

Козачинська В.В.

КОНЦЕПТ СМЕРТІ В УКРАЇНСЬКОМУ БАРОКО

Стаття присвячена аналізу поняття смерті в культурі і філософії українського бароко. Творчість українських барокових мислителів - П.Могили, К.Саковича та ін. - досліджується в широкому контексті історії християнського і, зокрема, православного, мислення.

Рефлексії неповноти кінцевої людської екзистенції, незбагненності глибинних підстав буття, загалом властиві християнській парадигмі, оригінально осмислювалися культурою українського бароко. Саме тоді відбувається стрімке відновлення перманентної у середньовічній свідомості трансцендентної відстані бінарного, двонатурного сутого, світу інтелегібельного (нествореного) і світу тварного. "И поистинні мир сей злостивий подобен морю, ибо ... бисється і пиниться нечистотами, от убійства играет кривавими влнъми ... Біжите от прелести его ... к добродітельному житію в мирное и пресвітлоє царство Христово" [1], - пише в "Зерцалі богословії" ієромонах і проповідник К.Транквіліон-Ставровецький, а мілітаристськи апологетизована риторика барокових трактатів у пильному наслідуванні римським зразкам уподібнює оборонення чеснот "звитязтву" воїна, людське ж життя - осоружному наймитству у "найбільших ворогів" ("Війною є справді життя людини на землі ... Світ, сатана, тіло - ведуть з нами війну", або: "... Так і на духовній війні одні, завдавши поразки головним із своїх супротивників - тілу, світу, чорту, відходять переможцями" [2]).

Замкнена на себе тварність необоженого людського ества здавна мислилася подоланою, як і парадоксальним чином причетною до істини благодаті, лише за позапокладеності сутності людської смерті. Благосний параметр смерті як напередвстановленості безумовного наближення до Першообразу сприймався онтологічно безальтернативною логікою Суцього. Так, подібно до укоріненого в людській свободі волі зла, що в контексті Оригіенової етіології є лише нестачею добра, смерть є деформацією, а не протилежністю життя. Згідно з Григорієм Ніським, як душевна, так і тілесна смертність у контексті з відповідним есхатологічним ученням виявляється хворобою "до збавлення від нечистоти зла", "премудро"

встановленим станом створеної для безсмертя людської природи ("... людина, як деякий скудельний глек, знову повертається в землю, щоб по відділенню нечистоти... могла бути через воскресіння знову відтворена у первісний образ" [3]). Гнучка "палімпсестна" свідомість бароко так само вбачає у нерозривній єдності життя і смерті більше, ніж просто однозначний сенс їх обоюсторонньої залежності (стисло відбитий у Могиловім " ... Я смерт назову животом" [4]). Осмислення людської частковості виявляється тут визнанням парадоксальності перверсивності життя і щомиті присутньої в ньому смерті, що "татські вослід ходить": "Кожного дня умираємо, кожного дня частка живота нашого одіймується ... и навет ньшНкшній день з смертю ділимо" [5].

Позапокладена сутність смерті, усвідомлювана окремішнім суб'єктом в якості невивувної металогічної "надрозумності", набувала - попри загальні у бароко моменти її сприйняття у площинах Virtus (добродітність) і Vanitas (марнота) - екзистенційного виміру розуміння психомахічної альтернативи людської кінцевої (екзистенційна напруга "верху" і "низу", споглядальної віри і життя долалась при цьому, наприклад, звертанням до топосу крил: "Віра єдно єст крило, о єдном несміло / крилі летіти, ... первой крил добрих діл [йому] потреба" [6] , чи: "Віру, надію, любов взяв на бок єдиний, / чистость, послушаніє, убозство - на іний" [7]), з одного боку, і поновлюваного архаїчно- "тварного" остраху смерті, з іншого (звідки, власне, і йшов пароксизм барокового стилю, - визначуваний, однак, своєю квазіприродою, бо, йдучи від Св. Письма [8] , був цілком підвладний тематизованим у ньому мотивам добродітності і марноти). Обертаючись, тож, у дидактичному і власне художньому вимірах, вибудовуваних рефлексуючою констатативністю Vanitas чи ампліфікацією "смертного" пароксизма

