

Экклезиологические взгляды митрополита Литовского и Виленского Иосифа (Семашко) и их происхождение

Протоиерей Александр Романчук, кандидат богословия

Согласно православной экклезиологии, прием в Православную Церковь новых членов возможен только на основании недвусмысленно выраженного желания самих людей. Для Православной Церкви и российского правительства в начале XIX в. Уния представляла собой часть Католической Церкви. К униатам относились как к полноправным католикам. В идеале они должны были приниматься в Православие по третьему чину^[1], т.е. отречением от прежнего заблуждения, раскаянием в личных грехах, исповеданием православного Символа Веры, особых молитвословий и епископского разрешения от грехов^[2]. В отношении белорусских и украинских униатов в обстоятельствах первой трети XIX в. такую процедуру можно было осуществить при частном присоединении (с одним человеком или с группой людей), но не в целом с полуторамилионным церковным объединением, находившимся под очень мощным влиянием Латинства и полонизма. Легитимный с точки зрения православной экклезиологии путь общего воссоединения греко-католиков с Православием мог заключаться в том, чтобы Униатская Церковь сама в лице иерархии, духовенства и представителей мирян соборно вынесла решение о своем Православии и просила Русскую Церковь о каноническом подчинении и евхаристическом общении. Этот путь в реалиях жизни русского Греко-католицизма первой трети XIX в. был неосуществим. Поэтому можно говорить, что в сложившихся исторических обстоятельствах и в границах православного вероучения ликвидировать Унию общим воссоединением было невозможно. Действовать силовым способом, уподобляясь властям Речи Посполитой, правительства императоров Павла I, Александра I и Николая I не могли и очень хорошо это понимали. В речи, произнесенной по случаю 25-летнего юбилея царствования императора Николая Павловича, святитель Филарет Московский, посвященный во многие государственные секреты, а следовательно, с твердым знанием дела, говорил: «Правительство русское поступало с ними (т.е. с униатами – А.Р.) по правилам веротерпимости. Посему, сколько должно было желать, столько же мало можно было надеяться их воссоединения с Православною Церковью»^[3].

Тем не менее, общее возвращение униатов к Православию было осуществлено, и на его успешное совершение определяющим образом повлияли богословские убеждения митрополита Иосифа (Семашко).

Взгляды высокопреосвященного ни в чем не противоречат православному учению о Церкви. В то же время в них можно выделить некоторые интересные особенности.

Во-первых, интересно представление митрополита о том, кто является субъектами жизни Церкви. Это не только отдельные люди, «общество человеков», как богословствовали православные ученые той эпохи^[4], но и целые народы. В разных документах он многократно использует выражения «христианский народ», «христианские народы». Это не может быть случайным, а свидетельствует об его понимании этноса, в полном составе принявшего христианскую религию, как члена Церкви на макроуровне. Речь не идет о спасении родом. Спасение души Литовский митрополит полагал делом личным. «Избираем старательно общества для образования ума и сердца нашего, – пишет он, – неужели постыдно избрать вероисповедание, приводящее к добродетели и вечному спасению»^[5]. Вместе с тем, в «Сочинении о Православии Восточной Церкви» митрополит рассуждает следующим образом: «Иисус Христос принес нам с неба одну спасительную, одну чистую и истинную веру – един Бог, едина вера, едино крещение: сказал апостол Павел. Сия вера одна ведет истинным путем к добродетели и вечному блаженству»^[6]. Здесь и в более широком отрывке этого текста владыка не употребляет понятие «Церковь». Но из данной цитаты, очевидно, следует его уверенность в том, что все исповедующие принесенную Спасителем одну чистую, истинную и спасительную веру составляют «часть спасаемых», а следовательно, одну истинную и спасительную Церковь Христову.

