

I Форум

Ціннісні виміри домодерної
української культури

Київська Академія 20 (2023): 13–19.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Лариса Довга

Вступ

Плануючи видання ювілейного, 20-го випуску «Київської Академії», ми вирішили вдатися до інтелектуальної провокації та запросили дослідників української середньовічної і ранньомодерної історії та культури поглянути на минуле крізь специфічний «окуляр», а саме використати «питальник», що його нині вживають культурологи та соціологи, вивчаючи («вимірюючи») сучасні культури. За основу було вибрано одну з багатьох концепцій, які нині побутують у сфері міжкультурного менеджменту, — типологію нідерландського соціального психолога Жерара Хендріка Гофстеде (Хофстеде, 1928–2020).

Ми цілком усвідомлюємо, що методології, продуктивні при вивченні сьогодення, зазвичай бувають не такими ефективними (а іноді — зовсім некоректними) за спроби поширити їх на дослідження минулого, де вибірка джерел обмежена і часто випадкова, тобто ми вивчаємо те, що збереглося, і ніколи достеменно не знаємо, скільки й чого втрачено, а зробити соціологічне опитування, заміри й зондажі неможливо. Втім, як свідчить досвід, у минулому не раз шукають того, що цікавить або хвилює сьогодні. Відтак, у якості своєрідної «інтелектуальної провокації» було запропоновано поміркувати не над тим, чи можна прямо використати згадану методологію (відповідь очевидна — ні), а над тим, чи варто скористатися розробленим у ній «питальником» (проблемними полями) і чи це може (або не може), а якщо може — то в яких межах, бути застосованим до вивчення домодерної української культури.

Спонукала ж до такої провокації ситуація, віддавна притаманна історичним, філософським і культурологічним працям, — започаткований ще на зламі XIX–XX ст. ціннісний підхід як один із провід-

них. Він передбачає, що ми досліджуємо минуле не як об'єктивну даність чи набір фактів, сполучених формальним (раціональним) причинно-наслідковим зв'язком, а як наслідок/вияв ірраціональної системи цінностей, що їх сповідувала певна спільнота, дотримуючись усталених у ній «порядку любові» та «порядку ненависті» (Макс Шелер). Такий підхід виявився доволі продуктивним у царині аналізу домодерних релігійної, політичної та художньої культури, оскільки дозволив не тільки констатувати появу тих чи тих феноменів, але й шукати причини, які сприяли їх оприявненню, триванню або змінам.

У такому контексті минуле розортається перед нами у перформативному вимірі: «видимі» артефакти (їжа, одяг, будівлі, твори мистецтва, зброя, судові документи, міжнародні договори й безліч іншого) починають свідчити про менш намацальні явища, як-от: політичні системи, державний устрій, владні інститути, суспільні відносини, звичаї тощо. Усе разом це відкриває перед дослідником «віртуальний» світ — світ цінностей, що ними зумовлено переконання, почуття, прагнення, страхи, уявлення про престиж чи упослідженість та ін., і власне вони визначають стиль спілкування всередині спільнот та поміж ними. І тільки на цьому рівні можна перейти від питань «що було?» і «як було?» до питання «чому так було?». Наведу лише один приклад на доказ перформативності оприявнення минулого: Наталя Старченко, вивчаючи практики ранньомодерного українського судочинства, переконливо показала, що вони являли собою не так пошук/відновлення справедливості, як своєрідну виставу зі строгими внутрішніми правилами, де справедливість була тільки одним із елементів символічного поля (або сюжетної канви), а «режисером» вистави, тобто тим, хто встановлює її правила, перипетії та тривалість, слугували ціннісні настанови, що ними визначалися поведінкові стратегії учасників.

Вибір системи, запропонованої для обговорення, не був випадковим. Гофстеде розглядає культуру крізь призму цінностей, вважаючи їх тим базовим фактором, що зумовлює поведінку людини, її бажання/здатність (чи небажання/ нездатність) комунікувати з представниками інших/чужих культур, адаптуватися до нових правил чи створювати власні креативні програми. Гофстеде зауважує (першим, мабуть, про це написав Макс Вебер, але першість тут не грає ролі), що притаманна певній культурі система цінностей

фактично диктує вектор її розвитку, серед іншого й економічного, позаяк закладена в суспільній свідомості система культурних цінностей, їх тип та ієрархія є найстійкішим, найінертнішим чинником, у якому закріплення новацій зазвичай потребує зміни кількох поколінь. З другого боку, спосіб презентації себе світові та спосіб комунікації з зовнішнім середовищем настільки глибоко «зашиті» у свідомості носія певної культури, що «звільнитися» від них неможливо навіть на персональному рівні, вже не кажучи про суспільний.

Важливо, що підхід Гофстеде до «типології культур» не передбачає їх оцінювання з перспективи кращі/гірші. Початково його дослідження мало цілком прагматичну мету: знайти ключові показники, які б дозволили прогнозувати успішність/неуспішність певних економічних моделей під час їхньої імплементації в різних національно-культурних середовищах, а відтак, використати ті, що мають шанс стати найбільш успішними. Метафорично це можна

порівняти з архітектурою: теоретично ніщо не заважає будь-де спорудити будівлю будь-якої конструкції та з будь-якого матеріалу, але якщо будівля має бути міцною, ергономною та збалансованою за ціною, тобто з найкращим співвідношенням якості та вартості, то виявиться, що кожна кліматична зона диктуватиме вибір найпридатнішого матеріалу і найкращу енергозберігаючу конструкцію. Гофстеде (звісно, не тільки він) звертає увагу й на те, що цінності, притаманні тим чи тим середовищам, у дуже кардинальний спосіб впливають на структуру економічних відносин у державах, а національні культури відрізняються насамперед не артефактами, а цінностями, що їх передають від покоління до покоління і що їх засвоюють на рівні базових патернів поведінки. Повільно змінюючись, вони власне й становлять стрижень національної ідентичності.

Методологія Гофстеде, зокрема, лягла в основу «Світового дослідження цінностей», започаткованого в 1981 році професором Мічиганського університету Рональдом Інглхартом. Україна долучилася до цієї програми починаючи з її четвертої хвилі — з 1999 р.

Сьогодні це одне з найавторитетніших міжнародних досліджень, у якому розвивається великий спектр тематичних блоків, що дозволяє порівнювати між собою культури за притаманними їм ціннісними параметрами, а також «вимірювати» (або й прогнозувати) зміни в суспільній свідомості.

На основі сказаного учасникам Форуму було запропоновано розглянути декілька параметрів, за якими Гофстеде визначає типологію культур:

— відстань до влади, а точніше спосіб комунікації підлеглих з керівником/зверхником: малу/коротку, коли керівник та його підлеглі почувають себе більш-менш рівними у правах та відповідальності за ухвалення рішень, або велику/довгу, коли підлеглі не мають права оцінювати рішення керівника чи впливати на них, але й не несуть за них відповідальності;

— індивідуалізм (схильність брати ініціативу/відповідальність на себе) чи колективізм (схильність підпорядковуватися потребам і рішенням колективу);

— маскуліністність / феміністність, де йдеться не про гендерні відносини, як то про домінування або упослідженість осіб певної статі, а про те, які цінності та стратегії поведінки притаманні спільноті: культурам маскулінного типу буде притаманне прагнення до успішності, самоствердження та отримання бажаного результату не залежно від того, яким чином до нього доведеться дійти, натомість в культурах фемінного типу, де превалює емоційна схильність до емпатії, чистота процесу може виявитися важливішою, ніж особистий успіх, а дотримання високих моральних цінностей на шляху до реалізації задуманого, важливішим, ніж досягнення мети;

— уникання невідомого (прагнення до стабільності, консервативність, низький рівень адаптивності) або готовність до ризику (креативність, прагнення до змін, здатність легко адаптовуватися до нових обставин);

— орієнтація на теперішнє (бажання отримати результат тут і зараз) або орієнтація на майбутнє (готовність працювати на результат у віддаленій перспективі);

— схильність до «щастя» (відчуття задоволення від життя, схильність «хвалити» себе і своє найближче оточення), або неприхильність до «щастя», (коли більша цінність убачається у критиці/самокритиці та у стражданні/співстражданні).

Усвідомлюючи, що дослідники минулого не мають змоги зробити те, що було доступне соціальному психологові другої половини ХХ ст., який міг провести безліч інтерв'ю, нагромаджуючи статистику для висновків, ми, звісно, не пропонували учасникам Форуму повторити такий експеримент на історичних джерелах, натомість

попросили на основі доступної джерельної бази поміркувати над тим, які з наведених вище ціннісних параметрів були бодай наближено властивими українським середньовічній та ранньомодерній спільнотам, а також додати щонайменше одну ілюстрацію/аргумент на обґрунтування висловленої позиції.

Ще одне питання, над яким було запропоновано поміркувати учасникам Форуму, — це відповідність понятійного апарату, що ним послуговуються дослідники ранньомодерної української культури, тим явищам, котрі цими поняттями описуються. Одним із найчастіше вживаних та, можливо, найбільш контроверсійних є поняття «окциденталізація», яке вперше з'явилося у працях німецьких романтиків, а від кінця XIX ст. й до тепер займає панівні позиції в українській історії та культурології. Як слушно звернула увагу Тамара Гундорова, в українському інтелектуальному дискурсі це поняття від початку маркує меншовартість та фрустрацію. Щодо ранньомодерного часу, то воно ще й поєднується з двома іншими поняттями, які зазвичай мають негативні конотації — «латинізація» та «полонізація», а початок повороту української культури «на Захід» пов'язують із підписанням Берестейської унії та довколоунійними дебатами. Ці погляди давно підважено дослідженнями істориків, але, позаяк понятійний апарат не змінився, концептуальне сприйняття включеності української культури в європейський простір досі не переосмислено. Отож учасникам Форуму було запропоновано пошукати відповідей на питання: коли починається так звана «окциденталізація» української культури — чи справді на зламі XVI–XVII ст., чи раніше? І чи справді українську середньовічну та ранньомодерну культуру було відгороджено муром від західної, чи це не зовсім так?

До редакції «Київської Академії» надійшло 16 реплік, які ми пропонуємо увазі читачів. Від імені редколегії висловлюю вдячність усім, хто долучився до Форуму. Як і можна було сподіватися, практично в кожному з дописів висловлено застереження щодо некоректності/неможливості застосування сучасних методів соціології при вивченні домодерної доби. І не тільки тому, що в дослідника Середньовіччя чи Раннього модерну немає змоги провести соціологічне опитування і він оперує джерелами, які не охоплюють всіх аспектів тогочасного життя. Найбільше сумнівів викликає те, що тогочасна держава і станове, переважно аграрне суспільство мали

принципово інакший характер, аніж модерні держави, класове суспільство і засадничо урбаністична культура. Тому питання зводиться не тільки до того, як виміряти «відстань до влади» чи «схильність до щастя», а й до того, як співвіднести модерні та домодерні уявлення про владу, державу, «народ», колективне/індивідуальне, схильність дотримуватися традиційних чеснот чи впроваджувати зміни й «модернізуватися», врешті до того, що в перші й другі часи означало «бути щасливим». Утім, попри слушні закиди, чимало учасників Форуму визнали, що «провокація» мала позитивний наслідок, бо спонукала задуматися над питаннями, які доти залишалися на периферії дослідницької уваги.

До таких «помірковано оптимістичних» (радше так, аніж ні) реплік можна віднести дописи Марії Грації Бартоліні, Юрія Волошина, Ярослава Затилюка, Ігоря Сердюка, Наталі Старченко та Максима Яременка. Їхні автори погодилися з тим, що параметри схеми Гофстеде, хоч і потребують ґрунтовного переосмислення для використання при дослідженні домодерної історії та культури, можуть дати цікаві результати, оскільки міняють звичну оптику, дозволяючи зауважити ті аспекти життя тогочасного соціуму, що зазвичай губляться серед помітніших проблем.

Хоч і не відкинули повністю схеми Гофстеде, але не вважають її достатньо цікавою Катерина Диса, Володимир Маслійчук і Віталій Михайловський. Утім, і ці автори спробували «примірити» окремі характеристики запропонованої типології до своїх героїв, звертаючи увагу на неоднозначність результатів. Варто зауважити, що в цих трьох дописах представлено також розлогі міркування щодо другого питання Форуму — окциденталізації української культури, яке, на їхню думку, нині вельми актуальне.

Натомість Людмила Шаріпова запропонувала звернутися не до концепції Гофстеде (на її думку, категорично непридатної для вивчення домодерної історії), а до теорії «геополітики емоцій» професора Домініка Муазі (Моізі), вважаючи її продуктивною при аналізі процесів доби Середньовіччя та Раннього модерну.

Володимир Александрович, Вадим Арістов, Джованна Броджі Беркофф, Агнешка Гронек, вл. Ігор (Ісіченко) та Наталя Сінкевич взагалі не стали відповідати на питання про релевантність «типології культур» Гофстеде в царині їхніх дослідницьких інтересів (як можна обережно припустити, йдеться про заперечення такої

релевантності), натомість зосередили увагу на проблемах окциденталізації. Як і належало сподіватися, в поглядах цих авторів годі шукати однастайності, проте на один момент так чи інакше звертають увагу всі: українська (руська) культура ніколи не була цілком залежною від візантійського культурно-цивілізаційного простору, її західний «вибір», або принаймні прагнення до цього, фіксуються від самого початку прийняття християнства східного обряду, а приналежність до «Європи» (хай навіть її окраїни) зазвичай сприймалася як очевидна географічна/історична даність.

Окрему подяку від редколегії «Київської Академії» треба висловити професорці Джованні Броджі Беркофф, яка у своєму дописі розповіла про основні напрацювання та здобутки нашого часопису за всі роки його існування, а також запропонувала перспективні напрямки розвитку на майбутнє.

Утім, жодна розповідь про репліки учасників Форуму не буде цілком вичерпною, а тим більш не може конкурувати з їх різноманітністю. Тому, не зловживаючи увагою читачів, запрошуюю ознайомитися з матеріалами Форуму та сподіваюся, що це може стати багатою на корисні знахідки інтелектуальною мандрівкою.

Київська Академія 20 (2023): 19–28.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Наталя Старченко

Колись професора Антонія Мончака, який буквально «винайшов» кілька дуже важливих тем в історіографії, запитали, де він бере свої питання до минулого. «В газетах», — віджартувався професор. Відповідь історика, втім, лише позірно нагадує жарт. Питання, які ми задаємо минулому, — це насправді питання, які хвилюють нас самих, вони походять з культурних запитів нашого власного часу. Інша справа, що відповідати на них доводиться, спираючись на свідчення іншої, віддаленої в часі культури. Тому перед істориками завжди стоїть велика проблема — як не підмінити сучасною інтерпретацією голоси минулого, відповідаючи на сучасні питання. Звідси — дуже сторожке тримання дистанції, постійна рефлексія над

тим, де ти, а де твої герої. Лише такий підхід може бодай частково гарантувати, що ми таки наближаємося до розуміння іншої культури, а не переінтерпретуємо свою. До всього, історик не може «пожити», як антрополог, серед своїх героїв, не може отримати від них безпосередні відповіді, хай навіть ті, які ще більше заплутують. Він користується здебільшого уривковою інформацією, з якої намагається вибудувати відносно зрозумілий, логічний наратив. Але й ці джерела, особливо якщо вони походять з тогочасних судів, потребують серйозної деконструкції. Здебільшого вони розповідають не про те, що відбулося, а про те, як ту чи ту подію хотіли представити спільноті зацікавлені сторони. Відтак судові записи включають не лише те, що сталося, вони також фіксують те, «що хтось думав, що має статися, сподівався, що станеться, хотів удавати, що сталося — а іноді взагалі не сталося, або принаймні не так, як записано в документі»¹. Водночас ці джерела, попри велику долю сконструйованості, самі створюють нову реальність навколо себе. Мене дуже тішить цей поворот в європейській історіографії до джерела як перформативного акту, адже це ще один крок до розуміння, що було важливим для людини в минулому.

Сучасні соціологічні теорії — це, якщо хочете, потенційний запитальник для історика, а з другого боку — пропозиція інтерпретації явищ минулого. Головне при цьому не забути про його «інакшість». Скажімо, соціологічні теорії насильства послужили поштовхом для істориків переосмислити насильство в минулому не лише як деструктивний супровід буття людини в історії, а передусім як елемент конституювання тогочасного порядку. У мене є на соціологічному полі свій герой — це П'єр Бурдьє. Щоправда, з ним не цілком чистий експеримент, бо він був і антропологом, що забезпечувало його чутливість до «інакшості». Бурдьє я завдячую розумінням багатьох сторін функціонування «мого» минулого — українського XVI–XVII ст.

¹ Shannon McSheffrey, «Detective Fiction in the Archives: Court Records and the Uses of Law in Late Medieval England,» *History Workshop Journal* 65 (1) (2008): 65–78. Див. також мою передмову «Шукаючи точку опертя: дослідник між джерелом як непевним оповідачем та шляхетськими конвенціями» до видання джерел: Наталя Старченко, *Стратегії та ритуали конфлікту: шляхетський соціум Волині злам XV і XVI ст. Джерела та інтерпретації* (Київ: 2020), 6–72.

Теорія, яку організатори форуму вирішили запропонувати історикам для потенційного аналізу, цікава мені саме своїм запитальником, бо він у багатьох місцях збігається з тими проблемами, над якими я працюю останні кілька років. Проте, як мені видається, ці питання не виявляють принципової культурної диференціації в рамках європейського Раннього модерну, досить гомогенного за своїми основними характеристиками. Натомість вони можуть оприявнити принципову різницю між Раннім модерном і «сучасністю», що їх розділяє умовний кордон десь на зламі XVIII і XIX ст. Цей злам позначено постановням сучасної держави, яка, розділивши державну сферу і громадянське суспільство, збільшила й відстань до влади, а також актуалізувала низку проблем, пов'язаних із владою, насильством/дисциплінуванням, спротивом/підкоренням, соціальними ліфтами тощо. Я спробую зупинитися лише на одному питанні — відстані до влади в Речі Посполитій, обмежившись періодом від її постановня в 1569 р. до середини XVII ст., своєрідним «срібним» віком. Друга половина XVII ст. стала часом великих потрясінь, які зазвичай розбивають на друзки суспільні конвенції та суспільну довіру. Тому Річ Посполита «до» і «після» — це два різні стани суспільства, де хоч і декларувалися ті самі цінності, однак їх використовували геть інакше.

Отож волинський шляхтич середньої руки, багатодітний батько Михайло Линевський, підводячи у травні 1597 р. підсумок свого життя напередодні очікуваної ним зустрічі з Богом, у своєму тестаменті серед важливих здобутків називає службу Речі Посполитій: шляхетська спільнота сім разів обирала його на сейм. Уважається, що сеймики були чи не цілком узурповані магнатською верхівкою, яка визначала і склад послів, і обсяг їхніх завдань на сеймі. Тим часом у Линевського не було високого протектора, який сприяв би йому в доступі до влади (задля можливості через «свого» посла реалізувати власні потреби). Наш «середнячок» мав, натомість, широку мережу родичів і приятелів, та, очевидно, володів символічним капіталом в шляхетській спільноті, і саме це давало йому формальний доступ до найвищого рівня влади. Бути послом, утім, — це фінансово затратне заняття, тож Линевський розглядав його як службу, реалізацію шляхетського обов'язку: «З убогої отчизни моєї не було з чого скарби збирати, а що я коли мав з учтвого набування мого за сильним старанням моїм, то все стратив не на збитки, але на речі учтиві».

Ставити громадське понад приватне закликатиме, скажімо, й автор анонімної політичної «агітки» часів першого безкоролів'я (1572–1574). Він покладатиме на кожного, кому належить право вибору короля, відповідальність за свою долю, за можливість передати здобутки майбутнім поколінням, врешті — за долю самої Речі Посполитої: «Слушно інші народи нам в очі плюватимуть, якщо вольність свою, яку предки здобували, кров проливаючи, зберігаючи й передаючи її до сьогодні з рук в руки своїм синам, ми, лежачи на великих перинах, утішаючись дозвіллям, переймаючись можливими видатками, втратимо через те цінність своїх прав і вольностей». Власне, саме в цей час шляхта по різних воєводствах підкреслюватиме важливість своєї участі в усьому, що стосується Речі Посполитої. А волиняни від зібрання до зібрання намагатимуться виробити механізми, аби дисциплінувати свою еліту — князів, які обіймали на той час найвищі позиції в регіоні. Врешті, трохи пізніше частина волинської шляхти сформулює свою позицію в лаконічну настанову: «аби в служінні Вітчизні не бути останніми».

Цей тип політичної культури, носії якої здатні усвідомлювати власні потреби та формулювати свої очікування, проявляючи активність у їхній реалізації та певність власної значущості для ухвалення суспільно важливих рішень, прийнято називати «учасницьким». Політичну культуру шляхти Речі Посполитої, яку творили однаковою мірою предки сучасних українців, поляків, литовців і білорусів, можна вважати саме такою. Водночас цей «учасницький» тип культури був характерний для політичних станів (нобілів) усієї тодішньої Європи, що пояснюється особливостями ранньомодерних держав.

Утім, щодо цього часу є достатньо скептичних голосів, які вбачають у тогочасних текстах здебільшого риторику, в колективних заявах — руку жменьки зацікавлених осіб, а у виборчому процесі — зрежисоване дійство тих, хто міг купити найвправніших сеймикових «диригентів». Історики спираються зазвичай на листи магнатів до своїх клієнтів і навзаєм, де йдеться про делікатні доручення, однак у нас практично немає листування середньої шляхти між собою. А саме воно могло би привідкрити й інший бік виборів, той, який демонструє маленька історія невеликого за масштабами шляхтича Михайла Линевського. Втім, немає і публічних заяв про неважливість цінностей, про пріоритет власного благополуччя, про безпорадність маленької людини перед владою грошей і зв'язків.

Натомість небагатий шляхтич міг кинути в обличчя досить поважному уряднику: «Я вбогий шляхтич, але за походженням рівний вашій милості». Або ж підкреслити свою відданість загальним цінностям: «Я чоловік поштивий, і чуюся таким, бо своє життя, хоч і бідне, але проваджу поштиво». В найгостріших конфліктах вороги, кожен зі свого боку, намагалися апелювати до спільних цінностей, демонструвати свою відданість ідеалам та нищення супротивником загального, «посполитого», миру. Спільні цінності насправді й були тим фундаментом, що дозволяв примиритися і в момент громадянського протистояння, і під час приватних конфліктів. Інколи диву даєшся, як ті, хто ще вчора запевняв у своїй готовності відстоювати власну правду «до горла», переходили до ритуалів замирення задля суспільної згоди — найвищої цінності. Важливість цієї риторики для людей минулого та брак іншої, що могла би скласти їй альтернативу, демонструє закоріненість певних суспільних настанов у свідомості спільноти й індивідів. А наш час яскраво продемонстрував вплив публічної риторики на маси та можливість з її допомогою керувати політичними процесами, і це при тому, що сучасна людина має значно більше джерел отримання інформації, ніж п'ятсот років тому, а розвиток критичного мислення широко декларується сучасною дидактикою.

Устрій Речі Посполитої, де головним репрезентантом держави був сейм із його трьома «станами»-складниками (королем, сенатом і польською ізбою), сприяв формуванню «учасницького» типу культури. Адже жодне важливе рішення, що стосувалося «усіх», не могло бути прийняте поза сеймом. Умовним «центром прийняття рішень» можна вважати лише час і місце сеймових проваджень, а водночас сеймове зібрання не могло накинати окремим воєводським корпораціям жодної ухвали поза їхньою волею. Це стосувалося різних сторін життя — від згоди на податок до правового припису, що мав забезпечити порядок чи регулювати судовий процес. Кожне воєводство могло укласти для себе свій пакет прав, вимогою було лише затвердити його на сеймі. Водночас послі окремого воєводства могли не погодитися на ухвалення загальнодержавної норми. Механізмом, що ветував спроби узурпації більшістю інтересів менших груп, був принцип *liberum veto*. Як же тоді вдавалося ухвалювати сеймові конституції? Аби не вдаватися до цього крайнього засобу, використовували різні можливості. Скажімо, приймаючи загально-

державну норму, можна було вилучити з-під її дії окреме «незгодне» воєводство, або послаи, не погоджуючись з ухвалою, подавали протестацію, і це служило формальною підставою непоширення конституції на їхнє воєводство. Лише згодом, коли ті, хто раніше опротестував ухвалу, раптом переконувалися в її потребі й приймали її для себе, історик отримує інформацію про акт ранішого спротиву. Або ж пощастить виловити саму протестацію чи принагідну згадку, що, скажімо, Волинське воєводство на якусь конституцію не погодилося і, відповідно, вона не має застосовуватися на його території. Ця принагідна інформація демонструє, як гнучко й відповідально підходили шляхетські спільноти до прийняття рішень, шукаючи компромісу поміж інтересами загалу і своєю власною повісткою.

