

## ЕДИНСТВО КУЛЬТУРЫ КАК ПРИЗНАК ПОЛИТИЧЕСКОГО УСПЕХА (КУЛЬТУРНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ У ИСТОКОВ УКРАИНЫ)

У статті розглядається питання протиборства руської православної і польської католицької традицій на українських землях впродовж XV-XVIII століть. Окремо виділяється вплив уніатської церкви і її роль у цьому протистоянні. Визначено головні причини і фактори, що зумовлювали світоглядні відмінності двох культурно-релігійних традицій.

У другій частині статті здійснено аналіз культурної символіки і традицій католицької і православної церков. Виокремлено процес формування альтернативного способу мислення і світобачення. Автор стверджує, що для руської православної традиції домінуючим є есхатологічне християнське вчення. Історичні умови, які склалися на українських землях у XVI-XVIII ст. призвели до політизації цієї ситуації, що зумовлює її актуальність і в наш час.

Ключові слова: Україна, Річ Посполита, культура, християнство, католицизм, православ'я.

Чтобы объяснить сложную политико-культурную ситуацию, которая лежит в основе украинской проблемы, необходимо вспомнить исторические обстоятельства ее возникновения. Владимирская Русь<sup>1</sup>, как государство, в XIII и

---

<sup>1</sup> Схема «Київська Русь – Володимирська Русь – Московська Русь» залишалася домінуючою протягом тривалого часу в російській (М. М. Карамзін, С. М. Соловйов, В. Й. Ключевський), пізніше радянській історіографії. Її головним завданням було обґрунтування тисячолітньої спадковості та тягlosti державної традиції в окресленій частини Європи. На відміну від цієї моделі, в українській історіографії (М. Грушевський) обґрунтовувався інший варіант політико-державної еволюції, у відповідності з яким Володимиро-Московська держава не була ані спадкоємницею, ані такою, що продовжувала Київську традицію. Вона мала власні, відмінні від Київської держави коріння. За М. Грушевським,

XIV вв. была разделена между: Польским Королевством, Великим Княжеством Литовским и Монгольской Империей. На русских<sup>2</sup> землях, анексированных Польшей, были основаны четыре римо-католические епархии: львовская и галичская в 1361 г, перемышльская в 1390 г. и луцкая в 1428 г. Православный кафедральный собор в Перемышле, построенный князем Даниилом в XIII в., решением короля Владислава Ягайлы был переименован на католический собор. До монгольского набега Галичина была православной и культурно единородно русской. С приходом польского правления началась цивилизационная конверсия. Ее первые симптомы – это упадок русских градов, которых административно-общественная структура напоминала новгородскую. Такого типа строй, интегрирующий град с его окружением – селами, отличался коренным образом от немецкой системы, где город имел особые права, политический и общественный строй, в следствие чего город и деревня образовали разные миры. Постепенное восстановление русских городов по польскому образцу на магдебургском праве началось еще при Казимире Великом. Тогда в русские города приезжали жить поляки, немцы и

---

Київський період східнослов'янської історії переходив у південній частині давньоруських земель не до Володимиро-московської традиції, а до Литовсько-польської. До початку російсько-українського конфлікту в російській історіографії набув поширення підхід, у відповідності з яким, починаючи від післямонгольських часів (кінець XIII – початок XIV ст.) розвиток північних та центральних російських князівств в сенсі державотворення розглядався відокремлено від подібного процесу на теренах південних та західних князівств (В. В. Седов, В. В. Пузанов та ін.). Подібне трактування підтверджує визнання російським істориками «української схеми» історії (ред.).

<sup>2</sup> «Русский», «Россия» в якості означення та назви Московської держави було «призначено» Петром I лише у XVIII ст. Автор найвідомішого словника російської мови В. Даль наполягав на правильності використання поняття «руський» – як похідного від назви «Русь». У сучасному російському правописі подібний варіант відсутній, в українському «руському» відповідає «російський». Проте в роботах відомих сучасних істориків (як російських, українських, так і американських – О. Толочко, Л. Долбілов, С. Плохий та ін.) використовується термін «руський» стосовно епохи від IX до XIV ст. (ред.)