(О смерте злосливая і гнівливая ...
 О смерте ... / Слепая, глухая і нежалосливая ...
 О смерте, коль страшна пам'ять твоя [9]),

українське бароко перекодує античну і біблійну концептуалістику виключно у свято-отцівському ключі ("[смерть] ... заміряється на багатого Мідаса, розумного Катона, німим робить красномовного Ціцерона, і взагалі ніхто з нас не уникне цієї моровиці, якщо не прийме скільки треба ліків чесно" [10]).

Убачання співвимірності внутрішнього ества людини та її душі є в українській культурі усталеним. Так, коло київських мислителів, зокрема П.Могила, провадять типове християнському світобаченню розрізнення уподібненої Богу "духовної" людини і людини "плотської", що її дух підпав гріховно-руйнівній тварності. Людина, долучаючись до персонально духовної природи Бога, стає співвимірною Йому своєю безсмертною душею як носієм ("поставою") сутнісно особистісного в людині.

Взагалі, вже апокрифічні версії апокаліптичних візій (Візії Ісаї, Книги Єноха) та інтерпретація ними "на суцільної" безтілесності невидимих ангелів убачаються як такі, що мають підстави ймовірної дотичності до розвинутої ап. Павлом концепції "душевного" тіла людини "земної" та тіла "духовного", яке одержимо по Воскресінні. Концептуальне розрізнення І Посланням ап. Павла до Коринтян тіла "душевного", що вмирає, та тіла "духовного", яке воскресає, не маючи у собі "плоті" як носія гріховно-своєвільного первня, виразно відповідає застосовуваній розбіжності понять плоті-тіла як стосовно Ісуса Христа, так і щодо людського тіла як такого. За спостереженням О.Сирцевої, євангельське розрізнення понять плоті і тіла, що простежується в апостольських посланнях, розводить їх щодо входження Бога-Сина в космос і Його "в-люднення" (що йому відповідає "плоть"), і щодо Його прощання з апостолами і земним життям та містичної жертви людям і його пам'яті (якому відповідає тіло) [11]. У характерній формулі відділення душі від тіла в апокрифічних Апокаліпсисах вжито грецьке то σώμα ("тіло"), а там, де йдеться про Воскресіння, теж мовиться саме про тіло, "не плоть". Пов'язане з посмертною долею людини поняття тіла, отже, адекватне описам існування після смерті, "плоть" же, на відміну від першого, є лише у цьому тлінному світі (1 Кор. 15.50). Співвідповідність поняття тіла

світу тлінному і нетлінному, "плоті" ж лише тлінному ("тварності") дозволяє, - вбачаючи "тілесність", що включає "плоть" тіла поцейбічного та "безплотність" позбавленого плоті тіла потойбічного, - говорити про тіло "плотське" як про тіло "душевне" і про тіло "безплотне" як "духовне" [12].

Уважаючи душу безсмертною, П.Могила поділяв як визначуване християнським аристотелізмом поняття душі як форми органічного тіла, так і платонівське розуміння її як самосутньої сутності, тож, пов'язував усі стани душі за життя людини з тілом, проте вбачав у душі незалежну від тіла безсмертну сутність по роз'єднанні з ним. Причому, в поглядах саме цього мислителя бутєва рядопокладеність антитетичних даностей набуває в якості ключової діалектичну позицію агону і перверсивності. Так, актуалізація митрополитом античних імен і пов'язаних з ними ідей засвідчує намагання вмістити поняття смерті у саме визначення життя в розумінні її щомиттєвої присутності в ньому. ("Сципію Африканській в той же сенс мовит: ваше пожитє, которое називаєте животом, смерт ест" [13]). Тезу єдності життя і смерті П.Могила potwierджує як загальноновживаним за часів бароко біблійним топосом про тотожність місця "початків" життя і смерті за першої людини, так і оригінальним уявленням про "Право смерті": "Смерть, не чекаючи часу и отвертя дверей звычайных, вынятым якимсь своїм правом несмотрит ни на л'ѣта, уроду, кондыцію, святобливість живота и так людей губит. На том казаню за помочу Божією спытаюся напрод о Праве смерти, ведлуг которого так недишкретне з людьми поступает" [14].

