

скористатися з того документу, що 1907 р. дав йому папа Пій X (1903-1914), уповноваживши цього владика очолити унійну акцію на всьому Сході Європи.

Коли ж Галичина (а також Волинь, Полісся, Холмщина й Підляшшя) внаслідок першої світової війни опинилися під польською окупацією, а на території бувшої царської Російської імперії постала комуністична імперія – Советський Союз, митрополит Андрей Шептицький також не мав доступу на ці простори Сходу Європи.

Отже, протягом 1907-1939 років візія місії митрополита Андрея Шептицького на європейському сході залишилася тільки в сфері теорії, яка була обговорювана на тих з'їздах, що з його ініціативи відбувалися в м. Велеграді (в Моравії, Чехія) в 1907, 1909, 1911, 1924, 1927, 1932 й 1936 роках – в рамках акції т. зв. „Апостолату свв. Кирила й Мефодія”, завданням якого було переводити всі слов'янські народи православного віросповідання в унію з Римом.

Коли почалася Друга світова війна і советська армія окупувала Галичину та включила її в СРСР, митрополит А. Шептицький, скориставши з даного йому в 1907 році папою Пієм X уповноваження, негайно (вже в перших місяцях 1940 р.) охопив своєю унійною акцією (яку він очолив) увесь схід Європи з Сибіром включно. Але папа Пій XII своїм листом, датованим 30 травня 1940 р., уневажнив це уповноваження, і заборонив митрополиту Шептицькому очолювати церковну акцію поза межами Галичини.<sup>53)</sup>

## **8. Віталій Шевченко. Початок берестейського унійного процесу в світлі сучасних богословських рефлексій щодо уніатизму**

Дивно, але факт: незважаючи на належним чином вивчену джерелознавчих базу, як і на величезну кількість досліджень, присвячених Берестейській унії, це явище церковно-релігійного життя України кінця XVI століття й дотепер сприймається неоднозначно. При цьому різко негативне ставлення до цієї доленосної події з боку православних сфер було й залишається переважаючим. Достатньо згадати, що І. Франку Берестейська унія уявлялася «плодом зради народу та батьківської віри, фатальним як для Русі, так і для Польщі наслідком єзуїтських інтриг» [8, 11], а за класово-ідеологічних підходів радянського часу – вважалася «основною формою католицької експансії на українських землях» [5, 3]. Вклад, який внесли в тлумачення цієї знакової події вчені останнього часу, особливого оптимізму також не навіює, породжуючи непорозуміння, а з ними й безліч питань самої різної властивості. І цей стан речей значною мірою закономірний, бо відмінності дисциплінарного, конфесійного, методологічного та іншого характеру з неминучістю накладають

---

<sup>53</sup> Про цю заборону див. ватикан. документи: „Акти. Т. III. Церква в Польщі і в Балтійських країнах. 1939-1945”.

ті своєрідність і специфіку, які позначаються не тільки на ціннісних пріоритетах, наукових обґрунтуваннях, богословських преференціях і навіть на публіцистичних пристрастях своїх творців, а й на умонастроях їхніх читачів та шанувальників, нуртуючи уми й серця громадян різних країн і народів. У цьому сенсі 400-річний ювілей Берестейської унії, яка проголосила помісне примирення православних і католиків Речі Посполитої, є переконливим підтвердженням сказаному, оскільки оприявнив як принципові розбіжності вчених в підходах до інтерпретації проблемного поля православно-католицьких розбіжностей, так і разючі непорозуміння між віруючими унійних та антиунійних переконань. Більше того, небавом проблема унії встигла «підірвати мости» вселенського значення, а саме звести до мінімуму, здавалося, щирі наміри представників Риму I та Риму II подолати багатовікові розбіжності, які спричинили розкол християнської Церкви на Східну, греко-православну, і Західну, Римо-католицьку в 1054 р, а в подальшому призвели до неодноразових, але в цілому невдалих спроб міжцерковного примирення / зближення в їх унійному форматі. Тим самим, відродження Уніатських Церков після розвалу Радянського Союзу та виникнення на пострадянському просторі нових державних утворень призвело до фактичного розриву багатообіцяючого православно-католицького діалогу, потужним імпульсом якого стало зняття в 1965 р. взаємних анафем. Прикметно й те, що майновими суперечками і тим викликаними негараздами гострота унійної проблематики не вичерпувалась. Адже наразі її богословський концентр становить уніатизм як засіб подолання православно-католицьких розбіжностей в минулому, а також ті положення, в яких за наполяганням цілого ряду Православних Церков постулюється відсутність еклезіологічних підстав самого існування Уніатських Церков. При цьому, рішуче неприйняття уніатизму та його осуд як історичної практики спостерігається не лише, скажімо, з боку речників Російської Православної Церкви, яку події кінця 80-их – початку 90-их років зачепили безпосереднім чином, але й у православному середовищі інших країн. Грецькі вчені з-поміж них відзначаються чи не найбільшою активністю. Достатньо згадати,