Додам, що в Речі Посполитій не було урядницької вертикалі, яка б забезпечувала ухвали умовного центру. Кожен урядник мав своє коло повноважень, не підлягаючи контролю іншого, навіть того, хто в символічній ієрархії займав вище місце. Уряди надавалися королем пожиттєво, тож номінанти–роялісти могли не раз поміняти свою політичну орієнтацію, скажімо, закінчивши ревними опозиціонерами щодо королівської політики. Відповідно, не було в Речі Посполитій і виконавчої влади, а там, де доходило до беззаконня, самі самоврядні спільноти бралися за повернення порушеної рівноваги, зокрема й через систему загального осуду винуватця, вимогу відшкодувати кривди потерпілому, упокоритися й замиритися. Всі ці щоденні практики формували високий рівень самоорганізації на горизонтальному рівні та довіру в спільноті, без яких досягти бажаного спокою було б неможливо. Звернімо увагу, що під час перших безкоролів'їв саме шляхта українських (руських) воєводств першою збиралася на свої сеймики та брала на себе відповідальність за порядок у воєводствах. Життя на прикордонні вчило вмінню самоорганізації.

Я говорю про шляхетську культуру, бо саме шляхта як стан, що був частиною політичної системи Речі Посполитої, міг сказати (і говорив): «Ми і є Річ Посполита». Близькість до влади (й усвідомлення себе владою) забезпечувала швидкі соціальні ліфти. Палкі мовці шляхетського стану, так звані «трибуни шляхетського люду», швидко ставали видимі, що забезпечувало їм поважне місце у своєму воєводстві (регіоні), а інколи провадило й до горішніх щаблів влади. Війни перемішували шляхту, давали можливість потрапити на очі

гетьманові, а то й королю. Тож чи дивно, що «некоронований король Русі» князь Костянтин Острозький двічі програвав у конкуренції за Луцьке староство особам з добрих родин, але не його рівня — шляхетському лідерові Олександру Жоравницькому та Олександру Семашку. Якщо перший отримав староство якимось дивом, то Семашко своєю фортуною був зобов'язаний великому канцлерові Янові Замойському, а знайомством із ним завдячував війні. Та й кар'єра самого канцлера була стрімким підйомом шляхетського лідера, що розметав по узбіччю амбіції значно родовитішого панства.

У станових суспільствах, якими були всі ранньомодерні держави до бодай формального проголошення ідеї рівного громадянства наприкінці XVIII ст., саме шляхетський стан (нобілів) творив ті цінності, котрі згодом увійдуть в скарбничку сучасної демократії. Договір політичного народу-шляхти з володарем — важливий елемент політичних стосунків у Речі Посполитій — буде лише частиною широкої мережі договірних стосунків різного рівня, від службницьких до подружніх. Це значить, що в основі співжиття особисто вільних людей, хай і належних до різних станів чи груп, лежав «суб'єктно-суб'єктний» зв'язок, навіть коли йшлося про осіб із різним статусом. Суб'єктність трималася на праві, яке й було, на думку тогочасних людей, головним володарем і над королем, і над рештою мешканців Речі Посполитої. Ми любимо говорити про важливість свободи, не зауважуючи, що в підґрунті будь-якої свободи лежить право, яке забезпечує віртуальну територію особи чи групи осіб. Порушення кордонів, забезпечених правами, отими спаяними в одне ціле «правами й свободами», або «свободами та вольностями», обертається несвободою. Тому люди минулого так ревно опікувалися кордонами своєї свободи та бралися її боронити за найменшої підозри в обмеженні.

Однак чи була ця шляхетська культура відтята високими мурами від решти? Очевидно, що ні. Мешканці міст, міські громади, об'єднані магдебурзьким правом, теж називали свої спільноти «Річчю Посполитою», себто республікою міщан. Вони користувалися самоврядуванням через виборні інститути (інколи обмежені власником, якщо місто було приватним, але і в цьому випадку усвідомлювали себе спільнотою вільних людей). Вони знали доріжку до королівського двору, якщо місто перебувало в юрисдикції короля. Вони вміли знайти протекторів, щоб забезпечити потрібне для себе рішення,

зокрема й на сеймі. У своїй постійній конкуренції з королівськими намісниками — старостами вони часто вигравали суперечки та отримували вигідне для себе рішення. Вони намагалися витиснути з міст шляхту, або змусити її платити в міську скарбницю. Власне, чим більше в руках історика опиняється міщанських скарг, тим міцнішою, хоч як парадоксально, виглядає позиція міських громад, тож не поспішаймо оголошувати ці скарги свідченням безправного становища скаржників. Свого часу Єно Сюч, шукаючи ознаки, за якими можна ідентифікувати Європу, зупинявся саме на існуванні самоврядних громад, цих «острівців свободи», до яких належать і міські «республіки»

Окремої розмови потребує і становище селян у Речі Посполитій, яких історіографія звела до рівня німих рабів, що з ранку до вечора, від малого до старого, працюють на панській ниві. Тим часом варто пам'ятати, що в Речі Посполитій селянин не був невільником, бо підданство — це інша категорія, яка не позбавляє особу повної суб'єктності: селянина чи членів його родини неможливо було продати, а чи відібрати їхнє майно. Відробітки йшли від великого домогосподарства як основної одиниці оподаткування, котре зазвичай складалося з кількох родин, чоловіків-одинаків, а часто й найманих слуг, охоплюючи в середньому 6–8 дорослих чоловіків. Таке домогосподарство на Волині поряdkувало в середньому на 50 гектарах, хоч могло сягати й 200. Тож відробітки були далеко не єдиним і не основним видом розрахунків селян із власником землі. Бодай побіжний перегляд скарг селян на грабунки може суттєво скоригувати наші кліше про минуле: у селян було досить багато готівки, в домогосподарствах фіксується велика кількість худоби, тут знайдеться місце для комор з ковбасами і салом, вбрання з «люнського», себто англійського сукна, хутра. Серед переліку речей можна натрапити й на жупан зі срібними гудзиками, що свідчить не про культуру виживання, а про перетворення одягу на статусну річ.

На українських теренах бракувало не землі, а людей, тож за підданих точилася жорстка конкуренція між шляхтою. Дивовижно, як часто ті, кого ми навряд чи можемо запідозрити в мобільності, були насправді рухливими, готовими знятися й піти шукати кращого. Власне, чи не найінтенсивніший селянський рух напередодні повстання Богдана Хмельницького — це рух між Київським і Бра-

цлавським воєводствами, як можна припускати — між «слободами», де закінчувався період звільнення від податків, до інших, де ця пільга ще існувала. Звернімо увагу, як 1593 року піддані маєтку Слободищ шляхтичів Тишкевичів-Логойських (Житомирський повіт) у відповідь на спробу провести власниками волочну поміру, за свідченнями ревізорів, кричали: «Боже того борони, аби ми мали то вчинити [...]. Ми, як люди вільні, давши його милості пану нашому по 20 грошів, вийдемо куди хочемо, а тут мешкати не будемо. Будучи вольними людьми, в неволі бути не хочемо».

Не менш цікавими є ті епізоди, на які натрапляємо серед шляхетських судових записів, де дієвцями виступають селяни: ті, що гостро реагують на збільшення паном традиційних податків (навіть якщо йшлося про разовий акт); ті, що демонструють добру обізнаність із правовими механізмами; ті, що подаються зі скаргою до короля, коли кривдником виступав державця королівських маєтків. І хоч таких епізодів небагато, вони демонструють, якими еластичними могли виявитися межі можливостей навіть для тих, кого формально право не боронило. І як ці, здавалось би, залежні люди вміли використовувати щілини в підпорядкуванні, аби їх розсунути на випадок необхідності.

Великою проблемою є й культура козацького стану, який у Речі Посполитій складався з різних груп, інколи з протилежними цінностями й настановами. Козацькі ватаги, які можна порівняти з мілітарними чоловічими союзами на пограниччі, не мали владної ієрархії, були антидержавні по суті (Січ, яка сепарувалася від Гетьманщини, — яскравий приклад). А водночас козацька старшина, котра після громадянської війни-Руїни почала розбудовувати державу, — це переважно шляхта з річпосполитською культурною матрицею в голові. Історики на сьогодні, здається, дійшли консенсусу щодо спадкової тяглості Речі Посполитої й Гетьманщини. В будь-якому разі, Гетьманщина була таким самим ретранслятором цінностей, вироблених у Речі Посполитій, на шляху до нас, сьогоднішніх українців, як і сама Річ Посполита. А починаючи від ХІХ ст. саме козаки виступатимуть в історичній пам'яті українців їхніми монопольними носіями, протиставляючи республіканські цінності імперським.

На завершення хочу ще раз підкреслити важливість міждисциплінарного підходу в історіографії. Однак застосовувати його треба

обережно, з урахуванням специфіки іншого історичного часу, його власної логіки, інколи досить неподібної до нашої системи цінностей, врешті, до обмеженості та особливостей джерельної бази. Важливо пам'ятати, що перед нами культура, ключ до розуміння якої ще треба знайти, а підхід до неї з мірками сучасної людини, через наш здоровий глузд — це імітація, криве дзеркало, в якому побачиш хіба себе, а не минуле.

Київська Академія 20 (2023): 28–30.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Ігор Сердюк

Для мене даний форум актуалізує насамперед два проблемних поля. Одне з них стосується методології та оптики, а інше — домогнень культури як такої. Стосовно першого, то заклики до міждисциплінарності та запозичення методології суміжних (і не тільки) дисциплін сьогодні не є новиною. При цьому «співпраця» історії з соціологією, економікою, соціальною психологією, на мій погляд, є нерівноцінною. Історики зазвичай запозичують дефініції, гіпотези, концепції, а навзаєм надають джерела (в кращих випадках ще й контекстуалізують епоху). Такі взаємодії і запозичення часто бувають дуже продуктивними, але також мають низку особливостей, на які слід зважати. Так, для соціолога чи економіста на першому плані буде модель, гіпотеза та її тестування на певному, переважно масовому, матеріалі. При цьому такі речі, як вибірка, релевантність порівнюваних значень тощо, почасти будуть заступати собою контекст, локальну специфіку й особливості джерел. Якщо істориків у підсумку дослідження йдеться про епоху чи людину, то соціологу — про модель. Підтвердження дієвості моделі, так само як і її спростування, вважатиметься однаково значимим результатом, і то байдуже, що на рівні «епоха чи соціум» він не відповідатиме моделі.

По-друге, використання істориками інструментарію чи дефініцій соціальних наук часто має наздоганяючий характер. Для прикладу, поставлене у даному форумі питання про цінності було озвучене вже давно, як мінімум — ще Максом Вебером, і для умовної «захід-

ної» історіографії та соціальних наук воно нині є певною архаїкою. З другого боку, це добре, бо пропонуються якісні методологічні взірці для вивчення проблеми на українському матеріалі. Однак насуваються великі застороги стосовно джерельного матеріалу. Організатори форуму апелювали до соціологічних методик, але самі зауважили, що дослідник ранньомодерної України не оперує відповідними масовими джерелами. Це слушна думка, адже у нас немає жодної можливості зробити щось подібне до зробленого Гофстеде, і це унеможливило використання окреслених ним параметрів. Для їх числового означення у соціологів є свої маркери, які дозволяють порівнювати такі абстрактні поняття, як «близько» чи «далеко», або «індивідуальне» чи «колективне». Натомість український історик ранньомодерної доби, озброївшись даною типологією, ризикує або впасти в осучаснення, або допасовувати інформацію джерел до теорії.

Іншими словами, внаслідок браку масових джерел відповіді на «нові» питання будуть шукатися через «старі» історичні оптики — аналіз казусів, барокову риторику, щільне перечитання его-документів тощо. При цьому навряд чи вдасться зробити якийсь ствердний висновок за будь-яким із означених Гофстеде аспектів. До прикладу, питання відстані до влади стосовно Гетьманщини є занадто відносним. З одного боку, навіть найвища старшина була для простолюду на рівні «дотику»: спільні відвідування недільних служб, специфіка побуту, статус наймитів і слуг. З другого, ця група була замкнена «на собі» й не допускала сторонніх людей, а якщо

соціальні ліфти й працювали, то лише в рамках старшинського середовища. Так само й у довгій перспективі: поява чиновників і бюрократій на цьому просторі мала би скоротити відстань до влади, принаймні до її представників на місцях, але з часом контакт із владою почав здійснюватися у писемній формі, тож цю відстань подовжувала потреба звертатися до послуг освічених посередників.

Те саме стосується маскулінності чи фемінності. Ранньомодерна культура була за означенням патріархальною. Але чи означало це тотальну маскулінність? Тут історик неминуче зіткнеться як з браком маскулінних студій на українському матеріалі, так і з термінологічною плутаниною між чоловічим і патріархальним. Зрештою, й виокремлення фемінного часто фіксується лише за «зовнішніми ознаками», коли жінка, переважно вельможна, виконує чоловічі ролі.

Назагал, обговорюючи параметри культури за Гофстеде, для ранньомодерної України доведеться розрізняти цінності, декларовані освіченою бароковою культурою, і цінності, притаманні власне суспільству, тобто популярну культуру. Останнє, мабуть, буде найважче виокремити серед обмовок джерел і опосередкованих відомостей.

Стосовно ж «окциденталізації» української культури, то її точно не було відгороджено муром від культури західної. Дослідники історії української ранньомодерної релігійності тут мають добрі тексти з переконливими прикладами і якісними концептуальними викладками. Особисто мене цікавлять більш «мирські» контексти, і тут поле діяльності для історика неозоре: від прямих контактів із «заходом» до впливів західної культури на зміни в даному просторі — появу нових рослин і продуктів, медикалізацію, мову науки й листування, одяг, алкоголь, дозволя. Те саме стосується і функціонування тяглостей, коли «західне» перетворювалося на традицію, яку держава довго й неуспішно намагалася змінити: наприклад, побутування магдебурзького права, Литовський статут, прояви специфічної шляхетної ідентичності. Зрештою, й урядові новації, що приходили сюди з географічного чи ментального Сходу (а по суті північного Сходу), великою мірою мали західне коріння.

Київська Академія 20 (2023): 30–35.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Ярослав Затилюк

Як відомо, на основі проведених у 1960-х — 1970-х рр. статистичних досліджень (опитувань респондентів з різних країн, переважно представників транснаціональних корпорацій) нідерландський соціальний психолог Герард Гофстеде запропонував оригінальну модель для типології національних культур. Її загальна суть полягає у визначенні особливостей окремо взятої національної культури на основі шести параметрів, тобто свого роду «набору характеристик», розроблених за однаковою для всіх шкалою оцінок на основі зіставлення політико-суспільних та економічних процесів з менталь-

ними та поведінковими стереотипами носіїв конкретної культури. Оцінювання передбачало анкетне опитування респондентів, носіїв відповідної культури, з подальшим математичним моделюванням.

Уже побіжний огляд особливостей моделі Гофстеде дає підставу для негативної відповіді на питання щодо доцільності її застосування для аналізу ранньомодерних культур. І не лише тому, що тогочасних носіїв неможливо опитати, і не лише тому, що відповіді доведеться «виловлювати» у збережених текстових джерелах, а такі навряд чи будуть репрезентативними, коли ми врахуємо, що вони зазвичай відображають погляди представників політичних та культурних еліт, а тоді як врахувати установки «мовчазної більшості»? Загалом, треба взяти до уваги, що концепт Гофстеде розроблявся в категоріях комунікаційних можливостей індустріального суспільства і призначався винятково для осмисленого впорядкування його культурного різноманіття. Сам по собі цей концепт можна вважати дослідницькою рефлексією над поглибленням, починаючи від 1960-х років, процесів глобалізації, супроводжуваних розростанням транснаціональних корпорацій. Це поставило на порядок денний потребу в розробці адекватних підходів для налагодження комунікації між представниками різних країн як носіями відповідних національних культур. Завдяки Гофстеде міжнародний бізнес отримав зручну модель для упорядкування в умовах культурного різноманіття — модель, яка в «доступний спосіб» давала змогу зрозуміти будь-яку окремо взятую національну культуру.

На час своєї появи модель Гофстеде виявилася, по суті, тим самим, що двома століттями перед тим «філософська карта» Просвітництва. Згадаймо шкалу виміру цивілізованості Шарля Луї Монтеск'є та інших просвітників, зокрема, їхні тези про вплив природних умов і довкілля на тип політичного та економічного устрою держав як співвідносний із життєдіяльністю мешканців. У поняттях такої системи поглядів люди і країни Півночі, в силу суворих умов життя, схильніші до насильства, військових анексій та «менш цивілізовані», аніж люди і країни європейського Середземномор'я з м'якими кліматичними умовами. Від кінця XVIII ст. поступово утверджується шкала цивілізованості на географічній лінії «Захід — Схід». Можна також згадати цивілізаційні підходи Арнольда Тойнбі та Освальда Шпенглера початку XX ст., які виконували ту саму функцію — визначення, пояснення та впорядкування

давнього й сучасного культурного різноманіття. Ці та інші моделі формувалися з метою упорядкувати наратив та й самі дослідження істориків культури. І в кожному випадку за якийсь час після своєї появи запропоновану модель усвідомлювали як умоглядний теоретичний конструкт, що обмежує дослідницький простір спостережень накинутими ним же стереотипами сприйняття якоїсь минулої «цивілізації», а також девіантних для неї подій, явищ чи артефактів.

У зв'язку зі сказаним застосування моделі Гофстеде при вивченні ранньомодерної культури видається анахронізмом і недоречністю, хоч відкидати саме обговорення такої можливості не варто. Модель Гофстеде важлива як досвід у пошуку концептів дослідження і як приклад, у який спосіб можна розробляти універсальні параметри для виокремлення індивідуальних рис певної культури. Має значення й те, що підхід нідерландського вченого спирається на розуміння культури як сукупності ідеальних цінностей, котрі визначають уявлення та поведінку представника окремо взятого соціуму. Така інтерпретація прямо перегукується із відомим постулатом Кліфорда Гірца, за яким будь-яка культура — це «зіткане людьми павутиння різноманітних смислів», а відтак завдання дослідника полягає у визначенні (точніше — розпізнаванні) цінностей, прийнятих серед носіїв аналізованої культури. Адже певний набір цінностей зумовлює їхню поведінку та ритуали, втілюється у текстах і мистецьких творах, ба в цілому визначає ідентичність досліджуваної спільноти. Відповідно, при обговоренні цінностей кожного ранньомодерного соціуму дослідник так чи так формулює його культурне досє, на що суттєво впливає порівняння з цінностями інших спільнот. То чи може дослідник ранньомодерної культури використати бодай якийсь із шести параметрів Гофстеде? На мою думку, доцільно розглянути три з них, однак із додатковим коригуванням кожного.

Почну з параметра «короткої або довгої дистанції до влади». Його неможливо застосувати для характеристики всього соціуму XVI–XVIII ст., зважаючи на обмежену соціальну мобільність у порівнянні з добою індустріалізації упродовж XIX ст. Не рятує ситуацію і масове «покозачення» української людності у середині XVII ст., що на деякий час «розмило» соціальні бар'єри. Поза тим, власне цей параметр доречно брати до уваги при оцінюванні політичної культури еліт та відносно «короткого» доступу її представників до влади при порівнянні із сусідніми московськими теренами.

За такого порівняння цей параметр доречно доповнити ще одним набором цінностей — поняттями «право», «свобода», «обов'язок» та їх тлумаченнями. У московському випадку вершиною цієї тріади є поняття «обов'язок», пов'язане із безумовною службою правителю, від якої випливає спектр соціальних прав і престижу. Здається, не так просто знайти (якщо взагалі можливо) приклади апеляції носіїв цієї культури до цінності «свобода». Натомість в українському випадку всі три цінності витворюють нерозривний трикутник і є рівнозначними. Згадаймо про практики шляхетського парламентаризму XVI–XVII ст. та їх вплив на формування політичної культури Війська Запорозького за період між гетьмануванням Богдана Хмельницького та Івана Мазепи. Ці цінності яскраво проявляються у риториці українських шляхти і козаків щодо «прав і вольностей» та пов'язаних із ними поняттями «справедливість» та «право опору» (*jus resistendi*). Їх усі об'єднує розуміння «свободи». Показово, що в політичній культурі Війська Запорозького від середини XVII до початку XVIII ст. це поняття стало кількавимірним: з одного боку, ним позначали індивідуальні права і свободи представників козацтва, а з другого — «свободи» усієї козацької спільноти. Це яскраво простежується у формулюваннях т. зв. «Конституції Пилипа Орлика» 1710 р. (мова про «Договори і постанови прав та вольностей військових між гетьманом та всіма станами Війська Запорозького»). У тексті сформульовано гарантії прав і «свобод» козацької верстви від зловживань гетьмана, однак преамбула тексту розпочинається з декларації загальної свободи та констатації існування з прадавніх часів «вільного народу козацького». Ще одне розуміння «свободи» як співвіднесеної із «правом на справедливий опір» пропонує інший, більш ранній козацький документ. Мова про т. зв. «Маніфест до європейських володарів», підготовлений у жовтні 1658 р. в оточенні гетьмана Івана Виговського. Маніфест обґрунтовує «справедливість» опору московському царю-протектору, послуговуючись риторикою про порушені права. Слушність опору визначається як «право» і «свобода» Війська Запорозького обирати нового протектора. Поняття «обов'язок», безперечно, існує, але в межах смислів обговореної тріади: його осмислено як взаємне зобов'язання правителя і підданих. Це знайшло свій яскравий прояв і в політичному ритуалі, зокрема, у присязі правителя перед підданими, що оприявнює «коротку відстань до влади». Згадаймо

пояснення московського боярина Василя Бутурліна козакам у Переяславі в січні 1654 р., що цар не присягає підданим. Така риторика безпосередньо ілюструє соціум із «довгою відстанню» до влади.

Другим вартим обговорення параметром моделі Гофстеде є «індивідуалізм/колективізм». Його також можна використати при порівнянні тих самих культурних досьє. Так, у московському випадку відчуття приналежності до групи є чи не єдиним та вирішальним життєвим орієнтиром. Натомість у ранньомодерній Україні можна простежити тенденції до індивідуалізму, що, як видається, проявлялося у частих релігійних конверсіях першої половини XVII ст., зміні патронів-покровителів або мінливих життєвих кар'єрах таких схильних до волюнтаризму осіб, як князь Дмитро Вишневецький, Юрій Немирич чи Іван Мазепа.

Врешті, третім, ще очевиднішим, є параметр «схильності до змін», тобто низький та високий рівні запобігання невизначеності. У даному випадку з усього спектру тлумачень Гофстеде доречно обрати тільки одне — схильність носіїв культури запозичувати та адаптувати запозичене. Якоюсь мірою цей параметр передбачає відкритість чи закритість культури до текстів, ідей, візуальних символів і ритуалів, які надходять іззовні. Аби не бути багатослівним, зішлюся на спостереження Джованні Броджі Беркофф про поліморфізм українського культурного коду, тобто його багаточисельність, мінливість та піддатливість на зовнішні впливи, зокрема на переплетення елементів «грецької» (східної) та «латинської» (західної) ідентичності у свідомості українців. Ця особливість є стрижнем у «досьє» української ранньомодерної культури. Без сумніву, її розвиток визначено окциденталізацією, що знайшло найвиразніший прояв у шкільництві, конфесіоналізації Православної церкви та формуванні феномену «українського Бароко» в архітектурі та іконописі.

Початок окциденталізації української культури традиційно пов'язують із кінцем XVI — початком XVII ст. та впливом полемічних текстів після Берестейської церковної унії 1596 р. Згадується класична в'їдлива ремарка автора «Перестороги» (1606 р.): «иже Русь, посполитовавшия з ними [поляками], позавидѣли их обычаєм, их мовѣ и наукам, и не маючи своих наукъ, у науки рымськіе свое дѣти давати почали, которые за науками и вѣри навикли. И такъ помалу малу науками своими все панство руское до вѣри рымское привели». Однак початки окциденталізації української

культури можна завважити набагато раніше, ще за доби входження Галицько-Волинського князівства та інших українських теренів до складу Корони Польської і Великого князівства Литовського. Одним із очевидних проявів цього явища стало поширення від середини XIV ст. німецького магдебурзького права в містах, що якісно вплинуло на повсякдення та уявлення їх мешканців. Серед іншого, доречно згадати й текстову спадщину митрополита Григорія Цамблака та вченого гуртка довкола київських Олельковичів, а також практику освітніх подорожей з кінця XV ст.

Як бачимо, обговорення моделі Гофстеде може знадобитися при формулюванні критеріїв, за якими досє ранньомодерної української культури окреслюється вичерпніше. Якими ці критерії мають бути, крім обговорених вище? Чи доречно, скажімо, виставляти серед таких «вимірів» доступ до освіти, рівень письменності, швидкість та способи поширення інформації (приміром, обсяги книговидавання та мережу комунікацій)? Інше питання, якими можуть бути загальні параметри для цілісного дослідження і представлення української культури від її початків до сьогодення? І чи можна взагалі такі сформулювати?

