

*Ігор Скочиляс*

**Ранньомодерна Україна  
в цивілізаційному діалозі із Заходом:  
рецепція східним християнством  
латинської культури  
як дослідницька перспектива**

Від часів хрещення Русі (988) й заснування окремої церковної провінції – Київської митрополії слов'янсько-візантійського обряду (бл. 996/997 р.), терени сучасної України перебували на Великому цивілізаційному кордоні (фронтирі). З півдня він формував досить широку рухливу степову смугу, що розділяла осіле християнське (землеробське) населення і мусульман-кочівників<sup>1</sup>, а із заходу творив контактну зону діалогу із західним латинським світом. Такий фронтір був зоною взаємодії й протистояння полікультурних до-модерних спільнот, де відбувалася динамічна комунікація, наслідком якої є запозичення, пристосування й відкинення тих чи інших культурних і соціальних практик<sup>2</sup>. Наявність

---

<sup>1</sup> В українській історіографії концепт «Великого кордону» вперше застосував: Я. Дашкевич: Конфесійні відносини обабіч Великого Кордону XIV–XVIII ст. Спроба синтетичного узагальнення // Його ж. *Україна на перехресті світів: релігієзнавчі й соціокультурні студії* / упоряд. Л. Моравська, І. Скочиляс. Львів 2016, с. 37–42. Див. також: І. Шевченко. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / авториз. перекл. М. Габлевич; наук. ред. А. Ясіновський, вид. 2-е, випр. і доповн. Львів 2014, с. 1–12.

<sup>2</sup> Переклад класичної праці американського дослідника опубліковано у: Ф. Дж. Тернер. Значення фронтиру в американській історії //

Великого кордону дуже різнила минуле України від минулого інших, «континентальних» країн, але водночас уподібнювала її досвід до досвіду таких регіонів, як Піренейський півострів (сучасні Іспанія й Португалія), де фронтир також був взаємопроникним (інклюзивним) і передбачав міжкультурний діалог та обмін соціальним досвідом між різними етноконфесійними спільнотами. На Піренеях латинське християнство співіснувало – співдіяло – конфронтувало з арабами-мусульманами та євреями-сефардами, а от в українських землях мозаїка цивілізаційної зустрічі була набагато строкатіша. Тут культурно домінантною групою виступали християни Східної Церкви, які дотримувалися слов'янсько-візантійського обряду (у 1596 р. вони поділилися на православних та уніатів/греко-католиків) і безпосередньо комунікували з численними групами християн інших еклесіальних традицій (поляками-латинниками, вірменами-монофізитами), а також з євреями-ашкеназі (з яких у XVIII ст. виокремилися хасиди), мусульманами (кримськими татарами, ногайцями й турками) і навіть буддистами (калмиками).

Сучасна Україна видається нам класичним дослідницьким майданчиком для міждисциплінарного конструювання дискурсу зустрічі, конфронтації та взаємопроникнення двох культурних моделей – *Slavia Latina* та *Slavia Orthodoxa*<sup>3</sup>, що домінували на сході Європи упродовж багатьох століть і визначали її обличчя. На відміну від земель, які перебували у сфері впливу Москви, та грецько-візантійського світу му-

---

Україна модерна 18 (2011) 11–44. Сучасна інтерпретація концепту, в т. ч. на українському матеріалі: І. Чорновол. *Компаративні фронтيري: світовий і вітчизняний вимір*. Київ 2016. На важливості релігійних і культурних фронтирів для формування локальних і регіональних ідентичностей на пограниччі також сигналізує: А. Каппелер. Южный и восточный фронтир России в XVI–XVIII веках // *Ab Imperio* 1 (2003) 47–64.

<sup>3</sup> Творцем цього концепту є видатний італійський славист Рікардо Піккіо: R. Picchio. *Letteratura della Slavia Ortodosa*. Bari 1991.

сультманської Порти, де окцидентально-орієнтальний діалог переважно тривав у своєму «первісному» вигляді, «культуру пограниччя» в українських землях з XVII ст. творила також третя складова – *Slavia Unita*<sup>4</sup>. Інкультурація цього феномену в строкату поліетнічну й мультиконфесійну мозаїку Центрально-Східної Європи спричинила появу низки місцевих феноменів, які розвивалися передовсім у шатах домінуючого тоді в краї християнства.

Зустріч трьох еклезіальних деномінацій – латинської, православної та унійної – в одній географічній і хронологічній площині надавала нового виміру культурній взаємодії східного християнства і латинського Заходу, зближуючи різні «цивілізаційні кола» та породжуючи нові регіональні ідентичності, що будувалася не лише на утвердженні «свого» в замкнутому культурному ґето, але й на творчому засвоєнні «чужого», що забезпечувало в межах соціуму можливості для «пристосування без асиміляції». Помітну роль у цьому цивілізаційному полі відіграла Церква, комунікативна та символічна функції якої особливо виразно простежуються в українських землях, де феномен «творчого напруження» в умовах нелегкого міжрелігійного і міжконфесійного діалогу є вельми промовистим.

Уже від часів середньовіччя, а особливо в ранньомодерний період, в українських землях простежується щораз помітніший вплив західних латинських моделей. Він виявлявся насамперед у соціальній (магдебурзьке право) і політичній (запровадження польського адміністративно-територіального устрою) сферах, у присутності організаційних структур Латинської Церкви (у 1375 р. засновано Галицьку

---

<sup>4</sup> Див. докладніше: I. Skochylas. *Slavia Unita – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (the Discussion on Christian Heritage of the Nations of Eastern Europe)* // *East-Central Europe in European History: Themes and Debates*. Lublin 2009, с. 243–254.

римо-католицьку митрополію), а також в економічних відношеннях (зміна структури землеволодіння). Вплив Заходу на релігію й культуру місцевого православного населення спершу був опосередкований (через архітектуру, мистецтво<sup>5</sup> тощо), але поступово ставав дедалі виразнішим, що виявлялося у посиленні контролю спочатку Польщі й Угорщини, а згодом і Литви за діяльністю інституцій та локальних еліт, у проникненні в духовну сферу таких латинських практик та інновацій, як молитви до святих Римської Церкви, сюжети з чистилищем в іконописанні, готичний стиль у сакральній архітектурі<sup>6</sup> та ін. Ці засадничі зміни дуже промовисто описує історик Іван Крип'якевич:

При кінці XV ст. львівська Русь вже була передягнена в нову культурну одежу; хоч ся одежа була некомплетна (руського міщанства не допущено до всіх сфер житя), мусіла вистарчити на три дальші столітя. Постав новий тип в житю України – міщанин, матеріяльним житем подібний до Заходу, [а] вірою і мовою зв'язаний з руським Сходом<sup>7</sup>.

XVI століття є ключовим для розуміння тих трансформацій, що їх зазнала українська культура під впливом західних цивілізаційних моделей. Хоча в цей період східне

---

<sup>5</sup> Про тогочасні західні впливи йдеться в: *Історія української культури*: у 5-х т., т. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*. Київ 2001, с. 262–277; W. Aleksandrowycz. *Ukraińskie malarstwo religijne drugiej połowy XIV–XVI wieku: «spotkanie Wschodu i Zachodu» // Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie* / ред. T. Chynczewska-Hennel і N. Jakowenko. Lublin 2000, с. 71–72.

<sup>6</sup> І. Паславський. Уявлення про потойбічний світ і формування поняття чистилища в українській середньовічній народній культурі // *Записки НТШ* 228 (1994) 343–354; А. И. Соболевский. Русские молитвы с упоминанием западных святых // *Сборник отделения русского языка и словесности* 88 (3) (1910) 36–47.

<sup>7</sup> І. Крип'якевич. *Львівська Русь в першій половині XVI ст.: дослідження і матеріали* / упоряд. М. Капраль. Львів 1994, с. 93.

християнство переживало певну кризу<sup>8</sup>, найвидатніший вітчизняний історик Михайло Грушевський назвав 1580–1610 роки «першим українським національним відродженням»<sup>9</sup>. До головних елементів цього культурно-релігійного оновлення належали: ознайомлення зі Святим Письмом і спроби його нової інтерпретації шляхом перекладу «простою мовою», поширення численних рукописних списків Учительних Євангелій (українські редакції яких з'явилися в 70–80-х рр. XVI ст. як відповідь на релігійні потреби вірних), інновації в музичній духовній культурі. Іншими видами аспектами культурного оновлення було розгортання братського руху та інших мирянських ініціатив, діяльність Острозького культурно-освітнього гуртка, використання тогочасних західних інтелектуальних і технічних здобутків (школи і друкарський верстат), організовані спроби протистояння католицькому й протестантському тискові на українсько-білоруський християнський етос та поступове засвоєння модерного полемічного дискурсу<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Див. розділ монографії Бориса Гудзяка із промовистою назвою «Криза в Київській митрополії у XVI столітті»: Б. Гудзяк. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії* / перекл. М. Габлевич, ред. О. Турія. Львів 2000, с. 81–102.

<sup>9</sup> М. Грушевський. *Історія України-Руси*: в 11-х т., 12 кн., репр. вид., т. 6: *Життя економічне, культурне, національне XIV–XVII віків*. Київ 1996, с. 412–538. Сучасна інтерпретація проблеми: Ф. Е. Sysyn. *The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Church, Nation and State in Russia and Ukraine* / ред. G. A. Hosking. London 1991, с. 1–22.

<sup>10</sup> Ю. Медведик. *Українська духовна пісня XVII–XVIII століть*. Львів 2006; І. Мицько. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія, 1576–1636*. Київ 1992; Е. Л. Немировский. *Иван Федоров и его эпоха: Энциклопедия*. Москва 2007; О. Цалай-Якименко. *Київська школа музики XVII століття*. Київ – Львів – Полтава 2002; Іа. Isaievych. *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton – Toronto 2006.

Одним із найважливіших регіональних центрів руського відродження були Вільно, Львів та Острог. Тут релігійне оновлення почалося завдяки культурно-освітнім починанням міщан, місцевих владик і таких впливових магнатів, як князь Костянтин Острозький<sup>11</sup>. Це «відродження» стало істотною складовою тих масштабних трансформацій, що охопили наприкінці XVI – на початку XVII ст. українсько-білоруські землі Речі Посполитої. Загалом успішними ініціативами в цьому напрямку були: саботування спроб магистратів міст запровадити григоріанський календар у 1583–1584 рр. (коли католики нападали на місцеві православні храми під час різдвяних богослужінь за юліанським календарем)<sup>12</sup> та наступне його скасування щодо православних; часткова підтримка культурно-освітніх заходів церковних братств, боротьба зі священниками-двоеженцями; заснування друкарень і видання Службеника, Требника й Учительного Євангелія. Контroversійною виявилася спроба владик уніфікувати обрядові практики й очистити їх від язичницьких нашарувань. Зокрема, йшлося про освячення хліба та інших приношень напередодні Пасхи, принесення до храмів пирогів на другий день після Різдва, святкування

---

<sup>11</sup> Головну роль Руської Церкви у цьому оновленні останньої чверті XVI ст. російський дослідник Михайло Дмитрієв пояснює так: «Релігійні потреби суспільства тим часом помітно зросли, посуворішали й ускладнилися. Аби відповісти на ці потреби й крокувати в ногу з часом, необхідна була глибока реформа церковних інститутів [...]. Тому питання церковної реформи [...] стало центральною проблемою релігійного життя українських і білоруських земель» (М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва 2003, с. 38).