- адьюнкт-професора Димитріоса Гоніса, якому унія уявляється хамелеонською стратегією та троянським конем Західної Церкви [1, 98];
- професора церковної історії Власіоса Фейдаса, який дотримується думки й наполягає на необхідності інституційної ліквідації уніатства;
- почесного професора літургії Євангелоса Теодору, який виходить з того, що саме існування Уніатської Церкви «шкодить справі єдності» [1, 100];

Прикладом консолідованих зусиль в цьому плані можуть слугувати також підписані в німецькому Фрайзингу (червень, 1990 р.)<sup>54</sup>, а через чотири роки – в ліванському Баламанді (1994) підсумкові документи, в яких підкреслювалося, що «уніатизм уже не може бути прийнятим ані як метод для застосування, ані як модель досягнення єдності між церквами [2, 17]. А це означає, що

<sup>54</sup> В другому параграфі вступної частини фрайзинзького документа заявлялось «Ми відкидаємо його [уніатизм – В. Ш.] як метод пошуку тому, що він суперечить спільній традиції наших Церков».

уповноважені представники Православних та Католицької Церков, певно, що з благовоління вищого церковного чиноначалія, досягли взаємної домовленості, згідно з якою та практика, яка колись самим Римом вважалася єдино прийнятним і легітимним базисом привернення єдності і, відповідно, підставою постанов та подальшого існування Уніатських Церков нині визнається хибною чи ж непридатною. У кожному разі, та обставина, що в процесі тривалих дискусій православні делегати все-таки погодилися з фактом існування Греко-Католицьких Церков<sup>55</sup> та визнали за ними право звершення власного пастирського служіння дає чимало підстав для пригадування, а для переконаних прибічників унії, більшості яких місія їхньої Церкви бачилась надихаючим прикладом православно-католицької єдності чи ж зв'язковою ланкою між Сходом і Заходом [10, 109] може бути, в кращому разі, слабкою втіхою, що їм (поки що і то як своєрідному історичному анахронізму!) інші церковні утворення (нехай і впливові!) дозволяють бути, існувати, звершувати богослужіння задля задоволення церковно-релігійних потреб своєї численної пастви.

Зрозуміло, що такі інтерпретаційні підходи до богословського розуміння сутності та механізмів реалізації православно-католицької єдності, за яких поняття «унія» й «уніатизм» фактично ототожнюються як неприховано негативна конотація, а Уніатські Церкви, йменовані в офіційних документах зазвичай Східними Католицькими Церквами, розглядаються як перешкода до привернення цілковитої єдності православних та католиків, можуть здатися (коли не є!) доволі образливими для уніатського сумління навіть якщо спільні православно-католицькі ухвали розглядати як ціну надії та запоруку загального примирення православних та католиків усього світу чи ж осмислювати подібні новації крізь призму переформатування пріоритетів сотеріологічного ексклюзивізму, за якого відносини Церков-сестер мають заступити католицькі домагання послуху та залежності. Бо якими б не були цілепокладання архітекторів нового християнського майбутнього, розширюючи «простір спасіння», вони мимохіть уневажили релігійні почуття нащадків тих ревнителів унійного благочестя, стараннями яких Римський Папа Урбан VIII в далекому 1628 р., тобто в пору жорстокого поборювання «Руси Руссю» хотів було повернути в унію увесь Схід. Та й закличне натхнення свого попередника «*O mei Rutheni, per vos ego Orientem convertendum spero*» [4, 674] нинішні благоволителі нових єднальних рецептів, схоже, уневажили. В цьому зв'язку нам важко не погодитися з сужденням В. Гриневича, який, як нам уявляється, дуже влучно зауважив, що, долаючи труднощі в процесі розвитку екуменічного діалогу з ієрархією Вселенського Православ'я, творці нових проектів православно-католицького примирення відвели уніатам роль заручників ситуації, оскільки «унія виникла в межах візії Церкви, яка належить до минулого» [11, 72]. Такою, власне, уявляється ситуація і зараз, коли світове співтовариство активно обговорює 30 пунктів положень Спільної заяви Римського Папи Франциска та Патріарха Московського і всієї Русі Кирила і в

<sup>55</sup>

Станом на кінець XX ст. в християнському світі нараховувалося 22 Унійні Церкви.

