

- ров В. Л. Историческая география Золотой Орды. — М., 1987. — С. 92 — 93, 181; Кори-
нин Н. Н. Переяславская земля: X — первая половина XIII века. — К., 1992. — С. 171 — 174.
- ⁴¹ Пункт про вільну торгівлю був внесений московською стороною в умови перемирної литовсько-московської грамоти 1371 р. Див.: Грамоти XIV ст. — К., 1974. — № 23. — С. 47; «А меж нас послом литовским и нашим и смоленским и торговцем путь ч[и]ст». 1380 р., направляючись на Дон, Дмитрій Іванович, великий князь московський, взяв із собою у похід купця, які вели торгівлю з Судаком («гостей-сурожан»).
- ⁴² Грушевський М. Історія України-Руси. — Т. 4. — С. 67 — 72; 452 — 456. Цього ж питання торкалися у своїх працях М. К. Любавський (Областное деление и местное самоуправление Литовско-Русского государства. — М., 1892. — С. 45 — 46), С. т. Кучинський (Ziemie czernihowsko-siewerskie. — S. 158 — 159); О. В. Русіна (Северская земля: генезис и историческая эволюция в XIV — начале XVI в.: Автореф. дис. на соиск. уч. степени канд. истор. наук. — Киев, 1991. — С. 8).
- ⁴³ Грушевський М. Історія України-Руси. — Т. 4. — С. 68.
- ⁴⁴ S. M. Kuczyński. Ziemie czernihowsko-siewerskie pod rządami Litwy. — S. 114 — 117.
- ⁴⁵ Див.: Шабульдо Ф. М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. — С. 62 — 64.
- ⁴⁶ Там же. — С. 64, 67, 152.
- ⁴⁷ S. M. Kuczyński. Ziemie czernihowsko-siewerskie pod rządami Litwy. — S. 114 — 117. Теза Ст. Кучинського знаходить підтвердження також у політичних подіях в Брянську 1310 і 1340 рр. Див.: Горський А. А. Политическая борьба на Руси в начале XIV века // Russia Mediaevalis. — Т. 7, 1. — München, 1992. — S. 94 — 106.
- ⁴⁸ Докладніше див.: Греков И. Б. Восточная Европа и упадок Золотой Орды; Шабульдо Ф. М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. — С. 64 — 65.

Шабульдо Фелікс Михайлович — кандидат історичних наук, докторант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Автор монографії «Землі Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского» (1987 р.), ряду наукових статей та розвідок. Досліджує політичну історію України та країн Центрально-Східної Європи у XIV — XV ст.

До 400-річчя Берестейської унії

Л. В. Тимошенко (Дрогобич)

Артикули Берестейської унії 1596 р.

Берестейська унія, 400-ліття якої минає в цьому році, є не тільки визначною датою української історії, що мала важливі (далеко не однозначні) наслідки, а й належить до так званих «болючих», найбільш сполемізованих історіографічних проблем. Як і наприкінці XVI — на початку XVII ст., в пору піднесення полемічної літератури та загострення релігійної боротьби, спадщина Берестейської унії і сьогодні викликає бродіння умів, дає підставу для обґрунтування конфесійних позицій, привертає увагу всіх, кому не байдуже становище в українському християнстві.

У переддень 400-го ювілею Берестейської унії важливо, не захоплюючись богословсько-еклезіологічною полемікою, якою було так щедро наповнене унієзнавство в минулому, виробити такі методологічно вірні підходи, які відповідали б вимогам історичної науки в умовах сучасного етапу розбудови Української держави. Слід у першу чергу мати на увазі, що наслідки Берестейської унії, принаймні доки триватиме роз'єднання в українському християнстві, залишатимуться протилежно різними для православних і греко-католиків: для перших Берестейська унія є розколом української церкви, для других — днем народження нової української церкви.

Одним з найважливіших методологічних орієнтирів повинен виступати національний, через призму якого здобутки греко-католицької церкви, заснованої 400 років тому, не викликають сумніву, хоч стан українського національно-визвольного руху і вимагав деколи (особливо наприкінці XVI — на початку XVII ст.) ліквідації розколу в українському християнстві та викликав у зв'язку з цим тривалу боротьбу проти унії. Тому не випадково, напевно, утворення і чотири століття існування греко-католицької церкви називають іноді феноменальним явищем української історії. Гадаємо, що феномен Берестейської унії та греко-католицької церкви полягає в тому, що з дестабілізуючого фактора української дійсності кінця XVI — початку XVII ст. новоутворена українська церква змогла перетворитись у важливий чинник національного відродження та боротьби за незалежність.

Дослідження у зв'язку із зазначеним принципом проблеми впливу Берестейської унії на український національний рух кінця XVI — початку XVII ст. вимагає нового прочитання унієзнавчих праць минулих літ, а також свого роду перепрочитання давно відомих джерельних матеріалів. І тут сучасний унієзнавець зіткнеться з певними труднощами; зокрема, виявиться, що навіть деякі найважливіші з них в Україні повністю ніколи не друкувались, зарубіжні ж публікації залишаються недоступними. Це стосується в першу чергу чи не найважливішого документа Берестейської унії — артикулів владик руської (українсько-білоруської) церкви, на основі яких, власне, була укладена унія як акт з'єднання руської православної та римо-католицької церков. Дослідження артикулів Берестейської унії розкриває не тільки прагнення тогочасного українсько-білоруського суспільства до унії, але й дозволяє дати відповідь на одне з корінних питань унієзнавства: чим була Берестейська унія? Власним витвором владик руської православної церкви, які прагнули знайти вихід з кризового стану церкви та суспільства, чи підступною справою Ватикану, єзуїтів та польського короля, які, навпаки, хотіли остаточно окатоличити, латинізувати та сполонізувати схизматиків-православних? Зазначена контрверсія не викликає впливу другого чинника на перший, без чого, мабуть, Берестейська унія була б неможливою.

Не можна сказати, що артикули Берестейської унії були невідомими в унієзнавстві, особливо на Заході. Як стверджує Р. Морозюк¹, вони були опубліковані (латинською мовою) ще 1613 р. у виданні: «Thomas a fesu. O. Carm. Disc. De procuranda salute omnium gentium. — Antverpiae, 1613. — P. 328—333»². Відтак мовою оригіналу (латина або польська) артикули періодично з'являються в різних виданнях, включаючи й публікації останніх десятиліть³. В Україні мовою оригіналу артикули було опубліковано 1862 р. М. Гарасевичем⁴. Нам відомо також і про три переклади їх англійською мовою⁵. Коротко російською мовою переказав зміст артикулів митрополит Макарій (Булгаков)⁶.

Перший переклад артикулів українською мовою здійснив архієпископ Сильвестр (професор С. Гаєвський) 1955 р. в Австралії. Отже, від часу їх укладення (1595 р.) до першого видання рідною мовою минуло 360 років. 1963 р. артикули були опубліковані С. Гаєвським у книзі «Берестейська унія 1596 р.» у Вінніпезі⁷. Повідомлення автора про те, що він бачив в опублікованому дослідженні Д. Гофмана фотокопію артикулів староукраїнською мовою (скоропис XVI ст.), спростовується знайомством із текстом цього дослідження, де наведено фотокопію Торчинської декларації владик руської церкви від 2 грудня 1594 р.⁸ Однією з найпоширеніших є публікація артикулів А. Великим⁹.

З наведеного хронологічного ряду публікацій артикулів Берестейської унії видно, що українською мовою в Україні цей важливий документ у цілісному вигляді ще не друкувався¹⁰. Слід визнати цілком справедливим твердження С. Гаєвського про те, що практично до 1924 р. (тобто до публікації Д. Гофмана) артикули були недоступними для звичайних людей¹¹. Закид Р. Хом'яка щодо значно ранішої публікації М. Гарасевича несправедливий, оскільки йдеться про доступність джерела для широкого загалу¹².

Відомо, що артикули були розділені К. Терлецьким та І. Потієм на дві частини. У розділеному вигляді їх публікували М. Гарасевич та Ю. Пелеш. А. Тайнер уперше опублікував злику редакцію артикулів. Заслуга Д. Гофмана полягає в тому, що він уперше зробив спробу їх наукового коментування.

Митрополит Макарій, який скористався публікацією А. Тайнера, не вдається до докладного аналізу артикулів. Він звертає увагу на те, що папа римський та польський король практично ухилилися від виконання прохань-умов руських владик¹². Аналізуючи пункти, що стосуються догматів християнської віри, автор приходить до висновку, що, прийнявши в Римі католицьке віросповідання, К. Терлецький та І. Потій порушили формулювання догмата про походження Святого Духа, дає в артикулах, таїнства ж і обряди східної церкви відстояли «лише абияк»¹³.

Першим глибоким дослідником артикулів Берестейської унії був П. Жукович — автор відомої праці «Сеймова боротьба православного західноруського дворянства з церковною унією». Його заслуга полягає у визначенні місця берестейських артикулів, підписаних 1 червня 1595 р., у загальному процесі вироблення умов унії в 1591—1595 рр., а також у введенні в науковий вжиток нового документа, що здійснив визначальний вплив на формулювання остаточних артикулів. Йдеться про «Договір латинського і руського духовенства», опублікований М. Гарасевичем та А. Петрушевичем. П. Жукович скористався усіма відомими йому варіантами артикулів: розділеним у публікаціях М. Гарасевича та Ю. Пелеша, а також злиною редакцією А. Тайнера. Він звертає увагу на деякі несуттєві редакційні відмінності артикулів у згаданих публікаціях. Крім того, П. Жукович умовно розділяє артикули на три групи: догматичні, з «права людського» та ті, що стосуються короля і державних посад. Заслугує на увагу висновок автора про перевищення І. Потієм та К. Терлецьким у Римі тих повноважень, які надала їм руська ієрархія в своїх умовах-артикулах, зокрема в їх догматичній частині¹⁴.

Ретельний аналіз артикулів зроблено М. Грушевським у п'ятому томі «Історії України—Руси». Так, він вважає, що остаточна редакція артикулів, датована 1 червня 1595 р., зазнала впливу польського римо-католицького духовенства, тобто згаданого «Договору латинського і руського духовенства», і вказує на поступки руської ієрархії в догматичних питаннях. М. Грушевський приходить до висновку, що артикули «кидають цікаве світло на церковні відносини і становище владик-уніятів»¹⁵. Він зазначає, що ці документи вироблялися довго й старанно, але папська курія «вповні злегковажила собі домагання владиків і спеціальні обставини руської церкви». Обіцяного зрівняння з католицькою уніатська церква так і не дістала¹⁶.