<sup>12</sup> За спостереженнями Сергія Плохія, «запровадження цієї реформи винесло питання взаємин між католиками та православними на порядок денний і спричинило перше за тривалий період зіткнення релігійних інтересів на території Речі Посполитої» (С. Плохій. *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / перекл. з англ. Київ 2005, с. 95–96).

ня п'ятниці замість неділі й другого дня Різдва Христового як празника «пологів Богородиці». У цих обрядових конфліктах єпископат виступив апологетом формально неканонічних практик. Перелічені інновації парадоксальним чином захищали традиційне християнське благочестя, яке, хоч і мало напівмагічний характер, однак виявляло ознаки оновлення й готовність до пошуків відповідей на духовні виклики доби Реформи, що в західному християнстві мали свій відповідник – «*devotio moderna*».

Культурні, політичні та соціальні зміни в українських землях упродовж XVII ст. безпосередньо позначилися на розвитку місцевих Православної та Унійної Церков<sup>13</sup>. Вони суттєво змінили догматичне та пастирське богослов'я, обрядовість, організаційну структуру й урешті-решт витворили нову еклезіологію. Одним із далекосяжних наслідків цих змін став поступовий відхід київського християнства від тієї моделі, що протягом півтисячоліття визначала її слов'янсько-візантійську тотожність. У нових для себе умовах конфесіоналізації Церква намагалася пристосувати свої організаційні й пастирські структури до актуальних вимог епохи, позначеної, з одного боку, постановом у середині XVII ст. Української козацької держави, котра взяла під свій захист православ'я, а з іншого – поглибленням у Західній Європі католицької Реформи, поступовим занепадом Польсько-Литовської держави та зростанням експансії Московської держави в українських землях. Оцінюючи загалом українську культуру XVII ст., Наталія Яковенко стверджує, що

---

<sup>13</sup> Загальні тенденції розвитку української культури та внутрішнього життя Східної церкви в Речі Посполитій після Берестейської унії простежуються в низці праць, найважливішими з яких є: *Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх «Берестейських читань»*. (Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.) / ред. Б. Гудзяк; співред. О. Турій. Львів 1996, с. 129–159; S. Senyk. The Ukrainian Church in the Seventeenth century // *Analecta OSBM* 15 (1–4) (1996) 339–374.

вона саме тоді пережила воїстину революційні потрясіння, остаточно попрощавшись зі своєю понадетнічною, візантійсько-руською спадщиною і набувши виразно індивідуальних («модерних») прикмет. Вступною фазою цієї «націоналізації», що розпочалася наприкінці XVI ст. з повороту освіти, писемности та політичної культури «обличчям на Захід», став період світоглядної розтятості, спричинений паралельним побутуванням старосвітської та нової системи вартостей. Козацька революція, розламавши старий світ і заливши кров'ю Україну, водночас підготувала простір для остаточного утвердження нових культурних вартостей, які б виправдали та морально скомпенсували як соціальні катаклізми, так і безтямний шал взаємовинищення<sup>14</sup>.

Найяскравіший феномен цього часу – «могилянське відродження», започатковане реформами енергійного православного митрополита Петра (Могили), що поглибили окциденталізацію української культури. Дослідники справедливо оцінюють їх як творчу спробу заговорити категоріями найпередовіших кіл свого часу. Реформи Могили полягали у зміні світоглядних орієнтирів провідної православної верстви, яка взорувалася на Захід, що приваблював своїм релігійно-інтелектуальним розквітом. Ці світоглядні орієнтири ґрунтувалися на філософії раціоналізму й опиралися на здобутки західної схоластики. У другій половині XVII ст. постмогилянські реформи в Україні набули нового дихання, передовсім у Києві та в Галичині. Згідно з останніми дослідженнями Петра Вавженюка, багато в чому вони були суголосні з духовними й культурними інноваціями Католицької та Протестантської Церков<sup>15</sup>. Заходи єпископа були спрямо-

---

<sup>14</sup> Н. М. Яковенко. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, 2-ге вид., переробл. та розшир. Київ 2005, с. 428–462 (цит. на с. 428).

<sup>15</sup> Див.: P. Wawrzeniuk. *Confessional Civilising in Ukraine: The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*. Stockholm 2005.



вані головно на богословське навчання клиру й чернецтва, модернізацію суспільства, впровадження сучасних методів контролю тощо.

Останню третину XVII – першу чверть XVIII ст. можна розглядати як «друге українське культурно-релігійне оновлення». Певною мірою його живили духовні імпульси, що впродовж XVII – перших десятиліть XVIII ст. надходили в українські землі з півдня – від православних спільнот Волощини, Молдавії та Семигороду і навіть Близького Сходу, де своїми реформами прославився єрусалимський патріарх Доситей (†1707)<sup>16</sup>. Наслідком цього відродження стала «нова унія» та безпрецедентне територіальне розширення унії, а саме входження до складу Католицької Церкви спільноти русинів східного обряду західноукраїнських земель і Правобережної України. В етнічному й культурному сенсі «друге українське оновлення» завершило організаційне об'єднання під «покровом» Унійної Церкви земель, що перебували в складі Польсько-Литовської держави. Політичним наслідком «другого українського оновлення», з одного боку, було виразніше ототожнення Київської митрополії з культурою й соціальною структурою сарматської Речі Посполитої<sup>17</sup>. З іншого боку, відбулося законодавче і фактичне обмеження для православних та уніатів їхніх релігійних, культурних

---

<sup>16</sup> Панорамний огляд культурно-релігійних ініціатив у Православних Церквах Східної та Південної Європи цього періоду подано у: E. Ch. Suttner. *Orthodoxe Kultur in Ost- und Südosteuropa im 17. und 18. Jahrhundert // Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts* / ред. P. C. Hartmann, за співучасті von A. Reese. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, с. 217–222, 224–226.

<sup>17</sup> *Między Zachodem a Wschodem: Studia ku czci profesora J. Staszewskiego* / ред. J. Dumanowskiego та ін. Toruń 2003; J. Staszewski. *Jak Polskę przemienił w kraj kwitnący... Studia i szkice z czasów saskich*. Olsztyn 1997; його ж. *O miejsce w Europie. Stosunki Polski i Saksonii z Francją na przełomie XVII i XVIII wieku*. Warszawa 1973.

і господарських контактів з Московською (Російською) державою (передовсім з Києвом і Лівобережною Україною) та землями на півдні, що перебували у сфері впливів мусульманської Порти (зокрема православних Волощини та Молдавії).

«Коротке» XVIII ст. у західному християнстві на теренах латинської та протестантської Європи було позначене модернізацією духовного життя, активізацією мирянського руху, поступовою секуляризацією духовної культури за одночасного поглиблення побожності вірних (що ґрунтувалася не так на обрядах, як на щоденному зверненні до Святого Письма і патристичної спадщини), появою релігійної літератури в домівках міщан і шляхти, поступовим поширенням писемності як істотної ознаки розвитку духовної культури<sup>18</sup>. Натомість українське XVIII ст., в якому переплелися взаємовпливи бароко (в його місцевому, «сарматському» варіанті), рококо, Просвітництва і класицизму, започаткувало «золоту добу» унії, коли Київська митрополія стала панівною етноконфесійною спільнотою в українських землях. Інституційною й духовною основою «другого руського оновлення» були організаційні структури православних та унійних єпархій, які протягом другої половини XVII ст. зуміли опрацювати від катастроф середини століття та кодифікувати свій майже столітній досвід існування в умовах «дволикої Русі». Саме Унійна Церква в досліджуваній період породжувала «творче напруження» в українсько-білоруському культурному просторі, визначаючи стратегію й тактику «засвоєння» кодів тогочасної культури бароко<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Тогочасні тенденції релігійного життя християнської Європи висвітлено в колективній праці: *Die Geschichte des Christentums: Religion-Politik-Kultur*, т. 10: *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)* / ред. В. von Plongeron. Freiburg – Basel – Wien 2000, с. 233–286.

<sup>19</sup> Впливу бароко на різні вияви та пласти тогочасної руської культури присвячено низку праць (див., наприклад: *Українське бароко*.

та запозичуючи з арсеналу Могілянської реформи форми і взірці дисциплінування клиру й своєї численної пастви.

Друга половина XVIII ст. в Європі була добою Просвітництва<sup>20</sup> та панування абсолютизму, що мало серйозні еклезіальні наслідки для християнства. Йдеться передовсім про появу феномена національних Церков та автономних тенденцій у розвитку локальних конфесійних спільнот; бюрократизацію й державне підпорядкування Церкви; перехід релігійної системи освіти й соціальної допомоги під контроль держави. У кінцевому підсумку, завдяки цим змінам, сформувалася нова культурна модель Західної й Центрально-Східної Європи, складовою якої було й адаптоване до тогочасних обставин католицьке просвітництво. Політична складова інновацій виявлялася у застосуванні в Європі принципу *cujus region, ejus religio*. Особливістю цього періоду, в контексті інституційного розвитку східного християнства в Україні, було свідоме практикування західних (латинських за своїм походженням) концепцій модернізації та централізації саме як еклезіологічного принципу.

На західноукраїнських землях (Буковині, Галичині й Закарпатті) згадані тенденції знайши свій вияв у релігійній політиці цісаря Йосифа II (1765–1790) та його матері Марії-Терезії (1740–1780), відомій під назвою «йосифінізм»<sup>21</sup>. Ця політика полягала у радикальному реформуванні

---

*Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.).* Київ 1993; О. Шпак. *Українська народна гравюра XVII–XIX століть.* Львів 2006).

<sup>20</sup> Сучасна інтерпретація цього феномена: В. Склокін. Чи існувало українське Просвітництво? Кілька міркувань із приводу незавершеної історіографічної дискусії // *Київська старовина* 12 (2015) 146–159.

<sup>21</sup> Найважливішими дослідженнями габсбурзького йосифінізму є праці Едуарда Вінтера та Фердинанда Маасса: F. Maass. *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850*, т. 1–5. Wien 1951–1961; E. Winter. *Der Josephinismus. Die geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848.* Berlin 1962.

Католицької Церкви в Австрійській монархії, у т. ч. шляхом тотального включення в державну сферу елементів внутрішньоцерковного життя<sup>22</sup>. Метою йосифінізму стало створення модернізованої, добре організованої й освіченої австрійської державної Церкви через раціоналізацію релігійних символів і використання християнського культу в його педагогічному аспекті. Внаслідок реалізації цієї політики було, серед іншого, припинено безпосередні контакти з Римом, запроваджено процедуру номінації єрархів особисто цісарем, а також редуковано кількість латинських і греко-католицьких монастирів<sup>23</sup>.

Назагал окциденталізація безпосередньо заторкнула терени сучасної України лише в другій половині XVI ст., коли на повний голос заявила про себе протестантська Реформація та католицька Реформа. Натомість її видимі впливи стали помітними після проголошення в 1595–1596 рр. унії Київської митрополії з Римським Апостольським престолом. Римська модель «запізнілої модернізації» («осучаснення», «озахіднення») української культури передбачала не лише поступове засвоєння *latininitatis* як комунікативного засобу в діалозі з католицькою Європою, але і заперечення «західності», що викликало «творчу напругу» між «модерністю» і «традицією» в різних релігійних і секулярних середовищах. Ідеться не тільки про добре знаний «польський слід», але й про ту роль, що її відігравав Рим і загалом Захід у тран-

---

<sup>22</sup> Політика Марії-Терезії щодо Римської Апостольської столиці, через призму історії австрійської Галичини, висвітлюється в уже застарілій, проте ґрунтовній монографії о. Владислава Хотковського: W. Chotkowski. *Historia polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Maryi Teresy: Kościół w Galicyi 1772–1780*, т. 1. Kraków 1909, с. 97–169.