Київська Академія 20 (2023): 35–41.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Maria Grazia Bartolini

Since the appearance of his seminal book, «Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values» (1980), Geert Hofstede has been regarded as one of the most outstanding researchers in the field of intercultural relations. Based on a consulting project that he conducted for IBM in 53 countries in the 1960s, Hofstede has identified four major cultural dimensions in which societies differ. These dimensions are: 1) Power-distance; 2) Collectivism versus Individualism; 3) Femininity versus Masculinity; and 4) Uncertainty Avoidance².

² Geert Hofstede, *Cultures and Organisations. Software of the Mind: Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival* (London: Harper Collins, 1994), 14.

In this position piece, I will offer an overview of how three of these dimensions — Power-distance, Collectivism-Individualism, and Uncertainty avoidance — can be used to describe the values, intellectual trends, and practices of early modern Ukrainian culture. Rather than offer an exhaustive answer to the question as to how, and to what extent, categories developed by cognitive psychology to measure twentieth-century societies can be applied to early modern ones, I emphasize the tensions and ambiguities within early modern Ukrainian culture, showing that culture can be fragmented across groups and inconsistent across its manifestations.

One of Hofstede's major assumptions is that culture is organized around national societies or cohesive subnational groupings and is manifested in similar ways across many domains, representing the «mental programming» of a society — a tight network of a few abstract central themes instantiated in a range of symbols, practices, attitudes, and beliefs. However, he also points out that all the data he collected from his IBM surveys lies on a continuum: different societies may fall along different parts of the continuum, with some even reflecting aspects of each extreme. With these considerations in mind, we can sketch the essentials that we can extract from the large and varied range of cultural phenomena that characterize the early modern period in the Ukrainian lands.

I will begin my examination of this question by looking at the last of Hofstede's dimensions — uncertainty avoidance. Hofstede defines uncertainty avoidance as «the extent to which the members of a culture feel threatened by uncertain or unknown situations»³. One aspect of uncertainty avoidance is that the categories of things considered to be dangerous are «tight and absolute», which results in an urge to define things and adopt strict codes of behavior and belief in absolute truths in order to reduce anxiety⁴. Cultures with low uncertainty avoidance are more relatively tolerant than cultures that score highly on uncertainty avoidance.

I believe that the period between 1550 and 1700 is characterized by a fear that chaos is going to descend upon the world, matched by a simultaneous desire for some force, norm, or leader to establish order. We see echoes of this fear across the European continent in what historians

³ Ibid., 115.

⁴ Ibid., *Cultures and Organisations*, 118.

have called the «crisis of the seventeenth century».⁵ The attempts to deal with this generalized crisis are especially evident in Ukrainian religious texts from this period, all of which show a desire to come to terms with a world that has gone askew. This need for order and stability took different forms. For some, order could come from the imposition of Christian ethics on social behavior as well as conformity in religious observance. For instance, Peter Mohyla attempted to establish a system of parochial conformity similar to that which the post-Tridentine Church was seeking to impose on the urban and rural populations of France, Italy, and Spain. Works such as his *Trebnyk* (1646), Inokentii Gizel's *Myr s Bohom cheloviku* (1669), Ioanykii Galiatovs'kyi's manual for confessors *Hrikhi rozmaiti* (1685), and the many catechisms that appeared between the sixteenth and seventeenth centuries called for a decidedly new attitude towards religious practice, one grounded in the idea that sacramental observance and religious instruction should be universally enforced to guarantee social cohesion and distinguish «true» worship from «false» worship. The past, especially that referenced in the Bible, could also provide an illusion of stability and a set of standards by which the present could be measured. Hence the insistence of many early modern Ukrainian writers on the *topos* of Kyiv as the «second Jerusalem» — a *terra sancta* that enabled its inhabitants to imagine themselves as the legitimate heirs to an ancient Christian heritage.

For others, the antidote to chaos was an (Orthodox) political leader endowed by God with the task of eliminating confessional diversity and the chaos brought upon the order of the universe by heresies and schisms. The title page of Lazar Baranovych's *Mech dukhovnyi* (1666) portrayed the final battle between Christ and the Antichrist, which was thought to represent the epitome of ontological disorder. The book's preface invited the tsar to crush the «barbarians» in the same way that the apocalyptic woman of Revelation 12 tramples the moon under her feet. In keeping with this apocalyptic subtext, in the *Mesiia pravdyvyi* (1669), Galiatovs'kyi's invoked the intervention of the Muscovite tsar against the apocalyptic beast of Judaism, idolatry, atheism, and Islam, again pointing to a conception of kingship as one of the powers capable of righting a world threatened by inversion and disorder.

⁵ Hugh Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth-Century: Religion, the Reformation, and Social Change* (New York: Harper, 1968).

In this respect, I suggest that Ukrainian early modern culture has a high level of uncertainty avoidance, which manifested itself in a particularly acute way in the attempts to establish a monoconfessional Orthodox polity that was one of the goals of the Ukrainians in the Khmelnytsky Uprising. However, what I wish to point out is that this urge to rescue the world from uncertainty and ambiguity stems from the profound awareness that reality is neither simple nor uncomplicated, and that the confessional conflicts of the sixteenth and seventeenth centuries had destroyed a unity that was as much religious as epistemic, leaving behind vociferous disagreements over a criterion for truth. Many of the books printed during this period — explanations of doctrine, books of spiritual encouragement and direction, controversies, and apologetics — could be seen, primarily, as a response to this need to define a criterion and undisputable standard for truth, freezing the meaning of things in a printed text. In turn, this suggests an awareness that things needed to be defined because their meanings were in considerable flux; that language, beliefs, and truths were socially constructed and, as such, could be negotiated.

When exploring the nuances and ambiguities that Hofstede's dimension of Uncertainty Avoidance takes on when applied to the early modern Ukrainian context, there is another essential point to bear in mind. If we read the «polymorphism» (in Giovanna Brogi's term) of Ukrainian early modern culture through the lens of Hofstede's categories, then Ukraine's capacity to participate in multiple cultural traditions, even when those traditions contain inconsistent elements, is unequivocally a trait of weak uncertainty-avoidance cultures, which tend to develop innovations because they are tolerant of deviance. This shows that the actual manifestations of a given culture are far more complex than can adequately be captured quantitatively within a few variables. Indeed, running through Ukrainian culture in the period between 1550 and 1700 are complexly continuous relations of binaries — a growing tension between orthodox and heterodox, domestic and foreign, individual and societal, and divine law and human contingency.

This coexistence of binaries also characterizes Hofstede's first dimension, that of power-distance. Hofstede defines power-distance as «the extent to which the less powerful members of institutions and organizations within a country expect and accept that power is distributed unequally»⁶.

⁶ Hofstede, *Cultures and Organisations*, 28.

Societies that have high power-distance ratings generally have cultures that expect obedience from children and would see teachers and elders as unquestioned authorities. Power is centralized, vertically stratified, and «is seen as a basic fact of society which precedes the choice between good and evil. Its legitimacy is irrelevant»⁷. In a low power-distance setting, individuals are encouraged to debate ideas and are rewarded for independent thought and self-expression, organizations may have less hierarchical structures, and the political system is more pluralistic.

Defined by Natalia Iakovenko as a «two-faced Janus», early modern Ukrainian political thought shows a characteristic fluctuation between the typically Byzantine and Western early Medieval notion of kingship as a divinely ordained power exercised by the ruler like a «father» over his household, and the combination of monarchic and democratic elements that was a key principle of the Polish-Lithuanian Commonwealth⁸. To demonstrate just one example of how this duplicity manifests itself in a concrete text, Antonii Radyvylovs'kyi's two sermons on Prince Volodymyr Sviatoslavych argue that Volodymyr was «made» a Christian king through anointment, but also through election⁹. In placing simultaneous emphasis on anointment and elections (on God's will and popular will), Radyvylovs'kyi combines the high power-distance Biblical notion of the divinely appointed ruler with the low power-distance republicanism that was a hallmark of the Polish nobility and of Cossack political discourse, providing a paradigmatic example of the dynamic interaction of binaries that is inherent in Ukrainian early modern thought.

Similarly, if we turn to Hofstede's second dimension, Collectivism-Individualism, clear evidence of interiority and individuality coexists in dynamic and mutually constitutive interactions with corporate communities. For Hofstede, collectivism «stands for a society in which people from birth onwards are integrated into strong, cohesive in-groups, which throughout people's lifetime continue to protect them in exchange for

⁷ Ibid., 38.

⁸ Наталя Яковенко, «Господарі вітчизни. Уявлення козацької та церковної еліти Гетьманату про природу, репрезентацію та обов'язки влади.» в *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття* (Київ: Лаурус, 2012), 426.

⁹ Maria Grazia Bartolini, «“Thy name is as ointment put forth”. The image of Saint Vladimir Sviatoslavich in late seventeenth-century Ukraine,” *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History* 23 (4) (2022): 703-741.

unquestioning loyalty»¹⁰. Accordingly, persons from more individualist societies will tend to be influenced less by group norms and be more concerned by their self-interest. On the one hand, certain types of subjectivity and individualism are undeniably perceptible in early modern Ukrainian culture. For instance, Hryhorii Skovoroda's idea that the fundamental facts of existence are revealed in one's awareness of oneself shows a characteristic emphasis on self-expression and the self-actualization needs of the individual, as does Dymytrii Tuptalo's habit of keeping a diary. Conscious of the spiritual and ethical potential of subjectivity, religious writers of this period showed a specific interest in the powers and limitations of human psychic qualities, especially memory, intellect, and will. The profound changes undergone by the sacrament of private confession during the seventeenth century and the concurrent popularity of practices of meditation and self-inspection also contributed to this broader tendency, common throughout early modern Catholic Europe, to turn collective Christians into «individual ones»¹¹.

On the other hand, the institutions that allowed the emergence of these new forms of selfhood and knowledge acquisition aimed to shape interiority primarily in an effort to reinforce themselves. An increasingly confessionalizing Orthodox Church expanded into the political and social vacuum created by the Ruin, actively promoting values such as group loyalty and group cohesion and exploiting for its own ends the radical reconfiguration of the parameters of subjectivity that characterized the beginning of modernity. One may think of the important role of one of the characteristic institutions of popular religion during this period, the fraternity, which embodied the tradition of kinship and communal solidarity; or of the markedly collectivistic worldview that lies behind passages such as the ones contained in Galiatovs'kyi's *Hrikhy rozmaitii* and Mohyla's *Trebnyk*, in which those who do not confess their sins properly and thoroughly are accused of bringing havoc to their own communities. Thus, the practices of meditation and examination of consciousness that were promoted among the laity — what Michel Foucault calls «technologies of the self» — were not, as W. David Myers perceptively observed for Counter-Reformation Germany, «a journey of self-discovery», but served

¹⁰ Hofstede, *Cultures and Organisations*, 51.

¹¹ John Bossy, «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe,» *Past & Present* 47 (1970): 62.

the purpose of strengthening social discipline and superimposing a code of external practice¹². However, as noted by Foucault, these practices of self-inspection successfully laid the foundations for the emergence of a modern self¹³. Similarly, one may argue that the institution of higher education establishments such as the Mohyla College in Kyiv, which was collectivistically designed to foster good Orthodox citizens intellectually equipped to defend their Church in an age rife with confessional conflicts, eventually created the conditions for the appearance of an individualistic (by Hofstede's standards) intellectual figure such as Skovoroda.

So, I would conclude by saying that for me Ukrainian early modern culture is a highly hybridized product of a collective attempt to address two sets of issues: external adaptation to ongoing challenges, through a combination of high and low rates of uncertainty-avoidance and power-distance; and internal integration among its members, through a certain degree of collectivism. However, the early modern was a period of ambivalence and conflicting social, religious, and political anxieties to which Hofstede's culture indices cannot be applied unilaterally and simplistically. As I have showed in my survey, culture is changeable and, even if understood at any single point in time, it is heterogeneous within any given community.

Київська Академія 20 (2023): 41–49.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Максим Яременко

Свої короткі міркування розпочну зі скептичного зауваження щодо можливості перенесення підходів соціологів до аналізу сучасного суспільства на вивчення домодерних соціумів. Серед найвагоміших

¹² Michel Foucault, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, eds. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick Hutton (Amherst, Mass.: The University of Massachusetts Press, 1988); W. David Myers, *Poor, Sinning Folk. Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 183.

¹³ Michel Foucault, «The Confession of the Self,» in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 194–228.

і добре зрозумілих дослідникам перешкод для цього — цілковито інакші джерела, що ними мають змогу оперувати історики, та способи їх аналізу, а також інакша організація домодерного суспільства. Зрештою, ніхто не відміняв один із найфундаментальніших принципів історизму — так звану «прірву» між нами та минулими епохами, чого навчають ще студентів-істориків багато десятиліть. Водночас складно відмовити сучасним соціологічним теоріям у ролі своєрідного провокатора чи інтелектуального подразника для дослідників минулого. Адже навіть їхнє цілковите заперечення змушує ще раз поміркувати про «свою» епоху. Саме так — як провокацію та зачинок до критики — я й сприймаю міркування про домодерну українську культуру за допомогою концепції Гофстеде.

Далі висловлю міркування відповідно до запропонованих рубрик.

Відстань до влади

Її можна розцінювати по-різному. Наприклад, як у різних соціальних групах поєднувалися уявлення про сакральність (божественне походження) влади та ставлення до її конкретних носіїв і наскільки доступ до тих, хто володів владою, був можливим чи неможливим. Проте, мабуть, по-найсучаснішому це питання можна було б сформулювати так: наскільки представник українського домодерного соціуму міг «пробитися нагору» і сам набути владу? Впевнений, кожен дослідник найперше згадає про те, що домодерне суспільство станове. Хоч між соціальними групами не існувало нездоланих мурів, утім, визначення місця у соціальній єрархії за походженням таки залишалося правилом. Ми можемо пригадати козацьку революцію середини XVII ст. і вести мову про збільшення шансів для вертикальної мобільності, та все ж суспільство козацької України залишалося становим. Отож ставити питання про можливість посідання влади було б коректніше у межах лицарської групи, а не всього соціуму.

Детальніше мені хотілось би поміркувати не про світські стани, а про духовних осіб. Можливо, для когось це звучатиме парадоксально, адже Церкву та її структури зазвичай сприймають як вельми консервативні, проте саме у середовищі духовенства доступ до влади у церковних інституціях був легшим, ніж у світських структурах. Предметно можу про це висновувати із того, як було

в Гетьманщині XVIII ст. Шлях до високої влади (настоятельство у великих монастирях чи єпископський сан) у Церкві лежав через складання чернечих обітниць. Додатковою неодмінною, ба на той час самоочевидною умовою слугувала добра «латинська» освіта. І монашество, і студії були відкритими для представників усіх щаблів суспільної єрархії.

Доступ до вищої церковної кар'єри зумовлювало кілька обставин. По-перше, діяло усталене уявлення про зв'язок між посіданням духовної влади та освітою. Тож корпоративна ідентичність української єрархії формувалася на універсальному принципі — освіченості та часто, за не надто широкого тогочасного «освітнього ринку», на підставі самого місця студій. Це все дозволяло формувати мережі, що базувалися не так на соціальному походженні, і не тільки на професійній компетентності, а й на тому, на що спирався такий загальноєвропейський феномен, як *respublica literaria*.

Другий чинник, що давав змогу вихідцям з міщанських, шляхетських і духовних родин робити успішні кар'єри на церковній ниві, — це зміна правил доступу до влади в церковних інституціях упродовж XVIII ст. Йдеться про виключне право, відтоді належне вищому імперському органу — Синоду, призначати кандидатів на «духовні хліби»: на настоятельства та єпископські катедри. Звісно, такий алгоритм не ліквідував лобіювання «своїх» кандидатур місцевою козацькою владою, проте ускладнював його. Доводилося діяти через Петербург, а в тогочасному Синоді домінувало духовенство українського походження, що могло опікуватися «своїми». Проте «свої» визначалися майже безвідносно до їхнього станового походження перед чернечим постригом. Єдиний стан, представники якого не мали шансу розраховувати на входження до єрархії, — це простолюди (посполиті, що їх не зовсім вдало називають «селянами»). Посполиті могли стати парафіяльними священиками або монахами, проте піднятися до рівня керівника протопопії, монастиря чи, тим більш, єпархії, їм було зась.

Індивідуалізм / колективізм

Міркувати про такі явища в домодерний час украй складно, адже ми можемо поназбирувати приклади для представників різ-

них станів, які нібито свідчать про те чи те, однак екстраполювати їх на весь соціум чи навіть на одну соціальну групу ризиковано. Та все ж корпоративність та корпоративні інституції відігравали тоді дуже важливу роль. Вони давали можливість не тільки декларувати спільне «я», а й вирішувати злободенні проблеми. Ці колективні інституції не завжди були становими. Приміром, парафіяльні громади включали представників різних соціальних груп, налаштовуючи життя на, як би ми зараз сказали, «первинному» рівні. Вони дбали про функціонування храму (центральної інституції у тогочасному житті кожного вірянина), інституцій із соціальною функцією (шпиталь та школа — опіка над безхатьками, рудиментрна освіта тощо), формували спільні каси і контролювали витрати спільних коштів та ін. Корпоративність було покладено в основу організації різних об'єднань: цехів, магістратів, шляхетських зібрань, братств, рад, громад тощо. Звісно, на практиці такий «колективізм» міг бути суто формальним, проте його декларування, хай навіть на рівні юридичних формул, залишалося вкрай важливим. Власне, поза такими «юридично» визначеними становими чи понадстановими, а також «звичаєвими» (на зразок клієнтарних мереж) корпораціями неможливо уявити собі український ранньомодерний соціум.

Маскулінність / фемінність

Можна навести приклади шанобливого ставлення до жінок в українському домодерному соціумі, та все ж він залишався «чоловічим». У висловах церковних інтелектуалів, які навчали шанувати Діву Марію, натрапляємо на побутування принизливих стереотипів щодо земних жінок як «малоумних» та «непостоянних». Окремі приклади неформального впливу жінок на «прийняття рішень» не свідчать, що на рівні правової свідомості їх сприймали за рівноправних із чоловіками. Хоч жінка від свого імені могла фігурувати у низці правових дій (скажімо, укласти тестамент), проте деякі юридичні приписи та практики, як-от щодо засвідчення згвалтування чи розлучення, були принизливими або складно здійсненними. Попри низку прикладів про освічених панн, уперше, наприклад, у Києві на інституційному рівні дівчата почали навчатися аж наприкінці 1780-х рр. Згідно з тогочасними медичними

уявленнями, організм жінки був менш досконалим, як чоловічий. Очевидно також, що становище та повноваження жінки залежали від її станової належності та статусу родини, сімейного стану, віку, індивідуальних обставин. Здається, як і загалом у Європі, жінка найбільш самостійно фігурувала у релігійній сфері. Вона сама відповідала за своє спілкування з Богом, могла свідомо порушувати церковні приписи (наприклад, самостійно вступати у шлюб за тривалої відсутності чоловіка). І саме на церковній ниві для неї існувала можливість доступу до, хай і не надто впливової, але формальної влади — настоятельства у «панянських» монастирях. Натомість мені невідомі приклади участі жінок у житті церковної громади: у клопотаннях, що їх підписували представники парафії, я ніколи не натрапляв на жіночі імена. Вочевидь, така «громадська сфера» не передбачала, принаймні формально, жіночої присутності. Як мені видається, сказане не дає остаточної відповіді на питання про становище українських жінок «на практиці», проте вказує на цілковите домінування у суспільстві чоловіків.

Здатність до ризику

Мабуть, чи не найкращою ілюстрацією здатності до ризику є лицарські спільноти, чий «хліб насущний» пов'язано із загрозою для життя. В українській історії такою спільнотою, чие життя пов'язувалося з ризиком, було передусім козацтво, а точніше — січове козацтво. Адже після козацької революції та перетворення козацтва на ідентичний річпосполитській шляхті стан не всі його представники, як показують дослідники, були готові до походів. Так само можемо міркувати, мабуть, не стільки про здатність до ризику, як про адаптацію до проживання «у зоні ризику» мешканців тих територій, що межували з Полем.

Однак у питанні форуму, підозрюю, йдеться не про здатність окремих груп чи осіб ризикувати, а про готовність усього суспільства «поставити на кін усе» заради якоїсь мети. Чи таке було в домодерній Україні? Впевнена відповідь неможлива, адже ми не можемо, як новітні соціологи, виміряти суспільні настрої. Приклад козацької революції середини XVII ст. демонструє, що одна соціальна група була готова ризикувати задля досягнення своїх цілей та мобілізу-

вати чимало представників інших станів, натомість виступ Івана Мазепи проти російського царя на початку XVIII ст. не об'єднав навіть козацький стан. Тож я б радше говорив не про здатність домодерного суспільства до ризику задля спільної мети, а про те, що багатостановий соціум практично майже неможливо об'єднати спільною ціллю та мобілізувати. Водночас для українського ранньомодерного суспільства не був чужим «авантюризм», а отже й схильність до ризику, і то не лише серед козацтва. Пригадаймо приклади переміщення мешканців цілих сіл у пошуках кращої долі на слободи, або переїзди з Гетьманщини до Речі Посполитої і в зворотному напрямку. Не забуваймо й про довгі пілігримки або мандри світами, до яких штовхали не економічні чинники, а жага побачити/пізнати щось нове (львів'янин-єзуїт Михайло Боїм, киянин Василь Григорович-Барський, полтавець Паїсій Величковський, Яків Блоницький та інші). Наприкінці XVII ст. до цього додалися ще й кар'єрні подорожі та релігійні місії, що їх здійснювали освічені українці за межами своєї батьківщини. Ці приклади засвідчують готовність мешканців українських теренів вийти за рамки добре знайомого та обжитого простору заради пізнання чогось нового, інколи навіть всупереч правовим приписам (наприклад, самовільно залишати ченцям свої монастирі).

Орієнтація на майбутнє / віддалену перспективу

Це ще одне непросте питання. Адже за визначенням людина домодерного часу, а це людина з релігійним світоглядом, була зорієнтована на віддалену перспективу — власну смерть та друге пришествя. Незалежно від станового походження, вона постійно чула про це у храмі, її спонукали належно до цього готуватися. Ми не знаємо, про що думав в очікуванні смерті простолюд, а от для представників решти станів існували правила «доброго вмирання» на нормативному рівні. Вклади та пожертви до монастирів і церков на спасіння душі, записи імен у пом'яників живих — це все докази сприйняття життя «в перспективі».

У повсякденних практиках ми так само зіштовхуємося зі свідченнями про те, що люди не жили сьогоdnішнім днем і цією хвилиною. Шлюбні стратегії та розбудова родинних мереж, позики

грошей та взяття у борг на тривалий час, заготівля матеріалів для майбутнього будівництва, задекларовані у джерелах інші плани на майбутнє — все це вказує, що люди жили перспективою. Якщо ж поміркувати, чи існувала спільна візія майбутнього у великих соціальних групах і чи планувалося щось задля покращення умов цього майбутнього, то тут навряд чи випадає говорити про простолюд. Найкраще надаються для таких спостережень світські шляхетні стани та духовенство. Від перших залишилися сеймові акти та інші спільні документи, від других — соборні постанови. Зрозуміло, що питання, наскільки такі рішення були справді проявом колективного розуму, залишатиметься здебільшого без відповіді. Проте вони, як на мене, все одно засвідчують домінування «перспективного» світосприйняття. Його яскравим доказом є Бендерська конституція, що моделює бажаний майбутній устрій козацької держави та декларує різні запобіжники задля уникнення можливих потрясінь у житті соціуму. Загалом, доба Гетьманщини пропонує низку прикладів (конституція — один із них) формування домодерної нації — коли козацька еліта демонструє вихід за суто козацькі рамки та перебирає на себе опіку над усім населенням. Різноманітні колективні козацькі проекти XVIII ст. ще й вказують, що їхніх авторів надихає не лише примноження «слави Божої», а й майбутні прагматичні користі для «отчизни» абощо (вочевидь, за такою раціоналізацією мотивів стояли впливи Просвітництва). Особливо виразно це помітно у низці пропозицій освітніх реформ у Гетьманщині.