Высокопреосвященный замечает далее, что чистая спасительная вера «не избежала губительного влияния слабости или злости человеческой»^[7]. Степень искажения грехом веры, по мнению владыки, была неодинаковой у разных народов, что обуславливалось их соперничеством друг с другом, а также особенностями исторических обстоятельств^[8]. Такое этнически дифференцированное помрачение первоначального простого евангельского благовестия привело к появлению различных христианских вероисповеданий, или, что равнозначно, Церквей, внутри которых в большей или меньшей степени искажались морально-нравственные начала жизни. Естественно, что при этом граница между вероисповеданиями пролегает по границам народов. «Может быть, – писал молодой униатский прелат Иосиф Семашко, – не найдем двух христианских народов, коих бы религиозные, к нравственности относящиеся понятия были между собою сходны – что в одном есть священным, то в другом почитается преступным; что в одном признают за Богом откровенное, то в другом представляют как плод обмана и коварства; за что в одном обещают вечное спасение, то в другом презирают и гневу Божию подвергают»^[9]. Он считает, что «разность религиозных понятий есть главнейшей причиною того расстояния, которое ныне в нравственном состоянии народов столь

разительно всякому представляется»^[10]. При этом Иосиф уверен: «... ежели во всякой вере можно быть честным человеком, то, по крайней мере, не всякая равно сему способствует»^[11].

Это представление во многом неясно из-за того, что автор не оперирует обычными для учения о Церкви догматическими методами и категориями. Он слишком тесно увязывает вопросы нравственности и экклезиологии. В то же время такие воззрения нельзя определить как противоречащие православному взгляду. Из выявления этого аспекта убеждений митрополита Иосифа становится понятным, почему он ставил вопрос об общем воссоединении униатов с православными. Униатскую Церковь он считал естественной частью Церкви русского народа^[12], отторгнутой силой исторических обстоятельств^[13]. Соответственно возвращение отпавшей части должно было осуществиться целиком. Оставить кого-либо в чужих руках при таком подходе означало религиозное предательство единокровных братьев. Именно исходя из таких соображений владыка говорил не о присоединении греко-униатов к Православию, не о принятии ими православной веры, а о возвращении общины в полном составе к прежнему исповеданию, или воссоединению, как преодолению навязанного внешней силой неестественного разделения.

Надо сказать, что подобное представление об Униатской Церкви имели многие униатские духовные лица. На основании оставшихся от Унии источников можно реконструировать экклезиологическое самоощущение греко-католического духовенства в конце XVIII – первой трети XIX вв. Сообщество католиков восточного обряда в документах этого времени в большинстве случаев именуется по-разному, с догматической точки зрения совершенно невнятно: Уния, униатский, греко-униатский и даже римско-униатский^[14] обряды др. Однако, наряду с этим употреблялось и понятие «Церковь». Например, митрополит Ираклий (Лисовский) в 1796 г. в письме Холмскому епископу Порфирию (Важинскому), говоря о бедствиях Унии, называет ее «наша Церковь»^[15]. Выражение «Униатская Церковь» достаточно часто встречается в документах и конфиденциальной переписке в конце 1820-х и в 1830-х гг. Здесь нужно обратить внимание на следующее. Именование сообщества католиков восточного обряда «Церковью» входило в противоречие с посттридентской католической экклезиологией, на основании которой Унию в 1596 г. заключала латинская сторона. Согласно посттридентскому представлению Церковью могла называться только монолитная Вселенская Церковь, которая признавала непосредственную прямую власть Римского Папы над каждым епископом и верующим. Соответственно в Апостольской столице на униатов смотрели как на католиков, которым по миссионерским соображениям предоставлено право практиковать восточный обряд^[16]. Не более. Однако униаты сохраняли национальную иерархию, которая была параллельной иерархии латинского обряда. Сверх того, они с самого

начала заключения Брестской Унии не сомневались, а даже подчеркивали то, что, находясь в союзе с Римом, продолжают оставаться частью Русской Церкви, а также имеют свои особые интересы, состоявшие в распространении действия Брестской Унии на всю Русскую Церковь, сохранении византийского обряда и ограждении паствы от латинского прозелитизма. Как пишет В. Пери: «Брестская уния спонтанно понималась русинами, как Уния между их национальной Церковью, с ее традиционной иерархической структурой, и наследованным от предков литургическим обычаем, и Римской Церковью»^[17]. Иначе говоря, Уния греко-католиками мыслилась как федеративный союз Церквей, а не как растворение в общей массе Католической Церкви. Преодолению противоречия между официальной католической экклезиологией и экклезиологическими взглядами униатов на переломе XVIII – XIX ст. мешала память греко-католиков о достаточно широкой автономии Унии в первые десятилетия после Брестского собора. Помимо этого, польское латинское духовенство и католическое высшее общество на белорусских землях презрительно относились к униатам, всячески их притесняли, в результате чего униаты не переставали ощущать свое особое положение внутри Католической Церкви.