25-ому пункті якої, зокрема, проголошується, що «метод «уніатизму» попередніх століть, який передбачав приведення однієї спільноти в єдність з іншою шляхом її відриву від своєї Церкви, не є шляхом відновлення єдності» [7]. Під таким оглядом, достосовуючи зауважене до українських реалій, Ватикан не без власного попущення зробив уніатську Україну вельми уразливою для зазіхань православного імперіалізму. Принаймні, що за слушної нагоди радикальне вирішення уніональної проблеми сучасності може бути віддане на політичний відкуп і звестися до історично апробованих жорстких заходів недопущення, категоричних заборон, а то й виправлення тих, кому сильні світу цього не благоволять. А що таке допущення небезпідставне, судимо з досвіду двох вітчизняних «возз'єднань», а, точніше б сказати, ліквідації Уніатської Церкви (нині Української Греко-Католицескої Церкви) в 1839 та 1946 роках та повернення (нерідко примусове і навіть силуване!) колишніх уніатів у лоно Православ'я.

З зазначеного бачимо, що й без того актуальна проблематика питань, пов'язаних з феноменом Берестейської унії, на часі набуває додаткової гостроти, вимагаючи ретельного викладу й заодно належного засвоєння її богословських, канонічних і літургійних аспектів у всьому різномаїтті етнокультурного, політико-ідеологічного та міждержавного зумовлення. Власне, таке цілепокладання і стало для нас спонукою зайнятися осмисленням деяких аспектів заявленої теми. Однак, перейняті задумом, ми незабаром усвідомили, що без попередніх зауважень, а також без висвітлення фактуальної частини цього непересічного явища, нам заледве чи обійтися. І пояснюється ця нагальність, насамперед, тим, що, зосереджуючись на теоретичних нюансах богословського штибу, ми дуже ризикуємо втратити історичну канву порушеної проблематики, а власне випустити з уваги те, без чого неможливо усвідомити витoki Берестейської унії, її ідеальні візії, складності підготовки, шляхи запровадження, а вже поготів доленосні наслідки. Інакше кажучи, без відтворення складно-суперечливого перебігу подій життя Русі-України останньої третини XVI століття не уявлятиметься можливим розкрити буттєве, а в тому контексті отримати більш-менш чітку відповідь на питання релігійної правомірності / неправомірності чи ж конфесійної щирості / нещирості головних організаторів унійного наміру розв'язати проблему православно-католицького примирення. При цьому ми б бажали апріорі підкреслити, що актуалізацію ідеї православно-католицької унії на помісному рівні її здійснення в Речі Посполитій детермінували багато чинників та факторів, серед яких:

- унійні ініціативи, що мали місце за Данила Галицького, а також під час правління митрополитів Григорія Цамблака, Ісидора, Кипріяна, Григорія II, Мисаїла, Йосипа Болгариновича... і які сумарно склалися на своєрідну унійну традицію;
- ухвали Ферраро-Флорентійського Собору, на якому досить активну участь брала російська православна делегація на чолі з митрополитом Ісидором і з якими, навіть беручи до уваги їх церковне невизнання, рахувалися або ж повинні були рахуватися найбільш обізнані та відповідальні діячі унійних переконань;

- нечуване поширення протестантизму в Речі Посполитій упродовж середини та другої половини XVI століття, що поглиблювало кризові явища як в її Католицькій, так і Православній Церквах;
- контрреформаційні імперативи Тридентського Собору, який став сигналом до рішучого оновлення церковно-релігійного життя католицької Європи і розробив цілий ряд заходів, які зводилися до актуалізації та впровадження в життя унійних сподівань;
- щира зацікавленість унією членів Товариства Ісуса, польських виразників яких найбільш репрезентативно представляли Бенедикт Гербест і Петро Скарга;
- загальна логіка державного розвитку Речі Посполитій, в контексті якої Люблінська унія 1569 р. уявляється взаємопов'язаною та взаємодоповнюючою ланкою її берестейського аналога.

Водночас, констатуючи, що до початку передберестейського унійного процесу ідея православно-католицької унії приваблювала багатьох, включаючи представників світської влади православного віросповідання, а також православну ієрархію, слід визнати, що православна спільнота Речі Посполитій все-таки не було однорідною в сприйнятті ідеї унії. Це, зокрема, з усією очевидністю впливає зі змісту антикатолицького рукопису 1581 – 1582 рр., який за місцем свого створення отримав назву Супрасльського [6], а також з окремих заяв членів православних братств, число яких наприкінці XVI століття інтенсивно зростало, як і їх загальцерковна вага. Не варто скидати з рахунків і пастви, нерідко погано обізнаної на сутності багатовікових православно-католицьких непорозумінь, але яка з діда-прадіда засвоїла, як їй здавалося, єдино правильне розуміння істини. В гіршому випадку, без урахування цих та їм подібних міркувань особливої психологічної властивості заледве чи й можна буде усвідомити скільки-небудь адекватно, чому частина православної спільноти рішуче спротивлювалася ідеї унії або ж всіляко засуджувала її як богопротивне починання, тобто як ту спокусу, якої будь-що потрібно було уникати.

