

О. Б. Неменский

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН,
МОСКВА, РОССИЯ

Ранняя униатская концепция истории Русской Церкви

Аннотация. Брестская церковная уния, заключённая в 1596 году Киевской митрополией с Римом, вызвала раскол в западнорусском обществе. Против неё объединилась значительная часть духовенства и православных мирян из разных социальных слоёв, включая даже многих из тех, кто был её инициатором. Слабость унии была вызвана сильными отличиями её условий от тех, которые формулировала православная сторона при её подготовке, а также отсутствием того результата, ради которого она затевалась, — в первую очередь уравнивания в правах восточнохристианского населения Речи Посполитой с католиками. Тогда перед униатами встала задача обосновать свой выбор историческими фактами, что должны были бы доказать безальтернативность их выбора. Им требовалось доказать, что уния с Римом утвердилась на Руси ещё со времени её крещения, и решения Брестского собора были возвращением к вере предков. На деле перед ними стояла задача дать новое прочтение русской истории.

Наиболее полно эта новая концепция была представлена в сочинении на то время униатского архимандрита Виленского Льва Кревзы «Защита церковного единства» 1617 года, в написании которого также принимал участие архиепископ Полоцкий

Иосафат Кунцевич. Они описали всю историю как свидетельство верности Руси Риму, которая лишь несколько раз прерывалась. В результате такого описания православные предстают как отнюдь не новое явление, нарушающее традиционный ход русской истории.

Анализ данного Кревзой и Кунцевичем описания русского прошлого показывает, что они были носителями во многом секуляризированного исторического мышления с сильным влиянием западной барочной культуры. Это явствует из сравнения их текстов с православными ответами и касается как общего подхода к историческому процессу и действующим в нём лицам, так и оперирования идентитарными понятиями. Всё это позволяет говорить о постбрестском униатстве как о новом явлении, определяющем себя на основе уже в значительной мере западных раннемодерных форм культуры, на то время ещё чуждых местной русской традиции.

Ключевые слова: Брестская уния, униатство, Лев Кревза, Иосафат Кунцевич, православно-униатская полемика, Речь Посполитая, Западная Русь

Для цитирования: Неменский О. Б. Ранняя униатская концепция истории Русской Церкви // Ортодоксия. — 2024. — № 3. — С. 164–187. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-3-164-187

Положение православных в Речи Посполитой во второй половине XVI — начале XVII века становилось всё более сложным. Позиция государства была довольно противоречивой. С одной стороны, в XVI веке нарастали тенденции официальной веротерпимости, связанные с ренессансными идеями и ростом влияния шляхетского сословия, в котором появлялось всё больше сторонников протестантских вероучений. В конфессионально нейтральном ключе был составлен акт Люблинской унии 1569 года, формально учредивший новую государственность — Республику Двух Народов (Первую Речь Посполитую). В 1573 году был принят акт Варшавской конфедерации «о диссидентах в религии», провозглашавший принципы религиозной терпимости в деятельности государственной власти. Его текст уже в 1576 году стал государственным законом, войдя в конституцию Торунского сейма. Правда, он не столько

фиксировал права некатоликов, сколько ограничивал возможность давления на них со стороны короля и Католической Церкви. В стране утверждается идеология шляхетской республики, граждане которой равны и свободны в выборе своих религиозных предпочтений.

Однако против этого выступает католический епископат, резко негативно оценивший Варшавскую конфедерацию. Так, Пётрковский синод 1577 года предал проклятию всех тех, кто в ней участвовал или даже высказывался в её поддержку. В среде католиков растёт традиционная для них конфессиональная нетерпимость, существенно подстёгнутая принятыми на том же синоде решениями Тридентского собора. С 1565 года в Короне Польской начинают свою деятельность иезуиты. С 1569–1570 годов они также обосновываются в Великом княжестве Литовском, открывая в Вильне свой коллегиум, и быстро наращивают своё влияние. Это немало сказалось на конфессиональной ситуации, так как уже вскоре целый ряд влиятельных благородных семей (в том числе православных) переходит в католицизм. Ректор этого коллегиума (вскоре академии) Якуб Вуек в 1579 году издал в Познани сочинение «*Postilla mniesza*», в котором открыто призывал к силовым действиям по возвращению «еретиков» в католицизм, что имело отношение не только к протестантам, но и православным. Стали активно публиковаться работы католических авторов с радикально нетерпимыми взглядами, как, например, труды Роберта Беллармина.

Большой популярностью стал пользоваться проповедник Пётр Скарга, ставший в 1579 году первым ректором Виленской академии (университета). Незадолго до этого была опубликована его книга «О единстве Церкви Божьей под единым пастырем и о греческом от этого единства отступлении». В ней заявлялось о необходимости привести православных к единству с Римом. Скарга указывал, что для успешной деятельности государства крайне важно, чтобы политическому единству соответствовало и единство религиозное, то есть делал акцент на политической логике утверждения католицизма в качестве обязательной государственной религии (Skarga 1882: 489–490). Эти идеи постепенно становились принципами деятельности государственной власти.

Вступивший на королевский престол в 1587 году Сигизмунд III Ваза с детства воспитывался в Швеции иезуитами, однако первоначально был вынужден принять акт Варшавской конфедерации (по подписанным им «*Pacta conventa*», а также по генеральной конфирмации прав 1588 года). Тем не менее именно его правление стало периодом

открытого проведения светской властью политики Контрреформации, предполагавшей неустанные усилия по распространению католицизма всеми доступными методами.

Положение православного населения и духовенства было непростым, и проблемы накапливались. Отсутствие покровительства со стороны королевской власти, юридически закреплённое неравенство с католиками, выражавшееся в больших ограничениях на занятие властных должностей и представительства своих интересов в государственных органах, низкий социальный статус и растущая бедность по сравнению с другими конфессиями определяли кризисное состояние церковной и общественной сферы на Западной Руси.

На фоне растущих вызовов происходит заметное оживление интеллектуальной жизни православного общества. Росло значение городского сословия (мещанства), которое в основных центрах стало объединяться в церковные братства. Эти организации проводили активную деятельность по развитию приходского образования и печатного дела и всё больше набирали своё влияние, в том числе и в отношениях с духовенством. Большую роль сыграло утверждение антиохийским патриархом Иоакимом V в 1586 году устава львовского Успенского братства, а Константинопольским патриархом Иеремией II в 1588 году — схожего по содержанию устава виленского Свято-Троицкого (с 1600 года Свято-Духовского) братства. В них среди прочего было прописано право братств не подчиняться «недостойному» епископу, что ставило их в особое положение в отношениях с клиром. Уже в начале 1890-х годов оба братства получили статус ставропигии, что делало их независимыми и от власти митрополита.

