

Одеський національний університет ім. І.І.Мечникова

На правах рукопису

Козачинська Вікторія Валеріївна

УДК: 316.4.051.6:128/.9:172.16:165.195(477)15:7129/7126:17

**Соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті й  
безсмертя (на матеріалі історії української духовної культури кінця XVI –  
початку XVIIIст.)**

Спеціальність 09.00.03. – Соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор

**Матковська Ірина Яківна**

Одеса – 2004

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 Проблемні акценти інтерпретації концепту смерті в сучасній соціально-філософській літературі.....	21
РОЗДІЛ 2 Концептуальні засади соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя в українському бароко.....	39
2.1. Смерть як „хвороба до зцілення”. „Узвичаєність” переходу.....	39
2.1.1. Ідея смерті духовної. „Дух усиновлення” проти „страху рабства”.....	39
2.1.2. Єдність життя та смерті: концептуалістика конверсивності.....	48
2.2. „Солідарність” живих і мертвих. Ідея континуїтету світів.....	53
2.2.1. Чинність посмертного пам`ятування: прийнятність випрошення спасіння.....	53
2.2.2. „Двонатурність” людського єства (дихотомія „плоті” – „тіла”, „душі” – „духу”).....	58
2.2.3. Осмислення ідеї суду та воскресіння. Великий Катехізис (1627) Лаврентія Зизанія.....	60
2.3. Прийнятність „посмертного очищення”: тенденції концептуального зближення.....	65
2.3.1. Уявлення про „чистительний вогонь”. Митарства.....	66
2.3.2. Сутність посмертних станів: Ідея усвідомлення. Ступінь чуттєвості „нагород” та „покарань”.....	72
РОЗДІЛ 3 Еволюція соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів концепту смерті. Уявлення litterati.....	80
3.1. Українське бароко як феномен „палімпсесту”. Ренесансно-гуманістичний контекст явища.....	80
3.2. Концепт смерті: осмислення litterati.....	91

3.2.1. Ідея „пам’ятування смерті” в барокових промовах.....	92
3.2.2. „Діоптра...” (1612) Віталія [з Дубна]: концепт „передрозміленої смерті”.....	95
3.2.3. Осягнення ідеї смерті та людської гріховності в уявленнях Йоанікія Галятовського.....	97
3.3. Концепція посмертного перебування душі. Три „чини” померлих.....	102
3.4. Осмислення ідеї смерті в межах проблематики сутності душі.....	105
3.5. Інтегральність позиції litterati. Концепт смерті: популяризована версія.....	117
3.5.1. „Розмова о смерті...” (1629).....	119
3.5.2. Слово про Лазаря (1744) Феофана Прокоповича.....	121
3.5.3. Феномен української барокової драми. Драма шкільна.....	123
РОЗДІЛ 4 Героїко-стоїстичні рефлексії представників української барокової думки: кінченість як утвердження „слави у світі”.....	135
4.1. Ренесансно-реалістичні акценти тлумачення проблематики людини – часу – „вічності”.....	135
4.2. „Ченці війни” як „воїни Христові”: концептуалістика „святобливої войовничості”.....	140
4.3. Символіка „войовничого чернецтва” у „Ключь...” (1659) Йоанікія Галятовського.....	146
4.4. Ідея вищості справи заступництва та смерті за отчизну в „Слові 1-ім часу війни...” (1677) Антонія Радивиловського.....	148
4.5. Образ увінчаного „небесною славою” вояка у промовах (І половина XVII ст.) на честь Т. Замойського.....	151
4.6. Мілітарна забарвленість „Слів на похороні...” („Арістотелівські проблеми... про людину”, 1620) Касіяна Саковича.....	154
ВИСНОВКИ.....	164
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	184

## ВСТУП

За оберненості методологічних орієнтирів сучасної соціально-філософської думки до граничних екзистенціалів людського буття вивчення феномену смерті як визначальної особистісної міри справдження „невиявленого теперішнього” набуває особливої актуальності. Неоднозначна реальність постання буттєвих альтернатив поза рамками усталених переконань, з одного боку, й відчуження „людини культури” від імовірного глобального значення найбільш фундаментального щодо засадової життєвої тріади народження – сексу – смерті аспекту існування, з іншого боку, вимагає ґрунтовного аналізу проблеми сутності та сенсу людської конечності в украї змінюваних сьогоденням соціально-філософському, моральному, психологічному (соціально-психологічному) тощо вимірах.

Актуальність звертання до подібної тематики зумовлюється, крім усього іншого, граничним зсувом у ставленні до смерті, передумовою якого є загострення ряду пов'язаних з посиленням терористичної активності соціально-психологічних чинників. Визначальні за трансформації осмислення смерті, останні полягають, передусім, у використанні принципово нових методик і технологій здійснення практики тероризму (підготовка „батальонів смерті”, вербування жінок-удів (родичок) загиблих за їх психологічної спрямованості до смерті як єдино можливого „виходу” тощо).

Відповідаючи за своїм ціннісним змістом поняттю того самого порядку, що й життя, екзистенціал конечності становить собою глибинний засновок духовно-особистісного світу, що визначає міру та ступінь змістової виповненості й осмисленості життя. Питання сенсу життя є в цьому розумінні конечним з огляду на утримуване ним поняття неповноти людського буття. Попри інтенсивність досліджень потужного морального і загальнолюдського потенціалу явища смерті як

передумови ціннісного змісту життя достеменним є принциповим брак цілісного розгляду проблеми смерті й безсмертя, передусім – її соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів.

Посилення водночас значимості у буденній свідомості християнського світопочування із засадовими для релігійної моралі уявленнями про смерть і безсмертя актуалізує виявлення потенціалу понять смертя та безсмертя, що є автентичним у духовному досвіді вітчизняної культури. Особливо актуальним є при цьому вивчення підстав розв'язання проблеми смерті та безсмертя з огляду на особливості її осмислення у свідомості соціальних спільнот доби, що її парадигма була ключовою, „інтегральною” в контексті загальноєвропейських рефлексій.

Саме бароко як виключно гнучкий історико-культурний феномен з принципово інтегральною світоглядною позицією, амбівалентністю концептуальних засад та поліморфністю художньо-естетичних канонів визначило механізм того історичного „стрибка”, що вивищив „культурне пограниччя” країн кола *Slavia Orthodoxa* до єдиної Європи. З іншого боку, паралелізм процесів „палімпсестної” доби з часом „надміру деталей та інформації” (П. Гринуей) кінця ХХ ст. спричинився до проблеми так званого необароко в постмодерністському культурному доробкові. Конститутивне в українській класичній парадигмі концептуальне вбачання у смерті чинної підстави зворотного вивищення до тотожного „цілій людині” буття постає адекватним духовному осягненню глибинного потенціалу явища смерті на тлі гранично „пароксизмальних” уявлень сучасних танатологічних учень та систем.

Тему смерті й безсмертя досить повно представлено історико-філософською, з одного боку, та соціально- й етико-філософською, з іншого, думкою з позицій відмінних парадигмів. Віддавна ідея принципової обмеженості екзистенції набувала форми концептуального визнання напередустановленості чину „переходу” як підстави вивищення до трансцендентного емпіричному буття, осягнення якого за усвідомлення континуїтету світів „земного” і „небесного” становило засновок релігійної моралі. Саме античне вчення Сократа, в якому не існувало трагічної напруженості необхідного, про безсмертя душі й смерть як звільнення останньої від смертного тіла на багато століть визначило спрямованість європейського духовного

досвіду. Античність-таки в постаті Епікура, Марка Аврелія, Лукреція й Епіктета визнає „зраціоналізовану” смерть цілком природною „хворобою здоров`я”, заклавши відтак підступну „пастку” європейській мисленнєвій традиції, в якій „якщо я не володію чимось, то його й не існує,... воно ніяк не актуальне для мене, а отже, не актуальне взагалі” [90, 125].

Принципово відмінною від античних уявлень була концептуальна індиферентність давньоюдейської ідеї „шеолу” (як, переважно, неунікної для всіх смерті) та дотичного до цього бачення його як край „ненажерливого” місця, що поглинає кожного, обумовлювана відсутністю у давніх євреїв власне морального критерію розрізнення потойбічних станів для праведних та злочестивих. Автентичне благо у старозаповітних уявленнях не осмислювано поза поняттям земного існування, світу, що потребує впорядкування, а не подолання, в якому не чеснотливого за численного „сім`я – паростків його” очікувало природне нисходження „в гріб за зрілості” (Йов. 5: 25-26). Виносячи сенс земного життя за рамки останнього і привносячи в осмислення „краю” принципового трансцендентизму, християнська свідомість – попри надаване концепту смерті ірраціонально-трагедійне забарвлення індивідуальної вибувності – вбачає у смерті невідкладну людському розумові таїну встановленого „понад” чину „переставлення” задля справдження належного (отчеська ідея смерті-„хвороби до зцілення”) та поновлення „цілої людини”.

Принциповою за стрижневого у новозаповітній концепції вчення про отримання належного виявилась ідея усвідомлення душею отримуваних „по той бік” нагород та покарань, тобто ступеню чуттєвості посмертних станів. Обертувані цілим „мистецтвом умиранія” активно впроваджені у середньовічну свідомість уроки „актуальності” смертної години й пам`ятування смерті постали невід`ємною складовою європейської традиції. Радикальним чином обернувши саме розуміння смерті – безсмертя, християнство, - втім, - не усунуло з колективного несвідомого ні архаїчного світовідчуття у ставлення до смерті, ні міфологічного переживання циклічності часу, ні сакралізації тіла, ні, зрештою, глибинного переконання у можливості комунікування з мертвим.

У період Відродження й Нового часу відновлювано як виявне уже всередині християнського вчення зіткнення юдаїстського есхатологічного світогляду й язичницьких уявлень, так і діалог між імманентизмом (пантеїзмом) і трансцендентизмом протестантизму. Історію європейської соціально-етичної думки представлено широким спектром доктрин ставлення до смерті: від формально-раціоналістичного долання її у світлі „стоїчної неупередженості” перед обличчям ніщо та протилежної заторкнутої „моєю справою” екзистенційної позиції неприйняття смерті як зла „моєї відсутності” (Паскаль - Янкелевич) до вбачання у переживанні конечності конститутивного моменту людської свідомості.

Невід`ємними складовими класичного мислення постають аспект конверсивності конечного й безконечного, - з огляду на який філософія виступає власне пропедевтикою смерті (Платон – Янкелевич), з одного боку, й тенденційно активістське поцінування „імморталізованої” в ідеологемах слави, свідомості, поступу, процесі відтворення життя чи ж безконечного накопичення часу як „капіталу людства” (Бодрійяр) конечності людини, з іншого боку. У надрах подібної традиції раціоналістичне намагання долання „краю” виявилось протиставлюваним осмисленню конечності як конститутивного чиннику структури теоретичного мислення, споглядання і діяльності людини (Шелер), повернення до „власного”, „справнього” існування та сенсу буття як останньої можливості екзистенції (Гайдеггер). Екзистенційній позиції „упередженого” розвінчання однозначної онтичної позитивності довелось, у такий спосіб, постати проти як конформістського нівелювання подієвості смерті, так і беззастережно ідеалізованих установок „зняття” чи ж бездумної вітальності *ad infinitum* перед обличчям ніщо.

Чи не найбільш знаковим у принципово ангажованому „особистісною істиною” філософуванні є унікальний досвід „позапокладання” смерті французького мислителя В. Янкелевича як інтелектуальний підсумок не-буттєвого розміркування, в якому „безкомпромісність” істини про смерть набуває характеру конверсійного обернення життя в усій його даності виняткового до власної утаємниченої внутріпокладаності. Осягаючи тотожність антиномічно цілісної істини буття, визначеного філософом як „не-буття”, Янкелевич у своїй критиці однозначно

онтичної позитивності багато в чому солідарний з Гайдеггером і, з іншого боку, суголосний патрологічній складовій російського екзистенційного мислення. Замість можливого гуманістичного обернення „свідомості смерті” на один з найпотужніших життєвих стимулів, „каталізатор”, без якого існування людини втрачає інтенсивність і глибину, свідомість сьогодення визначається, на думку багатьох мислителів, притлумленням потенціалу смерті й відчуженням від цього фундаментального щодо тріади народження – сексу – смерті біологічного аспекту існування. Про останнє свідчить, зокрема, Янкелевичева модель „неподобства” (Ф. Арієс) „цнотливої” смерті.

Від початку 1960-х рр. окрема школа дослідників заявляє про себе колективною працею під редакцією Г. Фейфеля „Сенс смерті” (Нью-Йорк, 1959), а швейцарський психолог Е. Кюбле-Рос по вивченні стану тяжкохворих видає монографію „Про смерть та вмирання” (Нью-Йорк, 1969). Ґрунтовними студіями феномену смерті виявилось осмислення останньої як форми еволюції колективного безсвідомого у французькій медієвістиці (монографії Ф. Арієса та М. Вовеля середини 1970-х рр.) і представлення соціальної історії людства як стадіального витіснення смерті у Ж. Бодрійяра. Постаючи, згідно з Арієсом, одним із тих екзистенціалів, що завжди набувають ролі табу, за Бодрійяром же – власне принципом раціональності та поступу „соціального”, модель осмислюваної сьогоденням „смерті обернутої” виступає останньою в ряді кількох етапів змін ставлення до феномену „краю” від архаїчної моделі „смерті прирученої” до моделі „смерті твоєї” доби романтизму (і Нового часу).

Спроби міждисциплінарного аналізу проблеми смерті та безсмертя, в тому числі – соціально- й морально-філософських її аспектів обертаються тоді само виникненням соціальних, природничо-наукових та філософських передумов розв’язання проблеми радикального збільшення тривалості життя, етико-філософських і науково-біологічних аспектів питання безсмертя, актуалізацією морально-гуманістичних аспектів соціології й етики людської смерті. За змін у медичній практиці з догляду за вмираючими сформульовано засадничий принцип хоспісної ідеології – затвердження життя та поцінування смерті як цілком



природного процесу без пришвидшення чи вповільнення останнього. Останні десятиліття відзначаються інтенсивністю процесу осмислення досвіду народження та смерті й набуття потенціалом передсмертних і аналогічних трансцендентальних станів імовірного глобального значення, вивченням феномену на рівні трансперсонального розв'язання, у тім числі – морально-психологічної опори перед обличчям смерті за невиліковних хвороб (дослідження з ПСС – переживань передсмертних станів і їх трансформативних впливів на особистість, феномену „клінічної смерті”, психоделічної терапії хворих на рак тощо в працях Е. Кюблер-Рос, С. і К. Гроф та Д. Хеліфакса, Р. А. Моуді й інших).

Розв'язання проблеми сутності смерті та безсмертя у контексті християнської антропології притаманне вітчизняній етико-філософській думці, перш за все – творчості Кирила Транквіліона-Ставровецького, Петра Могили, Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, як, утім, і російським мислителям В. Соловйову, М. Бердяєву, С. Булгакову, Л. Шестову. Попри відзначення неприйнятності „зняття” трагізму індивідуальної сторони сприйняття проблеми смерті жодною світоглядною позицією, спрямованість численних наукових праць з різних аспектів зазначеної проблеми за радянського періоду визначав панвіталістський біоцентризм з його затвердженням взаємообумовленості життя смертю, осмислення якої набувало тут характеру долання кінцевого у „соціальному” – вчинках та продуктах культури (П. Г. Єршов, І. Д. Панцхала, І. Т. Фролов) чи ж „біологічному” безсмерті (Г. Д. Бердишев, Б. Ф. Славін, В. В. Фролькіс). Виразно екзистенційною своїм убачанням у феномені кінчності особистісно-якісної міри виповненості життя, а в понятті вічності – осяжуваної часом людського буття історичної тривалості „діл, учинків і думок людських” постає філософська позиція М. Трубнікова. Саме виявлення у теперішньому підстав жити „тут і тепер” та подібна „людська” міра (й вимір) фізичної тривалості виявлятиметься, згідно з мислителем, передумовою бачення високого духовного сенсу та моральної цінності смерті. Ґрунтовний загальнофілософський і етико-гуманістичний аналіз змісту понять смерті й безсмертя у зв'язку з сенсом життя та осмисленням феноменом „краю” як ситуації, щодо якої прояснюються фундаментальні аспекти і проблеми людського буття, в

новітній українській філософській літературі здійснено у працях Т. С. Возняка, В. А. Малахова, В. А. Роменця, Н. В. Хамітова, Т. О. Чайки. Інтертекстуальне осягнення ідеї конечності у світлі концептуальних уявлень про гріх і „сутість” виявляють праці Т. С. Возняка, О. М. Сирцової та інших.

Розв`язання при цьому проблеми конечності у світлі концептуальних уявлень одного з найвизначніших у вітчизняній парадигмі й, водночас, найнеоднозначніших історико-культурних явищ українського бароко виявляється таким, що потребує цілісного освітлення та ґрунтового аналізу в контексті осмислення понять смерті та безсмертя новітньою українською, з одного боку, та соціально- й етико-філософською, з іншого боку, думкою. У сучасній науковій літературі розгляд світоглядних концептів, у тому числі – смерті та безсмертя, в межах ідейно-культурної парадигми українського бароко здійснено, переважно, у річищі розв`язання більш системних історико-філософських та ідейно-художніх питань, або ж, натомість, спеціальних аспектів окремих наукових проблем.

Про безпідставність в українському бароко „чистої” греко-візантійської лінії тлумачення конечності стверджувано, услід за Д. Чижевським, цілим рядом науковців, серед яких чільне місце належить В. М. Нічик, а також Б. Крисі, яка дослідила загальносвітоглядні засади українського поетичного бароко як витвореного класичною та національною („стоїстичною” – С. Кримський) парадигмами й інтерпретацію в ньому концепту смерті. У ґрунтовній монографії В. М. Нічик „Петро Могила в духовній історії України” (Київ, 1997), де відтворено осягання митрополитом ідеї конечності у контексті християнського вчення про гріх, викуплення, переображення тощо, проблему гріха та смерті розв`язувано у світлі систематичного прочитання й світоглядного культурологічного аналізу творів П. Могила. Глибокий аналіз слов`янського, в тому числі – українського, апокрифотворення (апокрифічної апокаліптики у слов`янських традиціях) із засодовими концептами смерті, митарств („чистецю”), апокатастасичними алюзіями тощо представлено фундаментальною працею О. Сирцової „Апокрифічна апокаліптика: Філос. екзегеза і текстологія...” (Київ, 2000).

Д. Чижевським у трьохтомному нарисі „Український літературний барок” (Прага, 1941 – 1944) було обґрунтовано, власне, доцільність уживання терміну „бароко” як назви епохи в українській духовній культурі та запропоновано Вельфлінову синусоїдальну схему історії літературних стилів щодо української літератури („Історія української літератури”, Нью-Йорк, 1956). Відродження наукових шкіл відбулося й за врятування через С. Маслова, О. Білецького, а також Л. Махновця, В. Кречотня, О. Мишанича семінару В. Перетца, започаткованого 1899 р. його студіями та публікаціями з історії української літератури XVI – XVIII ст. Ґрунтовний аналіз української гуманістики в контексті європейської думки XIV – XVIII ст. здійснено у працях І. Захари, М. Кашуби, В. Д. Литвинова, В. Л. Микитася, Д. С. Наливайко, І. В. Паславського. Дослідження світоглядних ідей вітчизняної, зокрема української барокової, думки у світлі старо- та новозаповітних концептуальних уявлень, христоцентричних та патрологічних тощо візій представлено працями С. І. Головащенко, В. С. Горського, Ю. А. Ісіченка, В. М. Нічик, Я. М. Стратій, з огляду на історіософські ідеї – дослідженнями С. Б. Кримського, В. О. Соболя, О. Трофимук, генезу художнього мислення й естетичних принципів – М. Ігнатенка, В. І. Кречотня, Л. Макарова, В. Маслюка, Г. Сивокона, Л. Ушкалова та інших.

За всієї вагомості гуманітарних досліджень із вітчизняних рефлексій кінечності достеменним є брак виявлення зокрема соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів барокової концептуалістики інверсивності життя й смерті як конститутивної в українській класичній парадигмі. Украй значимою і новою виявляється у такий спосіб актуалізація даним дослідженням соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів одного з засадових у подібних рефлексіях концептів смерті – безсмертя на матеріалі історії української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст.

**Метою** представленої роботи є, таким чином:

- на матеріалі історії української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст дослідити з огляду на особливості її осмислення у свідомості спільнот духовенства і козацтва як довготривалих суб`єктів соціальної

пам'яті, що визначали соціальну поведінку особи перед обличчям смерті;

- на противагу вкрай загостреним принципам неприйняття потенціалу „краю” танатологічних уявлень сьогодення актуалізувати в такий спосіб концептуальний зміст ідеї чинності („узвичаєності”) смерті та принципової конверсивності царин кінцевого й нескінченного.

В якості **завдань** дослідження позначаємо:

- I. Виявити соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті та безсмертя на рівні осмислення останньої у свідомості спільноти духовенства („litterati”) з огляду на концептуальне розрізнення понять смерті „духовної” як занепаду людського духу й „посполитої” тілесної як належного в якості лише „хвороби до зцілення” чину „переходу”.
- II. Дослідити соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті та безсмертя на рівні осмислення останньої у свідомості спільноти воїнства (козацтва) з огляду на розрізнення концептів смерті „знеславленої” („безславної старості”) та „славної” („загибелі в бою”).
- III. Визначити підстави барокової концептуалістики інверсивності життя – смерті – безсмертя (вужче – святоотчеську складову барокової свідомості) в межах уявлень про смерть як „хворобу до зцілення” й умову вивищення до „цілої людини”.
- IV. На матеріалі творів Герасима Смотрицького, Василя Суразького, Віталія [Дубненського], Кирила Транквіліона-Ставровецького, Касіяна Саковича, Захарії Копистенського, Лаврентія Зизанія, Петра Могили, Йоанікія Галятовського, Данила Туптала, Феофана Прокоповича й інших, текстів духовно-настановчого, драматургічного, апокрифічного (легендарного) тощо жанрів дослідити „отчеську” лінію тлумачення проблеми смерті та безсмертя у світлі:

- 1) вчення про гріх, викуплення, спокутну офіру й смерть як „відплату за гріх” (Рим 6:23);
- 2) концептуального розрізнення понять „плоті” – „тіла” („душі” – „духу”, „страху рабства” – „духу всиновлення”), з одного боку, та „смерті першої” як занепаду людського духу – „воскресіння першого” як викуплення людського духу (відповідно „смерті другої” як остаточного відхилення від Бога – „воскресіння другого” як остаточного духовно-тілесного відновлення людини), з іншого боку;
- 3) зумовленої ідеєю континуїтету світів „земного” й „небесного” („солідарності живих і мертвих”) прийнятності посередництва Церкви перед Богом та випрошення у такий спосіб спасіння померлим грішникам, вужче – чинності посмертного пам'ятування й очищення душі на „митарствах” через церковні молитви і добродіє членів Церкви;
- 4) конфесійного чинника.

V. На матеріалі ренесансно-реалістичних (героїко-стоїстичних) мотивів у творчості Даміана Наливайка, Мелетія Смотрицького, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, Олександра Бучинського-Яскольда, Івана Величковського й інших, виявити засади „мілітарного” („елліністичного” в межах усталеного) потлумачення проблеми кінченості на рівні її осмислення спільнотою воїнства (козацтва) у світлі:

- 1) розуміння поняття значимості особистості у прямій залежності від її якостей;
- 2) ідеї життєвого краю як межі, за якою запевнене „славою у світі” „безсмертя” особистості й увітчення її справ та вчинків потверджувалось гідною пам'яті нащадків „живою славою”.

VI. На противагу вкрай загостреним принципам неприйняття потенціалу „краю” танатологічних уявлень сьогодення актуалізувати контекст контенуальності життя та смерті й „узвичаєності” останньої.

**Предметом** аналізом роботи соціально-філософські та етико-гума-ністичні аспекти проблеми смерті та безсмертя в історії української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст., **об’єктом** – концептуальні уявлення соціальних спільнот духовенства та козацтва кінця XVI – початку XVIII ст.

**Теоретико-методологічною** основою дослідження постають комплексний підхід до об’єкту аналізу та матеріалу, що репрезентує історико-культурне явище українського бароко кінця XVI – початку XVIII ст., герменевтичний метод роботи з текстами зазначеного періоду, певною мірою – метод історико-ретроспективний, завдяки якому здійснено аналіз соціально-філософських та етико-гума-ністичних аспектів проблеми смерті та безсмертя у відповідності до певних періодів розвитку філософської думки, й, зрештою, феноменологічний, що дозволяє зосередитись на феномені конечності зокрема.

В якості попередніх **методологічних застережень** стосовно вживання у роботі терміну „доба українського бароко” слід наголосити на науково доведеному цілим рядом дослідників положенні про те, що, як справедливо зауважує В. М. Нічик, „ні схоластики, ні Відродження, ні Реформації в чистому вигляді у нас не існувало,... і... явища, характерні для кожного з цих етапів, ніби існували в часі,... перетинались, взаємопроникаючи й напластовуючись одне на одного” [151, 274]. Останнє є особливо принциповим для культури українського бароко. Адже інтегральність барокового явища на вітчизняному ґрунті духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст. визначалась саме його скированістю до синтезування (погодженості, „зударення”) антитетичних концептуальних засад і принципів. Позначена як „доба бароко” українська культура кінця XVI – початку та середини XVIII ст. вкрай потребувала подібного синтезу. Отже, розрізняючи, по-перший, поняття бароко (й необароко [155]) як духовно-культурне явище і, по-друге, строкату парадигму особливостей його історичного виявлення, кажемо про

актуалізований у роботі вислів „доба українського бароко” з огляду на ці методологічні зауваження.

Щодо опрацювання та передання на письмі текстового матеріалу попередні застереження наступні. Літера „Ъ” переважно читається як українське „і”, твердий знак після приголосних у середині слова – як „о”, титла, діакритичні знаки, надрядкові (виносні) літери розкрито й уведено в рядок, „юс малий” і „а йотоване” замінено буквою „я”, „е йотоване” – буквою „е”, „юс великий” – „оу”, „γ” – літерою „у”, „ω” – літерою „о”, „φ” – „ф”, „ψ” – „пс”, „іжиця” – „и”, тобто весь текст цитат транслітеровано сучасним українським шрифтом відповідно до правил, запропонованих 1988 р. Інститутом мовознавства АН України; пунктуація сучасна.

**Джерелознавчою** базою дослідження є історичні пом’ятки української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст., а саме: твори Герасима Смотрицького, Василя Суразького, Віталія [Дубненського], Кирила Транквіліона-Ставровецького, Касіяна Саковича, Захарії Копистенського, Лаврентія Зизанія, Петра Могили, Йоанікія Галятовського, Данила Туптала, Феофана Прокоповича, тексти духовно-настановчого, драматургічного, апокрифічного (легендарного) тощо жанрів, - з одного боку, та Даміана Наливайка, Мелетія Смотрицького, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського, Олександра Бучинського-Яскольда, Івана Величковського й інших, а також анонімні („Промови”, I половина XVII ст.) та літописні (Густинський, „Синопис”, Самійла Величка) тощо, - з іншого боку.

Використовувано також тексти Орігена, Григорія Ніського, Йоана Золотоустого, Кирила Олександрійського. З проблеми смерті й безсмертя та феномену конечності зокрема залучувано науково-теоретичні монографії Ф. Арієса, Ж. Бодрійяра, М. Гайдегера, С. і К. Гроф, Е. Кюблер-Рос, Р. А. Моуді, К. Рінга, М. Трубнікова, Ф. Хуземана, В. Янкелевича, а також праці Л. М. Баткіно, Т. С. Возняка, В. І. Вішева, П. П. Гайденко, А. Я. Гуревича, П. С. Гуревича, П. В. Калітіна, Р. Кіся, В. А. Малахова, Є. П. Нікітіна, В. Ш. Сабірова, В. І. Стрелкова, І. Т. Фролова й інших, з історико-філософського аналізу проблеми смерті – дослідження В. С. Горського, С. Грачіотті, О. Киричка, С. Б. Кримського, Б. Криси, В. Д. Литвинова, В.

М. Нічик, О. М. Сирцової, М. Скринника, В. О. Соболю, Я. М. Стратій, Д. Чижевського та інших.

**Новизну** результатів дисертаційної роботи визначувано тим що поставлені в центр дослідження соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми смерті та безсмертя виявлено на конкретному історико-філософському матеріалі української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст. У змістовному плані дослідження, таким чином, має історико-теоретичний характер.

**Новизна** отриманих результатів дослідження полягає у наступному:

- I. підстави соціальної поведінки особи перед обличчям смерті в Україні XVII ст. визначала специфіка осмислення проблеми смерті та безсмертя у свідомості спільнот духовенства й козацтва як довготривалих суб'єктів соціальної пам'яті;
- II. за розв'язання проблеми смерті й безсмертя у свідомості спільноти індивідуальні переконання набували принципово нових соціально-філософських та етико-гуманістичних обертів дихотомії „час” – „вічність”;
- III. притаманні бароковій парадигмі української культури святоотцівська („візантійська”) і героїко-стоїстична („елліністична”) складові потлумачення проблеми смерті та безсмертя відповідали світоглядним переконанням на рівні спільнот духовенства й воїнства („лицерства”, козацтва);
- IV. в якості усталеного бароковою парадигмою утримувано „отчеську” ідею чинності („узвичаєності”) смерті та принципової конверсивності кінцевого і безкінечного;
- V. відмінне від усталеного розуміння проблематики людини – часу – „вічності” у граничній залежності від самого ствердження особистості та реалізації її земного покликання зумовлювало виникнення принципово нових соціально-філософських і етико-гуманістичних акцентів поцінування життя та смерті;



VI. соціально-філософські й етико-гуманістичні аспекти осмислення проблеми смерті – безсмертя в уявленнях litterati визначались:

- 1) концептуальним розрізненням понять смерті „духовної” як занепаду людського духу та „посполитої” тілесної як чинного в якості лише „хвороби до зцілення” переходу – вивищення до „цілої людини”;
- 2) розмежуванням уявлень про „плоть” і „тіло” („душу” та „дух”, „тварний” страх смерті як „дух неволі” й благодать „духу всиновлення”, „смерть першу” – „воскресіння перше” та „смерть другу” – „воскресіння друге”);
- 3) прийнятність посередництва обох Церков перед Богом і випрошення спасіння померлим грішникам (вужче – чинністю пом’ятування мертвих та „очищення” душі на „митарствах” через церковні молитви й добродієства членів Церкви);
- 4) конфесійними особливостями;

VII в якості нового ренесансно-реалістичного „знаку доби” українське бароко актуалізувало героїко-стоїстичну („мілітарну”) складову концепту смерті – безсмертя, що потверджувала стоїстичну „справдженість” людської конкчності, запевненої у фізично обмеженому часовому відтинку „славою у світі”;

VIII соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти осмислення проблеми смерті – безсмертя в уявленнях воїнства (козацтва) визначались:

- 1) категоріями воїнсько-лицарської етики „доблесть”, „вірність”, „честь” („слава”);
- 2) концептуальним розрізненням ідеї „смерті знеславленої” („безславної старості”) та передчасної на знак Божої примхи „славної” („загибель у бою”);

- 3) розумінням поняття значимості особистості у прямій залежності від якостей і таланту останньої;
- 4) ідеєю життєвого краю як межі, за якою запевнене „славою у світі” „безсмертя” особистості й увітчнення її справ та вчинків потверджувалось гідною пам`яті нащадків „живою славою”;

IX на противагу вкрай загостреним принципам неприйняття потенціалу „краю” в танатологічних уявленнях сьогодення ідея чинності („узвичаєності”) смерті, що запевнює справдження кінцевою людиною, є принципово актуальною як автентичне вітчизняній парадигмі осмислення проблематики смерті – безсмертя.

**Апробацію** результатів уміщених до дисертаційної роботи досліджень здійснено на кількох наукових конференціях, серед яких – наукові студентські конференції НаУКМА (січень – лютий 2001 р. та січень 2002 р.), наукова конференція, присвячена пам`яті проф. В. В. Фащенко (ОНУ, 19 червня – 1 липня 2000 р.), Кирило-Мефодіївські читання (ОНУ, травень 2000 р.)

Результатами апробації постали кілька публікацій у наукових періодичних виданнях НаУКМА за матеріалами конференцій 2001 – 2001 р. [123],[125], „Філософській думці” [122], та збірнику за матеріалами конференції, присвяченої пам`яті проф. В. В. Фащенко [124], а також рецензія у співавторстві з професором, доктором філософських наук І. Я. Матковською на книгу В. М. Нічик „Петро Могила в духовній історії України” (Київ, 1997) в „Українському історичному журналі” [144].

Структурна робота складається зі вступу, чотирьох частин, висновків та списку використаної літератури. Частини позначено наступним чином:

- РОЗДІЛ 1 Проблемні акценти інтерпретації концепту смерті в сучасній соціально-філософській літературі.
- РОЗДІЛ 2 Концептуальні засади соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя в українському бароко.
- РОЗДІЛ 3 Еволюція соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів концепту смерті. Уявлення litterati.

РОЗДІЛ 4 Героїко-стоїстичні рефлексії представників української барокової думки:  
конечність як утвердження „слави у світі”.

## Розділ 1

**Проблемні акценти інтерпретації концепту смерті в сучасній соціально-філософській літературі**

Я всього тільки живий!

У.Еко, “Острів напередодні” [78, 13]

Прийнятність, ба й правомірність будь-яких означень та рубрикацій стосовно до концепту смерті відпочатку суперечлива. Ключовий у рядопокладеності антитетичних даностей, металогічний феномен смерті є одвічним екзистенціалом вибувності “всякого” (Еккл. 7:2) як зла *моєї відсутності* (Паскаль–Янкелевич). Спроби зняти межу особистої заторкнутості та помислити край в єдності *твоєї* смерті тебе самого і чистої рефлексії її в *іншому* видаються наперед уразливими.\* Осягати не дану людині емпірично межу в її метафізичному сенсі позначатиме так само неспроможність поєднання у свідомості того, “що в нашому розміркованні сполучити нам не дано” [182, 105], й у цьому сенсі є справедливою Епікурова теза про те, що смерть як позбавлення відчуттів жодним чином не дотична до людини.\*\*

Виявляючи граничну реальність природного, субстанційно-позапокладеного феномену й задаючись водночас рівнем докладуваних особистістю зусиль вийти за межі актуально наявного, людська конечність вибудовує осмислене буття розгортуваними з *огляду на* смерть як те, чому покладається будь-яка сенсовість. Остання в якості справжньої міри особистісного змістовно корелюється зі справдженням теперішнього існування, виповненням невиявленного поряд із актуально наявним, останньою фазою росту людини [177,36], [205,53], [140,18]. Осяжувана саме таким чином сутність обмеженої у своїй свідомості границями

---

\*Істотну розбіжність між *твоею* смертю, що «ніколи не постане теперішнім для нашої власної думки» [204,132], та смертю *іншого* підкреслювано Гайдеггером і Сартром із посиланням на Л.Толстого, який у повісті “Смерть Івана Ілліча” писав: “... самий факт смерті близького знайомого викликав у всіх ..., як завжди, почуття радості через те, що помер він, а не я” [67, 55].

\*\* Не спроможна об'єктивно оцінити свій внутрішній стан людина, за справедливим зауваженням фахівців, може жити до останньої миті всупереч невиліковній хворобі чи ж занепасти особистісно, і навіть фізично, під впливом руйнівних психогенних чинників за усовуваних функціональних порушень [166, 104]. Людина, тож, має справу не стільки з біологічним явищем смерті, скільки зі ставленням до неї як формою вираження певної ціннісної позиції, що залежить від набутого в системі моральних цінностей значення смерті для людини. Втім, Епікуровою формулою закладено, насправді, фатальну “пастку” для європейської мисленневої традиції, в якій “якщо я не володію чимось, то його й не існує... [і] воно ніяк не актуальне для мене, а, отже, не актуальне взагалі” [90, 125].

народження й смерті людини виходить за їхні межі [195,6]. У цьому сенсі “принципова зверненість людини у бік цього “щось” (несхопного. – В.К., – що ним є так само смерть) складає одну з фундаментальних рис людськості як такої” [90, 120], й, тлумачена подібним чином, є засадничою в конституції людини.