<sup>23</sup> Унаслідок йосифінських реформ, на території Галичини було ліквідовано більшість василянських монастирів (див. найновішу монографію: О. Дух. *Превелебні панни. Жіночі чернечі спільноти Львівської та Перемишльської єпархій у ранньомодерний період* [= «Київське християнство», т. 5]. Львів 2017, с. 375–376.

сляції латинських цінностей для тогочасного українського суспільства<sup>24</sup>. Поява «латинських новин» була зумовлена не тільки потребою кодифікувати досвід існування в єдності з Апостольською столицею та під натиском латинників, але й тогочасним станом християнської культури, тобто це також і пристосування до обставин часу та усвідомлення необхідності промовляти до світу зрозумілими йому категоріями. У реаліях тогочасної України інституційно реалізувати релігійну програму оновлення можна було головно в оперті на тріумфуючий у добу католицької Реформи Рим.

Прикладом поступової окциденталізації України-Русі є зміни в слов'янсько-візантійському обряді, який сповідували православні й уніати та який у домодерну добу був зовнішнім маркером етноконфесійної тотожності. Особливо виразно це виявилось в Літургії, що була для східних християн уособленням «великих і радісних подій Божого спасіння» (насамперед Воскресіння), тоді як для латинників – передовсім повторенням Христової жертви на Голготі<sup>25</sup>. Латинізаторські зміни виявлялися передовсім у тому, що в унійних парафіях духовенство частіше відправляло богослужіння. Це корелювало з літургійною практикою

---

<sup>24</sup> Про поступову латинізацію та окциденталізацію східного християнства, а також термінологічні суперечки з цього приводу, йдеться в: J. Kowalczyk. *Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku* // *Biuletyn Historii Sztuki* 3/4 (1980) 347–364; S. Senyk. *The Ukrainian Church and Latinization* // *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 165–187.

<sup>25</sup> П. Галадза. Літургійне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви у XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань»* (Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.) / ред. Б. Гудзяк; співред. О. Турій. Львів 1997, с. 35. Див. також: Л. Д. Гуцуляк. *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839)* / перекл. з англ. А. Маслюх. Львів 2003, с. 85–87.

латинників, у якій священник міг служити навіть декілька Літургій упродовж одного дня. З уніфікацією богослужінь безпосередньо пов'язана проблема репертуару літургійних книг, що його використовував парафіяльний клир. Маніфестуючи католицьку ідентичність та єдність із Римом, духовна еліта звертала увагу на те, аби миряни додавали до Символу віри («виразно ісповідали») *filioque*, як цього вимагав Апостольський престол, для якого було важливим не тільки визнання католицької доктрини, але і її публічна декларація<sup>26</sup>. У Київській унійній митрополії *filioque*, а також поклонни та клякання під час відмовляння Символу віри перетворилися радше на проблему конфесійну, а не богословську, оскільки цим уже з другої половини XVII ст. активно декларувалася вірність папському престолові.

Іншим публічним еклезіальним символом, що засвідчував інтегральну єдність Київської митрополії з Римським Апостольським престолом, було поступове запровадження в літургійну практику поминання папи римського. До яскравих, промовистих і зрозумілих християнському загалові знаків латинської побожності, розповсюджених у постригентській Європі, належав єхаристійний культ. Особливий наголос на поклонінні Найсвятішій Євхаристії та пов'язаних з цим релігійних традицій помітно вплинули на обрядовість Київської митрополії. Це виявилось у частковій модифікації Літургії та навіть внутрішнього облаштування храмів (наприклад, намагаючись відкрити доступ вірним до споглядання Святих Дарів на кивоті, деякі парохі, заохочувані єпископатом, усували іконостаси). Із літургійними «новинами» пов'язане також поширення т. зв. «шептухи», тобто читаного богослужіння, впроваджуваного часто з необхідності та під впливом тогочасного унійного богослов'я<sup>27</sup>. Ці

<sup>26</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень, с. 6.

<sup>27</sup> P. Nowakowski. *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720)*. Kraków 2004, с. 260–261.

латинські запозичення не тільки сприяли взаємовпливові культур, але й спричинили поступове внутрішнє внормування християнських обрядів і конфесійну ізоляцію мирян. Відомий канадський літургіст Петро Галадза вважає, що з цими змінами, заохочуваними тогочасною латинською еклезіологією, уніати «почали применшувати воскресний і спільнотний характер Св. Літургії та певною мірою фетишизувати євхаристійні Дари [...], що придушувало розуміння Євхаристії як події, преображуючої Божий люд у Тіло Христове»<sup>28</sup>.

Подальша латинізація літургійних практик стосувалася способу збереження Агнця та частиць до Святого Причастя, котрі, згідно зі східною традицією, освячувалися у Великий Четвер. За візантійською традицією, причастя відбувалося лише під час Святої Літургії або, під час посту, Літургії Передосвячених Дарів і рідко вдіялося поза цими богослужіннями. Натомість для причащення хворих використовували Агнця, просоченого освяченим вином, що протягом року зберігався у храмі. На Заході католицька побожність акцентувала на реальній присутності Христа в Євхаристії, і звеличення Господа під час освячення сприймалося ледь не як єдина мета богослужіння. Тому латинники, незважаючи на те, що йшлося про спільну впродовж першого тисячоліття християнську традицію, засуджували ці літургійні звичаї східних християн. Римські декреталії щодо sacramentalної практики вірних грецького обряду в Італії (ім папи забороняли зберігати євхаристійного Агнця, вимагаючи змінювати його двічі на місяць), а також василіянська традиція частого причастя також позначилися на Літургії українців-уніатів.

Тогочасні джерела фіксують поступове розповсюдження у Київській митрополії й інших літургійних практик римо-католиків, зокрема процесій з Євхаристією, запроваджених папою Урбаном IV ще 1200 р. Ці процесії символізували

---

<sup>28</sup> П. Галадза. Літургійне питання і розвиток богослужень, с. 14.

церковну єдність уніатів-українців із Римською Апостольською столицею і розвивали набожність до Святих Дарів у кивотах на престолах<sup>29</sup>. Окрім традиційного для Східної Церкви виду літургійних відправ – «седмиць» (семиденний цикл богослужінь, які розпочиналися Вечірнею суботи й завершувалися Дев'ятим часом наступної суботи), в українських землях набули популярності сорокагодинні богослужіння, чому сприяли надані унійним митрополитам папські індульгенції, з правом дарувати повний відпуст вірним і клирові за участь у таких відправах та влаштовувати у парафіяльних храмах т. зв. привілейовані престоли. Так само набували популярності відпусти (індульгенції), що їх особисто надавали римські папи. Хоча відпусти були відомі в Київській митрополії ще задовго до Берестейської унії<sup>30</sup>, саме Апостольський престол санкціонував їх поширення в Унійній Церкві, що уподібнювало її до католиків латинського обряду.

Водночас засвоєння *latinitatis* породило досі не вирішену проблему роздвоєної ідентичності східних християн, які «не розуміли, що існує суттєве протиріччя в тому, щоб зовнішньо зберігати візантійський обряд і в той же час керуватися римо-католицьким богослов'ям і західними духовними традиціями»<sup>31</sup>. Справді, зміни, що сталися в українській культурі, призвели до конфесійного поділу русинів на унійний і православний сегменти<sup>32</sup>. Поглиблення релігійних відмінностей між різними етноконфесійними спільнотами, домінування на Заході сотеріологічного ексклюзивізму та рим-

<sup>29</sup> П. Галадза. Літургійне питання і розвиток богослужень, с. 6.

<sup>30</sup> Див. про це: Л. Д. Гуцуляк, *Божественна літургія*, с. 50–51.

<sup>31</sup> П. Галадза. Літургійне питання і розвиток богослужень, 1997, с. 33.

<sup>32</sup> A. Naumow. Przemiany w ruskiej kulturze unitów // *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* 5–6 (1997) 141–146; його ж. *Kultura prawosławna w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej: kwestia odrębności*, // *Prawosławie. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze* 29 (1996) 59–65.



ської інституційної еклезіології навернення «схизматиків» зробили неможливою співучасть православних та уніатів у святих чинностях (*communicatio in sacris*) уже в XVII ст.<sup>33</sup> Щоб зрозуміти витоки таких переконань, треба пам'ятати, що період після Тридентського собору був на Заході епохою ексклюзивізму, конфесіоналізму та конкурентної моделі мислення, які творили конкурентну модель розвитку богослов'я. Ці загальноєвропейські тенденції спричинили на руському ґрунті внутрішню консолідацію окремих християнських спільнот, дедалі помітнішу ізоляцію різних еклезіяльних юрисдикцій та, в підсумку, формування закритого, конфесійного характеру релігійності.

Як і в латинській та протестантській Європі, від останньої третини XVI ст. українська культура зазнавала щораз помітнішого впливу процесів конфесіоналізації. Вони проникали в українські землі Речі Посполитої за посередництвом місцевої Латинської Церкви, королівського двору, шляхетського самоуправління, тогочасних соціальних практик, західних культурних взірців та особистого досвіду різних прошарків населення українсько-білоруських земель. Під парадигмою конфесіоналізації (*Konfessionalisierung*), яка у своєму «класичному» прочитанні передбачає насамперед тісну співпрацю між Церквою та державою, розуміють ширші тенденції до взаємного відчуження християн різних еклезіяльних юрисдикцій, кодифікацію досвіду віри, творення «своїх» богословських навчальних закладів і видавничих осередків, дисциплінування релігійних практик (під «суспільним дисциплінуванням» західна історіографія розуміє організований процес підпорядкування морального, духовного й суспільного життя державним інтересам

---

<sup>33</sup> Особливості культурно-релігійного етосу Унійної Церкви на теренах Східної Європи розглядаються в: I. Skochylyas. *Il destino dell'Unione dopo la spartizione della Polonia // Storia religiosa dell'Ucraina*. Milano 2007, с. 319–352.

і потребам дисциплінування вірних<sup>34</sup>). У Київській митрополії конфесіоналізація спричинила посилення православного й унійного ексклюзивізму та увиразнення специфічно конфесійної самосвідомості духовенства і світської еліти, вплинувши не лише на Церкву, але й на тогочасне суспільство загалом, зокрема на політику й культуру. З конфесіоналізацією пов'язують процеси т. зв. *Konfessionsbildung*<sup>35</sup>, що їх трактують як початкову стадію власне конфесіоналізації. Згідно з Вінфрідом Ебергардом, конфесіоналізація в Речі Посполитій була децентралізованою і регіональною та розвивалася у напрямку до уніфікації, централізації та інтеграції.

Іншою дослідницькою перспективою є розгляд релігійного життя українців у парадигмах «довгого тривання» та «історії, баченої знизу»<sup>36</sup>, що дає змогу студіювати цю тему

---

<sup>34</sup> Певним підсумком дотеперішніх студій процесів конфесіоналізації у Західній Європі є збірник: *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* / ред. W. Reinhard, H. Schilling. Gütersloh 1995. Сучасні дискусії щодо концепту конфесіоналізації частково підсумовує стаття: J. Deventer. 'Confessionalisation' – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe? // *European Review of History* 11 (3) (2004) 403–425. У ширшому контексті Центральної та Східної Європи процеси конфесіоналізації розглядаються у: *Churches and Confessions in East Central Europe* / ред. H. Łaskiewicz. Lublin 1999.