Таким образом, обозначенный аспект экклезиологических воззрений был широко распространен среди униатов, а не принадлежал только Иосифу Семашко. Его выявление объясняет, почему наиболее просвещенная и деятельная часть греко-католического духовенства помогала владыке Иосифу в реализации воссоединительного проекта в 1830-е гг.

Во-вторых, в свете воссоединительной деятельности высокопреосвященного Иосифа важны его взгляды на участие в церковной жизни laikов – мирян. Он полагал, что в силу разных причин (недостаток образования, житейские заботы, недостаток времени) немногие из пасомых способны на рассуждения и правильные выводы в области религии^[18]. В народе, прежде всего, действует сила религиозной привычки^[19]. Для него важны торжественность, щепетильное исполнение каких-либо малозначащих с религиозной точки зрения обрядов и проч.^[20] Проявление народом церковной инициативы в форме создания церковных мирянских организаций – братств, – даже в целях защиты Православия, он полагал ненужным, более того, вредным.

В частности, по поводу возрождения братского движения, предпринятого по инициативе российского правительства в 1860-е гг., он высказывался в том духе, что братства в XVI в. не остановили наступление Католицизма. Мало того, они запятнали себя связями с протестантами. В результате дух протестантизма «веял над и на православный мыслящий элемент... отпечаток сего духа был и на деяниях братств»^[21]. «Из сего произошло разногласие между братствами и иерархическими православными властями, так что власти сии прибегли, наконец, к покрову римской

иерархии. Поистине, столь восхваляемая борьба братств, скорее, повредила, нежели пособила Православию; скорее способствовала, нежели препятствовала успехам Унии»^[22]. Лаиков владыка рассматривал как объект воздействия канонически легитимной, т.е. хранящей апостольское преемство, просвещенной иерархии. Именно такое представление позволило Семашко перевести проблему общего присоединения униатов к Православию из области смутных пожеланий в практическую плоскость. В-третьих, деятельность архиерея-воссоединителя, направленную против союза с Римом, невозможно понять без учета его взгляда на Католическую Церковь и Папство. В Христианстве он видит одну Церковь, хранящую неповрежденную чистоту веры – Православие, – а также различные вероисповедания или Церкви, которые выстраиваются в иерархическую структуру в зависимости от близости или удаленности их Credo и морали членов от первоначальной Истины и неповрежденной нравственности^[23]. Главной причиной отпадения Римской Церкви от Православия он считает институт Папства, рожденного спецификой как исторического развития Запада, так и греховного стремления римских первосвященников к власти и богатству^[24]. Главным негативным для Западной Церкви результатом папских амбиций стало ущемление исконных прав подчиненных Папе архиереев^[25] и вмешательство в дела светских правительств, что в итоге привело к политической борьбе, падению роли Христианства в жизни народов Запада и их нравственному развращению^[26]. «Соединение прав митрополичьих, патриарших, папских, а отчасти и царских»^[27], присвоенных Римскими первосвященниками, полагал митрополит Иосиф, неестественно для Церкви и вредно. В Папизме он видел средневековую, основанную на лжи и корыстолюбии темную силу, интересы которой не совпадают с благом Церкви Запада. «Благо Церкви и пользы Рима не одно и то же, – писал он в 1832 г., – Римский двор никогда не забудет того благословенного времени, в которое за всякое отпущение грехов, за всякое разрешение от соблюдения Божиих или церковных заповедей, за всякое повышение или назначение, за всякую мелочь, – плыли в Рим наличные со всех концов мира. – Блаженное время, спасительная папская власть, где вы девались?»^[28].