В якості ж трансцендентної реальності смерті репрезентує в культурно-конечному відкриті свідомості як завжди *інше* ціле, постаючи в цьому розумінні чистою іншістю, що пов'язує культурно-обмеженого суб'єкта з буттям як іншим і його цілісною істиною. Подібний, за вдалим визначенням В.Стрелкова, до передуючої конкретній утіленості аристотелівської форми речі, екзистенціал краю “витагує” суб'єкта в сферу його співвідношуваного з повнотою буття потенційного, тоді як зворотна запитуванню відповідь про граничне, будучи формою наявно-даного, виявляється протилежною до іншості “ідеологією... як опануванням..., що є власне її (іншості – В.К.) знищенням” [177,35].

Невипадково найповніше осмислюючись в акті гріхопадіння як переході “потойбічного” (божественного) у “поцейбічне” (суту людину), смерть досягається як зворотне вивищення сутого до повноти автентичного буття, іманентного (свідомості) у трансцендентне, можливість іншого, ніж дана людська екзистенція. В образі людини, постання якої є так само відпадінням від буття “со-твореної” (Т.Возняк) сутості як “скверни існування” людини в світі, заваду вмиранню ставлять, отожд, уже “не лише генофонд і фізіологія, але й інший трансфізичний вимір буття... людської особистості” [146,122]. Адже й самий уже цей світ розбудований Богом “через мене”. Шлях до зворотного – буття мислиться тоді таким, що йде через смерть людського (1 Кор. 15:36) як єдино можливий “добрий вихід” для людини сутої.\* З іншого боку, знання як засіб людського й, отже, сутого володіння вилученим з повноти буття, маючи своєю підставою існування, покладає подібну межу, роблячи людину “об-меженою, с-кінченною” [91,177]. Знанню як “знаряддю” притаманне тобі те, що й “природі мого тіла, або ж моїх знарядь, оскільки я трактую їх як щось, чим я володію” [90,122], – а саме, за Г. Марселем, те, що “вони обмежують мене через володіння ними (цит. за [90]).

\* Про семантичний і номінативний аспекти поняття смерті див.: [91], [110].

В якості своєрідного еталона, індикатора характеру цивілізації (Ф.Арієс), ставлення людини до смерті визначає собою параметри як соціокультурної свідомості певної спільноти, так і більш відкритої духовним реаліям *іншого* індивідуальної свідомості. Усвідомлення людиною своєї частковості, поряд із феноменом розумності чи духовно-тілесної дихотомії, екзистенціалами свободи, любові, спілкування виявляється в такий спосіб найбільш “людською” мірою сутого як тим, чому сенс останніх передпокладувано, формою обміну, еквівалентом ціннісних понять [189,153], [108, 24]. Так, визнане М.Шелером як конститутивний момент структури теоретичного мислення, споглядання й діяльності людини, переживання емпіричного факту смерті як останньої можливості людського буття визначає в Гайдеггера вихід перед обличчям смерті за межі “невласного” існування, до сенсу власне буття, “погляд в обличчя божественному” [191], [192], [194], [93, 36]. Питання про сутність смерті є в цьому розумінні одвічним викликом людському розумові, стимулом філософського пошуку [135,15]. Будь-яка філософська система поставатиме незакінченою за відсутності в ній подібних відповідей, з огляду на що філософію актуалізовано власне пропедевтикою смерті (Платон – Янкелевич).

Аспект конверсивності існування кінцевого й безкінечного, життя та смерті є одвічною складовою класичного (еллінсько-європейського) мислення. Втім, піддану в західноєвропейській свідомості безпосередньому запереченню, сублімації чи діалектизації (смерть як негативність) формально-раціоналістичного долання, кінченість особистості тенденційно “імморталізовано” тут чисто активістським квазібезсмертям у фантазмі слави<sup>\*</sup>, свідомості, поступу, процесі відтворення власне життя як цінності. Таким фантазматично імморталізованим постає, наприклад, саме вже безкінечне накопичення часу в якості спільного еквіваленту, загальнородового

---

<sup>\*</sup> Виявна як імператив еллінської шляхетності покликана збезсиертити земна слава Менандрового: «До кого боги прихильні, той помирає молодим» достеменно дорівнює вічності. Мілан Кундера в романі «Безсмертя» являє читачеві найрізноманітніші сенси земного безсмертя людини, так що буд-хто, замолоду леліючи думку про нього, може досягти більшого чи меншого, коротшого чи довшого безсмертя. Найяскравіший приклад подібного «пестування» у виразнено в короткій ремінісценції романіста про старосту моравського селища, який у щасливі хвилини найбільшого задоволення собою вкладався у відчинену труну, що стояла у нього вдома, й, перебуваючи у власному «безсмерті», не знав нічого більш прекрасного за ці вимріяні хвилини. Марність подібного людського клопоту піддано сумніву в устами Гетевого генія, котрий у турботі про власний образ-«після» вбачає фатальну інфантильність людини [34]

“капіталу людства” (Ж.Бодрійяр), так що, дорівнюючи закону цінностей, смерть відтепер “виглядає для нас мов самий принцип раціональності” [83,322].

Так, на зміну відбитій Паскалевим “Усе залежить від того, смертною чи безсмертною є душа” християнській діалектиці смерті приходить, згідно з Бодрійяром, гуманістична концепція її раціоналістичного приборкання, біля витоків якої – вже стоїки й епікурейці. Характерними у цьому розумінні видаються розміркування М.Вебера з приводу творчості Толстого, в якій обстоювано відсутність будь-якого сенсу смерті для людини культури “саме тому, – зауважує Вебер, – що цивілізоване, залучене до безконечного поступу життя окремої людини не може мати кінця, завершення за самим своїм внутрішнім сенсом... Включена в постійно збагачувану ідеями, знанням, проблемами цивілізацію, людина культури не може пересититися життям... і тому смерть для неї – подія, позбавлена сенсу” [83,291]. Подальшу діалектизацію: смерть як негативність і процес становлення в Гегеля – зруйновано лише Гайдеггером, у якого смерть парадоксальним чином скріплює свободу суб'єкта, що здобуває останню “*quia absurdum*” [83,268].

Подібний активізм\* щодо смерті видається значною мірою уразливим з огляду на те, що цілком виключена чи беззастережно піддана сумніву в сенсі своєї правомірності проблема власне моральної, психологічної спроможності прийняття смерті людиною залишалась на узбіччі європейської рефлексії, постаючи розсередженою турботою лише екзистенціалістів. Саме тут цей ключовий екзистенціал вибувності виявляє “упереджену” позицію особистої заторкнутості смертю, що є завжди *моєю* (Гайдеггер), смертю, як злом *моєї відсутності* (Паскаль – Янкелевич). Доланням активістського підходу є “оптимальність” неklasичного вбачання в екзистенціалі краю справдження невиявленого теперішнього, фінальної фази людського росту, розгортання іншого і власне “*ніщо*”, поряд із виявною визначеністю екзистенції, зрештою, – динамічного моменту долі ([205], [140], [177]). З іншого боку, цілком виявною є адекватність подібних визначень християнському трансцендентизму в світлі осягнення смерті останнім як напередвстановленого чину

---

\* Останній є висхідним до власне «технічного потлумачення сутності думки» [193.,193], яке сягає, за Гайдеггером, поцінування Платоном то Арістотелем мислення “як *τεχνή*, процесу обміркування на службі у дії й [роблення]” [т.с.]

переставлення, передумови вивещення сутого до повноти автентичного йому буття тощо.

Екзистенційній позиції “упередженості” (“адже йдеться про ніщо нашого всього”, – В.Янкелевич про Паскаля [204,75]) як розвінчанню однозначно онтичної позитивності (Гайдеггер – Янкелевич) довелось постати як проти конформістського узвичаєння подієвості смерті, так і проти беззастережно ідеалізованих установок “зняття”, безпристрасності чи ж бездумної вітальності *ad infinitum* (панвіталійської “взаємозамінності”) перед обличчям ніщо. У виразно ангажованому *особистою істиною* “моєї справи” філософуванні чи не найбільш знаковою видається творчість французького мислителя **Володимира Янкелевича** (1903 – 1985), ще й дотепер знайома вітчизняному читачеві хіба що за найбільш відомою працею Ф. Арієса ([81]). Унікальний представлений відтепер і російськомовним виданням фундаментальної монографії філософа “Смерть” досвід “позапокладання” смерті “по цей бік” – “у мить вмирання” – “по той бік” є інтелектуальним підсумком не-буттєвого розміркування про феномен краю (досить згадати висунутий Янкелевичем принцип аналогії мислення та небуття [114]).

При тому, що екзистенціал тотального переходу постає у мислителя безапеляційною передумовою цілковитого “ніщо”, меонтичним початком “суцільного заперечення буття всього буття” [204,76], - й у цьому В.Янкелевич не лишає жодних підстав ані однозначній позитивності онтичної абстракції, ані “янгольському” безсмертю однаково абсурдного першій загробного понаджиття [204,368], – безкомпромісність “вічно-смертної” істини виявлено тут на гранично особистісному рівні, за заторкнутості заторкнутості “моєю справою” смерті в “першій” особі (що недвозначно, у випадку ж із Паскалем і Л.Толстим – промовисто безпосередньо, засвідчує тяглість традиції *особистої істини*). Осягаючи тотожність антиномічно цілісної істини Буття, визначеного ним як не-буття, Янкелевич у своїй критиці однозначно онтичної позитивності багато в чому солідарний із Гайдеггером та, з іншого боку, конгеніальний патрологічній складовій російського екзистенційного мислення (Ф. Достоевський, Л. Толстой, Л. Шестов, Н. Бердяєв, С. Франк, І. Бунін, Л. Андрєєв). При цьому саме “упереджено” ангажована особистою



причетністю “приймання-всерйоз: реальністю, близькістю, особистою заторкнутістю” методологія “Смерті” виявляється глибоко автентичною й екзистенційно відповідною не-буттєвому досвіду *Memento*.

Віртуозне утримання гранічності “несказанного об'єкту” виразно художницькою специфікою\* тексту, постійні алюзії апофатичної “химери” з класичних творів музики та літератури спонукають, попри все, до недвозначного уподібнення розміркувань французького мислителя художньому творові. І тоді читачу стає в нагоді елементарний метод естетичного, “романного” в-чуття (в-чування), досвід же “позапокладення” цілком відповідний сформульованому Прустом призначенню хорошої літератури як “спонукання”, що починається від мудрості читача, наділеного “дивним, а втім, щасливим законом розумової оптики, який, можливо, позначає, що ми ані від кого не можемо отримати істину й повинні творити її самі” [176,.316].

Янкелевич визнає слушність Платонової тези про те, що в “сутінковій” псевдо-думці про смерть і ніщо як “ніщо думки” в буквальному сенсі пізнавати нема що [44,83]. Вона, подібно до платонівського “Місця”, збагненна хіба що “незаконним розміркуванням” [204,41]. *Несказання* смерті є, за переконанням філософа, поза всякими категоріями, й у цьому сенсі воно, апіорне і досутнісне, сягає глибини не-смісла. Філософія ж проявлюваної як виклик логосу межі – як і будь-яка з “пропедевичних” аскез – опиняється відразу в кінці своїх розміркувань і дій, бо ж не можна помислити “немислиме ані до, ані після, ані в саму мить” ( як не можна навчитись простому цілісному акту сторонньої всякому аналізу події смерті). В обох випадках початак, опогей і кінець, альфа й омега співпадають: “Ні” *несказанного* тавтологічне й адіалектичне [204,42-43, 67-70].

У “Нікомаховій етиці” апорію навчання розв'язувано безпосередньо в дії. “Філософ смерті” є і буде в цьому сенсі вічним неофітом та імпровізатором, оскільки в світі “повністю по цей бік” -- , де, як визначає Янкелевич, “цілком інше”, не стосуючись “одного порядку”, виявляє (ви-казує) “цілком інше” (про жовте

---

\* Збереження її надалі вважаємо виправданим. – В.К.

можна судити за красним, про фа-дієз-мажор – за фіолетовим, про ре-бемоль-мажор – за літньою нічю [204,87]), – даремно прагнути вістки про пакибуття [204,260].

Озвучене амфіболічною мовою вуст Діотими, діалектичне сходження передбачає в кінці обов'язковим раптовий стрибок (така, за Янкелевичем, взаємна подвійність інтуїції й дискурсу). Саме останній розгортає в дискурс виповнену потенційним логосом інтуїцію, що в єдину мить сягає повноти й перестворює *непрореченне* [204,86]. Смерть, за в-чуванням Янкелевича, є в цьому сенсі мислимою у так само малому ступені, як Бог, час, свобода чи таїна музики. Однак виснажена безплідність “Ні” смерті, не поєднуючи в собі жодного смаку й будучи чистою нужденністю, абсолютною вбогістю, заціпенілим тупим відчаєм ворожби *несказанного*, в корені відмінна від *непрореченності* свободи й ірраціональної інтуїції Єдиного як непонятійних об'єктів інтуїції, що є нескінченними джерелами втілювань і захоплююча апорійність яких передбачає надмір вибору. Бог і смерть – дві німотності, проте мудре незнання *непроченного*, подібно “непроченному” Йоанна Дамаскіна, “променям Питьми” Діонісія Ареопагіта чи “світлому Морокові” Григорія Ніського, буде чаруючим джерелом усякого пізнання – власне гнозисом. Якщо Бог, будучи понадсутнісним, є не-буттям у сенсі понад- (мета-) буття й таким чином, скоріше, безпідставним Понаднічим, – оскільки саме є первинною підставою сутностей, – то абсолютна німотність смерті як чисте і просте заперечення сутності й буття, де-креативне знищення всіх вітальних феноменів, виявляючи тотальність конечності творення, є в цьому сенсі двічі антибожественною [204,83-90].

Проте, подібно до існування *безповоротності необернюваного*, так само достеменною, за філософом, є остаточність факту “буття-в-минулому”, за якої невідновлювана виключність випадкового “факту-про-Сципіона” – як і його, Сципіона, “більше-немає” – назавжди відмінна від чистого й простого небуття: “факт *“буття-в-минулому”* постає буквально *вічною миттю*” [204,436]. Посмертне значення факту “минулого”, не підлеглого руйнації, подібно до факту власне дії, парадоксальним чином освячене шокуючою абсурдністю краю. Як Прудон, кажучи про Ісуса, зробив інверсію вибору Паскаля: “Він жертвує своєю власною вічністю, щоб хоч на мить бути тварним”, – так безкомпромісність “вічно-

смертної” істини, позначена в-чуванням Янкелевича як палімпсест “філософії раптового згасання... з філософією напівтіні, присмерку й тисячі напівтонів, дилеми свідомості й безсвідомого, напівсвідомого та чвертьсвідомого, дискретного стрибку К'єркегора з бергсоніанською протяженістю” [204,269], виявляється навіть не *інверсією* життєвої позитивності чи результатом маніхейської *перверсії*, а моральною *конверсією* як “оберненням життя до власної утаємниченої внутріпокладеності” [204,59].

Так *безконечно* цінною є конечність, підстава якої – смерть, що, згідно з мислителем, не лише ретроактивно посилює безпідставний характер власне початку, а й замінює метафізику далекому від усякої умоглядності (за відсутньої філософії “власне смерть розвінчує “таїну” тривалості” [204,434]). Необернюваність краю справджує необернюваним чиєсь життя, що його цінність відтінювана виключністю. Саме за цілковитої безпідставності сподівання як власне сутності Спасіння, коли “необов'язковість і ненеобхідність *мене*” виявляється покладанням *моїй виключності*, знання смерті, згідно зі “знайомо-незнайомою”, параксально передбачуваною “істиною” Янкелевича, обертається... відсутністю будь-якої таїни. Й, отже, – таїною “нашої повсякденності, дружнього погляду чи серйозної усмішки, притлумленого плачу чи прихованого потурання, ... буденних уражень і турбот, які супроводжують нас від колиски до могили” [204,443].

Позиція французького філософа виявляється набагато неоднозначнішою за екзистенціалістське вбачання у смерті неґації будь-якого сенсу й обстоювання в такий спосіб єдино можливого для індивіда “обов'язку” витрати інтелектуальної енергії в коловерті навколо фантазму безсмертя [143,58]\*. Адже відверта абсурдність символічно мовчазної порожнечі “ніщо” як, отожд, його антиномічної виповненості, тотожна в Янкелевича абсурдності власне Спасіння, що “не від діл” (Ефес. 2:9) і, як і покарання, є “абсолютним, тобто нерозрізнено необхідним (а тому наче випадковим)” [82,109] і первинно поза-моральним [92,237].

---

\* Утім, саме через смерть, що, постаючи в Гайдеггера завжди *моєю*, набуває позитивної характеристики людського буття, відбувається вихід за межі “невласного” існування, до сенсу буття. В світі цього абсурд смерті, виникаючи від трансцендентності й прихованості від людини сенсу буття, тут не є вже абсурдом Камю [93, 36].

Визнаючи французького мислителя тлумачем смерті “від Толстого, Метерлінка й Дебюссі”\*\*, інший відомий французький історик та філософ Ф.Арієс стверджує про приналежність Янкелевичевої моделі смерті до останнього з трьох напрямків відбиття теми “огидності” (неподобства) смерті. Якщо перший із них веде, згідно з Арієсом, до створеної в межах нонконформістської літератури скандальної “військової” моделі смерті Ремарка, Анрі Барбюса, Сартра чи Жана Жене, то другий, відбитий Л.Толстим, іде від указаної останнім моделі “схованої смерті в лікарні”. Саме “пом'якшене до цнотливості” неподобство далекої як від смерті Сократа чи героя “Стіни”, так і від “прекрасних смертей” романтиків смерті в моделі Янкелевича, “пояснюване немислимим і невиразним характером летальної миті (адже... якщо в періодичному поновленні статевого бажання є щось непристойне, то й раптове припинення життя через якийсь тромб так само непристойне”) [204,211], є, за Арієсом, засадою сучасної заборони на все, пов'язане зі смертю, що стає “брудною” і медикалізується [81,466]. Найадекватніше відбиваючи табуйовану негачію реальності смерті сьогоденням, що відкидає фізичне зло, як колись моральне – пекло і гріх\*, подібна модель видається Арієсу другою після емпатичного “обернення” смерті романтиками спробою маскуванню смерті, підлеглої відтепер не “риториці”, а цілковитому замовчуванню.

Вирізняючи п'ять послідовних етапів змін ставлення до смерті від архаїчної моделі “смерті прирученої” до “смерті твоєї” доби романтизму, Ф.Арієс визнає асоціальну “смерть обернуту” останньою притаманною сьогоденню моделлю.\*\* Наскільки потужним постало неприйняття смерті, особливим чином свідчить, за Арієсом, той факт, що, попри поширення й вульгарне заперечення суспільною свідомістю всіх психоаналітичних ідей щодо сексуальності чи розвитку дитини, подібні погляди на смерть та жалобу було цілком проігноровано [81,476]. Адже

\*\* У першого “...жахливий акт його (Івана Ілліча. – В.К.) вмирання усіма оточуючими був низведений на ступень випадкової неприємності, почасти непристойності...”[67,92], Мелісанда в другого йде з життя “*pianissimo*” і “немовби навшпиньки”, для третього ж, - “поета *pianissimo* та крайнього лаконізму, летальна мить дійсно скороминуча” [204, 214, 233].

\* Подібно до “Не вбий!” мораль вимагає сьогодні, - стверджує Бодрійяр, - “Не помри!” – в усякому випадку... тільки з дозволу закону і медицини, вписаною в... *rewriting-planning-programming-system*” смертю [83, 307].

\*\* У Бодрійяра смерть, натомість, соціалізується із «прогресом **соціального**», соціалізацією як переходом від символічного обміну відмінностей до соціальної логіки еквівалентностей, що захоплює власне смерть, так що «будь-яка інша (ніж підкорена законом. – В.К.) смерть у соціальному плані є скандальним безладом» [83, 289].

витіснена в сферу табу сексуальністю “порнографічна” відтепер смерть виступає, за переконанням французького історика, одним із тих екзистенціалів, які завжди набувають ролі табу [86,26].

Якщо постання ідеї конечності в своєму істинному й практичному значенні визначає при цьому – у, зокрема, Дж. Чорона (Choron J.) – відкриттям на межі між людиною примітивною і сучасною власне “факту” смерті як повного знищення, то виникнення смерті як універсального атрибуту людського буття в Бодрійяра відповідає початку соціальної дискримінації мертвих [166,101]. Обернення ж колективного фантазму смерті й пекла на прихований у свідомості (безсвідомому) страх є, за Бодрійяром, наслідком психологічної інтеріоризації “смертного” міфу в XVII ст.[83,263] Розрізняючи поняття бачення, чи концепції, смерті та “етосу” як реального поведження людини перед її обличчям, власне, – способу вмирання, – американський танатолог Д. Станнارد (Stannard D.) у свою чергу пов'язує втрату смертю свого первинного значення з підривом доктрини впевненості (doctrine of assurance) як засади пуританського бачення смерті й потвердженням принципово нового утилітаристського свідогляду та образу життя [166,102].

Самий уже “тріумф медикалізації”, зробивши смерть екстериторіальною, позбавив умираючого, на думку багатьох дослідників, як місця, так і, певним чином, особистого досвіду вмирання [134]. Натомість підвищене зацікавлення в мас-медіа смертю випадковою достеменно заповнює брак уваги до смерті природної, невідворотності її “всередині кожного”, – що в ній, на думку Л. Уотсона, вбачають майже порушення конституційних прав особистості на недоторканність і прагнення до щастя [184, 132]. Ті само американці, поставши перед фактом буденності, ба й банальності смерті, відчувають водночас, зі слів М.Остіна, відверту “внутрішню відразу перед думкою про смерть”[148,33]. Водночас уможлививши поставлену в залежність від управності лікаря *протяженість* смерті “по цей бік” краю, подібний тріумф медицини обернув останню на знак “безсилля, безпорадності, помилки чи невміння, що його слід якнайшвидше забути” [81, 481].

Ситуацію вмирання для безнадійно хворих змінювано, втім, уже за часів перших християнських спільнот, якими спочатку в Східнім Середземномор'ї, а

пізніше й у латинському світі утворювано перші прообрази хоспісів – притулків для чужинців та хворих, де знаходили пристановище й безнадійно хворі. Не піддаючи сумніву гуманістичність засад одного з головних принципів хоспісної ідеології: потверджувати життя й уважати смерть нормальним процесом, не пришвидшуючи і не вповільнюючи останній, – відзначимо, що Ф. Арієс, стверджуючи про уможливлене власне системою лікарняного закладу невизначено довге подовження існування невиліковного хворого, відхиляє самий невід'ємний від подібної системи “менеджмент смерті”, врегульований та організований лікарняною бюрократією, що “за всієї компетентності й гуманності схильна розглядати смерть хворого як “свою справу” й у загальних інтересах розв'язувати її з найбільшими вигодами для себе” [81,483].

Віднайдений при цьому лікарняним персоналом прийнятний стиль того, як зустрічати смерть (acceptable style of facing death – Б.Дж. Глейзер і А.Л. Стросс [81,482]) вимагає від хворого померти єдино прийнятною сьогодні пасивною смертю “в незнанні” чи розігруючи останню. З іншого боку, внаслідок величезної за масштабами комерції як знаку споживання (Ж.Бодрійяр) смерті та відвертої індустріалізації її “ринку” в образі характерних для, зокрема, США “будинків смерті” з їхніми funeral directors необхідне людині вираження жалю, скорботи і власне жалоба виявляються зосередженими в короткому виведеному з повсякдення періоді, що безпосередньо передуює погребу\*.

Якщо французьким істориком Ф. Арієсом “зادля примирення смерті зі щастям” пропонується гуманізувати, тобто безпосередньо прийняти реальність смерті як “скромний, проте гідний людини вихід за межі суспільства,... яке вже не вражає надто сильно ідея біологічного переходу”\*\* [81,508], то для представників сучасного богослів'я в смерті справджується “світ як місце упевнення, в якому... розвиток основних вартостей (людини. – В.К.) буде продовжуватися далі” [205, 20].

\* Управність funeral homes, де небіжчика “відразу ж беруть геть від живих та їхнього жалю, щоб “оформити” за всіма правилами міжнародного дизайну... й маркетингу” [83, 315], є у Бодрійяра відвертою “косметикою смерті”. Так само у спробах інвестування в смерть як у “нерухомість” за клопоту про “третє помешкання” філософ убачає “покликання” смерті стати “останнім предметом колекціонування” [83, 310].

\*\* В якості атрибутивної властивості людського індивіда страх смерті, за слушним зауваженням М. Малишева щодо проблеми смерті в екзистенційно-релігійній свідомості, передуює будь-якому розмірковуванню про смерть, за якого віра в потойбічне перебування душі виявляється похідною від першого [110, 54]. Про осмислення феномену страху смерті див. також: [167],[166].

Тому за панування “клінічного” погляду на смерть, за якого людина помирає „із закритими очима”, ізольованою від рідних та суспільства “в спосіб відділення... до лікарні, старечого дому чи якоїсь іншої суспільної інституції, що осамітнює хворого і збуджує в ньому страх смерті й умирання на самоті”\*\*\* [205,51], людська вибувність, – за переконанням, наприклад, В. Клементса, – не поставатиме трагедією для того, хто “трансцендує свідому особистість і засновує свої цінності на інших людях та справах” [205, 20]. І лише за зосередженості клопоту на справі подовження власної особистості конечність, згідно з богословом, виявлятиметься “ворогом” людини. Відкидаючи в світлі подібного розуміння “поганство” принади розв'язань питання безсмертя й заперечуючи останнє як протилежне людській природі, переважна більшість сучасних теологів і фахівців з медичної етики поцінують межу людського життя як “благо для кожного індивіда, незалежно від того, чи усвідомлює він це” [107], [136,169].

Таким чином, замість можливого гуманістичного обернення *свідомості смерті* на один з найсильніших життєвих стимулів, “основу людської солідарності, каталізатор” [103,32], без якого існування втрачає інтенсивність і глибину, на думку сучасних мислителів, відбувається притлумлення подібної свідомості культурою сьогодення й відчуження людини від одного з найбільш фундаментальних щодо засадової життєвої тріади нарядження – сексу – смерті біологічних аспектів існування.

Подібну ситуацію дещо змінювано вже від початку 1960-х рр., коли окрема школа фахівців заявляє про себе колективною працею під редакцією Г. Фейфеля “Сенс смерті” (Feifel H. The Meaning of Death. New York, 1959) та швейцарський психолог Е. Кюблер-Рос по вивченні стану тяжкохворих видає працю “Про смерть та вмирання” (Kubler-Ross E. On Death and Dying. New York, 1969). Грунтовними студіями смерті постало осмислення її як форми еволюції колективного безсвідомого французькою медієвістикою (фундаментальні монографії Ф. Арієса й М. Вовеля середини 1970-х рр.), а також представлення соціальної історії людства

---

\*\*\* З іншого боку, подібний «деритуалізований» модерною погребовою технікою кінець є позбавленим психологічної нагоди прилюдного розв'язання смертного горя [205, 52].

стадіальним витісненням смерті у Ж. Бодрійара. Спроби міждисциплінарного аналізу проблеми смерті, в тому числі її морально-філософських аспектів, обертаються тоді само виникненням соціальних, природничо-наукових та філософських передумов розв'язання проблеми радикального збільшення тривалості життя, етико-філософських і науково-біологічних аспектів питання безсмертя, актуалізацією морально-гуманістичних аспектів соціології й етики людської смерті.

У цей само час за значних змін у медичній практиці з догляду за вмираючими сформульовано засадничий принцип хоспісної ідеології – potwierдження життя та вбачання у смерті цілком прородного процесу без його пришвидшення чи вповільнення[107, 18]. В останні два десятиліття фахівцями відзначаevano інтенсивність процесу осмислення досвіду народження і смерті та набуття потенціалом передсмертних й аналогічних трансцендентальних станів імовірного глобального значення, вивчення феномену на рівні його трансперсонального розв'язання, в тому числі – морально-психологічної опори перед обличчям смерті за невиліковних хвороб (дослідження з так званих ПСС\* – переживань передсмертних станів і їх трансформативних впливів на особистість, феномену “клінічної смерті”, психоделічної терапії хворих на рак тощо в працях Е.Кюблер-Рос, С і К. Гроф та Д. Хеліфакса, Р.А. Моуді й інших) [100, 68], [163, 191].

Будучи за своїм змістом ціннісним поняттям того самого порядку, що й життя, екзистенціал краю становить собою глибинний засновок моральної свідомості, від якого залежить визначення людиною власне сенсу життя, смисло-життєвих цілей і орієнтирів. Питання сенсу життя є в цьому розумінні конечним з огляду на утримання ним проблеми граничності людського буття[201,46]. “Бування” виняткової унікальності часткового обертатиметься взаємообумовленістю його межею хоча б тому, що “всякий прояв живого можливий лише через знищення певної його кількості” [188,319], безконечність якого поставатиме безглуздою за самим уже визначенням останнього як конечного[133,58]. Якщо б життя, за справедливою думкою К Ламонта, було процесом безконечної тривалості, воно було б позбавлене самої цінності й тих “цінних речей, які змушують нас прагнути до

---

\* У США, наприклад, передсмертні переживання набули статусу культурного, а не просто клінічного феномену.



увічнення себе... Смерть –... це обмеження життя, суттєво важливе для його благості”[135, 154].

Осмилення людиною вибувності існування виявляє усвідомлення особливої цінності життя й відповідальності за нього, – що, втім, ніколи не постане “справдженим” уповні, й у цьому сенсі справедливим є визначення людини як „не реалізовуваної адекватно істоти”[142,50]. За безпосередньої визначуваності осягання краю особистісними настановами, – за яких “ми живемо тому, що *нам ще треба щось зробити*” [188, 322], – видається неприйнятним зняття трагізму індивідуальної сторони проблеми смерті жодним “активістським” підходом. Подібне осягнення неповноти обмеженого мірою життя, поряд із прагненням подолати частковість, виявляється при цьому генеративним для створення цінностей як таких, що визначають власне **міру** [80,45]. Невипадково стверджувано, що зрозуміти, в такий спосіб, смерть – значить співвіднести її з іншими моральними цінностями, визначивши місце феномену в їхній ієрархії [167, 58].

Найбільш адекватною в світлі цього видається екзистенційна позиція М.Трубнікова (1929 – 1983), який, будучи переконаним, що “філософія ... є те, чим від самого початку володіє обізнана з тугою за осмиленістю людина” [150,13], обстоює значущість проблеми смерті в її загальнолюдському, світоглядному сенсі. Будь-яке питання, на думку мислителя, постає власне філософським тільки тоді, коли приводиться в безпосередній зв'язок із проблемою смерті й сутності людського буття. Кожен у певний час намагатиметься збагнути сутність свого власного краю, мислячи тим самим смерть не як чинник емпіричного буття, а як не дану людині емпірично “смерть в її метафізичному сенсі,... що її можна тільки мислити” (курсив наш. – В.К.), і при цьому відлякуватиме не самий факт фізичного кінця, а необхідність поєднання у свідомості того, що “в нашому розумірованні сполучити... не дано” [182, 104-105].

Виявляючись передумовою змістової виповненості життя, смерть як та, без якої людське буття поставало б “найнестерпнішою безконечністю”, набуває тим самим для Трубнікова сенсу високої моральної цінності: “Якщо моя смерть є ніщо для світу,... значить і моє життя є нічим, – меншим, ніж тінь” [182, 106]. Якщо

прийняття світу поставатиме, за визнанням філософа, прийняттям зла світу, відхід від якого можливий лише в небуття, то необхідним виявляється й прийняття тотожної злу смерті в якості зла й тільки зла, і тоді “тотожними є зло і життя” [181, 42]. Проте, “щось надто заслабке й замале, жодним чином не потверджуване досвідом та безпідставне, – розмірковує Трубніков, – не дозволяє прийняти цей висновок як конечний і остаточний. Десь, у самій глибині наших “я”,... інтуїцією, серцем, надією, хай атавістичним відчуттям, ми відхиляємо цей висновок... і віримо, що життя все-таки є *щось*” [181,43] і тим деяким *чимось* як “завжди безконечно більшим за ніщо”[т.с.]. Воно отримуватиме сенс за існування в ньому смерті не як чогось протилежного, а як невід’ємної складової життя, тотожної, як підкреслює мислитель, іншій природній і необхідній межі – народженню.

Перекоаний в тому, що треба прийняти смерть як ціну життя, – в якості якої – як межа й міра життя – смерть є найбільшим із благ, рівним і тотожним благу життя і здатним надати йому істинну вартість, – Трубніков визнає усвідомлення конечності людини засадою осягнення граничної цінності життя. Мислитель притягає образ Мелвіллового Ізмаїла, що, дивом уникнувши смерті, приймає кожную мить буття як безконечне благо, “не як щось необхідне і природне, за священним правом народження належне, а як рідкісний, нічим не обумовлений дар рідкісного, нічим не обумовленого випадку” [181, 53], буття в усій його даності єдиного – бо іншого немає й ніколи не буде – із безпосередньою даністю смерті як невід’ємною від життя й тотожною йому умовою.

Він, Ізмаїл, навчається цінити всяку мить, усяке слово і діло як останні, що їх ніколи не відтворити й не змінити, вимірюючи своє перебування тут мірами, що мають сенс не в загалі й завжди, а тут і тепер перед обличчям його смерті, надають оцінкам простіших, проте набагато суворіших критеріїв, учинкам – значно надійніших підстав, а словам – їх простого, непорожнього сенсу [181, 53]. Це переживання краю задає Ізмаїлові новий вимір теперішнього й, примиряючи зі щомиті відчутною смертю, дозволяє йому жити „тут і тепер”. Фізичний час перестає, за розміркуванням Трубнікова, бути для героя мірою буття, постаючи мірою його виповненості “тим, що є і зберігається... від падіння в безодню небуття”

[181. 54]. Переживання ж смерті виявляється переживанням життя – “переживанням того й іншого”, наповнюючи не підлим юдейським страхом смерті, а протилежним передвічним страхом смерті нікчемної, шляхетним острахом безглузлого, марно витраченого життя.

Убачаючи в понятті вічності осяжувану часом людського буття історичну “тривалість діл, учинків і думок людських” [183, 86], філософ обстоює необхідність накладання на фізичну тривалість “людської міри” як єдиної, що набула для людини сенсу міри\*. Саме в ній – за усїєї мізерності й приреченості такої міри – фізичний час виявляється, згідно з М.Трубніковим, таким, що “стався”, набуваючи метафізичної міри вічності й вивисуючи хаос до гідності космосу, тривалість – до сходження. Подібна міра вічності вимагатиме, таким чином, не кількісної міри фізичної тривалості, а якісної міри виповненості. При цьому кількісний фізичний час, перед обличчям якого людина є “чистим ніщо”, принципово поступається в очах мислителя перед якісною повнотою вічності як виповненої тривалості, в світлі якої людина – “дещо, і навіть більше, ніж щось” [183, 89]. Вимірюване подібною мірою вічності життя набуватиме відтак іншої розміреності й іншого єдино людського, єдино гідного людини сенсу.

Саме така міра, за глибоким переконанням Трубнікова, поставатиме засадою вбачання “за запереченням життя, за відразливою матеріальною формою смерті... її *високого духовного сенсу* (курсив наш. – В.К.), а в подоланому страсі смерті – умову нового, незмірно глибшого та повнішого насичення життя й... життям” [183, 56]. Тим самим, прийматиметься й осмислене сенсом смерті, виміряне і виповнене її мірою життя „в єдино доступному нам світі людських “я”, людських слів і діл, знань та споглядань”[183,59], поза яким усе, згідно з філософом, виявне як таке лише настільки, наскільки вміщене людиною й осяжене її внутрішнім досвідом. Принципово гуманістичну позицію обертувано при цьому на глибоко моральне кредо: людина, за визнанням мислителя, – не “подорожній на землі”, чи самітник або найманець, а син цього світу, вибраний стати відповідальним за суголосність

---

\* Про морально-етичний сенс життя в аспекті особистісного часу див.: [80].

слова і діла світу, що самий є лише сліпою стихією й непевною абстракцією, з яких не спитати, як не спитати з каменя” [183, 59-60].

Таким чином, саме оберненість до теперішнього й виявлення в ньому підстав жити „тут і тепер”, дозволятиме, за переконанням М.Трубнікова, задовільно роз'язати проблему смерті, що виявлятиметься засадою виповненого осмисленістю життя, цінність якого тотожна цінності й осмисленості смерті.