У згаданій книзі С. Гаєвського артикулам присвячено цілий розділ, в якому вони розглядаються через призму розкриття стану української православної церкви. Відтак автор розглядає артикули як прагнення владик ліквідувати дезорганізацію церкви в усіх ділянках духовного, матеріального та культурного життя. Він вважає також, що догматично-канонічні питання розроблено в артикулах глибоко й всебічно. Викликає заперечення впевненість С. Гаєвського в тому, що артикули були підписані і польським королем, і папою римським¹⁷.

Берестейськими умовами з'єднання, яких домагались українські єпископи, називає артикули А. Великий. Важливо, що відомий історик української церкви користується у своєму дослідженні оригінальними текстами артикулів, які зберігаються у Ватиканському архіві. Перші дев'ять умов-артикулів він відносить до чисто церковних та релігійних справ, тобто догматичних і обрядових; 10—11 — до справ церковного правопорядку, зокрема, до правового регулювання ієрархії; 12—16 — до церковно-громадських справ; 17—21 та 21—33 — групує в окремі підрозділи без визначення принципу чи ознаки, за якими їх згруповано.

А. Великий супроводжує більшість артикулів короткими коментарями, в яких враховано зауваження папського богослова Х. Е. Сарагоси. Він вважає,

що ці умови з невеликими уточненнями та поясненнями були Римом прийняті. Справа з'єднання двох церков була вирішена 23 грудня 1595 р. прийняттям К. Терлецьким та І. Потієм католицької віри¹⁸. В іншому місці автор пише, що Апостольський Престол дав своє пояснення чи застереження щодо деяких артикулів і «загарантував їх своїми торжественними письмами, а король, з свого боку, підтвердив їх своїми державними універсалами», а також уточнює, що історія не здійснила «багатьох із застережених справ»¹⁹.

Практично єдиною працею, в якій артикули проаналізовано з погляду національно-політичного, є книга М. Стахова²⁰. Автор виділяє десять груп артикулів, в кожній з яких бачить захист руською ієрархією національно-релігійних інтересів народу. Текст артикулів наведено за А. Великим.

Серед сучасних істориків церкви української діаспори варто виділити І. Мончака, який в ряді своїх праць досліджує берестейські артикули в аспекті їх впливу на ступінь самоуправності української церкви²¹. Цікавою є його класифікація артикулів. 1-й та 5-й артикули відносять до теологічного аспекту; 2, 3, 4 та 6—9-й — до літургічного аспекту; решту — до юридичного аспекту помісності. На його думку, найбільше число артикулів присвячено державним гарантіям помісності української церкви. До цих «державних» артикулів він відносить пункти: 14, 17, 18, 20, 21, 25, 28, 29, 32. 13-й та 31-й артикули характеризують специфічне ставлення до Константинопольської церкви. І. Мончак доводить, що хоч у Римі прямо і повно артикули не були прийняті, все ж Київська церква добила найвищого авторитетного визнання своєї помісності. Протилежна доля спіткала артикули у Польській державі, де вдалося лише «теоретично» зберегти київську помісність, що було приниженням усієї православної церкви²². Дослідник розглядає, як і інші автори католицької перспективи, процес проведення унії як переговори для укладення договору (яким, очевидно, виступають берестейські артикули) між двома самоуправними церквами: західною латинською і київською, відповідно до чого Берестейська унія трактується як двосторонній церковний договір, «найбільша суверенна акція в історії Київської церкви»²³.

Звертає на себе увагу спроба М. Дмитрієва розглядати артикули у контексті прагнення уніатської церкви забезпечити «якесь проміжне» становище між католицизмом і православ'ям. У ряді повідомлень²⁴ він досліджує співвідношення католицької і православної програм церковної унії, конфлікт між якими, на його думку, став однією з причин міжконфесійних конфліктів XVII ст. Програма православна, викладена і в остаточних артикулах, була програмою широкомасштабної церковної реформи, що мислилась як засіб покласти край латинізації і полонізації, а також як прагнення зберегти широку адміністративну самостійність та незалежність від польсько-католицької церкви. Католицький табір уявляв унію як практично безумовну інкорпорацію православної церкви в структуру римського католицизму.

З українських істориків радянського часу про берестейські артикули писав С. Плохій. Його увагу привернули лише вимоги догматичного та обрядового характеру, а також питання про прийняття Ватиканом цих вимог. На його думку, папська булла від 23 лютого 1596 р. у сукупності з іншими визначила статус майбутньої уніатської церкви. Санкція польської влади не повністю задовольнила уніатів²⁵. Артикули аналізуються також у навчальному посібнику О. Крижанівського та С. Плохія як програма реформування руської православної церкви, що орієнтувалася на здійснення регіональної унії. Автори вважають, що після об'єднання з Римом була реалізована контрреформаційна програма католицького табору, який здійснив, очевидно, найбільший вплив на програму українського єпископату²⁶.

Цей короткий історіографічний огляд неминуче приводить до висновку, що артикули Берестейської унії були незмінно, починаючи з другої половини XIX ст., в полі зору істориків церкви. Проте цілісного, комплексного погляду на їх природу, місце та значення в українській історії до цього часу не вироблено. Після революції їх досліджували лише історики діаспори.

Звідси випливають необхідність публікації артикулів в Україні, а також потреба нового їх прочитання і, зрештою, введення в широкий науковий вжиток для історії.

Практично всі історики-унієзнавці стверджують, що прийняттю берестейських рішень передувала тривала підготовча робота, яка завершилася на синоді у Бересті в жовтні 1596 р., коли, власне, було проголошено публічно про перехід до унії. Добре відомими в історичній літературі є також і фактологічні деталі уніатського руху наприкінці XVI ст., зокрема церковні синоди першої половини 90-х років, на яких затверджувались артикули-вимоги, за умови визнання яких Ватиканом та польським королем ієрархія українсько-білоруської церкви погоджувалась прийняти унію. Звертаємо увагу на те, що остаточним артикулам у складі 33-х пунктів, підписаним 1 червня 1595 р., передували декларація унії 1590 р., артикули князя К. Острозького, артикули владик 1594 р., артикули митрополита М. Рагози, а також пункти «Договору латинського і руського духовенства» початку 1595 р. Основні положення цих документів, за виключенням особливих вимог князя К. Острозького, які не зустріли прихильності ієрархів²⁷, знайшли певне відображення в артикулах 1595 р. Ядром останніх стали десять пунктів артикулів 1594 р. Відомо, що 1594 р. владика затверджував артикули двічі: на сокальському з'їзді у червні (П. Жукович називає найбільш вірогідну дату сокальського з'їзду — 27 червня²⁸, проти чого не заперечує і М. Грушевський²⁹). І. Мончак сокальські рішення відносить безпідставно до березня 1594 р.³⁰, а також на нараді в Торчині 2 грудня 1594 р., де, очевидно, сокальські рішення були підтверджені. До торчинського декрету, авторами якого були І. Потій, К. Терлецький та католицький єпископ Б. Мацейовський, були прилучені артикули, котрі М. Грушевський ототожнює із сокальськими³¹. На це вказує, зокрема, приписка Б. Мацейовського до однієї з копій торчинського декрету: «... Копія, зроблена власною рукою Отця Владика Володимирського з оригіналу в Торчині 2 грудня 1594 року... Існує два оригінали, підписані їх руками (І. Потієм і К. Терлецьким. — Л. Т.) і запечатані»³².

Викликає заперечення думка І. Мончака про те, що нібито в грудні 1594 р. у Торчині відбулося підписання «зовсім відмінного» документа³³. З нашої точки зору, такий документ було прийнято пізніше — на початку 1595 р. Він містив нові умови унії і мав суттєвий вплив на остаточну редакцію артикулів. Йдеться про вже згаданий «Договір латинського і руського духовенства», укладений К. Терлецьким у Кракові (П. Жукович датує його лютим місяцем³⁴, М. Грушевський називає першу половину року³⁵, А. Великий, не обґрунтовуючи своєї позиції, датує документ 15 вересня 1595 р., більшість сучасних дослідників підтримують точку зору П. Жуковича). Опублікований документ є скороченим викладом тексту договору, який бачив у рукописах митрополитів Т. Островський³⁷. І хоч у варіанті, опублікованому А. Петрушевичем із збірки рукописів А. Левинського (XVIII ст.), підписи відсутні, автентичність документа не викликає сумніву, що підтверджується в першу чергу тим, що його основні положення увійшли до остаточних артикулів 1595 р. Новими умовами унії, які до цього часу практично не обговорювались і тому не значаться в попередніх списках артикулів, є згода на прийняття нового календаря, а також догмат про походження Святого Духа: «Про ісповідання Святого Духа має бути декларація, що греки і римляни правильно про походження вірують, тільки що до цих пір погодитися не могли»³⁸. Інші питання догматичних розходжень передавались на розгляд папі. П. Жукович висловлює припущення, що поява згаданих вимог була викликана тиском латинського духовенства, яке вимагало поступок у справах віри³⁹. Пізніше він уточнює, що й латинники пішли на поступки і визнали право за руськими владиками на сенаторські крісла, а також необхідність затвердження угоди владою сейму⁴⁰.

Остаточні артикули були прийняті 1 червня 1595 р. на черговому зібранні владик, про яке не збереглося скільки-небудь докладних свідчень. Відомо, що їх підписали М. Рагоза, К. Терлецький, І. Гоголь, І. Потій та

Л. Пелчицький. П. Жукович звернув свого часу увагу на досить дивний порядок підписів, а також на відсутність підписів інших владик⁴¹. М. Грушевський припускав, що це, можливо, пояснюється тим, що артикули списано пізніше і в поспіху не зібрали всі підписи, а, можливо, існувала і якась опозиція⁴². Враховуючи те, що підпис митрополита під артикулами з'явився вперше, можна говорити про вирішальне значення цієї обставини для долі унії.