евреи. Оставались немногие русские. Поэтому по своему культурному характеру (архитектура, язык, искусство, бытовая культура) они становились польскими и католическими. Города в XVI и XVII в. становились все больше экспансивными, начинали играть важную экономическую и политическую роль, доминировать в культуре [1]. Православные в управляющих органах городов не имели, как правило, своих представителей, в итоге не имели влияния на формирование права. Привело это к созданию городского права дискриминирующего православие, православных настоятелей приходов не обирали членами магистрата, в котором заседали одни католики.

В XIV в. Волынь перешла под власть Литвы. Прежде чем состоялась личная уния между Польшей и Литвой, православная культура в Литве, где большинство территории и населения были русскими, доминировала православно-русская культура. Венчание Владислава Ягайлы с королевой Польши Ядвигой было началом не только унии государств, но также экспансии латинской культуры на западно-русские земли. Эта ситуация способствовала передвижению границы латинской культуры на восток. В 1458 г. русская православная митрополия перестала быть последним оплотом соединяющим северо-восточную Русь с Русью южно-западной. С тех пор существовали две митрополии: Киевская и Московская, обе подчиненные Константинополю. В состав Киевской Митрополии входило шесть православных литовских епархий: Полоцкая, Смоленская, Черниговская, Туровская, Луцкая и Владимирская и три польские: Галицкая, Перемышльская и Холмская. На первых порах сосуществования обоих государств Литва подверглась влияниям Польши в областях: правого-государственной, политической (сейм, учреждения, привилегии), административной (воеводства и уезды, устройство городов), общественной, конфессиональной, языковой, письменной культуры, архитектуры, просвещения. Эти изменения часто вводились принудительно. Так, например, Городельский сейм (1413) принял решение, о сравнении в шляхетских привилегиях только тех русско-литовских бояр и шляхты которые примут

католицизм. Это решение отменил король Казимир в 1447 г. Православные епископы, однако, до конца существования Речи Посполитой не стали членами Сената. Начался также процесс введения крепостничества. Крестьянам запрещался переход на церковные и княжеские земли, они лишались княжеских судов за счет боярских и шляхетских. Когда шляхтич или боярин изменял конфессию, принуждал к этому также своих крестьян. Бояре и шляхта русская, стремясь к политической или общественной карьере, часто изменяли православия и подвергались полонизации [2, с. 268–279]. Становились потребителями польско-католической культуры. Русские православные крестьяне и русская шляхта начали отдаляться друг от друга.

Специфика культуры литовско-польской Руси того периода заключалась в том, что направление ее развития определялось деятельностью иезуитов, которые были призваны на эти земли для противостояния протестантизму, однако свою активность они направили против православия. В 1577 г., иезуит Петр Скарга, основатель и ректор Виленской коллегии, опубликовал трактат *«О единстве Божией Церкви одного пастыря и о греческом от этого единства отступлении в цели убеждения русского народа прислушивающегося греков»*. Это было предвестие присоединения русских епархий к римской юрисдикции. По отношению к православной Церкви Скарга выдвигал ряд претензий догматического и канонического характера [3, с. 234, 248]. Касались они также церковно-славянского языка как литургического. Характерно, что борьба с церковным литургическим языком была существенным элементом проуниятской полемики в XVI и XVII в. Ее поднимали: Иоанн Вышенский, Захарий Копыстенский, Лев Креуза-Жевуский [4, с. 152].

Огромную роль в латинизации русско-православной культуры в Речи Посполитой имели инциденты, связанные с навязыванием унии униатскими иерархами. Вопреки воли верующих они пытались завладеть святынями православия. Не удалось им завоевать в 1598 г. Киев и Печерскую лавру – колыбель русско-православной культуры. Начались открытые конфликты при попытках захватить храмы,

монастыри и кладбища. Активное участие в создании униатской Церкви иерархов без верующих приняли иезуиты. Самой сложной проблемой было создание монастицизма – сути и основы православной культуры. В византийских монастырях была выработана православная антропология и догматика. Русская православная культура развивалась также благодаря монастырям. Потому всякие движения внутри Церкви отражались на монастырях. Они остались антиуниатскими бастионами, потому уже в 1596 г. митрополит Михаил (Рагоза) вступил в открытый конфликт с архимандритом Киево-печерской лавры – Никифором (Туром) [5, с. 141–142]. Борьба разыгралась за монастырь в Супрасле, в которой видную роль сыграл Кшиштоф Ходкевич, который с 1631 г. выступал в суде защитником монастыря униатского митрополита Иосифа (Рутского). В итоге, королевский суд признал покровительство над монастырем Иосифа и в 1635 г. монастырь принудили принять василианский устав. Вскоре он, второй по значению, опустел [6, с. 59–64]. Униаты все-таки не сумели развить монастырскую жизнь. Из письма папского нунция Торреса Космуса от 1622 г. вытекает, что в тринадцати василианских монастырях жило двести монахов, когда в одной только Киевской лавре – восемьсот. В Перемышльской и Холмской епархиях не было ни одного василианского монастыря а другие пустуют – писал нунций [7, с. 195]. О значении монастырей свидетельствует также факт, что после смерти короля Сигизмунда Вазы распространилась молва о том, что митрополит Петр (Могила) хочет приступить к унии с Римом. Началась массовая эмиграция православных монахов в Москву.