Ідентифікуючи людину з її душею як самовиявом сутнісно особистісного, православна культура поклала долання гріха в межі свободи волі як складника духовної сфери. Смерть як кінець життя є свідченням його цілісності і водночас - відбутих людиною життєвих актів, не побільшуваних і не поменшуваних від часу смерті вчинків. Саме з таким "вмістом" людина постає перед лицем Господа, а її відповідальність за прожитє життя сягає повноти довершеності й переходить з потенції в акт перед Божим судом. Переборення гріха не поставало, тож, витлумачуваним поза проблемою індивідуальної смерті та 'Ш&т* смертного існування душі ("...по смерти душа не может свободитися или покаятися и сод^лати каково либо д'ѣло еяїеизбавитися от узы

адовы" [15]), а також воскресіння, яке "тілесно" - разом з тілами - постане загальним для всіх людей присудом : "По смерті... вси суцїй в гробя услышат глас Сына Божїего и изыдут, благая сотворївши в востанїе жизни, злая же содїявщїн в воскресенїе суда " [16].

У Катехизисї (1645) митрополит так глумачить відповідні 7,11 і 12 артикули віри : "... І знову прийде судити живих і мертвих, і царству Його не буде кінця"; " кожна душа до свого власного тіла буде повернена і з ним разом або нагороду, або кару вічну прийме справедливо"; "вірні та вибрані Христові у прийдешньому світі мають успадкувати у Царстві Небесному вічне життя, ... відкинені ж також разом із душею і тілом вкинені будуть у вогонь вічний і там навіки в ньому залишаться" [17].

Як зазначалося, християнська ідея співвимірності внутрішнього ества людини її душі як самовияву сутнісно особистісного в ній набула усталеності, проте ця теза не забезпечувала більш-менш подібне розуміння призначення і власне сенсу самотутньої сутності душі. Так, автор, написаного в Замості 1607 р. під криптонімом "Г.Т." анонімого рукопису "Душевник" послідовно обстоює, попри визнання душевно-тілесної єдності, концепт смертності душі. Й хоча, зрештою, йдеться про потвердження невіддільності (невід'ємності) душі від смертного тіла, і, значить, остаточну смертність її внаслідок подібного злучення, визнання цього не постає до кінця послідовним, позаяк окремі місця тексту, - зокрема таке:

"...[Душу] [Бог] єст моцен до рову одвести

И пак[и] тим же духом из рову извести" [18], де йдеться про потрапляння душі до подібного давньоєврейському "шеолу" рову, звідки вона може бути виведена "духом" (Богом), чи ж таке: "А єгда Бог пришле час от гробов встанут[и], тїй душі вкупе съ плот[т]ю очутят[ь]ся от гроба, на глас Сина Божия о живут[ь]" [19], - є водночас підставою наявності віри у воскресіння померлих душ разом із тілами за Страшного Суду. При цьому посилення в тексті стосуються переважно Старого Заповіту, що і є, здебільшого, основним джерелом автора, який, до цього ж, розуміється на відмінностях грецького і єврейського текстів Біблії [20].

Саме Святе Письмо оповідає, - згідно з автором, - про тотожність "чоловіка" людській душі:

"<...> Же чоловік душею повеленїем божиим ся ставаєт,

А душа чоловіком в Пис[ь]ме прозвана биваєт" [21].