12 червня ієрархи уклали соборне послання (декларацію) до папи римського, яке підписали вже всі владики. Вони затвердили К. Терлецького та І. Потія повноважними представниками руської церкви для зв'язків з Римом⁴³. Через місяць, 17 липня у Кракові після нарад із П. Скаргою червневі артикули було поділено на дві частини (обидві без підписів): 19 артикулів для Апостольського Престолу (переважно пункти теологічного та обрядово-літургічного характеру, визнання яких залежало від Ватикану) і 18 для польського короля, які стосувалися юридичного становища руської церкви в Речі Посполитій. Артикули для короля були подальшим розвитком чи доповненням до 10-ти артикулів 1594 р. Цей поділ не був механічним, деякі пункти зазнали редакційних змін, але без суттєвих поправок змісту, так що обидві редакції є тотожними⁴⁴. У зв'язку з тим що деякі артикули потрапили до обох списків, загальна їх сума в розділених списках дорівнює 37-ми, а не 33-м.

Найважливішим серед згаданих списків артикулів є, безсумнівно, документ, датований 1 червня 1595 р., у вигляді 33-х артикулів, як найповніший, остаточний і, що важливо, підписаний митрополитом та іншими владиками руської церкви. Не викликає сумніву і те, що авторами артикулів були ієрархи українсько-білоруської православної церкви (найвірогідніше, це були І. Потій та К. Терлецький); артикули зазнали впливу деяких уніатських ідей К. Острозького, а також польського римо-католицького духовенства.

Пропонуємо розгляд артикулів у такій послідовності: догматичні артикули, обрядово-літургічні, культурно-освітні, юридично-соціальні та ін.

Християнські догмати розглядаються лише у двох артикулах — першому і п'ятому. Перший трактує догмат про походження Святого Духа, який був предметом принципових теологічних розходжень між католицизмом та православ'ям, у дусі флорентійської традиції: «...Дух Святий не з двох початків і не двома походженнями, а з одного початку, як з джерела, від Отця через Сина походить». Враховуючи те, що православна церква трактувала походження Святого Духа «із Отця», а католицька — «від Отця і Сина», флорентійська формула, хоч і тяжіла до східної теологічної традиції, була свого роду компромісом. Отже, можна говорити, що ієрархія руської церкви уповноважила своїх делегатів І. Потія та К. Терлецького повернутись у Римі до флорентійської формули.

Артикул 5-й повністю визнавав католицький догмат про чистилище, не вдаючись до якогось його трактування (можливо, тому, що й Флорентійський собор цього не зробив). Прийняття православними католицького догмату про чистилище було, на думку П. Жуковича, великою поступкою з їх боку⁴⁵. Тому не мають рації ті автори, які стверджують, що православна церква ніяк не бажала зректися свого східного теологічного підходу до догматичних проблем⁴⁶.

Дані артикули засвідчують також, наскільки сильною та живучою була флорентійська традиція в житті українсько-білоруської церкви в XVI ст., і спростовують погляди тих дослідників, які цю традицію заперечують⁴⁷.

Обрядово-літургічні питання розглядаються в артикулах 2—4, 6—9, 22—24. Остаточні артикули стверджували незмінність східного візантійського обряду та літургії (літургії Василя Великого, Золотоустого та Єпифанія) і всього східного богослужбового чину, форми таїнства хрещення, православних свят, у тому числі і неіснуючого в католицькій церкві свята Богоявлення. Другий артикул, крім того, підкреслював незмінність виконання літургії та обрядів «нашою мовою». Новий календар приймався за умови збереження Пасхалії та інших православних свят. Зберігалось два види

причастя, так само як і неперсональна форма хрещення. Уніати не повинні примушуватись до участі в ході під час латинського свята Тіла Христового і до дотримання латинських обрядів і церемоній взагалі. Шлюб священників в унії повинен бути незмінним (цим пунктом єпископи рішуче виступали проти запровадження целібату). Артикули застерігали від заборони дзвонити в руських церквах у Велику п'ятницю, носити до хворих Святи Таїнства, здійснювати у свята хресні ходи і т. ін. Не можна не бачити в цих умовах-вимогах прагнення руських ієрархів захистити ті найважливіші складові східного обряду, які, власне, визначали національне обличчя українсько-білоруської церкви і втрата яких призвела б до денаціоналізації народу, до загублення національної ідентичності.

В ряді артикулів (15, 16, 25) чітко проявляється намагання перешкодити прямій та безпосередній латинізації: не допускати уніатів до римських церемоній, не змушувати до іншої релігії при одруженні, не перетворювати руські церкви і монастирі на костели.

До літургично-обрядових артикулів, що мають яскраво виражений національно-захисний характер, примикає 27-й пункт, який відносимо до культурно-освітнього аспекту прагнень владик руської церкви. Йдеться про вимогу вільно засновувати семінарію, школи, друкарні грецької та слов'янської мови, що, очевидно, було реакцією на кризовий стан церкви і суспільства. Заслужовує уваги та обставина, що піклування владик про необхідність захисту рідної мови знайшло відображення в двох артикулах.

До юридично-соціальних належить найбільше число артикулів (10, 11, 17—21, 25—30). Більшість з них перебувала у юрисдикції Польської держави, можливо, тому дехто з дослідників називає їх «державними». Частина з них стосується правового статусу ієрархії. На нашу думку, найважливіше місце серед них належить пунктові 21-му про необхідність зрівняння архімандритів, ігуменів, священників, архідияконів та іншого духовенства з римськими духовними особами, а також пунктові 10-му про надання високим духовним посад лише людям руської національності, східного обряду. Важливими видаються також пункти 12-й та 20-й про надання владикам місць у сенаті та верховному трибуналі. Як бачимо, і в цих артикулах чітко проглядається національно-політичний аспект.

Артикули 10-й та 11-й стосуються виборів митрополита та єпископів. У православній церкві Речі Посполитої існувала система обрання єпископа з 3-х кандидатур на соборі, очолюваному митрополитом, без участі світської влади. Митрополит обирав одного з 3-х і здійснював хіротонію (висвячення). У XV—XVI ст. на практиці утвердилась форма обрання єпископа на соборі духовних і світських вельмож, проте вона порушувалась королівським правом надавання єпископії. Світська влада перебрала і функції призначення та затвердження митрополита, обрання якого помісним собором (з участю мирян), як і затвердження константинопольським патріархом, перетворилося на формальність. Єпископат намагався обмежити опіку світських патронів на Берестейському синоді в жовтні 1591 р. встановленням нового порядку обрання митрополита та єпископів, а також зміцненням єпископської влади та в цілому церковної дисципліни. Рішення собору 1591 р. опублікував П. Жукович⁴⁸. Зв'язок між рішеннями собору і відповідними берестейськими артикулами помітив В. Флоря⁴⁹.

В артикулах владики просили встановити порядок обрання митрополита з 4-х кандидатів, обраних церквою, за умови його покірності папі. Номінація ієрархів у Римі була не обов'язковою, за виключенням митрополита, обраного не з єпископату. Митрополит мав право висвячення єпископів. Вибори митрополита і єпископів були чинними лише за умови надання відповідних посад польським королем. Передбачалось обов'язкове в тримісячний термін висвячення тих, хто перебував на духовних посадах. Безсумнівно, дані артикули були продовженням реформ, започаткованих ієрархами в доберестейські роки. Як зауважив І. Мончак, ці артикули стали «на всі часи наріжним каменем рівнопатріарших прав помісної Київської Церкви»⁵⁰. На нашу думку, ці права значно обмежувалися заключною ча-

стиною II-го артикула, де говориться про необхідність послушенства висвяченого митрополита перед примасом польської церкви — архієпископом Гнезненським, що було значною поступкою польській римо-католицькій церкві.

Артикули зазначеного змісту були викликані необхідністю обмеження патронального права польських королів і, отже, спрямовувалися проти корупції та сваволі при отриманні духовних посад (так званої симонії). Артикул 21-й унормовував сплату податків нарівні з латинською церквою. Ряд артикулів мав на меті посилення внутріцерковної дисципліни на зразок латинської церкви, особливо єпископської адміністративно-юридичної влади. Йдеться про право єпископів обирати митрополита (10), право митрополита висвячувати владик (11), право одержання сенатських (12) та трибунатських (20) крісел, підпорядкування владикам монастирів та церковних братств на території відповідних єпархій (19), а також домагання права владик чинити суд над священиками (28). С. Плохій та О. Крижанівський вважають виконання останніх двох умов неможливим, оскільки священики перебували під захистом світських патронів так само, як і собори та парафіяльні церкви⁵¹. Посилення адміністративно-юридичної влади єпископату передбачало підвищення його соціального статусу. В цих пунктах простежується прагнення владик звільнитися від сваволі східних патріархів та опіки церковних братств, а також унормувати статус ієрархії та духовенства. Православна історіографія гіперболізувала останнє, підкреслюючи бажання владик задовольнити суто матеріальні вимоги.

Артикули 13-й, 31-й та 32-й, які характеризують ставлення до матерної Константинопольської церкви, можна вважати особливими і специфічними з огляду на те, що унія з Римом передбачала розрив з Константинополем. Усвідомлюючи себе природною частиною східної церкви, ієрархи просять папу дозволу брати участь у порозумінні східних церков з Римом, розраховуючи, очевидно, на майбутнє загальне з'єднання. Можливо, це було ознакою універсалістського мислення єпископату, яке виникло як реакція на ідею К. Острозького щодо залучення до унійного процесу всього православного Сходу⁵². Артикул 32-й передбачав заборону прибуття духовних осіб з Греції, які хотіли б поновити юрисдикцію східного центру та спричинити з цього приводу хвилювання в руській церкві. Очевидно, подвижники унії забезпечували себе не тільки з боку якихось кроків Константинопольського патріархату, а й від опозиції з боку підвладного духовенства та своїх віруючих⁵³.

У 33-му, заключному, артикулі владики уповноважували І. Потія та К. Терлецького, щоб вони, перш ніж приступити до згоди з Римом, зажадали від папи та короля ствердження й запевнення вимог ієрархів українсько-білоруської церкви. Таким чином, визнання артикулів ставало остаточною передумовою для прийняття унії.

Розглянуті артикули, як бачимо, стосуються багатьох ділянок релігійно-церковного життя та юридично-правового статусу українсько-білоруської церкви в Польській державі наприкінці XVI ст. Вони характеризують церковні відносини тих часів, становище ієрархії та духовенства. У сукупності вони відображають прагнення ієрархії до унії, що запропонувала доволі конкретну й виразну програму, яку можна розглядати і як програму реформування церкви. Ряд сучасних дослідників цілком справедливо кваліфікує її як програму регіональної унії⁵⁴, що відрізнялася від планів універсальної унії К. Острозького і від програми внутрішньої реформації православ'я церковних братств. Вона явно різнилася від програм інших контрагентів унії — Ватикану та Речі Посполитої. Лише деякі аспекти зближували її із загальною контрреформаційною програмою католицизму.