Але, тим не менше, повторюючись, ми почуваємось зобов'язаними ще раз підкреслити, що рішуче заперечувана частиною православного кліру і пастви, ідея православно-католицької унії межі 80-их – 90-их років XVI століття привертала увагу багатьох, включаючи представників світської влади православного віросповідання, а також православну ієрархію.

При цьому, все, що стосується необхідності розкриття ступеня наукової розробки заявленої теми, ми бажали б представити в найзагальніших рисах хоча б з огляду на те, що, обчислюючись сотнями імен та значно більшою кількістю досліджень самого різного ґатунку, вона не може бути в межах статті жодним чином належно репрезентована. Тому, намагаючись бодай частково задовольнити науковим вимогам формального характеру, ми бажали б тільки засвідчити, що загальний рівень усвідомлення різних нюансів теми досить високий і обмежитися переліком імен провідних учених сучасності, чий науковий становить Берестейська унія і / або ж з нею пов'язана проблематика і в цьому зв'язку покликатися на огром праць М.Дмитрієва, Л.Тимошенка, В.Савченка,

А.Мироновича і Б.Флорі. Хоча це прагнення до повноти відтворення напрацювань навіть окремих фахівців також небездоганне, оскільки науковий доробок кожного з поименованих достойників становить мало чи не цілу бібліотеку.

Між тим, переконуючи себе в тому, що необхідність навіть самого загального аналізу наукових досягнень, прямо або опосередковано пов'язаних з проблематикою Берестейської унії, не є нагальною, ми все ж чітко усвідомлюємо, що в подальшому такий обов'язок буде неминучим, а отже не може бути зігнорований як в контексті відтворення цілісної картини вивчення Берестейської унії, так і в розрізі того, що цей феномен у всьому різноманітті причин її виникнення та наслідків висвітлювався в самих різних площинах, в тому числі й тих проблемних зрізах, які рясніють спекулятивними підходами, конфесійною упередженістю, публіцистичною винахідливістю. Тому, концептуалізуючи бачення та розуміння сутності численних праць, присвячених вивченню Берестейської унії, ми вважаємо за потрібне виділити два базових посили, яких дотримувалися виразники унійного і антиунійного напрямків і які свого часу нерідко розділяли та й продовжують розділяти прихильників і противників православно-католицького єднання на два непримиренні табори. Перший з них, як правило, перебуває в безпосередньому зв'язку з настановою Ісуса Христа: «Щоб усі були одно» (Ів.17: 21), а вищі воління його виразників ґрунтуються на католицькій максимі: «Немає місця любові поза союзом з Римською Церквою». Що ж стосується скептичного погляду на аксіологічну значущість унії, якого дотримуються противники православно-католицького примирення, то він, зокрема, доволі виразно простежується в передмові до книги «Берестейська унія, її генезис, теорія, практика» митрополита Української Автокефальної Православної Церкви Іларіона і в якому про Берестейську унію йдеться як про важку і трагічну рану душі України, яка кровоточить майже 400 років [3, 7].

Таким чином, виходячи з вищевикладеного, ми б воліли звузати цілепокладання до з'ясування причин унійних інтенцій, їх вихідних позицій та процесуальних особливостей, а з тим спробувати, наскільки видається можливим, усвідомити мотиви організаторів унії, щоб в подальшому визначитися, можливо, в найголовнішому, – в релігійній правомірності / неправомірності постановки унійного питання, а разом з тим і зі ставленням до цієї без перебільшення доленосної події в історії України.