Литовский митрополит нигде не называет Католичество ересью, ведущей в вечную погибель. В этом отношении он солидарен с мнением многих православных иерархов, например, святителя Филарета Московского^[29]. Однако при таких взглядах Иосиф Семашко, конечно, не мог оставаться в недрах Римской Церкви. Он считал, что униатскому церковному объединению, как естественной части тела всей Русской Церкви для более прямого пути ко спасению необходимо отказаться от подчинения Риму. «Видим вероисповедание, которое питаем, – писал он в 1827 г., – ленность вместо трудолюбия, гордость вместо смирения, строптивость вместо послушания, – которое ожесточает людей противу ближних, которое

содержит народ в презрительном невежестве, которое разрывает узы, природою и верою освященные, которое ставит брата противу брата, гражданина противу гражданина – неужели поносно оставить оное?»^[30].

В-четвертых, в тесном соединении со сказанным выше стоит мнение владыки Иосифа относительно участия в жизни Церкви государственных властей. Поскольку Христианство состоит из отдельных народов или, что равнозначно, национальных Церквей, то значение национальных правительств в религиозной жизни народов, по его мнению, очень высоко. Правители не должны и для них неприлично вмешиваться в вопросы вероучения^[31]. Вместе с тем они лучше, чем епископы, и, в частности, Римские первосвященники, «могут знать истинные потребности своих народов, видеть вкравшиеся злоупотребления и надежные способы исправить оные...»^[32]. Попечение власти о народной религии существовало еще в языческой древности. Для Церкви этот принцип не соблюдался во времена, когда римские власти преследовали христиан. «За обращением императоров к христианству, – писал прелат Иосиф, – и поспешным искоренением язычества, гражданские начальства вошли мало по малу в прежние свои права со значительным уменьшением епископской власти»^[33]. Первоначально Папы вполне признавали над собой власть императоров, полагали для себя необходимым подчиняться. Только «со смертью Карла Великого, Папы начали уклоняться от должной императорам подчиненности»^[34].

Таким образом, высокопреосвященный решительно отвергал папоцезаризм. Одновременно он полагал, что религия – это дело не глубоко личное, как навязано современному обществу либеральной идеологией в наши дни, а дело по преимуществу общественное. Церковь, помимо своей главной задачи спасения людей, должна служить интересам государства, воспитывая его граждан в духе законопослушания и патриотизма. Она должна подчиняться просвещенному правительству. В свою очередь правительство не должно вмешиваться в вероучительную и sacramентальную сторону церковной жизни. Его первой обязанностью является забота о Церкви, что равно заботе о нравственности народа. «Без сомнения, всякое благонамеренное правительство, – писал молодой униатский священник Иосиф в 1827 г., – долгом поставляет стараться: насадить в сердцах подданных своих единодушие к общим пользам, любовь к общему отечеству»^[35].

Помимо этого, государство, согласно мнению митрополита Иосифа, обязано действовать по принципу веротерпимости и пресекать любые попытки религиозных обществ его нарушить. В этом отношении показательна рецензия на подготовленный к изданию в России католический катехизис, которую прелат Иосиф написал в 1828 г. Здесь он указывает на допущенную католическими авторами оскорбительную трактовку некоторых богословских вопросов не только для православных

как господствующего исповедания, но также для многочисленных протестантов, обучавшихся в заведениях Виленского учебного округа^[36]. Представленное убеждение митрополита Иосифа нельзя назвать цезарепапистским. Он не утверждает, что главой национальной Церкви является монархический правитель государства. В документах он часто апеллирует к опыту монархов Европы, противоборствовавших притязаниям Рима на светскую власть. При этом он считает эту борьбу уже успешно завершённой «в пользу христианства, государей и народов»^[37]. В российских самодержцах он видит просвещённых монархов европейского стиля, власть которых над Церковью ограничена их верой и благородством стремлений. Протоиерей Георгий Флоровский пишет, что фактический цезарепапизм Русской Православной Церкви в синодальный период «никогда не был освоен, принят или признан самим церковным сознанием или совестью, хотя отдельные церковные люди и деятели ему поддавались, нередко даже вдохновлялись»^[38]. Можно говорить, что архиерей-воссоединитель в вопросе взаимоотношений Церкви и государства принадлежал к таким искренним вдохновлённым синодальной системой управления Церковью деятелям, действовавшим по глубокому личному убеждению, далеким от угодничества и раболепия перед властью предрешающими. Представления владыки Иосифа о необходимости участия любого «благонамеренного правительства» в религиозной жизни народа позволило ему поставить перед Петербургом проблему существования Унии в России и предлагать пути ее решения.