Артикули мають чітку національно-захисну спрямованість, яка добре простежується в аспектах обрядово-літургічних, юридично-соціальних та культурно-просвітницьких. Гадаємо, що поява артикулів є одним із найяскравіших явищ українського національно-культурного та релігійного життя кінця XVI ст. Національно-захисна спрямованість артикулів зумовлюва-

лась тогочасними реаліями українсько-білоруської дійсності, коли національні змагання перебували у величезній залежності від відносин релігійних, православна церковність наповнювалась національним змістом, «руська віра» ставала, як писав М. Грушевський, «найбільш болючим пунктом у тих обмеженнях і пониженнях, які терпів тепер на кожному кроці український елемент від переможних польсько-католицьких кругів, і силою звичайної реакції ставала для цього пониженого українського елемента предметом особливого прив'язання, найбільш дражливим місцем, його національним знаменем і гаслом»⁵⁵.

Присутність в артикулах деяких флорентійських ідей засвідчує екуменічні прагнення руської ієрархії. Проте не можна не погодитись із С. Гаєвським, що артикули відзначаються високим ступенем відданості православним догматично-канонічним та обрядово-звичаєвим традиціям, підпорядкування ж Ватиканові передбачалось тільки в адміністративному плані⁵⁶.

Останнім часом історики і культурологи розглядають генезу греко-католицизму в контексті синтезу східно-візантійської та західно-римської культур. З цього погляду більша питома вага належить артикулам, які фіксують збереження східно-візантійської традиції. Про західно-римські впливи свідчать пункти, що стосуються прийняття нового календаря, догматично-канонічні умови, а також адміністративне підпорядкування Римові, причому ряд умов має компромісний характер. Чотирьохсотлітня історія уніатської церкви знає і періоди, коли західні впливи ставали домінуючими, загрожуючи її національній суті.

Важливо ще раз підкреслити, що унійна програма руської ієрархії була викладена у формі умов прийняття унії. Тому надзвичайно важливим є питання, як ці умови були прийняті, апробовані і чи були вони взагалі виконані.

Як зазначалося вище, частина артикулів була представлена в липні 1595 р. папському нунцієві в Польщі Д. Маласпіні, який дав відповідь 1 серпня, а надані йому артикули відправив до Риму для подальшого розгляду справи. Д. Маласпіні визнавав, що догматичний аспект артикулів відповідає флорентійським вимогам, і висловлював упевненість, що вони будуть прийняті папою, який, напевно, не відкине й інших вимог⁵⁷.

У Римі артикули розглядалися спеціальною комісією з п'яти кардиналів на чолі з Ю. А. Санторо, яка покликала на допомогу експертів-теологів. Серед останніх був, очевидно, богослов Х. Е. Сарагоса, коментарі якого наводить А. Великий. Крім того, артикули ретельно вивчалися у канцелярії глави єзуїтського ордену кардинала П. Альдобрандіні, секретар якого П. Норрес склав 2 грудня 1595 р. скорочений список артикулів, супроводжуючи їх власними коментарями⁵⁸. На думку І. Мончака, ці «уніформістські експерти, діючи в дусі по-тридентійського централізму, просто відкинули Берестейські артикули», що знайшло свій вияв на урочистостях прийняття унії 23 грудня 1595 р., а також у папській буллі «Великий Господь»⁵⁹. У всякому разі існуючий джерельний матеріал не дозволяє стверджувати, що артикули стали в Римі предметом переговорів між представниками руської церкви і римською курією.

Про урочистості 23 грудня 1595 р. неодноразово писали історики унії. Для нас важливо те, що І. Потій та К. Терлецький на святочній церемонії у папи Климента VIII після зачитання декларацій від 2 грудня 1594 р. та 12 червня 1595 р. і відповіді на них папи прийняли католицьке віросповідання, зокрема догмат про походження Святого Духа читали в тридентійському формулюванні «від Отця і Сина», на що, звісно, владики їх не уповноважували.

Цікаво, що папський богослов Х. Е. Сарагоса наполягав на прийнятті латинського віровчення⁶⁰. Це стосується також і інших східних догматів, що розглядалися Ватиканом як схизматичні, незгодні з вченням латинської церкви. Тому, очевидно, абсолютну рацію мав М. Грушевський, який писав з цього приводу, що «курія вповні злегковажила собі домагання владики і спеціальні обставини руської церкви. Руських владики взяли під звичай-

ний шаблон, який був вироблений для тих, що переходили з грецької віри на латинську, і по тому шаблону перевели приступлення їх до латинської церкви»⁶¹.

І. Мончак порівнює акт прийняття унії 23 грудня 1595 р. з «приєднанням навернених єретиків» чи приєднанням коптських монофіситів у січні того ж 1595 р.⁶² Ту обставину, що владики прийняли католицьке віровчення не за флорентійською, а за тридентійською формулою, треба мати на увазі при розгляді православної історіографії, яка стверджує, що владики «зрадили» православ'я і прийняли римську віру⁶³. Очевидно, має рацію М. Соловій, який так пояснює цей факт: владики прийняли в Римі «католицтво в догматичному, а не в обрядовому значенні»⁶⁴.

Решта уніатських владик католицьке віросповідання прийняли напередодні Берестейського собору в Кам'янці — володінні латинського єпископа Б. Мацейовського — під час наради єпископів⁶⁵. Католицький символ віри був остаточно стверджений уніатською церквою в «Служебнику» Кипріяна Жоховського у Вільно 1692 р.⁶⁶.

Прийняття владиками католицького «вірую» спростовує твердження С. Гаєвського, який услід за П. Скаржевським висловив припущення, що папа римський, прийнявши «два самосуперечні догмати» про походження Святого Духа, тобто флорентійську формулу, «мимохіть підписав на себе канонічний осуд єретичства»⁶⁷.

У згаданій буллі «*Magnus Dominus*» («Великий Господь»), датованій 23 грудня 1595 р., стверджувалось, що все духовенство і віруючих руської церкви «приймаємо, з'єднуємо, долучаємо, приєднуємо і втілюємо» в лоно католицької церкви. Допускалися східні церковні обряди: «Усі свята, обряди й церемонії, яких руські єпископи і духовенство вживають згідно з наукою святих грецьких Отців, в богослуженнях Святих Літургій й у відправленні Святих Тайн та інших священних дійствах, якщо вони лише не суперечать католицькій вірі та не виключають єдності з католицькою церквою»⁶⁸. Очевидно, що таке просте запевнення без конкретного визначення і гарантії того, що саме дозволяється, не могло задовольнити І. Потія та К. Терлецького, які домагалися від Ватикану докладнішого тлумачення прийнятих умов унії.

Через два місяці, 23 лютого 1596 р., папа видав буллу «*Decet Romanum Pontificem*» («Годиться Римському Архієреєві»). Крім того, з Риму у той період було направлено більше тридцяти різних листів та папських послань (тільки 7 лютого було підписано 17 послань до польського короля із закликami підтримати унію)⁶⁹. Буллою від 23 лютого сформульовано право іменування, висвячення та інтронізації руських єпископів і митрополита, якого домагалися владики в 10-му та 11-му артикулах⁷⁰. Напевно, це було великим успіхом, оскільки такі права мали тільки патріарші церкви.

Ватиканські документи, напевно, не можна розглядати як повне прийняття берестейських артикулів. Досить характерним у цьому плані є ставлення римської курії до вимоги непорушності східних обрядів. Папський богослов Х. Е. Сарагоса характеризував деякі з них, зокрема обряд найсвятіших тайн, як «прикметний лютеранам, Кальвінам та іншим єретикам» і рекомендував не йти владикам «на руку», а заохотити русинів, щоб вони прийняли католицькі обряди «немов самі від себе по їх з'єднанню»⁷¹.

Уніатська церква зазнала латинізації вже в XVII ст. Й. В. Рутський провів реформу василіанських монастирів за західним зразком, впроваджуючи римську орденську модель, що значною мірою ламало східні традиції. Дослідники вже звертали увагу на те, що римська курія обійшла увагою питання про реформу календаря, хоч владики і віддрукували в Римі новий календар⁷². На рубежі XVII—XVIII ст. латинський єпископат Польщі подав до Риму проєкт цілковитого скасування східного і впровадження латинського обряду⁷³. Згодом в уніатській церкві було введено урочисте поклоніння пресвятій Євхаристії з окремим публічним обрядом і процесіями, як у латинській церкві⁷⁴. Замойський синод 1720 р. ввів своїм рішенням святкування в уніатській церкві свята Божого Тіла. Продовженням латинізації

став Львівський синод 1891 р. Не викликає сумніву, що Рим домагався латинізації і урівняв східний обряд з римським лише в XX ст. на знаменитому II-му Ватиканському соборі (йдеться про конституцію собору «Про Святу Літургію» від 4 грудня 1963 р.). Заради справедливості треба пригадати, що певної латинізації зазнала в XVII ст. і православна церква. Багато зробив у цьому плані П. Могила, київський православний митрополит — у душі прихильник католицької культури, якому вдалося на деякий час поставити православну церкву вище уніатської.

На артикулах, привезених до Риму, відсутні підписи папи чи інших по-вноважних осіб. Так що про договір у прямому значенні говорити не можна, тим більше, що виконання значної частини умов залежало не від папи, а перебувало в компетенції польської державної влади.

Апробація артикулів польською владою почалася ще 1595 р., коли наприкінці липня — на початку серпня король Жигимонт III у своїх універсалах дав обіцянку реалізувати деякі вимоги червневих артикулів. Так, 30 липня в жалуваній грамоті митрополиту, єпископам і всьому духовенству, які погодились прийняти унію, надавались усі ті права і вольності, які мало латинське духовенство⁷⁵. 28 липня король розпорядився затримувати на турецькому кордоні посланців з листами для православних⁷⁶. У відповіді на артикули від 2 серпня Жигимонт III заявив, що питання про надання владикам сенаторських крісел буде передане на вирішення сейму. В документі йдеться і про вимоги не перетворювати руські церкви на латинські костели. Король заборонив такі перетворення в королівських маєтках, а на приватні (шляхетські) його компетенція не поширювалась. Він обіцяв задовольнити вимогу охорони церковного майна і підпорядкування його єпископам, а також підпорядкування церковних братств владикам. У цілому король гарантував ієрархії безпеку з боку держави і владу в церкві. Щодо зрівняння православного духовенства в правах з латинським, то на це потрібна була особлива згода (санкція) римо-католицької ієрархії⁷⁷.