Отже, виявляючи граничну реальність позапокладеного феномену краю, смерть постає одвічним екзистенціалом “кінця всякого” (Еккл. 7:2). Невід'ємну складову класичного мислення становлять аспект конверсивності кінцевого та безкінечного, – з огляду на який філософія виступає власне пропедевтикою смерті (Платон – Янкелевич), – з одного боку, й тенденційно активістське поцінування “іморталізованої” у фантазмах слави, свідомості, поступу тощо вибувності людини, – з іншого боку. Попри інтенсивність осягнення досвіду смерті соціокультурними уявленнями кількох останніх десятиліть, сучасну культуру визначають притлумлення свідомості смерті та відчуження “людини культури” від найбільш фундаментального щодо засадової життєвої тріади народження – сексу – смерті аспекту існування. Будучи одним із тих екзистенціалів, що завжди набувають ролі табу, осяжувана сьогодні моделлю смерті постає “смертю обернутою” у Ф. Арієса, “неподобством летальної миті” у В.Янкелевича, власне принципом раціональності й поступу соціального в Ж. Бодрійяра.

Саме в надрах подібної свідомості формально-раціоналістичне долання смерті виявилось протиставлюваним осмисленню кінченості як конститутивного моменту структури теоретичного мислення, споглядання й діяльності людини (Шелер), останньої можливості людського буття, що вможливорює повернення до “власного” (справжнього) існування та сенсу буття (Гайдггер). Екзистенційній позиції “упередженості” як розвінчання однозначно онтичної позитивності довелось у такий спосіб постати проти як конформістського узвичаєння подієвості смерті, так і беззастережно ідеалізованих установок “зняття”, безпристрасності чи бездумної вітальності *ad infinitum* перед обличчям ніщо. Чи не найбільш знаковою у виразно ангажованому „моєю справою” філософуванні є творчість французького

мислителя В.Янкелевича, в якій безкомпромісність “вічно-смертної” істини набуває характеру конверсійної оберненості життя в усій його даності виняткового до власної утаємниченої внутріпокладеності.

Доланням активістського підходу видається убачання в екзистенціалі краю особистісної міри справдження невиявленого поряд із актуально наявним, виповнення теперішнього існування, фінальної фази людського росту, розгортання відкритої свідомості як завжди *інше* цілого, зрештою, – динамічного моменту долі. Найбільш адекватним при цьому визначаємо розв'язання проблеми сутності й сенсу смерті М.Трубніковим, в очах якого саме оберненість до теперішнього та виявлення в ньому підстав жити „тут і тепер” дозволяє задовільно досягнути „край”. Набуваючи високого духовного сенсу лише за змістової виповненості життя, смерть, таким чином, виявляється передумовою розв'язання проблеми сенсу життя і тотожною йому цінністю.



## Розділ 2

Концептуальні засади соціально-філософських та етико-  
гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя  
в українському бароко

## 2.1. Смерть як “хвороба до зцілення”. “Узвичаєність” переходу

2.1.1. Ідея смерті “духовної”. “Духусиновлення”  
проти “страху рабства”

“...И постави [человіка] в границах  
смерти и живота ”

Кирило Транквіліон-Ставровецький,  
“О сотворенню человека” [73,238]

Справджуване в класичному контексті цілісності істини про буття, переживання людської конечності оберталось рефлексіями континуїтету, чи ж сутнісної протяженості царин життя та смерті. Власне летальна мить жодним чином не концентрувала уміщену – за апостоловим “Щодня... наражаюся на смерть” (1 Кор.15:31) – в самому визначенні життя людську *свідомість смерті*. Втім, замкнену на себе тварність необоженої людської природи було осмислювано як подоланою, так і парадоксальним чином причетною до істини благодаті лише за позапокладеної сутності смерті . Імпліцитна у безначальному логосі ідея долання подібного тварного ества експлікувала в людській свідомості не стільки позначене відчайдушним спротивом зло “кінця всякого” (Еккл.7:2), скільки закорінений у самих підставах сутого й завбачуваний його “безальтернативною” логікою благосний параметр межі як визначальної міри особистісного та справдження виявлюваного завжди *іншим* цілого. Парадоксальна позапокладеність смерті здавна осягалася в якості “понадпонятійно” передвставленої істини відтворення первинної цілісності, “брами”, що

сполучає замкнену не себе гріховність видимого світу з абсолютним буттям. При цьому край “плеонексичного уповання” (В.Янкелевич) визначався, за вдалим порівнянням Л.Баткіна, “абсолютним, тобто нерозрізнено необхідним (а тому наче випадковим)” [82,109] діянням благодаті й первинно позаморальним спасінням [92,237], що “не від діл” (Ефес.2:9).

Будучи визначуваним загальною в європейському мисленні парадигмою й співпокладуваним, таким чином, “одвічним” у класичній свідомості концептам реального-трансцендентного, темпорально-вічного, облудності - святості, українське бароко створило власну “діалектичну синтезу” загальносвітоглядних інтенцій. Актуалізація у поглядах вітчизняних litterati перманентної діалектики агону і єдності контрастних колізій буття та експресивної містерійності всесвіту як перманентного акту Божественної креації виявлялась суголосною загальним у бароко принципам динаміки й амбівалентності.

Експлікуючи тремтливий екзистенціалізм Псалмоспівця й античних епітафій, Йовових скоріших за човен “днів” і “влади власного безумства” Кузанського та Еразма чи Кальвіна й Паскаля, рефлексії українських інтелектуалів XVII ст. поставали суголосними в європейському контексті філософем нетривкості й “облудності” людської екзистенції, незбагненності сутнісних підстав буття. Філософічність пошуків відбивалась у такий спосіб “узвичаєністю” щомиті присутньої у житті “смерті”, відроджуваною “архаїкою жаху “ перед неосяжними й незбагненними ні розумом, ні чуттям її “початками”(“шляхами”), ейдосом моря “життя” – тіла-“корабля”, врешті, чотирма стихіями “злостивого миру” та “пелкгримством” людини “през битіє видимого мира” в “чудному” злученні духа і плоті, смерті й “живота”.

Властиве бароковому світовідчуттю усвідомлення щемливої вибувності й “ілюзійності” людського буття визначало домінантність тем Vanitas, Theatrum Mundi, смерті, відображеного у дзеркалі вічності життя-тіні,-сну. Втім, мотиви “окаянства” і “зла” світу, марнотності влади й багатства, страждань за “гріхи” у, зокрема, популярній духовній поезії слов’янських



літератур (Євтимій Святогорець, Кипріан Рачанин, П.Буді, Я.-А.Коменський, О.Кармановський, М.Зринський та інші), втрачаючи у контексті зображення реального народного лихоліття індивідуалістичну орієнтацію, притлумлювались життєствердною патетикою лицарської доблесті та національного визволення в епічних барокових творах. В оптимістичній же за своєю суттю вітчизняній культурі бароко загальний для останнього трагізм осягнення світу, драматичні аспекти жертвності високих духовних звершень поставали, за слухним спостереженням С.Кримського, епічно висвітленими складовими більш загальних понять народної неволі чи спільного всім лиха, що долається плином історії й національним розвитком [129,52-53]. Тут, поряд із візіями тлінності “падаючих царств”, контроверсійно затверджувалась ідея поборюваності смерті життям та невибувності людського роду [129,52],[147,79],[152,243].

Поряд із цим виразна ванітативна спрямованість барокових умонастроїв спричинювала поширеність мотивів неподоланної відрубності світів тварного та божественного. Перший, безпосередньо співвідношуваний із мовленим до Петра: “Отсель будеши человеки ловя” (Лк.5:10), убачався казнодієві-інтелектуалу Йоанікію Галятовському морем саме тому, що, позначений у Луки “езером Генісаретским”, а в Матвія – “морем Галілейским”, відбиває одне й те саме “море и съти, в котором... и которыми... люде ловлени бывають” [13,67]. Двонатурний світ, утримуючи всередині згубність гріха, лише враженому марнотою сліпцеві здаватиметься, за переконанням Йоанікія, “яблоком райским, которое зверху было піенкное, а внутр мѣло смерт” [13,157], або ж “кубком золотим” із трутизною всередині, що його бачив був у об’явленні св.Йоан Богослов.

Притаманні вітчизняним litterati тогочася рефлексії загостреного неприняття світу виявлялись суголосними отцтвському осягненню дихотомії світ – вічність крізь призму “марноти” першого. Так, іще Григорій Ніський у “Точному витлумаченні Екклезіаста...” визначав марне нездійсненним, тим, що буває в самім тільки словеснім вимовленні та, разом із позначенням

імені, не спричинює річ, - власне випадково промовлюваним порожнім звуком. Іншим видом марного, за отцем, є даремність того, що чиниться з якоюсь ретельністю без жодної цілі, як, - приміром, - дитячі піщані будівлі, намір упіймати вітер чи змагання зі швидкості бігу з власною тінню. Натомість здійснюване в якості корисного позначене в Св.Письмі, за потлумачем, "ділом", діяння ж зі стосовного до богослужіння вищого – "ділом діл" чи "святим святих" (Числ.4:47) [19,208-209]. Закликаючи убачати в плинному сталє єство сутого блага, Екклезіаст, як стверджує Григорій, роз'яснює порожність людських турбот їх уподібненням до стихій моря, що приймає в себе повноту безцільного плину вод. Мудрець убачається отцеві таким, що стоїть поза плинністю "приморської сфери", навертаючи душі терплячих, чий час подвижництва замалий, зважати на приклад землі, що "од віку стоїть" [19,215]. На противагу сталій добродійності марного, тож, є невідбулим – тим, нічого з якого нема в теперішньому, як лише удаваним є й хибне бування тварного, що - "не за первинним"[19,223].

Усвідомлювана окремішнім суб'єктом як невибувна металогічна "надрозумність", позапокладена сутність смерті набувала у баровій свідомості – попри загальні тут *virtus*'ний та ванітативний моменти осягнення краю – екзистенційного виміру психомахічної альтернативи. За останньої напруга "верху" й "низу", споглядальної віри та життя долалась катарсичним звертанням до топосу "крил" ("Віра єдно єст крило..."[6,318]) чи "звільненням" одвічно-тварного "пароксизму" смерті. Звідси, власне і йшов пароксизм барокового стилю, визначуваний, утім, своєю "квазіприродою", бо - йдучи від Св.Письма,- був цілком підвладний тематизованим у бароко мотивом добродійності й марноти. Обертаючись у дидактичному і власне художньому (художницькому) вимірах, вибудовуваних рефлексуючою констатативністю *Vanitas* чи ж ампліфікацією "смертного" пароксизму:

О смерти гнівливая, злосливая,  
Сліпая, глухая і нежалостивая...

О смерте, коль страшна пам'ять твоя [70,274-275],-

українське бароко перекодує еллінську й біблійну символологію смерті виключно у ключі своєї “інтегральної” складової (“[смерть] заміряється на багатого Мідаса, розумного Катона, нічим робить красномовного Цицерона, й узагалі ніхто не уникне цієї моровиці, якщо не прийме скільки треба ліків чеснот “[22,57]).

Барокова концептуалістика конверсивності життя та смерті як “вінця” й прилучення до автентичного “цілій людині” буття постає висхідною до закумуляованого вже окремими ранньопатристичними вченнями досягнення смерті як *чинного етапу* людського буття. В останньому справжнім злом виявлятиметься згубна гріховність як “зменшення” блага (добра), подоба ж Богові поставатиме не у фізичнім безсмерті, а в чесноті позбавленого тварності “воскресіння першого” – воскресіння духу. “Одним,- як визначав іще Йоан Златоуст,- ми постали донині від гріха, бо погреблися разом із Ним у хрещенні й піднялися через хрещення. Це - одне воскресіння, відпущення гріхів, а друге...- воскресіння тіла“ [185,204]. Потверджуючи переваги першого, вчитель закликає звільнених від “ветхої одежі” не впадати у відчай “в меншому”, бо важливіше постати від гріха, ніж бачити тіло воскреслим.

Чітке розведення понять безблагодатної відчуженості смерті духовної як справжнього, “правдивого” (Кирило Олександрійський) занепаду людини, - з одного боку, та відокремлення душі від тіла “посполитой всъх” смерті фізичної, - з іншого, поставало передумовою осмислення українськими мислителями ідеї вивищення людини до первинної цілісності. “...Адже людина, як стверджував ще Григорій Ніській, “є створеною за образом – цілісна природа, дещо подібне до Бога”[17,70]. Витворено ж усесильною Премудрістю, за отцем, не частину цілого, але одразу всю повноту природи, ”і [тому] Він... додав до власного образу щось від тварного [т.с.]. Саме в оновленні духовного союзу з Богом убачалося справжнє звільнення від “смерті першої” як занепаду людського духу. Підставою ж оновлення для барокових інтелектуалів виявлялась несотворенність постання з мертвих

Христа як “вини и извольнія” духовно-тілесного воскресіння, щодо котрої оновлення виступало створеним. Смерть “посполита” як роз’єднання душі й тіла мислилась, таким чином, лише переставленням перед головною для кожного християнина подією Суду та “життям вічним”. Ідея ж смерті як передусім занепаду духовного визначалася поняттям мертвої за відсутності в ній Божої благодаті ідентичної свідомісному “Я” сутності душі. “Все в усьому здійснююча сила Духу, - визначав так само Григорій Ніський за Давидовим “...забираєш дух у них, - вмирають вони” (Пс.103:29), - животворить тих, у кому перебуває, й позбавлює життя тих, кого лишає” [18,301].

Подібно до закоріненого у людській свободі волі зла, що в контексті Оригенової етіології виявності у світі є лише “нестачею” добра, смерть – це деформація життя, а не його протилежність. Відповідно єдиною дефініцією зла в світі є його апофатичний, “префіксовий” вимір “нестачі”, з-меншення, о-слаблення, де-формування добра в сутому[170,83]. Називаючи набуту людиною хибність гріха “нестачею”, що жодним чином не дорівнює тому, що є, Григорій Ніський витлумачує хибне бування тварного – того, що “не за первинним ” – як лише удаване. Саме тому, визначаючи у “...Потлумаченні Екклезіаста...” намагання мудрого прагненням розгледіти владу “того, чого немає”, отець потверджує зло несамостійним, таким, що має свою осібність не від сутого й, значить, не існує окремим еством [19,227].

Виходячи з ключової для отцівських уявлень ідеї несубстанційності зла, Григорій Ніський убачає онтологічним призначенням смерті те, що внаслідок самовладного прилучення до зла людина “знову повертається в землю, щоб по відділенні нечистоти... могла бути через воскресіння знову відтворена у первісний образ ”[170,152]. Мертвенність смерті тілесної, не торкаючись самого божественного образу в людині є, за отцем, лише “з премудрою метою” наданим людській природі станом відокремленої від тіла душі, в якому завбачувано лише тимчасове розлучення останньої зі зрушуваним до природних стихій чуттєвим, тілесним. Остаточним же

відхиленням від Бога виявляється саме занепадницька “смерть перша” людського духу.

Отже, в отця йдеться про змінювання через смерть, за якого остання постає лише тимчасовим станом відлученої від Бога душі, що їй “у нинішньому ще житті... передбачене зцілення в добродійності..., [чи ж] лікування відкладається до майбутнього життя”[170,152] задля зцілення душевних недугів. Григорій стверджує про “нерозумність” тих людських створінь, які безпідставно “сумують з... переходу від... цього чуттєвого неприємного життя”[170,153]. В такий спосіб “очищення” через смерть поціновуване ученням святого як засіб лікування від “не-умного”, тваринного страху тварної душевності як страху тих, що “страхом смерті все життя тримались у рабстві”(Євр. 2:15). Життю подібної тварної душевності, що її “понукає бич страху душевного”, покладено край усиновлення людей Богові. Частині ж душі, в якій гніздився страх смерті, належить відмерти, бо вона так само потребує розпаду задля свого очищення.

В світлі концептуальної генеалогії “страху смерті” виявною є дихотомічна розбіжність між Вітхозавітним та Новозавітним тлумаченням страху смерті як страху Божого, страху “кари Божої”, - з одного боку, і страху смерті як основи людського рабства й “тварності”, - з іншого (“...тому що ви не прийняли духа неволі знову на страх, але прийняли Духа всиновлення, Яким кличемо: “Авва, Отче!”(Рим.8:15)). Так, “страх Божий” із Книги Йова, Притч Соломонових, псалмів (110-20) як “начало премудрості” звертає людину в її розумі до Бога ( “...страх Господній є істинна премудрість, а віддалення від зла - розум ”(Іов.28:28)). Апостольське ж бачення, на відміну від праотцівського, установлює єдино можливі для віруючого “начало мудрості”, що тепер є любов’ю й вірою (“...Бог є любов. І хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог у ньому “ (1 Ін.14:16)), та істину про смерть, що є не злом, а переходом до життя вічного в Бозі. Людина, передчуваючи смерть своїм єством (тілом, “тварною душевністю”, умом і духом), збереже, за парадигматичним досвідом Христа, лише

похідний від Божого образу вимір душі у вигляді ума й духа, що воскресатимуть в обітованному “духовному” тілі [170,140-141].

Саме тут Смерть-Воскресіння Ісуса Христа вивищується своїм внутрішнім змістом як провіщене воскресіння та знищена смерть (1 Кор.15:26). Остання, постаючи доланням гріха, є звільненням людини від “вічної смерті”, що їй підпала людина по переступі: “На початку бовѣм” [человік] створен был сказѣ неподлеглый, але преступиши заказ, [Духа Святого] лишен был, ... за преступство под смерть подпал “[24,Ч]. Однак, як “...пришествием Сина Божія... клятва попрана, гріховное жало притупися... (Іосія, 13:14)”, - писав у “Зерцалѣ богословія” Кирило Транквіліон-Ставровецький, - так “старе прокляття” здолане та поправе “възнесенієм Господни на небеса, [Який], исполнивши все отцевъс(ь)коє хотеніє и презрен(н)є и наше справивши досконале збавен(н)я, звитяживши смерть и діавола и гріха жало притупивши, вернувся... к Отцу ”[69,225]. Благодіяння Сина виявилось, за мислителем, уже в самому Його пришестві на землю, що ним Він, “въ первих, показа нам милость своего богатого милосердія, понеже свободив нас от мучительства сатанина и от прелести его и вирвал нас с темноти власти его и работы тяжелой греховной и привел нас въ світ свободного царства своего (Колоссаем,1:[12-13]). Спаситель, як обстоювано у “Зерцалѣ...”, “средостініє гріха разорив, небо и землю въедино съвокупив и аггелов съ человеки злучив и долгими часи войну трѣваючую распорошив и примирился нас Богу..., крѣвію своєю и викупив нас от клятви законниа ціною многоціною” [69,224].

Саме тому, за тлумаченням 11-го й 12-го артикулів Катехізису (1645) Петра Могили, непохибним виявиться постання з мертвих людських тіл, які, “згідно науки апостольської”, будуть безсмертними. “Мусить бо тлінне оце зодягнутися у нетління, а смертне оце, - наголошувано тут, - зодягтися в безсмертя;... вірні та вибрані Христові у прийдешньому світі мають успадкувати в Царстві Небесному вічне життя” [36,191,193]. Умовою ж здобуття небесних утіх поставало добровільне умертвіння себе за життя як

зречення не лише “миру”, а й осібної волі того, хто – за твердженням, наприклад, інтелектуала Йоанікія - “будується в умиртвені ... яко неприятеля душевного тїла”[13,201], що “похотствуєт на дух”. Невипадково завбаченням у тілесній смерті “горного венца”: “Зрю доволныя страсти – и считаю вышняя почести. Вижу бїды и навїты - помышляю горный венец”[30,188], - барокові litterati продовжували візіонерства ще Товія - Йоана, які за земного вже життя сподобилися споглядати “град грядущий”. У своєчасності, ба й дочасності смертної години символічно прозиратиметься знак Божої прихильності. “Претож радоватися в караню достоит лїпше, а нижли горшити, - стверджував у правовірнім отстоянні отчеської ”годності” Герасим Смотрицький, - Так і тепер разумїймо, кого дочасно Бог караєт, вїчно з собою мїти хочет” [61,225]. Непідвладність же осягання “першого й останнього ” ще від апостолів застерігалась вимогою допитування до “складів,... і однієї йоти чи... риси”[185,4] Писання. Згідно з останнім, старий закон чинний над людиною “ветхою”, за новим же – живий не сплатить за гріх (Рим. 6:23), а “хто помер, той звільнився від гріха” (Рим. 6:7), так що “добродїльные толко смертію з дочасного на вїчноє премїняются” [61,213].

Принциповим поставало при цьому визнання “сум’ятною” (П.Скрайн [171,54]) добою полярної розбіжності реального віку людини та подвижницького в її житті часу “войны з гнївом, обжирством и телесностью” [35,ЦМВ]. Так, експлікуючи розуміння часу як перебування у невтомній духовній праці, що долучає до Бога, митрополит Могила суголосив Григорієві Ніському, в якого час як “родова міра”, що нею вимірюється все плинне, поставав часом для народження й часом умирання. Невибувну єдність життя і смерті мудро завбачувано, за Григорієм, уже Мойсеєм, який – мислячи по Бутті Вихід - відвертав від коловертних спокус життя. Мудрий, за переконанням автора “...Витлумачення Екклезіаста...”, усвідомлюючи об’єктивність настання невідвладних людині “часу доброго” й “часу смерті”, прагнутиме лише їхньої своєчасності, що й буде народженим у страсі

Божому синовнім спасінням (Іс.26:18)[19,300]. Во-ображення людиною Христа, - “щоб Божа людина була досконала” (2 Тим. 3:17), - є, на думку отця, справдженим законом єства, який долучає до часу “доброго народження” (“бо ж один, а не багато часів, що народжують до життя”[19,301]). Розгортаючи інверсивність “убивства-зцілення”, - бо зголошено “Я вмертвлюю й відживлюю”(Второз.32:39),- Григорій потверджує : “Якщо не вб’ємо в собі ворожнечі, то не зцілимо прихильності до любові” [19,304]. Той, хто повсякчас несе у собі “мертвеність тіла Христового”(Рим. 8:36, 2Кор.1:9), вбачатиме земне життя лише пропедевтикою життя вічного, й усякий час та день, за якого “...наражаюся на смерть”(1 Кор. 15:31), актуальним для доброї смерті.

Особливої символічності та знаковості набувала власне раптовість, а значить, актуальність останньої години, що в якості найкращого для навернення й спасіння часу виявлялась чинною за усього свідомого життя. Для митрополита і його доби неочікуваність смертної години позначала принципову повсякчасність майбутнього Суду. Саме за “раптовості” останнього кожен, - зважаючи не провіщене: “пильуйте, бо не знаєте, котрого дня Господь ваш прийде ”(Мт.24:42), – мав бути свідомим того, що “в метрики небесны”, як наголошував Могила,”тыи тылко лѣта нашѣ и дни вписаны бывають, в которыи добродѣтель яковуую сотворихмо” [35,ЦМВ].

2.1.2.Є д н і с т ь ж и т т я т а с м е р т і : к о н ц е п т у а л і с т и к а  
к о н в е р с и в н о с т і

Засвідчуючи виразне продовження ідеї узвичаєності розсередженої, - за Павловим “Щодня... наражаюся на смерть”(1 Кор. 15:31), - у самім визначенні життя смерті, переживання нетривкості земного існування оберталось при цьому визнанням парадоксальної конверсивності життя й щомиті присутнього в ньому краю. “...Кожного дня, - зауважував у Требнику митрополит, - умираємо,... и... навет нынѣшній день з смертю дѣлимо” [35,ЦЛИ]. Осягаючи “всегубительство” смерті як чинного наслідку переступу, Петро Могила стверджує про невідтворотність для кожного



передпокладеного краю. Володарювання раптовості згуби у світі вповні дізнали, за переконанням мислителя, Йоав (3 Цар. 2:5-6) та Єзавель, яка, втішаючись із винограду забитого за її розмислом Навуфея, “на томже мѣсцу слушне погибель свою ганебную понесла, где бовѣм от роскоши поваб мѣла” [35,ЦМ-ЦМА].

Втім, уже античність у постатях Епікура й Марка Аврелія, Лукреція та Епіктета визнає смерть цілком природною “хворобою” здоров’я. Миттевість її у “Федоні”, мовби на потвердження істини “неперервності”, старанно сховано : будь-яка уривчастість заповнена, усякий розрив усунено. Для Сократа не існує трагічної напруженості необхідності, позаяк миттевість події лишається для нього стороннім поняттям, чимось, що ніколи не настане. Адже позбавлена виникнення, платонівська ідея не вмирає, й істина, не маючи прищестя, вічна [204,242-243]). Розуміння “неперервності світів”, урешті, взагалі притаманне традиції розміркувань про смерть. Християнська сотеріологія, радикальним чином обернувши “саме розуміння смерті, як і... внутрішню інтенціональність *самої спрямованості до-Бога-буття* та очікування *Вічного Порятунку*, не усунула, тож, із колективного несвідомого ні архаїчного світовідчуття у ставленні до процесу вмирання,... ні міфологічного переживання архаїчного світовідчуття у ставленні до процесу вмирання,... ні міфологічного переживання циклічності часу, ні цілком не вмотивованої (ні духом, ні буквою християнства) сакралізації тлінного тіла та місця поховань, ані, врешті, засадничо-глибинної переконаності щодо можливості комунікування з мерцем”[120,9]. Отже, - “тут ” і “там” одразу й “поза часом” дані Платону та Плотіну, що прозирають архетипи в уявленні, і “там” – жодним чином не будучи по той бік – виявляється цілком досяжним з нашого світу.

Так само “узвичаювали” смерть і активно впроваджувані християнськими вчителями у буденну свідомість уроки “актуальності” смертної години, необхідності перманентного згадування, пам’яті – Memento! - про смерть. Обертунані цілим “мистецтвом вмирання” і, більш

того, - життям-наслідуванням його, такі “уроки” поставали невід’ємною складовою загальносвітоглядних уявлень про смерть. “Розвиток навспак” по кінці II-го середньовіччя, що десакралізував смерть, поставши, згідно з Ф.Арієсом, промовистою девальвацією “благої смерті” і смертної години [81,258], відновлював ланцюг “уприродненої” смерті. Втім, чи й переривався він, якщо уроки її “уприроднення” ніколи не зникали в людській рефлексії, а “непомітна”, за Ф.Арієсом, еволюція “Нової чуттєвості”, що призвела до характерного мистецтву макабр зосередження на власне миті фізичної смерті, - чи ж не була вона завжди імпліцитно осмислювана?.. Героїня Еразмових “Бесід”, як і юний святий епохи Контрреформації Луїджі Гонзаге, подібно приреченому Калігулою на смерть філософу Канію, спокійно продовжує свої справи, чи навіть безтурботно грає перед обличчям власної смерті.

Розумінням принципової цілісності істини про буття кінцевого й безкінечного та чинність таїни переставлення були просякнуті, зокрема, викладені у Могиловім. Требнику (1646) погребний чин, приурочені до його обрядів молитви й казання на погреб, Наказ про пам’ятування мертвих і теоретична передмова до чину. Невипадково звертаючись уже в зачині “Казаня погребного” до загального образу людини-найманця - “голдовника смерті”, навіяного “днями” Йова й Екклезіастовим “і мудрий вмирає...”(Еккл.2:16), промовець закидає завбачуваному слухачеві одвічний парадокс: “[землею] хочай обладаєш, и в землю паки пойдєши “[35,ЦЛЄ]. Адаже люди народжуються й відходять зі світу, маючи “общую матку землю, которая оных в свои внутрности пріймуєт” [35,ЦЛФ]. Подібно до землі, вода, повітря й “самое птаство, якобыся наругаючи”, підтверджують, як провадить автор, що людське життя, “яко вода приходящая”, минає, мов сінь чи птах. Противагою подібній “глупоті життя” митрополитові видається розумне пам’ятування смерті, уособленням якої постає Самуїл, що по зголошенні Саула царем наказав йому “о гробѣ своем памятати, с которого помпа и повага царская не вырвет”, і Давид-цар – заснувавши столицю “в мѣстѣ

Людином Хевронґ..., иж там гробы старых Патріархов знайдовалися... абы о смертності своєї всегда памятал “[35,ЦЛС]. Притаманне лише людині усвідомлення власної смертності промовець убачає так само й у “похвалы годном” народнім узвичаєнні класти немовля по його народженні на землю, “абы... зараз землґ, яко гробу свого власного доткнулося, и... смерть свою с плачем привитало”[35,ЦМ].

Убачаючи людське життя підвладним засадовій для всього сутого дії природного закону, що покладає “время всякой вещи”, мислитель вивищується до визнання чинності аналогічного суспільному праву права смерті. “А смерть, - обстоює митрополит, - нечекаючи часу и отвертя дверей звичайных, вынятым якимсь своим правом не смотрит ни на лґта, уроду, кондыцію, святобливість живота и так людей губит. На том казаню за помочу Божією спытаюся напрод о Правґ смерти, ведлуг которого так недишкретне з людми поступует”[35,ЦЛЗ]. Знання смерті виявляється притім визнанням парадоксальної перверсивності життя, яке, за “доводом... святого Григорія,... ест уставичное смерти розмышлене”[35,ЦЛЗ]) та щомиті присутньої в ньому смерті: “Я смерт назову животом” [35,ЦЛИ-ЦЛИ].

Тезу єдності життя й смерті, що “з єдного мґсца на поли албо ролґ Дамасковой повстали”, Могила потверджує загальним за тогочасся біблійним топосом про тотожність місця їх “початків” за першої людини. Таку цілісність передпокладено, як наголошує митрополит, стикаючи антиномічну пару Адам-Авель, самим Божим опікуванням (“опатрністю предвґчної Божією”), - щоб “межи животом и смертю стислая барзо близкость показалася” [35,ЦЛИ]. Саме до цієї істини “прирожоним розумом” приставав, як зазначає промовець, актуалізуючи загальні класичній свідомості рефлексії марноти, ще Сенека-поганин, “мовячи: Кожного дня... частка живота нашого одыймується, и на тот час, гды ростемо, живот ущербляється,... и навет нынґшній день з смертю делимо” [35,ЦЛИ],та римлянин Сципїон, який визнав “пожите” смертю. Проводячи отцівську ідею обізнаності прабатьків із “стислой близкостью” життя до смерті, автор

“Казаня...” уподобнює марні сподівання втраченої Адамом та Євою благодаті зняттю ними “препоясанія” з квітучого смокового листа й зодягнення “скур бестіялских,... иж бестияльской сталися подобными натурѣ” [35,ЦЛΘ].

З огляду на засадове для Требника поняття во-ображення Бога людиною та пов’язаного з цим духовного первня у ній ідея смерті, за справедливим зауваженням В.Нічик, поставала виявною у більш загальному контексті долання гріха, боговтілення й спокутної офіри Божого Сина [152,243]. Христос виявлявся при цім містичним джерелом церковних таїнств і обрядів, які “моц свой берут и мают з Страсти и смерти Христовой” [95,69], набуваючи чинності саме через Спасителеву офіру. Св.Східна Церква, виходячи в обрядах та самому узвичаєнні християнського погребіння тіла з церковно-соборної традиції, утримує, за митрополитовим “Наказом про чинний погреб...”, передання від св. апостолів. Згідно з останніми, погребний чин як виявлення таїни й істинного знаменія християнського благочестя становить величезну користь для померлих у вірі та надії воскресіння[39,ФМ]. Утілюючи врочисто величне і, водночас, глибоко катарсичне й по-світлому інтимне опікування подією відходу, обрядові принципи погребного чину виявляли маргінальну значність та потенціал християнської таїни переставлення: “...На погребном проводѣ, - провадилось у чині, - всегда свечи зажжены да будут и фимиамное каждение : свеща бо по Златоустому знаменует, яко умерлый темного сего житія избыв, к истинному свѣту..., яко от привременных бѣд на блаженный покой отиде... Тѣла умерших христиан в новы хітоны облещи подобает, по Златоустому знаменующе: яко мертвенное сіє наше нетлѣнієм всяко обновится” [39,ФМА,ФМГ].

Чин містив чимало усталених образів несталості й дочасності (“привременности”) мирського, численні старозаповітні алюзії плинності життя, що – будучи “парою” й “порохом” – “яко цвѣт увядаєт и яко сѣнь мимо грядѣт” [38,XS]. Використання при тім акцентовано експресивних

псаломних мотивів за утримуваної віршами молебного канону невідрефлексованої тональності народних голосінь виявлялося спрямованим на потамування й психологічне розсередження почуття гнетючості перед обличчям смерті. Невипадково значне місце відводилось ідеї заступництва Богородиці та святих зі знаменного канону випрошення прихистку від геєнських покарань і завбачуваних митарств, за яких розлучена з тілом душа, постаючи “всьхитима страшними ангелы”, благатиме про “невозбранне” пройдення “на воздух стоящія князя тмы” [38,ґКГ].

## 2.2. “Солідарність” живих і мертвих.

### 2.2.1. Ідея континуїтету світів. Чинність пам’ятування мертвих: прийнятність випрошення спасіння

Передумовою забезпечуваного церковним випрошенням заступництва поставала ідея визначуваного посередництвом перед Богом обох: “тріумфуючої” та “войовничої” – Церков континуїтету світів земного й небесного. Пряма комунікація, “солідарність”, між світом людським та потойбічним визначалась передусім як зустрічний рух духа людського й Духа Божого. Засновки для найважливіших християнських станів: надії й молитви – встановлювано, утім, порушеною вже у Боецієвій “Розраді...” проблемою можливості “перерішення” наперед визначеного як поновлюваного у *destinum* (“намір”, “перед-визначення”) з християнізованим відтінком “провидіння” *fatum*’у [169,232]. Подолання дихотомічності двох світів, взаємність, що вможлиблює комунікацію між “цим” і “тамтим”, виявлялась так само досяжною в колективних уявленнях про смерть [120].

З причини хитань у поглядах на посмертне місцеперебування душі на зібранім у Києві Могилою соборі 1640р. постала ціла полеміка. Для роз’язання останньої осіб з ученого духовенства було послано до Константинопольського патріарха [152,207]. Розходження між українськими і московськими теологами з проблеми чистецю та поділу пекла на геєну й “отхлань” для нехрещених душ праотців спричинювали заборону численних за тих часів творів українців у Москві. Вітчизняним богословам так само

доводилось спростовувати й звинувачення “на греков” із боку латинян, - які “беззаконствуют”, наслідуючи “болш внѣшнему..., сиреч опирателному вѣданію, анижли внутрѣной церковной богодарованной философии” [176,33], - з доволі актуального по Тридентським соборі питання посередництва перед Богом святих заступників.

Так, у присвяченім концепції місцеперебування душ по смерті трактаті “Души людей умерлых...” (1687) Йоанікій Галятовский закликає “Нѣколая Цѣховея-езуиту, що зводив облудну “потвар..., же греки не признают еще до судного дня святых в небѣ” [10,424], читати книги “рускіи”. Довідавшись з них про те, що “росси” від греків прийняли віру й перекладені “на словенскій язык” церковні книги, де визнано перебування святих у небі, “трибуналѣста”, на думку казнодія, швидко “потвар свою... обачить”. Адже самий Антоній Печерський сповістив перед смертю, що відходить “до благословенного [Господней] твари видѣнія”, по смерті ж преподобного Феодосія князь Святослав Ярославович засвідчив знамення “столпа огненного од землѣ до неба ” на знак переставлення святого до неба [10,425]. Тут само зазначувано й про “учиненный... през святой памяти Петра Могилу, митрополиту Кієвского”, Київський собор 1640 р., на якому вченими отцями “з руских и... литовских краев” було визнано перебування святих у небі, так само потверджене “од святого патріархи Константинопольскаго синодалне апробованым” Требником митрополита.