Для Православной Церкви новая роль мещанских братств фактически означала наступление периода двоевластия (или даже узурпации ими церковной власти). Значимая роль мирян в церковном управлении не противоречила православной эkkлeзиологии, однако в условиях отсутствия православного монарха и соответствующего статуса за конфессией это приводило к разладу в жизни митрополии.

Велика была и зависимость духовенства от светских землевладельцев благодаря праву патроната, что приводило к многочисленным конфликтам с ними епископов. Положение православных приходов и монастырей существенно ухудшалось, если хозяин земли переходил в другую конфессию. Проблемы нарастали в связи с наступательной политикой королевской власти и католиков, из-за которой православное сообщество

государства довольно быстро теряло в первую очередь богатых представителей благородного сословия, уходивших в католицизм.

Всё это делало привлекательным настойчивые предложения католиков о заключении церковной унии с Римом. Она виделась способом и прекратить переходы в католицизм, и поправить правовое положение Православной Церкви и её прихожан в системе местной и общегосударственной власти, провести внутренние реформы и поднять уровень образования священнослужителей, а кроме того, избавиться от масштабного вмешательства светских лиц в церковные дела. С 1580-х годов внутренний церковный кризис стал предметом открытого обсуждения, а вместе с тем озвучивались и различные идеи об унии с Римом как способе его преодоления. Уже в ответ на первую проунионную декларацию 1590 года, написанную четырьмя православными епископами, король в своей грамоте обещал уравнивание в правах с католиками (Лист короля 1882: 1133–1136).

Однако представления об условиях такой унии были ещё довольно неопределёнными и в целом весьма далёкими от того, на что могла пойти сама Католическая Церковь. Если с православной стороны речь шла о возрождении (через воссоединение) старых времён церковного единства, но с сохранением при этом всего конфессионального своеобразия Восточной Церкви, то с католической — о покаянии схизматиков и «возвращении» их в католицизм с принятием, соответственно, всей его догматики (Дмитриев 2003). Лидер западнорусского общества и самый влиятельный магнат князь Константин Острожский в своём послании 1593 года формулировал в качестве условий унии, «чтобы паны римляне церковей наших и владений их в свои костёлы не обращали» и чтобы «духовные наши в таком же уважении, как и их духовные, были» (Послание... 1851: 65). Митрополит Михаил Рагоза говорил о принятии унии, «только поправив некоторые артикулы, которые соединению мешали, чтобы по-старому было, как во время единства бывало» (Соборная грамота 1851: 78). В письме к Кириллу Терлецкому, луцкому епископу и одному из основных инициаторов унии, он указывал, что хочет «верховенство в духовенстве за его милостью святейшим патриархом папой Римским признать, сохранив в целости все дела и обряды церкви нашей восточной» (Злеценье... 1851: 78–79). Эта убеждённость, что можно «дела все в церквях, службу Божию, церемонии и обряды нынешние и на века ни в чём не нарушенными» оставить (Инструкция... 1851: 80), была лейтмотивом всех унионных

инициатив, определяя наивный и очень неадекватный подход западно-русского церковного руководства к настрою католической стороны и в первую очередь Рима. Фактически в нём сохранялось убеждение в чистоте православной веры, и потому ставилось условие, чтобы люди «до иной конфессии принуждаемы не были, но в той оставались, какую в святом Письме в Евангелии, также и письмах учителей святых греческих находят» [Artykuły... 1970: 61]. Уступка с признанием верховенства папы Римского виделась чем-то вроде феодальной смены сюзерена, скреплённая притом большим списком обязательств по уравниванию в правах с католиками.

Модель унии как «возрождения прежнего единства» позволяла отвергать многое в католицизме, что традиционно расценивалось в православии как новопривнесённое, при этом вообще не поднимать темы, которые от них ожидалось, в первую очередь о покаянии и отречении от всего того, что католики расценивали как ересь. Такая позиция не предполагала и какие-либо изменения в представлениях о своей истории, которая не должна была расцениваться как ошибочная, проведённая в заблуждениях.

Эти ожидания столкнулись с реальностью в 1595 году, когда в Рим отправились за согласованием унии епископ Владимирский и Брестский Ипатий Потей и епископ Луцкий и Острожский Кирилл Терлецкий. Католическая экспертиза полностью отвергла привезённый ими текст проекта унии и саму возможность выдвижения со стороны Киевской митрополии каких-либо условий (Флоря, Яковенко 1996: 185). Был раскрыт и «корыстный» замысел епископов, ведь ими очевидно двигало желание улучшить своё положение в польско-литовском государстве, а не соображения о спасении. В результате переговоров 23 декабря 1595 года им пришлось подписать исповедание католической веры, составленное без их участия «по форме, предписанной грекам, возвращающимся к единству», и включающее и Чистилище, и filioque, и даже решения Тридентского собора (Professio fidei 1970: 213, 215).

Обсуждение такого текста на соборе в октябре 1596 года не могло проходить спокойно и привело к расколу в духовенстве и созыву двух альтернативных соборов. Против унии в таком виде выступили даже многие её инициаторы. В результате утверждённая лишь некоторыми представителями духовенства (правда, и митрополитом) уния была отвергнута большей частью православных, что привело к началу многолетнего противостояния между ними и униатами в Речи Посполитой.

Не оправдались и унионные ожидания по части уравнивания в правах с католиками в государственной системе Речи Посполитой. Королевские привилегии предоставляли права самим униатским епископам, а не «русскому народу закона греческого». Более того, король предписывал местным властям подавлять выступления против унии, которые теперь расценивались как бунты (Грамота... 1851: 138). Говорить о каком-либо улучшении положения восточных христиан в государстве в связи с заключением унии не приходилось. Наоборот, при некотором поднятии статуса отдельных представителей духовенства произошло сильнейшее ухудшение положения населения, большей части приходов и монастырей, оказавшихся вне закона и в прямом конфликте с государственными органами.

В формирующемся антиуниатском движении объединились и значительная часть православной шляхты во главе с магнатами, и городские церковные братства. Ещё до Брестского собора на Варшавском сейме 1596 года православные зафиксировали свой отказ признавать принявших в Риме унию епископов за пастырей как нарушивших права, свободы и привилегии своего народа (Выпись... 1859: 533–534). И в результате после утверждения королём унии все права, которыми прежде обладали православные горожане и шляхта, перешли к униатам, а православное духовенство стало нелегальным.