Відомо також, що ще до поїздки І. Потія та К. Терлецького в Рим король відмовився від проведення уніатського з'їзду. Принципове питання про надання сенаторських крісел на польських сеймах другої половини 90-х років так і не було вирішено, очевидно, через те, що на сеймах довелося вирішувати питання не про право уніатських ієрархів на місце в сенаті, а про їх право займати і далі ті церковні посади, на яких вони перебували до того. На думку П. Жуковича, «допомогли» уніатським владикам не потрапити до сенату православні своїми протестами проти правоздатності уніатів⁷⁸.

24 вересня 1595 р. Жигимонт III прийняв універсал, в якому йшлося про унію руської церкви з Римом⁷⁹. В універсалі від 14 червня 1596 р. король давав дозвіл митрополитові на скликання собору, заспокоївши православних, що їх обряди й свята залишаться без змін⁸⁰.

Берестейський уніатський собор у жовтні 1596 р. проголосив унію. В головному документі собору — декларації Берестейської унії — йшлося про підпорядкування папі Клименту VIII, який здійснив «визволення» руської церкви від зверхності царгородських патріархів і, що особливо важливо, зберіг східні обряди: «Заховуючи намъ обряды и церемоніи церквей восточныхъ греческихъ и рускихъ, а ниякоѣ отменъ въ церквахъ нашихъ не чинячи, только по преданію святыхъ отецъ греческихъ вѣчнѣ насъ оставилъ»⁸¹.

Берестейські рішення були санкціоновані королівським універсалом 15 грудня 1596 р. У ньому повторювалось про збереження церковних руських обрядів «водлугъ стародавнього звичаю» навічно⁸². Як бачимо, про збереження обрядів у наведених документах говориться в декларативній формі. Про основні ж вимоги руської ієрархії, викладені в 33-х артикулах і представлені папі та королю, навіть не згадується. Прорекларувавши виконання берестейських умов, польська влада їх проігнорувала. В усякому разі можна стверджувати, що в Речі Посполитій вони не діяли. Легалізувавши після Берестейського собору уніатську церкву (М. Грушевський

називає її «півпротегованою»⁸³, уряд Речі Посполитої та латинська церква продовжували вважати її схизматською і неповноцінною.

Можливо, під тиском римо-католицької ієрархії, яка домінувала на Берестейському соборі, зміст артикулів фактично був прихований від українсько-білоруської громадськості на довгі роки панування Речі Посполитої. Парадоксально, але новоутворена уніатська церква, за виключенням її ієрархії, практично нічого не знала про умови унії з Римом. Тим більше не знала про них інша частина українсько-білоруської церкви, яка не пішла на унію і залишилася в православ'ї. Як свідчить полемічна література православного спрямування, православні були впевнені лише в тому, що уніати, приєднавшись до Риму, прийняли католицьку віру, перехід на яку асоціювався в ту пору з втратою національної ідентичності та полонізацією. Можливо, в цьому криється одна з причин того, що проголошена 1596 р. унія викликала таку завзяту й тривалу внутрішню боротьбу. Не оповістивши про умови унії з Римом, її творці не змогли переконати суспільство в тому, що уніатська церква не стане засобом латинізації та полонізації, а, навпаки, зберігатиме традиційну греко-візантійську спадщину. Відомий історик української церкви М. Чубатий вважав, що трагедією української церкви було те, що не всі її верстви розуміли, якою має бути церковна унія та яка з неї користь⁸⁴.

Як відзначалося, більшість умов, висунутих руською ієрархією 1595 р., не було виконано, особливо владою Речі Посполитої. Отже, артикули не можуть розглядатись як документ, який визначав би юридично-правовий статус уніатської церкви. Очевидно, цю функцію виконували згадані булли папи римського та універсали польського короля. У зв'язку з цим постає питання про ступінь реалізації уніатської програми руської ієрархії. Погоджуючись з твердженням М. Дмитрієва, що відбувся конфлікт двох концепцій унії (православної і католицької) та двох релігійних ментальностей⁸⁵, не можна не визнати, що в процесі проведення унії наприкінці XVI ст. була реалізована програма католицького табору, котрий, залишивши руській церкві її національний обряд та деякі церковно-адміністративні відмінності, не урівняв її в правах з латинською церквою і намагався інкорпорувати її в структуру римського католицизму. Цим пояснюється і той незavidний стан уніатської церкви, що спостерігався в XVII—XVIII ст., коли вона змушена була вести боротьбу за виживання проти двох таборів: католицького, котрий дуже швидко охолов до унії, оскільки вона не виправдовувала покладених на неї сподівань, та православно-козацького, який бачив в унії лише зраду національно-релігійної справи. В цій боротьбі новоутворена церква поступово, з плином часу та зміною суспільно-політичних обставин реалізовувала ту програму, котру вона виплекала ще в першій половині 90-х років XVI ст.

¹ Morozuk Russel P. Politics of a church union. Printed by Concordia University Printing Services. — Montreal, 1983. — P. 124.

² Д. Гофман датує це видання 1673 р.: Hofman G. Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom // *Orientalia Christiana*. — Roma, 1924—1925. — Vol. III—2. — N 12. — P. 149.

³ Harasiewicz M. *Annales Ecclesiae Ruthene*. — Leopoli, 1862. — P. 179—181; 182—185; Theiner A. *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*. — Rome, 1863. — Vol. III. — P. 234—237; Pelesz Julian. *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche*. — Bond I. — Wien, 1881. — P. 528—531, 532—534; Hofman G. *Op. cit.* — P. 136—139, 142—149; Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський й). Берестейська унія 1596 року. — Вінніпег, 1963. — С. 63—79; *Monumenta Ucrainae Historica* (collegit A. Septyckyj). — Romae, 1971. — Vol. IX—X. — P. 157—163; *Dokumenta unionis. Berestensis eiusque auctorum (1590—1600)* (далі — ДИВ), P. Athamasies G. Welykyj, OSBM. — Romae, 1974. — P. 61—68.

⁴ *Ukrainian Review*. — 1977. — N 1. — P. 6—11; Demozuk B. The Articles of the Berest Union 1595—1596 // *Diakonia*. — 1979. — V. XIV. — P. 75—79; Morozuk Russel P. — *Op. cit.* — P. 17—22.

⁵ Макарій (Булгаков). *История Русской Церкви*. — Т. IX, Кн. IV. — Изд. 2-е, СПб., 1900. — С. 571—576.

⁶ Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський й). Назв. праця. — С. 55—63; Передрук у праці: Митр. Іларіон. *Берестейська унія: її генеза, теорія, практика*. — Вінніпег, 1993. — С. 62—74.

- ⁷ Hofman G. Op. cit. — P. 125.
- ⁸ Великий А. Г. З літопису християнської України. — Т. IV. — Рим, 1971. — С. 42—66; Передрук у праці: Стахів М. Христова Церква в Україні. 988—1596. — Стемфорд-Конн. — 1985. — С. 396—405.
- ⁹ При підготовці статті до друку артикули опубліковано у виданні: Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали перших «Берестейських читань». Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1—6 жовтня 1994 р. — Львів, 1995. — С. 173—179.
- ¹⁰ Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський). Наза. праця. — С. 45.
- ¹¹ Хом'як Р. (Рец.) Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський). Берестейська унія 1596 року. Вінніпег, 1963 // Логос — Йорктон, 1963. — Т. XIV, кн. IV. — С. 317.
- ¹² Макарій (Булгаков). Наза. праця. — С. 597—598.
- ¹³ Там же. — С. 633.
- ¹⁴ Жукович П. Борьба против уний на современных ей литовско-польских сеймахъ (1595—1600 гг.) // Христианское чтение. — 1896. — Т. XXII, вып. 6. — С. 642; Его же: Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией (до 1609 г.). — СПб., 1901. — С. 174.
- ¹⁵ Грушевський М. Історія України — Руси. — Т. V. — К., 1994. — С. 588.
- ¹⁶ Там же. — С. 618.
- ¹⁷ Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський). Наза. праця. — С. 46, 51.
- ¹⁸ Великий А. Г. Наза. праця. — С. 92—93.
- ¹⁹ Там же. — С. 66.
- ²⁰ Стахів М. Наза. праця. — С. 395—425.
- ²¹ Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви // Богословія. — Рим, 1988. — Т. I, кн. 1—4. — С. 51—85; Його ж. Помісність Київської Церкви на Берестейських синодах // Український історик. — 1990. — Т. 27, ч. 1—4. — С. 12—27; Його ж. Самоуправна Київська Церква. — Львів, 1994. — С. 15—33.
- ²² Мончак І. Помісність Київської Церкви на Берестейських синодах. — С. 25.
- ²³ Мончак І. Самоуправна Київська Церква. — С. 16, 18.
- ²⁴ Дмитриев М. В. О религиозно-культурных задачах Брестской унии 1596 г. // Славяне и их соседи. — Вып. 3. Католицизм и православие в средние века. — М., 1991. — С. 76—95; Його ж. Конфликт двух программ церковной унии в начале 80-х годов XVI в. // Другий Міжнар. конгрес українців. Львів, 22—28 серпня 1993 р. // Доповіді і повідомлення. Історія. — Ч. I. — Львів, 1994. — С. 58—62.
- ²⁵ Плохий С. Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI—XVII вв. — К., 1989. — С. 53, 70, 78.
- ²⁶ Крижанівський О. П., Плохий С. М. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навч. посібник: у 3-х кн. — Кн. 3. — К., 1994. — С. 35, 36.
- ²⁷ Твердження С. Яковенка, що умови унії православних ієрархів 1594 р. мало чим відрізнялись від проекту унії К. Острозького, не підтверджується порівняльною характеристикою відповідних документів. Програма К. Острозького мала яскраво виражений універсалістський характер і передбачала участь в унійному процесі Москви, Валахії та в цілому східної церкви. Обов'язковою умовою плану К. Острозького було скликання спеціального унійського синоду. — Див.: Акты Западной России (далі — АЗР). — Т. IV. — С. 65—66; Крижанівський О. П., Плохий С. М. Наза. праця. — С. 35—36.
- ²⁸ Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией. — С. 113.
- ²⁹ Грушевський М. Наза. праця. — С. 575.
- ³⁰ Мончак І. Помісність Київської Церкви на Берестейських синодах. — С. 21.
- ³¹ Грушевський М. Наза. праця. — С. 575.
- ³² ДИВ. — Р. 35; Плохий С. Указ. соч. — С. 50.
- ³³ Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви. — С. 71.
- ³⁴ Жукович П. (Рец.) А. Галицкий. Возникновение церковной Берестейской унии (Временникъ Старопигийского Института на 1896 годъ, Львовъ) // Христианское чтение. — 1896. — Т. XXI. — С. 744; Його ж. Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймахъ. — С. 519.
- ^{35—36} Грушевський М. Наза. праця. — С. 585—586.
- ³⁷ Ostrowski Teodor. Dzieje i prawa kościoła polskiego. T. III. — Poznań, 1847. — Część II. — S. 188.
- ³⁸ Галицкий А. Возникновение церковной Берестейской Унии // Временникъ Старопигийского Института на 1896 годъ. — Львовъ, 1896. — С. 139; Його ж. Матеріали для історії Берестейської Церковної Унії съ Римскимъ Престоломъ. — № 1. — Львовъ, 1896. — С. 2.
- ³⁹ Жукович П. (Рец.) А. Галицкий. Возникновение церковной Берестейской Унии. — С. 745; Його ж. Борьба против унии на современных ей литовско-польских сеймахъ. — С. 519.
- ⁴⁰ Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией. — С. 126.
- ⁴¹ Там же. — С. 135.
- ⁴² Грушевський М. Наза. праця. — С. 589.
- ⁴³ АЗР. — Т. IV. — С. 94—95; Начеркъ історії Унії руской церкви зъ Римомъ. — Львовъ, 1896. — С. 133—135.