У подальшій "Передмові [Св.] Книг на... "Душевник" стисло подані пов'язані з "душею" коннотативні значення, що постають своєрідним довідником ("что єст душа") властивостей людської душі на потвердження того, "же душі сут[ь] люди живий, и неотдїл[ь]ні сут[ь] души от плоти" [22]. "Закон и пророци съ апостоли", "фило[соф]нейшіи святїй, отци Василїе, Кирилъ и Іоан Златоустецъ" свідчать, за автором, що "плоть" без душі, а душа без "плоті" "ничтоже сотворити не може"; "вихід" душі Св. Письмо називає "вмиранням", власне, сама душа, " єгда изиде", - є "ничтоже" [23]. Вона, - зауважено в тексті згідно з Книгами "Моїсеовими", "Самоеловими", "Іововими", "Давидовими" тощо, - "присягаєт, зло и добро творит[ь], маєт очи и руки, ... [її] купчат[ь],... забивают[ь] и на смерть выдавают[ь],... [її] Пис[ь]мо зовєт совїстію, то єст сумненїем, или мишленїем,... оком,утробою, кріпостою, костїю називаюєсь" [24]. Цікавими щодо витлумачення є наступні твердження: "Душа... и до смерти, и до гробу входит[ь], и впадаєт в руци врагов нечестивих,и оружиєм карана биваєт... а от всякого зла божиим повеленїем сьхраняєт[ь]ся, от мук кровних спасєна биваєт"; "живот єя ко аду приближаєт[ь]ся, до аду вселяєт[ь]ся. И от ада Бог ю изводит[ь]"; "Душа пришельствут, а Господь ю заховуєт,...И єст [душа], яко птенец[ь] - улїтаєт, терпит[ь] и уповаєт. А Бог ю зо всего отнимаєт" [25].

Виразно бароковий естетизм докорує в рукописі рефлексію нетривкості земного існування: людина жива, "як цвіт, ув'ядаєт", душа, " здоровїєм будучи", "як пара, исчезаєт", як "глава," "гине ровно съ мглою", а як "живот", - є "Прахом і димом". Тож, навіть ті, зауважує автор, хто говорять о "исходящих с тіла" душах, неспроможні сказати, в чому суть, де перебувають, що чинять душі без "плоті", та чи бачив хтось їх, розмовляв з ними [26]. У такий спосіб обстоюється непотрібність (недієвість) посмертних молитов до Святих (водночас із суто "реформаторським" закидом "учителям", які не дбають про живі душі так, "жеби людіє зналиє бити божиими душами, ... в животі єще живими будуще" [27]), адже самий тільки Бог, - мовитьєся в душі доктрини передвизнання, - "кріпкий

уморити", як і "моцний оживити", людську душу.

Таким чином, "Душевник" 1607 р. є унікальним, імовірно дотичним до еретичних течій (зокрема, антитринітаріїв) твором [28], де висувається і обстоюється ґрунтовна злученість людської душі з тілом ("плоттю") ("Душа жадає дворов Господних сердцем и плоттю и радуєт[ь]ся о Бозі живом (Пс. ...)") [29]), - тож, ідея свідомісної активності душі за власне земного життя людини, а також смертність людської душі (проте, до "дня судного").

Свідченням розвитку рецепції патристичних ідей в Україні є "Трактат про душу" (1625) К. Саковича, що, становлячи, власне, продовження його "Арістотелівських проблем...", достеменно відбиває розв'язання українськими колами *pietas litterati* ідеї смерті в межах проблеми сутності людської душі. Цілковито відповідно до духу тогочасної освіченості, християнський арістотелізм ("Душа є актуальним станом органічного фізичного тіла, що має здатність до життя" [30]) еkleктично когерує у трактаті з платонівським визнанням "незмінної" ("неперервної") самосутності душі, викладеним за августинівським "Про дух і душу..." ("Душа є раціональною та інтелектуальною субстанцією, що створена Богом як духовна, але не з божественної природи, а скоріше повинна бути створеною з нічого, схильною до доброго і злого" [31]).

Автор, самим вже епіграфом (Матвієвим "Чи Як Не більша від тіла душа, а тіло - одягу?" [32]) торуючи шлях доктринально-контрреформаторським переконанням, - уважаючи, тож, лише "фігуративним" ("образно, через синекдоху, частина береться замість цілого") буквально потрактоване, зокрема "Душевником" 1607 р., старозаповітне викладення сутнісних властивостей і "смертності" ототожнюваної з людиною душі, - не обходить, однак, і толерантної, "розумної" вченості, пристосованої до розв'язання "між нашою милою братією... великих суперечок" [33].