Схильність до щастя і страждання

Мені складно судити про такі речі, спеціально їх не досліджуючи. Найперше, очевидно, слід би було проаналізувати, що означала категорія «щастя» у різних українських текстах та контекстах. У низці *его-джерел* натрапляємо на виразний мотив страждання їхніх авторів. Якщо вірити Іллі Турчиновському, Василю Григоровичу-Барському, Паїсію Величковському, то зла доля і лихі люди постійно завдають їм страждань. Сучасному читачеві навіть може здатися, що ці автори є такими собі психологічними мазохістами — їм «подобається страждати». Втім, нескладний пошук літературних моделей переконає, що йдеться про наслідування давно відомих

жанрових особливостей опису свого життя — життя, сповненого перешкод, які допомагає долати Господь. Цей приклад вказує, що барокові наративи, ба навіть актові тексти можуть бути сповнені літературними, часто біблійними топосами, риторичними шаблонами, сталими формулами. Виловити за ними відчуття навіть однієї особи, не кажучи вже про великі групи людей чи, тим більш, усе домодерне суспільство, є непростим завданням. Так само як і визначити, чи багато людей замислювалися про щастя взагалі.

Окциденталізація культури

Боюся, моя відповідь на це питання буде досить шаблонною. Якщо говорити про західні впливи на українську культуру, то вони фіксуються здавна. Пригадаймо, наприклад, поширення шанування празника весняного Миколая у давньоруський час. Очевидно, західні впливи по-різному відчувалися у різних частинах України: швидше й помітніше вони оприявнилися у західноукраїнських регіонах — в архітектурі, мілітарній культурі тощо. Там же раніше з'явилися та утвердилися структури носіїв «латинської» культури — римо-католицькі ордени та катедри з усіма «культурними» наслідками. Під «західним» впливом формувався такий важливий культурний феномен, як право. Контакти із «Заходом» історики можуть простежити від давньоруських часів, а археологи, мабуть, ще раніше, тож немає сумніву, що «окцидентальні» впливи так чи так відобразилися в домодерній культурі.

Констатуючи це, слід наголосити, що «Захід» не був єдиним «постачальником» культурних моделей чи зразків. Не забуваймо про варязькі (північно-європейські), візантійські та балканські впливи, стосунки зі Степом і Сходом, пізніше — з Московським царством. Як на мене, окциденталізація стала визначальною ознакою української культури саме в ранньомодерний час. Вона не зупинила впливи з інших центрів, проте визначила обличчя української культури. Українські інтелектуали читали східну патристику в латинських перекладах, запозичували до свого календаря російських святих, але не духовність та пов'язані з їхніми культами сенси; писали для простолюду проповіді українською мовою, але редакторські нотатки для себе робили на полях латиною чи польською; замовляли

спорудження соборів із казальницями та скульптурами, адже такий «дизайн» вказував на солідність храму, а не на його конфесійну належність. Спосіб говорити та доносити сенси «до народу», дискутувати з конкурентами, писати твори та будувати храми, малювати, думати, аргументувати думки та дії (включно зі збройними виступами) — все це було наснажено бароковими віяннями конфесійної доби. Усе це йшло із «Заходу» чи формувалося у схожих умовах конкуренції, що діяли приблизно у той самий час і в нас, і в Західній Європі. Такі культурні трансфери «автоматично» засвоювалися на шкільному рівні, адже саме поширення на українських теренах інституційної освіти під крилом різних конфесій, а також книговидання стали архиважливою умовою «окциденталізації». Не забуваймо також, що український простір упродовж століть був поліконфесійним, тож структури Римо-Католицької церкви, а кілька десятиліть і протестантських, виступали своєрідними носіями і каналами західних культурних впливів, міру потужності яких ще належить вивчати.

Київська Академія 20 (2023): 49–52.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Юрій Волошин

Обговорюючи культурні маркери мешканців Гетьманщини згідно з моделлю Герарда Гофстеде, варто передусім зауважити, що впродовж XVIII ст. **відстань між індивідом і владою** поступово скорочувалася. Камералізм і Просвітництво, заклопотані побудовою універсальної держави, активно займалися дисциплінуванням простору, на якому вона існувала. Як мені видається, на початку цього періоду влада ще не знала ані своїх кордонів, ані чисельності підпорядкованого їй населення. Але зі становленням держави як інституції вона почала дисциплінувати й свій простір. У війнах, експедиціях для його наукового описування та реєстрації населення було запроваджено т.зв. соціальну арифметику — спершу спорадичні, а згодом регулярні переписи. У цьому плані церква йшла навіть попереду світської влади, адже метричний (записи про народження, шлюби і смерті) та сповідний (записи про виконання Таїнства

сповіді) обліки почали провадити уже з першої чверті XVIII ст. Світська влада дещо відставала, але у 1765–1769 рр. спромоглася провести «Генеральний (Румянцевський) опис Малоросії», тобто отримала регулярну інформацію про мешканців, а ті, своєю чергою, стали видимі для неї. Одним із результатів цього став початок активного формування й закріплення прізвищевих назв не лише для еліти, а й для ширших верств населення. Свої прізвища отримав навіть простолюду, тож влада отримала змогу його легше фіксувати й контролювати. Було запроваджено й паспорти, які полегшували контроль над переміщенням населення. Тобто індивід дедалі більше потрапляв під контроль влади: його обкладали регулярними й фіксованими податками та дисциплінували у релігійному плані, змушуючи регулярно виконувати Таїнства сповіді й причастя.

На питання про **співвідношення індивідуалізму й колективізму** спробую відповісти, як дослідник історичної демографії. Аграрне традиційне суспільство, яке в Гетьманщині базувалося на сільському господарстві, переважно рослинництві, потребувало значних фізичних зусиль. Обробіток земельних наділів вимагав певної кількості тягла, зокрема волів, і робочої сили. У зв'язку з цим родинні домогосподарства, тодішня основна одиниця виробництва, були доволі населеними, обіймаючи в середньому по 9–10 осіб. Попри те, що частка простих (однойдерних, нуклеарних) родин залишалася доволі значною, в основі організації більшості сільських домових спільнот лежала складна, здебільшого багатоядерна (мультифокальна) сім'я. Якщо до цього ще й врахувати систему оподаткування, котра не сприяла поділові великих родин, то можна припускати, що більшість індивідів жила в колективах, а це означає, що індивідуального простору, враховуючи розміри традиційного житла, практично не існувало. Поза сумнівом, певними острівцями прояву індивідуалізму були міста як адміністративні, торгово-ремісничі, релігійні й освітні центри, де вихідці з різних станів могли проявляти індивідуальні риси характеру. До того ж слід брати до уваги й т.зв. міжстанову мобільність, коли діти посполитих ставали священиками, а священицькі нащадки посідали ті чи ті посади в козацькому війську. Можливо, проявами власне індивідуальної волі окремих осіб виступали втечі на Січ чи злочинність, або й народження позашлюбних дітей. Але так чи так, а прояви індивідуальної свободи завжди обмежувалася колективними інтересами.

Попри те, що дослідження **статевої структури населення** зазвичай вказує на відносну рівну чисельність чоловіків і жінок, суспільство Гетьманщини, як і будь яке інше суспільство того часу, було маскуліним. Безумовно, Литовський Статут, тобто частина т.зв. «Малоросійського права», захищав жінок-шляхтянок/козачок, ба навіть покарання за образу їхньої честі було удвічі більшим, ніж для чоловіків. Жінка-вдова могла позиватися до суду, очолювати домогосподарство чи навіть цех, однак у публічному просторі її не було. Жінки не займали жодних урядів, а коли якось і впливали на політичні чи адміністративні справи, то лише через вплив на чоловіків (казус Насті Скоропадської). Вони не мали доступу до освіти: якщо дівчаток і навчали грамоті, то тільки за компанію з хлопчиками, або в окремих випадках їм наймали приватних вчителів, як це робив, для прикладу, генеральний підскарбій Яків Маркович, тому письменними серед жіноцтва бували тільки представниці еліти. Врешті, закритим для жінок був і вступ до навчальних закладів. Головним призначенням жінки вважалося продовження роду. Як свідчать мої власні дослідження, практично всі вони виходили заміж. Поза шлюбом залишалися винятково ті, хто мав якісь фізичні вади, або приймав постриг у монастирі. За своє життя жінка в Гетьманщині народжувала близько восьми дітей.

Обговорюючи **здатність/схильність до ризику**, підкреслю, що суспільство, провідну верству якого становили козаки (лицарі/воїни), за замовчуванням було схильним до ризику. Значною мірою цьому сприяло й прикордонне становище Гетьманщини, й певний час їхня маргінальність у соціальній стратифікації Речі Посполитої. Видається, здатність до ризику була в самій природі козацтва, як низового так і городового, і власне завдяки цьому воно наважилося на формування власної державності — Гетьманщини. Південна її частина сусідила з Диким полем та вольностями Запорозької Січі, а саме перебування на цій території, уходництво й здобичництво, зрештою, заснування зимівників і поїздки через степ по сіль та рибу теж передбачали ризик — невід'ємну частиною життя, принаймні для провідної козацької верстви.

Враховуючи те, що суспільство було демографічно молодим, а очікувана тривалість життя становила близько 40 років, навряд чи мешканці Гетьманщини **очікували на результат у віддаленій перспективі**. До того ж, побутував високий рівень смертності, зумов-

лений мізерним станом медичних знань та цілковитою відсутністю системи охорони здоров'я, а відтак — браком гігієнічної культури та поширеністю епідемічних хвороб. Тому, як на мене, широкі маси тогочасного соціуму прагнули отримати результат від своїх зусиль тут і зараз, тоді як про віддаленішу перспективу для власних дітей думали, ймовірно, лише представники еліти, рідше — духовенства, які намагалися дати дітям освіту, потрібну для кар'єрного росту в адміністрації, війську чи в церковних структурах.

Підозрюю, що **критерії щастя** у ранньомодерному суспільстві були дещо іншими, ніж у другій половині XX ст. й зараз. Перш ніж відповідати на це питання, треба з'ясувати, що означало бути щасливим у Гетьманщині XVIII ст.? Чи були мірилом щастя, наприклад багатство або вдалий шлюб? Згідно з моїм дослідженням, люди зазвичай одружувались у межах свого стану, й вирішальну роль у цьому відігравали не молодята, а їхні батьки, тобто шлюби укладалися зазвичай з розрахунку. Але чи були подружжя щасливими? Ймовірно були, адже такі шлюби являли собою усталену норму. Врешті, визначаючи «критерії щастя», треба з'ясувати, що вкладали в це поняття люди того часу. Наприклад, чи було щастям овдовілому батькові родини швидше одружитися вдруге, адже він потребував жінки для догляду за малолітніми дітьми? Головний висновок, який сам по собі випливає зі сказаного, це те, що суспільство Гетьманщини суттєво відрізнялося від сучасного українського соціуму.

Київська Академія 20 (2023): 52–58.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Віталій Михайловський

Влада далека і близька у вимірі пізнього Середньовіччя в українській історії

19 жовтня 1404 р. у Медиці, що біля Перемишля, зібралося чимало шляхти. Були тут урядники як місцеві, з Русі, так і з Польського королівства. До них долучилося багато місцевих шляхтичів, серед яких можемо побачити і представників давніх руських родів, і тих,

хто не так давно прибув на руські землі у пошуках землі та слави. Усе це товариство зібралося, щоб вирішити земельну суперечку між Ядвігою Пілецькою, яка разом з донькою Ельжбетою відстоювала права на комплекс маєтків навколо м. Тичина, та королем Владиславом II Ягайлом, котрий прагнув отримати його у свою власність, і вкотре завітав до своїх руських володінь. Справа, що її розглядали майже сорок осіб, завершилася на користь короля. Ми не знаємо ані перебігу дискусії, ані аргументів сторін у цій суперечці. Опоередковано можна припустити, що Пілецька апелювала до того, що її покійний чоловік Отто з Пільчи, тривалий час генеральний руський староста, отримав цей комплекс маєтків у 1370-тих роках у власність від короля Людовика I чи його намісника в руському домені князя Владислава Опольського. Можливо, так і було, але жодних документальних підтверджень цьому Ядвіга, найімовірніше, не навела, і тому справу вирішили на користь короля¹⁴, тож Ядвіга, яка була хресною матір'ю короля у 1386 р., мусила поступитися. Її донька Ельжбета позбулася частини батькового спадку, але в 1417 р. певною мірою компенсувала це, ставши дружиною Владислава II Ягайла, коли вже немолоді наречені зіграли своє весілля у Сяноку.

Наведений приклад не є типовим для нашої пізньосередньовічної історії, і то не лише тому, що зберігся документ цієї суперечки, списаний у двох мовних версіях — латинській та руській¹⁵. Його особливість полягає у тому, що з нього бачимо високу, як на наші уявлення про Середньовіччя, мобільність влади: влада там, де перебуває володар, і вона може бути дуже «близькою», якщо він мобільний та постійно переміщується по своїх володіннях. Піддани можуть його бачити, можуть спілкуватися з ним (звісно, не всі) та просити про його милість. Разом з тим, володар також бачить своїх підданих, спілкується з ними, а принагідно й просить їх про те, що для нього вкрай важливе. Зазвичай це стосувалося мобі-

¹⁴ Віталій Михайловський, «За що сперечалися король Владислав II Ягайло з Ядвігою Пілецькою та Ельжбетою Грановською: справа Тичина й околиць 1404 р» *Ruthenica* 17 (2022): 57–69.

¹⁵ Biblioteka Czartoryskich, Dział rękopisów. Pergaminy, sygn. 272. Публ.: *Kodeks dyplomatyczny Małopolski*, wyd. Franciszek Piekosiński (Kraków: Akademia Umiejętności, 1905), 4: 93–94 (№ 1084) (латинська версія); Віктор Розов, *Українські грамоти*, т. 1: *XIV в. і перша половина XV в.* (Київ, 1928), 9–10 (№ 5) (зразкове видання руської версії документу).

лізації, як було навесні 1410 р., коли король Владислав II Ягайло вкотре об'їжджав свої руські володіння, готуючись до кампанії проти Тевтонського Ордену.

Розмова про владу в українській історії пізнього Середньовіччя не є простою. Причин цьому можна назвати декілька, і всі вони будуть складними для сприйняття. По-перше, хронологія: якими часовими рамками нам обмежувати цей період нашої історії? По-друге, це держава / держави, що існували тоді на території, яку українська історія вважає своєю. По-третє, рівні влади, котрі діяли на цей час і в цих державах. І по-четверте, це дійові особи — від володаря до підданого. Піддані, як відомо, теж не були однорідними, але це вже інша дослідницька проблема. Разом з тим, постановка наведених питань вимагає чіткого дотримання причин та параметрів, адже недотримання призведе до розмивання уявних меж часу, простору, рівня влади, а про учасників подій годі й казати, адже ми, на відміну від дослідників інших територій тогочасної Європи, знаємо про них у край мало.

Розпочнімо з хронології. Пізнє Середньовіччя у західному і центральноєвропейському вимірі традиційно охоплює XIV–XV ст. Але коли ми прикладемо цей часовий відтинок до нашої історії, то відразу постане питання: чому не XVI ст., бодай до 1569 р.? На моє переконання, цьому є прості докази, і вони пов'язані з владою, яка власне на той час трансформувалася. Якщо взяти, для прикладу, Польське королівство, то від 1493 р. перед нами постане регулярна, а що головніше — результативна робота парламенту-сейму. У 1501 р. мало бракувало до того, щоб укласти унію між Польським королівством і Великим князівством Литовським у Мельнику. Тоді не вийшло, однак ідеї та принципи, на яких мусило б відбутися це об'єднання, стали основою для домовленостей у Любліні влітку 1569 р. А якщо додати ініціативи з кодифікації права у Короні та Великому князівстві Литовському, двох головних державних утвореннях на українських землях, то завершувати наше Середньовіччя варто власне початком XVI ст., максимум його першою третиною, коли у Великому князівстві Литовському кодифікували право і світ побачив Перший Литовський статут (1529 р.), а в Польському королівстві за ініціативи канцлера Яна Ласького у 1506 р. видали «*Commune Incliti Poloniae regni privilegium constitutionum et indultuum publicitus decretorum approbatorumque*», що дістав назву

«Статут Ласького», де було вміщено всі загальнодержавні привілеї, конституції та публічні декрети. Це видання певною мірою підсумовувало увесь правовий доробок держави та впродовж усього XVI ст. лежало в основі цілої низки проєктів коректури коронного права — на жаль, у життя не втілених.

Другий аспект — це держава, а точніше низка держав, які у XIV–XV ст. були присутні в українській історії. Їхній перелік чималий: Галицько-Волинська держава або Руське королівство, Польське та Угорське королівства, Велике князівство Литовське, Молдавське князівство, Золота Орда, Кримський ханат, Османська імперія. Усі вони охоплювали більшою чи меншою мірою частину території сучасної України, а відтак — являли собою частку нашої історії.

Третій аспект — це рівні влади, котрі можна, дещо спрощуючи, розглядати як центральні, регіональні та місцеві, до чого ми далі повернемося. Спільним для всіх перелічених вище держав було те, що вони були монархіями: або королівствами (Польське та Угорське), або великими князівствами (Литовське і Московське), або невеликими князівствами (Молдавське), або імперіями (Османська) — степовою і тією, що прийшла на зміну Візантійській, або їхніми частинами — суверенними чи залежними.

Четвертий аспект — це дійові особи, і він прямо залежатиме від того, про яку державу мова. Адже князівство чи імперія відрізняються одне від одного, як і не будуть схожими на королівство чи ханат, але, не вдаючись у нюанси влади, варто зазначити, що тут якраз близькість і віддаленість влади кардинально відрізнятимуться. Одразу зазначу, що моєї компетенції не вистачить, аби фахово обговорювати відтінки влади в Османській імперії чи Кримському ханаті, але загальні уявлення про тип влади дозволяють побачити спільне та відмінне у її функціонуванні в Польському королівстві чи Великому князівстві Литовському.

Отже, спершу про владу «далеку». У кожній з держав є своя столиця, свій політичний центр, де сконцентровано атрибути влади. Кожною зі згаданих монархій, більшою чи меншою за територією, керують приблизно однаково. Монарх не може бути одночасно скрізь, він діє через своїх урядників. Але важливою є середньовічна традиція *rex ambulans*'а (мандрівного володаря), що дозволяла правителю оглядати свої володіння, чинити правосуддя не лише в столиці, а також бачити підданих. Піддані, своєю чергою, мали

шанс поглянути на свого володаря зблизька — там, де вони проживали. До середини XIV ст. ми не знаємо прикладів активності такого роду в українській історії за браком джерел. Але починаючи від часу входження українських земель до складу Польського королівства та Великого князівства Литовського джерела, насамперед актові документи, дозволяють реконструювати траси пересування володарів, відзначаючи сталі місця перебування. До речі, Медика була дуже популярним місцем зупинок короля Владислава II Ягайла, який побував тут аж 22 рази¹⁶, і то попри близькість більшого і, мабуть, комфортнішого Перемишля, куди король завітав 17 разів¹⁷: для порівняння, в столиці Русі Львові король був 28 разів¹⁸.

Якщо подивитися на активність у цей час великого литовського князя Вітовта, то він також був «мандрівним володарем», намагаючись у постійних переміщеннях розлогою територією князівства перебувати на виду підданих. Вітовт, мабуть найчастіше, бував у Луцьку, головному місті Волині — 12 разів, а в столиці православної митрополії Києві — лише 5 разів¹⁹. Ці приклади досить добре показують, що в географічно віддалених землях за Прип'яттю володаря могли бачити нечасто, а наступні великі литовські князі відвідували своїх підданих з Волині та Київщини ще рідше.

Не всі володарі були такими активними, як перший Ягеллон. Його син Владислав III відвідав свої руські володіння лише раз — у 1439 р.²⁰, тобто тоді, коли вони стали для нього чи не головним джерелом готівки для воєнних кампаній в Угорському королівстві, де його у 1440 р. коронували. Молодший брат Владислава Казимир IV на початку свого правління пробував відновити практики батька, але вир подій, пов'язаних з війною із Тевтонським Орденем, швидко змінив його плани²¹. Що ж до наступних королів, то вони вже вкрай

¹⁶ Antoni Gąsiorowski, *Itinerarium króla Władysława Jagiełły 1386–1434*, 2 ed. (Warszawa: Instytut historii PAN, 2015), 133–134.

¹⁷ Ibid., 137.

¹⁸ Ibid., 133.

¹⁹ Sergiej Polechow, «Itinerarium Witolda, wielkiego księcia litewskiego: 4/5 sierpnia 1392 – 27 października 1430,» *Rocznik Lituanistyczny* 5 (2019): 98.

²⁰ Stanisław Sroka, Wioletta Zawitkowska, *Itinerarium króla Władysława III 1434–1444* (Warszawa: Instytut historii PAN, 2017), 56–58.

²¹ Див. трасу пересування короля Казимира IV руськими землями Коро-ни у 1448 р., що наслідувала трасу його батька Владислава II Ягайла: Grażyna

рідко вдавалися до практик «мандрівного володаря», адже держава, якою вони правили, хоч і не дуже швидко, обростала урядниками. Власне з ними пов'язаний другий рівень влади — тієї, що діє на місцях, а від 1434 р. функціонує у рамках станового самоврядування руської шляхти, котру врешті було урівняно в правах із шляхтою коронною. Цю владу можна ототожнити з тією, що діяла в містах, де існувало самоврядування на магдебурзькому праві, й вона була «близькою», надаючись на щоденне спілкування.

Владу короля на місцях представляли насамперед старости. Їхня поява сягає в Україні початків 1350 р., коли з'являється уряд руського старости (пізніше генерального руського старости) — королівського намісника у Руському домені короля²². Старости виступали головними дійовими особами в містах, що здебільшого мали давню історію — Перемишль, Галич, Холм, Белз, Сянок. Певною мірою цю модель з 1370-х років було взято за зразок у Подільському князівстві, де брати Коріатовичі, ленники Корони, впроваджували аналогічні практики²³.

Після 1434 р., коли на руських землях Польського королівства почали діяти від імені короля земські, гродські та підкоморські суди, до влади міг фактично доторкнутися будь-хто в пошуках справедливості. Вона ставала «близькою». Попри те, що володарі дедалі менше відвідували землі своїх руських підданих, наявність інституцій — старостинських, у постаті намісників короля, та станових, судових чи самоврядних (на сеймики шляхта збиралася регулярно від 1430-х років), дозволила охопити всю країну мережею зв'язків, які доволі вправно, зважаючи на реалії часу, виконували свою роботу. Вже не було потреби збиратися, як у Медиці в жовтні 1404 р., щоб вирішити, кому належить те чи те землеволодіння. Система місцевої влади та представництва монархів затягувала у процес спілкування, а радше вирішення справедливості, дедалі більшу кількість підданих. Свідченням цього є актові книги земських,

Rutkowska, *Itinerarium króla Kazimierza Jagiellończyka 1440–1492* (Warszawa: Instytut historii PAN, 2014), 83–85.

²² *Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku. Spisy*, oprac. Kazimierz Przyboś (Wrocław: Ossolineum, 1987), 148.

²³ *Urzędnicy podolscy XIV–XVIII wieku. Spisy*, oprac. Eugeniusz Janas, Witold Kłaczewski, Janusz Kurtyka and Anna Sochacka (Kórnik: Biblioteka Kórnicka, 1998), 114.

городських, частково підкоморських судів, а також фрагментарні матеріали про активність сеймиків. На кінець XV — першу третину XVI ст. влада у тій або тій формі доторкалася до більшості мешканців українських земель, і її відчували скрізь.

Київська Академія 20 (2023): 58–59.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Катерина Дуса

Завжди цікаво застосовувати аналітичні моделі для явищ, для яких вони початково не призначалися — у цьому є певний виклик і потенційно можна дійти несподіваних і перспективних висновків. Однак я не впевнена, що є сенс оцінювати домодерну культуру крізь призму сучасних маркерів для порівняння національних культур, запропонованих Герардом Гофстедом. Однією з ключових проблем мені видається те, що основною одиницею оцінювання і порівняння в моделі Гофстедом виступала національна культура. Свого часу критики наголошували на тому, що зосереджений на національних культурах підхід Гофстедом не надається для перенесення на індивідуальний рівень. Це тим більше є проблемою, коли ми говоримо про домодерні культури: рівень національних культур буде невдалою одиницею для порівняння.

Натомість варто подумати про інші групові/інституційні одиниці порівняння. Але до якої саме групи ми застосовуватимемо ці параметри? Одна річ аналізувати ставлення до таких категорій, як ієрархія, індивідуалізм чи уникнення непевності серед освічених еліт, зовсім інша — говорити про ці категорії у сприйнятті містян, і ще інша — серед селян. Приміром, у XVII і навіть XVIII століттях для містян (групи, яку я розумію найкраще) належність до певних груп все ще важила набагато більше й мала вагомішу цінність, ніж індивідуалізм. Припускаю, що серед деяких представників освічених еліт ситуація могла бути іншою, але краще про це зможуть розповісти колеги, які спеціалізуються на цій групі. Якщо ж говорити про містян, то вони були схильні дотримуватися кодифікованих правил і покладатися на законні приписи, щоб уникнути непевності. З дру-

гого боку, в окремих випадках, на які часто натрапляємо в судових справах, дехто з містян міг вдаватися до порушення правил чи до нетипових, альтернативних засобів з метою уникнути непевності.