Так, Брестская церковная уния не привела к улучшению положения восточных христиан в Речи Посполитой, как на то надеялись её инициаторы, но стала причиной долгого противостояния двух лагерей западнорусского общества — тех, кто принял унию с Римом и кто не признал её. Этот конфликт побуждал их представителей по-новому осмысливать и различия между православием и католицизмом, и всё прошлое их отношений на Руси. Православные и униаты боролись за право выступать в государственных органах от лица всего «народа русского религии греческой» (Неменский 2012), за обладание церковным имуществом, а главное — за паству, что ставило её перед новым выбором и тем самым способствовало её активному участию в этом противостоянии.

В этих условиях, которые оказались неожиданными для всего общества — как для старых противников унии, так и для её авторов и адептов, — перед униатской иерархией вставала задача защитить свой выбор от критики со стороны православных и сформулировать новую концепцию истории Руси, которая обосновывала бы присоединение к Риму и, более того, выставляла бы его необходимым шагом. В сущности, их задача была

в том, чтобы определить русское униатство как изначальный выбор всего народа, а Брестскую унию — как возвращение к нему.

Униатский архиепископ Полоцкий Иосафат Кунцевич, прославленный Католической Церковью как мученик, — личность, ставшая для раннего этапа развития этого конфликта знаковой. Правда, сочинений он оставил мало, да и те со спорным авторством. Помимо переписки, это «Катехизис», являющийся несколько отредактированным переводом польской версии катехизиса испанского иезуита Хакобо Ледесмы («*Nauka chrześcijańska*», ок. 1572), а также «Уставы для пресвитеров», «Постановление всем священникам» и ещё один сборник статей по богословским вопросам. Наиболее пространное и оригинальное сочинение — «О фальшованю писм словенских» — написанный около 1612 года разбор ряда богословских вопросов в православных полемических текстах того времени. Кроме того, из свидетельских показаний, данных уже в 1630-е годы в ходе подготовки к процессу беатификации, а также из биографического сочинения о Кунцевиче холмского униатского епископа Якова Суши (Susza 1665: 7), стало известно о том, что Кунцевич был соавтором Виленского архимандрита Льва Кревзы при написании известного полемического трактата в защиту унии «*Obrona jedności cerkiewnej*» (издано в Вильне в 1617 году).

И вот это сочинение, названное в православной среде «Оборона унии», занимает одно из центральных мест во всей униатской полемике тех лет. Владимир Завитневич пишет, что «попытка латино-униатов отыскать в истории прочную основу для Брестской унии в Обороне Кревзы достигла последнего предела своего прогрессивного развития. В этом сочинении исчерпаны были последние средства, чтобы поставить этот вопрос на твёрдую историческую почву» (Завитневич 1883: 399). Важнейший ответ на него был написан в 1617–1624 годах келарем Киево-Печерского монастыря (впоследствии — его архимандритом) Захарием Копыстенским — это оставшийся в то время неизданным большой труд «Палинодия, или Книга обороны кафолической».

Одной из важнейших тем, вокруг которой шла православно-униатская полемика тех лет, была история христианизации Руси. В её центре был вопрос о том, сколь значимы в то время были связи Русской Церкви с Константинопольским Патриархатом. Особенности описания Крещения Руси как основополагающего события определяли то, какой виделась русская идентичность и направленность развития русской истории.

Полемисты в своих работах обращали внимание в первую очередь на вопрос об источнике самого крещения, когда и кем оно было

осуществлено, при каком патриархе (во время раскола или единства церкви) (Неменский 2010). Немаловажно также было определить, каковы были на то время границы между Западной и Восточной Церквями, каковы были пределы Константинопольской Патриархии. Из разных версий складывались в корне разные истории Руси, позволявшие той или иной стороне противостояния отстаивать свою правоту.

Большую роль для формирования униатского прочтения русской истории имели работы польского иезуита Петра Скарги. Важнейшей их особенностью было то, что он выдвинул идею западного крещения Руси, дав ей обоснование на основе общецерковной истории. Он писал в своих сочинениях, что крещение Руси произошло при патриархе, не ставившем под сомнение власть римских пап. Ссылаясь на труды кардинала Цезаря Барония, он утверждал, что оно состоялось ещё в IX столетии. Основную роль в крещении Скарга отводил миссии епископа Михаила и свершившегося тогда чуда с несгоревшим в огне Евангелием, которое было описано у византийского автора XI века Иоанна Скилицы (Baronius 1860: 81–85). Правда, это предположение вызвало многочисленные споры вокруг вопросов датировки этого события и того, каким патриархом был послан на Русь епископ — Фотием или Игнатием. Задачей униатской стороны было максимально привязать эту миссию к Игнатию и тем самым развести её с так называемой в западной традиции Фотиевой схизмой. Однако неопределённость датировок оставляла возможность оспорить эту версию и привязать миссию к патриарху Фотию, отделив тем самым историю русского христианства от Запада уже в его и так удревлённом начале. Другим событием, на котором акцентировал внимание Скарга, был гораздо менее спорный факт заключения Флорентийской унии и принятия её киевским митрополитом Исидором (Skarga 1882: 221).

Лев Кревза и Иосафат Кунцевич в своём труде «Оборона унии», продолжая линию рассуждений Скарги, впервые попытались найти ей обоснования уже в русской истории, в результате чего ими была сформулирована концепция «тройственного крещения Руси» (Kreuzza 1878: 223).

По их мнению, чудо с несгоревшим Евангелием произошло «при Василии Македонянине, царе греческом, и при князе всей Руси Рюрике, и при князьях Киевских Аскольде и Дире, и при патриархе Константинопольском Игнатии»¹ (Kreuzza 1878: 224). При этом они

¹ «Za Bazilego Macedona, cesarza Greckiego, a za książęcia wszytkiej Rusi Ruryka, y za książąt Kiiwskich, Askolda y Dira, za patryarchy Konstantinopolskiego Ignacego».

делают оговорку, что на деле в это время в Константинополе сидел Фотий, однако как узурпатор, а настоящим патриархом был всё же Игнатий, что позже было подтверждено на соборе, который был созван папой Адрианом. Так доказывается, что «от католического, а не схизматического патриарха и то первое крещение Русь приняла»² (Kreuza 1878: 225).

Миссия Кирилла и Мефодия по логике Кревзы и Кунцевича оказывается вторым крещением Руси, с чем также для католической (и униатской) стороны были связаны немалые проблемы. Требовалось доказать как связь славянских первоучителей с Римом, так и связать их деятельность с Киевом. Старая линия польской историографии, утверждавшей вслед за Яном Длугошем тождественность древнерусских и польских полян, требовала найти и общие истоки их христианизации, что делало бы католичество родной верой и для Руси. Западная историографическая традиция к тому времени уже довольно подробно разработала систему доказательства послушания Кирилла и Мефодия Риму, что позволяло просто использовать этот вроде как уже общепринятый для польской традиции факт для доказательства католического крещения Руси.