<sup>35</sup> Теоретичні засади цього концепту викладені у: E. Zeeden. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe // *Historische Zeitschrift* 185 (1958) 249–299; його ж. *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und Katholischen Reform*. Stuttgart 1985.

<sup>36</sup> Одним з основоположників соціології релігії є француз Габріель Ле Бра (див. збірку його наукових праць на цю тематику: G. Le Bras. *Études de sociologie religieuse*, т. 1–2. Paris 1955–1956). Підставовою лектурою з даної проблематики є праці: *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research* / ред. J. O'Malley. St. Louis 1988; N. Greinacher. *Sociologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*. Colmar – Freiburg 1955;

в категоріях єдності християнської культури, для якої впродовж ранньомодерного періоду (принаймні на парафіальному рівні) було характерним явище розмитих конфесійних бар'єрів і пошанування у щоденних практиках «не своїх» релігійних символів. Надзвичайно продуктивним видається акцентування таких феноменів, як *трансконфесійність*, *міжконфесійність* і *внутрішньоконфесійний плюралізм* (*Transkonfessionalität – Interkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*)<sup>37</sup>. Цей підхід відкриває перспективи залучення до наукового дискурсу процесів, «невидимих» для традиційної історії, до яких належать міжконфесійне навчання та взаємна адаптація (включення) різних церковних спільнот у культурний обмін і міжконфесійну комунікацію. У ранньомодерній Україні справді можна знайти приклади *трансконфесійності*, що означає вихід поза межі свого конфесійного «гето». Він відбувається за різної мотивації й виявляється у розмаїтих формах, зокрема у релятивізації відмінностей, пам'яті про доконфесійне минуле, понадконфесійні зв'язки і загальнохристиянські цінності. *Міжконфесійність* як багатогранний процес обміну між окремими особами та групами різних конфесійних середовищ або конфесійних спільнот потенційно могла перетворитися в ранньомодерній

---

E. Engen, von. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem // *The American Historical Review* 91 (1986) 521–552; S. Lazar. Kierunki badań nad historią religii i Kościoła w aspekcie historycznej socjologii religii // *Znak* 171 (1968) 1139–1159; J. W. O'Malley. *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge (Mass.) – London 2002; *Reformation Europe: A Guide to Research* / ред. S. Ozment. St. Louis 1982.

<sup>37</sup> Див. міркування: T. Kaufmann. Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese // *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* / ред. K. von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann. Göttingen 2003, с. 9–15.

Європі на домінуючий релігійний дискурс. З цим явищем пов'язаний і *внутрішньоконфесійний плюралізм*, що передбачає міжконфесійну конфесійно-богословську диференціацію, територіальні, регіональні та національні складові конфесійно-культурної ідентичності та соціальні варіанти християнського осупільнення всередині великих конфесійних груп<sup>38</sup>.

Тому, вивчаючи релігійну культуру латинської Європи, Унійної Церкви чи православного Сходу, необхідно брати до уваги взаємини з нехристиянськими релігіями, межі конфесіоналізації, феномен понадконфесійних культур та історико-географічну контекстуалізацію («Великий кордон» між ісламською цивілізацією, західною латинською культурою, унійною Руссю та православним світом). Все це потребує врахування впливу нецерковних форм суспільного життя християн, а також провадить до висновку, що християнська релігія в різних життєвих обставинах має відмінні форми та неоднаковий ступінь конфесійної ідентичності та виявляється з різною інтенсивністю і що конфесійність в українському випадку є феноменом соціокультурної контекстуалізації й комунікативної практики не лише окремих осіб, але й цілих соціальних груп та інституцій. Водночас слід мати на увазі, що ранньомодерна Україна<sup>39</sup> чи Піренейський півострів були тими контактними зонами перехресування католицького християнства з грецьким і мусульманським цивілізаційними моделями, де на «перехідних територіях» релігійне і культурне життя розвивалося особливо інтенсивно.

---

<sup>38</sup> Дефініцію цих понять дав Томас Кауфман: T. Kaufmann. Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität, с. 14–15.

<sup>39</sup> Див.: Н. Яковенко. Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини // Ї ж. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ 2002, с. 13–79.

Промовистим символом і водночас яскравим артефактом окциденталізації та латинізації української культури є Святоюрський собор у Львові, збудований у 40–60-х рр. XVIII ст. за проектом відомого архітектора німецького походження Бернарда Меретина. Як припускають, архітектурним прототипом катедри він обрав географічно близьку до Львова церкву Діви Марії єзуїтського колегіуму в Зальцбургу, зведену впродовж 1696–1707 рр. Цей вишуканий архітектурно-мистецький шедевр доби пізнього бароко своєю величчю та красою мав не тільки перевершити діючі на той час у Львові християнські святині, але й маніфестувати поступальний розвиток тріумфуючої Унійної Церкви. Поєднання в композиції собору «двох різних першоджерел [...] – популярного функціонально-просторового типу тридільного, хрещатого в плані „народного” храму [...] та популярної в католицькій Європі базилікальної схеми з її чітко акцентованою видовженістю по головній осі»<sup>40</sup> вказувало на свідоме прагнення творців Святоюрського комплексу на регіональному рівні синтезувати дві великі християнські традиції – східну (слов'янсько-візантійську) і західну (латинську). Нетипово орієнтована на захід, ця дев'ятидільна у плані однобанева хрещата катедра вирізнялася своєю рідною хрестографією, що поєднує традиційні форми грецького і латинського хрестів<sup>41</sup>. На культурні й релігійно-конфесійні інспірації фундаторів Святоюрської катедри вказують і створені геніальним скульптором Йоганом Пінзелем

---

<sup>40</sup> В. С. Александрович, П. А. Ричков. *Собор святого Юра у Львові*. Київ 2008, с. 62–63, 65, 67, 72–75, 79–83, 90–91, 97–99, 116, 174–191, 193–197.

<sup>41</sup> P. Krasny. *Katedra Św. Jura we Lwowie a tradycyjna architektura cerkiewna Rusi Czerwonej // Sztuka kresów wschodnich*, т. 5. Kraków 2003, с. 70. Своє міркування про особливості архітектури автор підсумовує у праці: P. Krasny. *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596-1914*. Kraków 2003, с. 156–158.

статуї святих покровителів львівських владик Шептицьких на східному фасаді над вхідними дверима – грецького архієпископа Атанасія Александрійського і папи римського Льва. Фасад увінчують вишукані герби роду Шептицьких у розкішному картуші та кінна скульптура св. Юрія, який пронизує змія гострим списом<sup>42</sup>.

\*\*\*

Впродовж усього домодерного періоду українські землі зазнавали впливів західної цивілізації, демонструючи відкритість на культурно-релігійні, соціальні й політичні впливи окциденталізму. Ці впливи виявлялися в утвердженні політичних і правових інститутів, соціальних відносин і культурних моделей, характерних для латинської Європи. Тенденція до окциденталізації означала появу своєрідних типів поведінки, мислення й ментальності. Українська культура розвивалася під впливами, які йшли через Польщу (й частково, Прибалтику, Угорщину й Чехію), інакше, ніж інші православні країни, трансформуючи місцеві традиції й засвоюючи зовнішні впливи. Ці довготривалі впливи можна назвати, услід на Норбертом Еліасом, «процесом цивілізування»<sup>43</sup> – поняттям, християнським за своєю суттю і водночас колоніальним за своїм характером. До сфер, охоплених «цивілізуванням», відносять також технічний рівень суспільства, розвиток наукових знань, релігійні ідеї та звичаї тощо<sup>44</sup>. У випадку українських земель «процес цивілізування» передбачав структуровані послідовні безперервні

---

<sup>42</sup> Створені Йоганом Пінзелем шедеври барокової скульптури експонувалися нещодавно в паризькому Луврі: *Johann Georg Pinsel, un sculpteur baroque en Ukraine au XVIII<sup>e</sup> siècle* / ред. J. Ostrowski, G. Scherf; тексти: J. Ostrowski, B. Voznitsky, G. Michaud, O. Kozyr-Fedotov, G. Scherf. Paris 2012.

<sup>43</sup> Н. Еліас. *Процес цивілізації: Соціогенетичні і психогенетичні дослідження* / перекл. з нім. О. Логвиненко. Київ 2003, с. 502–503, 506–507.

<sup>44</sup> Там само, с. 9, 11, 17, 46, 53, 55, 93–94.

зміни в устрої, соціальних практиках і релігійному етосі місцевого населення. Тобто йдеться про перетворення, що їх вважають типовими для людей, «цивілізованих по-європейському», які виражають самосвідомість Західної Європи та які мають спільні цивілізаційні характеристики.

Саме цей західний цивілізаційний вектор розвитку української домодерної культури, щораз глибше засвоєння християнськими спільнотами реформаційного етосу Католицької Церкви (*latinitatis*), і зокрема моделі духовного оновлення *devotio moderna*, уможливили рецепцію на теренах сучасної України почитання й культу св. Терези від Ісуса та поширення унікального досвіду іспанської містики часів європейського ренесансу і бароко.

*Ihor Skochyliias*

## **La Ucrania de la Edad Premoderna en el diálogo de civilizaciones con Occidente: recepción de la cultura latina por parte de la cristiandad oriental como perspectiva de la investigación**

Desde los tiempos del bautismo de la Rus (988) y la fundación de la provincia eclesial —la Metrópoli de Kyiv de rito eslavo-bizantino (aproximadamente en el año 996/97)—, los territorios de la Ucrania contemporánea se hallaban en la Gran Frontera de Civilizaciones (*frontier*). En la parte meridional, formaba una línea bastante amplia y móvil de la estepa que separaba la población sedentaria cristiana (agrícola) de los musulmanes-nómadas<sup>1</sup> y en el oeste formaba una zona de contacto, “de diálogo”, con el mundo latino occidental. Esta frontera era una zona de interacción y confrontación de comunidades policulturales premodernas, donde se producía una comunicación dinámica, resultado de la cual hubo prestaciones, adaptaciones y rechazos de unas u otras prácticas culturales y sociales<sup>2</sup>. La presencia de la Gran

---

<sup>1</sup> Por primera vez en la historiografía ucraniana el concepto de “Gran Frontera” la aplicó Yaroslav Dashkevych. (Я. Дашкевич. Конфесійні відносини обабіч Великого Кордону XIV–XVIII ст. Спроба синтетичного узагальнення // *Україна на перехресті світів: релігієзнавчі й соціокультурні студії* / Л. Моравська, І. Скочиляс, eds. Львів 2016, pp. 37–42. Ver también: І. Шевченко. *Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / trad. М. Габлевич; А. Ясіновський, ed., 2ª ed. Львів 2014, pp. 1–12.

<sup>2</sup> La traducción de la obra clásica del investigador norteamericano publicada en: Ф. Дж. Тернер. Значення фронтиру в американській



Frontera distinguió la historia de la Ucrania pretérita de la de otros países “continentales”, pero, al mismo tiempo, la asemejaba a la experiencia de territorios como la península ibérica (como la España y Portugal contemporáneas), donde la frontera era igual de interpenetrante (inclusiva) y preveía un diálogo intercultural e intercambio de experiencias sociales entre diversas comunidades etnoconfesionales. Si en los Pirineos la cristiandad latina convivía/colaboraba/confrontaba con los árabes musulmanes y los hebreos-sefardíes, en las tierras ucranianas el mosaico de tal “encuentro de civilizaciones” era mucho más variado. Aquí el grupo culturalmente dominante fueron los cristianos de la Iglesia oriental, que profesaban el rito eslavo-bizantino (en el año 1596 se dividieron en ortodoxos y uniatas/griego-católicos), y se relacionaban directamente con muchos grupos cristianos de otras tradiciones eclesíásticas (polacos-latinistas, armenios-monofisitas), con hebreos-asquenazis (de los cuales en el siglo XVIII se separaron los jasidíes), con musulmanes (tártaros de Crimea, nogayos y turcos) e, incluso, con budistas (calmucos).