Проблема значения Брестской унии нуждается в выявлении роли казаков в защите православия и, особенно, гетмана Петра Конашевича, который не допустил униатского митрополита к Киеву. Благодаря ему возродилась православная иерархия. С другой стороны, казаки вместе с самозванцами шли на Москву. Эти факты направили дискуссию на тему лояльности русских по отношению к государству и королю с одной стороны, а с другой лояльности по отношению, защищающей православие,

Москве [8, с. 63-75]. Борьба с унией, воспринимаемая как измена, привела к преследованиям в Вильнюсе и городах включенных в епархию архиепископа Иосафата (Кунцевича). Тогда все казаки вступили в Киевское православное братство, а православный митрополит Иов созвал синод (1621 г.). Одновременно униатский митрополит Иосиф (Рутский), хотя поднять ранг православия в римской юрисдикции, искал сторонников образования патриархии для западной Руси.

Совсем другая ситуация была связана с избранием митрополита Петра (Могилы; 1632–1647 гг.). Алексей Карташев подчеркивает, что выборы проходили несогласно с каноническим правом. Не был созван поместный собор ни даже предсоборное совещание, митрополита избирали светские – Сейм Речи Посполитой. Православные стремились, прежде всего, к легализации митрополии в связи с предыдущими постановлениями Сигизмунда III [9, с. 281]. Как лояльный подданный польского короля, архимандрит имел шанс на поддержку. Одновременно он намеревался легализовать унию на пути консультаций с Константинополем и надеясь на его согласие. Потому номинация Могилы не могла быть единодушно принята православным духовенством и монашеством. Часть уехала в Москву и осела в монастыре в Дунине.

Времена митрополита Сильвестра (Коссова) были связаны с восстанием Б. Хмельницкого. Митрополит и пребывающий в Киеве иерусалимский патриарх Паисий благославили в 1647 г. гетмана на войну с Польшей. Одним из результатов этой войны было Зборовское соглашение, в связи с которым православной Церкви была возвращена Холмская епархия. Благодаря этому, Церковь приобрела превосходство над унией. Оно продолжалось до поражения гетмана в 1652 г.

В 1654 г. левобережная Украина присоединилась к Москве. Москва покорила часть Литвы, а царь наделил правом собственности присоединенные епархии. После Вечного мира между Москвой и Речью Посполитой в 1686 г. Киев и Смоленск остались в границах Москвы. Великие русские князья никогда не отреклись от Киева, подчеркивая,

что он является их вотчиной. 1686 г. является началом московской экспансии на запад. Речь Посполитая обязалась вернуть православным епархии: Могилевскую, Луцкую, Перемышльскую и Львовскую. Год спустя восточные патриархи передали юрисдикцию над Киевом Москве. Православные, которые остались в границах Речи Посполитой подчинены были с тех пор Московской Патриархии [10, с. 211].

Анализируя трансформацию русско-православной культуры, которая состоялась под влиянием религиозных событий в Речи Посполитой на рубеже XVI и XVII вв. замечаем, что такие известные факты, как: Брестская уния, московская смута и церковные расколы приобретают совсем другой смысл. Надо учесть разницу в понимании: человека, истории, государства, Церкви, эсхатологии и просвещения в латинской и православной традициях. Культурная символика играет особую роль в зарождении конфликта. Не менее важную роль играют существенные различия между греческой и латинской культурами, которые оказали влияние на формирование христианской Европы. Там, где находится граница обоих миров, история соединяется с эсхатологией. Поэтому, как для поляков, так и для украинцев и русских события отдаленного прошлого вечно живы. Рациональная историография не в состоянии вполне объяснить все сложности.