Генезис антипапских экклезиологических взглядов митрополита Иосифа очень интересен. Высказывания митрополита открывают, что Папство он считал вредным обскурантистским пережитком тёмных средних веков, позиции которого уже поколеблены просвещением нового времени и от которого западные христиане во главе с католическим епископатом жаждут освободиться^[39]. Подобные мысли не были свойственны православным богословам и церковным историкам. Это показывает, что его взгляды сформировались не столько в результате изучения православной догматики и вообще православной религиозной литературы, сколько под влиянием западных религиозных течений, в частности фебронианизма. В основе этого учения, появившегося в 60-е гг. XVIII в. в Германии, лежал известный галликанизм. Фебронианисты требовали ограничения папской власти, восстановления полноты полномочий правящих епископов, деятельного участия в жизни Церкви государственных властей, долженствующих защищать права и привилегии национальных церковных объединений и проч.^[40] Фебронианизм нашел практическое воплощение в этно-религиозной политике австрийского императора Иосифа II, получившей впоследствии наименование иосифизма. На таких принципах строилось преподавание теологии в Венском университете. Некоторые профессора-эмериты этого

университета в начале XIX в. преподавали в Виленском университете по австрийским учебным пособиям, что было следствием направления просветительской деятельности князя Адама Чарторыйского и его сотрудников, настроенных антиклерикально в силу исповедания либерализма и французских революционных идей^[41]. Австрийские профессора-иосифисты не только читали лекции в Главной католической семинарии при Виленском университете, которые слушали студенты-униаты, в том числе и Иосиф Семашко, но и задавали тон в общественной жизни этого учебного заведения^[42]. Это существенным образом влияло на умонастроение польских преподавателей теологии^[43], хотя искренность их участия в этом направлении сомнительна^[44]. В итоге можно с полным правом сделать вывод о том, что к пониманию Православия Восточной Церкви будущий Литовский митрополит пришел через восприятие идей, рожденных в богословских спорах Европы эпохи Просвещения. Его экклезиологические представления, сформированные в стенах Главной семинарии при Виленском университете под влиянием фебронионистски настроенных преподавателей теологии, оказались созвучными принципам синодальной системы управления Русской Православной Церкви. Ее высокопреосвященный Иосиф считал вполне прогрессивной, устанавливающей должное соотношение участия Церкви в жизни государства и государства в жизни Церкви. Показательно, что такие же взгляды во время обучения в Европе приобрел митрополит С. Богуш-Сестренцевич, который в результате стал сторонником автокефалии Католической Церкви в России и стремился добиться государственного протектората над ней^[45].

Таким образом, экклезиологические взгляды архиерея-воссоединителя митрополита Иосифа (Семашко) не противоречили православной догматике. В то же время они обладали специфическими чертами. С одной стороны его представления о Церкви не позволяли ему оставаться в недрах Католичества; с другой стороны, эти представления позволили ему инициировать и реализовать проект общего воссоединения униатов. Выявленное происхождение экклезиологических убеждений митрополита Иосифа весьма интересно и в некоторой степени неожиданно. Оно открывает факт тесной связи движения к конфессионализации жизни обществ в европейских странах в эпоху просвещения и противоуниатского движения внутри Унии в пределах Российской империи.

Источники и исследования:

1. Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38–76.

2. Вениамин, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных: в 2 т. /архиепископ Вениамин. – Москва : Русский Духовный Центр, 1992. – Т. 2. – 256 с.
3. Галадза, П., священник. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття / священник П. Галадза // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань, Львів, Луцьк, Київ, 2 – 6 жовтня 1995 р. / ред. Б.Гудзяк. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1997. – С. 5–6.
1. Флоровский, Георгий, протоиерей. Пути Русского богословия / протоиерей Георгий Флоровский. – Вильнюс : Типография «Вильтис», 1991. – 599 с.
2. Дмитриев М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной Унии 1595 – 1596 гг. – М. : Издательство Московского университета, 2003. – 320 с. – (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22; Сер. II, Исторические исследования: 7).
3. Жукович, П. Об основании и устройстве главной духовной семинарии при Виленском университете (1803 – 1832 гг.) / П. Жукович // Христианское чтение. – 1887. – Январь-февраль. – С. 237–286.
4. Иосиф, (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883.
5. Иосиф, (Семашко), митрополит. Новооткрытые Записки Иосифа, митрополита Литовского. 1861 – 1868 г. / митрополит Иосиф (Семашко) // Киприанович Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – С. 527–546.
6. Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с.: 3 вкл. л. портр.
7. Лопухин, А.П. История Христианской Церкви в XIX в.: в 2 т. /А.П. Лопухин. – Петроград, 1900. – Т. 1: Инославный христианский Запад. – 588 с. – Приложение к духовному журналу «Странник».
11. О восстановлении в Унии грековосточной обрядности. Письмо Полоцкого Архиепископа Ираклия Лисовского к Порфирию Важинскому, епископу Холмскому. Из Жидичинского монастыря // Акты виленской археографической комиссии. Т. XVI. С. 595 – 597.
1. Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов: в 2 т. / Т. 2. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1907. – 1631 с.