Тем не менее перед униатами стояла задача для обоснования связей славянских просветителей с Римом воспользоваться не только латиноязычными хрониками, но и обнаружить доказательства в славянских источниках. Как установил Б. Н. Флоря, униатам действительно удалось найти славянский список Пространного жития Константина-Кирилла (и этот текст был использован в «Обороне унии») и список Пространного жития Мефодия, сведения из которого упомянуты в записке митрополита Иосифа Рутского, посланной в Рим в 1624 году (Флоря 1998).

Кревза и Кунцевич подробно описывают, как Кирилл и Мефодий, «в то время как Фотий в Константинополе бунтовал против папы, ездили в Рим за благословением; высланы они были ещё при царе Михаиле, в начале патриаршества св. Игнатия, в края славянские», и сам Игнатий при этом определяется как «истинный патриарх»³ (Kreuza 1878: 225–226). Славянские просветители поехали за благословением в Рим, благодаря чему «своим примером ясно показали, что восточное духовенство было послушно папам»⁴ (Kreuza 1878: 200). Папа Римский, «взяв... книги славянские, освятил их и положил

² «Od katolickiego, a nie schyzmatyckiego patriarchy y ten pierwszy Krzest Ruś przyjął».

³ «Pod ten czas, gdy się Fociusz w Konstantynopolu buntował przeciw papieżowi, po błogosławieństwo iezdzili do Rzymu, wysłani byli ieszcze za Michała cesarza, na początku patriarchostwa świętego Ignacego do kraioiw Słowieńskich».

⁴ «Swoim przykładem doskonale ukazali, że duchowieństwo Wschodnie posłuszne było papieżom».

в церкви святой Марии», и «приказал двум епископам... посвятить славянских учеников»⁵ (Kreuz 1878: 226), после чего были совершены литургия и всенощная на славянском языке. Стоит отметить, что в тех же выражениях мы находим эту информацию в собственном сочинении Кунцевича «О фальшованю писм словенских»⁶ [Кунцевич]. В «Обороне унии» также говорится о том, что Кирилл и позже возил своих учеников посвящать в духовный сан к папе Римскому, так как не принимал «схизмы» патриарха Фотия (Kreuz 1878: 226). В связи с этим делается вывод, что «из Рима тогда от папы у нас служба Божья, а не из Константинополя»⁷ (Kreuz 1878: 226). А вот привязка миссии славянских первоучителей к крещению Руси делается опять же через чудо с Евангелием, так как поездка епископа Михаила ими связывается с деятельностью Кирилла и Мефодия, чего не было ни у Скарги, ни у других католических авторов.

Третьим по счёту крещением Руси признаётся Владимирово, но о нём сообщается очень кратко: было оно «от патриарха Николая Хрисоверга около 1000 года» (Kreuz 1878: 227). Явно, что для них это событие имеет уже второстепенное значение, так как оно лишь подтверждало прежние два крещения. Стоит обратить внимание на то, как они датируют крещение Руси, когда речь о нём заходит как о целостном факте истории, — они говорят, что оно произошло около 700 лет назад (Kreuz 1878: 287), что отсылает именно к первым двум крещениям в их списке, а не к Владимиру.

Так, очевидно стремление авторов сделать датировку крещения Руси более древней и привязать её к миссии славянских первоучителей. В результате получается, что первое крещение было принято Русью от патриарха, «послушного» папе Римскому, а второе уже напрямую от Рима.

На такой основе формировался образ всей истории русского христианства. Утверждается, что «хотя потом Греческая церковь оторвалась от того единства, Русь мало об этом знала, и вообще часто не подчинялась патриархам»⁸ (Kreuz 1878: 161). Создавалась концепция изначальной связи Киева с Римом и де-факто независимости Руси от Царьграда.

⁵ «Wziąwszy... księgi Słowiańskie, poświęcił je y położył je w cerkwi świętey Maryi», «roskazał dwum episkopom... poświęcić uczniom Słowackich».

⁶ (Кунцевич И.) О фальшованю писм словенских // Архив СПбИИ РАН. Ф. 52. Оп. 1. Д. 79. Л. 9об. — 10об.

⁷ «Z Rzymu tedy od papieża mamy służbę Bożą y wszystko odprawowanie chwały Bożej cerkiewne, a nie z Konstantinopola».

⁸ «Choć się potym Cerkiew Grecka od tey jedności oderwała, Ruś mało o tym wiedziała y owszem często patryarchom nie podlegała».

Таким образом, по униатской версии истории, предложенной Кревзой и Кунцевичем, русский народ изначально вошёл в состав не схизматической, а единой Католической Церкви, к которой по праву относится. Русь принадлежит Риму по праву божественному и церковному, и если Константинополь нарушает это право, то и его власть над Русью прекращается (Kreuz 1878: 239). Согласно этой версии, на протяжении всей своей истории русский народ и его Церковь стремились сохранять свою связь с Римом, многократно выходя из подчинения впадшим в схизму патриархам.

Как описывается далее в «Обороне унии», Великая схизма произошла при третьем киевском митрополите Феопемпте. После его смерти князь Ярослав созвал русских епископов, и они постановили больше митрополитов из Константинополя не принимать, а выбирать их из своей среды. Они избрали митрополитом Иллариона, послушного Риму и не подчинявшегося патриарху (Kreuz 1878: 240). Потом, правда, на Руси иногда всё же принимали митрополитов, посвящённых в Константинополе, но для этого грекам приходилось подкупать русских князей большими подарками, как было, например, в случае с митрополитом Иоанном при князе Ростиславе (Kreuz 1878: 229). Лионский собор, на котором была заключена церковная уния, был, по утверждению Кревзы и Кунцевича, принят Русью (Kreuz 1878: 223), и целый период — с 1415 по 1516 год — Русская митрополия была вне схизмы (Kreuz 1878: 233–237, 265–266). В начале его стоит митрополит Григорий Цамблак, правивший с 1415 года (после схизматика Фотия), бывший убеждённым противником схизмы (Kreuz 1878: 233). Флорентийская уния 1439 года, соответственно, была также полностью принята Русью (Kreuz 1878: 234–235), причём с санкции патриарха (Kreuz 1878: 265), что позволило митрополиту Исидору возобновить подчинение патриарху Константинопольскому, так как тот был «хорошим католиком» (Kreuz 1878: 234). Тогда же от Русской митрополии отпала её восточная часть — Москва, — ушедшая в схизму (Kreuz 1878: 234). Истинным же русским митрополитом остаётся находящийся в Вильне Киевский. Уже следующий митрополит Григорий благословения у патриарха не брал (Kreuz 1878: 234–235). А последним митрополитом-католиком был Иосиф Солтан (Kreuz 1878: 237).