Нарешті, останній критерій Гофстеде (задоволення на противагу стриманості) взагалі погано надається на вивчення в умовах домодерної доби, оскільки категорія щастя/задоволення набула знайомих сучасній людині обрисів/визначень не раніше XVIII століття.

Не менш проблемним мені видається питання окцидентизації української культури. Існує велика кількість маркерів «вимірювання» західних цінностей для різних періодів. Усі вони відносні й часто залежать від індивідуального сприйняття. Я можу більш-менш упевнено говорити лише з позиції часу й джерел, які знаю найкраще: подорожні записки довгого XVIII століття. Чи сприймали західні мандрівники культурне поле, яке спостерігали на українських теренах, за частину західної культури? Почасти так, дехто з мандрівників схильний знаходити спільні риси й порівнювати бачене в Україні (здебільшого ідеться про культурну спадщину) з тим, до чого вони звикли, подорожуючи Європою. Але частина західних мандрівників відмовляє Україні в належності до західної культури й активно оперує орієнтальною термінологією, наводячи неочікувані порівняння, приміром, з Індією і мусульманськими країнами.

Київська Академія 20 (2023): 59–62.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Володимир Маслійчук

Говорити про культуру як самодостатню сутність — це, мабуть, гарна теоретична побудова, але настільки вона має стосунок до характеристики української культури, що містить у своїх тлумаченнях поширені концепти: «між Сходом і Заходом», «брама Європи», «в орбіті візантійської цивілізації». Це видається річчю сумнівною, тим більш з огляду на давні різночитання в розумінні культури та її отождоженні з цивілізацією. Згадані концепти містять прямі вказівки на зовнішній вплив чи його прикордонні трансформації. І напевно найвиразніші вияви синтезу оприявляться упродовж XVI–XVIII ст.—

того часу, що його називають ранньомодерним. Діалог прикордоння, який увиразнився у козацькій спільноті, унії, підпорядкуванні Московській церкві, особливостях «київського православ'я», — це все хронологічно пов'язані процеси культурних взаємодій. Те, що ми називаємо українською домодерною культурою, найкраще й питомо виявило себе, як не парадоксально, у часи існування Речі Посполитої, і навіть поза нею, упродовж 1569–1795 рр., розпочавшись із низки релігійних та правових полемік і закінчившись писаннями Григорія Сковороди, який уже надто слабко вписувався в існуючі канони. Річ Посполита, попри всі суперечності, була тим політичним утвором, що уможливив співжиття різних культурних традицій, і це витворило певний симбіоз, надавши йому риси своєрідності й оригінальності.

Про ставлення до влади й вітчизни у даній культурі є низка істотних праць, і в такого дослідження існує перспектива продовження. Тут бачимо виразну неоднomanітність у розумінні влади як такої, з одного боку, та потребу ладу, впорядкованості, уніфікації — з другого, наявність периферійних демократичних традицій упереміш із виявами степової анархії, а також помітну конфліктність між державними ініціативами та місцевими спільнотами, що відобразилося, наприклад, у громадських ініціативах існування церковних братств, магнатських середовищах, ставропігійних монастирях, невизнаній офіційно до певного часу церкві без власної ієрархії. Формування ставлення до влади — це теж певний шлях, де периферійні шляхетські вольності призводять до непорозумінь та потреби їх отримати ширшими соціальними групами, тим-таки козацтвом. Ключ до вивчення влади і культури містить виразно соціальну складову, в українському випадку — дуже строкату.

У культури немає однобічності: козацькі війни і революція, століття ризиків і смертей, бажання утекти від марнот і жахів — ці граничні події, як вважають, витворили стилістику, пізніше названу українським Бароко. Наскільки ця культура була зорієнтована на особисте, прозаїчне, наскільки вона особистісна — це теж окремий напрямок досліджень, зокрема в світлі давнього висновку про домінування в культурі індивідуального над загальним, спільним.

Мої студії зосереджувалися на часах певних трансформацій, увиразнення домінування світського в житті людини — з увагою до масової освіти й освіченості як початку розповсюдження світських знань. Я, мабуть, повторю один зі стереотипів, стверджуючи, що

культура на даному терені досить довго залишалася в духовному полоні. Світські ініціативи в освіті, державні заходи в економічній сфері чи медицині не мали належного успіху без втручання церковних інституцій. Це, очевидно, й провадить до наголошення на бракові відповідників у порівняльних аспектах, коли брати до уваги «зразкові території» для Просвітництва — Францію, Британію чи німецькі протестантські держави. Однією з характерних рис культури на українському просторі буде відсутність світських друкарень (із гражданським шифром), що виразно відчутно у XVIII ст. Це збільшує увагу до письмових джерел чи стародруків, натомість увиразнює вбогість (чи відсутність) пласту жіночої або дитячої літератури, поширення лектури народною мовою, врешті загальну специфіку Просвітництва в Україні.

Найбільш неодноманітними й цікавими виявляться часи змін другої половини XVIII — першої половини XIX ст., коли формується уявлення про «старий світ», що є важливим викликом для культури. Коли політичні та соціально-економічні трансформації, здавалось би зберігаючи багато ознак старого, що історики услід на Фернаном Броделем називають «довгим триванням» (*longue durée*), водночас привносять відповідь на геополітичні зміни простору і ставлення до імперій, на «високу» та «низьку» культури, на те, як їх можна і чи слід ділити, на появу і поширення світської освіти, на проблеми потреби і доступності знань. Можливо, слід говорити, що ранньомодерний час у культурних процесах в Україні дещо затримався, і концепт «довгого століття» стосується таки XVIII-го (1687–1848 pp.), а не XIX-го ст. (1795–1914).

Окцидентальність культури — це конструкція дуже відносна. Коли Захід став Заходом — можливо, після розпаду Римської імперії чи поділу церков, остаточно оформленого лише в 1054 р.? Охрещення за візантійським обрядом, здавалось би, визначило українське культурне тло як східне, «орієнтальне». Наскільки це так? Український історик Олександр Филипчук, поставивши питання про мовчанку візантійських джерел щодо хрещення Володимира, переніс переказ легенди на кілька століть пізніше. Гіпотеза історика проста: Візантія була не певна щодо своїх упливів, а Володимир тимчасом повернувся обличчям на Захід, до католицького Риму. Така непевність визначила вплив Візантії, яка, вірогідно, посіла стійкішу позицію лише після поразки антивізантійської політики

князя Ярослава Мудрого. Попри візантійську домінанту, вплив Заходу був надто помітним аж до середини XV ст. Утім, абетка, хронограф, літочислення, патристика все-таки прийшли з Візантії, і це почасти є частиною української ідентичності. Згадаймо, для прикладу, творення модерного українського проекту і абеткову війну в Галичині в середині XIX ст.: «грецький обряд» і кирилиця були тими засадничими культурними надбаннями, що поєднували галицьких русинів із наддніпрянськими «малоросами», перетворивши українство на продукт модерного національного руху.

Напевно, зараз радше стоїть питання про орієнтацію української культури не в розумінні східного впливу, а в творенні образу та нав'язуванні певних форм, щойно дана культура зіткнулася із Заходом чи то в розумінні католицького місіонера, чи за посередництвом російського імперського бачення. Її незрідка наділяють східними рисами — номадичністю, анархічністю, зневагою до авторитетів. Але так чи так, а погляди на культуру виявляться накинутими через призму або церковних характеристик, або сучасних соціально-філософських течій.

Київська Академія 20 (2023): 62–67.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Людмила Шаріпова

**«Це дні потрясінь і загального шоку»:
геополітика емоцій в часи глобальної кризи XVII ст.**

У 1950-х роках видатні британські історики Ерік Гобсбом і Г'ю Тревор-Ропер, чий науковий доробок рідко пересікався — Гобсбом був марксистом, дослідником індустріального капіталізму, соціалізму і націоналізму переважно XIX ст., а Тревор-Ропер експертом у царині історії Англії XVI та XVII ст., започаткували історіографічну дискусію про загальну кризу XVII ст.²⁴ Наступні три десятиліття

²⁴ E. J. Hobsbawm, «General crisis of the European economy in the 17th century,» *Past & Present*, 5 (1954): 33–53; idem, «The crisis of the 17th century–II,»

дебати про кризові явища XVII ст. розгорталися в численних наукових дослідженнях, академічних публікаціях і викладанні в закладах вищої освіти переважно західного світу. Їхню привабливість можна пояснити надзвичайною об'ємністю тематики, дотичної походження сучасних економічних систем та розвитку держави модерного типу, демографічних змін і масових міграцій, а також великою мірою глобальної історії, аспекти якої мають відношення не лише до різноманітних гуманітарних та суспільних дисциплін і трансформації культурних моделей, але й до напрямів природничих наук, наприклад кліматології²⁵.

Однак загальна криза XVII ст. не є простим історіографічним конструктом, витвором фантазії науковців, змуджених ходінням до архівів та спраглих творення глобальних схем суспільного розвитку. Чотири вершники Апокаліпсису — повстання, війна, голод і смерть — були частими гостями в Європі XVII ст. Так, власне тоді континент потерпав від наслідків т.зв. Малого льодовикового періоду, а низка країн зазнала масштабних епідемій, неврожаю, девальвації грошей, революцій і спалахів релігійної нетерпимості. Тоді ж континент став ареною Тридцятирічної війни, яку деякі історики вважають найбільш руйнівною в європейській історії пропорційно до кількості населення та розміру ранньомодерних економік, а найрадикальніші пропонують визнати справжньою першою світовою війною в історії людства. Політолог Жак Леві вважає XVI і XVII ст. найбільш мілітарно-орієнтованими в історії Європи за порівнянням років війни з часами без війни (95%), а також за частотністю військових конфліктів (приблизно раз на кожні три роки), за їх протяжністю та руйнівним характером. Індекс інтенсивності воєн,

Past & Present, 6 (1954): 44–65; H. R. Trevor-Roper, «The general crisis of the 17th century,» *Past & Present*, 16 (1959): 31–64.

²⁵ R. Mousnier, J. H. Elliott, L. Stone, H. R. Trevor-Roper, E. H. Kossmann, E. J. Hobsbawm, J. H. Hexter, «Discussion of H. R. Trevor-Roper: “The General Crisis of the seventeenth century”,» *Past & Present*, 18 (1960): 8–42; David Parker, *Europe's seventeenth century crisis: a Marxist review* (London, 1973); Geoffrey Parker, *Europe in crisis, 1598-1648*, rev. ed. (London, 1982); Geoffrey Parker, and Lesley M. Smith (eds), *The general crisis of the seventeenth century*, 2nd ed. (London, 1997); «AHR Forum: the General Crisis of the Seventeenth Century revisited,» *American Historical Review* 113:4 (2008): 1029–1099; *The Crisis of the Seventeenth Century: interdisciplinary perspectives*, Special issue of the *Journal of Interdisciplinary History*, 40 (2009).

запропонований американським соціологом Пітиримом Сорокіним, демонструє їх наростання від 732 у XVI ст. до 5193 у XVII ст., тобто у два-три рази швидше, аніж у попередній історичний період. На додаток до міждержавних конфліктів, кінець XVI — початок XVII ст. ознаменувало більше громадянських заворушень, як будь-коли до того або після того. Громадянська війна у Франції 1562–1598 рр. складалася з не менш, як дев'яти окремих релігійних конфліктів, що принесли від двох до чотирьох мільйонів жертв. Смута 1604–1613 рр. поставила під питання саме існування Московської держави. Китайські династії Мін і Цин боролися за контроль над Піднебесною упродовж шести десятиліть; гострої монархічної кризи зазнала імперія Великих моголів в Індії. Повстання в Англії, Шотландії, Ірландії та на Іберійському півострові призвели до громадянських воєн, що тривали двадцять років на Британських островах і тридцять — в Іспанії та Португалії. Тогочасні політичні негаразди в Данії, Швеції, Нідерландах і Швейцарській конфедерації теж мали потенціал розвинути до масштабів повноцінних громадянських воєн. За свідченням як его-документів, так і публіцистики XVII ст., люди жили в постійному очікуванні бід, що їх пророкував приліт комет, і Божої кари за гріхи цілих народів, а можливість порятунку вбачали в провіденційному диві. Італійський мислитель Фульвіо Тесті (1593–1646) вважав свою епоху «століттям солдатів», а його сучасник, англієць Томас Гобс (1588–1679), дійшов висновку, що «війна всіх проти всіх» є природним станом людства²⁶.

Мілеарні очікування, катастрофічні наративи й довгострокові історичні травми, приміром, пам'ять про жахи Тридцятилітньої війни, й досі живі в низці німецьких земель, наприклад, у Баварії, де матері лякають неслухняних дітей поверненням шведських вояків. Відображення специфічних настроїв XVII ст. зрефлектувалося в культурі Бароко — поривчастій, невротичній і театральній за своєю природою, де акцент покладено на пристрасний рух, екзальтацію, смерть і такі нетрадиційні об'єкти зображення, як годинники, гральні кісточки, вогнепальну зброю, приладдя для курців або жінок за роботою²⁷.

²⁶ Geoffrey Parker, *Global crisis. War, climate change and catastrophe in the seventeenth century* (New Haven, CT, and London: Yale University Press, 2013), 26.

²⁷ Peter Burke, «The crisis in the arts of the seventeenth century: a crisis of representation?», *Journal of Interdisciplinary History* 40 (2): *The Crisis of the Seventeenth Century: Interdisciplinary Perspectives* (2009): 245–247.

Репрезентуючи конкретні ознаки загальної кризи, художники Пітер Павел Рубенс, Дієго Веласкес, Жак Калло і письменники на зразок Ганса Гріммельсгаузена, автора автобіографічного роману про Тридцятирічну війну, віддавали помітну перевагу мілітарним сюжетам, зображенню насильства, гніву, руйнації людської плоті, майна і цілих поселень як покарання за гріхи. На відміну від традиційної для Ренесансу героїзації військової звитяги, деякі сучасники почали зображувати війну як панування хаосу, безтями та жорстокості²⁸.

Окрім економічних, політичних та релігійних факторів, за всеохопною кризою XVII ст. вочевидь простежуються колективні емоції часу. Взявши за основу відому тезу американського політолога Самуеля Гантінгтона про неминуче «зіткнення цивілізацій» та взаємовиключних релігійних і культурних ідентичностей під впливом технологічного прогресу, французький політолог Домінік Мойзі в короткій монографії 2009 р. запропонував власну модель сучасного глобального розвитку. Згідно з нею, у світовій геополітиці точиться взаємодія (Мойзі називає це «зіткненням») трьох базових емоційних культур — страху, приниження та надії. За позитивним сценарієм це до 2025 р. має призвести до відновлення балансу сил шляхом створення багатополлярної системи міжнародної безпеки, а за негативним — до нової світової кризи²⁹. Не вдаючись до оцінки політологічної моделі Мойзі, у якій є як прихильники, так і критики, її проєкція на феномен загальної кризи XVII ст. уможливорює системний погляд на це явище шляхом масштабування історичної ретроспекції до глобального рівня, властивого методологіям суспільних наук, що вивчають напрями розвитку сучасного світу.

Мойзі визначає перший елемент своєї моделі як надію, «впевненість... у власній ідентичності й віру у власну спроможність позитивної взаємодії зі світом»³⁰. Швеція та Північні Нідерланди, країни, що тоді вперше вийшли на європейську арену, заявивши про себе військовою звитягою і вражаючим економічним розквітом, відповідно, найкраще репрезентують культуру надії в Євро-

²⁸ Ibid., 251.

²⁹ Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order* (New York, NY: Simon and Schuster, 1996); Dominique Moïsi, *The geopolitics of emotion: how cultures of fear, humiliation and hope are reshaping the world* (London: Bodley's Head, 2009).

³⁰ Moïsi, *The geopolitics of emotion*, 30.

пі XVII ст. Другий елемент моделі Мойзі — припинення, емоція «імпотенції... відчуття власної неспроможності контролювати своє життя як у колективному плані, в якості народу, нації чи релігійної спільноти, так і індивідуально»³¹, добре ілюструється занепадом потуги Іспанії та Польсько-Литовської держави, в яких на той час уже напівлегендарний «золотий вік» припав на XVI ст. Фінальна базова культура, описана Мойзі, — це емоція страху, «усвідомлення реальної або уявної небезпеки..., [що] породжує захисний рефлекс... на відчуття слабкості особи... або цивілізації в даний час»³². Серед держав XVII ст. культуру страху представляє Франція з її відчайдушними спробами прорвати оточення Габсбургів не периметрі своїх кордонів, і католицька спільнота Німецької імперії, яка небезпідставно побоювалася втратити власну ідентичність та привілейоване становище в державі внаслідок пасіонарного наступу протестантських конфесій.

На додаток до базових монокультур, Домінік Мойзі констатує побутування «складних», змішаних типів, що поєднують домінуючу емоцію з однією або двома вторинними. На мій погляд, настрої православного населення Право- і Лівобережної України часів повстання Хмельницького, Руїни і повільного, але невпинного поглинання українських земель Московською імперією Романових характеризуються комбінацією страху та надії. Якщо загроза втрати ідентичності внаслідок того, що після 1596 року українська Православна Церква фактично опинилася поза законом в Польсько-Литовській державі, стала джерелом неспокою і страху, то заснування церковних братств, їхнє поступове просування із заходу на схід, поновлення прав Церкви і конфесійна реформа митрополита Петра Могили, разом із появою Києво-Могилянського колегіуму як інтелектуальної основи і каталізатора суспільних перетворень, надала православній громаді відчуття власної спроможності, духовної сили і наснаги. Невипадково російський цар Олексій вже в 1666 році волів припинити освітню і культурну діяльність Київського колегіуму³³, адже підтримка енергійної української ідентичності

³¹ Ibid., 56.

³² Ibid., 92.

³³ *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссией* (Санкт-Петербург: В типографии Эдуарда Праца, 1869), 6: 86.

була вочевидь на заваді Московському імперському проєкту. Іншою ознакою суміші надії та страху став розвиток української барокової культури, водночас і самотутньої, і такої, що з деяким запізненням слідувала західним моделям кінця XVI — першої половини XVII ст. У своїх мистецьких проявах вона була позірно оптимістичною, а водночас її маркували характерні прикмети неврозу, властивого кризі ідентичності загальноєвропейського масштабу.

Британський історик ранньомодерної культури Пітер Берк нагадує про медичне походження давньогрецького терміна «криза» на позначення того моменту хвороби, коли пацієнт балансує між життям і смертю. У подібний спосіб дослідник підкреслює відносно короткий характер кризи в історії як феномена, що забирає «максимум кілька десятиріч, якому, однак, наслідують структурні зміни, що тривають відносно довгий час (сто або більше років)»³⁴. Розглядаючи загальну кризу XVII ст. крізь призму «геополітики емоцій» Домініка Мойзі, ми отримуємо багатовимірну картину ключового періоду європейської та глобальної історії, на комплексному спадкові якого, немов на легендарних трьох китах, базуються постулати сучасного світу: такі як концепція міжнародного балансу сил, закладена Вестфальським договором 1648 р., що поклав край Тридцятирічній війні.

Київська Академія 20 (2023): 67–75.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Вадим Арістов

Давньоруська культура у середньовічному просторі

Хрещення Володимира Великого і виникнення ранньої держави на Середньому Дніпрі на рубежі X–XI ст. створили умови для появи нових суспільства і культури, які ми конвенційно звемо давньоруськими. Вони не виростили органічно з місцевих слов'янських спільнот і культур попередньої доби, а буквально заміняли

³⁴ Burke, «The crisis in the arts of the seventeenth century,» 239–240.

їх внаслідок без перебільшення революційних (хоч і розтягнутих у часі) змін. Нова культура розквітала у поселеннях нового типу — містах, а також поширювалася разом із князівською «державною» адміністрацією і Церквою — незанимаючи доти на цих теренах інститутами. Її матеріальними символами виступали небачені перед тим споруди (фортифікації й церкви), «високі» ремісничі технології (в архітектурі, ювелірній справі, ковальстві, гончарстві) й писемність. Невід'ємною рисою нової культури була й принесена з «цивілізованих» країн світоглядна система — християнство, та всі пов'язані з ним практики й установи.

Всупереч поширеному, хоч не завжди прямо артикульованому, уявленню, давньоруська культура не була рівномірно розподілена по всій території Київської Русі (власне, простору влади й інтересів дому Володимира) й не постала всюди одночасно. Відомий з археології комплекс, який можна назвати «давньоруською матеріальною культурою», остаточно сформувався лише в XI ст., а його «розсадниками» стали міські поселення. Виникнення і раннє поширення цього комплексу пов'язано з регіоном Середнього Дніпра, а також землями на схід і захід від нього. Це однаково стосується й інших «галузей» культури. Наприклад, в XI — першій половині XIII ст. головні руські осередки книжності були у Середній Наддніпрянщині. Як «внутрішні», так і «зовнішні» спостерігачі у період між кінцем X і серединою XIII ст. пов'язували назву «Русь» передусім з південною смугою володінь Рюриковичів, і власне ці території я розуміли далі під терміном «Русь» у його географічному значенні.

Культурна динаміка північніших регіонів — руської периферії — була іншою. До XII ст. включно там доживали віку старі «племінні» культури слов'ян, балтів і фінів — у сусідстві з молодими та експансивними осередками руського суспільства. З більш урбанізованого і політично панівного півдня йшли ті імпульси, які власне й створювали та підтримували форми культурної єдності князівств Рюриковичів. Занепад джерела цих імпульсів після монгольського удару маркував кінець давньоруської культури як цілісного явища. Продовження низки її традицій упродовж подальших століття чи двох відбувалося «за інерцією» в рамках низки регіональних пізньодавньоруських культур (наприклад, у галицько-волинському регіоні). Трансформуючись залежно від місцевих умов, вони врешті були замінені новими культурами, що пов'язувались із Великим

князівством Литовським, Короною Польською, республіками Новгород і Пскова, а пізніше й Московією.

Давньоруська культура сформувалася внаслідок взаємодії людей різної етнічної і культурної приналежності. Це яскраво ілюструє побіжний огляд подій зламу I і II тисячоліть. Вождь норманської русі Володимир прийняв християнство від візантійців («греків»); написи на його монетах зроблено кириличною абеткою, яка разом із старослов'янською (староболгарською) «літературною» мовою прийшла з Болгарії; кількісно панівним субстратом для суспільства-носія нової культури стало східнослов'янське населення дніпровського басейна, на чийй території й виникало ядро києворуської держави. Гетерогенність давньоруської культури ускладнює спроби її «вимірювання» та вписування у ширші просторові й часові контексти.

Далі коротко розгляну, до яких основних культурних кіл належала Русь кінця X — XIII ст. і яку позицію в них займала.

Візантійська співдружність

Київська Русь сформувалася на дніпровському шляху до «греків», а поворотними подіями її становлення були похід Володимира на візантійський Херсон, угода з імператорами і хрещення близько 988 р. Очевидна орієнтація Русі на Візантію у початковий період її історії спонукала бачити давньоруську культуру як візантійську або, краще, візантоїдну. Зокрема, згідно з концепцією Дмитра Оболенського, Русь входила до «Візантійської співдружності» разом із тими країнами, що перебували під культурним (в основі церковним) і політичним впливом імперії. Упродовж століть релігійна (конфесійна) приналежність Русі до східного християнства визначала її образ як частини візантійського світу. Ще наприкінці XI ст. Адам Бременський називав Київ «окрасою Греції».

У давньому Києві можна легко побачити імітацію константинопольської сакральної топографії: Софійський собор, церква святої Ірини, Золоті ворота, монастир Влахернської Богородиці на південній околиці міста. Найкраще збережені і тому найбільш упізнавані матеріальні залишки Київської Русі — церковні споруди — були виконані здебільшого у стилі візантійської архітектури. Особа митрополита-грека являла собою чи не найяскравіше свід-

чення візантійської присутності в Русі. Церква, Руська митрополія як частина Константинопольського патріархату поєднувала Русь з імперією. На той час це була єдина візантійська (і взагалі єдина справжня) інституція у східноєвропейській країні. Літургія, монастирські устави, набір святих — усе це було візантійським.

Утім, візантійство Русі було примарним. *Imitatio imperii* тривало лише на початку киеворуської історії, наприкінці X — в середині XI ст. (монети князів, присвяти храмів, назви нових міст), коли руська еліта потребувала самоствердження і легітимації шляхом демонстрації причетності до імперської традиції. Полемізуючи з Анджеем Поппе, Олексій Толочко переконливо показав, що спроб «візантійської реформи» політичного устрою Русі не було. Отже, «візантинізація» (якщо про таку взагалі є сенс говорити) була суто зовнішньою, поверховою і недовгою. Русь не утворилася на колишніх східноримських територіях, як Болгарія чи Сербія. Не була вона й безпосереднім сусідом Візантії. Уся візантійська спадщина Київської Русі — це престижний імпорт, що концентрувався у великих містах. Характеризуючи давньоруську культуру через її стосунок до культури імперії, її можна окреслити як периферійно-візантійську.