Концепт смертності душі й актуальне на той час питання про її посмертне місцеперебування розв'язуються у другій частині "Трактату..." Спростуванням "рацій" тих, хто визнає смертність душі, є здебільшого вже притягнуті К. Саковичем твердження з Еклезіасту ("і повернеться прах у землю, ... а дух - до Бога" (Екл. 12.7)), ареопагітівське "через безсмертя отримує душа як створення, так і збереження" [34], розділ "... З філософів", де у

переконаннях про безсмертя душі християн закликає "більше спиратися на віру і Св. Письмо, ніж на природні доведення, ... залишивши аргументи від природи філософам" [35], і власне розділ "Доказів... з Св. Письма, зі Св. отців, із Соборів". "Троякі" за родом речі, - твердить тут К.Сакович, - мають початок і кінець, мають початок, але не мають кінця (подібно до "душі", "ангелів" і "злих духів"), чи - "єдиний у Троїці" Бог - не має ні початку, ні кінця [36]. Окрім старо- і новозаповітних ("Буття, 7; Йова, И; Еклезіаста, 12; Приказок Соломонових, [2-5] ... Матвія, 10 ... 22" [37]), а також визнаних Соборами тверджень, про безсмертя душі свідчать жорстокі страсти божих мучеників, що йшли "на різні муки і на смерть не з якою іншою метою, а тільки щоб жити і після смерті" [38], та власне сама відправа святої літургії за померлими.

Нижче безпосередньо експліковані святоотцівські уявлення про посмертні місця відходу душ, приводом троїстому - "небо", "митарства", "вічне ув'язнення і диявольські муки" ("пекло") - розподілові яких слугує розгортання загального в бароко паралелізму життя-агон ("звитязтво", "війна" тощо). Подібно до "Промови на похороні воїна" з "Арістотелівських проблем...", тут притягнуто Йовове порівняння людського життя з борінням (осоружним наймитством: "... як найменець волі завершення праці своєї" (Йов., 7.2.)): "... Так і на духовній війні одні..., завдавши поразки головним із [супротивників]: тілу, світу, чорту - відходять переможцями" [39]. Підставою цьому є також самий догмат Воскресіння і Знесення Христа, який потверджує "небо" першим місцем "відходу" душ. При цьому виокремлено тезу про визволення Святих отців з "пехельної відхлані" та відкриття тим самим "Дороги до неба" [40].

Так, тлумачачи Давида і Павла на доведення того, що, "виконавши" визволення людини, Спаситель одразу "за свого преславного Воскресіння звільнив із пекельної безодні душі святих пророків та патріархів" [41], під "висотою", - провадить К. Сакович, - слід розуміти "небо", а під "полоненими" - душі Святих отців. Так само, у Христом обіцяному "за одне благочестиве слівце" "раю" вбачаємо, за автором, отриману від споглядання Бога "насолоду", чи ж, за цитованим Златоустом, - рай, а не царство небесне, "аби здивувати диявола божим милосердям" [42]. Подібно до місця з

Апокаліпсиса про "помсту над живими", Павлове визнання "досконалості", яку "не без нас приймуть" (До Євр., 11.40), чи ж збережений для нього "вінець справедливості", - розуміємо, згідно з Саковичем, як винагороду Святим по "душі" ("дано їм по одній білій шаті" [43]). Хризостомове з "гомилії 39" на I Послання до коринфян: хоча б душа "і шістьсот разів" була безсмертною, без тіла їй ані "вкютати благ", ані "азнавати покарань" - також слід розуміти так, стверджено далі автором "з теофілактових тлумачень", що по воскресінні тіла "душа може бути і зараз нагороджена" отриманням небесних благ [44].