- ⁴⁴ Nagasiewicz M. Op. cit. — P. 179—181, 182—185; Pelesz J. Op. cit. — P. 528—531, 532—534; Halecki O. From Florence to Brest (1439—1596) // *Sacrum Poloniae Millennium*. — Roma, 1956. — V. 5. — P. 178—185; Плохий С. Н. Указ. соч. — С. 54.
- ⁴⁵ Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства съ церковной унией. — С. 139.
- ⁴⁶ Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви. — С. 73.
- ⁴⁷ Див. про це докл.: Довбищенко М., Костенко С. До питання про традицію Флорентійської унії в Україні та Білорусі в XVI столітті // *Повіст*. — 1995. — № 1(18). — Січень—березень. — С. 30—33.
- ⁴⁸ Жукович П. Брестский собор 1591 г. // *Известия Отделения русского языка и словесности*. — СПб., 1900. — Т. 12. — Кн. 2. — С. 65—68.
- ⁴⁹ Флоря Б. Н. Брестские синоды и Брестская уния // *Славяне и их соседи*. — С. 61—63.
- ⁵⁰ Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви. — С. 75.
- ⁵¹ Крижанівський О. П., Плохий С. М. Назв. праця. — С. 38.
- ⁵² Там же. — С. 38.
- ⁵³ Грушевський М. Назв. праця. — С. 588—589; Великий А. Г. Назв. праця. — С. 55.
- ⁵⁴ Крижанівський О. П., Плохий С. М. Назв. праця. — С. 36.
- ⁵⁵ Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI—XVII віці // *Грушевський М. С. Духовна Україна*. 36. творів. — К., 1994. — С. 144.
- ⁵⁶ Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський). Назв. праця. — С. 48.
- ⁵⁷ Nagasiewicz M. Op. cit. — P. 181—182; Pelesz F. Op. cit. — P. 531—532; Грушевський М. Назв. праця. — С. 589.
- ⁵⁸ Згаданий факт наводився І. Патрилом у доповіді «Берестейські артикули» на Міжнародному науковому слов'янському конгресі для відзначення 400-ліття Берестейської унії та 350-ліття Ужгородської унії. Львів, 15—20 травня 1995 р. Автор висловлює подяку о. протоархімандриту І. Патрилу за люб'язно наданий текст доповіді, що готується до друку в збірці матеріалів конгресу.
- ⁵⁹ Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви. — С. 78.
- ⁶⁰ Великий А. Г. Назв. праця. — С. 43.
- ⁶¹ Грушевський М. Назв. праця. — С. 598.
- ⁶² Мончак І. Берестейська ідея Київської Церкви. — С. 78.
- ⁶³ Див., напр.: Протоіер. Тимофій. Унії в історії Вселенського Православ'я та Русь-України. — Вінніпег — Бавнд Брук, 1985. — С. 75.
- ⁶⁴ Соловій М. Чин Святого Василя Великого (далі - ЧСВВ). Божественна літургія. Історія — розвиток — пояснення. — Записки ЧСВВ. Сер. II, Сек. I. — Т. XX. — Рим, 1964. — С. 71.
- ⁶⁵ Див. — Р. 383—384; Плохий С. Н. Назв. праця. — С. 74.
- ⁶⁶ Соловій М. Назв. праця. — С. 84.
- ⁶⁷ Архієпископ Сильвестр (проф. Гаєвський). Назв. праця. — С. 47.
- ⁶⁸ Nagasiewicz M. Op. cit. — P. 213; Ліковський Е. Берестейська унія (1596). — Жовква, 1916. — С. 332; Див. — Р. 225.
- ⁶⁹ Плохий С. Н. Назв. праця. — С. 69—70.
- ⁷⁰ Nagasiewicz M. Op. cit. — P. 219—222; Коялович М. Литовская церковная уния. — Т. II. — СПб., 1861. — С. 248—252; Див. — Р. 293—294.
- ⁷¹ Великий А. Г. Назв. праця. — С. 45—46.
- ⁷² Плохий С. Н. Назв. праця. — С. 69.
- ⁷³ Андрусак М. Проект знесення нашого обряду // *Зап. ЧСВВ*. — 1929—1930. — Т. IV, вип. 3—4. — С. 574—581.
- ⁷⁴ Великий А. Г. Назв. праця. — С. 45.
- ⁷⁵ АЗР. — Т. IV. — С. 109—110.
- ⁷⁶ Там же. — С. 106—108.
- ⁷⁷ Там же. — С. III—113.
- ⁷⁸ Жукович П. (Рец.) А. Галицкий. Возникновение церковной Берестейской унии. — С. 749.
- ⁷⁹ Див. — Р. 154, 156; Плохий С. Н. Назв. праця. — С. 57.
- ⁸⁰ АЗР. — Т. IV. — С. 134—135.
- ⁸¹ Там же. — С. 139; *Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis*. Edidit W. Milkowicz. — Т. I—II. — Leopold, 1895—1898. — Р. 747.
- ⁸² АЗР. — С. 151; *Monumenta confraternitatis stauropigianae Leopoliensis*. — Р. 773.
- ⁸³ Грушевський М. Назв. праця. — С. 618.
- ⁸⁴ Чубатий М. Українська католицька церква (Відбитка з Загальної Української Енциклопедії з найкращими доповненнями). — Регенсбург, 1946. — С. 12.
- ⁸⁵ Дмитриев М. Конфликт двух программ церковной унии в начале 80-х годов XVI в. — С. 61.

Артикули, що належать до з'єднання з Римською Церквою

Артикули, на які потребуємо спочатку потверджень від панів римлян, перед тим, як до єдності з Римською Церквою приступимо.

1. Спочатку, оскільки між римлянами й греками суперечка існує про походження Святого Духа, що єднанню значно шкодить, а ні з чого іншого, як з того, що розуміти не хочемо, то просимо не змушувати нас до іншої конфесії, а на тому залишатися, як у Святому Письмі, в Євангелії, також і в писаннях Святих Отців грецьких знаходиться, тобто що Дух Святий не з двох початків і не двома походженнями, а з одного початку, як з джерела, від Отця через Сина походить.

2. Хвала Бога і всі молитви ранні, вечірні й нічні, щоб нам у цілості залишити відповідно до стародавнього звичаю Східної Церкви, а саме — Святі Літургії, яких є три: Василя, Золотруста й Єпифанія, що буває у великий піст з наперед освяченими дарами¹, також і інші всі церемонії і обряди нашої Церкви, які до останнього часу ми мали, тим більше, що й у Римі під послухом Найвищого Архієрея також це заховується, так також, щоб усе це в нас було нашою мовою.

3. Найсвятіші Тайни Тіла й Крови Господа нашого Ісуса Христа, щоб нам цілком були збережені так, як ми їх досі вживали під обома видами: хліба й вина, аби в нас на вічні часи збереглися в цілості і без порушення².

4. Тайна Св. Хрещення й форма його щоб у нас цілком, як досі вживаємо, без ніякого додатку зберігалася.

5. Про чистилище не сперечаємося, а дамося навитися з науки Святої Церкви.

6. Календар новий³, якщо не може бути по-старому, приймемо, однак без порушення Пасхалії і наших свят так, як і за єдності бувало, бо маємо деякі свої особливі свята, яких панове римляни не мають, а саме: на день 6 січня, що відбуваємо в пам'ять охрещення Христа Бога та об'явлення Бога єдиного в Трійці, що в нас зветься Богоявленням; на цей день маємо особливу церемонію освячення води.

7. До процесій у день свята Божого Тіла нехай нас не змушують⁴, тобто, щоб ми також із Святими Тайнами своїми ходили, бо в нас інший чин Св. Тайн⁵.

8. Також і перед Великоднем свячення вогню, калаталень і інші церемонії, яких ми до цього часу не мали в нашій Церкві, а відповідно до порядків і уставу нашої Церкви нехай зберігаються в наших церемоніях.

9. Одружене священство нехай цілком залишається за винятком двоєженців.

10. Митрополії й владицтва та інші достоїнності духовні нашого обряду нехай будуть надавані лише людям народу руського або грецького, щоб були би нашої релігії. Оскільки наші канони вказують, що такі, як митрополит, так і владики духовенством спочатку мають бути обрані люди достойні, просимо Його Королівську Милість⁶ про вільний вибір, однак в такий спосіб, щоб авторитет Його Королівської Милости цілком дотримувався, віддаючи по своїй волі; тобто — щоб чотирьох електів обирано зразу після смерті покійника, а Його Королівській Милості вільно буде надати, кому схоче з-поміж оцих чотирьох; найбільш це тому, щоб на такі достоїнності люди гідні й учені обиралися; коли ж Його Королівська Милість буває не тієї релігії, не може знати, хто на це гідний, бо давніше бували такі неучи, що дехто ледве умів читати. Однак і ті уряди духовні, коли б Його

¹ Артикули подаються за перекладом арх. Сильвестра (проф. С. Гасвського), тобто за першим їх виданням українською мовою, тому в тексті збережено орфографічні та стилістичні особливості опублікованого ним тексту. Латинські фрази в деяких артикулах, які зустрічаються і в польському списку документа, перекладені українською мовою.