2. Пері, В. Берестейська унія у римському баченні / В. Пері // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р. / Ред. Б.Гудзяк. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. – С.7–25.
3. Попов, М.А. Митрополит С. Богуш-Сестренцевич: роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-Католической Церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.): дис. ... канд. истор. наук: 07. 00. 02 / М.А. Попов. – Минск, 2007. – 150 с.
4. Ратч, В.Ф. Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России собрал В. Ратч: в 2 т. / В.Ф. Ратч. – Вильна : Губернская типография, 1867. – Т. 1. (Введение. Ч. 1). Северо-Западная Россия до падения Речи Посполитой. – 678 с.
5. Сидоров, А.И. Преосвященный Илларион (Троицкий) как богослов и церковный ученый / А.И. Сидоров // Архиепископ Владимир (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. – Москва : Грааль, 1997. – С. XVI–XLI.
6. Филарет (Дроздов), митрополит. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / митрополит Филарет (Дроздов). – Москва : Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова мон-ря, 1995. – 143 с.
7. Филарет (Дроздов), митрополит. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 7 т. / митрополит Филарет (Дроздов). – Санкт-Петербург; Москва : Синодальная типография, 1885–1887.
8. Br?ckner, A. Dzieje kultury polskiej / A. Br?ckner. – Krak?w – Warszawa: Wydawnictwo F. Piezattkowskiiska., 1946. – Т. 4: Dzieje Polski rozbiorowej 1795 (1772) – 1914. – 639 s. – (Reprint. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1991).

^[1] Сидоров, А.И. Преосвященный Илларион (Троицкий) как богослов и церковный ученый / А.И. Сидоров // Архиепископ Владимир (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. – Москва : Грааль, 1997. – С. XVI–XLI. – С. XXXIII.

^[2] Вениамин, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или объяснение о Церкви, о Литургии и о всех службах и утварях церковных: в 2 т. / Архиепископ Вениамин. – Москва : Русский Духовный Центр, 1992. – Т. 2. – 256 с. – С. 476.

^[3] Филарет, (Дроздов), митрополит. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 7 т. / митрополит Филарет (Дроздов). – Санкт-Петербург; Москва : Синодальная типография, 1885–1887. Т. 5. – С. 107–108.

^[4] Филарет, (Дроздов), митрополит. Пространный Христианский Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви / митрополит Филарет (Дроздов). – Москва : Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова мон-ря, 1995. – 143 с. – С. 58.