Надо также учесть часто выступающий конфликт между историософской и чисто историографической позициями в подходе к вопросам истории культуры. Характерным является факт, что никто из историков или типологов культуры не попытался выделить христианскую культуру, принимая во внимание ее эсхатологические корни и цели. Христианская культура становится единым явлением, которое еще ожидает своей оценки.

На христианском Востоке в основу культуры был поставлен мистический реализм Фаворской горы и исихазм, которые имели существенное значение для развития культур южных и восточных славян. Древнерусская культура строится на фундаменте христианской святоотеческой антропологии и подобно Церкви живет во всей полноте

человеческой деятельности. Для этой культуры характерно было равновесие между ожидаемым и исполненным. Потому долгому русскому средневековью незнакомо было чувство трагизма, столь характерно для культуры Ренессанса, особенно греко-византийского. Оно было результатом невозможности примирить идеал с действительностью. Единая модель русской культуры, с конца XIV в., подвергалась существенным переменам.

Для кризиса культурного единства свойственно появление альтернативного способа мышления и видения окружающего мира. В XVI и XVII в. на территории восточной Речи Посполитой христианские конфессии вели фундаментальный спор, опираясь на философско-богословские исследования собственных школ. В римском католичестве это была схоластика, построенная на философском богословии св. Фомы Аквинского. Схоластический метод в богословии был поставлен в основу иезуитских школ, направленных против реформации, они стали оплотом защиты латинской традиции. Их программы и учебники перекочевали в православные учебные заведения польско-литовской Руси и оттуда, несколько десятилетий спустя, в Москву. Этот путь стоял в противоречии с греко-византийской традицией *paideia*. Целью школы такого типа не было стремление к истине, а защита своих конфессиональных позиций. С тех пор образовалась коренная разница между западным и восточным богословием, хотя оба выросли из патристики IV века. Латинский Запад укрепил тогда основы своего богословия на св. Августина и св. Фоме Аквинском. Этот путь заведет в последствии к Картезию и полной эмансипации *ratio*. Направление восточное определили святые: Максим Исповедник, Григорий Палама и последующие исихасты. Основная разница вытекает из факта, что богословие Григория Паламы является продолжением богоотеческого апофатического богословия. У Фомы наступает поворот к философии Аристотеля и признанию автономии разума. Логика Аристотеля стала основой методологии латинского богословия. Применение схоластики, как единственного метода интерпретации, было связано с появлением



конфликта между разумом и догмой. С точки зрения автономного разума догма являлась ограничением. Последствием этого была секуляризация разума. Св. Августин употребил философскую методологию для объяснения Библии тогда, когда кападокийские Отцы создавали новую, мистическую христианскую культуру. Христианская *пайдея* – это обожение достигнутое путем сотрудничества человека с Божьей волей. Она становится мистической, не интеллектуальной задачей. Человек был убежден, что принимает участие в космическом преобразении, целью которого является восстановление изначального порядка в тварном мире. Задачей школы в византийском христианстве было сотрудничество людей и всего Космоса с Богом в восстановлении онтологической истины. Этот динамический процесс, именуемый – *theognozis*, был воспринимал как постепенное *metamorphosis*. Это были противоположные цели по сравнению с теми, какие ставила перед собой древнегреческая *пайдея*, задачей которой было интеллектуальное постижение правил управляющих Космосом, которые считались неизменными. Принцип неизменности мира согласен со взглядами св. Августина, который в отличие от кападокийских Отцов утверждал, что Бог спасет только такое количество избранных людей, которое заменит падших ангелов. Св. Августин был далек от веры в обожение, всеобщее преобразование мира.

Кападокийские Отцы видели возможность реализации христианской *пайдеи* в монастырской жизни. Св. Василий, образованный в Афинской академии, *Никомахийскую этику* Аристотеля заступил псалмами. Второй учебник христианской *пайдеи* – *Послания св. Павла* в святоотеческой интерпретации Иоанна Хризостома. Св. Павел обращает внимание на необходимость сотрудничества с Богом в области *metamorphosis* (Rz.12,2; 2 Кор. 3, 18). В связи с этим возникает вопрос: какое значение для латинского мира имела идея христианской *пайдеи*? Ответ можем найти у св. Фомы Аквинского. Св. Фома утверждал, что вера нуждается в рациональном объяснении, вследствие чего он противопоставил мир природы сверхъестественному миру. Св. Фома не поддержал богословия обожения, способствовал

рационализации латинской богословской мысли в духе философии Аристотеля.