Під цим кутом зору, нам, перш за все, уявляється важливим з'ясувати логіку розвитку унійного процесу, який дещо пізніше буде названий берестейським і початок якому було покладено в 1590 році, коли унійна тенденція знайшла досить виразні, але ще конспіративні обриси і проявилася в скликанні «покутного синоду». Відбувся він у Белзі за участю ієрархів провідних епархій Руського воєводства Речі Посполитої, а саме єпископів Луцько-Володимирського Кирила Терлецького, Львівського Гедеона Балабана, Холмського Діонісія Збируйського і Турово-Пінського Леонтія Пелчицького. При цьому, не поспішаючи надавати черговому унійному почину легітимних означень, нам не зайве було б довідатися про те, що, власне, робило

православних ієрархів такими сміливими, рішучими, а головне – однодумними і одностайними щодо необхідності запровадження унії? Інакше кажучи, нам ситуативно важить над інше усвідомити, що робило їх (а можливо, хто робив їх!), ревнителів православного благочестя, всіх без винятку і майже водночас рішучими прихильниками унії, тобто прихильниками того, до чого в православному середовищі завжди або переважно ставилися з обережністю й недовірою як до ганебної затії?

Зрозуміло, що сама спроба відповісти на це питання спонукає до пошуку аргументів різного порядку, а конче тих, що виходили з вуст авторитетних осіб або ж з урядових кабінетів. Справедливості ради, деякі з них напрошуються самі по собі і не можуть ігноруватися за будь-яких обставин. Адже, наприклад, добре відомо, що унійне натхнення православного єпископату ще роком раніше, під час особистої зустрічі в 1589 р., благословив сам Константинопольський патріарх Ієремія II, назвавши його «найсвятішим» [9, 7]. Співзвучним в цьому ж контексті видається адресоване папському нунцію в Польщі Аннібалу повідомлення Луцького біскупа Бернарда Мацієвського від 3 серпня 1588 р., яке, зокрема, рясніє відомостями про те, що проблема православно-католицької унії в Речі Посполитій займала уми вельми широкого кола людей верхнього ешелону польської влади. І що важливо, нерідко фігурантами у тій справі були також високі представники Православної Церкви Речі Посполитої. Не менше підстав для доволі пікантних роздумів дають рекомендації, побажання й настанови, якими наповнений зміст листа неназваних поіменно єзуїтів до Київського митрополита Михайла Рагози. Адже, крім того, що йдеться про допис сумнівної автентичності і який не може беззастережно привласнюватися членам Ордена єзуїтів, лист вражає неабиякою винахідливістю та зухвалою переверотністю його авторів, в контексті яких навіть важко повірити, щоб творці допису (якщо все-таки припустити, що ними були єзуїти!) могли наважитися написати подібне православному першоієрарху бодай під тим оглядом, що в руках конфесійного опонента то був би незаперечний доказ злочинних задумів католиків. Хоча, з іншого боку, якщо бодай на мить допустити, що все так і було насправді, що авторами листа з чітко прописаних механізмів залучення в прихильники православно-католицького єднання були єзуїти, а його адресатом був Київський митрополит Михайло Рогоза, то маємо незрівнянно більше приводів поміркувати і над тим, за кого знали дописувачі православного святителя, і над тим, чому першоієрарх в імені Михайла Рагози не спалахнув гнівом і не зробив зміст згадуваного листа надбанням гласності ... Але за всіх можливих припущень, як і дослідницьких розкладів, наявність листа такого змісту – яскраве свідчення духовного діагнозу доби, діагнозу компромативного, незалежно від того, кого стосується. Бо таке творіння як в змістовному плані, так і в контексті наміру його виконавців вже точно нічого спільного не мало і ніколи не може мати з християнством. Бо наразі зайве говорити не тільки про щирість, довіру, милосердя й любов як моральні характеристики на право кожного віруючого іменуватися християнином, а й про почуття людської гідності, особистої поваги, порядності й честі...