Королівська Милість зволив з ласки своєї світській людині надати, щоб кожна з них найдалі в три місяці у духовний стан висвячувалася під загрозою затрати того свого уряду в разі зволікання відповідно Конституції Сейму Гродненського⁷ та артикулів святої пам'яті короля Сигізмунда-Августа⁸ і теперішнього ствердження Його Королівської Милости, бо тепер є деякі, що уряди духовні по кільканадцять літ утримують, а на стан духовний не висвячуються, захищаючись якимись від короля даними привілеями. Просимо, щоб надалі такого не було.

11. По номінацію до Риму нехай владик не посилають, а як кому Його Королівська Милість зволить дати якесь владництво, хай по-старому архієпископ, митрополит кожного такого висвятить. Однак сам митрополит, який цей уряд митрополії обнімає, по номінацію до св. Отця Папи посилається; по принесенні номінації з Риму його потім принаймні два владики своїм чином нехай висвячують; а коли б єпископ якийсь вступав на митрополію, то такий вже по номінацію нехай не посилається, тому що він вже має висвячення в єпископський сан; тільки послушенство найвищому архієреєві може зложити перед ексцеленцією архієпископом Гнезненським не як перед архієпископом, а як перед примасом⁹.

12. А щоб більший авторитет наш був і овечки наші щоб нас тим більш поважали і в пошанівку мали, просимо місце в Раді Його Королівської Милости митрополитові і єпископові з досить слушних причин, бо однакові уряди й єпископську гідність на собі носимо, як і достойники римського обряду, а найбільш тому, що коли до Ради Законодавства буде чинним, то й на шанування найвищому архієреєві може законодавство діяти, щоб не сталося якесь порушення, як по смерті Ісидора митрополита київського сталося¹⁰; то ж бо й владики, не будучи зв'язані з Законодавством та мешкаючи на віддалі, зручно відступили від єдності, учиненої на Флорентійському синоді¹¹; а коли буде зв'язаний з сенатським законодавством, трудно буде про порушення й подумати. Листи на сейми й сеймики нехай до нас буде писано.

13. А коли б згодом те Господь Бог зволив дати, щоб і решта братерства народу нашого і релігії грецької до тієї ж святої єдності прийшли, нехай би нам те у провину не було зараховано, ніби ми їх до тієї єдності упередили, бо ми те з певних і слушних причин задля згоди в Речі Посполитій християнській¹² мусіли учинити, запобігаючи дальшому замішанню й незгоді.

14. З Греції не допускати ніяких заходів чинити та з листами заборон відлучення від церкви до держави в'їжджати і ту згоду розривати щодо замирення між людьми, бо ще чимало упертих між людьми перебуває, котрі з будь-якої okazji легко до замішання людей привести можуть; а власне, хто б такі вигадки строїв і з листами заборон до держави в'їхав, щоб такого було би карано, бо з тим могла б постати нищівна громадянська війна між людьми. А цього найпильніше потрібно стеретися, коли б в єпархіях наших священники нашої релігії не захотіли бути в нашому послушенстві, щоб ніде справ духовних виконувати не сміли, як от наші архімандрити, ігумени, пресвітери та інші духовні особи, а особливо заштатні, як от владики, ченці, що з Греції приїжджають, щоб у наших єпархіях не насмілювалися на таке важитись, духовних треб виконувати, бо де це було б дозволено, нічого з тієї згоди не було б.

15. Коли б хто згодом з нашої релігії, нехтуючи свою релігію і церемонію, захотів пристати до римських церемоній, щоб такий не був прийманий як такий, що нехтує церемоніями єдиної Церкви Божої, бо ж в одній Церкві вже будучи, одного Папу мати будемо.

16. Одруження між римлянами й русько щоб уже були вільними, без змушування до релігії — як в одній Церкві.

17. Поскільки є чимало церковних маєтностей, нашими попередниками неслухно знову у власність заведених, хоча вони, як тимчасово посідачі, не могли мати права привласнювати, єдино держати, поки самі були при житті, — уклінно просимо, щоб було повернено до церков, бо з того зу-

божіння наших резиденцій не тільки що не зможемо залагодити потреби Церкви Божої, але й самі не матимемо нужденного прожитку. А коли б хто на церковні маєтності мав слушне доживоття, то хоча з них оренду якусь платити Церкві згодилися, а після смерті щоб кожне на церкву поверталось, і щоб їх ніхто не випрошував без розпорядимости єпископів і консисторій. Усі надання також, на які Церква тепер має посесію й які вписані в Євангеліях, хоч ба на них привілеїв не було, але посесія є давня, щоб при силі zostавалися; а на давно забрані зберегти Церкві вільне право діяти.

18. Після смерті митрополита і єпископів нехай старости і підстарости до церковних маєтностей нічого не мають, а щоб усе було в розпорядимості Римської Церкви й консисторському віданні аж до нового єпископа. А особливо щодо маєтностей і власності самої особи єпископа, щоб охоронці та родичі після смерті покійника кривди не мали, а щоб усе заховувалося так, як і в Римській Церкві після смерті духовних осіб, на що вже й привілеї маємо, тільки нехай до конституції буде внесено.

19. Архімандрити, ігумени, ченці й монастирі їх нехай по-давньому в слухняності єпископовій своїй єпархії будуть, бо ж у нас одна — єдина релігія чернеца, якою й владики послушуються, а провінціалів не маємо¹³.

20. У трибуналі між духовними особами римськими щоб також наших двох перебувало для догляду прав нашої Церкви.

21. Архімандрити, ігумени, пресвітери і архидиякони та диякони й інше духовенство наше щоб у такій же пошані було, як і римські духовні особи, і давніми вольностями, від короля Володислава наданими¹⁴, користалися, і від усіляких здирств персонально й від церковної оселі (як досі з них неслухно стягано) вільними були, хіба що хто мав би свої володіння, такий з іншими повинен платити податок, але не з особи, ані з Церкви. А хто з духовних і попів під панамі й шляхтою володіння свої мають, такі своє підданство і слухняність своїм панам повинні чинити й визнавати щодо ґрунтів і надань їх, не виламуючись до іншого права і не позиваючи своїх панів, але цілком додержуючи патрональне право своїм панам. Але особисто й за духовний уряд їх ніхто карати не може, тільки їх власний єпископ з повідомлень їх панів, а особливо хто є власними підданими й батьками панів своїх, то щоб ніскільки не зловживалося правом як духовному, так і світському у шляхетській вольності з обох боків.

22. Дзвоніння в наших церквах у Велику п'ятницю нехай в містах і скрізь не забороняється панамі римського обряду.

23. Із Святими Дарами до хворих публічно з свічками і в одязі відповідно до нашого звичаю щоб не заборонялося ходити.

24. Процесії в дні свят, коли буде потреба, щоб без ніяких перешкод вільні були нам відповідно до нашого звичаю.

25. Монастирі й церкви наші руські нехай не повертаються на костели, а особливо коли хтось із католиків у фаху своєму церкви попував, щоб їх конче змушений був направити для підданих народу руського, або й нові побудувати чи старі реставрувати.

26. Братства духовні церковні, новонастановлені патріархом і Його Королівською Милістю стверджені, коли б захотіли в цій єдності бути, як у Львові, в Бересті, в Вільні та інших¹⁵, з яких бачимо великий пожиток Церкві Божій і хвали Божої збільшення, щоб цілком були заховані під слухняністю своїх власних (Митрополита) єпископів відповідної єпархії, в котрій перебуває і куди хто належить.

27. Семінарію й школи грецькі та слов'янської мови щоб їх вільно було засновувати в місцях, де найзручніше буде передбачуватися; також і друкарні щоб були дозволені, однак під владою митрополита, єпископів і з їх відома, щоб якість ересі не поширювалися, і щоб нічого без згоди єпископів своїх та дозволу їх не друкувалося.

28. Поскільки чиняться великі збитки і неслухняність нам від попів наших так у містах Його Королівської Милости, як також у панських та земських, які часом під захистом урядовців і своїх панів великі шкоди й роз-

пусту, шлюбні розводи чинять, а часом і самі пани старости та їх деякі уряди для певних прибутків, що звикли від розводів платити, попів своїх боронять, на собори до єпископів не допускають їздити і нам, єпископам, не допускають свавільних карати; наших візитаторів оббріхують, ганьблять, б'ють, — просимо, щоб такого не допускалося; щоб нам вільно було свавільних карати й доглядати за порядком, а коли б хтось із своєї неслухняності чи за якусь провину був єпископом екскомунікований, щоб з поданих відомостей від єпископів та візитаторів їх уряд і пани таким духовним обов'язків відправляти і в церквах служити не допускали, поки аж перед своїм пастирем обвинувачення свого не спростує; це має відноситись і до архімандритів та ігуменів і інших духовних осіб, підлеглих єпископам та їх владі.

29. У головних містах і скрізь у панстві Його Королівської Милости соборні церкви і інше околице, якої-будь влади і підданства, будь королівського чи міського, або панського надання, щоб були під зверхністю і владою єпископів своїх, а світські люди щоб ними не порядкували, бо є деякі такі, що з послушенства своїх єпископів виламуються і самі відповідно до своєї думки собою порядкують, а своїм єпископам слухняними бути не хочуть, щоб цього на будуче не було.

30. Коли б також хтось найпаче за якийсь виступ єпископом своїм був екскомунікований, щоб такого в Римській Церкві не приймали, і особливо щоб про нього проголошувалося; так само і ми прецінь будемо чинити тим, що в Римській Церкві будуть екскомуніковані, адже ж то справа наша є спільна.

31. Коли б також Господь Бог з волі і ласки своєї святої дав того дочекати, щоб і решта братів Східної нашої Церкви грецького обряду до святої єдності із Західною Церквою приступили, а потім за спільним поєднанням і погодженістю всієї Церкви якесь виправлення церемоній та порядку в Грецькій Церкві відбулося, щоб ми того всього були учасниками, як люди одної релігії.