Созерцательный способ познания в греческом богословии повлиял на христологию, которая во многом отличалась от латинской. Воплощение не ограничивается здесь до сотериологии. Св. Максим Исповедник утверждал, что цель Воплощения это преобразование, и достижение его не зависит от первородного греха: *В мире падшем Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование.*[11] Такой способ мышления открывал совсем другую, по сравнению с латинской, перспективу понимания: свободы, истории и человека, вместе со всем тварным миром. Это сугубо индетерминистическая перспектива. Допускает возможность Воплощения без Распятия, Воплощения, цель которого чисто онтологическая, понимаемая как акт Божьей творческой воли направленной на преобразование Мира. Указывает, каким образом человек, пользуясь свободной волей, может повлиять на направление эсхатологии. Взгляды св. Максима имели существенное значение для развития русской гносеологии.

В монастырской школе в центре внимания оставался человек и путь его обожения, в латинской схоластической школе его место заняли рациональные рассуждения. Иоанн (Вишенский) монах св. Афонской горы, полемизируя с Петром Скаргой, определил схоластический метод как противостоящий Евангелию. Это не повлияло на факт, что в православных школах и библиотеках Речи Посполитой XVII в. царствовал Аристотель. Студенты учились по учебникам написанным согласно указаниям папской комиссии. Хотя православные противники унии выступали против философских наук, то науки эти присутствовали в братских школах. Конфликт между митрополитом Исаей и Петром Могилой возник на фундаменте различия взглядов на тему основ христианской гносеологии. В Киевской коллегии студенты изучали Аристотеля и Фому Аквинского, Беллармина и Бекана, хотя королевская привилегия, на основании которой школа была открыта, запрещала

преподавать богословие. И хотя профессора Киевской коллегии Иоанникий Галятовский, Лазарь Баранович, Антоний Радзивилловский полемизировали с иезуитами, они сами были представителями латинского способа мышления. Латинская система просвещения, которая укоренилась в западнорусском православии, была причиной того, что русская, в том числе также московская культура формировалась по латинскому образцу. Это касалось также обрядовой сферы. Начало положила униатская Церковь Речи Посполитой, которая вошла в орбиту влияния схоластики, повлиявшей на понимание Кредо, литургического обряда, культа Божией Матери и христологию. Примером может служить также православный ростовский епископ – Дмитрий Туптало, который издал новую версию житий, подражая *Житиям* Петра Скарги. Под влиянием латинской культуры оставались, не только профессора Киевской академии, но также ее ректора: Стефан Яворский и Иосиф Кроковский, который преподавал богословие по св. Фоме Аквинскому. Православные коллегии просвещали юношество в духе схоластического аристотелизма.

Православная традиция убеждала, что если даже древние мыслители знали кое-что о физическом мире, то не знали как спастись, потому что человеческий разум не нуждается в спасении. Созерцательно-мистический элемент, имеющий огромное влияние на характер сакрального искусства и литературу постепенно уступал место рационализму и концептуальности барокко. Киевские духовные элиты забывали про исихазм. Философия требовала другого отношения к окружающей действительности, применения других методов ее описания. Киевляне: Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофан Прокопович приняли активное участие в реформе Русской Православной Церкви при Алексии Михайловиче и Петре Алексеевиче.

XVII век в истории христианства был периодом, когда особое внимание привлекал человек. Оно было обращено на людей, в жизни которых исключительно сильно проявлялся промысел Божий, а с другой стороны таких, которые ушли в плен рационализма и эмпиризма. Это время, когда человек

теряет свою связь с суровым аскетическим реализмом, привитым монастырской культурой и антропологией.