Зрештою, задавшись питанням з'ясувати причини, які зумовили однозначно позитивне наставлення православного єпископату щодо унії, ми, керуючись формальною логікою мислення, маємо достатньо підстав вважати, що Белзькому соборному засіданню 1590 р. передувала копітка підготовча робота, наслідком якої стало те, що єпископат в імені присутніх повністю, остаточно і одноголосно визначився щодо доцільності унії як засобу православно-католицького примирення. Що ж стосується конкретних причин і факторів, які зробили їх православні достоїнства ревними прихильниками унії, то вони, як уже зазначалося, почасти відомі та вельми вагомими і за жодних обставин не можуть оминати необхідності подолання тотальної кризи, яка загрожувала Речі Посполитій її остаточною протестантизацією. Хоча, зрозуміло, що особистих, богословських і загальноцерковних чинників, які визначали позицію православної ієрархії, було значно більше, а їхня вага всуціль переважала ті побоювання й ризики, які легко було передбачити і які в соціальному вимірі зводилися до нехтування думкою тієї частини віруючих, яка мала вороже або ж упереджене / стримане ставлення до ідеї православно-католицького примирення. А як показали вже минулі 80-ті роки XVI століття, протестні настрої на часі зростали, мали найрізноманітніші прояви і побутовим невдоволенням або ж негараздами навколо запровадження нового григоріанського календаря не вичерпувалися. Хоча і того було досить, щоб невдоволення та спротив православно віруючих брати до найсерйознішої уваги, а зневажливе / зверхнє ставлення до «сідельників і кожем'яків» з боку владомущих сфер, в тому числі й ієрархії віднести до вельми важливих упущень. Тому, констатуючи вкотре, що наприкінці 80-их років XVI століття православний єпископат повністю і остаточно визначився з позитивним ставленням до унії, ми аж ніяк не можемо уникнути питання: «А як належало ставитися до переконаних і рішучих противників православно-католицького єднання, до тих, хто поділяв, наприклад, позицію укладачів вже згадуваного Супрасльського полемічного збірника 1578 – 1580 рр. або творців «Предмови до латинян супроти єзуїтів» (1586 р.), Загоровського рукописного збірника 80-их – 90-их років XVI ст., «Ключа царства небесного» Герасима Смотрицького (Острог, 1587), «Книжечки про єдину істинну православну віру» Василя Суразького (Острог, 1588), «Промови Івана Мелешка, каштеляна смоленського, яку він виголосив на варшавському сеймі 1589 року»? Адже навіть якщо зважити, що з міркуваннями (читай, їхнім обуренням, зніяковінням, сум'яттям!) «люду посполитого» за тогочасними суспільними градаціями не так вже й рахувалися, то зі значно меншою підставовістю можна було б нехтувати антиунійні наставлення козаків, – людей збройних, які вміли постояти за себе. Вже не згадуємо ні про московських дисидентів, чий вплив на волевиявлення певних суспільних страт годі применшувати, ні про патронів, які, дотримуючись цезаропапістських пріоритетів, знали ціну своєму «православному» голосу, як і залежності ієрархії від їхньої позиції щодо унії.

Одним словом, за позірної простоти суспільного становища початку 90-их років з його двома (проунійним та антиунійним) руслами в церковно-релігійному житті Речі Посполитої все було дуже заплутано й невиразно.



Видані 1590 р. нові статті Петра Скарги під назвою «O rządzie y iedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem, y o greckim y ruskim od tey iedności odstąpieniu. Pisanie x. Piotra Skargi, societatis Jezu », які по суті являли собою дещо поправлені положення його попереднього й по-своєму резонансного трактату «Про Iedności Kościoła Bożego pod iednym pasterzem. Y pro Greckiem od tej Iedności odstąpieniu. Z Przestroga y upominanim do Narodow Ruskich przy Grekach stoiących» (Wilno, 1577), ситуацію в принципі не змінювали. Адже як переконливо і привабливо не звучали заклики й настанови одного з рупорів унійного кшталту, вони, скоріше, якщо не більшували сум'яття, то, напевне, сприяли розшаруванню суспільства, посилюючи тим самим розлад церковно-релігійного організму Речі Посполитої. Бо як не старався П. Скарга переконати своїх конфесійних опонентів, багатьма його щирі об'єднавчі уповання не сприймалися і не розділялися. І, як уже не раз підкреслювалося, найголовнішою перешкодою здійснення цього наміру були століттями усталені стереотипи критичного ставлення до всього західного, латинського, католицького як синоніму спотвореного, еретичного, боговідступного. Під цим кутом зору, хотіли того чи ні, а в інтересах успіху унійної справи охоронці православного віровчення та благопорядку повинні були неодмінно враховувати суспільний резонанс антиунійних ідей. Бо йшлося про релігію, про той нерв, торкнувшись якого, реакція могла бути непередбачуваною й загрожувати тяжкими наслідками, тим, що не могло не насторожувати й не зобов'язувати. У цьому сенсі, кажучи про унійний фактор на початковому етапі розгортання самого процесу, ми не можемо і не повинні залишати поза увагою, що здатністю передбачення подій і попередження їх небажаного розвитку мало б володіти, але, на жаль, далеко не завжди володіло православне чиноначаліє, а властиво духовний провід, який з ласки Божої повинен був розуміти, що накопичувана критична маса несприйняття, гніву і обурення рано чи пізно вийде назовні, стане тим, що в осяжному майбутньому, через півстоліття непримиренної, нерідко жорстокої і братоненависної боротьби «Русі з Руссю» спалахне вогнем народно-визвольної війни і призведе до українсько-російського зближення, до того братолюб'я за православною ознакою, яке за неповні чотири сторіччя перебування у складі Російської імперії та СРСР обросте безліччю спекуляцій найрізноманітнішого гатунку, а з тим і до цивілізаційного синкретизму, за який Україна нині, в пору актуалізації (нео)імперських гасел та неоголошеної українсько-російської війни платить найдорожчою ціною – життям своїх кращих синів і дочок. Тому, навіть якщо апріорі визнати, що на своєму початковому етапі берестейського унійного процесу ідея православно-католицького примирення була адекватною відповіддю на заклик Господа Бога і Спаси нашого Ісуса Христа, а заодно і на виклик часу як засіб подолання глибокого церковної кризи, всерівно ми не можемо закривати очі на, висловлюючись образно, зворотний бік медалі, на її побічні наслідки, на те, що унія векторально «розвернула» національну субстанцію і спочатку призвела до Переяславській раді 1654 р., а через третину століття, в 1686 р. – і до підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату.