Висуваючи відповідно до ідеї Божої всюдисутості тезу про “падприрожоне вѣденіє”, чи ж обізнаність святих у справах людей, Йоанікій задля навернення тих, хто приймав єдиним “ходотаєм ”самого тільки Ісуса, наводив у “Ключѣ разумѣнія...”(1659) два відповідні опосередкованому викупленню способи посередництва, за першим з яких “сродкуєт” самий Христос, за другим – Спаситель з усіма святими. Саме вони, за переконанням казнодія, опікуються долею померлих грішників, які, за Давидом, не восхвалять Бога по смерті, де “нѣсть... поминай Тебе” [13,65]. Якщо старі ієрархи, як усяки мертві, що “не суть вѣдуще нѣчто же”

(Еккл.9:5), були обізнаними, як повчає Галятовський, лише за об'явленням Божим, то святі – “видячи... в Бозї, як в ззерцалї, нас и потребу нашу”[13,64] - є обізнаними як у Бозі, так і “з обявеня “. Те, що “далеко барзїй тепер мешкаючим в небї святим молитвы... и утрапенє наше Бог обявляєт”[13,64], видавалось достеменним у світлі посвідчених Письмом подібно до знамення Авраамового численних Божих об'явленє .\*

Незаперечною підставою значимості посмертного пам'ятування тих, над якими – за Сирахом –“не возбрани благодати” [10,436], виявлялись так само численні об'явлення безпорадності душі перед “спросними духами”. Так, завбачувані Йоаном Ліствичником “страшніи мытники”, що “умираючого турбовали и езамїновали” та явлення Симеону Стовпнику духів, “глядащих в души... оклеветанія, блудодїянїя и грїхов инших”[10,434], суголосили за переконанням автора “Ключа...”, потверджуваному ще Афанасієм Великим і Кирилом, “патріархою Іерусалимскім“, а також тестаментом св.Єфрема-диякона й візіями “цесаровои” Феодори [10,435]. Дієвість “пожитку” вчинених живими офіри, молитов і милостині засвідчували в Йоанікія промовисті образи Товита й удовиці з Сарепти Сидонської, - в якої не зменшувалось борошно (3 Цар.17:16), згідно з Соломоновим: “иже даєт убогим, не оскудїєт”, - митника Петра та сповіщеного янголами про Боже пам'ятування Корнилія-сотника [13,89]. На прикладі антиохійців Андроніка й Афанасії, котрі “на трі части богатства свои роздїляли”, лише одну залучаючи до власних потреб і справджуючи тим провіщене віддати грішнику, що відійшов, “имїніє своє, абы от грїхов был розвязаный”[10,435], казодій обстоював гідність “доброго заживаня” будь-яких накопичень, тобто офірування їх людям “убогим, монастырїм, неволником” [13,146]. Саме тому той, хто - за Христовим словом – кличе на банкет убогих, поже у благословінні, адже й сама “ялмужна слушне називається насїням” [13,142].

\* Об'являючи Себе через постійне *посередництво*, Бог може бути знаходжуваний тільки як “Бог прихований” (Ісайя 45:15), так що “людську екзистенцію у дорозі до останньої мети завжди випереджує якесь посередництво (“Ось Я посилаю Ангела перед лицем твоїм,...- бо ім'я Моє в ньому“(Вихід 23:20-21)) [127,90], і ”кожна ангелофанія... є, по суті, теофанією” [ т.с.]

З огляду на визнання православною церквою посередництва перед Богом обох: “тріумфуючої” й “войовничої” – Церков, та випрошення спасіння померлим грішникам, за якого “Христос є очищенням для віруючих у Нього, ... і не вповні очищені на землі душі... зділюються й виповнюютья благодаттю через випрошення Церкви”[111,196], чинність *посмертного пам’ятування* обстоювано й у Могилівім Требнику. Вчення “святой Православнокафолической Вьсточной Церкви” про засадовість у пам’ятуванні мертвих молитов, милостині й безкровної офіри вивищувано митрополитовим “Наказанієм о памятех усопших” до божественних Передань і старозаповітних, зокрема, другої Маккавейської, книг. У “Наказаніи...” наводився приклад “доблесного” Юди Маккавея, котрий учинив, “о вьскресеніи помышляя”, офірний збір двох тисяч драхм срібла за числом убитих воїнів. Останній тим самим виявив, за Могилою, благочестиве розуміння “нїкогого Божієго преданія” молитися за метрвих, - адже ні він, Юда, “ниже священници [не] дерзнули бы над Божіє повелїніє новое что привнести” [37,ωлс].

Вісники нової благодаті, молячись, за велінням триматися переданого (1 Кор.11:2;2 Сол.3:4) за померлих, здійснювали вzasадничене самим Христом, Котрий “Апостолов своих... о усопших молитися научи “[37,ωлс]. Заповіт пам’ятування знайшов, за митрополитом, відображення у скороченій з Якової східній літургії Йоана Златоуста і Василя Великого, власне літургії ап.Якова, євангеліста Марка й учня Петрового папи Климента. Останній, зокрема, у 8-ій книзі апостольських заповітів потвердив чинність ієрейської молитви, що благовістила Божих праведників, чиїх душ, котрі “в руцї Твоей сут,... не прикасається мука”[37,ωли]. Про вельми корисне християнським душам “приобрїтеніє” у безкровній офірі й молитві, за якою Бог живих “да вьчинит усопшого в свїтї и странї живущих”[37,ωлθ], згідно з Наказанням, так само свідчили Павлів учень Діонісій Ареопатіт у 3-ім розділі “Про церковне священновладдя” та Григорій Ніський, Дамаскін у слові про померлих і Золотоустий у бесіді на филип’ян, за якою “аще...грїшник



умерлый будет, яко да грѣхи раздрѣшиши, аще же праведник, яко да прилог будет мздѣ и въздаянію [37,ωлθ].

При цім молитва за ближнього, що через неї як виявлення Св.Духа всередині людини “сам Дух Божий благає про Свої храми – людей” [111,196], виявлялась умовою “испрошанія” благодаті тому, хто просив. Такий, “ближняго благодѣтельствуючи душу, - писав митрополит, - себѣ съдѣлювает,” долучаючись тим самим до спасіння “неточію єгда... о своєї души подвизается, но єгда и о ближнѣм своем дѣлаєт” [37,ωм]. При цім усякий час “прежде конца” як “никоєяжеи помощи... времени”, за якого “всякое моленіє бездѣлно єст” [37,ωм], поставатиме, як визнавалося, чинним для подібного “сіяння”.

Ідентифікуючи людину з її душею як носієм, “поставою”, сутнісно особистісного, Петро Могила покладав долання гріха в межі свободи волі як складника духовної сфери, справдження якої “...в произволеніи коєгождо єсть” [152,181]. Осягання при цьому граничного протистояння світу реального й божественного архетипу, сенсів буквального та духовного як співвизначеності дійсності й задуму (“наповнення” і “ніщо”), логосу, “вічних зразків”, та світу речей, що не став цілковитим відчуженням Бога, утримуючи в собі вічні “фундаменти”, визначало обстоювання мислителем отцівської ідеї несаможиттєвої сутності зла. Воно, за уявленням барокових *litterati*, існує власне за розбіжності в ньому сутності та існування, виявляючись, відповідно до розуміння його отцями, ознакою не самих речей, а викривленого, спотвореного користування ними. Адже, як провадив у “...Витлумаченні...” Григорій Ніський, усяка річ за належного використання слугує найкращому, викривлення ж правдивого судження про неї “і добре обернуло на привід до зла” [19,356], виявивши подібне до ситуації, коли гість із числа запрошених до бенкету хибно, не за належним, застосовує придатні до цього речі.

2.2.2.”Двонатурність” людського єства (дихотомія “плоті”- “тіла”, “душі”-“духу”)

Конститутивний у Могилівім Требнику принцип амбівалентності сутого спроектовувано у взаємовизначуваність двоякісного, “двонатурного” людського єства. Співпокаладання останнього персонально духовній божественній природі визначало, за уявленнями, співвимірність подібній природі безсмертної душі людини, яка лише за власної волі може стати посібником у творенні зла. Вже колом київських мислителів на чолі з митрополитом упроваджувано загальне християнському світобаченню розрізнення уподібненої Богу “духовної” людини та людини “плотської”, що її дух підпав гріховно-руйнівній тварності. Бог “...постави [человіка] в границах смерти и живота, посреди величества и смиренія, - стверджував “О сотворенню человека...” Кирило Транквіліон-Ставровецький. - ...И тако бе[з]смертіє и тлініє в єдином составі пелкгримствуєт през битіє видимого мира” [73,238].

Дотичними до концептуального розрізнення ап.Павлом (1 Кор.15:40-54) тіл “душевного”, що вмирає, та “духовного”, яке, не вміщуючи “плоті” як носія гріховно-своєвільного первня, воскресає, постають тлумачення вже апокрифічними версіями апокаліптичних Візій Ісайї та Книги Єпоха “не суцільної” безтілесності янголів[170,64]. Христос саме Душею передчуває смерть на хресті (“Душа Моя сумує смертельно...”)(Мт.26:38)), проте в руки Отця, згідно з тлумаченням Орігена, віддає не душу, а дух і бадьорим, за позначення “плоті” немічною, визнає знов-таки дух. Душа ж виявляється проміжною між плотською немічністю й духовною міццю [170,121]. Показово, що простежуване в апостольських посланнях євангельське розрізнення понять “плоті” й “тіла” розводить останні, за спостереженням О.Сирцової, щодо “в-люднення” Бога-Сина, - якому відповідає “плоть”, - і щодо Його містичної офіри й пам’яті, що їм відповідає “тіло” [170,123].

Так само, грецьке *το σῶμα* на позначення людського тіла вжито характерною формулою відокремлення душі від тіла, - а також там, де йдеться про воскресіння, - в апокрифічних апокаліпсисах. Пов’язане з посмертною долею людини поняття тіла адекватне, тож, описам

потойбічного існування, “плоть” же, на відміну від першого, виявна як та, що належить лише цьому світові. Співпокладеність понять тіла світу тлінному й нетлінному, “плоті” ж – лише тлінному, дозволяє, вбачаючи у “тілесності” “плоть” тіла поцейбічного та “безплотність” позбавленого тварності тіла потойбічного, визначити тіло “плотське” як “душевне”, тіло ж “безплотне” як “духовне” [170,124].

Двонатурність людської природи (людина “зовнішня” - “внутрішня”, “тілесна”-“духовна”, “давня”-“нова”) як джерело потенційної мінливості людських проявів спричинювала двоїсте осягнення людини як вінцевого створіння, що розумом, самовладною волею і безсмертною душею причетне Богу. Людина, тож, як іпостась Божа, “...участником єст всего створеня и самого Бога” [152,187]. Звідси вивиснувано стрижневу християнську ідею теозису як обоження й переображення людської природи. З іншого боку, принципова двонатурність останньої визначала пов’язане з визнанням самовладної волі (“самовластія”) сприйняття людини причетною до гріха та відповідальною за нього. Автор Требнику через провідні принципи власної антропології : любов, милосердя, терплячість – спрямовує людину до моральної цноти як “плекання серця”, чи ж точки цілісності людської особистості.

Поділяючи визначуване християнським аристотелізмом (як форма органічного тіла) та платонізмом – як самосутня сутність – поняття душі, Могила пов’язував усі прижиттєві стани людської душі з тілом, проте вбачав у першій незалежну сутність по роз’єднанні з ним. Проблематику сутності людської душі, зокрема, - чи передається душа дитині від сімені батьків, чи безпосередньо вдихається Богом у належним чином сформоване тіло, засвідчувано вже творами українських книжників 20-х рр.XVII ст. Так, у виданім у Кракові 1625 р. “Трактаті про душу” ідейним супротивником митрополита Касіяном Саковичем обстоювано походження людської душі “не від сімені батьків”, а створення її Богом та вливання у тіло дитини : “...Адже деякі з наших уважають це єрессю, зокрема у Києві, коли отець

Кирило Ставровецький у своїй проповіді стверджував, що душа дається Богом”[57,461]. Кожна створена Богом душа, як зазначав Сакович, спростовуючи відмінні “рації” апеляцією до потверджених біблійним і отчеським авторитетом місць, вливається у нове, “зачате відповідно до природного закону” [57,458] тіло тим самим вдиханням, яким Бог дав Адамові “живу душу”, що, отже, “не походить уже родом від Адама “ [57,459]. Подібне вдихання, за мислителем, як і формування людини з землі, слід розуміти духовно [57,462].

Митрополит так само підтримував друге з цих уявлень, вважаючи, що “тїло человекское от сїмене Адамова низходит, но душа бывает от Бога, яко глаголет Писаніє... и созда дух человека в нем” [152,207]. Згідно з “Зерцалом богословіи” Кирила Транквіліона-Ставровецького, “душа... невидимая, разумная и несмертел[ь]ная, дуновенієм Божім в тіло вложена, яко єст писано: И дуну Бог в лице Адаму, и бисть Адам в душу живу (1 Мойсея, 2)”[69,235]. Як Могила, так і Сакович упровадять думку про надання душі Богом по формуванні людського зародка й здатності тіла до прийняття “цієї найблагороднішої форми”(“...и дається от Бога душа, отнелиже органствується тїло и будет прилично на приятіє тоя и єгда дается, тогда дается во все тїло, яко огонь в разженое железо, изряднї же обретається во главї и в сердцї” [152,207].

### 2.2.3. Осмислення ідеї суду та воскресіння. Великий Катехізис (1627) Лаврентія Зизанія

Глибинне осягнення краю як визначальної міри особистісного, заданої рівнем зусиль вийти за межі актуально даного, здавна поставало імпліцитною складовою осмислення життя. При цім смерть як його кінцева фаза виявлялась свідченням цілісності життя, а разом із ним – справджених людиною, не побільшуваних і не зменшуваних по смерті, вчинків. Саме такою, за уявленням, людина поставатиме перед лицем Господа, відповідальність же за вчинене сягатиме повноти довершеності перед Божим судом. Остаточне поборення гріха не мислилось, отже, витлумачуваним поза

проблемою індивідуальної смерті, потойбічного існування душі та воскресіння, що разом із постанням просвітлених “славою” тіл виявиться загальним для всіх людей присудом. Якщо по індивідуальній смерті душа, за Могилою, “не может свободитися или покаяться и содѣлати каково либо дѣло еже избавитися от узы адовы” [152,245], то за воскресіння “...всеи сушii... изыдут... в востаніє жизни”[т.с.] чи у “воскресіння суда”. Причому, як “душа и плоть купно благая дѣйствуют ради вѣчная мзды, тако и душа с плотию купно будут имети веселіє и радованіє, но не раздѣлно, зене не имат быти ина радость души и ина тѣла, понеже тѣло имат быти прославлено и человек будет сложен из души и тѣла прославленого”[152,246]. Завбачуване судилище, за митрополитом, зрівняє всіх перед Богом. “Страшно єсть судище, братіє, - наголошувано у Требнику, - єму же всеи имама предстати: нѣсть тамо раба, ни свободна, иѣсть тамо малого, ни великаго, но всеи назии предстанем”[152,241]. Згідно з тлумаченням у Могиловому Катехізисі відповідних 7-го, 11-го й 12-го артикулів віри, “в той день останній справжнього Суду Божого дадут люди звіт з усіх думок, слів... та вчинків...;...кожна душа до свого власного тіла буде повернена і з ним разом або нагороду, або кару вічну прийме справедливо...;...відкинені... разом із душею і тілом вкинені будуть у вогонь вічний і там навіки в ньому залишаться... як тамті, котрі в небі навіки непорочними залишаються й радість та втіху відчувати будуть “[36,123-125;189-193].

Визначувані розумінням природи гріховності, барокові візії вибувності й “кінця усякого” (Еккл.7:2) розв’язувалися в контексті долання гріха як за життя, так і по смерті – знищенням тварного й воскресінням просвітленого “славою Христовою” тіла. Систематичний виклад подібних належних “ку избавленію” концептуальних засад православного вчення про смерть уміщував виданий у зв’язку з діяльністю в Москві місії від митрополита Йова Борецького *Великий Катехізис* (1627) Лаврентія Зизанія. Усотані попередньою українською традицією неоплатонічні й апофатичні алюзії Ареопагітик, інтенції символіки світла, споріднювали. за справедливим

зауваженням В.Нічик, “Книгу бесѣдословіи” члена лаврського гуртка, “мужа благовѣйного, дидакала и витіи” Зизанія з “Требником” Петра Могили та “Зерцалом богословіи” Кирила Транквіліона-Ставровецького [152,161].

Як уже зазначалося, чітке розведення понять безблагодатної відчуженості смерті духовної як справжнього, “правдивого”(Кирило Олександрійський) занепаду людини, - з одного боку, та відокремлення душі від тіла “посполитой всѣх” смерті фізичної, - з іншого, було передумовою осмислення українськими litterati ідеї вивіщення людини до первинної цілісності. Підставою останнього у Катехізисі виявлялась несотворенність Христового постання з мертвих як “вины и изволѣнія” воскресіння духу й тіла людини, щодо яких оновлення виступало створеним [26,оџ зв.]. Концептуально вирізняючи в ідеї воскресіння, “єже троименное єсть”, постання духовне, дочасне й телісне, Лаврентій Зизаній обстоює значущість духовного народження як навернення душі до нового життя у св.хрещенні. Саме оновлення духовного союзу з Богом виявляється, за мислителем, справжнім звільненням від “смерті першої” як смерті людського духу, сполучуваного зі “славою” просвітленого тіла лише за “воскресіння другого” [26,ои;рлє]. Адже “одним, - як визначав іще Йоан Златоуст, - ми постали донині від гріха, бо погреблись разом із Ним у хрещенні й піднялись через хрещення. Це – одне воскресіння, відпущення гріхів; а друге... - воскресіння тіла”[185,204]. Потверджуючи переваги першого, вчитель закликає звільнених від “ветхої одежі” не впадати у відчай “в меншому”, адже важливіше постати від гріха, ніж бачити тіло воскреслим.

Смерть “посполита” як роз’єднання душі й тіла мислилась, таким чином, лише переставленням перед головною для кожного християнина подією Суду та “життям вічним”. Ідея ж смерті як духовного занепаду визначалась передусім поняттям ідентичної свідомому Я сутності душі, мертвої за відсутності в ній Божої благодаті. (“Все в усьому здійснююча сила Духу, - писав Григорій Ніський за Давидовим “забираєш дух у них,

вмирають вони...”(Пс.103:29), - животворить тих, у кому перебуває, й позбавлює життя тих, кого лишає”[18,301].)

Викуплення довершеної людини, якій достеменно належала слава досконалого тіла, мислилось у Зизанія можливим лише за постання її неподілюваним по воскресінні духовно-тілесним сполученням. Відкидаючи облудно обстоюване “марнослівцями” поняття безплотного воскресіння та пов’язані з цим убачання невідповідності просвітленого тіла старому й нетотожності людини за життя оновленій\* автор Катехісису потверджує постання довершеної людини “на восприятіє... воздаяній и бытіє непресекаємое ” в усій повноті її єства й унікальності духовно-тілесного союзу ( “понеже человек, имеяй душу и плоть, - визначає мислитель, - нарицається состав” [26,ПГ-ПГзв.]).

Сутнісною ознакою просвітленого воскресінням єства Зизаній убачає поновлену у первинний образ довершеність тіла, що постане, як “все caosное, цела и здрава” [26,ПС зв.]. У суголосних отцівським візіях незбагненної сутності воскресіння автором Катехісису наголошувалося, що для Бога, Котрий створив людину з небуття, “меншим ділом” виявиться поновлення створеного. Якщо розбита вщерть посудина, як наводив мислитель знаменне отцівське уподібнення людини на “якийсь сосуд, за збігу стихій витворений із загальної речовини”[18,257], збирається “хитрецем”-майстром у кращий від першого образ, то тим більш можливим Творцеві є відновити стерте на порошок, прикрасивши, “щоб стало подібне до Його славного тіла” (Флп. 3:21)[26,ПС]. Тіло, згідно з Катехісисом, поновиться у першообраз, поставши, як упізнане надвечір ягня, виявленим душею, котра, - як визнавав іще Григорій Ніський, - “буде при кожній стихії, пізнавальною силою... тримаючись властивого їй, поки не відбудеться знову збігу роз’єднаних стихій в одну сукупність для поновлення розкладеного, що є воскресінням”[18,254].

---

\* Адже “де та чудесна й славна перемога над смертю, якщо одне [тіло] вмирає, а інше воскресне?, - запитував у бесіді 41 на I-е послання до коринфян Йоан Златоуст, відповідаючи: Не інше... постає, але те саме у кращім вигляді”[28,387-388].

За автетичності досконалій людині стану безсмертя вічне життя мислилось у Катехізисі як даром, так і набуттям не самотнього поза Сути́м духу людини, вільної, проте, “брати благо з ества”[16,426]. Нагорода Царства Небесного у “віці другім”, постання якого, згідно з Зизанієм, виявить вічність по страшнім суді, ще від днів Христителя здобуватиметься “нуждницями” присилуванням людського ества (Мт.11:12), тобто заподіюваним “плотскому мудрованію” зусиллям страдальців Христових [26,рМ]. У такий спосіб Суд як справжнє “обрізання ества людського” нестиме незаперечне благо душі, видаляючи умертвлюваний разом із тварністю гріх. Адже “Той, Який здійснив Собою очищення гріхів наших (Євр.1:3), - зазначає “На псалом шостий” Григорій Ніський, - винищує у естві... все, що є в ньому кривавого, нечистого й необрізаного, ...самих причасників світла співтворячи новими сонцями” [15,197]. “Оскільки... того самого [восьмого] дня, - провадить отець, - відбудеться й правдивий суд Божий..., то Пророк зі спогадом *про восьмий* прекрасно поєднав і слово про каяття” [15,197-198]. Псалом шостий, отже, позначив, за Григорієм, “час спадку”, застерігши попереджуваний каяттям страх суду, й тому Псалмоспівець благає про заступництво від спричиненого неміччю ества зла та зміцнення “костей його, бо тремтять”(Пс.6:3), що ними є чеснотливі розмисли [15,199].

Первнем же гріха був, за християнськими уявленнями, самий вже облудний розмисел, задум нечистого. Застерігаючи від згубності гріха усвідомлюваного, Лаврентій Зизаній наголошує на тому, що першими засуджуватимуться гріхи “від розмислу”, які засвідчуватимуть саму вже нечисту гадку, розмисел виявлюваного. Перш за все засудженню підлягатимуть безпосередньо пов’язані з сімома смертними гріхами виповнене нечистоти і соромітництва марнослів’я, клятви та порушення їх, підступне лжесвідчення, огуда й підбурення, а також ненависть, зневір’я, задрість, марнославство та гнів. Не спокутане зло, котре “сотворихом, глаголахом или помислихом со изволенієм”[26,РЅ], не відпуститься жодному, згідно з провіщенням від Матвія про те, що зв’язане на землі буде зв’язане на небі (Мт.18:18) .



Усталеними в християнському вченні були й уявлення про суд окремих, “приватний” – безпосередньо по смерті, - й остаточний “загальний” - за Страшного Суду по Другім Пришестві Христа. Згідно з традиційними візіями, для загального Суду “море, смерть і пекло” віддадуть усіх метрвих, що були в них, після чого смерть і пекло будуть кинуті в огненне озеро, що буде “смертю другою” (Об.20:13-14). Провіщений потойбічний вогонь поставатиме при цім, за апостолом, “апокаліптичним” у буквальному сенсі, - тобто таким, що “розкриватиме” сутність земних діянь кожного (1 Кор. 3-13). Якщо подібні діяння витримають випробування вогнем, то людина одержить винагороду, якщо ж вогонь ці діяння знищить, людина потерпить утрату, проте сама врятується, щоправда через вогонь (1 Кор.3:15;1с.50:11)[170,118].

Відбите ідеєю “смерті другої” остаточне відхилення грішників від Бога й піддання їх по Суді вічним мукам (Об.21:8) так само мислилось за постановня їх у “воскресіння осуду” неподільним духовно-тілесним сполученням. Не зважаючи на обличчя “еллина,... жида” чи християнина, не потребуючи потлумачів-“сказателів”, свідків та звинувачувачів, грізний Суддя прикликатиме до Себе, за твердженням Зизанія, всякого, “аще богат или нищ, храбр или силен, славен или не славен, и же носяй царское одеяніе”[26,ри]. Потвердженням вічності покарань і спростовуванням спрямованого на “прелѣсть малоумных” Орігенового марнослів’я про те, “аще кончину иматъ геенський огнь и прочія муки”, [26,рθ], окрім численних апостолових свідчень, слугує, за Катехізисом, безпосереднє позначення Спасителем мук вічними, де “черв’як їхній не вмирає і вогонь не згасає” (Мк.9:44) [26,ОД зв.].

2.3.Прийнятність посмертного “очищення”. Тенденції концептуального зближення .

2.3.1.Уявлення про “чистительний вогонь” : “за” і “проти”.  
Митарства

Набагато неоднозначнішим було бачення “чистительного” вогню, -“еже нїсть єго”, - та дотичних до концепції потойбічного перебування не вповні очищених душ митарств. У католиків, що “беззаконствуют... яко о бесмертіи души, и о будущем утешенію праведных, и о строенію верных от нынешняго житіа отоходящих, - стверджував, пишучи “О единой... вїрї...”Василь Суразький, - всїго того... больш внїшнему..., сиреч опирательному вїданію послїдуючи..., анижли внутрїной церковной богодарованной философии” [176,33], очищення вимагало не відбутого за життя покарання по смерті. Для православних очищенням поставав Христос, так що у молитовному пам’ятуванні як виявленні Св.Духа всередині людини “сам Дух Божий благає про Свої храми-людей” [111,196] і “не вповні очищені... зцілюються й виповнюютьса благодаттю за випрошенням Церкви” [ т.с.].

До розділу “О мытарствах” Зизанієм традиційно притягувано візії Кирила Олександрійського, за Словом якого про відхід душі “діаволы лукавіи... люто оглашают душу, и поносят ее, обличающе”, а янголи сприяють її пересуванню по відсіках митарств [26,ОБ]. За числом гріхів прикликувану духами душу тягнуто, згідно з уявленнями патріарха Кирила, від одних митарств, “сиреч лютых діаволов, на мытницах сїдяще”, до інших, більш лютых звинувачувачів-“воздушниц”. Позаяк різні “жительства” душ спричинюватимуть “от тїлес различна... разлученія”, чиста душа зводиться янголами власне до небесних воріт, неочищена ж спокутуванням, “немиловиво от тїла... отторзающесея”, нисходить із бісами до пекла [26,ОД].

Розв’язуване з позицій принципового заперечення поняття “о огнї чистительном, еже нїсть єго”[т.с.], поставало в Катехізисі з огляду на догматичне твердження про те, що душі грішників “по судном дни мучимы будут, ннї же пребывают в... неистерпимых узах, ждучи оных смертных мук”[26,ОД зв.]. Принципова неприйнятність позначення митарств чистецевим вогнем обумовлюється, згідно з Зизанієм, неадекватністю розуміння першого в якості другого. Так, щодо прикметного уподібнення І-

им Посланням до Коринфян діл до золота й срібла чи дерева та соломи (1 Кор.3:12) мислитель стверджує про відсутність у ньому свідчення про вогонь очищення тимчасових мук. Притягаючи доведення Йоана Златоуста й Теофілакта, Зизаній потверджує ідею випробування вогнем \*, за якого “не... огонь очистит, но огонь испытает и искусит”[26,OS]. Отже апостол, як наголошує автор Катехізису, “о огнѣ убо искушения, а не о очистительном глаголет”[т.с.], а грішник, що матиме втрату по суднім дні, в який згорить земля й діла, що чинилися на ній, уціліє задля вічних мук, “аки же огнем искусится”[26,OS зв.]. Те, що прийдешній вік нестиме “точію огонь мученія..., а не очищення”, - котрий і є, власне, справжнім вогнем, - посвідчене, за Катехізисом, Богословою істиною про Кров Ісуса, яка єдина очищує від усякого гріха (1 Ін.1:7). Саме в оцім Іоановім твердженні, як провадить Зизаній, достеменно виявне спростування “марнослів’я орігенського” щодо очищення від поточних і знищення в огні гріхів смертних.

Принципова інтегральність української культури та позиції в ній кіл *litterati* визначала собою актуалізацію на вітчизняному ґрунті понять та інтенцій антитетичного характеру, яким виявився спростуваний православним ученням на підставі суперечності біблійній і церковно-соборній традиціям латинський концепт чистецю. Католицькі богослови розглядали очищення отримуваним у невідбутому за життя тимчасовому покаранні душі по смерті. Останнє однозначно відкидалося Східною Церквою, призначенням якої, поруч із іншим, поставало випрошення благодаті померлим грішникам. Утім, прихильна до унії частина духівництва прагнула наблизити поняття чистецю до іманентної вже киево-руській культурі в якості інтегральної складової олександрійсько-візантійських уявлень ідеї митарств, концептуально визначених “в апокрифічній формі у греків не пізніше, ніж у латинів” [170,195].

---

\* Розуміючи останнє відповідно до пояснення слів Павла св.отцями поапостольських часів, тобто в сенсі випробування, а не як вогненні мучення (Див.: [199,232-233]. Пор.: “Той, хто за правої віри перебуває у злі, не захиститься вірою від покарання, коли діло горітиме ... [Апостол] каже: ”матиме втрату“, що й є першим покаранням ...;”самий, утім, спасеться, тільки так, ніби через вогонь” – ось і друге. Ці слова позначають : самий не загине так, як діла, не обернеться на ніщо, проте, залишиться в огні. Це Апостол і називає спасінням “ніби через вогонь” і ніби так каже : самий же мучитиметься безперервно” [27,160].

Так, кажучи про абсурдність убачань потойбічного очищення щодо “поганов” або живих на момент Суду, ще автор трактату “О единой истинной православной вѣрѣ...”(Острог, 1588) Василь Суразький застерігав, “яко прельщаются на ложный чистец уповающии”. Адже “висяща на крестѣ” розбійника,- як і “буих” дів, що не втримали огню у світильниках своїх (Мт.25:3),-Христос, за визначенням полеміста “о нѣяком чистцю”, не відіслав “прежде очистѣтеся пламенем огненным”[66,238].Обстоюючи вічність мук і безконечність Царства Небесного, Суразький визнає чинність апостольських правил посмертного пам’ятування стосовно душ “благовѣрных”. За нечестивого ж, згідно з правилом “четырнадцатым” Петра й Павла, “аще и всего мира богатство раздаси нищим, никоєя ползы не сотвориши єму”[66,241].Значну користь подібних “пам’ятей”, що “от сих... и живии ползуются“, мислитель убачає в “уцѣломудреніи” живих. “Здѣ убо, воистину здѣ, донележе в тѣлѣ сем пребываем, - пристрасно зауважує він задля “присных во вѣрѣ”, - всякому правовѣрному настойт очищеніє, раздаянієм..., и воздержанієм... Се есть истинный чистец” [66,238].

До ідеї необхідності очищення “не огнем, яко некоторим противно здається”, а власне молитвами, що не дарма визнані чистительними, звертався й інший православний полеміст і архімандрит Захарія Копистенський. Обстоюючи в “Омїліи, албо казаньи на роковую намять... отца Еліссеа [Плетенецького]...”(Київ, 1625) істотність молитов до святих як по смерті, де вони, за св.Діонісієм Ареопагітом, не мають жодної відміни, так і за життя, він закликає “чиститись” “дондеже в свѣтѣ..., несподиваючися на змышленный нѣякійсь огнистый по смерти чистец, еше за живота през вызнанье грѣхов своих”, адже випрошуване молитвою очищення “не в огнѣ и не през огонь бывает” [32,КЕ].

Душа, перебуваючи на митарствах, “тоєст истязаніях, и от дѣмонов турбацию терпячи, сама една достатечне выправитися не можучи“, потребує, за казнодієм, випрошення порятунку від “позосталых на зѣмлѣ” ближніх [32,КД].Саме тоді померлий прилучається до блага безкровної офіри

й відчуває полегкість та втіху “так, - провадить Копистенський знаменне свідчення Єфрема-диякона, - як винная лоза квітнет, и чує(т) вонность замкнене вино”[32,К]. Східна Церква чинить пам’ятування, дотримуючись, за Омелією, Передань і в церковно-соборній традиції творів Ареопагіта й Дамаскіна, східних літургій Василя Великого та св.Златоуста, постанов VI-го вселенського (Константинопольського) собору.

Визнання ж останньою того, що душа, “донедеже... церковними молитвами очиститься”, перебуватиме на митарствах, тобто “істязаннях”, виявлялося передумовою зближення частиною духівництва понять чистецю\* й митарств. Подібність учення про чистець до православного вчення про стан душ померлих до воскресіння зумовлювало загальне переконання обох церков у тому, що душі деяких підданих мученням за свої гріхи можуть набути прощення їх та полегшення покарань або навіть повного від них звільнення. Останнє є отримуваним душею померлого через молитви й добродійства членів Церкви, за латинським ученням – через самі вже чистецеві мучення.

Так, в “Унії греков с костелом римским 1595 г.” Іпатій Потій зауважував, що якщо душі праведників за визнання їх спасенними молитви не потребуватимуть, а за потоплених вона є даремною, то, молячись за померлих і творячи їм пам’ять, “мусимо вважати, що є ще інше місце – третє,... де душі бувають затриманими, аби заплатити до найменшої частиночки” [46,111]. Засвідчуючи вбачання “отцями грецькими” чистецю, “тобто... очисного вогню”, майбутній уніанський митрополит притягає слова Златоустого про врятування померлих “не плачем, а молитвою і відплатою”, Григорія Назіанзіна про хрещених “в іншому вогні”, Василя Великого щодо вогню, який “не всяким забуттям і винищенням загрожує” [46,111-112]. Чинність посмертного пам’ятування виявлялась, таким чином,

---

\* Саме кілька “чистецевих” редакцій українських списків одного з апокрифічних апокаліпсисів – Апокаліпсиса Богородиці, де йшлося про тимчасові муки і “огнь, [ що ] стрічаєть грїшних и праведних ... и приводить їх до полюрованя”, дозволяє, за спостереженням О.Сирцової, залучити візантійський ареал разом із культурою давньої України – Русі до теренів поширення “апокаліптичних ідей потойбічного спокою, універсального спасіння і милосердя” [170, ,187,189].

передумовою визнання Потієм принципового за тенденцій об'єднання церков артикулу про чистилище.

Приклад саме цього уніатського ідеолога, за М.Дмитрієвим, засвідчував прагнення частини уніатів компромісно поєднати католицизм із особливостями східнослов'янської релігійності й, таким чином, забезпечити православ'я від поразки в боротьбі з Реформацією. Подібне здійснювалось на противагу уніфікаціоністським та нівелюючим тенденціям іншої, “екстремістської” частини ідеологів унії, - передусім у постаті П.Скарги - до повного й беззастережного інкорпорування православних у католицьку церковну спільність [106]. В умовах організаційної та ідейної кризи, як уважав Потій, вище духовенство зобов'язане “великой шкодѣ забѣгати... то радою, то наукою, то писанием своим”[106,120], а також умінням розібратися в суперечностях патристичних текстів за допомогою порівняння їх один з одним, зважаючи на приклад протестантів, що використовують і живе слово, і дух, і полеміку, й обряди. Прагнення компромісу церков особливо яскраво виявилось у спробі пристосувати вчення про чистилище до релігійних уявлень православних, розповсюджений звичай яких виголошувати молитви за померлих утрачає, на думку Потія, сенс для тих, хто заперечує існування “пуркгаторія”.

Взагалі надання поняттю духа, що очікує на душу по її виході з тіла, сенсу “митаря” як того, що “збирає податі”, відбулося вже за Орігена, що визнавав і саму ідею чинимого Богом за безпосередньої участі янголів приватного суду [170,190]. Концепція митарств, вироблення якої в апокрифічній формі відбулося, на думку О.Сирцової, у греків не пізніше, ніж у латинян, вбачається іманентною власне киево-руській культурі в якості інтегральної складової олександрійсько-візантійських уявлень про стан очищувальних випробувань душі. За свого визнання вчення про митарства Східна Церква, втім, убачала в ньому тільки “слабкий відбиток речей

небесних” (Макарій Олександрійський), оскільки ідея Божого суду \* за участі янголів (Мт.13:41-42) та позначення янголів службовими духами (Мт.18:10;Євр.1:14;Лк.12:20) не є спростовуваними Святим Письмом [185,147].

Поняття митарств на позначення перепущення душі до неба і місць її посмертного затримання у відповідності до п'ятьох органів чуттів застосовуване поширеною в слов'янських рукописах як Слово на вихід душі і [Страшний Суд] гомілією Кирила Олександрійського. Про те, що “приидут бо ангели бесовстии, первое начнут обличати душу, што коли... согрешила, принесут свитки харатьяныи и рекут: чи забыла еси?” [161,38], так само, йшлося в Слові Йоана Златоуста “...о души челоуѣчой праведной и грѣшной.” Єфрем Сирін у “Слові на почивших о Христі” розповідав про суперечки добрих янголів як набутих душею за життя чеснот із лукавими духами як хибами останньої. Подібне тлумачення містила й легенда про св.Ніфонта Кипрського, про митарства-таки йшлося в житіях святих Антонія Великого та Йоана Милостивого. Першому по році наполегливих молитов з'явився чорний “олбрим”-велетень, що “души грѣшныи задержовал и до пекла втручал” [10,430].