Наиболее стабильным элементом в русской культуре оказалось единство истории и эсхатологии. Это византийское наследие – выработанное греческим усилием, когда греки заменили космическое мышление историко-эсхатологическим мировоззрением. Русская культура вместе с греческим христианством восприняла эту напряженную чуткость по отношению к эсхатологии истории. Особенно москвитяне, оказавшиеся в результате культурной конверсии православия в Речи Посполитой, на границе двух христианских миров – православного и латинского, были убеждены в подлинности только одного из них. Концепция человека и его места в истории, в отличие от политических и общественных идей, играла и продолжает играть первостепенную роль в судьбах России. На ней русские строили устойчивые фундаменты своей культуры. Русская культура была основана на убеждении, что общество является иерархической структурой. Первостепенной целью является не столько обеспечение всех нужд членов общества, сколько то, чтобы не заглушить высший смысл бытия, заданный Богом. Во время смуты москвитяне убедились, что опасно подчинить жизнь праву или династической власти – производству человеческой воли. Если они вдруг исчезнут или подвергнутся порче, тогда тяжело направить общественную волю на спасение. Стремления и ожидания начинают противостоять друг другу и возникает смута. Рождается конфликт между, ничем неограниченной, свободой и сверхустановленным принципом жизни. Индивидуализм берет верх над соборностью. Во время смуты православные ценности оказались наиболее прочными и спасительными. Они помогли героям смуты увидеть тождественность истории и эсхатологии. Истина имела решающее значение для понимания того какую роль играет христианский народ в истории.

В латинской и православной догматике по разному понимали роль человека в истории Спасения и вселенского преображения. Поэтому и сегодня в России по-другому

относятся к современным политическим и общественным идеям.

Эсхатологический смысл истории Руси открыл св. Сергий, понимая идеал соборности под символом иконы Святой Троицы. Сергий подчеркивал, что не индивидуальный человек, но христианский народ должен стремиться к воплощению своего настоящего образа, к воцерковлению. Опыт смуты убеждал также, что во главу угла надо поставить не земные интересы государства, а стараться, чтобы не заглушить свыше заданный смысл жизни. Это тот же самый промысел Божий, с которым сотрудничала русская культура. Подчинение общественной жизни чисто человеческим ценностям: юридический порядок, династическая непрерывность государства, оказалось опасным. Ибо когда эти ценности подвергнутся порче, тогда тяжело объединить общественную волю, появляется конфликт свободы воли и сверхзаданного принципа жизни.

Этот культурное направление с XVII в. находится в постоянном споре с латинским. В XVII в. появилась в Москве киево-печерские монахи – Епифаний Славинецкий, Афанасий Холмогорский, Евфимий Чудовский. Латинствующие киевляне старались привить московской культуре чужое ей, схоластическое отношение к проблемам христианской веры. Отчуждение разума, личные суждения и критицизм стали атрибутами выпускников киевских школ. Конфликт, который возник между московскими и греческими богословами, парадоксально, был решен при помощи киево-латинской методологии. Первоплановой фигурой был здесь иеромонах Симеон Полоцкий. Он сыграл важную роль в реформировании церковного обряда, определил путь дальнейшего развития московской культуры, ее эмансипации а в результате секуляризации. Тем не менее никто из современных и последующих богословов не признал Полоцкого авторитетом в области эклезииологии, литургики или истории Церкви. Полоцким интересуются лишь историки литературы. Его способ мышления определил патриарх Иоаким как совершенно чужой православной традиции: *Мудрствоваше латинская нововы мышления* [12, с.

186–187]. Патриарх запретил, под угрозой отлучения от Церкви, читать книги Полоцкого. Рукописное наследие иеромонаха было опубликовано только во второй половине XIX в.

Русская культура, развивающая эсхатологическое христианство, попадала в кризисную ситуацию всегда, когда сталкивалась с латинской культурой, христианство которой было подчинено истории. Как доказывает летопись униатских расколов в истории Церкви, даже во время соборов не состоялись серьезные догматические и экклесиологические дебаты. Давление исторических событий создавало негативный эффект. Это привело к политизации проблемы. Стремление к унии преследовало партикулярные цели нежели было вызвано духовными нуждами. Уния в польско-московском пространстве составляла многосюжетный вопрос. Границы церквей: римской и православной совпадали с политическими (государственными) границами. Обе границы способствовали углублению культурных различий, чувства отчужденности. Необходимо, однако, помнить, что культуротворческим началом было христианство, которое формировало метафизические и антропологические взгляды, религиозную, общественную и политическую традицию. На православной стороне меценат веры был более однозначным. Однако во времена, о которых идет здесь речь доминировал политический критерий. Он диктовал методы действия также Церкви. В Речи Посполитой она как никогда сказала на культуре. Внутренние проблемы Речи Посполитой, государства слабо интегрированного, этнически неоднородного и конфессионально расколотого из-за непродуманной конфессиональной политики Сигизмунда Вазы привели к тому, что ее политика становилась все более бесперспективной. Кажется, что представленный здесь период истории указывает на морфологию и физиологию проблем современной Украины.