La Ucrania contemporánea nos parece una plataforma clásica de investigación para la construcción interdisciplinaria del discurso de encuentro, confrontación e interpenetración de los dos modelos culturales, *Slavia Latina* y *Slavia Orthodoxa*<sup>3</sup>, que dominaron en el este de Europa durante muchos siglos y determinaron su apariencia. A diferencia de las tierras que estaban bajo la influencia de Moscú y el mundo griego-bizantino del Imperio otomano, donde el diálogo occidental-oriental siguió

---

історії // *Україна модерна* 18 (2011) 11–44. La interpretación actual del concepto, incluso en el material ucraniano: І. Чорновол. *Компаративні фронтіри: світовий і вітчизняний вимір*. Київ 2016. Además, la importancia de las fronteras religiosas y culturales para la formación de las identidades locales y regionales en la zona fronteriza la subraya también: А. Каппелер. Южный и восточный фронт России в XVI–XVIII веках // *Ab Imperio* 1 (2003) 47–64.

<sup>3</sup> El autor de este concepto es el famoso eslavista italiano Ricardo Picchio: R. Picchio. *Letteratura della Slavia Ortodosa*. Bari 1991.

principalmente en su forma “primaria” en tierras ucranianas en el siglo XVII, la *cultura fronteriza* creó también un tercer componente: la *Slavia Unita*<sup>4</sup>. La inculturación de este fenómeno en el variado mosaico poliétnico y multiconfesional de la Europa Central y del Este causó la aparición de una serie de fenómenos locales que se desarrollaron principalmente en la indumentaria de la cristiandad dominante en el país de aquel tiempo.

El encuentro de tres denominaciones eclesiásticas –latina, ortodoxa y uniata– en un espacio geográfico y cronológico ofrecía una dimensión nueva de interacción de la cultura cristiana oriental y del Occidente latino, acercando diferentes “círculos civilizadores” y creando nuevas identidades regionales. Su igualdad se construía no solo en la afirmación de lo “propio” en el cerrado gueto cultural, sino en la adaptación creativa de lo “ajeno”, que aseguraba dentro de la comunidad la posibilidad de “una adaptación sin asimilación”. Un papel importante en este campo civilizador lo ejercía la Iglesia, pues las funciones comunicativa y simbólica se apreciaban claramente en tierras ucranianas, donde el fenómeno de “tensión creativa” en condiciones de difícil diálogo interreligioso e interconfesional es de sobra convincente.

Ya desde los tiempos medievales y, en particular, durante la Edad Premoderna, se notó cada vez más la influencia de los modelos occidentales latinos en los territorios ucranianos. Esta se ve, en primer lugar, en las esferas social (Derecho de Magdeburgo) y política (establecimiento del régimen administrativo-territorial polaco), en la presencia de las estructuras organizativas de la Iglesia latina (en 1375 fue fundada la Metrópoli Católica Romana de Galitzia) y, además, en las relaciones económicas (cambio de la estructura de la propiedad de la tierra). La influencia de Occidente en la religión y la cultura de la población ortodoxa local

---

<sup>4</sup> Ver más detalles: I. Skochylas. *Slavia Unita – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (the Discussion on Christian Heritage of the Nations of Eastern Europe) // East-Central Europe in European History: Themes and Debates*. Lublin 2009, pp. 243–254.

fue muy mediata al principio (a través de la arquitectura, arte<sup>5</sup>, etc.), haciéndose poco a poco más significativa, fortaleciéndose el control, primero, en Polonia y Hungría y, luego, en Lituania, de la actividad de las instituciones y las élites locales e infiltrándose en la esfera espiritual de tales prácticas e innovaciones latinas como las oraciones a los santos de la Iglesia romana, la imagen del purgatorio en la iconografía, el estilo gótico en la arquitectura sacra<sup>6</sup>, etc. Estos cambios fundamentales fueron descritos detalladamente por el historiador Iván Krypiakevych: “A finales del siglo XV la Rus de Lviv ya estaba disfrazada de una nueva indumentaria cultural; aunque esta indumentaria estaba incompleta (la burguesía rutena no accedía a todas las esferas vitales), debía bastar para los siguientes tres siglos. Se creó un nuevo tipo en la vida de Ucrania: el pequeño burgués con una vida material parecida a la de Occidente, [y] con una fe y una lengua ligada al Este ruteno”<sup>7</sup>.

El siglo XVI es un siglo clave para comprender aquellas transformaciones que experimentó la cultura ucraniana bajo la influencia de los modelos de la civilización occidental. Aunque en este periodo la cristiandad oriental sufrió alguna crisis<sup>8</sup>, ya el célebre

---

<sup>5</sup> Sobre las influencias occidentales de aquellos tiempos se trata en: *Історія української культури*: en 5 vol., vol. 2: *Українська культура XIII – першої половини XVII століть*. Київ 2001, pp. 262–277; W. Aleksandrowycz. *Українське мalarstwo religijne drugiej połowy XIV–XVI wieku: “spotkanie Wschodu i Zachodu” // Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie / T. Chynczewskiej-Hennel y N. Jakowenko, eds. Lublin 2000, pp. 71–72.*

<sup>6</sup> І. Паславський. Уявлення про потойбічний світ і формування поняття чистилища в українській середньовічній народній культурі // *Записки НТШ* 228 (1994) 343–354; А. И. Соболевский. Русские молитвы с упоминанием западных святых // *Сборник Отделения русского языка и словесности* 88 (3) (1910) 36–47.

<sup>7</sup> І. Крип'якевич. *Львівська Русь в першій половині XVI ст.: дослідження і матеріали*. Львів 1994, p. 93.

<sup>8</sup> Ver el capítulo de la monografía de Borys Gudziak con el título eloquente “Crisis en el Metrópoli de Kyiv del siglo XVI”: Б. Гудзяк. *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / trad. М. Габлевич, О. Турій, ed. Львів 2000, pp. 81–102.*

historiador ucraniano Mykhaylo Grushevskiy prestó atención a los años del “primer renacimiento nacional ucraniano” (1580–1610)<sup>9</sup>. Entre los elementos principales de esta renovación cultural-religiosa se consideran el conocimiento de la Escritura Sagrada y los intentos de su nueva interpretación por medio de la traducción a la “lengua vulgar”, el reparto de numerosas listas manuscritas de Evangelios didácticos (las redacciones ucranianas aparecieron en los años 70–80 del siglo XVI como respuesta a las necesidades religiosas de los creyentes) y las innovaciones en la cultura musical espiritual. Otros aspectos visibles de la renovación cultural fueron el desarrollo del movimiento fraternal y otras iniciativas laicas, la actividad del círculo cultural-educativo de Ostrig, el uso de los eventos actuales occidentales tanto intelectuales como técnicos (escuelas e imprentas), los intentos organizados de oponerse a la presión católica y protestante sobre la etnia ucraniano-bielorrusa y la asimilación gradual del polémico discurso moderno<sup>10</sup>.

Algunos de los centros regionales más importantes del renacimiento ruteno fueron Vilna, Lviv y Ostrog. Aquí la renovación religiosa empezó gracias a las iniciativas educativas de los pequeños burgueses, arzobispos y de algunos magnates influyentes como el príncipe Konstanty Ostroghski<sup>11</sup>. Este “renacimien-

<sup>9</sup> М. Грушевський. *Історія України-Руси*: en 11 vol., 12 libros., vol. 6: *Житє економічне, культурне, національне XIV–XVII віків*. Київ 1996, pp. 412–538. La interpretación actual del problema: F. E. Sysyn. *The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture: the Sixteenth and Seventeenth Centuries // Church, Nation and State in Russia and Ukraine / G. A. Hosking, ed. London 1991, pp. 1–22.*

<sup>10</sup> Ю. Медведик. *Українська духовна пісня XVII–XVIII століть*. Львів 2006; І. Мицько. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія, 1576–1636*. Київ 1992; Е. Л. Немировский. *Иван Федоров и его эпоха: Энциклопедия*. Москва, 2007; О. Цалай-Якименко. *Київська школа музики XVII століття*. Київ – Львів – Полтава 2002; Іа. Isaievych. *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine*. Edmonton – Toronto 2006.

<sup>11</sup> Mykhaylo Dmitriev, investigador ruso, explica el papel principal de la Iglesia rutena en esta renovación durante el último cuarto del siglo XVI

to” fue un importante constituyente de esas transformaciones a gran escala que a finales del XVI y principios del XVII abarcaron las tierras ucraniano-bielorrusas de la Mancomunidad Polaco-Lituana. En general, en esta dirección, las iniciativas más exitosas fueron: el sabotaje a los intentos de los consejos municipales para introducir el calendario gregoriano en los años 1583–1584 (cuando los católicos atacaban los templos ortodoxos locales durante las misas navideñas que se celebraban según el calendario juliano)<sup>12</sup> y la anulación posterior de su efecto sobre el de las ortodoxas; el apoyo parcial de las actividades culturales educativas de las cofradías, la lucha contra los sacerdotes bígamos; la fundación de imprentas y la edición del Libro de misa, el Oracional y el Evangelio didáctico. Resultó controvertido la pretensión de los arzobispos de unificar las prácticas rituales y depurarlas de las capas paganas. En particular, se trataba de bendecir el pan y otras “ofertas” en la víspera de la Pascua, de llevar a los templos empanadas el segundo día de Navidad, de festejar el viernes en lugar del domingo y el segundo día de la Navidad como fiesta del “nacimiento de la Virgen”. En estos conflictos acerca de los ritos, el obispado tomó papel de apologeta de manera formal de las prácticas no canónicas. Las innovaciones mencionadas defendían

---

de la siguiente manera: “Las necesidades religiosas de la sociedad crecieron notablemente, se hicieron más severas y se complicaron. Para contestar a esas necesidades y andar con el tiempo, fue imprescindible una profunda reforma de las instituciones eclesíásticas [...]. Por eso la cuestión de la reforma eclesíástica [...] se transformó en el problema central de la vida religiosa de las tierras ucranianas y bielorrusas” (М. В. Дмитриев. *Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва 2003, p. 38).

<sup>12</sup> Conforme a las observaciones de Serhiy Plokhii, “la realización de esta reforma levantó la cuestión de las relaciones entre católicos y ortodoxos y provocó la primera, después de un largo tiempo, colisión de intereses religiosos en el territorio de la Mancomunidad Polaco-Lituana” (С. Плохий. *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / trad. del inglés. Київ 2005, pp. 95–96).

paradójicamente la devoción cristiana tradicional que, aunque tenía un carácter semimágico y espiritual, mostraba señales de renovación y disposición a encontrar las respuestas a los desafíos espirituales en la época de la Reforma, en la que la cristiandad occidental tenía su equivalente: la *devotio moderna*.