Кириличний світ

Хоч і візантійська за походженням, давньоруська християнська культура «не говорила» грецькою мовою. Русь перейняла кириличну писемність і старослов'янську (церковнослов'янську) літературну й літургійну мову. Згідно з цим критерієм, вона належить до країн кириличної традиції, провідною серед яких була Болгарія. Членство у цьому не надто широкому клубі культур Русь отримала відносно пізно. Як неодноразово відзначали дослідники, руське суспільство виявилось замкнене у «кириличному гетто», потрапивши в залежність від перекладацької активності південнослов'янських, передусім болгарських, осередків. Але навіть із наявного слов'яномовного фонду перекладених та (у значно меншій кількості) оригінальних творів імпортували далеко не все. Успішно пройшли «фільтр» і потрапили на Русь тексти, потрібні для функціонування Церкви. До книжного «прожиткового мінімуму» додалися лише поодинокі «неутилітарні» тексти — на кшталт візантійських хронік Амарто-

ла чи Малали, або роману «Александрія». Власних давньоруських перекладів грецьких текстів відомо вкрай мало.

Тож долученість Русі до візантійської, а через неї і до античної літературної спадщини була подвійно опосередкованою. Водночас, розвиваючи оригінальну книжність, давньоруська писемна культура зберігала залежність від південнослов'янських імпульсів (що мало продовження у формі другого південнослов'янського впливу на зламі XIV–XV ст.). Десь від пізнього Середньовіччя Східна Європа перетягнула на себе центр ваги «кириличного світу», але доти Русь залишалася в ньому на других ролях.

Західно-східний континуум

Традиційно історіографія схильна перебільшувати візантійськість Русі і применшувати роль її зв'язків із «латинською Європою». Нещодавно Олександр Филипчук слушно звернув увагу на недооцінку «західного» контексту киеворуської історії на її початковій фазі. У момент, здавалося б, найтіснішого контакту з Візантією Володимир приймав латинських місіонерів. Багатовекторність демонструвала і його «передтеча» Ольга, яка охрестилася в Константинополі, але єпископа просила в німецького короля.

Поглиблення конфесійного розламу між країнами західного («латинського») і східного (православного) християнства компенсувалося наростанням інтенсивних зв'язків Русі із західними сусідами, зокрема, «ляхами», «уграми», «чехами» та «німцями», а через них — і з більш віддаленими країнами Заходу. Політичним «дахом» цих зв'язків були шлюбні контакти Рюриковичів із католицькими правлячими родинами, що супроводжувалися переміщенням людей, речей та ідей, забезпечуючи вироблення спільного поля на рівні елітарної культури. Ще в домонгольський час, у XI–XIII ст., можна завважити епізоди тіснішого політичного взаємопроникнення, частотність яких з плином часу наростала. Наприклад, 1075 р. Ярополк Ізяславич, син київського князя-вигнанця, прийняв (хоч і формально) зверхність Папи. На зламі 1140–1150-х рр. польські князі й угорський король «конно й оружно» допомагали своєму союзникові і родичу Ізяславу Мстиславичу в змаганні за Київ. У 1189 р. галицький князь Володимир Ярославич став васалом імператора

Фридриха Барбароси (хоч номінально і ненадовго). У 1180–1190-х володимирський князь Роман Мстиславич брав участь у династичній боротьбі польських Пястів. У 1215 р. Папа Інокентій III коронував угорського королевича Коломана як галицького короля. Перелік схожих епізодів можна продовжити.

Західні культурні імпульси були помітні від самого початку історії Київської Русі, і відносно посилювалися упродовж XII–XIII ст. паралельно зі зменшенням впливу й ослабленням Візантії, а також мірою «дорослішання» руської культури. Наприклад, поряд із «візантійськими» хрестово-купольними церквами у XII–XIII ст. почали з'являтися будівлі-ротонди (переважно або виключно храмові): у Перемишлі, Києві та Смоленську. У другій половині XII ст. романські риси оприявнюються у кам'яній архітектурі Суздальської землі. Стає звичною присутність «латини» (купців із католицьких країн) у найбільших руських містах. Прочани з Русі мандрують не тільки до Візантії — зокрема, Константинополя чи Афону, а й до південно-західної Європи, про що свідчать графіті з Італії та південної Франції. Руські князі роблять вклади до «латинських» монастирів, а в першій половині XIII ст. в Русі з'являються перші католицькі місії і наприкінці цього-таки століття — перші самоврядні німецькі громади в містах.

Нові культурні явища, які спершу виникали на південному заході Європи, згодом доходили й до Русі, хоч здебільшого у неповній або «змазаній» формі. Найочевидніші приклади цього роду походять з пізнього Середньовіччя і виразніше помітні у галицько-волинському регіоні, аніж на східніших територіях. Це: магдебурзькі міста, елементи феодалного права і етикету, латинська мова. Можливо, порівняно рвучкій «вестернізації» українських земель, що проходила «в пакеті» з політичною провінціалізацією в рамках Корони Польської і Великого князівства Литовського, посприяли катастрофічні для давньоруської культури наслідки монгольського завоювання. Однак сам напрям поширення інновацій із заходу на схід намітився ще у високому або центральному Середньовіччі, і це дозволяє вважати князівства Рюриковичів частиною західно-східноєвропейського континууму, де Русь займала позицію східної периферії.

Молодша Європа

Давно помічено, що Русь мала виразні відмінності од Візантії та південно-західної Європи в структурі економіки, соціальній організації та політичному устрої, уподібнюючись за цими параметрами до країн Центральної та Північної Європи. Зокрема, політична культура Русі була вкрай несхожа на візантійську, тоді як слабо інституалізована влада, династична поліархія і родинний характер стосунків правлячої еліти дуже нагадують Польщу П'ястів, Чехію ранніх Пржемысловичів або тогочасну Данію. Такі самі аналоги мав зародковий рівень розвитку великого землеволодіння в Русі та загальна «молодість» міст, а також сфера писемної культури. Наприклад, перші хроніки Русі («Повість временних літ» Сильвестра), Польщі («Діяння» Галла Аноніма), Чехії (Хроніка Козьми Празького) та Данії (Роскільдська хроніка) було написано майже синхронно у першій половині XII ст.

Від самої появи до XIII ст. включно Русь перебувала у постійному контакті з північно- і центральноєвропейськими країнами. Зв'язки зі Скандинавією зі зрозумілих причин були тіснішими у X–XI ст., а з XII ст. залишалися актуальними лише для орієнтованих на Балтику Новгород і Полоцьк (менше Смоленськ). Натомість упродовж XII–XIII ст. суттєво пожвавилася взаємодія з Угорщиною і Польщею. Однак спільні риси в культурному розвитку Русі та її західних і північно-західних сусідів не можна пояснити сталою комунікацією.

В історіографії існує слушна традиція порівнювати Русь із «варварськими королівствами» південно-західної Європи, причому найбільше аналогій, принаймні у політичному устрої, відзначають із франкською державою Меровінгів — попри очевидну хронологічну дистанцію. Те, що у західних «варварських королівствах» відбувалося у V–IX ст., Русь та її сусіди переживали у X–XIII ст., а у випадку Литви — навіть у XIII–XIV ст.

Причини такого «запізнення» елегантно описав Єжи Ключовський у рамках концепції «Молодшої Європи». «Старша Європа», чи точніше «Старші Європи» — це Візантія і суспільства, які постали на уламках Західної Римської імперії. На їхніх теренах збереглася антична цивілізація, залишивши їм у спадок міста, писемність, літературу, Церкву, стратифіковане суспільство, архітектуру, технології. Натомість суспільства «Молодшої Європи» виростили «на

сирому корені», для них цивілізація була імпортом. Глибина й обсяги засвоєння та форми творчого розвитку «завезеного» культурного продукту залежали від місцевих умов, але не в останню чергу й від географічної близькості до «Старшої Європи».

Як частина «Молодшої Європи», Русь демонструвала засадничі культурні подібності до інших суспільств «пост-варварської» зони. Водночас вона була більш віддалена від цивілізаційних центрів, ніж її найближчі сусіди. Незважаючи на візантійські впливи, давньоруська культура формувалася на поважній відстані від імперії. Наприклад, на відміну від Болгарії, у Русі не було спільного кордону з Візантією і вона не контролювала колишніх східноримських земель. У межах «Молодшої Європи» Русь належала до «другого ешелону» разом із країнами Скандинавського півострова чи Литвою, отримуючи як старий античний спадок, так і культурні новинки значною мірою через другі руки, зокрема, візантійська літературна спадщина діставалася сюди вже у південнослов'янській обробці. Впливи ж із Західної Європи доходили переважно за посередництвом «угрів» і «ляхів».

Орбіта Великого степу

Історія Київської Русі розміщується у кількасотлітньому «вікні» між періодами панування у надчорноморському степу і частково лісостепу двох степових імперій: Хозарського каганату і Золотої Орди. Це були часи інтенсивної взаємодії між населенням осілим (руським) і кочовим (печенігами, половцями, торками), коли жодна сторона не мала вирішальної політичної переваги. Давньоруська культура формувалася у старій контактній зоні слов'янських землеробів і тюркських скотарів, що зумовило появу низки синкретичних рис (степові елементи присутні вже у матеріальній спадщині східноєвропейських русів-норманів X ст.). Вони проявлялися, серед іншого, у комплексі озброєння і організації руського війська, тюркізмах у мові місцевих слов'ян, характері поселенської структури і господарства лісостепових районів.

Непримиренний антагонізм Русі і «Поля», відомий з низки середньовічних текстів, був радше літературним перебільшенням. Попри регулярні воєнні зіткнення, на практиці відбувалося і щодалі поглиблювалося взаємопроникнення руського і степового суспільств.

Степовики осідали на південних рубежах Русі — як чорні клобуки та дрібніші аналогічні групи, а слов'янське населення промишляло у степу (бродники). Рюриковичі родичалися з половецькими кланами; половців залучали до числа військових слуг, а іноді ними поповнювалися ряди боярства. Врешті, відбувалася етнічна метисація і слов'ян-русів, і тюрків.

Цілісне розуміння культурної специфіки Русі вимагає її розгляду в степовому контексті. Немає сумніву, що давньоруську культуру сформувало осіле суспільство, а багаторівневі зв'язки з південними сусідами не перетворювали Русь на частину степового світу. Водночас вона була однією з прилеглих до Степу країн, що утворювали своєрідний пояс осілих сателітів кочової цивілізації, саме існування яких залежало від коливань у Великому степу. Життя вздовж кордону двох принципово відмінних еколого-господарських і культурних зон було унікальним досвідом, що його не мали ані західні «європейські» сусіди Русі, ані північна руська периферія, як-от Новгород чи Полоцьк. Натомість Русь поділяла цей досвід з такими не цілком (або цілком не) «європейськими» державами/суспільствами, як Волзька Булгарія, північнокавказька Аланія, центральноазійський Хорезм, ба навіть північний Китай. Тісне спілкування зі степовиками, а часом і соціокультурна гібридизація надавали давньоруській культурі «орієнтального» присмаку, а в порівнянні з більшістю культур як «Старшої», так і «Молодшої» Європи — маргінального статусу не в оціночному, а в буквальному сенсі.

Підведу короткий підсумок. У межах кожного з «європейських» культурно-історичних обширів Київська Русь посідала периферійну позицію, а водночас займала пограничне положення на кордоні з Великим степом. Ці обставини формували її культурну специфіку. Русь була суто фізично віддалена від усіх «донорських» культурно-технологічних осередків, що визначало відносно повільне та/або обмежене засвоєння античної спадщини та поточних інновацій. Тож якщо спробувати дати стисле визначення давньоруській культурі у середньовічному просторі, то її можна назвати периферійно-європейською.

Київська Академія 20 (2023): 76–77.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Наталія Сінкевич

Українська релігійна культура, починаючи з XVII ст., демонструє виразні фемінні та індивідуалістичні риси. Наведу приклади з цієї ділянки культури. У «культовій програмі» могилянської доби особливе місце відводилося жіночим культам: св. Юліанії Гольшанської та св. Варвари. Перша була представницею відомого князівського роду, друга — святою мученицею перших століть після поширення християнства, чиї моці вшановували у ранньомодерному Києві. Вочевидь, вони мислилися як парні святі жінки (нагадаю, дівчину, замучену разом зі святою Варварою, звали Юліанією). Проте культ св. Юліанії Гольшанської, на відміну від культу св. Варвари, не був пізніше підтриманий російськими царями і фактично звівся до рівня локального, натомість культ св. Варвари став у XVIII ст. чи не найпопулярнішим київським культом.

На відміну від московської чи балканської православної традиції, в українській культурі часів Раннього модерну помітно слабше розвивався культ святих воїнів, і це особливо дивно, зважаючи на густоту військових конфліктів у регіоні. Головною патронкою-покровителькою воїнів у ранньомодерних текстах українського походження виступає найчастіше сама Богородиця. Це особливо яскраво помітно на прикладі «Тератургими» (1638 р.) Афанасія Кальнофойського, де Печерський монастир захищає від іноземних військ саме Богородиця, а не хтось із печерських святих. Згодом у середовищі українського козацтва розвинеться добре знаний культ Покрови. Звернення у мілітарних виправах саме до Богородиці, а не до традиційних святих-покровителів воїнів (наприклад, Федора Тірона, Сергія Радонезького чи Александра Невського) уподібнює українську культуру з польською і відрізняє її від московської.

Разом із тим, релігійна культура ранньомодерної Київської митрополії виразно індивідуальна. Запровадження індивідуальної сповіді, заохочування до індивідуальної молитви, релігійних медитацій і читання, важливість персонального досвіду від чудотворних ікон та реліквій — усе це виразно відрізняє релігійні практики Ки-

ївської митрополії від московських, де довгий час домінував саме колективний досвід. Мабуть, саме тому київські церковні інтелектуали так довго не приймали вчення про перевтілення хліба і вина в Тіло і Кров Христову під час епikleзи — молитви у вівтарі, яку не бачили й не чули миряни по той бік царських врат. Адже таке важливе Таїнство, як Євхаристія, мусило здійснюватися очевидно для кожного присутнього у храмі.

Чи можемо ми говорити про «окциденталізацію» української релігійної культури загалом? Мені здається, нині варто критично переглянути сам термін «окциденталізація», яким дослідники української культури оперують понад століття. Набагато краще застосовувати підхід транскультурної історії, зосередившись на тому, що люди ранньомодерної України намагалися «сказати» про себе доступними їм мовами. Адже не тільки Петро Могила, а й усі творці української ранньомодерної культури були людьми багатьох світів, багатьох мов, багатьох конфесій і багатьох ідентичностей. Вони по-різному писали до Варшави й до Москви, по-різному поводити себе у Дикому полі й у міській ратуші, по-різному молилися у католицькому, православному, вірменському чи соцініанському храмі. Проте водночас вони були носіями однієї і тієї самої культури, яка в майбутньому стане культурою української нації.

Київська Академія 20 (2023): 77–82.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Agnieszka Groniek

Pytanie o początek okcydentalizacji sztuki ruskiej (ukraińskiej)

Odpowiedź na pytanie dotyczące okcydentalizacji sztuki ruskiej nie jest wcale ani prosta, ani oczywista. Przed rozpoczęciem rozważań na temat charakteru opisywanego zjawiska należy podkreślić istotną różnicę między okcydentalizacją sztuki ruskiej³⁵, a obecnością sztuki zachodniej

³⁵ Świadomie pominięta została tu cała dyskusja dotycząca określeń ruski-ukra-

na ziemiach zamieszkałych w większości przez Rusinów. Pierwsze zjawisko zakłada istnienie dzieł plastycznych o określonych cechach, które można zdefiniować jako ruskie, a które pod wpływem inspiracji zewnętrznej o proveniencji zachodniej, zmieniały swój wygląd. Były to zatem dzieła tworzone dla Rusinów, przez nich, bądź na ich zlecenie. Drugie zjawisko rejestruje obecność zabytków o proveniencji zachodniej na ziemiach dziś należących do Ukrainy. Były one tworzone przez zachodnich twórców dla Polaków, Niemców, Węgrów, Włochów i innych współmieszkańców tych ziem. Zawsze przynależały one do kultury zachodniej i zmieniały się wraz z nią. Tak więc, między innymi, wybudowanie we Lwowie cerkwi Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w stylu weneckiego renesansu przez Pawła zwanego Rzymianinem, należy uznać za jeden z najciekawszych przykładów okcydentalizacji architektury ruskiej, a wzniesienie we Lwowie przez tego samego budowniczego kościoła Bernardynów, czy kamienic tzw. Czarnej i Królewskiej, za przykład obecności dzieł zachodnich w województwie ruskim.

Głównej przyczyny istnienia obu procesów należy szukać, rzecz jasna, w bliskim sąsiedztwie kultury zachodnioeuropejskiej, czy to przez bezpośrednią granicę za czasów księstwa kijowskiego czy też poprzez funkcjonowanie w granicach jednego państwa, którego większość elity deklarowała przynależność do świata zachodniego i kultury łacińskiej, tj. w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim. Choć wskazane tu zjawiska są odrębne, to mogły być od siebie zależne. Twórcy zachodni działający lokalnie mogli inicjować przemiany w sztuce ruskiej, mogli ją nawet sami tworzyć. Dzieła pierwotnie tworzone jako «zachodnie», mogły być przejmowane przez Rusinów, a ci pod ich wpływem mogli zmieniać swoje gusta i przyzwyczajenia.

Dziś trudno odtworzyć obraz sztuki ruskiej sprzed rządów chrzciela Rusi, Włodzimierza Wielkiego, a tym bardziej stwierdzić, w jakim stylu wybudowana była wspomniana w «Powieści lat minionych» cerkiew (kościół?) św. Eliasza, w którym „chrześcijańska Ruś” w 945 roku składała przysięgę po zakończonej wojnie z Grekami³⁶. Skoro «wielu...było chrześcijan Waregów i Chazarów» w drużynie pogańskiego Igora,

inński, jako nic nie wnosząca do wyjaśnienia poruszanych tu zagadnień. Termin «ruski» będzie wykorzystywany przy opisie czasów średniowiecznych, «ukraiński» — nowożytnych.

³⁶ *Powieść lat minionych*, przeł. i opr. Franciszek Sielicki (Wrocław-Warszawa-Kraków, 1999), 42.

to znaczy, że była to świątynia wareska, a więc nie można wykluczyć, że stanowiła ona najstarszy notowany w źródłach przykład zachodniej architektury sakralnej na ziemiach ruskich. Jeśli w istocie tak było, to nie ma żadnych dowodów na to, że wywarła ona jakikolwiek wpływ na późniejszą architekturę Kijowa.

Po oficjalnym przyjęciu chrztu w 988 roku sztukę w państwie pierwszych książąt kijowskich tworzyli Grecy, w stylu obowiązującym w Cesarstwie Bizantyńskim. To greccy rzemieślnicy nauczyli Rusinów umiejętności wypalania plinty, wznoszenia murów w technice *opus mixtum* z wtopionym rzędem cegieł, zasklepiania kopułami, rzeźbienia w kamieniu, kładzenia mozaik i malowideł techniką *al fresco*, a w końcu malowania ikon i ozdabiania kart rękopisów. Widoczne w najstarszych dziełach przykłady odchodzenia od wzorców konstantynopolitańskich nie należy chyba jeszcze uważać za przejaw rutenizacji malarstwa, rzeźby i architektury bizantyńskiej, a raczej za jej prymitywizację, oczywistą i naturalną u początkujących adeptów rzemiosła. Ale z drugiej strony, właśnie to zubożenie środków formalnych stało się główną cechą, pozwalającą w sztuce całego średniowiecza odróżnić rękę twórcy rodzimego od greckiego. Równocześnie sztuka ruska kształtowała się przez oddalanie od zastanych form bizantyńskich i dodawanie do nich cech innych.

Badacze przedmiotu, najstarszą fazę powstawania lokalnych szkół budownictwa sakralnego ustalili na 2. dziesięciolecie XII wieku i na działalność warsztatu wznoszącego czernihowskie sobory Zaśnięcia Bogurodzicy Jeleckiego Monasteru, Borysa i Gleba oraz cerkiew św. Eliasza, a następnie w Kijowie, Cyryla Aleksandryjskiego i Matki Boskiej Pirogoskiej³⁷. Główną cechą odróżniającą od siebie ruskie szkoły był budulec, warunkujący również jakość i odmienność cech formalnych. W architekturze naddnieprzańskej używano cegły do wznoszenia murów, a białego kamienia do detali rzeźbiarskich. W księstwie halickim i włodzimiersko-suzdalskim do wszystkiego wykorzystywano biały piaskowiec, na Wołyniu cegłę, w Nowogrodzie i Pskowie — miejscowy łupek. Jednak cechy najważniejsze, wyróżniające ten etap architektury ruskiej, zostały zaczerpnięte ze sztuki romańskiej i były to: fryz arkadkowy, półkolumny, płaskorzeźbione kapitele i wsporniki, uskokowo profilowane portale i rozglifienia okien, itp. Tak więc już od XII wieku budowniczowie ruscy wykorzystywali elementy artystyczne sztuki

³⁷ *Історія української архітектури*, ред. В. Тимофенко (Київ, 2003), 96–107.

zachodniej, odchodząc tym samym od kanonów sztuki bizantyńskiej i kształtując swój własny styl.

Analogicznych zmian nie można dostrzec we wczesnośredniowiecznym malarstwie, może z wyjątkiem jednej z XI-wiecznych miniatur Kodeksu Gertrudy, której kijowski twórca skopiował ornamentalną ramkę z X-wiecznego Psalterza Egberta³⁸. W tym wypadku ilustratorowi pomogła bliska obecność ottońskiego psalterza, do którego modlitewnik książęcej kijowskiej został włączony.

W wiekach późniejszych, XIV i XV w Królestwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim powstawały liczne budowle murowane, stylistycznie przynależne gotykowi. Były to świątynie katolickie, twierdze królewskie i magnackie, budynki miast lokowanych na prawie magdeburskim. Sposób planowania nowych miast zupełnie zmienił krajobraz urbanistyczny zachodniej Rusi, a dawne podgrodzia i osady handlowe zyskiwały na modłę zachodnioeuropejską rynki główne, z otaczającą je regularną siatką zabudowanych ulic³⁹. Większość nowych gotyckich gmachów, wznoszonych zapewne przez zachodnich budowniczych, nie należało do Rusinów, ale szlachty litewskiej i polskiej (zamki w Krzemieńcu, Łucku, Kamieńcu Podolskim), kupców niemieckich, ormiańskich, greckich, włoskich (kamienice we Lwowie) itp., nie można ich zatem prezentować jako przykłady okcydentalizacji sztuki ruskiej. Ale w stylu gotyckim wznoszono również budowle, których przynależność do społeczności ruskiej nie budzi wątpliwości. Dla przykładu, w końcu wieku XIV książę łucki Teodor Lubartowicz wybudował gotycką cerkiew monasteru w Uniowie na terenie diecezji lwowskiej⁴⁰, a któryś z Rybotyckich ufundował w Posadzie, na swoich włościach w ziemi przemyskiej, romańsko-gotycką cerkiew monasterską⁴¹. W analizie tej nie można pominąć zamku książąt

³⁸ M. Smorąg Różycka, *Bizantyńsko-ruskie miniatury Kodeksu Gertrudy. O kontekstach ideowych i artystycznych sztuki Rusi Kijowskiej XI wieku* (Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003), 210.

³⁹ Олег Рибчинський, *Ринкові площі історичних міст України* (Львів: Видавництво Старого Лева, 2016), *passim*.

⁴⁰ Володи́мир Вуйцик, «Святоуспенська Лавра Студійського уставу в Уневі,» *Вісник інституту Укрзахідпроектреставрація* 6 (1997): 138–139.

⁴¹ Agnieszka Gronek, *Opuszczone dziedzictwo. O malowidłach w cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej* (Kraków, 2015), 15–49; М. П. Крук, «Архитектура оборонной церкви в Посаде Рыботыцкой,» *Труды Государственного Эрмитажа* 86 (2017): 130–150.