Друге місце - "між небом і пеклом", - в якому душі затримуються тимчасово і після молитов за померлих виходять звідти (що його "латиняни називали *purgatorium*, поляки *czystcem*, а ми, слов'яни, митарствами" [45]), - визнаємо вже тому, за К.Саковичем, що офіруємо і молимося, чинимо посмертні літургії й обідні (про існування митарств, що "перевершують усі муки цього світу", оповідує, наприклад, щоденна опівнічна молитва, в якій "просимо Господа про перенесення душ в міста світла, прохладна, покойна" [46]). Відзначимо тут, що амбівалентно суперечливий феномен бароко сприяв усотуванню і рефлексії в Україні XVII ст. антитетичних ідей, однією з яких був спростований українською православною церквою на підставі суперечності біблійній і церковно-соборній традиції католицький догмат про чистилище, - так що схильна до Унії частина українського духівництва ототожнювала відомі вже киеворуській культурі "митарства" з "чистцем" (його ідея не визначалась істотно неприйнятною через можливість сприйняття її складовою здавна прийнятої від олександрійсько-візантійської концепції посмертних митарств [47]). Що ж до часу затримання душ, то, - провадить К.Сакович, - за свідченням багатьох прикладів у Григорія Діалога, душі звільняються від цього місця за вчинені живими молитви і жертвування [48].

Третім місцем засуджених не вічні муки є "пекло", що до здійснення людьми "диявольських" учинків приготуване було для самих лише "дияволів" [49]. (Досить давнє, ймовірно, уявлення "пекла для дияволів" було представлено на вітчизняному ґрунті редакціями давньохристиянських апокрифів як у традиційних перекладацьких версіях, так і

в похідних віршованих і драматичних творах, і співіснувало з усталеною каноном версією про безконечність мук [50]). Зазначимо також наявність в Україні XVII ст. прикметного сюжету "збурення пекла", - тенденцію "диявольського пекла" відбивали барокові драматургічна обробка давнього апокрифу про сход-ЖКБНН Христа до пекла "Слово о збуренні пекла..." (перша половина XVII ст.) і бурлескна поема "Марко Пекельний" (XVIII ст.) [51].

К.Сакович заторкує тут досить складне для християнського вчення питання матеріальності зносимих мук ("очищувального огню") та найстрашнішої, "мов би печатки", вічності, що знищує сподівання визволення звідти [52]. Вже Оріген своїми тлумаченнями інфернальних покарань апокрифічною апокаліптикою вів полеміку з приводу різних візій пекла [53], обстоюючи в якості вірогідної ідею інфернального стану душі як зносимих совістю власних мук - "переслідувань" її собою ("...[тоді] сам розум чи совість божественною силою відтворюватиме у пам'яті все... Тоді сама совість переслідуватиме себе і битиме себе власними рожнами і сама стане своїм звинувачувачем і свідком" [54]). Уявлення про пекло в якості змінюваного як до, так і після смерті інфернального стану "свідомості" ("совісті") до Августина простежується й у Григорія Ніського [55]. Відповіддю на ймовірну матеріальність мук у "Трактаті..." слугує застереження К.Саковича про те, що, подібно до того, як "невидима божественна сила і ласка через видимий знак елементарної води торкається [при Хрещенні] душі й очищує її від гріха,... вогонь [як] засіб божественної справедливості своєю божою силою може мучити душу, як він мучить безтілесних дияволів" [56], стосовно ж до "вічності" зносимих мук, автор, акцентуючи цілковиту безпорадність грішної душі, обмежується уподібненням "страшнішої усього" вічності з осоружною "печаткою" [57].

Представлені погляди засвідчують у такий спосіб розв'язання концепту смерті представниками *litterati* братських кіл у річиші свято-отцівської рецепції. Попри закономірні за полемічного часу розбіжності уявлень про митарства і воскресіння є підстави вбачати ідейну суголосність версій потлумачення проблематики людської душі та осягнень конечності екзистенції у вічній перспективі.