Возврат же к схизме произошёл по вине «москвки» королевы Елены (жены короля Александра Ягеллончика), которая привезла с собой из Москвы и поставила митрополитом убеждённого схизматика Иону, бывшего послушным патриарху Пахомию. «В его время Русь к первой схизме

вернулась» (Kreuz 1878: 237). После этого единство было восстановлено уже только Михаилом Рагозой в 1596 году (Kreuz 1878: 238). Всего за русскую историю Кревза и Кунцевич насчитали 13 митрополитов-католиков (Kreuz 1878: 239). Остальные митрополиты были в схизме, и каждый раз поясняется, что происходило это либо по причине их злости, либо же их неучёности. Важен также пример сербов, у которых уже «с давних времён» есть свой патриарх, якобы послушный папе (Kreuz 1878: 241).

В настоящее время русский народ, согласно авторам «Обороны унии», находится в очень тяжком состоянии: на нём сказывается действие кар Божьих схизматикам (Kreuz 1878: 245, 273), ему грозит опасность «потурчения» (Kreuz 1878: 219) и окатоличивания (то есть утраты собственного восточного богослужения) (Kreuz 1878: 296). Кроме того, «какая-то новая секта» (Kreuz 1878: 172) — схизматики — начала на Руси «внутреннюю войну» (Kreuz 1878: 291), чем воюет также и с Богом Самим (Kreuz 1878: 296). Таким образом, в результате такого описания православные предстают как новое явление, нарушающее традиционный ход русской истории.

Примечательно, что такая версия прошлого вряд ли могла появиться существенно раньше, в контексте ещё средневекового мышления. Самой системе её обоснований свойственны специфические черты барочной культуры. Она вся основана на положении, что схизма, то есть отпадение от послушания папе Римскому, — личное решение каждого человека и обусловлено каждый раз его страстями.

Если мы посмотрим на православные ответы на сочинение «Оборона унии», и в первую очередь на «Палинодию» Захарии Копыстенского, то там мы увидим стройную историческую (и правовую) концепцию пребывания Руси в составе Константинопольского Патриархата с акцентом на том моменте, что если русский человек отпадает от православия, то он уже не является русским, он уходит в другой народ — ополячивается. Русь же вся верная и по замыслу Божьему имеет своё место в небесном Царстве православных (занятым ею, кстати, именно в связи с отпадением латинян) (Неменский 2003; Неменский 2008).

Так, для Копыстенского членство в Церкви имеют только целые народы, и их число постоянно — выпадению одних должна соответствовать компенсация через обращение к Христу новых народов. Крещение европейских народов стало результатом отпадения евреев, а крещение Руси — следствием отпадения от неё «латинян»: «...народ северный, которого Бог по своему усмотрению до того благословленного счастья берёт, народ, говорю, Российский Господь и Бог наш Иисус Христос решил

к вере своей призвать и в церковь свою святую ввести, место, с которого Римская церковь с предводителями своими выпала, наполняя, так то Бог по своему человеколюбию учинил, так то место в небе, с которого ангелы из-за гордыни выпали, народом людским наполняет, и как на месте евреев, от ласки Христовой отпавших, народы языческие в церковь свою ввел, так ласкою и милосердием своим Господь Бог на место отпавших христиан западных народ северный, Российский, в церковь свою ввёл»⁹ (Копыстенский 1878: 1107). Униат для Копыстенского уже вне руси, так как «весь народ росский ... как однажды веру христианскую из столицы апостольской Константинопольской принял, в той и до сих пор стойко пребывает и до конца века пребывать будет благодатью Христовою»¹⁰ (Копыстенский 1878: 1005).

В истории человечества Копыстенский, как было свойственно любому средневековому историографу, выделяет хронологические периоды, имеющие своё особое духовное содержательное наполнение. Всю историю после Рождества Христова он разделяет по этапам «розвязания» дьявола и покорения им человечества: первый период, в соответствии с определёнными хилиастическими представлениями, полагавшими тысячелетнее царство Христова состоявшимся в первую тысячу лет после Его первого пришествия, заканчивается 1000 годом, ознаменованным началом дьявольских действий, проявившихся в расколе Церкви и «отпадении латинян». Дальнейшая хронологическая схема хода истории определяется числом зверя. Церковная схизма знаменовала начало новой эпохи — последней, длительность которой определяется в 666 лет и которая будет разделена на периоды по этапам наступления Врага на человечество (1600 — 1660 — 1666)¹¹ (Копыстенский 1878: 315–316).

9 «Алит о то (о, судов Бозских неведомых!) народ полночный, который Бог по своему смотрению до того благословенного щастя ховал, народ, мовлю, Российский Господь и Бог наш Иисус Христос рачил до веры своей призвати и в церков свою святую впровадити, месце оное, з которого Римская церков з предводителми своими выпала, наполняячи, так то Бог по своему человеколюбию учинил, як и оное местце в небе, з которого ангелове для пыхи выпали, народом людским наполняет, и як на месце Жидов, от ласки Христовых отпалых, народы поганскийи в церков свою впровадил, так ласкою и милосердием своим Господь Бог, на месце отпалых христиан заходних, народ полночный, Российский, в церков свою вщепил».

10 «Весь народ Роский ... як еднораз веру христианску от столицы апостольской Константинопольской принял, в той и до того часу единаково статечне трвает и до конца века трвати будет благодатью Христовою».

11 «И так, по тысячном от Рождества Иисуса Христа веку (здесь, наверное, описка — имеется в виду «року». — О. Н.), той неприятель многих прелстил и прелщает, и шkodливое розервание учинил, и ныне от истинной православной веры отводити не устает, а им далей, тым барзей, особливо коли, по тысячном року, личба шестсотных лет докончевалася, а шестдесят и шестая до выполнения своего сближается, тогда явно ся стало и помножает отступление и прелщение».

Особое внимание Копыстенский уделяет «докончанию» «личбы шестсотных лет», которое ознаменовалось новым «розерваньем» Церкви — Брестской унией, по заключению которой «абовем час ест, абыся суд почал от дому Божого» (Копыстенский 1878: 827).