Ostrogskich w Ostrogu, gdzie motywy gotyckie widać i w elementach fortyfikacyjnych, i w cerkwi Ofiarowania Pańskiego z początku wieku XVI⁴². Gotyckie motywy przedostawały się również do malarstwa ikonowego i książkowego. Jest to np. akant wypełniający już od końca wieku XV winiety i bordiury kart rękopisów cyrylicznych⁴³, miękkie drapowanie szat charakterystyczne dla tzw. gotyku międzynarodowego na ikonie z Lisiatycz⁴⁴ i w *Komunii Apostołów* na ścianach kaplicy Św. Trójcy na zamku w Lublinie⁴⁵. Na wskazanej ikonie z Lisiatycz, ale i św. Jerzego i św. Paraskewy z Korczyna napisy upodobnione są do pisma gotyckiego⁴⁶. Na złożonych ramach, nimbach, a XVI wieku również tłach pojawiały się ornamenty znane z cechowych obrazów europejskich⁴⁷. Te drobne cechy zachodnie nie zmieniały jeszcze ogólnego charakteru malarstwa ikonowego. Natomiast największe przemiany dokonały się wtedy, gdy malarze cerkiewni przy komponowaniu scen zaczęli wykorzystywać zachodnie dzieła graficzne. Kolportaż książek drukowanych, rozpowszechniał zawarte w nich ornamenty i przedstawienia figuralne, co przyczyniło się nie tylko do zmian formalnych i stylistycznych w sztuce Europy, ale także do jej unifikacji. Dlatego też podobne ornamenty znalazły się w drukowanych księgach cyrylicznych i łacińskich, a bliskie sceny zajmowały deski ruskich ikon oraz drzeworytów i obrazów niemieckich. Dla przykładu,

⁴² Władysław Łuszczkiewicz, «Ruina Bohojawleńskiej cerkwi w Zamku Ostrogskim na Wołyniu,» *Sprawozdania Komisji do badania Historii Sztuki w Polsce* 3 (1886): 87 (fig. 9); Piotr Krasny Piotr, Mirosław Piotr Kruk, «Kilka uwag o okcydentalizacji sztuki cerkiewnej w monarchii jagiellońskiej,» w: *Przywrócona pamięć. Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia — kult — kontekst społeczny*, red. Andrzej Gil, Mirosław Kalinowski, Ihor Skoczylas (Lublin–Lwów: Wydawnictwo KUL, 2016), 138.

⁴³ *Inwentarz rękopisów Biblioteki Kapituły Greckokatolickiej w Przemyślu*, opr. Andrzej Kaszlej (Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2011), 41 (no 11802 III, fig. 4–5).

⁴⁴ Muzem Narodowe we Lwowie (dalej MNL), nr inw. I-1270/2861; Григорій Логвин, Лада Міляєва, Віра Свенціцька, *Український середньовічний живопис* (Київ: Мистецтво, 1976), nr 58.

⁴⁵ Anna Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego* (Warszawa: PWN, 1983), 138 (il. 103).

⁴⁶ MNL, nr inw. I-2178/36510; Логвин, Міляєва, Свенціцька, nr 71; Віра Свенціцька, Олег Сідор, *Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова* (Львів: Каменяр, 1990), il. 28.

⁴⁷ Михайло Драган, *Українська декоративна різьба XVI–XVIII століть* (Київ: Наукова думка, 1970), 11 i nn.

już od początku wieku XVI, ruscy ikonografowie dla przedstawienia Pasji Chrystusa wykorzystywali grafikę niemiecką, później również niderlandzką⁴⁸. Średniowieczne realizacje tego tematu świadczą o jego długiej obecności i trwałości w malarstwie ruskim, a mimo to, właśnie w nim doszło do szybkich i trwałych zmian. Szata graficzna druków Fedorowa w dużej mierze powieliała wzory z ksiąg niemieckich. Zachodnia grafika dostarczała również wzorców dla tzw. rzemiosła artystycznego. Wszyscy ci twórcy, mając łatwy dostęp do gotowych schematów kompozycyjnych i ikonograficznych, wykorzystywali je dowolnie zmieniając. Najczęściej je upraszczali, redukując liczbę elementów, ograniczając ruch, spłycając głębię, nadając własne rysy stylowe. Zjawisko okcydentalizacji, zauważalne we wczesnym średniowieczu, ale nasilające się od 2. połowy wieku XVI, stało się powszechne w wieku XVII, zmieniając całkowicie i trwale sztukę ukraińską, zwłaszcza malarstwo, grafikę i rzemiosło artystyczne.

Київська Академія 20 (2023): 82–91.

10.18523/1995-025X.2023.20.11-101

<http://ka.ukma.edu.ua>

Володимир Александрович

Українська культура в процесі «торжества» «молодої Європи» над «старою Візантією»

Українська культура християнської доби розвинулася на тлі визначального для її історичного досвіду засвоєння у «виборі з расторопністю», як писав Захарія Копистенський, взірцевої візантійської норми. Сам цей процес об'єктивно відбувався *modo recipientis*. Тому вже на початках — при неунікнено домінуючій за тодішніх умов моделі присвоєння адаптованого взірця⁴⁹ — поставали й такі суто

⁴⁸ Agnieszka Gronek, *Ikony Męki Pańskiej. O przemianach w malarstwie cerkiewnym ukraińsko-polskiego pogranicza* (Kraków: Collegium Columbinum, 2007), *passim*.

⁴⁹ Див.: Володимир Александрович, «Візантія і мистецька культура княжої України: моделі взаємовідносин», *Вісник Львівського університету. Серія історична*. 34 (1999): 55–72; його ж, «Хрещення Київської держави й утвердження християнської мистецької традиції в Україні: досвід епохи святого

київські результати, як «Слово про закон і благодать» митрополита Іларіона чи ікона Богородиці з Емануїлом та святими Антонієм і Феодосієм Печерськими Успенського Свенського монастиря, вже не кажучи про старокиївську іконографію перших святих власної традиції — Гліба і Бориса. Вихідна візантійська складова зберігалася й надалі, немов «у тлі» елементу зовнішнього походження багатопланового культурного синтезу, незмінно домінуючи ще деякий час навіть після зникнення самої Візантії, а не тільки як присвоєна вихідна основа власної практики.

Проте за пізньосередньовічної доби дедалі активнішого голосу прибирала інша, актуальна для новіших часів зовнішня складова культурного синтезу, визначена наростаючими західними пов'язаннями. В українському досвіді на тлі поодиноких давніших епізодів без ширшого значення, коли пригадати чи не найвідоміші приклади — як, зокрема, королівство князя Ярополка Ізяславовича, зорієнтована на Захід «шлюбна політика» та «галицьке» блокам'яне церковне будівництво XII ст., це виразніше зазначилося у державі Романовичів, самим розташуванням «приречених» на тісніший контакт із Заходом, якому вже випало переродитися на «молоду Європу», готову до торжества над «старою Візантією».

Як один із скромних, навіть не зауважених на загальноєвропейському тлі окраїнних виявів такого «торжества», стало те, що від середини XIV ст. частина українських земель «спадщини Романовичів» відійшла до провінційного відгалуження «молодої Європи» — Польського королівства як «приватна власність» короля й великого князя литовського. Входження до складу сусідньої держави західної культурно-історичної орієнтації мало не лише посилити, а й піднести на новий рівень комплекс явищ, покликаних скеровувати культурний процес в Україні до Заходу. Сама тенденція не нова. У безпосередньому контакті з «ближчим Заходом», який уособлювали носії німецького колонізаційного руху і разом з ними нечисленні ранні польські переселенці, вона оприявнилася уже за пізніх княжих часів. На початках її репрезентували літописні холмські «іноплеменники

Володимира Великого», *Княжа доба: історія і культура* 10 (2016): 199–228; його ж, «Українське “повернення обличчям до Заходу”: досвід релігійної іконографії XIII–XVI століть», в *Colloquia Russica*, ser. 1, t. 6: *Rus' a kraje kultury łacińskiej (X–XVI w.). Materiały VI Międzynarodowej konferencji naukowej, Kraków, 26–28 listopada 2015 r.*, red. naukowy Vitaliy Nagirnyy (Kraków, 2016), 155–166.

і ляхи» короля Данила Романовича⁵⁰, володимирські «німці» його племінника князя Володимира Васильковича⁵¹ та ретроспективно згадані впізніших переказах львівські «німці» князя Лева Даниловича⁵². На жаль, через відому джерельну «безвість» пізньої княжої доби мало що засвідчено з цього процесу.

Поява нових господарів, насадження спроваджених їх зусиллями еліт докорінно змінили зовнішній контекст культурного процесу, не зачіпаючи, втім, його основ. Якраз навпаки: спостерігаються різномірні вияви залучення українського досвіду на потреби актуальних господарів. Це, зокрема, фіксується у використанні українських малярів при виконанні фресок у костьолах Польщі спершу за часів короля Владислава II Ягайла⁵³, а далі його сина Казімежа Ягелончика (1470 р., фрески каплиці Святого Хреста катедри на Вавелі в Кракові)⁵⁴. Серед нечисленних прикладів, здатних засвідчити знівельовану пізніше роль української, загалом східнохристиянської складової у тогочасній Польщі, варто пригадати нарікання початку XVI ст. Пйотра з Ридзини стосовно польських малярів, які не звертають уваги на малярську традицію Східної Церкви⁵⁵. Безперечно, має йтися про відображення ширшого процесу в ході посилення європейської орієнтації пізніх Ягелонів, що не лише відкидає, а й замовчує новіша польська історіографія. За дотеперішнього стану історико-культурних досліджень в Україні значення польського чинника в українському пізньосередньовічному «поверненні обличчям до Заходу» (Дмитро Чижевський) досі не стало об'єктом

⁵⁰ «Ипатьевская летопись», в *Полное собрание русских летописей*, (Москва, 1998), 2: 843.

⁵¹ Там само, 920.

⁵² *Acta Grodzkie i Ziemskie* (Lwów, 1870), 2: no 1.

⁵³ Володимир Александрович, «Священник Гайль — маляр короля Владислава II Ягайла — і перемишльське малярство XIV–XV століть», в його ж. *Українське малярство XIII–XV ст.* (Львів, 1995), 77–194 (Студії з історії українського мистецтва, т. 1).

⁵⁴ A. Różycka-Bryzek, «Bizantyńsko-ruskiemlowidła ścienne w kaplicy Świętorzyskiej na Wawelu», w *Studia do Dziejów Wawelu* (Kraków, 1968), 3: 175–293.

⁵⁵ Petrus Risinius, *Historia pulchra et suspendis miraculis referata imaginis Mariae quomodo et unde in Clarum Montem Castochowiae et Olsztyn advenit* (Cracoviae, 1523); Z. Rozanow, J. Golonka, H. Kowalewicz, *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi XV I XVI wiek* (Warszawa, 1983), 209.

виразніше зазначеного інтересу: в актуальній свідомості професійного історичного середовища нічого такого наче не існує взагалі. Про конкретні вияви цього процесу можна довідатися від істориків літератури — насамперед через уженовіше явище, а радше один із його результатів в українській латиномовній літературі. Натомість на самій стадії утвердження ці явища фіксуються передовсім у закоріненні польської державної машини на привласнених українських землях разом із «паралельним успіхом» польських еліт на придбаних теренах.

На такому тлі чи не єдиною сферою, здатною на конкретних прикладах відображати послідовну еволюцію згаданого процесу, є традиційно ігнороване істориками малярство. Його спадщина пропонує найдокладніше зафіксовані, хоча досі надто скромно осмислені вияви розвитку відповідного явища. Новітні дослідження показали виразну присутність окремих елементів західного походження у тогочасній релігійній іконографії. Вони фіксуються починаючи вже від однієї із найстарших віднайдених західноукраїнських ікон, яку датують другою половиною XIII ст. — «Святої великомучениці Параскеви з чотирма сценами історії» із церкви архангела Михаїла в селі Ісаї Самбірського р-ну Львівської обл. (Національний музей у Львові імені [митрополита] Андрея [Шептицького], далі — НМЛ)⁵⁶. Як єдиний ідентифікований на сьогодні приклад в іконографії, сюжети історії присутні лише з правої сторони дошки. Найяскравіше на європейський родовід вказує готичний пінакль будівлі тюрми в сюжеті «Свята великомучениця Параскева в темниці». Для свого часу ця ікона єдина, проте ремінісценції зафіксованого тут мотиву пінаклю вловлюються в окремих зразках малярства другої половини XV ст.⁵⁷, що дозволяє припускати ширший характер донедавна не зауваженого явища. Очевидно, від італійських взірців виводиться й

⁵⁶ Марія Гелитович, *Українські ікони XIII — початку XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького: альбом-каталог* (Київ, 2014), № 8. У музеї ікону бездоказово датують другою половиною XIV ст. Про ікону разом із її західною складовою див.: Володимир Александрович, «Західноукраїнські ікони “мініатюрного стилю” — невідомий аспект мистецької культури XIII століття», *Княжа доба: історія і культура* 5 (2011): 179–182; його ж, «Два стилі найстарших ікон Перемишля», *Княжа доба: історія і культура* 8 (2014): 278–280; його ж, «Українське “повернення”», 157–158.

⁵⁷ Александрович, «Українське “повернення”», 158.

не властивий візантійському малярству скорочений цикл історії⁵⁸. Вірогідно, має йтися про досі не зауважене ширше явище традиції. З огляду на малочисленність ранніх українських зразків⁵⁹ західні запозичення в ісаївській іконі святої великомучениці презентуються як унікальні для свого часу. Цей готичний слід відсилає не до італійського, а до заальпійського протографа, хоч через пізніше походження аналогічного малярства ближчих сусідів вірогідне джерело встановити складно. Характерно, що в іншій приблизно сучасній чи дещо пізнішій іконі з того ж храму — «Богородиці з Емануїлом» (НМЛ)⁶⁰ — виразних західних елементів немає⁶¹. Попри унікальність ісаївської ікони, вона неспростовно доводить присутність запозичень західної традиції у малярстві пізньої княжої доби. Наскільки б несподіваним це не видавалося у контексті дотеперішніх уявлень про тогочасне українське релігійне малярство, йшлося, гадаю, про певний вияв традиції, нехай і скромний та тлі незмінної візантійської орієнтації. Пізніше, вже за нових історичних умов, від другої половини XV ст. фіксується активніше проникнення до української практики елементів західного походження.

Найперше відповідний комплекс явищ присутній в роботах окремих майстрів перемишльської школи пізньосередньовічного малярства — основної на той час у західноукраїнському регіоні. Серед

⁵⁸ Його ж, «Українські ікони святих зі скороченим історичним циклом (недооцінений аспект традиції княжої доби у мистецтві пізнього Середньовіччя та Нового часу),» в Збірник матеріалів Міжнародної конференції «Християнська сакральна традиція: історія і сьогодення» 6–7 грудня 2013 р., м. Львів (Львів, 2013), 15–31.

⁵⁹ Огляд їх репертуару з-перед середини XIV ст. запропоновано: Александрович, «Два стилі,» 271–298. До них випадає долучити дві знані волинські ікони Богородиці з Емануїлом пізньої княжої доби — з Успенської церкви в селі Дорогобуж Рівненського р-ну Рівненської обл. (Рівненський обласний краєзнавчий музей) та Покровської церкви в місті Луцьк (Київ, Національний художній музей України, далі — НХМ України).

⁶⁰ Гелитович, *Українські ікони*, № 9.

⁶¹ Найдокладніше про неї див.: Володимир Александрович, «Новий приклад малярства монументального ранньопалеологіського зразка в іконі Богородиці з церкви архангела Михаїла в Ісаях,» *Княжа доба: історія і культура* 6 (2012): 219–259. Навпаки, в іконі виразно присутня традиція, на українському ґрунті ідентифікована через згадану ікону Богородиці з Емануїлом із Успенської церкви в селі Дорогобуж: там само, 230–239.

них передусім заслуговують на згадку належні двом різним митцям «Розп'яття зі страстями» (НМЛ)⁶² та «Святий Георгій Змієборець» (НХМ України)⁶³ з колись монастирської Хрестовоздвиженської церкви в селі Здвижень, нині на території Польщі. Ці ікони примітні пінаклями готичного родоходу, які очевидно відкликаються до зразків старішого доробку, знаних на підставі ісаївської ікони святої великомучениці Параскеви. Є вони і в зображенні Небесного Єрусалиму та наіконі Страшного суду з церкви Різдва Богородиці в селі Мшанець Самбірського р-ну Львівської обл. (НМЛ)⁶⁴. Присутність цього мотиву в роботах малярів, відмінних за почерком, вказує на істотніше поширення такого досвіду на місцевому ґрунті, як утім, мабуть, і за пізньої княжої доби. Такий висновок можуть підтвердити й інші подібні запозичення — уже пізньоготичної традиції, акцентовані в потоках крові з ран Христа та в перебитих за відомою німецькою іконографією ногах обох розбійників у щойно згаданому «Розп'ятті». Цілком інакший напрям традиції репрезентує «Похвала Богородиці» з церкви в Малнові (НМЛ)⁶⁵. Судячи зі стилістики, її малював провінційний майстер латинського культурного кола, що являє собою перший випадок такого роду в історії українського мистецтва⁶⁶.

Наведені приклади засвідчують різномірність джерел звернення й пропонують поодинокі конкретні вияви процесу, якому тоді не випало стати чіткіше виявленою тенденцією. Так само нечисленні й пізніші окремі відкликання у перемишльській спадщині. Готичною орнаментикою вирізняється «Похвала Богородиці» з церкви Різдва Богородиці в селі Терло Самбірського р-ну Львівської обл. (Muzeum Narodowe w Krakowie)⁶⁷. Майстрові європейської куль-

⁶² Гелитович, *Українські ікони*, № 39.

⁶³ Кольорові репродукції див., зокрема: Г. Логвин, Л. Міляєва, В. Свенціцька, *Український середньовічний живопис* (Київ, 1976), табл. XLIII; *Шедеври українського іконопису XII–XIX ст.* (Київ, 1999), 25 (іл. 5); Л. Міляєва, за участю М. Гелитович, *Українська ікона XI–XVIII століть* (Київ, 2007), 154 (іл. 90).

⁶⁴ Гелитович, *Українські ікони*, № 36.

⁶⁵ Там само, № 25.

⁶⁶ Інтерпретацію запропоновано: Александрович, «Українське “повернення”»,» 161.

⁶⁷ Логвин, Міляєва, Свенціцька, *Український середньовічний*, табл. CI; *Ikony XIV–XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie*, t. 3: *Ilustracje* (Kraków, 2019), 181 (no 17).

турної орієнтації належить готизуючий, із виразною перевагою елементів західної іконографічної редакції, храмовий кінний «Святий Георгій» з церкви в селі Ступниця Дрогобицького р-ну Львівської обл. (НМЛ)⁶⁸.

Від початку XVI ст. готизуючі тенденції оприявнюються у львівських іконах — як і на перемишльському ґрунті, в скромніших деталях⁶⁹. Очевидний слід впливу майстра латинського культурного кола репрезентують «Святі Петро та Василій Великий» із молитовного ряду з вибраними святими з церкви святого Миколая у селі Лисятичі Стрийського р-ну Львівської обл. (НМЛ)⁷⁰. Як переосмислені в річищі тодішньої версії українського малярства сприймаються «Святі Юрій і великомучениця Параскева» з церкви святих Косми і Даміана в селі Корчин Сколівського р-ну Львівської обл. (НМЛ)⁷¹. Львівські відкликання, помітні лише в деталях, видно на прикладі цілофігурного «Спаса» з церкви Різдва Богородиці в селі Ременів Львівського р-ну Львівської обл. (НМЛ)⁷²; йдеться про золочену готичну декоративну гілку на німбі та «реалістичні» застібки Євангелія. Як і в Перемишлі, львівські готизуючі ікони являють собою лише один з напрямів еволюції місцевого малярства. Уже було зауважено, що такі запозичення зникли з мистецької практики ще перед серединою століття⁷³, тобто суголосно з аналогічним процесом перемишльському малярстві⁷⁴.

Схожу тенденцію засвідченоу XVI ст. й на Волині, деїї презентують двадоволі відмінних прояви. Насамперед мова про декілька ранніх ікон, за вірогідним походженням пов'язаних із великим литовським гетьманом, князем Костянтином Івановичем Острозьким(†1530). Це намальована, очевидно після 1516 р., як гаданий дар князя Троїцькому Межиріцькому монастиреві Межиріцька чу-

⁶⁸ Гелитович, *Українські ікони*, № 118.

⁶⁹ Новіший короткий огляд цього явища див.: Володимир Александрович, *Дар Львова*, вип. 1: *Мистецтво XIII–XVI століть* (Львів, 2014), 96–101.

⁷⁰ Гелитович, *Українські ікони*, № 117.

⁷¹ Там само, № 119.

⁷² До наукового вжитку впроваджений: І. Свенціцький-Святицький, *Ікони Галицької України XV–XVI віків* (Львів, 1929), табл. 105, № 170. Єдина кольорова репродукція: Александрович, *Дар Львова*, 107.

⁷³ Александрович, *Дар Львова*, 98.

⁷⁴ Александрович, «Українське “повернення”»,» 163.

дотворна ікона Богородиці з Емануїлом (Межиріч Острозький, Троїцька церква Троїцького монастиря)⁷⁵ з готичним орнаментальним тлом. Аналогічне тло має ікона Богородиці, теж імовірної фундації князя, перемальована в XVII ст., з молитовного ряду Успенського собору або Троїцької монастирської церкви в місті Вільнюс (Вільнюс, Литовський музей мистецтв)⁷⁶. Очевидно, із сестрою Костянтина Острозького Тетяною, заміжньою за князем Андрієм Олександровичем Сангушком, пов'язані оздоблені схожими тлами монументальні намісні ікони Спаса та Богородиці з Емануїлом із церкви пророка Іллі в місті Камінь-Каширський Волинської обл. (Камінь-Каширський, церква Різдва Богородиці)⁷⁷. Із ними співвідноситься відмінного рисунку, алетаж готичного родоходу, тиснена сріблена орнаментация горішньої частини тла та полів ікони Богородиці Страсної з церкви апостола Луки в селі Доросині Луцького р-ну Волинської обл. (Львівська національна галерея мистецтв імені Б. Г. Возницького — Музей-заповідник «Олеський замок»)⁷⁸. У цій групі ікон є

⁷⁵ Новіші кольорові репродукції див.: *Культурна спадщина Рівненського краю* ([Рівне, 2010]), 14; *150 святинь Великої Волині* ([Рівне, 2011]), 26.

⁷⁶ Новішу кольорову репродукцію див.: *Lietuvos sakralinė dailė. Lietuvos rūkstantmečio programos ir Jubiliejinų 2000 metų parodas krikščionybė lietuvis mene. Katalogas. Paroda skirta Kristaus gimimo jubiliejui bei Lietuvos karlius Mindaugo krikšto (1251) ir karūnavimo (1253) 750 metų sukakčiai*, t. 1: *Tapyba, sculptūra, grafika XIV–XX a. Pradžia*, Sudarytoja Dalia Tarandaitė (Vilnius, 2003), no. III. 1 (датовано кінцем XVI ст.). Найдокладніше про цю ікону див.: Володимир Александрович, «Віленський слід малярських інтересів князя Костянтина Івановича Острозького», *Наукові записки Національного університету «Острозька Академія». Серія «Історичні науки»* 18 (2011): 113–124.

⁷⁷ Найдокладніше про них див.: Володимир Александрович «Ікона Богородиці початку XVI століття у церкві Різдва Богородиці в Каміні-Каширському», *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали XI міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 3–4 листопада 2004 року* 11 (2004): 60–68; його ж, «Намісна ікона Спаса початку XVI століття у церкві Різдва Богородиці в Каміні-Каширському», *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали XIV міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 29–30 жовтня 2007 року* 14 (2007): 8–17.

⁷⁸ Кольорові репродукції див., зокрема: Логвин, Міляєва, Свенціцька, *Український середньовічний*, табл. LXXIX; Міляєва, Гелитович, *Українська ікона*, 176 (іл. 116); Володимир Александрович, *Холмська ікона Богородиці з Емануїлом* (Львів, 2018), 32 (Студії з історії українського мистецтва, т. 5); *Львівська національна галерея мистецтв імені Б. Г. Возницького* (Київ, 2021),

виразні відкликання до орнаментування в традиціях краківського Майстра родини Марії — виняткове явище в мистецькій спадщині Волині. В пізніших іконах такі запозичення не виходять за скромну декоративну орнаmentaцію полів — як у двох іконах Спаса у славі другої чверті століття з околиць Луцька невідомого походження та з церкви архангела Михаїла в селі Пілгани Луцького р-ну (обидві — ВКМ)⁷⁹. Затухання інтересу до таких запозичень в орнаmentaції тла та полів на Волині спостерігається перед серединою XVI ст.⁸⁰.

Надалі в мистецькій практиці фіксується лише орнаmentaція тла та полів західного зразка — відтоді, як у Львові десь упродовж 1590-х років було започатковано новий щабель залучення західного досвіду, ознаменований творенням нової мистецької системи XVII ст., котра на основі усталеного візантійського родоводу зверталася до західних іконографічних взірців як відтепер головної зовнішньої складової мистецького синтезу.