1. Кирило Транквіліон-Ставровецький. 0 злосливом мире ... // Пам'ятки братських шкіл на Україні ... - К.: Наук, думка, 1988. - С 242.
2. Арістотелівські проблеми або питання про людину з додатком промов,... складених Каллістом Саковичем // Там само. - С. 431; Трактат про душу, написаний... отцем Касіяном Саковичем // Там само. - С 495.
3. Сирцова ОМ. Апокрифічна апокаліптика: Філософія Екзегеза і текстологія. - К.: Видавничий дім "KM Academia"; Унів. Вид. "Пульсари", 2000. - С 152.
4. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К.: Укр. Центр Духовної Культури, 1997. - С 241.
5. Там само.
6. Іван Величковський. [Вірші до Івана Самойловича] // Українська література XVII ст. - К.: Наук, думка, 1987. - С. 318.
7. Там само.
8. Криса Б. ПереСотворення Світу: Українська поезія XVII-XVIII ст. - Львів: Свічадо, 1997. - С 170.
9. Кирило Транквіліон-Ставровецький. ...Лікарство... розкошником того світа... // Українська література XVII ст. - К.: Наук, думка, 1987. - С 274-275.
10. Митрофан Довгалецький. Поетика (Сад поетичний). - К.: Мистецтво, 1973. - С 57.
11. Сирцова ОМ. Вказ. праця. - С 123.
12. Там само. - С 124.
13. Нічик В.М. Вказ. праця. - С 241.
14. Там само. - С 244.
15. Там само. - С 245.
16. Там само.
17. Катехизис Петра Могили / Упорядкування проф. А.Жуковського; Пер. В.Шевчука. - К.: В-во "Воскресіння", 1996. - С 123-125,189-193.
18. Г.Т.Душевник. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVII - початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. - К.: Наук, думка, 1988. - С 181.
19. Там само. - С 188.
20. Нічик В.М. Вказ. праця. - С 247.
21. Душевник Г.Т. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVII - початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. - К.: Наук, думка, 1988. - С 180.
22. Там само. - С 182
23. Там само.
24. Душевник Г.Т. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVII - початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. - К.: Наук, думка, 1988. - С 183-184.
25. Там само. - С 187-188
26. Там само. - С 188.
27. Там само. - С 195.
28. Нічик В.М. Вказ. праця. - С 246. .
29. Душевник Г.Т. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVII - початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. - К.: Наук, думка, 1988. - С 191.
30. Трактат про душу, написаний... отцем Касіяном Саковичем // Пам'ятки братських шкіл на Україні ... - К.: Наук, думка, 1988. -"С. 448.
31. Там само. - С 446.
32. Там само. - С 443.
33. Там само. - С 446.
34. Там само. - С 489.
35. Там само. - С 492.
36. Там само. - С 493.
37. Там само. - С 495.
38. Там само. - С 493.
39. Там само. - С 495.
40. Там само. - С 495.
41. Там само. - С 496.
42. Там само. - С 497.
43. Там само. - С 497.
44. Там само. - С 500.
45. Там само. - С 501.
46. Там само. - С 501.
47. Там само. - С 195.
48. Там само. - С 502.
49. Там само. - С 504.
50. Сирцова ОМ. Вказ. праця. - С 201.
51. Там само. - С 197.
52. Трактат про душу, написаний... отцем Касіяном Саковичем // Пам'ятки братських шкіл на Україні ... - К.: Наук, думка, 1988. - С 505.
53. Сирцова ОМ. Вказ. праця. - С. 124.
54. Ориген. О началах. - Самара: Изд-во "Ра", 1993. - С 148.
55. Сирцова ОМ. Вказ. праця. - С 202.
56. Трактат про душу, написаний... отцем Касіяном Саковичем // Пам'ятки братських шкіл на Україні ... - К.: Наук, думка, 1988. - С 505.
57. Там само.

Victoria Kozachynska

CONCEPT OF DEATH IN UKRAINIAN BAROQUE

The article discusses the concept of death within the framework of Ukrainian baroque culture and philosophy. Writings of Ukrainian baroque thinkers - P. Mohyla, K. Sakovytych - are considered in a wider context of Christian, especially, Orthodox, thinking.