Los cambios culturales, políticos y sociales en las tierras ucranianas durante el siglo XVII marcaron inmediatamente el desarrollo de las Iglesias locales ortodoxa y uniata<sup>13</sup>. Estas cambiaron considerablemente la teología dogmática y pastoral, la ritualidad, la estructura organizativa y crearon, por fin, una eclesiología nueva. Una de las consecuencias de estos cambios a largo plazo fue el alejamiento gradual del cristianismo de Kyiv cada vez más distanciado de aquel modelo, que durante la mitad del milenio determinaba su identidad eslavo-bizantina. En estas nuevas condiciones de confesionalización, la Iglesia intentaba adaptar sus estructuras de organización y pastorales a las exigencias actuales de la época, marcada por la sublevación a mediados del siglo XVII del Estado ucraniano cosaco, que protegió la ortodoxia, por un lado; y por la profundización de la Reforma católica en la Europa occidental, la decadencia paulatina del Estado Polaco-Lituano y la expansión creciente del Estado Moscovita en las tierras ucranianas, por otro lado. Evaluando en total la cultura ucraniana del siglo XVII, Natalia Yakovenko afirma que “exactamente entonces esta sufría verdaderas conmociones revolucionarias, despidiéndose por completo de su patrimonio supraétnico, bizantino-ruteno y adquiriendo rasgos claramente

---

<sup>13</sup> Las tendencias generales del desarrollo de la cultura ucraniana y la vida interior de la Iglesia oriental en la Mancomunidad Polaco-Lituana después de la Unión de Brest se estudian en una serie de investigaciones, entre las más importantes están: *Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх «Берестейських читань»* (Львів, Київ, Харків, 20-23 червня 1995 р.) / Б. Гудзяк, О. Турій, eds. Львів 1996, pp. 129–159; S. Senyk. The Ukrainian Church in the Seventeenth Century // *Analecta OSBM* 15 (1–4) (1996) 339–374.

individuales (“modernos”). La fase inicial de esta “nacionalización”, comenzada a finales del XVI con la vuelta a una cultura y una política “de cara a Occidente”, fue un periodo de dualismo de la concepción del mundo provocado por la existencia paralela de los sistemas de valores arcaico y moderno. La renovación cosaca, al romper con el mundo arcaico y derramar sangre en Ucrania, preparó a la vez el terreno para confirmar por completo los valores culturales que justificaran y compensaran moralmente tanto los cataclismos como el frenesí frenético de la destrucción recíproca<sup>14</sup>.

El fenómeno más representativo de ese tiempo fue “el renacimiento de Mohyla”, iniciado con las reformas del activo arzobispo ortodoxo Petro (Mohyla), que profundizaron en la occidentalización de la cultura ucraniana. Los investigadores valoran con justicia su intento creativo de conversar mediante las ideas de los círculos más desarrollados de su tiempo. Los orígenes de las reformas de Mohyla consistían en un cambio de las coordenadas de la capa principal ortodoxa y se orientaban a Occidente, cuyo atractivo se determinaba por su auge religioso-intelectual. Estos se basaban en la filosofía del racionalismo y en los logros de la escolástica occidental. En la segunda mitad del siglo XVII las siguientes reformas que se realizaron en Ucrania adquirieron un nuevo aire, en primer lugar en Kyiv y en Galitzia. Conforme a las últimas investigaciones de Petro Vavzheniuk, se parece en muchos aspectos a las innovaciones espirituales y culturales de las Iglesias católica y protestante<sup>15</sup>. Las actividades del obispo se dirigían preferentemente a la educación teológica de clérigos y monjes, la modernización de la sociedad, la inserción de métodos de control modernos, etc.

---

<sup>14</sup> Н. М. Яковенко. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*, 2<sup>a</sup> ed. Київ 2005, pp. 428–462 (cita de la p. 428).

<sup>15</sup> Ver: P. Wawrzyniuk. *Confessional Civilising in Ukraine: The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*. Stockholm 2005.

El último tercio del s. XVII y el primer cuarto del s. XVIII se los puede clasificar como “segunda renovación cultural-religiosa ucraniana”. En alguna medida la alimentaban los impulsos espirituales que a lo largo del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII llegaban a las tierras ucranianas desde el sur, de las sociedades ortodoxas de Valaquia, Moldavia y Transilvania e, incluso, del Oriente Medio, donde el patriarca de Jerusalén Dositheo (†1707) se hizo famoso por sus reformas<sup>16</sup>. En el contexto espacial, el resultado de este renacimiento fue la “nueva unión” y la ampliación territorial, sin precedentes, de la Unión, como la inclusión en la estructura de la Iglesia católica del rito oriental de las tierras ucranianas occidentales y de la Ucrania de la margen derecha del río Dniπρο. En sentido étnico y cultural “la segunda renovación ucraniana” concluyó la unificación organizatoria “al amparo” de la Iglesia uniata de las tierras que formaban parte del estado Polaco-Lituano. Entre las consecuencias políticas de “la segunda renovación ucraniana” destacan: por una parte, la clara identificación de la metrópoli de Kyiv con la cultura y estructura social de la sarmata la Mancomunidad Polaco-Lituana<sup>17</sup>; y, por otro lado, la limitación legislativa y real para los ortodoxos y uniatas de sus contactos religiosos, culturales y económicos con el estado de Moscovia (Ruso), ante todo con Kyiv y la Ucrania de la margen izquierda del río Dniπρο y con las tierras del sur

---

<sup>16</sup> El estudio panorámico de las iniciativas cultural-religiosas en las Iglesias ortodoxas de la Europa Central y del Este de este periodo se da en: E. Ch. Suttner. *Orthodoxe Kultur in Ost- und Südosteuropa im 17. und 18. Jahrhundert // Religion und Kultur im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts*, P. C. Hartmann, ed., con participación de von A. Reese. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2004, pp. 217–222, 224–226.

<sup>17</sup> *Między Zachodem a Wschodem: Studia ku czci profesora J. Staszewskiego* / ed. de J. Dumanowski, etc. Toruń 2003; J. Staszewski. *Jak Polskę przemienić w kraj kwitnący... Studia i szkice z czasów saskich*. Olsztyn 1997; ídem. *O miejsce w Europie. Stosunki Polski i Saksonii z Francją na przełomie XVII i XVIII wieku*. Warszawa 1973.



que estaban en la zona de influencia del Imperio otomano (en particular, las ortodoxas Valaquia y Moldavia).

En el cristianismo occidental, el “corto” siglo XVIII en el territorio de la Europa latina y protestante estuvo marcado por la modernización de la vida espiritual, la activación del movimiento laico, la secularización gradual de la cultura espiritual, la profundización simultánea de la devoción de los feligreses (que se basaba no tanto en los ritos, como en el recurrir cotidiano a la Escritura Sagrada y patrimonio patristico), la aparición de la literatura religiosa en las casas de los pequeños burgueses y la nobleza, y el difundir paulatino de la escritura como indicio importante del desarrollo de la cultura espiritual<sup>18</sup>. En cambio, el siglo XVIII ucraniano, en el cual se entretrejieron las influencias recíprocas del barroco (en su variante local “sarmata”), el rococó, la Ilustración y el clasicismo, se inició la Edad de Oro de la Mancomunidad, cuando la Metrópoli de Kyiv se hizo una sociedad dominante etnoconfesional en tierras ucranianas. La base institucional y espiritual de “la segunda renovación rutená” fueron las estructuras organizativas de las eparquías ortodoxas y uniatas que durante la segunda mitad del XVII consiguieron recuperarse de las catástrofes de mediados de siglo y codificar su experiencia casi secular de existencia en las condiciones de la “Rus de dos caras”. Precisamente la Iglesia del Este, en el periodo investigado, estimuló “la tensión creativa” en el espacio cultural ucraniano-bielorruso, determinando la estrategia y la táctica de “absorción” de los códigos de la cultura barroca de aquellos tiempos<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Las tendencias de la vida religiosa de aquellos tiempos de la Europa cristiana está reflejado en la síntesis colectiva: *Die Geschichte des Christentums: Religion-Politik-Kultur*, vol. 10: *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)* / B. Von Plongeron, ed. Freiburg – Basel – Wien 2000, pp. 233-286.

<sup>19</sup> A la influencia del barroco en diferentes muestras y aspectos de la cultura rutená de aquellos tiempos están destinadas series de investigaciones (ver, por ejemplos: *Українське бароко. Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.)*).

y prestando las formas y los modelos de disciplina del clero y numerosos feligreses del arsenal reformista de Mohyla.

La segunda mitad del siglo XVIII en Europa fue la época de la Ilustración<sup>20</sup> y la gobernación del absolutismo, lo que provocó graves consecuencias eclesiásticas a la cristiandad. Se trata, ante todo, de la aparición del fenómeno de las Iglesias nacionales y tendencias autónomas en el desarrollo de las sociedades confesionales locales, la burocratización y subordinación de la Iglesia por el Estado, la transición del sistema religioso-educativo y de la ayuda social bajo el control del Estado. A fin de cuentas, gracias a estos cambios se formó un nuevo modelo cultural en la Europa Central y Occidental, elemento constituyente del cual la Ilustración católica fue adaptada a las circunstancias de aquellos tiempos. El componente político de las innovaciones se expresó en la aplicación en Europa del principio *cujus region, ejus religio*. Lo singular de este período, en el contexto del desarrollo institucional del cristianismo oriental en Ucrania, fue la práctica consciente de las ideas occidentales (latinas en su origen) de modernización y centralización, precisamente, como principio eclesiológico.

En tierras ucranianas occidentales (Bukovyna, Galitzia y Transcarpatia), las tendencias mencionadas encontraron su reflejo en la política religiosa de emperador José II (1765–1790) y su madre María-Teresa (1740-1780) conocida bajo el nombre de “josefinismo”<sup>21</sup>. Esta política consistía en la reforma radical

---

Київ 1993; О. Шпак. *Українська народна гравюра XVII–XIX століть*. Львів 2006).

<sup>20</sup> La interpretación actual de este fenómeno: В. Склокін. Чи існувало українське Просвітництво? Кілька міркувань із приводу незавершеної історіографічної дискусії // *Київська старовина* 12 (2015) 146–159.

<sup>21</sup> Las investigaciones más importantes del josefinismo Habsburgo son las obras de Eduardo Winter y Ferdinando Maass: F. Maass. *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850*, vols. 1–5. Wien 1951–1961; E. Winter. *Der Josephinismus. Die geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*. Berlin 1962.

del catolicismo en el Imperio austriaco, incluso, mediante la inclusión total en la esfera estatal de los elementos de la vida interior eclesiástica<sup>22</sup>. El objetivo del josefinismo fue la creación de una Iglesia moderna, bien organizada y culta en el estado austriaco, tras la racionalización de los símbolos religiosos y uso del culto cristiano en el aspecto pedagógico. Como consecuencia de la realización de esta política, fueron, entre otros, cesados de forma inmediata los contactos con Roma, se introdujo un proceso de nombramiento de jerarcas por el emperador y, además, fue reducida la cantidad de monasterios latinos y griego-católicos<sup>23</sup>.