Але це трапиться потім, через 90 років, за вельми насторожуючих і повчальних обставин, якими і з якими відкривалася нову сторінка буття українського народу. Тоді ж, на самому початку останнього десятиліття XVI ст. все тільки складалося, набуваючи ще зовсім непевних історичних контурів, в контексті яких про системну послідовність та легітимність говорити було б передчасно. Тому, підсумовуючи сказане, можемо констатувати:

- ставлення до унії як засобу православно-католицького примирення в сучасному Православ'ї значною мірою пояснюється як богословськими причинами, так і чинниками позацерковного характеру, включаючи політико-ідеологічні та етнокультурні аспекти;
- на тлі відродження Уніатських Церков, яке стало можливим після розвалу Радянського Союзу та краху табору країн соціалістичної співдружності, православно-католицький діалог зазнав істотних коректив і нині як тенденція розглядається не в контексті сотеріологічного ексклюзивізму, що був на послугах Католицької Церкви до Баламандських ухвал 1994 р. включно, а в форматі відносин Церков-сестер, за якого уніатизм як практика минулого визнана історично зужитою, а еклезіологічна правомірність існування Уніатських Церков визнається хіба що терпимою;
- сягаючи витоків розколу християнської Церкви на Західну, Римо-Католицьку, і Східну, Греко-Православну в 1054 р, унійні витoki в їх історичному розрізі ґрунтуються на різних еклезіологічних засадах, а також на негативному досвіді їхнього втілення в життя;
- маючи чимало підстав для актуалізації питання про православно-католицькому примирення в межах Речі Посполитої, до складу якої тоді входило більшість українських територій, берестейський унійний процес знайшов свій організаційний початок 1590 року і з досить високим ступенем обережності та конфіденційності засвідчив позитивне ставлення до самої ідеї православно-католицького примирення всіх православних ієрархів провідних православних єпархій Речі Посполитої;
- повна підтримка ідеї унії з боку православного єпископату Речі Посполитої не може розглядатися як поза контекстом євангельського заклику Ісуса Христа до життя в мирі, любові, єдності та злагоді, так і поза ґнітом глибокої кризи, в якій перебували наприкінці XVI століття і Православна, і Католицька Церкви Речі Посполитої;
- порушення питання про унію в межах Речі Посполитої другої половини XVI століття мало певний історичний ґрунт, а власне кількарізкові попередні спроби привернення єдності, які назагал правомірно розглядати як певну традицію, так і позаправославні імпульси, що найбільш зримо проявилися в підтримці світської влади католицької Речі Посполитої, а в плані богословської пролонгації – з боку польських єзуїтів (особливо Бенедикта Гербеста і Петра Скарґи);
- як вияв об'єднувчих прагнень, початок унійного процесу оприявнив різке розшарування в середовищі Православної Церкви Речі Посполитої,

розділивши її суспільство на прихильників унійної і антиунійної орієнтацій;

- що стосується механізмів реалізації унійної мети, то вони лише в осяжній перспективі набудуть типологічної двовекторності, перша з яких за всієї розмаїтості прагнень зводиться до фактичної регенерації ухвал Ферраро-Флорентійської унії, тоді як другий підхід передбачатиме заледве чи й можливе в реаліях кінця XVI ст. скликання нового Вселенського Собору, обов'язковим учасником якого бачилась Православна Церква Московського царства.

Втім, те, про що ми щойно сказали, підсумовуючи викладене, як і те, що можна було б сказати з приводу започаткування унійного процесу, який отримує своє завершення в жовтні 1596 р., як інтенція лише латентно відчувалося, мало доволі приховані форми свого вияву та конфіденційний характер. Хоча, з іншого боку, ми цілком усвідомлюємо, що, сказавши «Так» унії, православна ієрархія вже в 1590 р. відповіла на питання правомірності запровадження унії однозначно позитивно і ця одностайна відповідь передбачала як попередні домовленості та узгодження позицій, так і позискування з тих богословських засновків, які, як мінімум, передбачали можливість подолання православно-католицьких розбіжностей, що й дотепер становлять предмет православно-католицьких суперечностей, а також наявність тієї долі оптимізму, в якій всіхзобов'язує Христове наставлення «Щоб усі були одно» (Ів.17: 21), переважило б ризики й небезпеки спротиву та протидії рішучих заперечників унії.

