotsk in 1839. The necessity of considering them is justified to understand the essence of the conciliar decision adopted and the use of appropriate terminology. This methodological approach is coupled with an examination of the historical context surrounding the abolition of the union. Attention is focused on the union in terms of subordination to the Pope, which involved the acknowledgment of all the aspects of the Catholic faith and had a negative impact on the preservation of traditional rituals and Eastern spirituality within the union. Conversely, the restoration of Orthodox worship resulted in the revitalization of church self-awareness, aiding the Uniates in rediscovering their identity and emerging from a subordinate and oppressed state. The leadership qualities exhibited by Bishop Joseph (Semashko) and the younger generation of Uniate priests, in particular, were instrumental in facilitating this process. The article also elucidates why the conciliar petition of the Church Council of Polotsk acknowledged the status of the Orthodox church without

directly addressing the renunciation of the Roman pope and Catholic dogma. Instead, it focused on external dependence and adverse circumstances that had a detrimental impact on church life within the union. The corresponding acknowledgment of Orthodoxy in the Lithuanian and Belarusian territories was conveyed in the response letter from the Holy Synod. This letter acknowledged Uniate bishops in their rightful positions, obviating the need for any formal act of joining the Church. As a result, the author concluded that the theology of the Church Council of Polotsk in 1839 would most accurately be defined as the ecclesiology of the reunification of the disparate parts of the Russian Church. Only in this regard can the decision taken at it be recognized as canonically justified and legitimate.

Keywords: reunification of the Uniates, canonical principles, the Church Council of Polotsk, Joseph (Semashko)

For citation: Khoteev, A. S., Priest. (2024). The Church Council of Polotsk (1839): Ecclesiological Considerations. *Orthodoxia*, (3), 54–79. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-3-54-79

REFERENCES:

Antony (Zubko), Archbishop. (2019). *O Greko-Uniatskoi Tserkvi v Zapadnom krae Rossii* [About the Greek Uniate Church in the Western Region of Russia]. Minsk : Medial. [In Russian].

Vasily (Luzhinsky), Archbishop. (1881). *Zapiski o vossoedinenii greko-uniatskogo dukhovenstva i naroda v Belorussii i na Volyni s Pravoslavnoi Tserkov'iu* [Notes on the Reunification of the Greek Uniate Clergy and People in Belarus and Volhynia with the Orthodox Church]. *Russky arkhiv*, book 2, (4), 380–387. [In Russian].

Vasily (Luzhinsky), Archbishop. (2019). *Zapiski* [The Notes]. Minsk : Medial. [In Russian].

Iosif (Semashko), Metropolitan. (1883). *Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoiu Akademiei nauk po zaveshchaniu avtora: v 3 t.* [The Notes of Joseph Metropolitan of Lithuania, Published by the Imperial Academy of Sciences According to the Will of the Author. In 3 Volumes] (Vol. 1). Saint Petersburg : Tip. Imperatorskoi Akademii nauk. [In Russian].

Iosif (Semashko), Metropolitan. (1883). *Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoiu Akademiei nauk po zaveshchaniu avtora: v 3 t.* [The Notes of Joseph Metropolitan of Lithuania, Published by the Imperial Academy of Sciences According to the Will of the Author. In 3 Volumes] (Vol. 2). Saint Petersburg : Tip. Imperatorskoi Akademii nauk. [In Russian].

Maleev, G., Protodeacon. (2009). *Polotsky tserkovnyi Sobor 1839 g. : kanonicheskie aspekty* [The Polotsk Church Council of 1839 : Canonical Aspects]. In *Khrystsiianstva u gistarychnym lese belaruskaga naroda. Chastka 1* (pp. 285–291). Grodna. [In Russian].

Pamiatniki polemicheskoi literatury v Zapadnoi Rusi [Monuments of Polemical Literature in Western Russia] (book 2, 1818) (1882). Saint Petersburg. [In Russian].

Romanchuk, A., Archpriest. (2018). *Vysokopreosviashchennyi Iosif (Semashko), mitropolit Litovsky i Vilensky: ocherk zhizni i tserkovno-obshchestvennoi deiatel'nosti* [His Eminence Joseph (Semashko), Metropolitan of Lithuania and Vilna: an Essay on Life and Church and Social Activities]. Moscow, Minsk : Izдание obshchestva liubitelei tserkovnoi istorii. [In Russian].

Uniia v dokumentakh : sb. [Union in Documents: Collection] (1997). Minsk : Luchi Sofii. [In Russian].

Khomiakov, A. S. (1886). *Polnoe sobranie sochineny: v 2 t.* [Complete Works. In 2 Volumes] (Vol. 2). — Moscow : Universitetskaia tip. [In Russian].

Khoteev, A. S. (2018). Unii 1596 goda i vossoedinenie 1839 goda: printsipy i usloviia [The Union of 1596 and the Reunification of 1839: Principles and Conditions]. *Aspekt*, (2), 3–12. [In Russian].

Sergy (Gaek), Archimandrite, Sapunko, O. (2009). Tsarkoŭny z'ezd u Polatsku 1839 g. — pytanne pra iago kananichnasts' [The Church Congress in Polotsk in 1839-the Question of its Canonicity]. In *Khrystsiianstva u gistarychnym lese belaruskaga naroda. Chastka 1* (pp. 301–305). Grodna. [In Belarusian].

Denzinger, H. (2007). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus et morum* [Handbook of Symbols Definitions and Clarifications on Facts and Behaviors]. Freiburg. [In Latin].

Documenta unionis Berestensis ejusque auctorum [Documents of the Union of Brest and its Promoters]. (1970). In *Analecta OBSM* (Section III, Series II). Romae. [In Latin].

Harasiewicz, M. (1862). *Annales Ecclesiae Ruthenae* [Chronicle of The Church of Ruthen]. Leopoli. [In Latin].

Kulczynski, I. (1733). *Specimen Ecclesiae Ruthenicae* [Ideal for the Ruthenic Church]. Romae. [In Latin].

About the author:

Priest Alexei Sergeevich Khoteev — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher at the Institute of History of the National Academy of Sciences of Belarus, 1, Akademicheskaya str., Minsk, Belarus, 220072, e-mail: hoteev@tut.by

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 24.02.2024; approved after reviewing 28.02.2024; accepted for publication 29.02.2024.