En general, la occidentalización afectó directamente al territorio de la Ucrania actual solo en la segunda mitad del siglo XVI, cuando la Reforma Protestante y la Reforma Católica hablaron en voz alta de sí mismas. En cambio, sus influencias visibles se hicieron notables una vez anunciada la Unión de la Metrópolis de Kyiv con la Santa Sede en los años 1595–1596. El modelo romano “de modernización tardía” (“actualización”, “occidentalización”) de la cultura ucraniana preveía no solo la asimilación paulatina de *latininitatis* como medio comunicativo del diálogo con la Europa católica, sino su negación, lo que provocó una “tensión creativa” entre “modernidad” y “tradicción” en diferentes ambientes religiosos y seculares. Se trata no solo de la bien conocida “huella polaca”, sino de aquel papel que jugaba Roma y Occidente en la transmisión de los valores latinos en la sociedad ucraniana

---

<sup>22</sup> La política de Maria-Teresa acerca de la capital Romana Apostólica, tras el prisma de la historia de la Galitzia austríaca, se refleja en la monografía ya antigua, pero detallada del padre Wladyslaw Chotkowski: *Historia polityczna Kościoła w Galicyi za rządów Maryi Teresy: Kościół w Galicyi 1772–1780*, vol. 1. Kraków 1909, pp. 97–169.

<sup>23</sup> Como resultado de las reformas de José, en el territorio de Galitzia fueron suprimidos la mayoría de los monasterios basilianos (ver la monografía más reciente: О. Дух. *Превелебні панни. Жіночі чернечі спільноти Львівської та Перемишльської єпархій у ранньомодерний період*. Львів 2017, pp. 375–376 [= Serie “Cristiandad de Kyiv”, vol. 5]).

de aquel tiempo<sup>24</sup>. La aparición de las “novedades latinas” fue definida no solo por necesidad de la codificación de la experiencia de la existencia junto a la Sede Apostólica y la presión de los latinos, sino también por la evolución histórica de la cultura cristiana de entonces; es decir, eso también fue una adaptación a las circunstancias del tiempo y un entendimiento de lo necesario de hablar al mundo con ideas contemporáneas a este. En la realidad ucraniana de aquel tiempo se podía realizar institucionalmente un arriesgado programa de renovación basándose en la época triunfal de la Reforma Católica de Roma.

Como ejemplo de la occidentalización paulatina de la Ucrania-Rus sirven los cambios en el rito eslavo-bizantino que profesaban los ortodoxos y uniatas, los cuales fueron un marcador exterior de la identidad etnoconfesional en la Edad Premoderna. Esto se vio, especialmente, en la Liturgia que para los cristianos orientales era la representación de “los grandes y felices acontecimientos de la salvación de Dios” (ante todo, la Resurrección), cuando para los latinos es, principalmente, la repetición del sacrificio de Jesús en Gólgota<sup>25</sup>. Los cambios latinizantes se refirieron, sobre todo, a que los sacerdotes celebraban liturgias más frecuentemente en las parroquias uniatas. Estas recomendaciones

---

<sup>24</sup> La latinización paulatina y occidentalización del cristianismo oriental y también las discusiones terminológicas por esta causa se tratan en: J. Kowalczyk. *Latinizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku* // *Biuletyn Historii Sztuki* 3/4 (1980) 347–364; S. Senyk. *The Ukrainian Church and Latinization* // *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 165–187.

<sup>25</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви у XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань»* (Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р.) / Б. Гудзяк, О. Турій, eds. Львів 1997, р. 35. Véase también: Л. Д. Гуцуляк. *Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839)* / trad. del inglés А. Маслюх. Львів 2003, pp. 85–87.

coincidían con la práctica litúrgica latina, en la cual el sacerdote podía celebrar incluso unas cuantas Liturgias al día. La unificación de las misas se vincula directamente al problema del repertorio de los libros litúrgicos que utilizaba el clero parroquial. Manifestando la identidad católica y la unidad con Roma, la élite espiritual prestaba atención a que los feligreses se incorporaran (“reconocieran claramente”) al Credo *Filioque*, como lo exigía la Santa Sede, para la cual era importante no solo el reconocimiento de la doctrina católica, sino su declaración pública<sup>26</sup>. En la Metrópoli Uniata de Kyiv *filioque*, también las inclinaciones y las penitencias durante la pronunciación del Credo se transformaron en un problema más confesional que teológico, ya que con él se declaraba activamente la fidelidad al papado ya desde la segunda mitad del siglo XVII.

Otro símbolo eclesiástico que acreditaba la unión integral de la Metrópoli de Kyiv con la Santa Sede fue la introducción gradual de la mención papal en la práctica de la misa. Entre las señales claras, elocuentes y comprensibles a la masa cristiana de la devoción latina, que fueron difundidos por la Europa después del Trento, destacaba el culto eucarístico. El acento especial en la adoración de la Santa Eucaristía y en las tradiciones religiosas relacionadas con ella influyó notablemente en los rituales de la Metrópolis de Kyiv. Esto apareció en la modificación parcial de la Liturgia e, incluso, en la estructura interior de los templos (por ejemplo, intentando dar paso a los feligreses para ver los Santos Dones en la urna dedicada a los iconos, algunos párrocos, apoyados por el obispado, quitaban los iconostasios). A las “novedades” litúrgicas se vincula también la difusión del, así llamado, “cuchicheo”, es decir, la misa leída que se introducía frecuentemente por necesidad y bajo la influencia de la teología uniata de aquel tiempo<sup>27</sup>. Estos préstamos latinos no solo favorecieron

---

<sup>26</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень, р. 6.

<sup>27</sup> P. Nowakowski. *Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720)*. Kraków 2004, pp. 260–261.

la influencia recíproca de las culturas, sino que provocaron la normalización gradual interior de los ritos cristianos y el aislamiento confesional de los creyentes. El famoso liturgista canadiense Pedro Galadza opina que con estos cambios, apoyados por la eclesiología latina de aquel entonces, los uniatas “empezaron a disminuir el carácter dominical y común de Santa Liturgia y a fetichizar, en alguna medida, los Dones de la eucaristía [...], lo cual suprimía el entendimiento de la Eucaristía como acontecimiento que transforma a la gente de Dios en el Cuerpo de Cristo”<sup>28</sup>.

La latinización que siguió a las prácticas litúrgicas se refería al intento de conservar el Cordero de Dios y las partes de la Santa Comunión que, según la tradición oriental, se bendecían el Jueves Santo. Según la tradición bizantina, la comunión se limitaba a la Santa Misa o durante el ayuno, con la Liturgia de Sacramentos presantificados, y raras veces se repartía fuera de estas misas. En cambio, para la comunión de los enfermos se usaba el Cordero empapado de vino bendecido que durante el año se guardaba en el templo. En Occidente, la devoción católica se acentuaba en la presencia real de Cristo en la Eucaristía y el elogio a Dios durante la bendición se consideraba casi como el único objetivo de la misa. Por eso, los latinistas, a pesar de que se trataba de una tradición cristiana común durante el primer milenio, reprobaban estas costumbres litúrgicas de los cristianos orientales. Las decretalias romanas sobre la práctica sacramental de los feligreses de rito griego en Italia (los papas les prohibían guardar la oblea de la comunión y exigían cambiarla dos veces al mes) y, además, la tradición basiliana de la comunión frecuente, marcaron la Liturgia de los ucranianos-uniatas.

Las fuentes de esos tiempos fijaron, en la Metrópoli de Kyiv, una difusión paulatina de otras prácticas litúrgicas de los católicos romanos, en particular, las procesiones eucarísticas, iniciadas por el papa Urbano IV ya en el año 1200. Estas simbolizaban la

---

<sup>28</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень, р. 14.

unidad eclesial de los uniatas-ucranianos con la Sede Apostólica romana y desarrollaban la devoción a los Santos Sacramentos en urnas para el icono de los altares<sup>29</sup>. Además, el tipo tradicional de las misas litúrgicas de la Iglesia del Este era la *sedmytsia* (ciclo de siete días de misas, que empezaban con la Vísperas del sábado y terminaban con la Nona del sábado siguiente), en las tierras ucranianas obtuvieron gran popularidad las misas de cuarenta horas, que fueron favorecidas por las indulgencias papales concedidas a los arzobispos uniatas con el derecho a ofrecer la absolución completa a aquellos feligreses y clérigos que hubieran participado en ese tipo de misas y organizado los altares de los templos, los cuales eran llamados “privilegiados”. También adquirieron popularidad las absoluciones (indulgencias) que fueron ofrecidas personalmente por los papas de Roma. Aunque las absoluciones eran ya famosas en la Metrópoli de Kyiv mucho antes de la Unión de Brest<sup>30</sup>, fue la Santa Sede la que sancionó su amplia difusión en la Iglesia uniata, que la hacía parecida a los católicos de rito latino.

A la vez, hay que entender que la asimilación *latinitatis* creó un problema no resuelto hasta la actualidad: el desdoblamiento de la identidad de los cristianos orientales que “no entendían que existiera una contradicción importante entre conservar la apariencia del rito bizantino y a la vez regirse por la teología católica romana y las tradiciones espirituales occidentales”<sup>31</sup>. En verdad, los cambios que tuvieron lugar en la cultura ucraniana llevaron a la división confesional de los rutenos en los segmentos uniata y ortodoxo<sup>32</sup>. La profundización de las diferencias religiosas entre

---

<sup>29</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень, р. 6.

<sup>30</sup> De este tema véase: Л. Д. Гуцуляк. *Божественна літургія*, pp. 50–51.

<sup>31</sup> П. Галадза. Літургічне питання і розвиток богослужень, р. 33.

<sup>32</sup> A. Naumow. Przemiany w ruskiej kulturze unitów // *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* 5–6 (1997) 141–146; ídem. Kultura prawosławna w XVII-wiecznej Rzeczypospolitej: kwestia odrębności // *Prawosławie. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze* 29 (1996) 59–65.

las diversas sociedades etnoconfesionales y el dominio en el Oeste del exclusivismo soteriológico y de eclesiología institucional romana de la conversión de los “cismáticos” hicieron imposible la coparticipación de ortodoxos y uniatas en las ceremonias (*communicatio in sacris*) ya en siglo XVII<sup>33</sup>. Para comprender las raíces de este tipo de opiniones, hay que recordar que el periodo después del Concilio de Trento en el Oeste fue un periodo de exclusivismo, confesionalismo y un modelo competitivo de razonamiento, que creó un modelo competitivo para el desarrollo de la teología. Estas tendencias generales europeas en el terreno ruteno provocaron la consolidación interior de las sociedades cristianas libres, el aislamiento cada vez más notable de diferentes jurisdicciones eclesiales y, en definitiva, la formación del carácter cerrado de religiosidad confesional.

Igual que en la Europa latina y protestante, desde el último tercio del siglo XVI, la cultura ucraniana recibió una influencia cada vez más notable de los procesos de confesionalización. Estos penetraron en las tierras ucranianas desde la Mancomunidad Polaco-Lituana por intermediación de la Iglesia latina local, de la corte, de la administración burguesa, de las prácticas sociales de aquel tiempo, de los ejemplos culturales occidentales y de la experiencia personal de diferentes capas de la población de las tierras ucraniano-bielorrusas. Bajo el paradigma de confesionalización (*Konfessionalisierung*), que en su entendimiento “clásico” prevé, más que nada, la colaboración estrecha entre la Iglesia y el estado, se entienden las tendencias más amplias del alejamiento recíproco de los cristianos de diferentes jurisdicciones eclesiales, la codificación de la experiencia de la fe, la creación de centros educativos teológicos “propios” y centros de imprenta, la disciplina de las prácticas religiosas (bajo la “disciplina social”, la histo-

---

<sup>33</sup> Las particularidades del *ethos* cultural-religioso de la Iglesia uniata en el territorio de la Europa del Este se estudian en: I. Skochylyas. Il destino dell'unione dopo la spartizione della Polonia // *Storia religiosa dell'Ucraina*. Milano 2007, pp. 319–352.



riografía occidental entiende el proceso organizado de subordinación moral, espiritual y social de la vida a los intereses estatales y necesidades disciplinarias de los feligreses<sup>34</sup>). En la Metrópoli de Kyiv la confesionalización provocó el refuerzo del exclusivismo ortodoxo y uniata y se hizo más elocuente la autoconciencia específica confesional del clero y la élite laica al influir en la Iglesia, sino también a la sociedad de aquel tiempo, en particular a la política y a la cultura. Con la confesionalización se vinculan los procesos del así llamado *Konfessionsbildung*<sup>35</sup> que se interpretan como la etapa inicial de la propiamente confesionalización. Conforme a Winfried Eberhart, la confesionalización en tierras de la Mancomunidad Polaco-Lituana fue descentralizada y regional, desarrollándose en dirección a la unificación, centralización e integración.