- ^[5] Иосиф, (Семашко), митрополит. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорскою Академию Наук по завещанию автора: в 3 т. / митрополит Иосиф (Семашко). – Санкт-Петербург : Типография императорской Академии Наук, 1883 (в дальнейшем ЗИМЛ). Т. 1. – С. 309.
- ^[6] Там же.
- ^[7] Там же.
- ^[8] Там же. – С. 322–323.
- ^[9] Там же. – С. 309.
- ^[10] Там же. – С. 308–309.
- ^[11] Там же. – С. 309.
- ^[12] Там же. – С. 28.
- ^[13] Там же. – С. 388.
- ^[14] Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов: в 2 т. / Т. 2. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1907. – 1631 с. – С. 547.
- ^[15] О восстановлении в Унии грековосточной обрядности. Письмо Полоцкого Архиепископа Ираклия Лисовского к Порфирию Важинскому, епископу Холмскому. Из Жидичинского монастыря // Акты виленской археографической комиссии. Т. XVI. – С. 595–597. – С. 595.
- ^[16] Галадза, П., священник. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття / священник П. Галадза // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань, Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / ред. Б.Гудзяк. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1997. – С. 5–6.
- ^[17] Пері, В. Берестейська унія у римському баченні / В. Пері // Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р. / Ред. Б.Гудзяк. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1995. – С. 7–25. С. 19. Об этом же см.: Дмитриев, М.В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной Унии 1595 – 1596 гг. / М.В. Дмитриев. – Москва : Издательство Московского университета, 2003. – 320 с. – (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 22; Сер. II, Исторические исследования: 7).
- ^[18] ЗИМЛ. Т. 1. С. 309.
- ^[19] Иосиф, (Семашко), митрополит. Новооткрытые Записки Иосифа, митрополита Литовского. 1861 – 1868 г. / митрополит Иосиф (Семашко) // Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. / Г.Я. Киприанович. – изд. 2-е испр. и доп. – Вильна : Типография И. Блюмовича, 1897. – 613 с. – С. 527–546. – С. 538.
- ^[20] Там же. – С. 529.
- ^[21] Там же. – С. 534.
- ^[22] Там же.
- ^[23] ЗИМЛ. Т. 1. – С. 309.
- ^[24] Там же. С. 313–314, 315–316, 319–320, 628–634.
- ^[25] Там же. – С. 320, 631–632.
- ^[26] Там же. – С. 623–628, 631.
- ^[27] Там же. – С. 510–519.
- ^[28] Там же. – С. 631–632.
- ^[29] Филарет, (Дроздов), митрополит. Пространный Христианский Катихизис. – С. 183.
- ^[30] ЗИМЛ. Т. 1. – С. 309.
- ^[31] Там же. – С. 542–545.
- ^[32] Там же. – С. 633.
- ^[33] Там же. – С. 314.
- ^[34] Там же. – С. 319.
- ^[35] Там же. – С. 393–394.
- ^[36] Там же. – С. 543.
- ^[37] Там же. – С. 530, 624, 631.
- ^[38] Флоровский, Георгий, протоиерей. Пути Русского богословия / протоиерей Георгий Флоровский. – Вильнюс : Типография «Вильтис», 1991. – 599 с. – С. 89.
- ^[39] ЗИМЛ. Т. 1. – С. 526–542, С. 631.
- ^[40] Лопухин, А.П. История Христианской Церкви в XIX в.: в 2 т. / А.П. Лопухин. – Петроград, 1900. – Т. 1: Инославный христианский Запад. – 588 с. – Приложение к духовному журналу «Странник». – С. 13–14.
- ^[41] Ратч, В.Ф. Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России собрал В. Ратч: в 2 т. / В.Ф. Ратч. – Вильна : Губернская типография, 1867. – Т. 1. (Введение. Ч. 1). Северо-Западная Россия до падения Речи Посполитой. – 678 с. – С. 6–7.
- ^[42] Br?ckner, A. Dzieje kultury polskiej / A. Br?ckner. – Krak?w – Warszawa: Wydawnictwo F. Pieczattkowski i ska., 1946. – Т. 4: Dzieje Polski rozbiogowej 1795 (1772) – 1914. – 639 s. – (Reprint. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1991). – S. 571.
- ^[43] Жукович, П. Об основании и устройстве главной духовной семинарии при Виленском университете (1803–1832 гг.) / П. Жукович // Христианское чтение. – 1887. – Январь-февраль. – С. 237–286. – С. 268–279.
- ^[44] Антоний, (Зубко), архиепископ. О Греко-Униатской Церкви в Западном крае России / архиепископ Антоний (Зубко) // Сборник статей, изданных Св. Синодом по поводу 50-летия воссоединения с Православной Церковью

западно-русских униатов. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 38–76. – С. 45; Киприанович, Г.Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковью в 1839 г. – С. 14.

^[45] Попов, М.А. Митрополит С. Богуш-Сестренцевич: роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-Католической Церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.): дис. ... канд. истор. наук: 07. 00. 02 / М.А. Попов. – Минск, 2007. – 150 с. С. 35–36.