И совсем другой тип исторического мышления мы находим у Кревзы и Кунцевича. Для них история — это уже не столь однозначно детерминированный Божьей волей ход событий. Главными действующими субъектами у них являются отдельные люди, и всё прошлое объясняется через борьбу в них злых и добрых начал. В центре исторической картины стоит раздираемая страстями личность, и весь ход истории приобретает драматическую окраску. Та же самая т. н. Фотиева схизма объясняется ими тем, что он католические догматы «со злости за ошибки почёл» (Kreuza 1878: 201). Если на взгляд Копыстенского «розерване» Церкви папой Сильвестром объясняется его связью с дьяволом, ведь через папу это «по тысячи лет, розвязанный ангел бездны справил» (Копыстенский 1878: 563), то на взгляд Кревзы и Кунцевича т. н. Керуллариева схизма является только проявлением людских дерзости, злости (Kreuza 1878: 253) и ненависти (Kreuza 1878: 295). Какого-либо сакрального объяснения этим событиям, их предреши́нности и обоснованности в Божьей воле или сатанинских помыслах они не ищут.

И вся история предстает тогда в другом свете. Если основной принцип средневековой историографии в том, что не человек владеет историей, а история как замысел Божий владеет человеком, то у Кревзы и Кунцевича уже всё наоборот — ход событий полностью зависит от человека, с его страстями и просвещённым рассудком. Это действительно уже барочный взгляд на историю.

При таком подходе совершенно иным оказывается взгляд и на прошлое, и на настоящее, и будущее. Для православных полемистов тех лет (как, впрочем, и прежних) каждое описываемое ими событие прошлого имеет помимо своего буквального смысла ещё и смысл более глубокий, духовный, свой определённый сакральный статус. Оно предречено всем смыслом священной истории, которая рассматривается как текст Божественного Откровения, прочитываемый во времени и требующий своей расшифровки, своего духовного распознавания. Прошлое как бы продолжает существовать и сейчас, определяя собой, как проявлением вечности и Божьей воли, и настоящее, и будущее. Для Кревзы же и Кунцевича прошлое — это случайная цепь событий, развитие которых можно направлять в соответствии с человеческим разумом. Поэтому прошлое для

него уже не обладает свойством однозначного определения настоящего, не является символическим текстом. В нём могут быть многие ошибки, вызванные человеческим несовершенством и требующие своего исправления. Это проявляется и в том, что, в отличие от православных авторов, которые излагают вполне гомогенный исторический процесс, без разделения его на священную и мирскую истории, в «Обороне унии» мы находим описание истории чисто церковной, описываемой почти во всём отдельно и вне связи со светской.

И если для православных авторов настоящее — это своего рода эхо прошлого, а через него и вечности, то для Кревзы и Кунцевича оно представляет собой случайную точку на потоке времени с «апплицированными» на нём событиями и как таковое является зачатком ещё неизвестного будущего. «На смену “вечности-в-настоящем” приходит отдалённая история» (Панченко 2000: 74). А будущее — это то новое, что привнесут люди в историю. Оно ещё неизвестно. Для их православного оппонента Копыстенского будущее — такое же свидетельство вечности, как и прошлое, такое же проявление Божьего замысла, оно предопределено и лишь как таковое имеет смысл. «Будущее, находящееся в руках Бога, уже является в некоторой степени зримо и в настоящем» (Sartorius 1987: 71). С этим связано и то, что в «Палинодии» мы можем прочесть о будущем на основе приводимых им пророчеств и его собственных догадок о Божьих замыслах (Копыстенский 1878: 819, 827, 858, 867–869, 887). А в «Обороне унии» о будущем нет нигде ничего. Но в этом его неупоминании скрывается не игнорирование будущего, а наоборот — устремлённость в его создание соответственно с собственной, а не Божьей волей.

Таким образом, та версия истории, которую описывают Кревза и Кунцевич, основана на очень значительной степени секуляризации сознания авторов. Они рассуждают уже скорее как люди со светским мышлением, хотя и пишут об истории Церкви.

Это ярко проявляется и в их понятиях об идентичности. Для Кревзы и Кунцевича принадлежность к русскому народу, то есть этничность почти независима от церковной и даже религиозно-конфессиональной принадлежности. Они охотно признают «схизматиков» такими же членами «русского» народа, как и они сами. К своему оппоненту, которого он сам называет еретиком, Кревза обращается: «К вам, милый брат мой, того же старинного российского народа, хотя и умыслом от меня отличающемуся» (Kreuza 1878: 289). Тот же момент виден и в представлении о том, что Господь прекращает кары Свои и обещает ласку каждому,

кто возвращается в лоно Католической Церкви (что они подтверждают примером униатов (Kreuz 1878: 212), что резко контрастирует с привязкой к состоянию в Церкви к целым народам, как это утверждается у Копыстенского. Явная вестернизированность уже почти барочного, во многом секулярного сознания Кревзы и Кунцевича отрывает этническую характеристику от церковно-конфессиональной и делает человека с его страстями самостоятельным субъектом истории.

Создание такого образа русского прошлого на основе старого средневекового православного сознания представляется невозможным, что говорит о постбрестском униатстве как о принципиально новом историческом явлении, определяющем себя на основе уже в значительной степени западных раннемодерных форм культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Выпись из книг главного трибунала Новгородского 1596 ноября 2 // Архив Юго-Западной России. — Ч. 1, т. 1. — К., 1859. — № 123. — С. 533–534.

Грамота королевская виленским войтам и магистратским сановникам. 29 августа 1596 г. // Акты, относящиеся к истории Западной России. — Т. IV. — СПб., 1851. — № 101.

Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. — М. : Изд-во МГУ, 2003. — 320 с.

Завитневич В. З. Палинодия Захарии Копыстенского и её место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв. — Варшава, 1883.

Злеценье митрополита Михаила Рагозы Кириллу Терлецкому // Акты, относящиеся к истории Западной России. — Т. IV. — СПб., 1851. — № 54.

Инструкция епископов от декабря 1594 г. // Акты, относящиеся к истории Западной России. — Т. IV. — СПб., 1851. — № 55.

Копыстенский З. Палинодия // Русская историческая библиотека. — СПб., 1878. — Т. IV.

Лист короля Сигизмунда III. 18 марта 1592 г. / «Апокрисис» Христофора Филалета // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — СПб.: Тип. А. М. Котомина и Ко, 1882.

Неменский О. Б. Воображаемые сообщества в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. — Вып. 3. — М., 2008. — С. 41–78.

Неменский О. Б. Интерпретации сюжета о Крещении Руси в православно-униатской полемике в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII века // Научные проблемы гуманитарных исследований. — Вып. 7. — Пятигорск, 2010. — С. 57–62.

Неменский О. Б. История Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и «Обороне унии» Льва Кревзы // Україна та Росія: проблеми політичних і соціокультурних відносин / ред. В. А. Смолій. — Київ, 2003. — С. 409–434.

Неменский О. Б. Права народа в православной мысли Речи Посполитой конца XVI — первой половине XVII века // Славяноведение. — 2012. — № 4. — С. 3–11.