### **Використані джерела та література**

1. Грун Б. Троянский конь и дар данайцев // 400 лет Брестской церковной унии (1596 – 1996) : критическая переоценка / переводчик: А. Дорман, О. Коробцева, Е. Майданович, Е. Смагина. – Неймеген, Голландия : ББИ, 1998. – С. 94 – 123.
2. Документ Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквами, подписанный во Фрайзинге // [ortho-hetero.ru>index.php/doc-ecum/408](http://ortho-hetero.ru/index.php/doc-ecum/408)
3. Іларіон, митр. Берестейська унія, її генеза, теорія, практика. // Місійний Відділ при Консисторії Української Православної Церкви в Канаді. – Вінніпег, 1993. – 86 с.
4. Ортинський Іван. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори. – К. : УАР, 2014. – 906 с.
5. Плохий С. Н. Папство и Украина (политика римской курии на украинских землях в XVI – XVII вв.). – К. : Выща школа, 1989. – 222 с.
6. Попов А. Обличительные списания против жидов и латинян (Супрасльская рукопись) // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1879. – Кн. 1. – XII. - 41 с.
7. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла // [Patriarchia.ru](http://Patriarchia.ru)

8. Франко І. З історії Брестського собору 1596 р. // Франко І. Зібрання творів : у 50 т. – К.: Наукова думка, 1976. – Т. 46. – Кн. 2. – С. 193 – 219.
9. Хома І. Київська митрополія в Берестейському періоді. – Рим, 1979. – 175 с.
10. Яроцький П. Релігієзнавство. Сучасні релігійні процеси у світі й Україні. – К.: Кондор, 2015. – 439 с.
11. Hryniewicz Waclaw. Brzeska unia kościelna jako problem ekumeniczny // Polska-Ukraina, 1000 lat sąsiedztwa. T. 4: Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość / Red. S. Stępień. – Przemyśl, 1998. – S. 63 – 74.

## **9. Іван Шевців. Берестейська Унія – причини, наслідки, історична доля.**

### **§ 1. Попередні міркування про Унію.**

Неодноразові святкування ювілеїв Унії Української Православної Церкви з Римським Апостольським Престолом спонукають нас зупинитись ще раз й глибше осмислити її генезу, тобто з'ясувати мотиви її творців, історичні та інші причини, які призвели до здійснення того переломного й вагомого в наслідках акту в історії нашого народу. Це переосмислення тим більше необхідне, що в нашій історії, зокрема в умах і публікаціях багатьох українців, ще закріпилося поняття, що згадана Унія Української Православної Церкви з Римом, проголошена в Бересті 1596 року, — це польсько-єзуїтська інтрига, здійснена в інтересах польського, а не українського народу.

Такий погляд укрався й закріпився в нас на підставі однобічного і фальшивого висвітлення тієї Унії польськими і московськими істориками на основі документів виданих та інтерпретованих ними ж. Це чітко унагляднив митрополит (опісля – Патріарх УАПЦ ) Мстислав (Скрипник) у своїй промові під час прийняття його в УНДомі в Сіднеї 3 квітня 1972 року. Цитую з пам'яті: “Сьогодні, на чужині, на свободі, здорова частина на шого народу зробила дуже багато з того, чого не могла зробити під окупантом на рідних землях. Так, великим здобутком Української Православної Церкви, зокрема її центру в Бавнд Бруці, було видання “Історії Української Православної Церкви” професора І.Власовського. Подумати лише: впродовж більше ніж 250 літ ми не мали історії нашої власної Церкви, а добирали її знання з написаного чужими, неприхильними, а то й ворожими нам людьми!”. Сказано було ясно, щиро, авторитетно. На жаль, і цей “Нарис Історії Української Православної Церкви” не вільний від передсудів супроти Католицької Церкви й Унії зокрема. Автор часто посилається на московських істориків і вживає їх аргументи.

Справа історичних студій дещо краще виглядає у нас, католиків, зокрема після останньої війни завдяки виданню документів з Ватиканських архівів та їх студій. Та, на жаль, і ми, окрім наявного застарілого вже Пелеша (1880 р.), маємо ще добру науково-популярну історію Г.Лужницького, шкільний