Підсумовуючи, можна на прикладі доступних нині пам'яток Середньовіччя ствердити, що, попри незмінне домінування східнохристиянської орієнтації, у них фіксуються, нехай і віддалені та несистематичні, контакти із Заходом. Такого стосунку не змінило

445 (іл. 15). Найдокладніше про неї див.: Володимир Александрович, «Ікона Богородиці Страсної з церкви апостола Луки в Доросині,» *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Матеріали X міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 17–19 вересня 2003 року* 10 (2003): 27–35.

⁷⁹ Про їхню орнаmentaцію готичного родоводу див.: Володимир Александрович, «Волинська іконографія Спаса у славі,» *Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Матеріали XVII Міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 21–22 жовтня 2010 року* 17 (2010): 21, 24; його ж, «Не зафіксованого походження ікона Волинського краєзнавчого музею й початки української іконографії Спаса у славі,» *Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Матеріали XVIII Міжнародної наукової конференції м. Луцьк, 27–28 жовтня 2011 року* 18 (2011): 43. Окремо про готичний орнаментальний акцент історії волинського малярства першої половини XVI ст. див.: його ж, «“Готичний епізод” історії волинського малярства початку XVI століття,» *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині. Науковий збірник. Матеріали IX міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року* 9 (2002): 22–25.

⁸⁰ Єдиний виняток з Волині — храмова ікона другої чверті століття «Богородиця з Емануїлом» із Хрестовоздвиженської церкви міста Дубно Рівненської обл. (Харківський художній музей), кольорова репродукція: 150 *святинь*, 66.

навіть дедалі активніше утвердження «торжества» «молодої Європи» над «старою Візантією» та елементів західної культурної моделі під натиском польських окупаційних чинників. Приклади з історії малярства засвідчують, що перехід до наступної моделі існування у всеоточуючому «західному світі» став явищем лише Нової доби українського минулого.

Київська Академія 20 (2023): 91–97.
10.18523/1995-025X.2023.20.11-101
<http://ka.ukma.edu.ua>

Архиєпископ Ігор (Ісіченко)

Саковичеві окуляри юліанському календареві

Російська агресія, розпочата 2014 р., оприявнила систему механізмів, що забезпечували інтегрування української культури в імперський цивілізаційний простір, окреслюваний його ідеологами як «руський мір». Це стимулювало суспільну дискусію над потенційними небезпеками ціннісних орієнтацій, котрі узалежнюють Україну від сформованих авторитарним досвідом імперії парадигм. Якщо доти проблеми календарної реформи виринали в медійному просторі вряди-годи, то нагальна необхідність дистанціювання від чужої агресивної цивілізації раптом вивела їх на одне з чільних місць у дискусії про потребу дерусифікації.

Очевидно, що трактування юліанського календаря як нав'язаного українцям Москвою цілком некоректне. Бо ж насправді цей календар разом з іншими складниками візантійського обряду свого часу поширювався на терені Залісся, де щойно зароджувалася російська нація, саме руськими, тобто українськими, місіонерами. І опозиція календарній реформі папи Григорія XIII наприкінці XVI ст. виникала не в Москві, де просто не було в той час освічених людей, а в Острозі, в середовищі тамтешньої академії.

Наївні вимоги змінити календар, аби не святкувати Різдво разом із Москвою, мали, однак, рацію в ширшому вимірі. Не в астрономічному — там усе зрозуміло й заперечень виправленню помилки в обчисленні руху сонця не виникає. Йдеться про концептуальні

підходи до традиції, про межі особистої ініціативи, припустимість суспільної дискусії на доктринально важливі теми. У цьому ключі дуже цікаво звернутися до суперечок 300-річної давнини, які вивчали в «державі без вогнищ інквізиції» (вислів Януша Тазбіра) — Речі Посполитій.

Календарна реформа ввійшла до контексту суспільної полеміки вельми оперативно, невдовзі після її запровадження буллою папи Григорія XIII «*Inter gravissimas*» (лат. «Серед найважливіших») з 24 лютого 1582 р. Вже 1587 року Герасим Смотрицький видав полемічний памфлет «Новий римський календар», у якому саркастично висміював зміни в літочисленні, спираючись на особистий життєвий досвід і живі спостереження над соціальними та родинними наслідками розмежування на прихильників нового й старого стилю. Попри те, що в шостому з «Артикулів, що належать до з'єднання з Римською Церквою» застерігалось: «Новий календар, якщо не можна вживати старого, ми приймемо, однак не порушуючи Пасхалії і наших свят»⁸¹, — Берестейська унія 1596 р. зберігала *status quo* і в календарі, не вдаючись до його зміни.

Аж ось за тему церковного календаря береться чи не найбільш епатажний з наших письменників доби Бароко Касіян Сакович (бл. 1580–1647)⁸². Він походив із родини православного священика з-під Жовкви, навчався в Замойській академії, а потім служив читцем (дяком) у Перемишлі, єпископ якого Атанасій Крупецький (1570–1652) уже належав до Унійної Церкви. Не пізніше 1620 р. Сакович перебирається до Києва, де приймає монаший постриг й очолює твердиню православ'я — Київську братську школу. На похорон гетьмана Петра Конашевича Сагайдачного (бл. 1582–1622) він написав панегірик-некролог, концепція якого визначалася претензіями Запорозького козацтва на статус нобілітованого стану.

Аж раптом Сакович залишає Київ і переселяється до Люблина. Спроба долучитися до діяльності Люблинського братства завершилася несподівано: Сакович розчаровується в православному мирянському русі, знайомиться з монахами-домініканцями, котрі

⁸¹ Борис Гудзяк, *Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії*, пер. з англ. Марії Габлевич (Львів: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000), 332.

⁸² Ігор Ісіченко, архієп., *Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича* (Харків: Акта, 2017), 47–66.

вважалися інтелектуальною елітою Католицької Церкви, вчиться в них богослов'я, переїздить до Кракова, де продовжує навчання й слухає лекції в тамтешній академії. Зрештою відбувається розрив із православним середовищем, і Сакович переходить під юрисдикцію унійного митрополита. Здавалося б, він знаходить ідеальний при-тулок як настоятель одного з найбільших волинських монастирів, Дубенського. Однак неспокійна вдача і тут дається взнаки. Обтяжений невеселими спостереженнями над життям православних громад, Сакович уявляє місію Унійної Церкви в якомога швидшому звільненні від візантійської традиції та перейманні досвіду латинського Заходу, серед іншого й літургійного. Дубенський ігумен критикує збереження юліянського календаря в Унійній Церкві, зважається без благословення церковної влади на літургійні експерименти: править читану Службу Божу, невластиву візантійській традиції. Обертається все конфліктом із церковною владою і залишенням Дубенського монастиря. Сліди присутності Саковича знаходять у Дермані, Холмі, Володимирі, Люблині, Супраслі, Вільні. І ось саме у Вільні 1640 р. видається перша книга, присвячена критиці церковного укладу християнського Сходу: «Старий календар»⁸³.

Відносно невелику книгу присвячено доведенню того, що старий, тобто юліянський, календар містив у собі фатальну помилку в розрахунках, і ця помилка обернулася поступовим наростанням розбіжності календарних дат із фазами сонячного циклу. Християнська Пасха мала відзначатися в першу неділю після першої весняної повні місяця по весняному рівноденню. Але через накопичення різниці між чинним календарем і рухом сонця в XVI ст. 21 березня наставало за десять днів після реального рівнодення. Тому консервативний спосіб обрахунку Пасхи часом відсував її на час уже не після першої, а після другої весняної повні місяця.

Найцікавіше, однак, у Саковича — не оперування логічними астрономічними й богословськими аргументами, а іронічне протистояння сакралізації церковної старовини. Юліянський календар він порівнює зі старим дідом, який недобачає і недочуває, називає тягарем на карку руського народу. На приписуваний консерваторам

⁸³ Kassian Sakowicz, *Kalendarz stary, w którym jawny y oczywisty błąd wskazuje się około święcenia Paschi y responsa na zarzuty starokalendarzan* (Wilno, 1640), [38] s. (далі KS 1640).

аргумент: мовляв, нова віра ліпша за стару, як старе золото ліпше за нове (KS1640, s. 9), Сакович відповідає, пропонуючи покуштувати старе й нове золото та розрізнити його на смак, і зауважує: вони йдуть за однією ціною (KS1640, s. 12). Натомість старовина для нього асоціюється не з золотом, а зі старою сукнею, або, ще краще, — завмерлою рибкою.

Дотримання віджилого старого стилю Сакович пояснює браком освіти. Папа Григорій XIII, готуючи реформу, залучив до праці математиків, астрономів, богословів. А де вони серед русинів? У них немає жодного математика, а в одному латинському монастирі більше освічених людей, аніж на всій Русі. Сакович висміює аргументи Василя Суразького, автора «Книжици о единой православной истинной вѣрѣ» (1588), котрий пов'язував настання Пасхи з весняним потеплінням, коли з'являються трава, зілля, сходять насіння на грядках. Сакович в'їдливо зауважує: «Dziw że nie położył markotania kotów» (KS1640, s. 15). Він знущально пропонує консервативним опонентам, котрі на кожному кроці посилаються на патристичні настанови, дивитися не на квіти й зілля, а на канони Святих Отців. А Русь дубенський ігумен називає дурною через невігластво й тримання за застарілі помилки.

Хоча тут же Сакович пом'якшує свій присуд, протиставляючи рідний народ — а він скрізь ототожнює себе з Руссю, — іншим християнам східного обряду: грекам, румунам, болгарам, московитам. «Tyś narod wolny, y w naukach nad tamte narody biegleyszy. Graecia y Bolgaria y Wołosya pod iarzmem Besurmiańskim ięcząc, nie tylko o tobie, ale y o sobie nie może iuż radzić. Moskwa też choć pod Carem Chrześcianinem, ale Samowładcą y Tyranem siedzi, nauki ten napytay»⁸⁴ (KS1640, s. 34).

Симптоматичним видається не тільки сміливе, без озирання на компетентну церковну владу, судження про важливі елементи релігійного побуту, але й раціональне (не раціоналістичне, а власне раціональне) ставлення до традиції. Сакович персоніфікує заобонний страх перед порушенням заведених звичаїв у образах двох руських дядьків, Гриця з Іваном, які сприймають календар за правду

⁸⁴ «Ти ж бо вільний народ, і в науках досвідченіший за ті народи. Греція і Болгарія і Волощина стогнуть під бусурманським ярмом, не тільки тобі, але й собі не можуть дати ради. Москва теж сидить під ярмом, хоч християнським, але самодержавним і тиранічним, про науку там теж і не питай».

віри, а в григоріянській реформі вбачають джерело розколу. Він звинувачує в забобонності цих дядьків та їхніх пастирів, «дурних попів», нездатних подолати власну обмеженість і вивести народ із темряви. Аби пояснити суть календарної реформи, Сакович вдається до сміливих паралелей: із поправлянням шевцем чобіт, кравцем сукні, кушніром кожуха, ковалем сокири, цирульником або лікарем — пошкодженого суглобу.

Безмежно вільне поводження з обрядовою традицією, яка загрожує перетворитися на тягар і обрости доморощеними звичаями та прикметами, Сакович демонструє в книзі «Перспектива»⁸⁵ (1642). На час її написання автор зробив черговий епатажний крок, порушивши декрет Конгрегації пропаганди віри з 7 лютого 1624 р. про заборону зміни обряду: він, зберігаючи священничий сан, переходить на латинський обряд. У «Перспективі» ж із властивими йому спостережливостю й сарказмом Сакович наводить десятки прикрих і кумедних випадків із обрядової практики Руської Церкви, які засвідчують небезпеку самодостатньої архаїки, позбавленої здорового християнського глузду. Викличний, доволі провокативний текст книги викликав широкий резонанс в обох відгалуженнях Київської Церкви і зрештою стимулював звільнення, принаймні часткове, релігійного побуту від влучно помічених Саковичем атавістичних елементів.

Сакович же продовжує спонукати руське релігійне середовище зважитися на необхідні зміни календаря. Вже в Кракові 1644 р. він видає нову книгу з промовистою назвою «Окуляри старому календареві»⁸⁶. У розлозі заголовку автор не тільки виділяє метафоричний образ окулярів, призначених для підсліпуватого старого календаря, а й обіцяє назвати користі від прийняття нового календаря, спростувати міфи про «вигаданий грецький вогонь, що нібито сходить до Гробу Господнього з неба», і пояснити різниці між унією і розколом. Представляючи себе, він уже називається

⁸⁵ Kassian Sakowicz, *Επανόρθωσις або Perspectiwa y obiasnienie błędów, herezyey, y zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej tak w artykułach wiary, iako w administrowaniu sakramentow y w inszych obrządkach y ceremoniach znaydujących się, zebrana y napisana...* (Kraków: W drukarni Waleryana Piątkowskiego, 1642), [35]; 119; [1] s.

⁸⁶ Kassian Sakowicz, *Okulary kalendarzowi staremu, przy ktorych y responsa katolickie na obietcie starokalendarzan są położone...* (Kraków: W drukarni Franciszka Cezarego, 1644), [16]; 48 s.

священиком і монахом Римсько-Католицької Церкви, прийнятим до неї за дозволом Апостольської Столиці. У передмові-посвяті, адресованій краківському воєводі Станіславові Любомирському (Stanisław Lubomirski; 1583–1649), Сакович самовпевнено заявляє, що його «Перспектива» вже стала імпульсом до посилення канонічної дисципліни в Руській Церкві й перегляду богослужбових видань та запевняє: у вільній Речі Посполитій ніхто не зможе змусити його повернутися до Унійної Церкви.

У добре структурованому тексті книги Сакович оперує тими самими аргументами, що й у «Старому календарі» (1640), деталізуючи їх і долучаючи пізніші спостереження над різницею у відзначенні Великодня 1643 і 1644 рр. Разом із тим він заторкує цілу низку церковно-суспільних проблем, які виходять далеко поза межі його компетенції: про можливість надання патріяршого сану предстоятелю Київської митрополії, про делегування руських церковних достойників до сенату. Як досвідчений полеміст, Сакович послугується зброєю своїх опонентів — канонами. Саме їх він називає «окулярами», крізь які стають очевидними вади старого обчислення дати Великодня, здатної (як у 1644 році) переміститися мало що не на кінець весни, вже не після першої, а після другої весняної повні місяця. Використане в попередньому творі метафоричне порівняння старого календаря зі старим дідом, що вже недобачає і недочуває, доповнюється образом окулярів, потрібних цьому дідові, аби він міг побачити рух сонця й місяця. Посилаючись на «Паренезис» Мелетія Смотрицького⁸⁷ та щедро цитовані «Подорожі Єрусалимом і Сирією» Йогана Кутвіка⁸⁸ (Johannes van Cootwijck; помер 1628), Сакович висміює посилення захисників старого календаря на «чудо благодатного вогню», безжально спростовує вірування в надприродне походження вогню, що виноситься рік-річно єрусалимським патріярхом із печери Гробу Господнього. Він заохочує не чекати на розпорядження ієрархічної влади, а давати приклад іншим, переходячи на новий календар у містах: Вільні, Львові, Луцьку, Острозі, Києві, аби їх наслідували інші громади.

⁸⁷ Meletiusz Smotrzyski, archiepiskop, *Παραίνεσις або Napomnienie ... do przezacnego bractwa Wileńskiego cerkwie Ś. Ducha, a w osobie iego do wszystkiego tey strony narodu Ruskiego uczynione* (Kraków: W drukarni Andz. Piotr., 1629), 86.

⁸⁸ Ioannes Cotovicus, *Itinerarium Hiersolymitanum et Syriacum* (Antwerpen: Hieronymus Verdussius, 1619), 183–184.

Твори Саковича доносять до нас втрачений пізніше бунтівний дух свободи, яка не озирається на авторитети, сміливо ламає стереотипи, експериментує навіть у такій делікатній сфері, як богослужбовий обряд. Посилаючись на авторитети минулого, письменник разом із тим апелює до шляхетських свобод Речі Посполитої, шукає натхнення в досвіді захисту власної гідності її громадянами. Навряд чи він міг собі уявити, що за чотири роки популістські гасла об'єднують фундаменталістично наставлену опозицію і заведуть її в тенета московського авторитаризму. Аж коли Україні вдасться вирватися з його лежачих і почати процес розмосковлення власної культури, соціальні мережі виявлять пробуджену силу індивідуальної ініціативи, що залунає суголосно знущальним ескападам Касіяна Саковича.

Київська Академія 20 (2023): 97–101.

10.18523/1995-025X.2023.20.11-101

<http://ka.ukma.edu.ua>

Giovanna Brogi

The impact which a scientific journal has on the development of the scholarly community can only be estimated in the long run. And such is the case for «Kyivs'ka Akademiia». Thanks to its founders' and editors' resilience and constant (one may even say stubborn!) commitment⁸⁹, and following the contributions made by experts from different countries and schools of thought, for two decades the journal has grasped the attention of most prominent scholars interested in the historical period which has been recognised as crucial for the formation and preservation of the idea of «nation» and «state» in Ukraine.

One wonders how, after sixty years of Sovietisation and Russification of Ukrainian history which has prohibited the investigation of Early Modern Ukrainian history and has banned the use of the term «barock»,

⁸⁹ I cannot but recall here the editors-in-chief, which, however, does not overshadow the seminal work undertaken by the other co-editors and contributors. It is, in fact, not possible here to mention them all. Alike the 16th–18th century Kyivan/Ukrainian culture as a whole, this journal too is the fruit of an international collective effort.

this outstanding journal could still thrive despite all the contradictions and challenges of the new Ukrainian state and society. A first consideration is that the Ukrainian tragic history after 1930s did not eradicate the intellectual makeup which has enabled the transmission of ideas and memories from the past to survive, and fully brought to light by the journal as well as by the the articles and books published by the Institute of History of the Mohylian University. Among the reasons which have helped Ukrainian culture to persist amidst the genocidal experiences and decimation of the intelligentsia, one should mention the active role played by the Ukrainian diaspora after WW2, first in Germany, and then mainly in North America: the migration of personalities such as Ihor Shevchenko and Omelian Pritsak, or more recently Serhii Plokhly and several others represents a black hole in the development in Ukraine of culture and research, but it should be borne in mind that their contribution could only be achieved for the very reason that they were in the West. Their legacy and work are among the founding columns on which now Ukrainian culture stands.

Back to the Kyivan Academy and its journal, in the late 1990s and the 2000s some leading historians, guided by their robust expertise and rigorous academic standards, drew their attention to new fields of investigation and quickly assimilated new ideas, expressing original points of view and employing modern methodological frameworks. Since the publication of the first issues, «Kyivs'ka Akademiia» was intended to mirror the diverse, plural nature of the period of its main interest: the multifaceted dimension of Ukraine as part of the Polish-Lithuanian Commonwealth and of the Hetmanate, the contact with Eastern and Western neighbours, the variety of languages, the diversified social communities and their juridical systems, and the numerous religious customs and beliefs.

At the same time, the scholarly interest of the journal has focused around the evolution of a common cultural heritage scattered across the Ruthenian lands, defining the specific traits of this phenomenon in all its components and influences: the Polish Renaissance and Baroque heritage, which is an expression of the Classic, Renaissance and Baroque age of Western Europe; the critical and somewhat «revolutionary» spirit of Reformation (represented mostly by «extremist» trends such as Calvinists and Antitrinitarians); the considerable pressure from Catholicism, represented by the Jesuits, and the resistance of the Orthodox Church

and culture. Central themes for «Kyivs'ka Akademiia» have been the Cossack community; the role of official and non-official diplomatic contacts with both Moscow and Warsaw; the dialectics between being part of the Universal Orthodox Church and defending the peculiarity of the Kyivan ecclesiastic tradition; the relationship between State and Church, ecclesiastic and political life; the social and economic causes behind historical and cultural events — these are among the numerous topics constantly explored in twenty years of publication of the journal.

As Natalia Iakovenko has put it, Ukrainian literary works «are puzzles whose symbolism and rhetoric remains to be understood», we need «to recognize the Polish baroque prototypes which modeled the Ukrainian literature» but also «to elucidate the differences from their models».

Such differences «originate from authors' education, the situation of communication, ideological needs and the addressees' expectations»⁹⁰.

These few lines exemplify the research program which has inspired most of the articles published in the nineteen issues of the journal. Interestingly, «Kyivs'ka Akademiia» can be seen from two different but complementary perspectives. On the one hand, it reflects the rapid development of self-identity by Ukrainian intellectual elites in the decade following independence, with new rational and methodological approaches to reconstructing the 17th century, which is the period during which historical memory was created and which scholarship and society in 20th–21st century Ukraine have looked at for shaping a new public and social community. On the other side, the journal has forged new generations of scholars, stimulating the advancement of novel ideas and research projects.

The Kyiv Mohylian Institute of History and its journal have promoted knowledge not only in Ukraine, but also in Western Europe: interest for Early-Modern political, intellectual and ecclesiastic history of Ukraine has been growing in Poland, Italy, France, Sweden — and even in Russia. Reflecting the spirit of the Mohylian tradition and the needs for contemporary interdisciplinarity, the Mohylian working group and its journal have extended their interest to all peoples connected with the Hetmanate and the Kyivan Metropolis, from Moscow to Dnipro, from Königsberg to Kharkiv. The many conferences and seminars where some Italian

⁹⁰ Наталя Яковенко, «Київ під шатром Свентольдичів (могилянський панегірик "Tentoria venienti Kioviam" 1646 р.,» *Київська Академія* 7 (2009): 5.

colleagues and I had the opportunity to participate have been fruitful occasions to meet scholars from different countries, sharing interests, listening to new research, and exchange ideas. Our Kyivan colleagues' active and engaging commitment has encouraged continuous learning; the new books we have received every time we have travelled to Kyiv have certainly opened up new horizons and stimulated new research.

If I were asked about making recommendations for further research work, I would mainly focus on two points.

The first is connected to my long-standing interest for Mazepa and the intellectual life surrounding him. Much has been done in the last thirty years to elucidate the literature and cultural life of the second half of the 17th century and the contributions by some important actors of the time. Outstanding publications illustrate the work of key personalities, for instance Inokentii Gizel' and Ioanykii Galiatovs'kyi; similarly, historians have explored the impact of special events, such as the Pereiaslav and the Hadiach Agreements just to mention some. The Church's dilemmas between Orthodoxy and Kyivan autonomy have been examined thoroughly from several points of view. We now know more about Mazepa than we used to, as a great deal of research and documents have been published. However, paradoxically, the analysis of the lesser known 18th century seems to have taken a more coherent shape than the investigation of the second half of the 17th century. As for Mazepa's historical period, in my opinion research is still somewhat fragmented. And I wonder whether the time has come for us to reconsider the whole context of Mazepa's hetmancy from the point of view of his court. True, we have a good understanding of his patronage of Church and the arts, his political games and the religious dilemmas, diplomacy and wars, and the monastic and religious life of the time. Yet, I believe that it is crucial to regard all the leading personalities of Mazepa's hetmancy as actively involved in shaping the surrounding context. There is a methodological need for us to embrace a wider perspective, to take into account the larger scenario, and disentangle the individual contributions by the other key actors of the time. By way of illustration, in Baturyn and at the Kyiv Mohylian Academy, in the cathedral and at the princely palace, many kinds of performance took place at every occasion: orthodox feasts, marriages, funerals, name-days, and visits of foreign diplomats. Panegyrics and sermons were written and printed; we know about the existence of music and dances; we have a good grasp of the military plans, and the civil and

ecclesiastical architecture. But how did all this ‘machine’ actually work? Who were the actors and the spectators? Who were the men and women who participated (or could not participate) in the public ceremonies? Reconstructing social, linguistic, musical, theatrical and visual aspects is crucial in this kind of examination. Mazepa was one of the most prominent leaders of his time in Europe; he wrote verses, was conversant with literature and the arts, and knew different languages. His court deserves to be fully investigated by scholars as other European courts have been.

My other recommendation for further research concerns the literary and personal exchanges between 17th–18th century intellectuals. I had the opportunity to examine some works by Lazar Baranovych and Stefan Iavorskyi, and other Ukrainian poets, side-by-side⁹¹. The result is satisfactory beyond my expectations: this methodological approach enables not only a more thorough understanding of the evolution of literature and culture over time, but also to focus on the relationship between Polish and Ukrainian/Ruthenian culture. 17th century Polish-Ukrainian relationships have been investigated widely, but in terms of literature and culture much remains to be done. This would be a fruitful area for further work. To conclude, a significant implication for this type of research is that uncovering the history of Ukrainian culture and literature would also provide us with a better understanding of the present.

⁹¹ I take the liberty to mention two recent articles of mine: «In the Name of Mary: Baranowicz, Jaworski, and the Good Pastor,» *pl.it. Rassegna italiana di argomenti polacchi* 12 (2021): 110–132; «Alle radici della modernità: Rinascimento e Barocco,» *Niprò* 1 (2022): 16–30.