Безпосередніми візіями їх було відображення пересувань душі “сквозь пронырьство тѣмных митарств” Несторовим житієм Феодосія Печерського й відомою з X-XI ст.у складі житія Василя Нового оповіддю про переставлення та посмертні випробування душі блаженної Феодори. Згідно візіонерству останньої, “яри и свирѣпи, крѣпко настоящи и истязующи” повітряні духи на кожному з митарств“ істязуют грѣси” людини, прагнучи “похитити от рук водящих” янголів [25,51]. На підставі обробок апокрифу в численних Словах “...о исходѣ (...о смерти и состояніи душ...)” \* і

\* Пор.у Йоана Дамаскіна : “Позаяк богопросвітлені мужі кажуть, що по останнім видиханні діла людські немовби зважуються на терезах, і якщо ... права шаля візьме перевагу над лівою,та людина заспокоїться душею між сонмом благих янголів ;... якщо та й інша у рівновазі, тоді без сумніву перемагає милосердя Боже ;... якщо терези перехилиються вліво, проте замало, то милосердя Боже і тоді виповнює нестачу. Це три божественні суди Володаря : правосудний, милосердний та преблагий” [111,15].

\* Ідея випробувань притягнутої бісами душі так само виявна у наведених І.Франком списках “Слава о исходѣ...”,серед яких – і фрагмент візантійського житія Йоана Милостивого, і твір з рукопису І.Яремцького-Білашевича, в якому

легендарних уявлень з житій святих посмертні випробування душі у вигляді розташованих знизу догори судових пунктів зображувано на стінах церков.

У візіях блаженної, яка вирізняє 20-ть місць “істязанія грѣѣх”, митарства визначувані проміжним між небом і землею станом хрещених душ. При цьому геєна, якій підпадали “мерзенні Богові”, що митарства не проходили, та Царство Небесне для решти душ, - “дондеже... церковними молитвами очистяться”, - були станом кінцевим. Саме східний догмат про стан не вповні очищених душ увиразнював концепт очікування душею на очищення церковними молитвами. Показово, що смерть блаженної, на противагу вирізняваній Кирилом Олександрійським “посполитой всѣх” тілесній смерті, уподібнюється катові, що заподіює тілу жорстоке четвертування, відсікаючи “первѣ нозі..., потом руцѣ, таже іны... уды... от костей раздріляючи”[25,50]. Подібне, згідно з О.Сирцовою, засвідчувало віддаленість ранньопатристичного тлумачення смерті як однакового для грішників і праведних природного розлучення душі й тіла - у, наприклад, Апокаліпсисі Павла - від наведеного в оповіді з життя осягнення смерті як ката [170,191].

2.3.2.Сутність посмертних станів: ідея усвідомлення. Ступінь чуттєвості нагород та покарань

Передумовою потверджуваного церквою випрошення спасіння померлим грішникам була, як уже зазначалось, ідея виявного за посередництва перед Богом обох: “тріумфуючої” й “войовничої – Церков континуїтету (солідарності) світів земного ті небесного. Істотним моментом догмату про випрошення спасіння поставало концептуальне визначення сутності посмертних станів та місць потойбічного перебування душ. За стрижевого у новозаповітній концепції вчення про отримання душею належного принциповою виявлялась проблема усвідомлення нею посмертних утіх або

---

суттєвою складовою митарств є очисний вогонь [170,194-195].З огляду на те, що західні апокрифи про чистець з’являються лише з XI-XII ст.,безпосередньо присутня в перекладних і оригінальних (житіє Феодосія Печерського) вітчизняних творах уже з XIст. грецька концепція митарств убачається дослідниками,зокрема О.Сирцовою, не пізнішою від латинської.



мук, вужче, - ступеню чуттєвості блаженств праведників, з одного боку, та матеріальності геєнського вогню й чинних ним страждань, з іншого боку.

Індиферентність же давньоюдейського “шеолу”- як, здебільш, ідеї неунікної для всіх смерті - й дотичне до цього бачення останнього як украй “ненажерливого” місця, що поглинає кожного (Прип.1:12, 27:20, 30:16; 1с.5:14), обумовлювала відсутність у давніх євреїв власне морального критерію розрізнення посмертних станів для праведних та грішників [185,95]. Попри виявність старозаповітних візій воскресіння як “чудесної нагороди” у II-й Кн.Маккавеїв чи дотичного до ідеї суду апокаліптичного “тяжкого часу”, за якого мертві постануть задля життя або “вічного посоромлення” (Дан. 12:2), сутність воскресіння убачалась в ідеї продовження цього життя [105,228]. Автентичне благо не мислилось у такий спосіб поза поняттям земного існування, де на чеснотливого за численності “сім’я-паростків його” очікувало нисходження “в гріб у зрілості, як укладаються в свій час снопи пшениці “(Йов.5:25-26).

Уявлення про насвідомий стан душ по смерті (3 Цар.2:10;Йов.14:12) енергійно спростовувані вже Тертулліаном, який корелює уподібнювану до сну смерть із тілом, оскільки душа в якості духу спочинку не вимагатиме. Притаманне раннім посланням Павла позначення смерті “сном” (“успінням”) уявлялось адекватним ідеї пасивного перебування душ, – за “ночі, коли ніхтоне зможе... робити” (Ін.9:4), – до воскресіння, по якому тіла постануть просвітленими славою. Розуміння останнього виявне у твердженні Йоана Золотоустого, котрий визнає відповідне позначення смерті сном прагненням апостола вивищитись до ідеї завбачуваного постання з мертвих: “Там, де вже здійсненне воскресіння, він (Апостол) сміливо вживає слово “смерть”..., а там, де воно є предметом надії, каже про успіння... Бо сплячий устане, а смерть є не що інше, ніж довгий сон”[185,141].

Показово, що, кажучи про користь добродетельства, Григорій Ніський у “Точнім витлумаченні Екклесіаста...” так само викривав, услід за мудрим, сумніви “малодушів”. Згідно з останніми, життя розв’язуване одним і тим

самим кінцем, так що “мудрий умирає врівні з безумним” (Еккл.2:16), і, навіть за набутих чеснот, смерті оминати неможливо. Еклезіаст, на думку Григорія, засуджує марнослів’я тих, хто, “від надміру слова” сперечаючись про видиме, - “позаяк і смерть є чимось видимим” [19,285], - каже про відсутність суду, “не знаючи, в чому полягає безсмертя добродетельності та якою є ...смерть злочестивих”[19,285].

Визнання нетотожності посмертних утіх (Ін.14:2; Лк.7:47; Мт.10:41; 1Кор.15:41) і покарань\*(Іс.66:24; Мк.9:43-48; Мт.5:22; Лк.12:47-48) породжувало, серед іншого, питання про ступінь чуттєвості блаженств праведників, - з одного боку, та матеріальність геєнського вогню і чинних ним мук грішників, - з іншого. Вже Оріген у своїх тлумаченнях інфернальних покарань вів полеміку з приводу різних візій пекла, обстоюючи в якості вірогідної ідею інфернального стану душі як зносимих совістю власних мук-“переслідувань” себе (“...[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”[42,148]). Уявлення про пекло в якості змінюваного як до, так і після смерті інфернального стану “свідомості” (“совісті”) до Августина простежувані й у Григорія Ніського ([170]).

Притаманна відповідним позначенням образність перебування “по той бік” вимагала від отців та вчителів Церкви небуквальності тлумачення цього щодо духу, який “не має тіла і кісток”(Лк.24:39). Чи не єдиним безпосереднім прикладом пекельних мук поставала доля багатія в євангельській приповіді (Лк.16:23-26). Визначаючи нематеріальність “безплотних” за сутністю очей, що їх зводить багач на Авраама, й образність протилежного пекельному “лона упокоєння”, Григорій Ніський стверджує про необхідність духовного розуміння оповіді, склад якої, за отцем, важко узгождуватиметься з істиною, якщо не прийняти “усього окремого в духовному сенсі”[18,258]. Образність “змоченого перста” чи

---

\* Такими були усталені уявлення про розбіжність посмертних нагород і покарань: [154].

“прохолодження язика” щодо ідеї прагнення пом’якшення зносимих грішником мук визначала для потлумачів Письма нематеріальність самого пекельного полум’я. Візії останнього, подібно до “краплі”, про яку благав багатий (Лк.16:21) є, за Августином, тотожними екстатичним видінням візіонерами “речей безтілесних, хоча й із подібністю тіл”[185,155].

Ступінь спричинених вищим піклуванням страждань - “щоб... стали учасниками Його святості” (Євр.12:10) (адже, “коли залишаєтесь без покарання, для всіх загального, то ви незаконні діти, а не сини”(Євр.12:8)), - дорівнював для більшості отців тотожній вогню силі очищення. “З утіхою, - стверджував Григорій Богослов, - споглядаю Його, навіть коли надсилає мені скорботу, втішаюся з того, що через скруту отримую полегкість, подібну на золото, змішане з порохом і згодом очищене” [160,413]. Праведник, за Богословом, пригнічується й понад очікуване, “аби, виправившись немов золото в горнилі, очиститись і від найменшої... домішки зла” [160,419].

Питання матеріальності зносимих мук (“очишувального вогню”) та “найстрашнішої, мов би печатки”“, вічності, що знищує всяке сподівання визволення звідти [57,505], заторкувано у Трактаті про душу (1625) ідейним супротивником Могили Касіяном Саковичем. Твір, становлячи продовження його “Аристотелівських проблем про... людину...”(Краків, 1620), відбивав розв’язання колами litterati концепту смерті в контексті проблематики сутності людської душі. Прийнятним щодо питання матеріальності потойбічних страждань мислителеві видається вбачання ідентичності вогню за дією “невидимій божественній силі й ласці”. Саме подібно до того, як “невидима” Божа сила “через видимий знак елементарної води торкається [при хрещенні] душі й очищує її від гріха,... вогонь [як] засіб божественної справедливості, - наголошує Сакович, - своєю божою силою може мучити душу, як він мучить безтілесних дияволів”[57,505]. Застерігаючи при цьому про невибувність “страшнішої над усе” осоружної “печатки” пекельної вічності, автор “Трактату...” наполягає на ідеї цілковитої безпорадності грішної душі в її стремлінні позбутися зносимих мук.

Таким чином, автентичне вітчизняній парадигмі розуміння потенціалу краю визначалось убачанням у смерті чинного етапу людського життя, осмислюваного в якості підстави вивищення до ”першого образу”. Суголосно отчеським уявленням про смерть як “хворобу” до “зцілення”, справжнє зло розцінювано українськими мислителями як зменшення добра та занепад людського духу в смерті духовній. Подібність Богові, зумовлюючись ідеєю поборюваного у добродійності гріха, покладалась в екзистенційну площину особистісного вибору, за якого край людського життя поставав таким, що визначає міру змістової виповненості життя, з одного боку, та можливість оновлення й воскресіння душі та просвітленого “славою Христовою” тіла, з іншого боку. Ключовим у поглядах вітчизняних *litterati* виявлялось, у такий спосіб, розуміння встановленої “понад” чинності існування по той бік “до збавлення” від нечистоти зла в остраху відлучення від Бога.

У контексті цілісності істини при буття замкнену на себе тварність необоженого людського ества осмислювано парадоксальним чином поборюваною саме за позапокладеної сутності смерті. Подібна сутність краю експлікувала в людській свідомості не стільки позначене відчайдушним спротивом зло “кінця всякого” (Еккл.7:2), скільки закорінений у самих підставах сутого благосний параметр справдження у смерті виявлюваного завжди *іншим* цілого. Засвідчуючи принципову актуальність обстоюваної отцями “узвичаєності” розсередженого у житті краю, переживання конечності оберталось у бароковій свідомості визнанням парадоксальної конверсивності життя й щомиті присутньої в ньому смерті, ”стислуу близькість” яких установлено самим “передвічним опікуванням” (“опатрністю Божією”).

Засадою осмислюваного вітчизняними книжниками вивищення людини до первинного образу виявлялось чітке розведення понять безблагодатної відчуженості смерті духовної як справжнього, “правдивого” (Кирило Олександрійський) занепаду людського духу, - з одного боку, та

відокремлення душі від тіла у “посполитій” усім смерті фізичній, - з іншого боку. Справжнє звільнення від “смерті першої” як занепаду людського духу вбачалося саме в оновленні духовного союзу з Богом, підставою якого виявлялась несотворенність постання з мертвих Христа, Смерть-Воскресіння Якого вивищувалось як долання гріха й знищена смерть (1Кор.15:26). Роз’єднання душі та тіла у фізичній, “посполитій” смерті осмислювано, тож, як переставлення перед головною для християнина подією Суду та “життям вічним”. Ідея ж смерті як передусім духовного занепаду визначалась поняттям ідентичної свідомісному “Я” сутності душі, чиє оновлення “в произволені коєгождо єсть”.

Осягання при цьому граничного протистояння даності та належного, сенсів буквального і духовного як співвизначеності дійсності й задуму (“наповнення” і “ніщо”), логосу та речі визначалось обстоюванням отчеського поняття несамостійної сутності зла. Останнє, постаючи ознакою не самих речей, а викривленого, спотвореного їх використання, існує, за уявленнями вітчизняних інтелектуалів, власне за розбіжності в ньому сутності й існування. Принциповим поставало так само розведення понять реального віку людини та подвижницького в її житті перебування у невтомній духовній праці-“борні”, що долучає до Бога. Символічної знаковості тут набувала ідея раптовості, неочікуваності, а значить, актуальності “останньої години”, що поставала чинною впродовж усього людського життя. Притаманне лише людині усвідомлення своєї смертності та розумне пам’ятування, - “пам’ять” - смерті виявлялись в очах українських *litterati* єдиним протистоянням “всегубительству” смерті як наслідку переступу й облудному “голдовництву”(“наймитуванню”) людини в світі. Оригінальним осмисленням людської неповноти було потвердження, зокрема, Петром Могилою, чинності аналогічного суспільному праву “Права смерті”. Умовою ж здобуття “небесних утіх” поставало добровільне умертвіння себе за життя як зречення не лише “миру”, але й осібної волі

того, хто “будується” в заподіюваному “плотському мудрованію” присилуванні єства (Мт.11:12).

Конститутивний для бароко принцип амбівалентності виявний і в розрізненні українськими мислителями подібної Богу “духовної” людини та людини “плотської”, дух якої підпав гріховно-руйнівній тварності. Усвідомлення “двонатурності” людського єства (людина “зовнішня”- “внутрішня”, “тілесна”-“духовна”, ”давня”- нова”) визначало двоїсте розуміння самої людині як вінцевого створіння, - розумом, самовладною волею та безсмертною душею пречетного Богу, - та пов’язане з визнанням самовладної волі людини сприйняття її причетною до гріха й відповідальною за останній. Подібне осягнення людської сутності засвідчували анонімний рукопис “Душевник” (1607), трактат “Про душу” (1625) Касіяна Саковича, Великий Катехізис (1627) Лаврентія Зизанія, твори Петра Могили тощо.

З цим було пов’язане убачання в ідеї воскресіння постання духовного, дочасного й тілесного, за першого з яких людина звільняється від “смерті першої” як смерті людського духу, сполучуваного зі “славою” просвітленого тіла лише за “воскресіння другого”. Саме постання людини неподільованим відтак духовно-тілесним сполученням визначало, на думку вітчизняних інтелектуалів, викуплення довершеної людини, якій належатиме “слава” досконалого тіла. Відбите ідеєю “смерті другої” остаточне відхилення грішників від Бога та піддання їх по Суді вічним мукам (Об.21:8) осмислювано за постання кожного з таких у “воскресіння осуду” так само нероздільованим потому духовно-тілесним сполученням.

Ролі потужного морального потенціалу набувала в ученні про смерть визначувана ідеєю континуїтету світів земного й небесного концептуальна прийнятність випрошення спасіння померлим грішником, передумовою якої було визнання посередництва перед Богом обох: “тріумфуючої” та “войовничої” - Церков. Попри численні святописемні свідоцтва, чинність посередництва поставала особливо достеменною у світлі ідеї “надприрожного відання” святих, які, перебуваючи в “небі”, обізнані у

справах людей. З цим були пов'язані розходження між українським й латинським, - з одного боку, та московським духовенством, - з іншого. Подібну полеміку з питань потойбічного перебування душі, ідей “чистецю” та поділу пекла на геєну й “отхлань” для нехрещених душ праотців відбито у трактатах “О единой... вѣрѣ...” (1588) Василя Суразького, “Унія греков... 1595 г.” Іпатія Потія, “...Про душу” (1625) Касіяна Саковича, “Омілія...” (1625) Захарії Копистенського, у Великому Катехізисі (1627) Лаврентія Зизалія, “Наказаніи о памятех...” (Требник, 1646) Петра Могили, “Души людей умерлых...” (1687) Йоанікія Галятовського тощо.

За стрижневого в новозаповітній концепції учення про отримання душею належного показовим було тлумачення вітчизняним духовенством проблеми усвідомлення потойбічних утіх та покарань, визнання нетотожності яких (Лк.7:47,12:47-48; Мт.5:22,10:41) породжувало питання про ступінь чуттєвості блаженств праведників, - з одного боку, та матеріальність геєнського вогню й чинимих ним страждань грішників, - з іншого боку. Принциповою, втім, виявлялось зосередженість учених авторів на іменентних уже києво-руській культурі в якості складової александрійсько-візантійських уявлень “митарствах”, ідею яких наближувано до латинського поняття чистилища, “чистецю”. У таких ідейних супротивників латинства, як Суразький або Зизаній, запереченню підлягало саме існування “чистецевого вогню”. Вивищувану усіма вченими трактатами чинність посмертного пам'ятування обстоювано при цім за протилежних підстав, якими виявлялись, здебільшого, прийнятність очищення душі в “третьому місці”, чи ж, навпаки, неприйнятність останнього - за чинності, втім, пам'ятування як “уціломудрення живих”.

## Розділ 3

### Еволюція соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів концепту смерті в історії української духовної культури кінця XVI-початку XVIII ст. Уявлення *litterati*

#### 3.1. Українське бароко як феномен “палімпсесту”. Ренесансно-гуманістичний контекст явища

Загальні християнській концептуальній парадигмі рефлексії неповноти кінцевої людської екзистенції, незбагненності глибинних підстав буття обертались оригінальним осмисленням у культурі українського бароко. Саме тут відбувається стрімке відновлення перманентної в середньовічній свідомості трансцендентної відстані, відрубності двонатурного сутого як світу інтелігібельного (нествореного) та світу тварного. “И поистинні мир сей злостивий подобен морю, ибо ...біситься и піниться нечистотами, от убійства играет кривавими влнъми... Біжите от прелести его к добродітельному житію в мирное и пресвітлоє царство Христово”[72,242], - обстоювано у “Зерцалі́ богословіи” ієромонахом та казнодієм Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким. Мілітарно апологетизована риторика барокових трактатів у пильному наслідуванні римським зразкам уподобнює оборення чеснот “звитязству” воїна, людське ж життя – осоружному наймитуванню, “голдовництву” в найбільших ворогів (“Війною є справді життя людини на землі... Світ, сатана, тіло – ведуть з нами війну” [55,431], або: “...Так і на духовній війні одні, завдавши поразки головним із своїх супротивників: тілу, світу, чорту – відходять переможцями “ [57,495]).

Барокова культура, будучи представленою складним концептуальним синтезом, зумовленим живими традиціями культур національних, визначила своєрідність духовного життя народів Європи від XVI ст. й аж до кінця XVIII ст. Оригінальність позначуваного власне добою бароко стилістичного тла культури зазначеного періоду та розвиток східно- й західноєвропейського потенціалів у їх



тісному “зударенні” (Є.Маланюк) було співкладено інтегральності співіснування різноспрямованих концептуальних засад і рефлексій [97,69]. Ідеологічним підґрунтям “палімпсестного” феномену постало тло “постренесансної руїни”, за якої усвідомлення неупорядкованості та динамічної нескінченості всесвіту оберталося відносністю людського пізнання й амбівалентністю істини як такої, а монадність структури універсуму – “монадністю” самої свідомості з особистим почуттям її “окремішнім усезагальним” [149].

Закономірним “уновнабуттям” культури бароко виявляється стрімке відновлення трансцендентної відрубності перманентного середньовічної свідомості бінарного, “двонатурного” сутого. “Двоїста” барокова доба виступила при цім “реконструкцією середньовічної християнської єдності культури за відсутності тотального ідейного центру” [197,331]. Подібна єдність, на думку німецького культуролога К.Гурліта, була можливою лише за ренесансного переосмислення християнства в дусі філософської антропології індивідуальної особи [197,331]. Подібний культурінтеграційний механізм барокової культури виявлявся тим більш принциповим ще й з огляду на те, що епоха раннього Відродження виступила водночас, за справедливою Гейзінговою думкою, “осінню” Середньовіччя, що неквапно поступилося своїми позиціями [138,5]. Пафос “титанового зверження” відлунював, проте, мучительною ідеєю облудності, ба й доцільності долання трансцендентних меж, за якої бароко поставало “іграми, принадність яких посилено спорідненістю схожості й ілюзії..., особливим часом бутафорії, комічних ілюзій, театру..., часом оманливих почуттів, часом, коли метафора визначає простір... самої свідомості, ...де аналіз, твереза оцінка, критична позиція змінюються міфами й ілюзіями, що не потребують ані знань, ані зусиль, а тільки згоди... бачити те, чого немає насправді” [171,54]. Показово, що бароко, - безперестану”, за Ж.Дельозом, створюючи складки (le pli) [104,7], - є так само означуваним “ідеальною Складкою”, “лінією світовою, inflexio,... що визначає складку/згин” [158,249], як “інстанцією думки, що себе розрізняє, приречуючи весь мислимий світ на неугавну гру розрізнення” [158,251]. Це, згідно з філософом, - зневага до точки, безпритульність поневірвання лінії [158,252]. Саме лінія (як inflexio) іманентно визначає – більш того

– власне людське життя: “...пам’ятай, що тобі слід почати з пошуків ліній, що властиві (іманентні) ім (проміжкам твого життя. - В.К.), складають твоє життя, воно – все в них” [т.с.].

Розуміння Бога вкладалося відтепер у парадигму не стільки апофатично “відсутнього” “...не Бога,... не світу, не премудрості, не отчества, не синовства, не духу, не троїци, не єдиници, не движенія, не стоянія”[156,40], скільки позаприродного (надприродного) ”Бога філософів” зі своєю інтелектуалізуючою функцією, що спонукала до пізнання, чи ж “особистого” “Бога... Авраама, Ісаака й Іакова”[43]. Показово, що німецький культуролог К.Гурліт представляє стан духовності (релігійності) барокової культури протестантським проповідником Ф.Я.Шпенером, що “його характер протестанта як такий... є ключовим, типологічно важливим для цілої культури, тобто для бароко”[197,333]. Саме ідея повернення до природної віри, заперечення теології як прояву падіння “істинної віри, особистий приклад та емоційна заразливість проповідника, що об’єднує паству, й – зрештою – ідеал усезагального священства розглянуті вченим як “екстремальний прояв реінтеграціонізму епохи”[т.с.]. На цьому шляху, за Гурлітом, відбувається своєрідне поєднання імперсоналізму та суб’єктивізму, що передвизначило становлення “ідеалу” особистого проповідництва через висунення особистості на надособистісну роль за опозиції “геній”-“натовп”[197,331]. Цитуючи сентенцію Шпенера: “...Переконання одного, що він знає правду і володіє нею, ще жодним чином не є вірою. Бо остання – це пристрасне жадання служити Богові, виконувати його волю”[197,333] як таку, що “скерована” проти раціонального моменту в католицькій апломбі та веде до ірраціоналізму й толерантності, Гурліт наголошує на тому, що віра для Шпенера полягає не в усвідомленні володіння істиною, а в самому принципі служіння. Виправдання віри тим, що вона віра, взято вченим за один з головних змістів барокової релігійності. Остання характеризується ним як “стан становлення й екстенсивного розвитку віри як обов’язку, емоції, потреби”[197,334] та полягає у сподіванні виконання обіцяного, вимозі благодаті, особливому відчутті

очікування смерті й тверезому приготуванні до неї та, зрештою, у практичній екзистенційній позиції життя як “вічного іспиту”<sup>\*</sup>.

”За тих умов надзвичайної необхідності синтезу різноспрямованих ідейно-художніх явищ саме виключно гнучкий історико-культурний феномен бароко з уражаючою амбівалентністю світогляду, поліморфністю художніх канонів, рівноправністю використовуваних християнської й античної символіки, що вільно “перекодовуються” поширюваними класичними студіями чи “префігурально” тлумачаться протейною бароковою ідеологією від образу міметичного до анагогічного, що “возводит ум на первообразное”, постає новим механізмом інтеграції, реалізуючи той самий історичний “стрибок”, що вивищив “культурне пограниччя” країн Slavia Orthodoxa до єдиної Європи. Бароко виявляється так само першим значним стилем, який “після візантизму Київської Русі об’єднав європейський культурний простір”[171,55], залучивши Схід до загальних духовних проблем свого часу.

Узгоджуючи антитетичні модуси європейської мисленнєвої традиції, визначувані концептуальними опозиціями реального й трансцендентного, темпорального і вічного, життя та смерті, людини і Бога, знання й віри, віри та свободи волі, а також “облудності” світу і його теодіцеї, метафізичного хаосу й “Великого Синтезу” *цілого* (кобцон), континууму і монадності всесвіту, бароко постає тим самим “першою всезагальною в європейському масштабі філософсько-естетичною тенденцією”[174,12], що була вихідним пунктом кристалізації сучасної європейської культури. Ключовий для бароко принцип: “томління за доповнюючим до цілого” (К.Гурліт), - передбачаючи в такий спосіб єдність усіх сторін дійсності, робив бароко засобом існування різних форм одного сеансу, “ідеальним задумом культури і способом зв’язку її елементів у ціле”[197,348].

Чи не головною передумовою синтезу й гнучкості бароко була властива його “палімпсестній” естетиці імпліцитна направленість на синтезування, співрозмірність

---

<sup>\*</sup> К.Гурліт окреслює також погляди В.Вейгеля про те, що рай і пекло – не поза людиною, а в ній, і тому окремий людський суб’єкт є вищою цінністю, бо в ньому – дух, тіло і кров Христа, призначення ж релігії полягає у пробудженні “благочестивої любові до самого себе” [197,334], та містичне філософування Я.Беме. Саме останній, згідно з ученим, виявив двоїсту роль пізнання за того часу як пізнання Богом себе та людського пізнання як частки божественного, в якій “людина...зі своєю свobodною волею вносить...елемент конечності, достатності» [197,335-36].

різнорідного. Позиція барокового синтезу виявна уже в самому понятті краси й засадничому в бароко метафоричному тропі. Так, “новонавернений” бароковий теоцентризм бароко позначав в естетичній сфері прийняття чергового “культу” символу, що, втім, був уже не обмеженим, прямолінійно бінарним (“співударяючим” –  $\sigma\eta\text{-}(\mu)\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ ) середньовічним символом, а багатозначною й суперечливою метафорою[164,12]. Власне, сама “краса” не була вже ідеальною і константною онтологічною платонівсько-плотіноською красою, що незмінно сягає вищої межі досконалості. Бароко висуває проти світу вічних неосяжних ідей іншу естетичну концепцію, вивищувану до аристотелівських понять простору як ієрархії місць, де рух і процес протиставлені статичним кількостям.

Розпочате за доби Відродження переакцентування пізнання з непорушного Бога на мінливу природу поставало для барокової свідомості особливо принциповим. Гостре відчуття плінності й змінюваності земного буття не могло не позначитися на сприйнятті людського існування, осмислюваного при цьому у динаміці протиріч і катаклізмів, - з одного боку, та контрверсійному затвердженні краси світу, “торжества естества человеческого”<sup>\*</sup> й тлінності буття, - з іншого боку. Інтенсивність осягнення українською духовною культурою ідей краси, доцільності, взаємної узгодженості всього створеного у світі зумовлювало послаблення, ба й зняття абсолютного розриву та протиставлення Бога і світу. Так, названі в Могилівім Требнику “законом натури албо прирощеня” чин, міра, ритм неперервного руху світобудови, уявляючись софійними через насичення світу божистим “логосом”, визначали осмислення світу в морально-естетичних категоріях добра, краси, гармонії[152,177]. Чуттєвий світ, за засадовим щодо церковної містики християнським ученням, будучи не цілковитим відчуженням Бога, а прекрасним і досконалим його творінням, убачався завдяки втіленню Божого Сина залученим до єдності його божественної іпостасі[152,190]. Втім, самий Бог, поряд із трансцендентним його осягненням, уже за часів Київської Русі мислився так само

---

<sup>\*</sup> Адже, як стверджував у «Богослівським ученні про стан неушкодженої людини» Феофан Прокопович, «Краса – цвіт здоров’я... Навіть наше ушкоджене хворобами й до смерті невпинно линуче тіло дивну красу виявляє»[147,83].

іманентним, уявляючись джерелом закономірності й упорядкованості природи, а також таким, який прославляється людськими ділами [138,43].

Отже, “розумові” співвимірність, пропорційність, ієрархічність поставали визначальними засадами барокової естетики, в якій “прекрасне” втратило платонівську субстанційність й абсолютний характер, зароджуючись у процесі співставлення речей і виявляючи себе в тім, що “вдало поєднується з чимось іншим”[145,18]. Таке “прекрасне” поставало результатом пропорційності, чи ж “співрозмірності” речей, яка, об’єднана Августином під терміном *ratio* з поняттям *розуму* й розумності, виявляється засновком нової естетики.

Ієрархізація естетичного об’єкту, інтегральна здатність створювати “відчуття універсального ладу, скерованого кудись вище, до меж досконалості” [145,18], що їй відповідала ідея взаємозалежності елементів світу й ієрархічності світової структури як ототожнюваного з Божественною думкою “світу нествореного, інтелігібельного, світу ангельського, світу елементарного, що складається з чотирьох першоелементів, мікрокосму (людини) і макрокосму, який включає землю, небо і все, що між ними міститься”[97,72], співпокладалась ключовому в бароко “ментальному” сходженню до Абсолюту як гармонійній співрозмірності. Взаємне відображення явищ світу, обертаючись наскрізною бароковою ідеєю співвідношення мікро- та макрокосмосу й, водночас, промовистою інтенцією до “першообразу”, виявлялось пов’язаним з досить протейчною парадигмою однієї з чільних універсалій бароко – образу. Останній посутньо зводився при цім до шестичленної стратифікації іконіки Йоана Дамаскіна, де образ “первый... Отца предвѣчнаго единосущный Сын,... второй... образ Божій – человек, ...третій род образов ест Писаніе Святоє,... четвертый род образов может быти всяка тварь,... пятый есть проображеніе будущіх вещей,... шестой... есть нѣкія чудесныя, преславная дѣла во славу”[175],[186,5].

І якщо взірцем “смиреномудрих” лишався Псевдо-Діонісій Ареопагіт із своїм “надрозумовим екстазом” як “непонятійним” етапом пізнання трансцендентного божества, зі “світом абсолютних ідей, що вимагав свого абсолютного часу, без початку й кінця,... світом як безмежним простором, в якому дія не відбувається і не рухається, а якоесь триває,... світом, наповненим ідеальними

константами, нерухомими, незмінними, що сягнули вищої межі,... в якому немає нічому міри, є тільки абсолютне існування”[145,17], то джерелом програмного – католицького – бароко, що прийшло період схоластичної освіченості й Ренесансу, було відкриття августинівської “Сповіді” з визнанням “і у земних предметах... своєї насолоди”[т.с.]. Естетизація земної “натури” поставала при цім лише частиною великого “тріумфу” “єстества”. Свідомість Нового часу реалізує спроби зближення й ототожнення Бога і природи, з іншого ж боку, - максимального їх розведення, затверджуючи в такий спосіб самодостатність земної природи [97,72].

Отож, інтегральна позиція, що творчо погоджувала й усувала суперечності, була конститутивною в експлікації барокових принципів динаміки й амбівалентності, обертаючи імпліцитно рухому “бінарність” засад християнського середньовіччя на справжню діалектику гри-агону й єдності полірних ідеологем. Порівняймо тлумачення західними культурологами постмодерністського повернення до “ефемерності бароко”(Жіль Липовецькі [171,54]) як можливості нових художньо-світоглядних зрушень, які, проте, несуть із собою не стільки “позитивні” зміни, скільки консервативну, примиряючу споглядально надісторичну позицію”[171,54].

Українське бароко виявило себе органічним національно-духовним явищем на тлі загальнослов’янського контексту, зумовленого єдиним мовним тлом та спільністю історичних умов. Його визначали східнохристиянське світовідчуття “з книгами Св. Письма як способом... вислову, що зближує характер світорозуміння і його символічний писемний образ” [103,170], – з одного боку, та специфічний характер розвитку потрактовуваної як ренесансно-гуманістична культури зазначеного періоду на вітчизняному ґрунті, – з іншого. Завдяки бароковій “рухомості”, широкому засвоєнню духовно-культурних та національно-історичних інтенцій, аморфному “всотуванню” художньо-естетичних засад запозичувана класична схоластика разом із жорсткими формами організації єзуїтської\* освіченості

---

\* Зброєю “римського папежа” – єзуїтською схоластикою – відбувалося тим самим прилучення до класичних методів полеміки мовою доби Августа як символом універсальності, каналом зв’язку між минулим і сучасним. Закиди до православного духовенства й церкви, що перебувала в очевидній самим православним ієрархам організаційній та ідейній кризі, поставали цілком виправданими з огляду на широке й цілеспрямоване використання європейським та польським католицизмом методів впливу на загал (а саме: цілої мережі учбових закладів, організаційно інтегрованих й

постають в українській культурі обертуваними на національно-церковну просвітницьку систему. Саме остання становила собою засновок формування православного схоластичного бароко.

Правомірність включення України в європейський ренесансний контекст було обґрунтовано у свій час І.М.Голеніщевим-Кутузовим, О.Ф.Лосєвим, М.І.Конрадом, Н.Ф.Ревякіною, В.В.Соколовим та іншими[138, 3]. Такі риси вітчизняної культури, як: спадкоємний зв'язок з давньоруською традицією, зіткнення “східних” і “західних” ідеологічно-культурних та релігійно-церковних тенденцій, духовне становлення української народності в складі різнонаціонального й різнорелігійного державно-регіонального утворення Великого князівства Литовського, а згодом Речі Посполитої, в умовах незавершеного процесу національно-духовної диференціації і культурної консолідації різних народностей (що зумовило полілінгвізм та неоднозначність національно-культурної приналежності вітчизняного письменства), взаємопроникнення ренесансного гуманізму й реформації, зв'язок з антифеодальним, визвольним національно-релігійним і суспільно-культурним рухами слов'янських народів, запізнілий порівняно з Західною та Центральною Європою процес розвитку ренесансної культури, що функціонувала в умовах феодально-католицької реакції, контрреформації й розквітаючої культури західного бароко, – визначили складність виділення в історії України етапів “чистого” класичного відродження чи Реформації, як це було в країнах Західної Європи [116,59-61],[151,274-275]. Подібна “нечистота” визначала, як уже було зауважено, інтегральність самого барокового феномену вітчизняної культури кінця XVI – початку XVIII ст., широко позначуваної в науковій літературі “добою бароко”. Цим само зумовлене й побутування протягом тривалого часу думки про цілковиту відсутність Відродження й Реформації в Україні, спростованої у свій час І.М.Голеніщевим-Кутузовим. Оскільки ж українським бароко в рамках “невибувного” теоцентризму, за умов незавершеного тут ренесансного досвіду, – що визначило непотрібність “латинського релігійно-

---

експресивно змобілізованих усіма художніми засобами бароко бучних процесій, прочанства, оновленого та зміцнілого культу ікон і реліквій, писемної пропаганди, мирного місіонерства, щоденної катехізації населення тощо [106,112-113]. Прагнення уніатів подолати на шляхах зближення з католицизмом кризу православної церкви й запобігти поширенню “єресей” постають за тих умов особливо неоднозначними.

етичного самовідновлюваного руху від антропо- до теоцентризму (й трансцендентизму)[130,171], – був експлікований власний особистісно-антропоцентричний момент, правомірним також є позначення українського бароко I-им Українським Відродженням XVI-XVII ст.