32. А вже відомо, що дехто до Греції виїхав, стараючись про зверхність якусь церковну, хочаби тут, приїхавши потім, порядкувати і духовенством керувати та свою юрисдикцію над ними простягати. Коли б великого хвилювання між людьми не було, просимо, щоб Його Королівська Милість на кордонах панам старостам за цим доглядати зволив наказати, щоб часом у державу Його Королівської Милости з такими юрисдикціями чи екскомуніками не пропускалися, бо щоб з того значне хвилювання між пастирями й овечками Церкви Божої не вчинилося.

33. Отож, усі ми, нижчеіменовані особи, маємо схильність до тієї святої згоди на хвалу імення Божого і спокою в Святій Християнській Церкві ці артикули, що, вважаємо, нашій Церкві потрібні будуть, спочатку жадаємо від Святого Отця Папи і Його Королівської Милости на них ствердження й запевнення для міцнішої віри мати; подали ми в цій нашій інструкції братам нашим у побожності велебним Отцю Іпатію Потію, прототронію, єпископові володимирському і берестейському та отцю Кирилові Терлецькому, екзархові і єпископові луцькому і острозькому, щоб вони спочатку про підтвердження і запевнення тих всіх артикулів, які тут на письмі подані, в імені нашім і своїм Найсвятішого Отця Папу, а також і Його Королівську Милість, пана нашого милостивого, просили, щоб ми упевнені були за нашу віру, св. Тайни й Церемонії без порушення нашого сумління і овечок Христових, нам доручених, до цієї святої згоди з Святою Римською Церквою приступили; а слідом інші, які ще в хитанні перебувають, бо ж усе своє цілковито мавши, тим жвавіше за нами до тієї святої єдності прийшли.

Дата Року Божого 1595, 1 червня за старим календарем.

Михайло митрополит киевский и галицкий рукою власною.

Іпатей єпископ володимирський и берестейський власною рукою.

Кирило Терлецький Божою милостию ексарха єпископ луцький и острозький власною рукою.

Леонтій Пелчицький з ласки Божие єпископ пинський и туровський рука власна.

Іона Гоголь архімандритъ кобринский церкви Святого Спаса власною рукою подписаль¹⁶.

(Артикули скріплені восьмима печатками, у тому числі і печатками Гедеона Балабана та Діонісія Збируйського).

Архієпископ Сильвестр (проф. С. Гаєвський). Берестейська унія 1596 року. Церковно-історична монографія. Вінніпег, 1963. — С. 55—63.

КОМЕНТАРІ

¹ Йдеться про основні літургії східного обряду, які були записані в IV ст. Літургія святого Василя Великого (близько 329—379), архієпископа кесарійського, здійснюється лише 10 разів на рік — у п'ять перших неділь великого посту, у великий четвер, велику суботу, напередодні Різдва Христового і Богоявлення та в день пам'яті Василя — 1 січня. В усі інші дні літургійного року здійснюється літургія святого Іоанна Золотоустого (347—407), архієпископа константинопольського, яка є скороченим варіантом більш ранньої літургії Василя Великого. Обидва чини згаданих літургій подібні і відрізняються лише редакцією і тривалістю. Ні літургія Василя Великого, ні літургія Іоанна Золотоустого не збереглися до нашого часу в первісному вигляді.

Третя літургія, зазначена в артикулі як літургія Єпифанія, є літургією наперед освячених дарів, складання якої приписується папі римському Григорію Великому (Двоєслову) (590—604). До речі, в латинському списку артикулів, опублікованому М. Гарасевичем, вона зазначена як літургія Григорія (H a g a s i e w i c z M. — Op. cit. — P. 187). Як вважають дослідники, літургія наперед освячених дарів давнішого походження і була відредагована В. Великим. У давньоруських службениках вона згадується саме як літургія В. Великого. У VII ст. літургія наперед освячених дарів з'явилась і на Заході, де папа Григорій Великий узаконив її здійснення. Із древніх літургій вона одна здійснюється однаково в обох церквах — західній і східній. Літургія здійснюється лише у великий піст, у так звані алітургійні дні, коли не відправляється Служба Божа В. Великого та І. Золотоустого і коли використовуються Святі Дари, освячені раніше. Згадана літургія не має повного євхаристичного канону і відрізняється від інших літургій відсутністю проскомидії та коротким чином літургії вірних. У деяких сербських та грецьких службениках XVI ст. літургія наперед освячених дарів приписується Єпифанію, архієпископу кіпрському (310 чи 332—403).

² Мається на увазі обряд Святого Причастя, одна з найважливіших складових частин жертви Пресвятої Євхаристії, що тлумачиться як Найсвятіша Тайна, під час якої віруючі приймають хліб і вино, що символізують Тіло і Кров Христа. Православна і уніатська церкви дотримуються саме такого обряду Причастя, а в католицькій з XIII ст. під час цього обряду приймають тільки хліб.

³ Йдеться про заміну застарілого юліанського календаря новим, григоріанським. Реформу провів 1582 р. папа Григорій XIII, від імені якого календар і одержав назву. Константинопольський патріарх Ієремія спочатку підтримував реформу, але згодом собор у Константинополі відкинув її. Єпископат-руської церкви, внісши пункт про прийняття нового календаря в умови унії, свідомо йшов на конфлікт із суспільством, яке ніяк не бажало його прийняття, про що свідчить багата полемічна література з «календарної» тематики. І. Потій і К. Терлецький в Римі не одержали прямих розпоряджень щодо реформи календаря. На українських землях через спротив суспільства вона зазнала невдачі.

⁴ Свято Божого Тіла було запроваджено в католицькій церкві в XIII ст. Незважаючи на застереження берестейськими артикулами проти примушування до його відзначення, Замойський синод греко-католицької церкви (1720 р.) увів свято в практику української церкви. Свято Божого Тіла було підтверджено Львівським синодом 1891 р. В XX ст. свято відзначається як «Урочисте поклоніння Пречистим Тайнам Тіла і Крові Господа Нашого Ісуса Христа».

⁵ Йдеться про процесії під час святкування Пресвятої Євхаристії, що в римо-католицькій церкві здійснюються як головна частина свята Божого Тіла і проходять у вигляді прилюдних процесій зі Святими Тайнами по дорогах і в публічних місцях. Православна церква цих обрядів не дотримується.

⁶ Мається на увазі польський король Жигмонт III Вазу (1566—1632), який підтримував ідею унії на східнослов'янських землях.

⁷ Очевидно, в артикулі йдеться про Гродненський привілей великого князя литовського Ягайла від 15 жовтня 1432 р., який зрівнював у правах православних князів, бояр і шляхту Великого князівства Литовського з литовцями-католиками. Вірогідно, привілей пом'якшував постанови Городельського сейму 1413 р., який позбавив православних-схизматиків прав і вольностей польської шляхти і закріпив поділ суспільства за релігійною ознакою. Питання про Городельський привілей та права схизматиків розглядалось і на Гродненському сеймі 1522 р., проте, незважаючи на протести та вимоги православних, Городельський привілей був підтверджений 1529 р.

⁸ Польський король Жигмонт II Август (1548—1572), останній з династії Ягеллонів, який на Віленському сеймі 1563 р. оголосив привілей, що офіційно скасовував рішення Городельського привілею щодо обмеження православних. Проголошувалась свобода віри й неможливість

будь-яких релігійних утисків. Хоч Жигмонт двічі підтверджував цей привілей, фактичної рівності церков у державі досягнуто не було.

⁹ Йдеться про примаса польської римо-католицької церкви, архієпископа гнзненського. У ту пору цей пост посідав Ст. Карнковський (1520—1603) — гнзненський архієпископ з 1583 р., який прославився боротьбою з реформацією та єретиками.

¹⁰ Митрополит київський Ісидор (1436—1458) — один з головних подвижників Флорентійської унії. 1440 р. він проголосив унію на українських землях, 1441 р. був ув'язнений в Москві, але врятувався втечею і виїхав до Риму, де був іменований «руським кардиналом». Протягом 17 років Київська митрополія не мала митрополита, що дало підставу для боротьби за підпорядкування українських єпархій. 1458 р. Ісидор змушений був зректися титулу руського митрополита. Помер 1463 р. у Римі.

¹¹ Ферраро-Флорентійський собор (1438—1445) проголосив 1439 р. єдність грецької православної і римської католицької церков, так за Флорентійську унію. Через різні причини, головним чином політичного характеру, вона не була втілена в життя.

¹² Латинське «R. P. Christiana» перекладене В. Великим як «християнська республіка» (Див.: В е л и к и й А. Г. Назв. праця. — С. 54).

¹³ В структурі римо-католицької церкви провінціал є настоятелем монастирів, об'єднаних на території провінції, до якої може входити кілька єпархій.

¹⁴ Мається на увазі король польський Володислав III Варненчик (1434—1444), який 22 березня 1443 р. прийняв декрет про зрівняння в правах католицької і уніатської (після Флорентійського собору) церков. В історичній літературі декрет має назву «Диплома Володислава» (текст опубліковано: «Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X — початок XVII ст.). 36. док. і мат.» — К., 1988. — С. 51—52). «Диплом Володислава» традиційно підтверджували наступні польські королі.

¹⁵ Йдеться про найзначніші церковні братства, статuti яких були затверджені Константинопольським патріархом та польським королем. Статут Львівського Успенського братства патріарх Єремія затверджував двічі — 1589 та 1593 р.; статут Віленського братства затверджено 1588 р., Берестейського — 1593 р. Як вважає В. Ульяновський, до Берестейської унії церковні братства в Україні сприяли пошвавленню православ'я, піднесенню культурно-освітнього й релігійно-світоглядного рівня своїх членів, захисту інтересів православної церкви. З іншого боку, з огляду на конфлікти з кількома ієрархами, а також постійні звернення братств до патріарха, світської влади тощо, вони причетні до розколу церковної організації (У л ь я н о в с ь к и й В. І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3-х кн.: Кн. 1. Середина XV — кінець XVI ст. — К., 1994. — С. 214—215).

¹⁶ В оригіналах документа підписи зроблено кирилицею.

Леонід Володимирович Тимошенко — кандидат історичних наук, доцент, докторант Київського національного університету. Проживає й працює у Дрогобичі. Займається дослідженням історії церкви в Україні. Автор ряду публікацій з цієї проблематики.