### **Список литературы**

1. Хорошо этот процес описал Гардзееў Ю., Магдэбургская Гародня. Сацыяльная тапаграфія і маёмасныя адносіны ў 16 – 18 ст. – Гродна-Вроцлаў 2008.

2. Привилегии русского боярства в области крепостного права, суда и правления были подтверждены Литовским Статутом 1529 г. Первый литовский статут, Вильнюс 1991; ср. Главы: III, с. 108-121 и XI, с. 268-279.
3. Ср. об этом: A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły*, E. Sękowska, Warszawa 1994, s. 234, 248.
4. Ср. A. Naumow, *Domus Divisa*, Kraków 2002 s. 152.
5. 1596 г. Октября 9. Соборная грамота киевсего митрополита Михаила Рагозы и православных епископов принявших униююю..., *ibidem*, док. № 32, с. 141-142.
6. Ср.: P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI i XVII wieku*, Białystok 2003, s. 59-64.
7. 1622 г. Из донесения папского нунция в Польше Торреса, Уния в документах, *op. cit.*, док. № 50, с. 195, перевод с польского.
8. Ср.: A. Naumow, *Domus Divisa*, Kraków 2002, s. 63-75.
9. А. Карташев, *Очерки по истории русской Церкви*, Т. 2, Москва 1991, с. 281.
10. См. протоер. Георгий Флоровский, *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992, с. 211.
11. Ср. R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII wieku*, Kraków 1966.
12. Л. Сазонова, *Симеон Полоцкий*, в: *Литература древней Руси. Биобиблиографический словарь*, Москва 1996, с. 186-187.

A. Kowalska-Stus

#### THE UNITY OF CULTURE AS A SIGN OF POLITICAL SUCCESS (CULTURAL AND RELIGIOUS CONTRADICTIONS AT THE SOURCE OF UKRAINE )

The article focuses on the problem of the confrontation between Russian Orthodox and Polish Catholic traditions in Ukraine during the 15-18th centuries. The Uniate church influence and its role in this confrontation are under special consideration. The basic causes and factors that have shaped the philosophical differences between the two cultural and religious traditions are defined. In the second part of the article the analysis of cultural symbols and traditions of the Catholic and Orthodox churches is given and the process of alternative ways of thinking and world view formation is determined. The author claims that the eschatological Christian doctrine is dominant in the Russian Orthodox tradition. In the author's opinion, Christianity was the cultural foundation that formed metaphysical and anthropological views, religious, social and political tradition. However, political criterion dominated and it shaped the actions and methods of the

Church. The political factor had a particularly negative impact on the culture of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Its internal problems showed the faithfulness of the policies of its government in the second half of the 18th century. The historical context created on the Ukrainian lands in the 16-18th centuries led to the politicization of the situation that makes it a topical issue for modern

Key words: Ukraine, Commonwealth, culture, Christianity, Catholicism, Orthodoxy studies.

A. Kowalska-Stus

### JEDNOŚĆ KULTURY JAKO ZNAK SUKCESU POLITYCZNEGO (KULTUROWE I RELIGIJNE SPRZECZNOŚCI U ŹRÓDŁA UKRAINA)

W artykule analizuje się pytanie konfrontacji ruskiej prawosławnej oraz polskiej katolickiej tradycji na ukraińskich ziemiach pod czas XV-XVIII wieków. Oddzielnie wydziela się wpływ greko-katolickiego kościoła i jego rola w tej konfrontacji. Określono główne przyczyny i czynniki, które ukształtowały filozoficzne różnice między tymi dwoma kulturalno-religijnymi tradycjami. W drugiej części artykułu analizują się kulturowe symboli i tradycje kościołów katolickiego oraz prawosławnego. Wydzielono proces powstawania alternatywnych sposobów myślenia i widzenia świata. Autor twierdzi, że dla ruskiej prawosławnej tradycji jest dominującą eschatologiczną doktryną chrześcijańska. Historyczne warunki, które były na ziemiach Ukrainy w XVI-XVIII stuleciach doprowadziły do polityzacji tej sytuacji, co ma aktualne znaczenie i w naszych czasach.

Słowa kluczowe: Ukraina, Commonwealth, kultura, chrześcijaństwo, katolicyzm, prawosławie.