Інтегральність феномену вітчизняного бароко зумовила співіснування у “палімпсестнім” ряді останнього низки концептуальних засад. Таким були, зокрема: “гнозис”, або “зовнішня” мудрість еллінської філософії, та “віра”, тобто, – концепт *translatio studii* як “передачі знання”, чи ж погодження еллінізму й візантизму на potwierдження доктрини про “безначальність істини”; “розумність” августинівського пізнання трансцендентного та “непонятійність” ареопагітівського його осягнення, ширше – схоластична освіченість (християнський аристотелізм) томізму й греко-візантійський “інтуїтивізм”; єзуїтська та національно-церковна просвітницькі системи, й, зрештою, унія як духовний синтез грецької та католицької (латинської, “західної”) традицій. Подібні засади вочевидь укладаються в суголосну опозицію “мудрості зовнішньої” та “смиреномудрія” стосовно знаменного протистояння “формально-логічного” Заходу й “інтуїтивно-споглядального” Сходу, що їх В.Соловйов поєднував у “повноті змісту духовних споглядань Сходу з логічною досконалістю західної форми” [139,111].

О.Зилинським виділяється, зокрема, східнохристиянський, або візантійський, культурний тип зі світоглядницькими виключністю етично-догматичного поцінування світу, дуалістично забарвленим ідеалом відвороту від чуттєвого й канонізацією водночас чуттєвого шляху зв'язку з Богом, ідеалом, урешті, духовної простоти “східної”, “емоційної” людини [112, 285]. “Тоді, коли на заході прийшло до поєднання грецьких раціоналістичних течій... із християнською ідеєю, - зауважує дослідник, – схід тривав при своєму світогляді фанатичного ідеалізму” [т.с.]. В якості засад церковно-візантійського споглядання світу Зілинським виділені трансцендентальний ідеалізм, агностицизм і віра в пізнання з “ласки Божої”, безперсоналізм, неісторичність та предестинативність (допуст Божий). Подібним догматизмові й традиціоналізму церковної культури протистояла, за дослідником, релігія латинського середньовіччя з її “містичним виквітом”



індивідуальності й естетичним закоханням духовним елементом життя (Екгарт, Франціск з Асизи, Беме) чи ж боротьбою за провірений у життєвій пробі етичний ідеал (Августин, Гус) тощо. Україні, – з її браком ідей легітимізму, почувань солідаризму й автономії особистості, зрештою, відсутністю “зрозуміння для суспільної сфери, не схопленої ідеологічно в область життєвих вартостей” [112, 291], – отже, слід було, за Зілинським, пройти “горнило” наступів чужих духовних ідей та заходів зовнішнього, доти маловідомого світу.

Інтенції знаходження глибинної єдності за посередництва християнського культу істинного Бога були, втім, принциповою константою гуманістичних релігійно-філософських учень. На думку Є.Гарена, наявне вже у Петрарки уявлення про “благочестиву “філософію” як “учену релігію” подводило до думки про “загальну релігію” як один з провідних мотивів гуманістичної культури [106, 115]. Тим більшою поставала тяглість духовних традицій у заявах гуманістів, – наприклад, М.Фічіно: “Пришестя Христова багато разів було прорікуване сівіллами, вірші Вергілія [про це] всім відомі. Платон [про] панування його філософії відповідав: ...доки не прийде той, хто відкриє джерело всякої істини” [106,116]. У такий спосіб, “освячене” доктриною про безначальність істини “поганське” вросло у християнську традицією, інтерпретоване з її точки зору (згадаймо, що Еразм не відмовлявся від алегоричного потрактування “поганських” міфів крізь призму “благочестивого” світогляду, корені ж цієї традиції сягають застосування подібної “методи” схоластами Середньовіччя \*.

Згідно з “оригінальною” концепцією *translatio studii* латинську культуру, що її “богословцов и философов” “з греков... свѣт маєт, без которых и Рим ничего не знаєт” [61,219], сприймано, тож як таку, звідки “...як своє власне, заходними от греков на час короткий поверене, отбираємо з расторопностью” [164,22] і яка, запозичена з грецької, має повернутися до своїхдуховних нащадків – православних

\* Характерним у цьому сенсі є феномен Григорія Сковороди, що присутньо “знімає” опозицію античного гнозису та християнської віри й, нехтуючи відмінністю між усіма “пророками й священниками..., волхвами, халдеями, гімнософістами”, підкреслює властиве їм усім прагнення до пізнання “невидимого начала” (“...Піфагорствую чи платонствую – немає бід, аби не іделопоклонствував... Не вміщуйте богопізнання у тісноту палестинську... Єдиний Бог юдеїв і поган, єдина й премудрість”[59,305] й уважає, що “поганський харч перестане бути поганським, коли Господь освятити його зблагovolить”, перетворюючи на “освячену Мінерву”, бо ж... Істина є господня, не бісівська”[60,424].

книжників України-Русі. Показова “бароковість” академічних читань, за влучним визначенням М.Ігнатенка, була кричущою, позаяк “київські академіки” у своїх студіях зосереджувалися на духовно близькій їм візантійській філософії й, викладаючи її латиною, воліли не згадувати теологів-“латинів” [113,183].

Власне, самі гуманісти Відродження, що “довірилося не Откровенню, а силі розуму”[90,115], виступали, спостереженням Т.Возняка, не так проти вигаслої тоді традиції християнства, як проти раціоналізованої схоластики, що “давно відчахнулася від живого дерева Одкровення” [т.с.]. Тож, поцінуючи рацію, українські мислителі не вивищували його авторитету до “боговидення”, залишаючи недоторкненим пріоритет ареопагітівського “надрозумового пізнання”, що подибує чільне місце поруч зі спекулятивним осягненням істини. Так, вимагаючи, на протипагу ортодоксальному християнству, нового прочитання Біблії “розумним боговиденням”, Кирило Транквіліон-Ставровецький проголошує містичну інтуїцію єдиним шляхом богопізнання, а “ум” – як вроджену, на відміну від набутого “розуму”, здатність – наділяє отрибутами містичного “ока” (“...ум в души нашей... - око души яснозрителное, он бо зрит силу видимых и невидимых, умных и невещественных существа, и вѣчноє бытие познавает...” [157,177]). У Могили показовим у цьому розумінні виступає концепція гнозису, чи ж теозисного переображення людини, як “духовного розуму”, поєднаного із серцем, де останнє як “точка цілісності” людської особистості, спрямовуючи до Бога, є гармонійним погодженням побожності, моральності й ученості, дієва ж любов – екстативна “агапе” – поруч із споглядально-спекулятивним рівнем прилучення Богу – є ведучим щаблем переображення й богопізнання [152].

Втім, погоджувати опозицію гнозису та віри з огляду на божистий логос як “єдине першоджерело” випало – крім “управностей” Юстина-філософа й Климента Олександрійського - вже Ізборникові Святослава та Шестодневу Йоана. екзарха Болгарського. Тож, українські інтелектуали, - “пред світлостю богословії не утікаючи” [68,271], - за слухним спостереженням Б.Криси, вивищували імена земних героїв до античного ідеалу, можливості ж класичних аналогій визначалися прикладами власного героїзму [130,86]. Узасадничувана Менандровим “До кого

боги прихильні...” істина про дочасне переставлення – у, зокрема, «Ляменті... на жалосное преставленіє...” Мелетія Смортицького - набувала при цім вочевидь ангажованого сенсу знаку Божої прихильності. Дорівнюючи ідеї заподіюваного “плотському мудрованію” добровільного присилування й “обрізання” ества людського, вона достеменно суголосила християнській “правді” про те, що, “...кого дочасно Бог караєт, вѣчно з собою мѣти хочет... Претож радоватися в караню достойні лѣпше, нижли горшити” [61,225].

### 3.2. Концепт смерті : осмислення litterati

Серед концептуальних складових осмислення проблеми смерті та безсмертя в українському бароко, попри амбівалентність тут антитетичних модусів європейської свідомості, присутньо виокремлювані греко-візантійська (“отчеська”), з одного боку, і героїко-стоїстична (“мілітарна”, чи ж “елліністична”), з іншого, лінії\*. Відповідаючи світоглядним переконанням на рівні спільнот ученого духовенства й воїнства (козацтва), обидві складові виявлялись принципово значимим чинником конституювання соціальних та морально-етичних підстав поведінки особи перед обличчям смерті.

Оскільки саме спільнота, постаючи довготривалим суб’єктом соціальної пам’яті, визначала осмислення понять смерті та безсмертя в площині останньої, індивідуальні уявлення набували принципово нових соціально-філософських та етико-гуманістичних обертів на рівні їх розв’язання у свідомості соціальної спільноти. Так, мілітарну складову конституювали ті імперативи лицарської, - зокрема, давньоруської дружинної – етики, що, зумовлюючи розв’язання проблематики смерті - безсмертя свідомістю військової спільноти, покладали початок світській етиці [118,38]. Засадничими в останній були категорії “воїнської доблесті”, “вірності”, “честі” (“слави”). Ідея безсмертя, що виявлялось призначеним для “землі” й долученим живій славі, оберталась при цім усвідомленням тієї межі, за якою благородні справи та героїчні вчинки потверджували справджене й обезсмертнювали того, хто встигнув звершити гідне пам’яті нащадків. Адже тому,

---

\* Про латинський та інші (гуманістичний, реформаційний, просвітницький тощо) [153,7],[116,58-89],[152,60],[174,10] табори (О.Зілінський) й концептуальні напластування матиметься на увазі як про такі, що визначали своєрідність світоглядного тла щодо позначеної тут, у роботі “отчеською” барокової складової.-В.К.

хто “...в днї корабля ...найпрудше бїжить” [41,516], усупереч марнотному плинові лишалось убачання граничної значимості життя в усїй його невпинності як єдино даної Богом можливості розкрити всередині сутність “божественну”. Бо ж остання так само набувалася й у земнім покликанні, самоутвердженні в земному житті, спрямованій назовні активності [138,104].

Найбільш експлікованими поставали, проте, осягання “кінця усякого” (Еккл.7:2) в річищі усталеного потрактування опозиції “світ”-“вічність” крізь призму загостреного ідеального світосприйняття, акцентацію невідповідності “наявного” “істинному” та потреби готувати себе у добродійності до інобуття. Принципове обстоювання знеціненості “мирського” зумовлювалось тут справджуваням під знаком Еклезіастівського песимізму виразним усвідомленням збезцінення життя, де марнотність “людського” виявлялася більш разючішою на тлі безмежного Божества та “руїни світу”, й актуалізованою з античності середньовічним *ars moriendi* ідеєю *Memento Mori*. Останній був широко виявним у казнадійному жанрі як пам’ятувальних, так і секулярних громадських промов. Розбіжності ванітативно нюансованих акцентацій, утім, лише увиразнювали ідею неборності, “невибувності” остаточного “аргументу душі”, сполучного як Сократовому “...чим іншим є відривання душі від тіла, як не наукою вмирання” [45,14], так і середньовічному “мистецтву над мистецтвами” – “умінню добре вмерти”.

### 3.2.1. Ідея “пам’ятування смерті” в барокових промовах

Загальні рефлексії неповноти людського життя й незбагненності смерті становили у класичній свідомості давній предмет літератури *commentatio mortis* і, вужче, – ораторського мистецтва. Саме воно, будучи викристалізованим сприйнятою бароко християнською гомілетикою, визначило вибуховий розквіт вітчизняного *казнодійного жанру*. Інтегральність в українській культурі позиції *кіл pietas litterati*, за якої представник їх поставав у єднім обличчі казнодія й ученого, художника і мораліста, визначала концептуальну єдність осягань одвічних проблем буття та його підстав. Питання гріха й істини, життя та смерті, сутності людини і

світу актуалізоване в казnodійних творах Петра Можли й Данила Туптала, Йоанікія Галятовського та Феофана Прокоповича.

Заручаючись авторитетом часів “цесарів римських” і “царств єгипетських”, інтелектуали-промовці “героїчної” (І.Франко) барокової доби, за якої “люди самі проживаючи найрізноморідніші пригоди, любувалися в оповіданні таких пригод” [196, 20], оздоблювали власні твори легендарного й апокрифічного змісту приповідями. Так, вивіщенням пам’ятування смерті легендарних часів “Рима” в zasadничувано ідею тлінності “царств і героїв” у пам’ятувальній промові “Пирамис, альбо столп во блаженной памяти преставлшагося... отца Інокентія Гизеля...” (1685) Данила Туптала (св.Димитрія Ростовського). Не нехтуючи гідним християнської уваги розумом “поганським”, казання в євангелічній ключі душеспасіння – “бо яка користь людині, що світ здобуде, а душу свою занапастить?” Мк. 8:36) – обстоювало чинність прижиттєвого “плекання цнот”. Саме за тих давніх часів, згідно з промовцем, було якось знайдено старий гріб, який мав “при костїх” напис:

“истощих, даровах, сохромих,  
имїх, имам, погубих” [75, 332].

Зізвані мудреці по довгій раді згодилися потлумачити знайдене в такий, за казnodієм, спосіб: “То тылько само, що колвїк за живота моего учинелим кому добрї, що даровалем требующому, що далем неимущему, то по смерти моеї знайшолем, ...то мїю навїки, а що колвїк на свїтї ся застало, до шкатулы ся вложило,... все тоє пропало... Єже даровах – имам, єже сохраних – погубих” [75, 332].

Уособленням “розумного пам’ятування” смерті у Погребному казанні з Требника Петра Могили поставав праотець Самуїл, який по зголошенні Саула царем наказав йому “о гробї своєм памятати, с которого помпа и повага царская не вырвет” [35,ЦІІІ], а також Давид-цар - засновник столиці “в мїстї Іюдином Хевронї..., иж там гробы старых Патріархов знайдовалися” [т.с.]. До істини про парадоксально “стислуу близкість” життя та смерті, що “з одного мїста на поли албо ролї Дамасковой повстали” [35,ЦІІІ], приставав, за Могилою, “прирожоним розумом” ще римлянин Сципїон. Визнаючи “пожите” смертю, останній згідно з

митрополитовим казаніям, суголосою так само Сенеці-поганину, котрий стверджував, що “...кожного дня... частка живота нашого одіймується,... и навет нынїшній день з смерю дїлимо” [35,ЦЛИ].

Притаманий “сум’ятній” добі погляд *sub specie mortis*, увиразнюючи її знаменну подвоєність та усвідомлення мізерності людського на тлі понад’явищного, відрізняв і “Слово о памятованіи смерти” Феофана Прокоповича. Прикметний для виразно барокового жанру казання “ексординіум” провадив історію в’язня, котрий, очікуючи на смертний вирок, зробився сідим упродовж однієї ночі. Спричинений, за твердженням інтелектуала Феофана, самою лише людською природою без найменшої участі в цім сумління, подібний острах мав особливим чином засвідчувати нестерпну зловісність такого очікування для грішника. Невтішне усвідомлення того, що незабаром “самий досвід” відкриє, чи істину виголошено про пекло й суд, призводитиме, на думку казнодія, до відчуття нещасним “міжчасся”, замалий же розум не витримує уявлюваного про “визначення, що назавжди з’ясує долю” людини [50, 61-62].

Розмірковуючи про непомірність жаху перед обличчям смерті, мислитель новодить образ ураженого великим страхом перед Ісавом праотця Якова, котрий, за Св. Письмом, нічим не втішався, “в недоумїнні бї” (Бут. 32:7) [50, 63]. Уявлюваний таким чином острах перед людиною, що її можливо вмилоствити чи, зрештою, уникнути, увиразнював, за аналогією-таки, страх “часу смертного” і невмолимість усюдисутого Судді. Так чеснотливий Симеон благав, за Феофаном, Іоана-Діакона піклуватися про його душу, отак страждали перед завбачуваною смертю “дивовижної святості” праведники Арсеній та Ілаїрон [Великий], останній із яких розраджував власну душу, аби відійшла та, що служила Христові багато років [50, 65].

Засліпленню обмеженого розуму з його облудним убачанням власної тривкості у Слові протиставлено завбачливість міщан, які, виставивши перед облогою сторожу, без упину чатують на ворожий наступ. Наводячи схвалювану “всіма філософами” думку “мудреця грецького”, що уподібнював справжнє життя розміркуванню про смерть, казнодій уважає “поган” обачнішими за своїх

недбайливих наступників. Позиція подібного зневажання варта, як наголошувано у казані, лише “подиву Соломона”, що питався про долю грішника за умови, – якщо “праведник ледве спасеться” (Притч. 11:31) [50, 66].

3.2.2. “*Діоптра...*” (1612) Віталія [Дубненського] : концепт “передрозмисленої смерті”

Отак, передаючи, за вдалим визначенням Б.Криси, стан зосередженого очікування й приготування [103, 22], “вираженне” “Діоптры, албо Зерцала... живота в мирѣ сем...” (Єв’є, 1612) ігумена Дубенського монастиря Віталія, що виявлятиме, згідно з передмовою, “сущю суету суєтствій”, мало навчити, “которым разумом достоит своего града наслѣдіє воспріяти” [8,В]. Адже недосконалий людський розум, як визнавалось іще середньовічною “дзеркальною” символологією, з божистої сили здатен віддзеркалити як світ чуттєвих речей, так і через них – понад’явищні сутності, втілюючи сенс останніх у видимі образи буття. Укладений за грецькими джерелами “вчителем і любомудром” – як називав автора Діоптри Захарія Копистенський [33,99] – твір так само відрізняла вивищена до пафосу “повчань смерті” акцентована нагація “окаянства” марнотного світу.

Засадова для Віталія ідея неугавної борні “облуди” світу зовнішнього із внутрішньою сутністю людини виявляла усталене за тогочасся бачення принципової двонатурності сутого. Діоптра виповнена поширеною в “сум’ятну” добу апологетики зречення світу й духовного оборення мирській “любові” та славі “цього віку”. У красномовно позначених “о суєтном скончаніи...” і “...странничествѣ мира”, “о болезни..., егда разлучаются от мира” й “о неизвестном часе смерти” розділах викладалися найістотніші, з погляду “пречесного вчителя”, покарання, що ім підпала людина від часу переступу. Так, уражуване будь-якою твариною, сонцем і кожною зі стихій, саме життя людське “точію черта зрится противу будущего” [8, КЕ]. Подібний до гірної річної води, кінець його виявляється для занурених у ньому “сущей горестю”, позаяк світ, – в якому, за Діоптрою, не варто покладати жодного засновку, прудко біжучи, мов бігун “на поприщѣ”, – підступно знищує власних прихильників, не лишаючи про них аніякої пам’яті [8,ЗВ]. Актуалізацією образу людини-мандрівця життя твір суголосів Екклезіасту й псалмоспівцеві в тім, що

“чужинець у Бога” (Пс. 38:13), плутаючи двоїстий шлях, подорожує “від Господа” як у сім житті, так і в тілі.

Визначаючи непізнані, як слід човна чи ж змії “шляхи юність”, автор Зерцала закликає до “юного” пам’ятування про смерть, яка “не матиме пам’яті” ні про що (Пс. 6:6). У такий спосіб смерть “для світу”, що так само буде “смертю себе”, виявлятиметься, за Віталієм істинним умертвінням як єдино можливим способом буття конечної людини там, де кожен час – “пропедевтично” смертний (“понеже на всяк час можем умрѣти” [8,РДІ]), і де всякий день слід “вменяти” останнім. Ніщо, тож, не “заступатиме” від смерті так міцно, як повсякчасне її пам’ятування, за якого “живот мудрого єсть поученіє смерті” [8,РЗІ]. Смерть “приходящая”, за Діоптрою, “победится, аще будет предразмышленна” [т.с.], той же, хто піддасть її забуттю, не вартий упокоєння й розради, адже “яковыи обрящемся в час смерти, таковыи и осудимся” [8, PSI].

Популярним було напучувальне неприйняття світу й у легендарного типу приповістьях про згубність мирської марноти та смерть, що неухильно чатує на людину. Так, ті, що “в телесных роскошах уставичне заставають”, уподібнювалися вміщеною в приписувану Йоану Дамаскіну “Гісторію... о житіи святых... Варлаама [и] Иоасафа...” (1637) Притчею Варлаама Премудрого, – чи ж “... про єднорожця”, – “человекови, от срокого єднорожца утѣкаючому”[49, 709]. Падаючи до рову, що символізував виповнений смертельних пасток “світ”, чоловік, хапаючись за дерево, бачить, за викладом, “двѣ мыши, ...корень уставичне подгрызаючіє”, на дні – страшного змія, на уступі – чотирьох “аспидов”, а вгорі – краплі меду (відповідно: вдень і вночі наближуване до смерті життя, пекло, чотири “непевні” елементи людського тіла й, зрештою, згубні втіхи світу). Забавивши меду й “пonexавши мыслити” про небезпеку виявних застережень, оточений з усіх боків грізними “пастками” чоловік гине, за притчею, подібно до тих, які, “так великих небезпеченств запомнѣвши, ...розкошами дочасного живота ошукиваются”[49, 710].

Подібним чином тлумачила життя людини й “Притча о богатых от болгарских книг”, розповідаючи про чоловіка, що, “хожааше на полѣ чистѣ”- світі, стикається з левом і верблюдом, тобто “старістю й смертю” [48,711]. Заховавшись



від звірів у колодязі, позначеному “бажанням багатства”, він по часі спостерігає над собою ворона й горлицю, котра “плакаше о нем”, – тобто диявола та, відповідна янгола з добрими помислами. Угледівши під золотим деревом “огнем дышющего” змія – свідчення призначених “неситим” вічних мук, чоловік, “небрежачи того”, прагне золотого листа й, падаючи, “злї погыбе” [48, 710].

### 3.2.3. Осягнення ідей смерті та людської гріховності в уявленнях Йоанікія Галятовського

Наскрізно притчеві у цьому сенсі “казанья” Йоанікія Галятовського. Його “чудесні” оповідання, – що, подібно до вміщеного у Ключі розуміння “Казанья на Покров Пресвятой Богородици” чи близьких до нього “Чудес... над грїшниками (... умїрлими”) з Неба Нового, прославляли милість до грішників святих і Богородиці як “мосту мощного, стовпа желїзного, муру мїдяного” [12,126], – суголосили народним апокрифам “Ходїнь...” або ж укладеним єзуїтом “Іоанном-мнихом” на основі середньовічних “... Exemplorum” легендарним оповідям з “Великого Зерцала прикладів”. Самий архімандрит Йоанікій згадується Литописом Самїйла Величка як візіонер містерії “від Єлецької Богоматері двох вогняних стовпів” на знак очікуваного бою українського й турецького військ [5, 187].

Так, “Казанье на Покров...” оповідало про чудеса “благословенной межы невїстами” Дїви, Котра, зваживши вогонь, змірявши вітер і завернувши назад “день прешлїй”, учинила все теє, до чого не піднявсь і пророк Єздра [12,308]. У філософічно насичених розділках представлено цілу “антологію” дотичних до чудесних діянь Марії божественних стихій, в яких виявляє Себе самий Бог як “дух” чи “огнь поядай”. За Страшного суду “залїзо і глина”, – що ними, за провісницьким пафосом промовця, є “люди грїшныи” й, відповідно, честнотливці, – випробуються вогнем так, що “праведныи... над грїшныими будут власть мїти” [12,308]. Ідеї зрадливої несталості світу-“хамелеону” набував образ “вїтра” як самої дочасності людського існування, котрий зміряла Пречиста, бо “вїдала, же житїє наше ест короткоє, и прудко як вїтер премїняєт” [т.с.]. Дїзнали примхливості долі зубожїлий “Белїзарїй, гетман грецькїй”, що недовго “звїтяжил”, та нагло забиті по нестатечнім царюванні римський сенатор Сеян і Баязет, “кроль турецкїй” [12, 309].

Красномовну абетку християнського осягнення життя та смерть становила собою Йоанікієва “Наука, альбо способ зложеня казанья” (“Ключ разумїня”, 1659), в якій неухильно дбалася про “чистоту” співвіднесеності й погоджуваність подібних експлікацій із “наукою Христовою, апостольскою, святих отець і всієї церкви православної”[14,114]. Всяка інша, як наголошувалося, лише псує людські душі, згідно з Христовим: “Еда может слѣпец слѣпца водити, не оба ли в яму впадетася?”[т.с.]. Аргументом від раціо ж поставала ідея необхідності доведення будь-чого взагалі, адже на недоведене, за казнодієм, вкажуть люди як на “неправду і ... вимисли” (саме тому й опостол учив про мертвих “подобенством зерна”)[14, 114]. “Матерію” до промови містили передання Св. Письма, життя святих, твори церковних учителів, поряд з якими не нехтувалося й “гісторіями і кройніками..., книгами о звірах, птахах, ... rozmaityх водах” [14,116].

Метою казання на погребі Йоанікій убачав вивищення цнот покійного, побожним наслідуванням яких інші люди “могли неба доступити” [14, 117]. Після спрямованих на потвердження неминучості передпокладеного “теми” й “ексординуму” впроваджувана наррація мала “вилічати” добрі вчинки померлого та схвалювати його рід чи старожитний дім із “зацними” господарями, герб або титул тощо. Так, “темам” на загальне у Книзі Йова місце про “...дом бо всякому смертну земля” чи Павлове “...Теченіє скончах”(2 Тим.4:7) і “...Приходить бо образ мира сего” (1 Кор.7:31) відповідали ексординуми про смерть-“робака”, що підтинає життя людини, “троякую” смерть або ж зрадливий світ- “хамелеонт”, який “розніі не себе фарби берет” [14, 118].

Заторкуючи в зв'язку з уявленнями “розмаитых народов” про мертвих ідею майбутнього воскресіння, Йоанікій Галятовський у традиційнім уподібненні людського тіла “насінню” впроваджує образ постання тіл праведників разом із Петром і Павлом “з веселієм великим, ведлуг псавлмісты...”[13, 143]. Саме це, на відміну від “розмаитых” розумінь життя по смерті, слід убачати, за тлумаченням автора, в Давидових віршах про очікуване пришестя “радістію”. Якщо погани “народу пруского” зазвичай клали до могили шаблю й іншу зброю, аби “умерлыи на оном свѣтѣ тым начиням покарму и одѣня набывали”[13, 143], римляни уявляли

померлих богами, а саддукеї взагалі не визнавали постання з мертвих, то лише учень Христовий Павло дослухався, за казнодієм, правди “труби архангльської” про мертвих, що приходимуть “вземлюще рукояти своя”, насичувані спогляданням Лиця Божого.

Умовою ж здобуття радісних утіх Царства Небесного поставало добровільне умертвіння себе за життя, живим утілення якого був Йоакінія киеворуський святий Феодосій Печерський, котрий “будовался в умертвені... яко неприятеля душевного тїла”[13,201]. Виходячи з традиційного сприйняття душевного тіла “неприятелем душним”, що, за апостолом, “похотствуєт на дух”, промовець зворушливо змальовує чиниме преподобним “будовання”: “оперїзуючися... жезлом, которое в голоє тїло его вїїлося, же было узкоє, ...Феодосій жадного знаку не показовал того утрапєня и болю, которыи желїзо тїлу его чинило” [13,201].

Актуалізоване мислителем православне вчення про фізичну смерть як відплату за гріх (Рим.6:23) визначало собою візії людської гріховності, безпосередньо пов'язувані зі Спасителевим: “Ось ти тепер одужав,- не гріши більше, щоб щось гіршого не сталося з тобою”(Ін.5:14). Виходячи з засадової у посвідченім Евангелістами чуді ідеї відпущення Ісусом гріхів слабому (Мт. 9:2), Галятовський розв'язує питання про гріхи уподібненням їх у Св.Письмі різним “іменам”. Так, гріхи є “поворозами”, що навічно ув'язуюють грішника, згідо з Соломоновим: “Пленицами же грїхов своих каждо зьстязуєтсья”[13,99]. Називаються вони “комарами і верблюдами”, а також “бервеном”, що його не помічав, звинувачуючи розбійника, у власних учинках Олександр-король. Якщо ж спокутаний гріх поновлює міць у людині, що таким чином жере, за казнодієм, “у серцу своєм” вивержене колись блевотиння, то зветься він “болотом”. Гріхи подібні до “ран” душі, і як слабій зцілюєтсья ліками, так, анітрохи не зволікаючи, має вдатися до святої сповіді й грішна людина, позаяк гріх “розширится, малый великим зостанет, от мыслї прїдет до учынку и душу человечую уморит” [13,100].

Своє розуміння гріха мислитель систематично викладає у трактаті “Грїхи розмаитіи...” (1685), увиразнюючи ідею значущості висповідання й спокутування гріхів віршем Ісуса Сираха про раптовість Божого гніву та підступність часу смерті,

за якої “внезапу бо взыйдет гнѣв Господнь и в время мести погибнеши” [9,372]. Передмовою “о ...власностях до покути належачих” з’ясовувано про “матерію” і “форму”, що їх утримує спокута. Якщо першу становили засадове у сповіді внутрішнє визнання гріха “у скрусі сердечній”, власне сповідь і спокутування його “четверицею”, то другу визначала священницька формула словесного розгрішення. Розрізнення казнодієм “єпитемії” за обсягом та сутність в залежності від того, хто саме нестиме її, обумовлювало призначення віддавати милостиню вбогим, – так що, “если багатій... жебы, образы до церкви, албо звон, албо стіхар діоконській справил” [9,373], – чинити послух працею по монастирях, постити чи вдаватись до священницького посередництва.

Самий гріх як переступ Божого наказу поставав у Йоанікія “двојкім” за сутністю. Якщо перший, первородний, згідно Слову про народження від води і Духа (Ін. 3:5), “през крещеніє святоє бывает омытый” [9,375], то інший – учинковий підлягає повсякчасному висповіданню й спокутуванню. “П’ятьома смислами”, які відповідають п’яти органам почуттів, людина учинково скоює гріх “поточний”, що, походячи від недосконалого людського розуму та “марностей свѣцкіх”, розгрішуваний у щоденній сповіді. Так само учинково – вдавшись до гордощів, зазрості, гніву, пожадливісті, “обжирства”, ліні та блуду – людина грішить “на смерть” (1 Ін. 5:16). Від цього, за наголошенням казнодія, застерігав, відділивши підлеглий “суду і сонмищу” поточний гріх від гріха смертного, “геєнського” (Мт. 5:22), самий Христос [9, 376]. Усякий гріх через неміч єства – проти Бога-Отця чи “з невѣдомости” проти Сина, Котрий є “мудрій”, був, таким чином, пробачуваним, тоді як гріх “з злости” проти благого Духа не відпускався, за божественим провіщенням про хулу на св.Духа (Мт. 12:32), жодному. Казнодій застерігав “чительника” від небезпечної омани душевного розпачу та надмірного, безпідставного сподівання, – “збитної дуфності”, як і від спротиву “затверділого сердца” очевидній правді, за яких людина грішитеме проти Духа.

Особливим чином Галятовським виокремлювані гріхи проти милосердних учинків “тіла”, що їм відповідала євангельська стратифікація шести милосердних діянь (Мт. 25: 35-36) і “душі”, що до неї чинними були “здорові поради” сприяння в

покаянні, напучування Божій волі, відпущення кривди. Таким само переступом милосердя убачався й гріх “властем предержащих против меньших”, про душі яких, згідно з трактатом, належало піклуватись усім володарюючим. Адже як від “єдного члонку” страждає все тіло людське”, так, - наголошує Йоанікій, - в Речи Посполітой, которая тїлом называється, для єдного злого человека многих людей добрых Бог караєт” [9, 384].

Причїм саме священику, що йому “моц отпушанья и задержаня грїхов... през апостолов дал Христос”[13,53], належало, як потверджував автор “Ключа”..., піклуватися про кожду душу, згідно з апостоловим: “Обративый грїшника от заблудженія пути єго и спасет душу от смерти и покроет множество грїхов” (Як. 5:20) [13,59]. Отож, ставлячись до грїшника покірно та без гніву, по велінню Павловому “исправляти... духом кротости”, “блюдий себе” священик повчав “остатнім речам” – християнським “правам” смерті, суду, пекла та Царства Небесного [9, 386].

Принциповим у контексті вчення про гріх залишалось за умов розшарування і соціальних негараздів осмислення та потлумачення питання власності й прийнятності її як такої для християнина. Кажучи про небезпечність для людської душі надмірного набуття багатства, Галятовський застерігає вів згубної влади служіння “маммонї”: “богатыи люде суть болвохвалцами, поневаж..., гды служат злоту и сребру своєму, болваном то золотым и сребным служат” [13,88]. Суголосячи розміркуванням барокових інтелектуалов про породжуваний надмірністю багатства страх його втрати, - “ фрасунок “от смерти”, що “яко злодїй без вїсти приходит и от богатства и маестностей порываєт” [95,79], казnodій стверджує : “Не могут для того богатыи долго на свїтї жити, бо они фрасуются, жебы скарбов своїх не утратили... И для того..., бо яко за балвохвалство карал бог смертію прудкою израилтянов, так и тепер балвохвалцов, людей богатых, прудко з свїта выкореняєт” [13, 88].

Поряд із цим Йоанікій вбачав у багатстві притаманну всякій речі властивість бути знаряддям душевного подвигу, лише за надмірності набуваючи протилежної цьому згубної сутності. Власне, зло, відповідно до отцівського розуміння його,

видавалось українським мислителям ознакою не самих речей, а неправильного користування ними. Адже всяка річ, як провадив у “Точному витлумаченні Еклезіаста...” ще Григорій Ніській, за належного використання її слугує найкращому, але викривлення правдивого судження про неї “ і добре обернуло на привід до зла”, коли відбувається подібне до ситуації, за якої гість із числа запрошених до бенкету викривлює застосування придатних до цього речей, використовуючи їх не за належністю [19, 356].

На прикладі антиохійців Андроніка й Афанасії, що “на трі части богатства свои роздїляли”, лише одну залучаючи до власних потреб, Галятовський обстоює гідність “доброго заживання” будь-яких накопичень, тобто офірування їх людям “убогим, монастирїм, неволником”[13,146]. Отож,- “имїяя двї ризї, да подасть неимущему”, адже, як проголошує мислитель, “гды даємо убогим, самому Христу даємо” [12,90]. Диєвість “пожитку” вчиненої милостині засвідчували промовисті образи Товита й удовиці з Сарепти Сидонської, в якій не зменшувалося борошно, згідно з Соломоновим: “иже даєт убогим, не оскудїєт”, митника Петра та сповіщеного янголом про Боже пам’ятування Корнилія-сотника [12, 89]. Саме тому той, хто, за Христовим словом, кличе на банкет убогих, погне у благословінні, адже й сама “ялмужна слушне называється насїням”[12, 142].

### 3.3. Концепція посмертного перебування душі. Три “чини” померлих

За усталеними уявленнями, душі піддаваних покаранням грішників через молитви членів церкви могли набути по смерті за континуїтету світів земного й небесного прощення гріхів і полегшення перебування по той бік або навіть повного звільнення. Проте, не всі категорії грішників підлягали, за вченням церкви, очищенню випрошеної благодаті. Витоки концептуальних уявлень про випрошення прощення сягали обґрунтувань питання власне прийнятності прощення й порятунку душ за нетотожності гріхів та розбіжності посмертних станів. Подальші розходження, зокрема, між, українськими й московськими теологами з питань чистецю та поділу пекла геєну й “отхлань” для нехрещених душ праотців спричинювали заборону численних за тогочася творів українців у Москві. Вітчизняним богословам доводилось, у свою чергу, спростовувати звинувачення “на

греков” з боку латинян з актуального по Тридентським соборі питання перебування в “небі” та посередництва перед Богом святих заступників.

Так, у присвяченім питанню посмертного *місцеперебування душ* трактаті “Души людей умерлых...” (1687) Йоанікій Галятовський закликає “Нїколая Цїховея-єзуиту”, що зводив облудну “потвар..., же греки не признают еше до судного дня святих в небї” [10, 424], читати книги “рускїи”. Довідавшись з них про те, що “росси” від греків прийняли віру й перекладені “на словенській язык” церковні книги, де визнано перебування святих у небі, “трибуналїста”, на думку казнодія, швидко “потвар свою... обачить” [т.с.]. Адже самий Антоній Печерський перед смертю сповістив, що відходить “до благословенного [Господнеи] твари видїнія” [10,425], по смерті ж преподобного Феодосія князь Святослав Ярославович засвідчив знамення “столпа огненного од землї до неба” на знак переставлення святого до неба [т.с.]. Тут само зазначувано й про “учиненный... през святой памяти Петра Могилу, митрополиту Кїевского”, Кїївський собор 1640 р., на якому вченими отцями “з руских и... литовских краев” визнано перебування святих у небі, potwierdжене також “од святого патріархи Константинопольского синодальне апробованым” Требником митрополита.