Панченко А. М. О русской истории и культуре. — СПб., 2000.

Послание киевского воеводы князя Константина Острожского Владимирскому и Брестскому епископу Ипатию Потею // Архив Западной России. — Т. IV. — СПб., 1851. — № 45.

Соборная грамота Киевского митрополита Михаила Рагозы и епископов 2 декабря 1594 г. // Акты, относящиеся к истории Западной России. — Т. IV. — СПб., 1851. — № 53.

Флоря Б. Н. Кирилло-мефодиевские традиции и униатская иерархия первой половины XVII века // Слово и культура. Памяти Н. И. Толстого. — М., 1998. — Т. 2. — С. 387–393.

Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Раскол западнорусского общества на два лагеря, провозглашение унии церквей в Риме. Брестские соборы 1596 г. и закрепление раскола // Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI — начале XVII в. Часть I. Брестская уния 1596 г. Исторические причины. — М., 1996.

Artycuły do zjednoczenia s Kosciołem rzymskim należące. Berestje, 11.06.1595 // Documenta Unionis Berestenss eiusque auctorum. V. 1 (1590–1600). — Rome, 1970. — Nr. 41.

Baronius C. De Ruthenis ad communionem Sedis Apostolicae ruptis monumentum // Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII, pont. max. pro unione et communione cum Sede Apostolica, an^o Domini MDXCV die 15 januarii et 23 decembris. — Paris, 1860.

Kreuzer L. Obrona iedności cerkiewney // Русская историческая библиотека. — Т. IV. — СПб., 1878.

Professio fidei catholicae Hypatii Potij, coram Pontifice Clemente PP .VIII facta. 23. 12. 1595 // Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum. V. 1 (1590–1600). — Rome, 1970. — Nr. 143.

Sartorius P. L'Eglise orthodoxe. — Paris, 1987.

Skarga P. O iedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem // Русская историческая библиотека. — Т. 7. — СПб., 1882.

Skarga P. Obrona Synodu Brzeskiego. Wilno, 1597 // Русская историческая библиотека. — Т. 19. Памятники полемической литературы в Западной Руси. — Кн. 3. — СПб., 1903.

Susza J. Cursus vitae et certamen martyrii b. Iosaphat Kuncevicii, archiepiscopi Polocensis, episcopi Vitepscensis et Miscislaviensis Ordinis Divi Basilii Magni. — Wilno, 1665.

Сведения об авторе:

Олег Борисович Неменский — научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук, 119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32-А, e-mail: nemenski@yandex.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 04.02.2024; одобрена после рецензирования 11.03.2024; принята к публикации 08.04.2024.

O. B. Nemensky

INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES,
MOSCOW, RUSSIA

The Early Uniate Concept of the History of the Russian Church

Abstract. The Brest Church Union, concluded in 1596 by the Metropolis of Kyiv with Rome, caused a split, or even a schism, in Western Russian society. A significant part of the clergy and Orthodox laypeople from various social strata united against it, including many of those who had initiated the union. The weakness of the union stemmed from the significant differences between its conditions and those formulated by the Orthodox side during its preparation, as well as the absence of the desired outcome — primarily the equalization of the rights of the Eastern Christian population of the Polish-Lithuanian Commonwealth with Catholics. In these conditions, the Uniates faced the task of justifying their decision with historical evidence, which should have proved the inevitability of their choice. They needed to demonstrate that the union with Rome had been established in Rus' since its Christianization, and the decisions of the Church Council of Brest were merely a return to the faith of their ancestors. In practice, they were tasked with providing a new interpretation of Russian history. This new concept was most comprehensively presented in the writing “A Defense of Church Unity” by Archimandrite of the Uniate monastery in Vilnius, Lev Krevza, in 1617, which was also authored by Archbishop of Polotsk, Josaphat Kuntsevych. They portrayed the entirety of history as evidence of Rus' allegiance to Rome, which

was only interrupted a few times. As a result of this narrative, the Orthodox Church appears as a relatively recent phenomenon that disrupts the traditional course of Russian history.

The analysis of Krevza's and Kuntsevych's depiction of the Russian past reveals that they were proponents of a largely secularized historical perspective heavily influenced by Western Baroque culture. This is clearly evident when comparing their texts with Orthodox responses, particularly in their general approach to historical processes and the historical figures involved, as well as the use of identity concepts. All of this suggests that the post-Brest Uniatism emerged as a new phenomenon, shaped by largely Western early modernist forms of culture that were still foreign to the local Russian tradition at that time.

Keywords: Brest Union, Uniatism, Lev Krevza, Josaphat Kuntsevych, Orthodox-Uniate polemic, Polish-Lithuanian Commonwealth, Western Rus'

For citation: Nemensky, O. B. (2024). The Early Uniate Concept of the History of the Russian Church. *Orthodoxia*, (3), 164–187. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-3-164-187

REFERENCES:

Vypis' iz knig glavnogo tribunala Novogrodskogo 1596 noiabria 2 [Extract from the Books of the Main Tribunal of Novogrodsky on November 1596, 2]. (1859). In *Arkhiv Iugo-Zapadnoi Rossii* (Chapter 1, Vol. 1, № 123, pp. 533–534). Kyiv. [In Russian].

Gramota korolevskaia vilenskim voitam i magistratskim sanovnikom. 29 avgusta 1596 g. [A Royal Charter to the Vilna Voits and Magistrate Dignitaries. August 29, 1596]. (1851). In *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii* (Vol. IV, № 101). Saint Petersburg. [In Russian].

Dmitriev, M. V. (2003). *Mezhdu Rimom i Tsar'gradom: genezis Brestskoi tserkovnoi unii 1595–1596 gg.* [Between Rome and Constantinople: the Genesis of the Brest Church Union of 1595–1596]. Moscow : Izd-vo MGU. [In Russian].

Zavitnevich, V. Z. (1883). *Palinodiia Zakharii Kopystenskogo i ee mesto v istorii zapadno-russkoi polemiki XVI i XVII vv.* [Palinody of Zachariah Kopystensky and its Place in the History of Western Russian Polemics of the XVI and XVII Centuries]. Warsaw. [In Russian].

Zletsen'e mitropolita Mikhaila Ragozy Kirillu Terletskomu [Zletsenye of Metropolitan Mikhail Ragoza to Kirill Terletsky]. (1851). In *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii* (Vol. IV, № 54). Saint Petersburg. [In Russian].

Instruktsiia episkopov ot dekabria 1594 g. [The Instruction of the Bishops of December 1594]. (1851). In *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii* (Vol. IV, № 55). Saint Petersburg. [In Russian].