Otra perspectiva investigadora es el estudio de la vida de los ucranianos en los paradigmas de *la larga duración* y *la historia vista por debajo*<sup>36</sup>, ya que abre nuevas perspectivas de investigación

---

<sup>34</sup> Como resumen para estos estudios de los procesos de confesionalización en la Europa occidental se puede encontrar la colección: *Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* / W. Reinhard, H. Schilling, eds. Gütersloh 1995. Las discusiones actuales alrededor del concepto de confesionalización están resumidas parcialmente en el artículo: J. Deventer. 'Confessionalisation' – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe? // *European Review of History* 11 (3) (2004) 403–425. En el contexto más amplio de Europa Central y del Este los procesos de confesionalización se investigan en: *Churches and Confessions in East Central Europe* / H. Łaskiewicz, ed. Lublin 1999.

<sup>35</sup> Los fundamentos teóricos de este concepto están expuestos en: Zeeden E. Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe // *Historische Zeitschrift* 185 (1958) 249–299; y suyo también: *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und Katholischen Reform*. Stuttgart 1985.

<sup>36</sup> Uno de los fundadores de la sociología de religión es el francés Gabriel Le Bras (ver la colección de sus obras científicas sobre este tema: G. Le Bras.

del tema en las categorías de unidad de la cultura cristiana para la cual a lo largo de la Edad Premoderna (por lo menos a nivel parroquial) hubo un fenómeno característico de barreras confesionales derrumbadas y un elogio de sus prácticas cotidianas de simbología religiosa “no propia”. Bajo este prisma, parece muy productiva la fijación de tales fenómenos como *transconfesionalidad*, *interconfesionalidad* y *pluralismo intraconfesional* (*Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*)<sup>37</sup>. Este enfoque descubre nuevas perspectivas al añadir al discurso científico procesos “invisibles” para la historia tradicional, a los cuales pertenecen la enseñanza interconfesional y adaptación recíproca (inclusión) de diferentes sociedades eclesiales en el intercambio cultural y la comunicación interconfesional. En la Ucrania premoderna se pueden encontrar realmente ejemplos de *transconfesionalidad*, que significa la salida fuera de los límites de su gueto confesional. Esta tiene lugar a causa de diferente motivación y se expresa de diferentes formas, en particular, en la relativización de diferencias, la memoria del pasado preconfesional, los lazos supraconfesionales y los valores cristia-

---

*Études de sociologie religieuse*, vol. 1–2. París 1955–1956). La lectura fundamental sobre este problema son las obras: *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research* / J. O’Malley, ed. St. Louis 1988; N. Greinacher. *Sociologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*. Colmar – Freiburg 1955; E. Engen, von. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem // *The American Historical Review* 91 (1986) 521–552; S. Lazar. Kierunki badań nad historią religii i Kościoła w aspekcie historycznej socjologii religii // *Znak* 171 (1968) 1139–1159; J. W. O’Malley. *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge (Mass.) – London 2002; *Reformation Europe: A Guide to Research* / S. Ozment, ed. St. Louis 1982.

<sup>37</sup> Ver las opiniones: T. Kaufmann. Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese // *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese* / K. Von Greyerz, M. Jakubowski-Tiessen, T. Kaufmann, H. Lehmann, eds. Göttingen 2003, pp. 9–15.

nos generales. La *interconfesionalidad*, como proceso polifacético del intercambio entre personas y grupos apartados de diferentes ambientes o sociedades confesionales, podía transformarse en la Europa premoderna en el discurso religioso dominante. A este fenómeno está vinculado también el *pluralismo intraconfesional*, el cual prevé la diferenciación interconfesional de tipo confesional-teológico, componentes locales, regionales y nacionales de la identidad confesional-cultural y variantes sociales de la socialización cristiana dentro de los grandes grupos confesionales<sup>38</sup>.

Por eso, estudiando la cultura religiosa de la Europa latina, de la Iglesia uniata o del Este ortodoxo, hay que tomar en consideración los contactos con las religiones no cristianas, los límites de la confesionalización, el fenómeno de las culturas supraconfesionales y la contextualización histórico-geográfica (la “Gran Frontera” entre la civilización islámica, la cultura latina occidental, la Rus Uniata y el mundo ortodoxo). Con todo, lo que hay que tomar en cuenta es la influencia de las formas no eclesiásticas de la vida social de los cristianos; también nos lleva a la conclusión de que la religión cristiana en diferentes circunstancias vitales tiene diversas formas y desiguales grados de identidad e intensidad confesional y, además, que la confesionalización en el caso ucraniano es un fenómeno de contextualización sociocultural y práctica comunicativa no solo de algunas personas particulares sino de grupos sociales e instituciones enteras. Además, hay que tener en cuenta que tales regiones como la Ucrania premoderna<sup>39</sup> o la península Ibérica eran zonas de contacto donde se mezclaba el cristianismo católico con los tipos de civilización griega y musulmana, donde la vida religiosa y cultural se desarrollaba de manera extraordinariamente intensiva en “los territorios transitivos”.

---

<sup>38</sup> La definición de estas nociones la hizo Tomas Kaufmann: *Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität*, pp. 14–15.

<sup>39</sup> Ver: Н. Яковенко. Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини // Іdem. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ 2002, pp. 13–79.

Un símbolo elocuente y, a la vez, un hecho convincente de la occidentalización y la latinización de la cultura ucraniana es la nueva Catedral de San Jorge de Lviv, construida en los años 40-60 del siglo XVIII conforme al proyecto del famoso arquitecto de origen alemán Bernardo Meretyn. Según se supone, el prototipo arquitectónico de la catedral que eligió fue la iglesia de la Virgen del colegio jesuita en Salzburgo, geográficamente cercana y construida durante los años 1696–1707. Esta obra maestra, de arquitectura refinada y arte del barroco tardío, con su grandeza y belleza debía no solo superar los santuarios vigentes en la Lviv de entonces, sino manifestar el avance triunfal de la Iglesia uniata. La combinación en la composición de la catedral de “dos diferentes fuentes originarias [...] del popular tipo funcional-espacial del templo tridivido, cruciforme en plano ‘público’, [...] y del popular esquema basilical de la Europa católica con su alargado bien acentuado por el eje principal”<sup>40</sup>, indicaba el deseo consciente de los creadores del complejo de San Jorge de sintetizar a nivel regional dos grandes tradiciones cristianas: la oriental (eslavobizantina) y la occidental (latina). Orientada al Oeste, de manera no característica, esta catedral de cúpula cruciforme y que está dividida en nueve partes, destacaba por su grafema de cruz especial, que combina las formas tradicionales de las cruces griega y latina<sup>41</sup>. La inspiración cultural y religioso-confesional de los fundadores de la Catedral de San Jorge aparece también las esculturas, creadas por el genial escultor Yohan Pinsel, de los santos patronos de los monseñores Sheptytskyi de Lviv en la fachada oriental encima del pórtico, así como del arzobispo griego Ata-

---

<sup>40</sup> В. С. Александрович, П. А. Ричков. *Собор святого Юра у Львові*. Київ 2008, pp. 62–63, 65, 67, 72–75, 79–83, 90–91, 97–99, 116, 174–191, 193–197.

<sup>41</sup> P. Krasny. *Katedra Św. Jura we Lwowie a tradycyjna architektura cerkiewna Rusi Czerwonej // Sztuka kresów wschodnich*, t. 5. Kraków 2003, p. 70). Sus ideas sobre las particularidades de la arquitectura el autor resume en la síntesis: P. Krasny. *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*. Kraków 2003, pp. 156–158.

nasio Alejandrino y del papa León. La fachada está decorada con los refinados escudos de la familia de los Sheptytskyi en la lujosa cartela y la escultura de San Jorge a caballo, quien atraviesa con una lanza a la serpiente<sup>42</sup>.

\*\*\*

A lo largo de toda la Edad Premoderna, las tierras ucranianas, estando abiertas a las influencias culturales, religiosas, sociales y políticas del occidentalismo, experimentaron una influencia de la civilización occidental. Estas influencias se reflejaban en la instalación de instituciones políticas y jurídicas, de relaciones sociales y modelos culturales típicos para la Europa Latina. Esta propensión al occidentalismo significaba el surgimiento de nuevos modelos particulares de comportamiento, pensamiento y mentalidad. Por eso, la cultura ucraniana se desarrolló bajo influencias que venían de Polonia (y, en parte, de los países bálticos, Hungría y Chequia), y evolucionó de manera diferente en otros países ortodoxos, desarrollando y transformando las tradiciones locales y absorbiendo las influencias exteriores. Estas influencias duraderas se las puede denominar, siguiendo a Norbert Elias, como “proceso civilizador”<sup>43</sup>. Dicho concepto, de raíz cristiana y, a la vez, colonial en su orientación, se refiere “principalmente a los cambios estructurales en las personas hacia la intensificación y la deferencia del control de sus afectos y, por consiguiente, de sus revivencias [...] y comportamiento”. A estas esferas pertenecen también el nivel técnico de la sociedad, el desarrollo de conocimientos científicos, las ideas y las costumbres religiosas, etc.<sup>44</sup> En caso de las tierras ucranianas, “el proceso civilizador”

---

<sup>42</sup> Las obras maestras suyas de la escultura barroca acaban de exponerse en el Louvre de París: *Johann Georg Pinsel, un sculpteur baroque en Ukraine au XVIII<sup>e</sup> siècle* / J. Ostrowski, G. Scherf, eds.; J. Ostrowski, B. Voznitsky, G. Michaud, O. Kozyr-Fedotov, G. Scherf, textos. París 2012.

<sup>43</sup> Н. Еліас. *Процес цивілізації: Соціогенетичні і психогенетичні дослідження* / trad. del alemán. Київ 2003, pp. 502–503, 506–507.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 9, 11, 17, 46, 53, 55, 93–94.

preveía los cambios estructurales consecuentes, interrumpidos en el modo de la vida, en las prácticas sociales y en el *ethos* religioso de la población local. Es decir, se trata de transformaciones que se consideran típicas para la gente “civilizada a la manera europea” y que expresan, principalmente, la autoconciencia de la Europa del Oeste y que contienen las características comunes generales civilizadoras.

Precisamente, este rasgo de civilización oriental en el desarrollo de la cultura ucraniana premoderna, junto con la adaptación cada vez más profunda del carácter reformador de la Iglesia católica (*latinities*) por las sociedades cristianas y, en particular, los modelos de renovación espiritual de *devotio moderna* hicieron todo lo posible para que la adoración y el culto a Sta. Teresa de Jesús y la difusión de la experiencia excepcional de la mística española de la Edad del Renacimiento y Barroco europeo fueran acogidos en las tierras de la Ucrania actual.