### 3.3.1. “Наказаніє о паматех усопших” (Требник, 1646) Петра Могили

З огляду на визначувану догматом прийнятність прощення померлих грішників уміщеним у Могиловім Требнику “Наказанієм о памятех усопших” potwierджувано три загальні чини “усопших”, або ж станів душ по смерті. Першим позначено чин очищених багатьма цнотами святих душ, які, без перепон оминаючи митарства, відходять до неба. Там вони перебувають у неповній нагороді “славою душ” в очікуванні досконалого у поєднанні зі “славою” тіл увінчання. Будучи непідвладними згубі й не потребуючи випрошення, такі душі самі, як зауважує Могила, моляться за потреби тих, які перебувають у земнім тілі.

Другий чин визначав полярно протилежний стан нехрещенців-поган, єретиків, а також померлих без покаяння грішників, чїї душі одразу йшли до пекла, зазнаючи там “отчасти по дїлом своим муку..., съвершенную с тїлом плачевнїи и

болѣзненно пріяти ожидающе” [37, ѿма]. Нехрещенці, - котрі, як повчав у I-му розділі на филип’ян Йоан Златоуст, “внѣ Царских сут с осужденниками, с повинными казни” [37, ѿма], - не підлягали, згідно з апостоловим “...якщо хто не народиться від води і Духа” (Ін. 3:5), очищенню церковними молитвами. Вічне засудження, як наголошував митрополит, застерігаючи від облудної вченості, призначене й огудникам Духа Святого (Мк. 3:29), а також тим, які відходять без каяття і чия порожня віра, що “ничтоже их ползует..., без дѣл мертва ест: и сего ради не может спасти их” [37, ѿма]. Останні, котрим, за Золотоустовим повчанням на Дії Апостолів, “лучше бѣ не родитися”[т.с.] хай, як провадив Могила Павлове до корінфян, не обманюють себе, бо ні розпусними, ні ідолослужителі, ні переблудними, ні злодії, ні зажерливі, ані налепники не наслідують Царства Божого. Гріхи таких без каяття померлих, - за котрих, згідно з учнем Петровим папою Климентом, “аще вся міра сего богатства даси нищим, ничтоже ползуеши его”, й молитися “о сицевих, за Діонісієм Ареопагітом, – ест злѣ и нечестиво” [37, ѿмв], - є гріхами “на смерть” (ІІн. 5:16), адже грішник “в нем умирает, и сего ради грѣх к смерти нарицается”[т.с.].

Стан, що до нього очищення випрощенням убачалося прийнятним, відповідав третьому чинові душ, які “от смертых грѣхов свободни бывше, повседневыми, сіест, малыми грѣхами окаляни бывають” [37, ѿмв]. Заторкуючи ідею “двойственных милосердія достойных”, чин уповні визначався опосередковуваною догматом прийнятністю випрощення прощення, за якого очищенню молитвами підлягали всі, хто відходив з неспокутаними поточними гріхами. Такі, – оскільки ніщо нечисте, як застерігалось за Об’явленням, не ввійде до Царства Небесного (Об. 21:27), – виявлялись “от воздушных духов удержани, смущени и сметени в тмѣ незрѣнія Божіего лица” [37, ѿмв].

На не вільного “от легчайших грѣсех” і того, що не вповні спокутав учинені з немочі “плоть носящих” гріхи, очікувало, тож, “временное нѣкое удержаніє и казнь по исходѣ чрез суд, или мѣрил при смерти бываемых” [37, ѿмг]. Саме такому, як наголошував митрополит за провіщенням, Гоподь заповідав миритися з противником “поки... ще на дорозі з ним” (Мт. 5:25), аби слуга не вкинув грішника до в’язниці, де



сплачують до останнього гроша. У такий спосіб померлий “без дозлетворенія” підлягатиме, за тлумаченням автора “Наказанія...”, “слузі”, чи ж повітряним духам-митником, “доидеже Церков Молитвами, милостынями и безкровными жертвами... вес долг отдаст” [37, ѱмг], сплативши за визнані не смертельними гріхи. Наводячи приклад “доблесного” Юди Маккавея, котрий, “о вїскресеніи помышляя”, учинив офірний збір двох тисяч драхи срібла за числом убитих вояків, виявивши тим благочестиве розуміння “нїкогого Божіего преданія” молитися за мертвих, Могила вивищує вчення “святой Православно Кафолической Вїсточной Церкви” про засадовість у пам’ятуванні мертвих молитов, милостині та безкровної офіри до божественних Передань і старозаповідних (другої Маккавейської) книг.

Подібний узасадничений самим Спасителем заповіт пам’ятування втілюють, за митрополитом, скорочена з Якової східна літургія Йона Золотоустого та Василя Великого, власне літургія ап. Якова, євангеліста Марка й учня Петрового папи Клитента. Значущість корисного християнським душам “приобрїтенія” у безкровній офірі та молитві так само обстоювано, згідно з “Наказанієм...”, учнем Павловим Діоністієм Ареопагітом і Григорієм Ніським, Йоаном Дамаскіном та Золотоустим. Так, за останнім “аще... грїшник умерлый будет, яко да грїхи рездрїшиши, аще же праведник, яко да прилог будет мздї и вїздаянію” [37, ѱлθ]. Молитва за померлого, що в ній як у виявленні Св. Духа всередині людини “сам Дух Божий благає про Свої храми – людей” [111,196], виявлялась так само безперечною підставою “испрощенія” благодаті тому, хто просив. Такий, - що, “ближняго благодїтелествуючи душу, себї сьдїловаєт” [37, ѱм], - спричинюється до власного спасіння “неточію єгда... о своей души подвизается, но єгда и о ближнїм своем дїлаєт” [37, ѱм]. Чинним же для подібного “сіяння” поставав усякий час “прежде конца” як “никоєяжеи помощи... времени”, за якого “всякое моленіє бездїлно єст” [37, ѱм].

### 3.3.2. “Души людей умерлых”... (1687) Йоанікія Галятовського

Відповідно до визнання церквою трьох посмертних станів померлих концепцію місць перебування “з тїла вышовших” душ розгортують й у згадуванім вище трактаті “Души людей умерлых...” Йоанікія Галятовського. Душі святих, а

також померлих зі сповіданими й спокутними гріхами відразу, як стверджувалось, ідуть на вічне перебування до неба. Представлена тут само концепція “одинадцяти небес”, із найвищим – “ємпірейським” – маєстатом Божим “дев’яти ангельських хорів” відбивала при цім, за Христовим “...У домі Отця Мого багато осель”(Ін. 14:2), усталену стратифікацію янгольських чинів, які “наполнит Бог людми святими” [10, 426]. Якщо в найнижчому, “аггелском”, хорі перебуватимуть хрещені діти, а також “люде убогіи, сыроти, вдовы и тыи, котрій живут в станѣ малжонском”, то в серафимському, найвищому, – померлі за Спасителя мученики [10,426-427].

Принциповим за визнання перебування святих у небі виявлялось розкриття доволі актуального по Тридентськiм соборі питання посередництва перед Богом святих заступників. Спростовуючи в більшості вміщених у “Ключѣ розумѣнія...” промов уявлення “людей невірних”, які не визнавали перебування святих у небі та прийняття ними недосконалої ще нагороди “славою” самих тільки душ, Йоанікій відповідно до концепції всюдисутості Бога обстоює тезу про “надприрожене віденіє”, чи ж обізнаність святих у справах людей. Оскільки Бог є всюди, то святі, що “тылко душѣ их в небѣ приняли заплату,... вѣденіє Лица Божого” [13, 64], бачать у Бозі, “як в зверцадлѣ”, всі “утрапенья” людей. Те, що “далеко барзѣй тепер мешкаючим в небѣ святим молитвы... и утрапеньє наше Бог объявляєт” [13, 64], виявляється, за казнодієм, достеменним у світлі численних посвідчених Письмом подібно до знамення Авраамового Божих об’явлень.

Задля навернення тих, що приймали єдиним “ходотаєм” самого тільки Ісуса, мислитель наводив відповідні двом можливим формам опосередкованого викуплення способи посередництва, через які “двоаяким” чином “кто где сродкует, албо платячи долг за того, кто кого образил, албо причиняючися за ним до того, кого он образил” [13, 65]. За першим з них “сродкует” самий Христос, а за другим Спаситель - з усіма святими. Саме останні, за наголошенням Йоанікія, опікуються посмертною долею грішників, які, згідно з Давидом, не восхвалять Бога по смерті, де “нѣсть... поминаяй Тебе” [13,65]. Актуалізуючи суперечливі для багатьох уявлення про потойбічний стан душ за перебування праотців у пекельній “отхлані”,

Галятівський наголошує на тому, що якщо ієрархи, як усякі мертві, котрі “не суть вїдущє нїчто же” (Еккл 9:5), були обізнаними лише з об’явлення Божого, то святі, – “видячи... в Бозї, як в зверцадлї, нас и потребу нашу” [13,64], – обізнані як у Бозі, так і “з обявеня”.

Саме з цим була пов’язана й необхідність обстоюваного казнодієм ушанування мощей та образів святих, яким, за переконанням Йоанікія, належить поклонятися так само, хоча і менше, ніж Богаві. Відкидаючи ересь “Вїгиліянтія” й Теофіла, – перший з яких, зокрема, приписував чудеса лихим духам, не визнаючи божественності чудес, ученених “през тїла и кости” святих, – а також уявлення лютеран і “євангеликів”, промовець наголошує на дієвості чинимих живими посмертних офіри й молитов.

Другим у “Душах...” позначалось пекло як місце, що до нього відходитимуть душі нехрещенців, єретиків та “умерлих в грїхах смертелных” без сповіді й спокути християн. Воно-таки уміщувало в собі пекельну “отхлань”, куди відійшов услід за Йосифом “старозаконный патріарха” Яков і з якої вийшов до Саула-царя пророк Самуїл, а також Мойсей під час Христового переображення. Саме в отхлані, що, за наголошенням казнодія, є так само лоном Авраамовим, “ознаймил отцом..., же Христос пришол на свїт”, Йоан Хреститель [10, 428].

Пекельні муки власне геєни воженної, - що їй, за Спасителем, підлягав усякий, хто скаже на брата “дурний” (МТ. 5:22), - призначалися для “поганов” та засуджуваних іще св. Іринеем і Макарієм Єгипетським. Такі, згідно з Йоанікієм, подібні до живими покритих землею “ребелїзантов, бунтовников” Корея, Дафана й Авирона (Числ. 16:27-32) чи ж згадуваних “Баронїушом”-кардиналом “апостатов” новітніх. Останніх убачає мислитель у мучиних у пеклі “равно с еллины” аріанах та братовбивцеві Святополку [10,429]. Казнодій звертався так само до популярних одкровень Антонія Великого про “олбрима”-велетня, що “души грїшныи... задержовал и до пекла втручал”, та відомої від початку XVII ст. у складі “Великого Зерцала прикладів” легендарної оповіді про єпископа Удона. Останньому, засудженому на смерть самим Спасителем, по трьох місяцях “игриск на лоніє” було відтято голову, душу ж укинута до пекла [10,430].

Визнання різності чинимих за життя гріхів (Мт. 5:22; 12:32), що “имы же согрѣшиша, сими же и мучатся” [10,433], спричинювало й обстоювання уявлень про розбіжність самих пекельних покарань. Так, якщо вогню, що не згасає (Мк. 9:43-44) підлягатимуть чужоложники та гнівливі, то пихаті й “ворожбитове” страждатимуть від “товариства з діаволами” (Мт. 25:41). Спрагу й “люту зиму”, де буде плач і скрегіт зубів (Мт. 8:12), терпітиме немилосердний, що не зарадив убогому чи слабому, “смрод незносный” – розкішник, розпач – той, хто не мав страху Божого, наклепників же гризтиме “робак сумлення” [10, 432-433].

Незаперечною підставою значущості посмертного пам'ятування тих, над якими, за Сирахом, “не возбрани благодати” [10, 436], виявлялися так само численні “об'явлення” безпорадності душі перед “спросними духами”. Саме “митарства”, про позбавлення від яких “церков всходная православнокафолическая до святого Николая, архиепископа Мирликійскаго, мовит... молитву” [434], виявлялися третім і останнім місцем посмертного затримання душі через гріх поточний чи неспокутаний смертний. Визнане Кирилом Олександрійським та св. Феодоритом, подібне затримання “по волі князя, що панує в повітрі, духа, діючого сьогодні в синах непокори” (Еф. 2:2) засвідчили Йоан Ліствичник, - який, за Йоанікієм, постав свідком незримої сповіді, під час якої “страшніи мытникове... умираючого турбовали и еѣамъновали” [10, 434], та Симеон Стовпник, котрому відкрилось, як “полки злых духов глядят в души гордости, ...осужденія, оклеветанія, блудодьянія и гръхов инших” [т.с.].

Саме тому, як наголошував Галятовський, Йоаном Золотоустим зазначено: “Если гръшный отишол, дай ему имъніє свое, аби от гръхов был розвязаный” [10,435], що потверджуване Афанасієм Великим та Кирилом, “патріархою Іерусалимскім”, тестаментом св. Єфрема-диякона, який, “любо святыи был, еднок” благов про молитовне пам'ятування, та візіями “цесаровои” Феодори. Так само у провіщеному про тих, які хрестяться заради мертвих (1Кор. 15:29), “крещенієм, - обстоює казної, - називається покута, плач и иншою утрапенє” [10, 436]. Подібну “покуту”, що її “живіи люде за гръхи мертвих людей отправають, вѣруючи, же им

тоє пожитечно єст"[10, 436], чинять, за глибоким переконанням Йоанікія, в ім`я майбутнього воскресіння тих, які "мають з мертвих встати".

### 3.4 Осмислення ідеї смерті в межах проблематики самотньої сутності душі

#### 3.4.1. Душевник (1607)

Як уже зазначалось, ідея співвимірності внутрішнього єства людини її душі як виявленню сутнісно особистісного в ній набула усталеності, що, проте, не давало цілковитих підстав більш чи менш подібному розумінню призначення і власне сенсу самотньої сутності душі. Так, автор виданого у Замості 1607 р. під криптонімом "Г.Т" анонімного рукопису "Душевник" послідовно обстоює, попри визнання душевно-тілесної єдності, концепт смертності душі. Й хоча йдеться, зрештою, про потвердження невіддільності (невід'ємності) душі від смертного тіла, й, отже, 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 [20,181],

де йдеться про потрапляння душі до подібного давньоєврейському "шеолу" рову, звідки вона може бути виведеною "духом" (Богом), чи ж таке: "А єгда Бог прише час от гробов встанут[и], тїи душі вкупє сь плот[т]ю очутят[ь]ся от гроба, на глас Сина Божия оживут[ь]" [20,188], - 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 й є, здебільшого, основним джерелом переконань автора, який, до цього ж, розуміється на відмінностях грецького та єврейського текстів Біблії [152, 247].

Уже вступна промова недвозначно постулює злученість душі зі смертним тілом і її смертність:

Як [о] та душа жива умирає

А от плоти неразделима биває,

Испитаєт ю господь и ю подобає,

Враз та в гроб идет и прах ся обращаєт [20,180].

Саме Святе Письмо, - власне, Старий Заповіт. - указує, за Душевником, вустами Мойсея, що вже за "перших" часів усе, в чому був "дух животень", померло, окрім лише Ноя [20,180]. Отже, саме Письмо оповідає, згідно з автором, про тотожність "чоловіка" людській душі:

... Же чоловік душею повеленієм божим ся ставаєт,  
А душа чоловіком в Пис[ь]ме прозвана биваєт [20,180].

Численні доводи на підтвердження цьому подибуємо, за рукописом, "зо всея Вивлея", - йдеться про Старий Заповіт, - характерний саме реформаторським часам авторитет якої для автора є неборним і достеменним, так що читачеві навіть не "велено", "аще Вивлеи не хоч пил[ь]но читати",

... иних книг и в руки ... брати,  
Ни сего глагалемого книги "Душевника" [20,181].

Самий тільки Бог, згідно з рукописом, "кріпкий уморити", - як і "моцний оживити", - людську душу. При цьому свідомісно прижиттєва позиція кожного є єдинозначущою та дієвою силою, від якої, окрім Бога, залежить доля окремої душі:

Кто Бога шукает,  
Душа его жива бивает.  
Кто согрешает,  
То душа его умирает... [20,181].

У подальшій "Передмові [Св.] Книг на ... "Душевник" стисло подані пов\*язані з "душею" відповідні конотативні значення, що постають своєрідним довідником: "что ест душа"- властивостей самобутньої людської сутності на потвердження того, "же душі сут[ь] люди живии, и неотділ[ь]ні сут[ь] души от плоти" [20,182]. "Закон и пророци съ апостоли", "фило[соф]нейшіи святіи, отці Василіє, Кирил[ь] и Іоан Златоустець" свідчать, за автором, що "плоть" без душі, а душа без "плоті" "ничтоже сотворити не може". "Вихід" душі Св.Письмо називає "вмиранням", сама ж душа, "егда изиде", є "ничтоже" [20,182]. Вона, зауважено в тексті згідно з Книгами "Моисеовими", "Самословими", "Іововими", "Давидовими" тощо, "присягаєт, зло и добро творит[ь], маєт очи и руки, ...[її] купчат[ь],... забивают[ь] и на смерть видавают[ь],...[її] Пис[ь]мо зовет совістію, то ест сумненієм, или мишлениєм,...

оком, утробою, кріпостою, костію називають[ь]"[20,183-184]. Прикметними щодо цього постають також 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 повелением съхраняєт[ь]ся, от мук кровних спасена биваєт,...живот єя ко аду приближаєт[ь]ся, до аду вселяєт[ь]ся. И от ада Бог ю изводит[ь]...Душа пришельствуєт, а Господь ю заховуєт,...И єст [душа], яко птенец[ь]- улїтаєт, терпит[ь] и уповаєт.А Бог ю зо всего отнимаєт" [20,187-188].

Виразно бароковий естетизм декорує в рукописі рефлексію нетривкості земного існування: людина жива, "як цвіт, ув\*ядаєт", душа,- "здравієм будучи,"- "як пара, исчезаєт", як "глава", "гине ровно съ мглою", а як "живот"- є "прахом и димом". Тож, навіть ті, що, як зауважує автор, говорять "о исходящих" з тіла душах, неспроможні визначити те, чим суть, де перебувають і що чинять душі без "плоті", та чи бачив їх хтось, розмовляв із ними [20,188]. Сутолосно до підкреслено протестантської візії посмертного воскресіння душ, які, "єгда помрут[ь], ко нам, живим ся не во-//звращають[ь], но дня судного ожидають[ь]. А єгда бог прише час от гробов встанут[и], тїи душі вкупє съ плот[т]ю очутят[ь]ся от гроба, на глас сина божия оживут[ь]" [20,188], у рукописі обстоювано непотрібність (недієвість) посмертних молитов до Святих. Водночас у Душевнику суто по-реформаторськи закидаєт[ься] вчителям, які не дбають про живі душі таким чином, "жеби людие знали ся бити божиими душами,... в животі єще живими будуче" [20,195]. Адже самий тільки Бог, як мовилося в дусі доктрини передвизнання, є таким, що "кріпкий уморити" і "мощний оживити" людську душу.Властиве протистантизму виразне оперування моральними доведеннями буття Божого, на відміну від середньовічних онтологічних та космологічних доказів, визначило у Душевнику образ Бога як деперсаналізованої, з одного боку, і могутньої непізнаваної, з іншого боку, сили.

Треба підкреслити, таким чином, що "Душевник" 1607 р. є унікальним, імовірно дотичним до єротичних течій, зокрема антитринітаріїв, твором [152,246], у якому висуваєт[ься] й обстоюєт[ься] ідея ґрунтованої злученості людської душі з тілом ("плоттю"), - й, отож, думка про необхідність свідомісно прижиттєвої активності душі людини, - а також смертності останної, - втім, до "дня судного".

### 3.4.2. „Трактат про душу„ (1625) Касіяна Саковича

Відбиваючи потлумачення колами litterati концепту смерті в межах проблеми сутності людської душі, рецепцію на вітчизнянім ґрунті ідей отців і вчителів засвідчував "Трактат про душу" ("Tractat o duszy", 1625) ідейного супротивника Могили Касіяна Саковича, що становив собою продовження його "Аристотелівських проблем ... про людину..." (Краків, 1620). Відповідно до духу тогочасної освіченості, християнський аристотелізм ("Душа є актуальним станом органічного фізичного тіла, що має здатність до життя" [87, 488]) електично когерує у трактаті з платонівським визнанням незмінної, "неперервної", самосутності душі, викладеним за августинівським "Про дух і душу..." "Душа, - стверджує мислитель, - є раціональною та інтелектуальною субстанцією, що створена Богом як духовна, але не з божественної природи, а скоріше повинна була бути створеною з нічого, схильною до доброго і злого" [57, 446]. Принциповим при цьому виявляється засадове у середньовічній релігійній філософії платонівсько-аристотелівське уявлення про неособлену чисту "досконалу сутність", "першу причину всіх речей".

Ставлячи отримання Божої ласки у залежність від учинків людини, автор, самим уже епіграфом : Матвіємим "Чи ж не більша від тіла душа, а тіло - одягу?" (Мт. 6:25) - торуючи шлях доктринальним переконанням (уважаючи, тож, лише "фігуративним" - "... образно, чнрез синекдоху, частина береться замість цілого" [57, 458] - старозаповітний виклад про сутнісні властивості та "смертність" ототожнюваної з людиною душі), не обходить, однак, і пристосовуваної до роз`язання "між нашою милою братією ... великих суперечок" [57, 446] толерантної, "розумної вченості". "Я визнаю за святим Златоустом то св. Дамаскиним й іншими їх благочестивість і вченість, - обстоює полеміст, - але, розглядаючи більш сильні й істинні доведення інших, хоча і менш значних, ... приймаю їх" [57, 486].

Кожна створена Богом душа, як зазначає Сакович, спростовуючи відмінні "рації" апеляцією до потверджених біблійним і святоотцівським авторитетом місць, вливається у "нове", "зачате відповідно до природного закону" [57, 458] тіло тим самим вдиханням, яким Бог дав Адамові "живу душу". Остання, тож, "не походить уже родом від Адама" [57, 459]. У такий спосіб "матерія тіла, - стверджує



мислитель, - яку він [Екклезіаст (12:7)] назвав прахом, оскільки бере початок від людського сім'я і людиною засівається, як взята з землі, в землю повертається. Дух же, який не народжується із змішуванням або поєднанням обох статей, а створюється ... Богом, ... повертається до святого творця" [57, 459]

Згідно з потвердженням отцівським авторитетом концептом першородного гріха, "втрата первісної благодаті однією людиною є причиною того, що у світ прийшов гріх, а за гріхом смерть"[57,477]. Показовим з огляду на обстоюваний пріоритет науки й освіченості перед побожністю видається проведення автором тези про цілковиту прийнятність "поєднання" - "однак без мерзенної пожадливості" - Адама і Єви [57, 486], тобто, "тілесного" способу людського народження. "... [Пращури] народжували б, - обстоює Сакович, - коли б перебували в тій невинності і ... в такому народженні не було б ніякої скверни" [57, 487]", що суперечило, за визнанням автора, припущенням "декого з учителів - ... Дамаскина, ... Хризостома" та інших [57, 485]. Прикметним було й пристання письменника-полеміста до не визнаної за догмат "сентенції, що Пречиста Діва зачала без першородного гріха" [57, 486].

Концепт безсмертя душі й актуальне на той час питання про її посмертне місцеперебування роз'язуються у другій частині "Трактату..." Спростуванням "рацій" тих, хто визнає смертність душі, є здебільш уже притягвані Саковичем твердження з Екклезіасту (...і повернеться прах у землю,... а дух – до Бога, котрий його дав" (Еккл. 12:7)), ареопагітівське "... через безсмертя отримує душа як створення, так і збереження" [57, 489], розділ "...Із філософів", де у переконаннях про безсмертя душі досить прикметно для барокового часу закликувано "більше спиратися на віру і Св. Письмо, ніж на природні доведення,... залишивши аргументи від природи філософам" [57, 492], і власне розділ "Доказів... з Св. Письма, зі Св. отців, із Соборів..." "Трояки" за родом речі, – твердить тут 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 [57, 493]. Окрім старо- і новозаповітних ("Буття,7; Йова,21; Екклезіаста, 12; Приказок Соломонових, [2-5],... Матвія, 10...22 [57, 495]), а також визнаних Соборами

тверджень, про безсмертя душі свідчать, за автором, жорстокі страти божих мучеників, що йшли "на різні муки і на смерть не з якою іншою метою, а тільки щоб жити і після смерті" [57, 493], та сама відправа святої літургії по вмерлим.

Нижче безпосередньо експліковані святоотцівські уявлення про посмертні місця відходу душ. Приводом троїстого – "небо", "митарства", "вічне ув'язнення і диявольські муки" ("пекло") – розподілу останніх слугує розгортання загального в бароко паралелізму життя-агон ("звитяжство", "війна"). Так, подібно до "Промови на похороні воїна" з "Арістотелівських проблем...", автором тут притягнуто Йовове порівняння людського життя з борінням (осоружним наймитством: "...і як найманець воліє завершення праці своєї" (Йов. 7:2)): "... Так і на духовній війні одні..., завдавши поразки головним із [супротивників]: тілу, світу, чорту – відходять переможцями" [57, 495]. Підставою розподілу виявлявся також самий догмат воскресіння і знесення Христа, що потверджував "небо" першим місцем "відходу" душ. Тут само виокремлено тезу про визволення праотців із "пекельної відхлані" та відкриття відтак "дороги до неба" [57, 495].

Так, тлумачачи Давида й Павла, які казали про знесення Христа із "захопленими полоненими"(Пс. 68:18; Ефес. 4:8-9), на користь того, що справдивши визволення людини, Спаситель одразу "за свого преславного Воскресіння звільнив із пекельної безодні душі святих пророків та патріархів" [57, 496], під "висотою", як наголошує Сакович, слід розуміти "небо", а під "полоненими" – душі 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" [57, 497]. 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 цього "вінець справедливості", розуміємо, згідно з Саковичем, як винагороду святим "по душі", що "дано їм по одній білій шаті" [57, 497]. Хризостомове з "гомилії 39" на I Послання до коринфян: хоча б душа "і шістьсот разів" була безсмертною, без тіла їй ані "вкушати благ", ані "зазнавати покарань" – також слід розуміти так, стверджено далі автором "з теофілікатових тлумачень", що по воскресінні тіла "душа може бути

і зараз нагороджена" набуттям небесних благ [57, 500]. Автор закидає тим, які моляться, закликаючи на допомогу святих і ходячи для спокути до святих місць, – та не визнає при цім перебування святих на небі, – що вистражданий мучениками "вінець досконалий на небесах" аніяк не позначає щось відмінне від "коронації" душі, тобто перебування її на небі [57, 497].

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" [57, 501]), – визнаємо, за Саковичем, уже тому, 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" [57, 501]. Відзначимо тут, що амбівалентно суперечливий феномен бароко сприяв усотуванню й рефлексії в Україні XVII ст. антитетичних ідей, однією з яких був спростовуваний українською православною церквою на підставі суперечності біблійний і церковно-соборній традиції католицький догмат про чистилище. Схильна до Унії частина українського духівництва ототожнювала відомі вже києво-руській культурі митарства з "чистецем", ідея якого не визначалась істотно неприйнятною через можливість сприйняття її складовою здавна прийнятої від олександрійсько-візантійських уявлень концепції посмертних митарств [170, 195]. Що ж до часу затримання душ, то вони, як провадив Сакович за свідченням "багатьох прикладів у Григорія Діалога", звільняються від цього місця за вчинені живими молитви та пожертвування [57, 502].

Третім місцем засуджених на вічні муки є, за Трактатом, "пекло", що до здійснення людьми "диявольських" учинків приготовлене було для самих лише "дияволів" [57, 504]. Досить давнє, ймовірно, уявлення "пекла для дияволів" було представлене на вітчизняному ґрунті редакціями давньохристиянських апокрифів як у традиційних перекладацьких версіях, так і в похідних віршованих та драматичних творах, і співіснувало з усталеною каноном версією про безконечність мук [170, 201]. Зазначимо також про виявність в Україні XVII ст. прикметного сюжету

"збурення пекла", що його відбивали барокові драматургічна обробка давнього апокрифу про сходження Христа до пекла "Слово о збуренні пекла..." (І половина XVII ст.) і бурлескна поема "Марко Пекельний" (XVII ст).

Сакович заторкував також досить складе для християнського вчення питання матеріальності зносимих мук ("очищувального вогню") та "найстрашнішої, мов би печатки", вічності, що знищує сподівання визволення звідти [57, 505]. Вже Оріген своїми тлумаченнями інфернальних покарань апокрифічною апокаліптикою вів полеміку з приводу різних візій пекла, обстоюючи в якості вірогідної ідею інфернального стану душі як зносимих совістю власних мук-"переслідувань" себе ("...[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" [42, 148]). Уявлення про "пекло" як змінюваний до й після смерті інфернальний стан совісті ("свідомості") до Августина простежується у Григорія Ніського [170, 202].

У розміркуваннях про ймовірну матеріальність покарань Сакович наголошує на ідеї ідентичності сили вогню "божественній ласці". Так, подібно до того, як "невидима божественна сила і ласка через видимий знак елементарної води торкається [при Хрещенні] душі й очищує її від гріха, - зауважує автор, - вогонь... [як] засіб божественної справедливості своєю божою силою може мучити душу, як він мучить безтілесних дияволів" [57, 505]. Стосовно ж до "вічності" зносимих мук мислитель, акцентуючи цілковиту беспорядність грішної душі, обмежується уподібненням "страшнішої за все" вічності з осоружною "печаткою" [т.с.] Відхилюючи, втім, узагалі будь-які антропоморфні уявлення про Бога й ставлячи стримання Божої ласки в залежність від учинків людини, письменник-полеміст переводить подібні міркування зі сфери дії логічної істинності до сфери моралі. Останнє, за справедливим зауваженням В.Литвинова, було незаперечною ознакою цілком певного впливу реформаційних ідей\*.

---

\* Традиційне, оперте на християнсько-неоплатонівську філософію східної патристики, розуміння Бога, - у, приміром, Івана Вишенського, - було, на думку В.Литвинова, значно ближчим до ренесансного неоплатонізму та реформаційної ідеї інтерналізації, ніж його схоластичний аналог

Таким чином, представлені у "Трактаті" погляди засвідчують розв'язання проблеми змісту концепту смерті представниками кіл *litterati* у річищі святоотцівської рецепції. Душа природним чином відходить у тимчасові місця "митарств"-випробувань як очисного від гріхів перехідного стану померлої душі, остаточно ж її доля вирішуватиметься за Страшного Суду, коли тіла разом із душами набудуть остаточного й незмінного відтоді присуду. Попри закономірні за полемічного часу розбіжності уявлень ученого духовенства про митарства та воскресіння є підстави вбачати ідейну суголосність версій потлумачення проблематики сутності людської душі та осягнень конечності екзистенції у перспективі "вічності".

### 3.5.Інтегральність позиції *litterati*. Концепт смерті: популяризована версія

Самий уже художньо-світоглядний феномен "переламних" епох є таким, що гранично загострює екзистенційне відчуття нетривкості проторюваного людиною земного шляху. "Маргінальність" екзистенційно-напруженої барокової доби, зокрема в Східній Європі, зумовила суголосність, ба й наскрізність ідей плинності й облудності буття людини в світі. Подібні мотиви втілювано, зокрема, однією з центральних для бароко дотичних до концепту смерті міфологем долі, тематизованої – попри наскрізність питомих концептів добродетельності (*virtus*) та марноти (*vanitas*) – найбільш репрезентативно "світом-театром" (*Theatrum Mundi*) і "змінною Нагодою" (*Spes Alit*) (див.: [124]). "Час, обертай колесо!" – наказує Грасіанова Фортуна ("Критикон..."), мінливість якої "свідчитиме про її справедливість: у неї немає... фаворитів, смугу успіхів змінювано смугою бідуваль" [169,234]. Облудність буття людини у світі ототожнювано в українському бароко з марнотним "животом", який тільки "добрѣ жившим будет... полезный" [109,30], незбагненним життям-морем:

Море есть жизнь, та грозни иметь волни,

Не вси же добрѣ плавати довольни,

Приседѣй книгам, сей добрѣ плаваєт [109,24],

---

і, породжуючи ренесансні й реформаційні елементи у творчості українських книжників, полегшувало процес їх формування [138, 144].

оберненням, урешті, зрадливою “нагодою” “вбраного” на голого (“спростовуваним” лише безжальною смертю, що “засіває ниву”).

Хитка несталість поцейбічного існування для людини бароко часто “прозирала” “за одняттям личини, що бив крольом, паном, /...ковалем, шевцем, цімерманом” [63,212] крізь непорушну величність “маски смерті”. Й тоді єдиним для неї всупереч удаваному “стоянню” – “...здасться им, же в нем стоять, кгда найпрудше бѣжать” [41,516] – залишалось убачання значимості невпинної минушості життя як єдино даної від Бога можливості розкрити всередині сутність “божественну”. Визначуване християнською цнотою (virtus) як очікуванням призначеного осягнення Христового “Ще трохи часу світло з вами. Ходіте, поки світло у вас, щоб не поїняла вас тьма...” (Ін. 12:35) оберталося у бароковій свідомості суто “діяльнісною”: “... віра без діл мертва” (Як. 2:26) – психомакією, проваджуваною світом – “лабиринтом” через топос “крил” і сходження зі світу-“сну” ліствицею Іаковля” (“Ліствиця Іаковля”, [Вірші до Івана Самойловича] Івана Величковського), чи ж споглядальницьким утвердженням “уському свого часу” й есхатологічним кінцем “усіх часів”:

Мовить бовем Господь: “Небо і земле  
мімо ідуть” [7, 322].

Екзистенційна “щемливість” осягнення людиною бароко власної розчинності в оберті соціокосмічних сил і, водночас, загострене усвідомлення детермінованості своїх учинків у досконало ієрархізованій світобудові визначились у такий спосіб концептом вищого передзначеного як сили, що “живот людський провадить”. Бароковий феномен зрадливого “розчинення суперечливої й болісної реальності життя у формі” (К.Гурліт [197,344]), обертаючись у світопочуванні доби примиренням людини зі світом і собою через виправдання неминучого, непідвладністю людському розумові доконечного осягнення тайни буття (бо ж у засновок життєвих закономірностей, що їх прагне виявити бароко, покладено “вищу” розумність передзнання, що – понад людського пізнавальною здатністю), – не ламав, отже, єдності людського світу, чи перманентно “містерійного” руху всесвіту, визначаючись, урешті, найвищою для бароко “мудрістю” – визнанням слухності світового ладу.

### 3.5.1. “Розмова о смерты” (1629)

Інтегральність у бароковій культурі позиції кіл ученого духовенства, представник яких, погоджуючи досвід нових форм з усталеною парадигмою смислів, поставав у єдинім обличчі митця й ученого, драматурга і мораліста, визначала концептуальну єдність осмислення істини й гріха, буття та смерті, сутності людини і світу. Попри ванітативне філософування вітчизняних

інтелектуалів, рефлексії подвоєності “міра” зовнішнього та внутрішнього світу людини обертались у свідомості бароко популярною “низовою” творчістю про “лакнущій свѣт”, що чатує на грішника. Використовуючи принципи поезики абсурду (перевертання світу навиворіт) “низове” бароко, поряд із мистецтвом професійним, розв’язувало домінуючі теми свого часу - Vanitas, Theatrum Mundi.

Чи не найбільш популярними були при цьому настановчі візіонерства передсмертних страждань душі, смерті, що “люта єсть грѣшником” (Пс.33:22), та відповідної прижиттєвим учинкам отримуваної потойбічної долі. Так, по-бароковому промовисті візії “лютої” смерті грішника, випробуваних митарствами смертних гріхів та інфернальних покарань містив позначений як “Розмова о смерти человѣка со аггелом...” (XVIII ст.) список перекладеного з польської й утраченого “Діалога... про смерть...” (1629), пов’язаний з іменем згадуваного грамотою Петра Могили від 12 жовтня 1631 р. засновника пересувної друкарні ієромонаха Павла Лютковича. Попри формальну схожість із популярними “Пренієм живота со смертю” й “Спором души с тѣлом”, твір становив собою, за визначенням Ю.Яворського, спонтанно діалогізований духовно-настановчий трактат [54,27].