Kopystensky, Z. (1878). Palinodiia [Palinodiya]. In *Russkaia istoricheskaya biblioteka* (Vol. IV). Saint Petersburg. [In Russian].

List korolia Sigizmunda III. 18 marta 1592 g. [The Sheet of King Sigismund III. March 18, 1592]. (1882). In *Russkaia istoricheskaya biblioteka* (Vol. 7). Saint Petersburg : Tip. A. M. Kotomina i Ko. [In Russian].

Nemensky, O. B. (2008). Vobrazhaemye soobshchestva v "Palinodii" Zakharii Kopystenskogo i "Oborone unii" L'va Krevzy [Imaginary Communities in the "Palinody" of Zachary Kopystensky and the "Defense of the Union" by Lev Krevza]. *Belorussiia i Ukraina. Istorii i kul'tura. Ezhegodnik 2005/2006*, (3), 41–78. Moscow. [In Russian].

Nemensky, O. B. (2010). Interpretatsii suzheta o Kreshchenii Rusi v pravoslavno-uniatskoi polemike v Rechi Pospolitoi v kontse XVI — pervoi polovine XVII veka [Interpretations of the Plot of the Baptism of Rus' in the Orthodox-Uniate Polemic in the Polish—Lithuanian Commonwealth at the End of the XVI — First Half of the XVII Century]. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovaniy*, (7), 57–62. [In Russian].

Nemensky, O. B. (2003). Istorii Rusi v "Palinodii" Zakharii Kopystenskogo i "Oborone unii" L'va Krevzy [The History of Russia in the "Palinody" by Zachary Kopystensky and the "Defense of the Union" by Lev Krevza]. In *Ukraina ta Rosiia: problemi politichnikh i sotsiokul'turnykh vidnosin* (pp. 409–434). Kyiv. [In Russian].

Nemensky, O. B. (2012). Prava naroda v pravoslavnoi mysli Rechi Pospolitoi kontsa XVI — pervoi polovine XVII veka [The Rights of the People in the Orthodox Thought of the Polish—Lithuanian Commonwealth at the End of the XVI — First Half of the XVII Century]. *Slavianovedenie*, (4), 3–11. [In Russian].

Panchenko, A. M. (2000). *O russkoi istorii i kul'ture* [On Russian History and Culture]. Saint Petersburg. [In Russian].

Poslanie kievskogo voevody kniazia Konstantina Ostrozhskego Vladimirskomu i Brestskomu episkopu Ipatiiu Poteiu [The Message of the Kiev Voivode Prince Konstantin Ostrogsky to Vladimir and Brest

Bishop Hypatius Potey]. (1851). In *Arkhiv Zapadnoi Rossii* (Vol. IV, № 45). [In Russian].

Sobornaia gramota Kievskogo mitropolita Mikhaila Ragozy i episkopov 2 dekabria 1594 g. [The Conciliar Letter of the Kiev Metropolitan Mikhail Ragoza and the Bishops on December 2, 1594]. (1851). In *Akty, otnosiashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii*, (Vol. IV, № 53). Saint Petersburg. [In Russian].

Floria, B. N. (1998). Kirillo-mefodievskie traditsii i uniatskaia ierarkhiia pervoi poloviny XVII veka [Cyril and Methodius Traditions and the Uniate Hierarchy of the First Half of the XVII Century]. In *Slovo i kul'tura. Pamiati N. I. Tolstogo* (Vol. 2, pp. 387–393). Moscow. [In Russian].

Floria, B. N., Iakovenko, S. G. (1996). Raskol zapadnorusskogo obshchestva na dva lageria, provozglashenie unii tserkvei v Rime. Brestskie sobory 1596 g. i zakreplenie raskola [The Split of Western Russian Society into Two Camps, the Proclamation of the Union of Churches in Rome. The Brest Cathedrals of 1596 and the Consolidation of the Schism]. In *Brestskaia uniia 1596 g. i obshchestvenno-politicheskaia bor'ba na Ukraine i v Belorussii v kontse XVI — nachale XVII v. Chast' I. Brestskaia uniia 1596 g. Istoricheskie prichiny*. Moscow. [In Russian].

Artycuły do zjednoczenia s Kosciolem rzymskim należące. Berestje, 11.06.1595 [Articles of Union with the Roman Church. Berestje, 11.06.1595]. (1970). In *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum. V. 1 (1590–1600)* (№ 41). Rome. [In Polish].

Baronius, C. (1860). De Ruthenis ad communionem Sedis Apostolicae ruptis monumentum [From Ruthenes to the Communion of the Apostolic See Burst the Monument]. In *Legationes Alexandrina et Ruthenica ad Clementem VIII, pont. max. pro unione et communione cum Sede Apostolica, an N^o Domini MDXCV die 15 januarii et 23 decembris*. Paris, 1860. [In Latin].

Kreuz, L. (1878). Obrona iedno ci cerkiewney [Defence of the Unity of the Church]. In *Russkaia istoricheskaia biblioteka* (Vol. IV). Saint Petersburg. [In Russian].

Professio fidei catholicae Hypatii Potij, coram Pontifice Clemente PP. VIII facta. 23.12.1595 [Profession of The Catholic Faith Of Hypatius Potius, in the Presence of Pope Clemente PP. 8 facts. 23.12.1595]. (1970). In *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum. V. 1 (1590–1600)* (№ 143). Rome. [In Russian].

Sartorius, P. (1987). *L'Eglise orthodoxe* [The Orthodox Church]. Paris. [In Russian].

Skarga, P. (1882). O iedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem [Unity of the Church of God Under One Shepherd]. In *Russkaia istoricheskaia biblioteka* (Vol. 7). Saint Petersburg. [In Russian].

Skarga P. (1903). Obrona Synodu Brzeskiego. Wilno, 1597 [Defense Of The Synod Of Brest. Vilnius, 1597]. In *Russkaia istoricheskaia biblioteka* (Vol. 19. Pamiatniki polemicheskoi literatury v Zapadnoi Rusi, Book 3). Saint Petersburg. [In Russian].

Susza, J. (1665). *Cursus vitae et certamen martyrii b. Iosaphat Kuncevicii, archiepiscopi Polocensis, episcopi Vitepscensis et Miscislaviensis Ordinis Divi Basilii Magni* [The Course of Life and the Struggle of Martyrdom b. Josaphat Kunevichi, Archbishop Of Polotsk, Bishop Of Vitebsk And Founder Of The Divine Order Of Basil The Great]. Wilno. [In Russian].

About the author:

Oleg Borisovich Nemensky — Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 32-A, Leninsky Prospect, Moscow, Russia, 119334, e-mail: nemenski@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 04.02.2024; approved after reviewing 11.03.2024; accepted for publication 08.04.2024.