Так, застереженнями про марність “маєтностей” і влади та лицемірство “недолгого часа плачу повинних” янгол у Розмові розвінчував безпідставні ілюзії вмираючого щодо життя, котре “часу замѣроного... доходит” [54,29]. Притягаючи апостола “...призначено людям один раз умерти” (Євр. 9:27), дух виносив грішникові безапеляційний вирок: “уже не час до поправи, тылко до заплати” [54,31]. По-бароковому виразний декорум розкладу “тѣлесных роскошей”, що їх “будет горячка пекти, а звнѣ хлад и пот зимный... ся покажет”, аж доки “смрод заходити будет” [54,31], наслідував натуралістичні мотиви “повчань смерті” й молитов погребного чину. Грішник, що вмирає й на якого по “лютій” смерті очікують випробування і муки сумління, саме по виході душі “имѣет на себе, – наголошувано духом, – небезпеченство болшоє, бо наступують покуси” [54,30], за яких “тяжшая война буваєт душѣ”. Те, що “станут бо пред очима... всѣ слова, всѣ учинки, всѣ мисли... и всѣ грѣхи” [54,32], здатне витримати, за Розмовою, тільки

“самое доброе сумление”. Дух завбачує “полк кусителей шпетных”, які виявлятимуть “злости” грішника і “т҃ло умерлоє торгатимуть”[т.с.]

У візіях семи смертних гріхів викрито “лакомство”, пиху, гнів, “обжирство”, “нечистоту” і заздрість. Перше, за янголом, було насильно відірване чоловіком від “лона Платонового”, щоб, як з’ясовувано, – віднявши “чужіи добра, ...маєтності, ... золото, сребро, кон҃”, – не зарадити жодному спраглому [54,33]. Через пиху грішник “занехал створителя своего и надругался з ближняго”, визволивши ж із пекла гнів та “обжирство”, а з “кролевства Венери” – блуд, він, як стверджує янгол, кривдив людей, розкошував і насичував “похоть т҃ла”. Заздрість, як завдячує дух, звинуватить чоловіка в тім, що той “ближнему в добрих справах поступку славы и милости людской... завид҃л” [54,37], а лінь – у “прожнованьи” й грішинні “з надїи”, тобто надмірному сподіванні на прощення.

Подібно до відображених у Слові Кирила Олесандрійського п’ятьох митарств, відповідних органам чуттів, через які людина прогрішає, дух викривав гріхи “вид҃нїя”, “обонїя”, “вкуса”, “слишанїя” й “осязанїя” та потерпання від чоловіка “самих чотирьох стихїй” як свідків його лихих учинків. Гнетючим зображенням випробувань усього, що становило колись “л҃҃та”, місяці, дні, години, минути,... причини, способи и... согр҃шенїя” [54,39], тепер виписаного у бісових книгах, діалог суголосив апокрифічним віріям Феодори. Блаженна з життя Василя Нового так само бачить “многія свитки”, в яких “написана баху вся... словеса, от юности изреченная” й інші гріхи [54,50]. Похмура переконаність у тім, що грішну людину “власный разум и сов҃сть утиснет... отовсюду”, станет пред очи... и...власними руками, ногами и иншими р҃҃чами... жаловати и сама себе проклинати будет” [54, 38-39], дорівнювала усталеним застереженням\* про мучиме по смерті сумління. Серед численних “знаменїй” згуби, за якими бісівські створіння визнаватимуть душу “їхньою”, виявлятиметься, за Розмовою, носима грішником пекельна “печать”. У бароковій творчості образ останньої – від ученого Трактату про душу Касіяна Саковича до популяризованого “Слова в нед҃лю о Лазар҃ї и

\* Виявним уже в Орігена: “Тоді самий розум чи совість божественного силою витворюватиме у пам’яті все,... переслідуватиме себе і битиме... власними рожами і сама стане своїм звинувачувачем і свідком” [42,148].



бочачѣ” Прокоповича – уподібно самій “вічності” покарань як одному з родів пекельних мук.

Якщо очищена душа Феодори діставалась, зрештою, за апокрифом, “самих врат небесних” [25,54], то моралізаторство списку XVIII ст. сягало інфернальних убачань “на вѣки вѣков конца не имущих” мук [54,42]. Запереченням їх кінця на який “на вѣки вѣком прожно... надѣятися”, [54,40] твір суголосив уже згадуваному Слову на вихід душі Кирила Олександрійського, з котрим, безперечно, був обізнаний автор діалогу. Душу “сліпця”, що, “узилища не боялся,... а горест разумѣл быти сладостию” [54,40], розірвуть і “вовергут”, згідно з янголом, у місця, виповнені “страху и скрежита зубнаго, ...огня без свѣтлости, болѣзны без упокоя” [54,42]. Грішник нестиме покару там, де “огонь палит,... мраз стужает,... черв гризет,... гдѣ алканіє, проклинаніє и страшное блюзнірство на Создателя своего” [т.с.].

Дух протиставить нещасному чоловікові “розумного щасливця”. Останній, без надмірної надії сподіваючись на милосердя Бога, який також “и зѣло страшен: отпускает, знает и карает” [54,40], постійно пам’ятає про смерть, “...а ко вечер помишляет, же утра не дочекает [т.с.] Знаменно, що переконання вмираючого у тім, що “не хочет Господь Бог смерти грѣшнаго,... же не пришел призвати праведники, но грѣшники” [54,41], виявлялось, згідно з духом, марним, оскільки не заторкувало собою діл.\* Список Діалога XVIII ст. відтворював, отже, найбільш типові уявлення, про посмертне отримання душею відповідних прижиттєвих учинкам утіх та покарань.

### 3.5.2. Слово про Лазаря (1744) Феофана Прокоповича.

Побутування концепту розбіжності посмертних станів визначало так само популяризацію безпосередніх свідчень подібної ідеї зі Св. Письма. Монологи алегоричних постатей українських мораліте нерідко вміщували, приміром, перифрази цілих приповістей про весільних гостей (Мт.22:1-14) чи мудрих і нерозумних дів (Мт. 25:1-12). Не оминалось бароковими візіями про смерть і

\* Як потверджувалося рішенням Єрусалимського собору 1672 р., “...Віруємо, що людина виправдовується не просто самою вірою, але супроводженою любов’ю, тобто через віру й діла” [141,174].

найбільш красномовне свідоцтво про розраду та муку по той бік – євангельська приповідь про багатого й Лазаря. Вітчизняні інтелектуали, звертаючись до сюжету, притчі охоче залучали її до власних творів, серед яких і “Слово в Недѣлю о Лазарѣ и богачѣ”, одна з шести проголошених у Києві польською аскетичних промов (Asceticae orationes) Феофана Прокоповича.

Пекло, як зазначалося напочатку Слова, мислитиметься казнодієм у такий само спосіб, як і небо, лише протилежним чином. Щодо мук першого слід убачати, отже, зворотнє від виголошеного апостолом про нечувану небесну втіху (1 Кор. 2:9). Тільки з божистого об’явлення самої передвічної мудрості - Спасителя промовець, за власним визначенням, відобразить людською мовою те, на що “не стане ні часу, ні слів”, а саме: три роди пекельних мук, - і з чого впливатиме розбіжність інших покарань\* [51, 299-300].

Першою мукою, щодо котрої виявне відчайдушне благання мучимого в полум’ї багатого прикликати Лазаря (Лк. 16:24), є пекельний вогонь. Навіть за тим, якими нестерпними постають відчуття гніву чи подібної до полум’я пекучої хіті, сила гарячки або ж самої вогненної стихії, котра, не вимагаючи спрямування, знищує будь-що, неможливо уявити, за Словом, сутність вогню пекельного. Про далеку невідповідність таких уподібнень стверджував Йоан Златоуст, від осягнення цього, як визнає Феофан, “висхнув без посту” св.Макарій [Єгипетський], самі ж подібні роздуми спричинили численні мучеництва пустельників. Достатнім, однак, є саме вже визнання того, що “приготовлений діаволом та ангелом його” (Мт. 25:41) вогонь призначено для “істот нематеріальних – злих духів” [51,302].

У другому покаранні виявний, згідно зі Словом, немов не помірніший від першого “інший вогонь”. Для багатого з приповіді, на думку промовця, було б кращим наразитись на грім, аніж визнавати мізерність згубної насолоди у порівнянні з вічним станом гіркоти. Це нестерпне усвідомлення сумління і є, як провадить мислитель, “черв’як, що не вмирає” (Мк. 9:44). Як, за св.Григорієм [Богословом], “собі на покару зберігає багатий пізнання своє й пам’ять”, так, потверджувано у Слові, ніщо не буде тяжчим для “декотрих Велисаріїв та Баязетів”,

---

\* Подібними були усталені уявлення про нетотожність посмертних нагород та покарань[154].

аніж зазнавати думок про минулі переваги [51,304]. Невипадково, за Феофаном, потлумачі Св. Письма визнавали додатковою покарою те, що Адама по переступі оселено на близькім до раю місці, аби той повсякчас мучився пам'ятуванням втраченої благодаті. Так само, - наголошує казнодій, - полонені юдеї “над річками Вавілонськими... плакали, коли згадували про Сіон” (Пс. 136:1) [т.с.].

Третій рід “найжорстокіших” покарань містить у собі, за визнанням промовця, те незбагненне, під чим Йоан Золотоустий і св. Амвросій убачали, - розкриваючи Авраамове про “над усе... встановлену велику прірву” (Лк. 17:26), - саме незмінне “визначення Боже – власне вічність мук” [51,306]. Більшої від такої покари годі було, як стверджує промовець, і віднайти, бо ж як від часу залежить природне зробити гірким, так нестерпно горіти в полум'ї та не згорати, мучитися сумлінням і – не маючи змоги відстраждати вповні – без упину зазнавати згуби. Згадуючи про Тиверія-кесаря, котрий по тридцяти роках казав був до засудженого на досмертне ув'язнення злочинця, що він, цісар, іще гнівається, мислитель застерігав про мучення тих, які довічно наражатимуться на Господнє “...Я гніваюся ще” [51,307]. Казання про багатого й Лазаря обстоювало, таким чином, догматично визнані убачання безконечності різного ступеню покарань, потверджені, за Феофаном, правосуддям Того, Чия “милість... навік” (Пс. 137:8), що виявлятиметься так само безконечним (Пс. 111:3) [51, 308].

### 3.5.3. Феномен української барокової драми. Драма шкільна

Як уже зазначалось, інтегральна позиція вітчизняних litterati визначала концептуальну єдність осягань усталеної християнській свідомості теми смерті. Поряд із розгортуюваною бароковими інтелектуалами глибинною рефлексією “кінця всякого” (Еккл. 7:2) українська культура XVIIст. експлікувала притаманні “низовому” бароко поширені переживання “облудності” світу й мінливості людської долі. Постаючи в цьому розумінні своєрідною узгоджувальною ланкою творчих “полюсів” бароко, феномен української барокової драми, - зокрема, драми шкільної, - зосереджував у собі, за слухним визначенням Д.Курдюмової, загальну модель бачення розмаїття життєвих явищ і світу як такого [132,120].

Персоніфікований “Мір”, оточений залюбленими в його марноту прихильниками, як ворожа людині поруч із “тілом” і “дияволом” сутність, за якої рід людський поставав “Великим Недужим”, здавна увиразнював середньовічні мораліте, а також польські єзуїтські драми та українські п’єси. У мораліте “Царство натури людської” (1698), “Ужасная измѣна...” (1701), “...О тщестѣ міра сего” (1742) Світ, що “гордиться о славі своєї”, триумфував з того, що всі йшли – за євангельською аналогією – “вслѣд міра – ов на куплю, ов в село, ов... за женою” [161, 59]. Убачання розбіжності потойбічної долі грішника й праведного визначало популяризацію святописемних свідчень подібної ідеї у художній формі. Діалоги антитетичних постатей нерідко виявлялися перифразами цілих приповістей про багатого та Лазаря (Лк. 16:19-31), весільних гостей (Мт. 22: 1-14) чи мудрих і нерозумних дів (Мт. 25:1-12). Так, у “Трагедокомедії о тщестѣ міра...” Варлаама Лащевського чеснотлива Агафія, сестра грішної Фавлі, у відповідь на прохання тієї визволити її від пекельних мук каже про “побдѣвших жениха з своимы свѣтили” й те, що “между нами и вами пропасть утвердися” [161,64].

Показово, що образ уособленого грішницею “злочестя” відбивав більш загальну ідею про злочестивих жінок із відомого за давнини у численних, поряд зі “Словом о любодѣщи и... масти” (“...о играх и плясаніих”) Золотоустого та легендою “...О єдной невѣстѣ”, переробках “Слова о злих женах” [161,62]. У легенді йшлося, зокрема, про інока, що побачив свою померлу матір жорстоко мучимою верхи на пекельнім змієві й якому пояснювано значення відповідних кожному з гріхів “розпусти й убирів марних” покарань [47,747].

Наскрізна для п’єс-мораліте ідея смерті, що “люта єсть грѣшником”, та отримуваної душею відповідної учинкам посмертної долі настановчо тлумачилась у сюжетах численних драм. Промовисте зображення потойбічної долі грішника виставляла вже згадувана “Ужасная измѣна сластолюбиваго житія...” у X-й яві посмертного діалогу Пиролоубцевого Тіла з Душею. Діалог уважався, зокрема, Ф.Батюшковим, “російським перекладом” латинських “Visio Philiberti” – “Філібертових видінь” – обробки грецького оригіналу легенди про спір душі з тілом, який уже від X ст. постає джерелом численних західноєвропейських версій

“Розмов...” [161,38]. У діалозі Душа бенкетаря, “узы желѣзными звязана”, виходить із пекла, щоб звинуватити Тіло, що тепер – лише “труп мерзски, снѣдь ада”, у знищенні її “первой сотворенной” краси й утраті нею “небесного упокою” [76,114-115]. Тіло ж, називаючи себе помраченим і безчесно створеним із землі, закидає “разумом почтенной” Душі, що, “устроєнна” над ним самим Богом, вона не втримала його від гріховних учинків:

Должна бязе в грѣх вожов мнѣ не попушати,

Но паче гладом, мразом младо обуздати [76, 115].

Зрештою, невтішну Душу, котра, визнаючи “гиблющих” звірів набагато щасливішими за неї, іде “нудима в ад”, Смерть “восхищает” до пекла. Популяризовану версію барокових убачань відповідної життєвим учинкам посмертної долі містила й драма-мараліте “Воскресеніє мертвых” (1746) Георгія Кониського. Виявний у художній паралелі “трагедокомедії” тіло-сім’я образ воскресіння неодноразово актуалізувався мислителем.<sup>1</sup> Так, у новорічній (1788) казанні Кониський-архієпископ стверджував, що народженій для вічності людині безглуздо кохатись у незліченнім багатстві та накопичувати маєтки, які обертаються незносним тягарем для підданців. “Приневаляю їх, - йшлося у зазначеній промові, - давитися половою, щоб я сам, продавши їх хліб, пересичувався й упивався в шумних товариствах на всякий день; п’ятсот гончих собак у мене, але й п’ятсот моїх селян померло з голоду... І чи це моє приготування до вічності?” [89, 199-200] Ідею увиразнення тогосвітніх нагород і покарань, позначеного у пролозі метою драми задля утримання від лихих учинків тих, які “сумнятся, как то может гной на суд ожити” [120,69], утілювано кантом І-ї дії, що ввійшов пізніше до Богогласника під назвою “Два рази слѣп, кто впредь на смерть не взирает”. Тут само селянин, споглядаючи, що “не умерло... в земли зерно анѣмало”, пригадує панотцеві слова:

Будто и тѣло наше, хочай гноем станет,

<sup>1</sup> Паралель тіло - сім’я відображувано вже ранньою поезією Кониського-лірика:

Смотри ж весною, когда солнце блеснет,  
все тоє, аки от гроба, воскреснет,  
стебель, лист, цвѣт и дух явится повсюду,  
не вѣсть, откуда.

А как будуща вѣка весна станет,  
все наше племя от гроба возстанет,  
не вѣсть, откуда, и в плоть превратится,  
и дух вселится [89,198].

По смерти, но як зерно, на страшній суд встанет [161,89].

Ідея безконечних покарань багатія Діоктита красномовно наслідувала мотиви Золотоустового “Слова о богатих и убогих” й апокрифічного “Хождения Богородиці по мукам” [161,70]. Картина вмирання й передсмертних візій того, як смерть “заглядає в очи” і торкається косого шиї померлого, що здригається та “испущає дух”, була ідейно спрощеного стосовно вбогого чеснотливця Гіпомена. Натомість Діоктитові, котрий убачає гнаного ним Гіпомена в “славі неказанній”, верзуться жахливі видіння пекельних мук. Апокрифічні Візії Феодори з життя Василя Нового тут використано вповні: “смерть” розчленовує багатієве тіло, подаючи йому випити “чашу гіркості”. Посмертною долею багатого виявляється пекло, куди його зводить чорт, убогий же відходить із янголом до неба. Вустами нещасного грішника промовисто розвинуто ідею безконечності покарань, що постануть по воскресінні. Епілог, зокрема, потверджував те, що, як

Два лица жива по смерти в дѣйствиі явленны –

По примеру тому весь мір будѣт оживленній [89,199].

Традиційний для апокрифічних Павлових видінь\* та візій Феодори мотив зважування гріхів і добрих учинків грішника, що бачить, як йому “предстоять... бѣси взяти... ко аду” [161,51], містила незакінчена п'єса “Умирающему полезное увѣщаніє” (1731). Заторкуючи ідею Божого милосердя, драма виставляла тут само постаті двох євангельських грішників – помилуваних розп'ятого з Ісусом розбійника та блудницю. Розраджував умираючого й прикметний за ситуації “увіщання” Давид-цар, відомий, за спостереженнями В.Резанова, ще зі старослов'янського перекладу латинської легенди про старого, що бачив, як архангел Михаїл зносить до неба душу подорожнього по виході її послухати райських співів “Давида с гусли и с лики поющих” [161, 52].

Якщо драматургічна версія “Увѣщанія” провадила засвідчену в Євангеліях милосердям Христа ідею всепрощення людини, що “вже грѣха неси раб” [161,124], то п'єса “Суд Божій... (Розмова во кратцѣ о душѣ грѣшной...)” кінця XVII ст.

\* У “Видінні Павла” йшлося про те, як апостол “рѣх к ангелу: хотѣл бых грѣшных видити и праведных и кым образом исходят от мира сего... И възрѣх и видих чловѣка хотяща умрѣти...” (Павло бачить, як помирає праведник, а далі – грішник) [161, 50].

виявлялась у цьому розумінні цілковитою антитезою першій. Спрямований проти грішіння “з надмірної надії”, тобто безпідставності надмірних сподівань на прощення гріхів, твір, обстоюючи ідею неупередженості Божого суду, мав на меті “надати вищій ідеал справедливого суду людського” [65,3].

Так, коли диявол вимагає негайного відправлення підсудної душі до пекла, янгол-“охранитель”, наголошуючи на “свободнім суді”, застерігає про недоторканність її до винесення Божого рішення. Суддя, проте, попереджує про марність для підсудної будь-яких сподівань з огляду на її “без дїл вїру... поглашченню” й “безпечне дуфання (сподівання) на святую сповїдь” [65,11-13]. Відбувається відображене ще візіями Феодори зважування добрих учинків і гріхів “на “шалї”. Винесений одинадцятьма апостолами “немилосердний” вердикт потверджує вирок душі, й лише Йоан просить Суддю відпустити гріхи підсудної.

Попри те, що відображення “захисту”, оцінки доведень провини тощо увиразнювали ідею безпристрасності Божого суду, – виявну, зокрема, в тім, що питання провини розв’язувано апостолами, суддя ж “лише застосовує покару” [65,4], – кажемо про загострення в драмі концепту покарання щодо вірогідно апокрифічних мотивів усепрощення й милосердя.

Натомість, ідею милосердного суду в zasadничувано “Комедією на Успеніє Богородиці” (1677) Данила Туптала (св.Дмитрія Ростовського). Визнаний алегоричними Гнівом Божим та Істиного за підлеглого “вічній смерті” запеклий грішник, що був

Горд, завистник, нечистый, праздноглаголивый,

Пяница, обжирца, тат, убийца, лїнивый [74, 224] –

виявлявся, однак, пробаченим “чрез ту, яже Бог избрал за матерь от вїка” [74,225]. Визнаючи неміч людини, образ якої “вДіявола премїнихся”, й неабияку силу сатани, саме “Благоутробіє Богородиці”, котре благало “потерпїти немощем” грішника, виставлялось його милосердним посередником перед судом вищої справедливості.

Прикметним тут було те, що зображений у “Комедії...” суд відбувається ще за життя грішника, сповіщуваного Совістю про милосердя Боже. Наводячи долю

“согрѣшивших” Петра, Магдалини й інших, які, “кающєся, простиноу грѣхов получиша”, Совість закликає людину до каяття через посередництво Марії [74,220-221]. Ув’язненого з огляду на заступництво “в темницю на время” грішника розраджують Сумління й Надія, що сповіщають про “теплїйшія молитвы” та милість до нього Марії і благають молитися “умом” до Пречистої. На суді Істина кладе на терези принесену янголом Богородичну молитву, і грішник виявляється прощеним.

Таким чином, своєрідність барокового “палїмпсесту” визначалась феноменом постренесансної “руїни”, за якої осягнення неупорядкованості й динамічної нескінченності всесвіту оберталось відносністю людського пізнання й амбївалентністю істини. Невипадково усвідомлювана окремішнім суб’єктом як невивбувна металоґічна “понадрозумність”, позакладена сутність смерті набувала в бароковій свідомості екзистенційного виміру психомахічної альтернативи. Засвідчуючи водночас принципову актуальність визнаної ще отцями “узвичаєності” розсередженого в самому визначенні життя “кінця всякого” (Еккл.7:2), переживання смерті для мислителів українського бароко виявлялось обстоюванням парадоксальної перверсивності життя та його щомиті присутньої вибувності. При цьому інтегральність у вітчизняній культурі позиції кіл *litterati* виступала принциповою в осмисленні загальних християнському світопочуванню питань життя та смерті, сутності людини й світу, визначаючи концептуальну єдність осягань буття і його підстав. Серед концептуальних складових осмислення проблеми смерті та безсмертя в українському бароко, попри амбївалентність тут антитетичних модусів європейської свідомості, посутньо виокремлювані греко-візантійська (отчеська), з одного боку, і героїко-стоїстична (“мілітарна”, чи “елліністична”) лінії. Відповідаючи світоглядним переконанням на рівні спільнот духовенства й воїнства (козацтва), обидві складові виявлялись принципово значимим чинником конституювання соціальних та морально-етичних підстав поведінки особи перед обличчям смерті. Оскільки саме спільнота, постаючи довготривалим суб’єктом соціальної пам’яті, визначала осмислення понять смерті та безсмертя в площині останньої, індивідуальні уявлення набували принципово нових



соціально-філософських і етико-гуманістичних обертів на рівні їх розв'язання у свідомості соціальної спільноти.

Так, виразна ванітативна спрямованість поглядів litterati спричинювала актуальність мотивів тлінності “падаючих царств” і неподоланної відрубності світів тварного й божественного у викристалізованім християнською гомілетикою вітчизняному казnodійному жанрі. Вивищуючи пам'ятування смерті як до знаменного часів “римських” розуму “поганського”, так і до визнаного традицією авторитету “отчеського”, вітчизняні інтелектуали-промовці й автори моралізаторських творів упроваджували ідею “окаянства” марноти та “смерті себе” як єдино прийняттого для кінцевої людини способу буття у світі. Подібним чином концепт “передрозмісленої смерті” обстоювано в таких творах, як “Діоптра, або Зерцало...”(1612) Віталія з Дубна, “Казаньє на Покров...”(1659) Йоанікія Галятовського, “Пирамис, альбо Столп...” (1685) Данила Туптала (св.Димитрія Ростовського), “Слово о памятованіі...”(1744) Феофана Прокоповича, власне легендарного й апокрифічного типу приповістьях про згубність “миру” та смерть, що чатує на людину, з “Великого Зерцала прикладів” (початок XVIIст.).

Облудність і мізерність людського життя за актуальності однієї з центральних у бароко міфологем долі уподібнювано тут прудкому бігові на “поприщі”-змаганні й “странничеству” людини в “театрі” світу, плинові хвиль та власне морю, човну чи ж “колесу” змінної нагоди. Екзистенційна “щемливість” осягнення людиною бароко своєї розчиненості в оберті соціокосмічних сил і загострене усвідомлення детермінованості власних учинків визначались водночас концептом передзначеного “понад” як сили, що провадить людське життя. При цьому побожне наслідування вивищуваних чеснот, - за яких, попри “чистоту” співвіднесеності з “наукою Христовою”, не нехтувалось аргументами “від природи” й “розумної вченості” та свідоцтвами латинських “кройнік”, - убачалось цетральною метою власне погребових (“Казанє погребное” Петра Могили, “Наука альбо Способ зложеня...” Йоанікія Галятовського) чи на річницю смерті (“Пирамис...” Данила Туптала) промов.

Актуалізоване трактатами вченого духовенства православне вчення про фізичну смерть як відплату за гріх (Рим.6:23) визначало собою візії людської гріховності у, зокрема, Йоанікієвих казаннях (“Ключ разумїнія...”, 1659) та його ж, Галятовського, трактаті “Грїхи розмаїтіи...” (1685). В останньому розглядалося, зокрема, поняття “двоєкого” за сутністю й скоюваного “п'ятьома смислами”, “на смерть” (1 Ін.5:16) або ж розгрішуваного у щоденній сповіді поточного, проти вчинків тіла чи ж душі гріха. Його визначали, попри значимість св'ященницького розгрішення, принципів особистісного “плекання цнот” з огляду на “підступність” смертної години та “раптовість” Божого гніву. Актуальним при цьому виявлялось осмислення питання власності й прийнятності її як такої для християнина. Вбачаючи у богатстві, суголосно отчеському розумінню, притаманну всякій речі властивість бути знаряддям душевного подвигу, що лише за надмірності набуває протилежної згубної сутності, українські мислителі тлумачили саме зло як ознаку не речей як таких, а викривленого, спотвореного користування ними. У казаннях вітчизняних інтелектуалів обстоювано гідність “доброго заживання” будь-яких накопичень, тобто повсякчасного офірування їх убогим, церквам тощо за наголошення дієвості учиненого офіруючим “пожитку”.

Тлумачення концепту смерті відбувалось так само в межах проблематики сутності людської душі, розв'язуваної у річниці як християнського аристотелізму й поняття душі як форми органічного тіла, так і платонівської ідеї самосутності душі. Осмислення подібного питання в річищі візій отців та вчителів засвідчував, зокрема, “Трактат про душу” (1625) Касіяна Саковича. Протилежну представлену на вітчизнянім ґрунті таким твором, як “Душевник” (1607), тенденцію визначали інші ціннісні орієнтири, що акцентували принципів прижиттєвої позиції людини. В анонімному Душевнику потверджувалась, таким чином, ідея свідомо активної смертної людини, цілком ототожнюваної з поняттям душі.

Розкриваючи у “Трактаті...” актуальне на той час питання про місця посмертного перебування душі, Сакович, - як, утім, Могила в “Наказаніі...” та Галятовський у “Душах людей умерлых...”, - обстоює потрійний: “небо”, митарства, пекло – їх розподіл. Проте якщо візії першого – “неба” (як місця, до якого відразу,

без затримання на митарствах, відходили, за уявленнями, душі святих та померлих зі сповіданими й спокутаними гріхами християн, визначались більшою чи меншою відсутністю розбіжностей, то розходження з питань митарств, власне, - “чистецю” як стану очищувальних випробувань-“істязань” душі, - з одного боку, та поділу пекла на геєну та “відхлань” для нехрещених душ праотців, - з іншого боку, були значнішими. Саме вони призводили до заборони численних за тих часів творів українців у Москві та звинувачень з боку “латинян”. Спростування українцями останніх надавались і з доволі актуального по Тридентському соборі питання посередництва перед Богом святих.

У Могиловім “Наказанії...” “небо” позначене власне “чином”, або ж станом душ святих, які, не потребуючи молитовного очищення, моляться за потреби живих. Про визволення душ праотців із пекельної “відхлані”, з одного боку, й перебування святих у небі та отримання ними недосконалої – “по душі” – нагороди, з іншого боку, стверджували у своїх трактатах Сакович і Галятовський. При цьому останнім розкрито відповідні формам опосередкованого викуплення способи такого заступництва (“сродкування”), за яким долею грішників, поряд зі Спасителем, опікуються душі святих. Саме з цим було пов’язане й обстоювання вшанування мощей та образів святих, яким, за усталеними переконаннями, належало поклонятися так само, хоча і менше, ніж Христові.

У трактаті “Души...” принципним поставало визнання розподілюваного на геєну вогнену, - куди відразу відходитимуть, за уявленнями, душі нехрещенців-“поган”, еретиків і померлих у смертних гріхах без сповіді та спокути, - й “отхлань” (де перебували до пришествя в світ Спасителя і визволення Ним звідти душі старозаповітних патріархів і пророків) пекла. Причім на душі як нехрещених, так і померлих у смертних гріхах християн, - серед яких перебуватимуть огудники Духа Святого й ті, що відійшли за неспокутаних гріхів, які не підлягали очищенню молитвами, - очікувало, за визнанням, вічне засудження. Представлені на вітчизнянім ґрунті редакціями давньохристиянських апокрифів візії приготовленого для самих лише “дияволів” (Мт.25:41) пекла співіснували при цьому з усталеними версіями про безконечність мук.

Ідея відмінних учинених за життя гріхів (Мт.5:22;12:32) визначала собою потвердження українськими мислителями отчеських уявлень про розбіжність і різний ступінь самих пекельних покарань. Суперечливе для християнського вчення питання про матеріальність зносимих душами грішників у пеклі вогнених мук та ідею власне “вічності” покарань заторкувано й у “Трактаті...” Касіяна Саковича. Вбачаючи у вогні ідентичну за дією до води у св.хрещенні божисту силу, Сакович застерігає про невивбувність пекельної вічності та безпорадність душі позбутися зносимих нею страждань. Уявлення про пекло містило й “Слово... о Лазарґ...” Фоефана Прокоповича, до засновку якого було покладено святописемне свідчення ідеї розбіжності потойбічних станів – приповідь про багатого й Лазаря (Лк.16:19-31). Стверджуючи про далеку невідповідність будь-яких емпіричних відчуттів до сутності пекельного вогню, промовець визначає нестерпні муки сумління, що є “черв’яком, який не вмирає” (Мк.9:44), другим покаранням, тоді як третім визначувано встановлену “понад” “велику прірву” (Лк.17:26) пекла, - власне “вічність” покарань.

Третім і останнім місцем потойбічного затримання душі через неспокутаний поточний, - або, згідно з “Душами...”, висповіданий смертний, - гріх визнавалися митарства на позначення очищення душі у випробуваннях-“істязаннях” та перепущення до неба. Відповідаючи визначуваному прийнятністю випрошення прощення третьому чинові душ, митарства позначали стан, що до нього очищення уважалося можливим. Суголосність учень про чистилище й – у православ’ї – про стан душ померлих зумовлювало усталене переконання церков у тім, що душі деяких піддіних мученням за гріхи можуть набути прощення й полегшення страждань або навіть повного звільнення, отримованого душею через молитви та добродчинства членів Церкви (за латинським ученням через самі вже чистецеві покарання). За ученням Східної Церкви, душі звільняються від цього місця через учинені живими молитви, милостиню й безкровну офіру. При цім молитва за померлого визнавалася незаперечною підставою “іспрошення” спасіння тому, хто просив за ближнього. Подібну “покуту” чиннили так само в ім’я майбутнього воскресіння. Чинність посмертного пам’ятування відбивали, за уявленнями,

численні “объявления” безпорадності душі та посвідчений самими вчителями страх перед “повітряними духами”.

По-бароковому промовисті візії “лютої” (Пс.33:22) смерті грішника, випробувань митарствами семи смертних гріхів як зносимих сумлінням мук та інфернальних покарань містила популяризована версія “Діалога про смерть” (1629)- “Розмова о смерти...”(XVIIIст.) Виразна дидактична спрямованість списку сягала, на відміну від візій блаженної з апокрифічних Феодорових видінь, інфернальних убачань безконечних мук, потвердженням яких твір суголосив Слову на вихід душі Кирила Олександрійського. Ідея Божого милосердя поступалась у діалозі визнанню безпідставності сподівань на прощення за непотверджуваної власне ділами “прожної” віри.

Ідея потойбічного отримання душею відповідних утіх і покарань була наскрізною для вітчизняних п’єс-мораліте, зокрема драми шкільної, що, постаючи своєрідною узгоджувальною ланкою творчих полюсів українського бароко, зосереджували в собі загальну модель бачення розмаїтих явищ світу (“Царство натури людської”(1698), “Ужасная измѣна...”(1701), “Трагедокомедія о тщетѣ міра...”(1742), “Воскресеніє матрвых”(1746)). Усталений в апокрифічних Павлових видіннях та Візіях феодори мотив зважування лихих і добрих учинків виставляла п’єса “Умирающему... полезное увѣщаніє”(1731). При цім з огляду на проваджувану тут, а також у “Комедіи на Успеніє Богородицы” (1677) Данила Туптала ідею милосердного всепрощення Спасителя п’єса “Суд Божій...” (“Розмова...о душѣ...”) кінця XVII ст. виявляється цілковитою їх антитезою. У спрямованім проти надії “з надміру”, тобто безпідставного сподівання на прощення, драматургічному творі концепт покарання – будучи принципово загостреним – переважав над вірогідно апокрифічними мотивами всепрощення й милосердя.

Таким чином, експлікований у річищі апостольського вчення про смерть як відплату за гріх (Рим.6:23) концепт смерті визначався в українській бароковій культурі загостреним осягненням краю як передумови вивищення необоженого людського єства за учинюваного ним “зусилля” (Мт.11:12) до буття ідеального.

Смерть тілесна, “посполита”, виявлялась у такий спосіб підставою, що визначала міру змістової виповненості життя та можливість очищення, відновлення й просвітлення наближуваної до “цілої” людини.

## РОЗДІЛ 4

### Героїко-стоїстичні рефлексії представників українського бароко:конечність як утвердження “слави у світі”

#### 4.1.Ренесансно-реалістичні акценти тлумачення проблематики людини-часу-“вічності”.

І кожен, хто змагається, стримується  
від усього. Вони, щоб одержати тлінний  
вінець, а ми - нетлінний.

І Корінфян 9:25

Плавт : “До кого боги прихильні,  
той помирає молодим, а поки  
здоровий – відчуває, думає”(лат.)

Мелетій Смотрицький, “Лямент... на  
жалосное преставленіє...”

[63,203]

Принциповим послабленням ідей неподоланності трансцендентних меж і зняттям екзистенційної напруги “верху” та “низу” постали ренесансно-реалістичні тенденції барокової доби. Нове осмислення “психомахічної” альтернативи і граничної значимості життя заторкувало собою не менш автентичний цьому “цілком героїчному” (І.Франко) тогочасню стрижень самоусвідомлення, позначений “прозьбою про час”, який “не смію... откладати на вїк потомний” [41,516]. Органічна мілітаризмові козацької доби стоїстична спрямованість українського бароко надавала ідеї обмеженості екзистенції підкреслено секулярного характеру, візіонерству “марнот” - тла земного осмислення .

Попри те, що Бог, як зауважує С.Грачіотті, лишається Богом, а людина – людиною, поцейбічний вимір явищ набуває самодостатності, за якої гідною оспівування стає як звичана людська доля, так і смерть, що осягається у світлі не стільки релігійних доктрин, скільки гуманістично-ренесансної ідеї й ідеалу запевненого “славою у світі” безсмертя, чи, зрештою, – її інтимної трагедійності для людини [99,14]. Прагнення позбуття страху небуття раціональним ствердженням окремішності створіння виявляло водночас зворотні почуття фатальної залежності людського від абсолютного (й Абсолюту). Поряд із культивуванням “керунку власним розумом” сенс існування людини – що віднаходить себе лише елементом напередвстановленої гармонії, виводиться у сферу трансцендентного [172,147-149]. По екзистенційному “тремтливому” осягненню людиною своєї, розчиненості в оберті соціокосмічних сил і, водночас, загострене усвідомлення детермінованості власних учинків у досконало ієрархізованій світобудові покладаються ідеї більш вищого позачасового передзначеного.

Саме усвідомлення різниці між часом своїм – “віком теперішнім” – та “віками” минулими та з’ясування його місця у спадкоємному плині “ланцюга” часів було першим кроком на шляху до відкриття Ренесансом визначального у новочасній свідомості поняття історичного часу [138,199]. Так само невід’ємний від усвідомлення людської конечності людський час (саме “крилата клепсидра” та меч поєднували у середньовічній символології ідею “Часу” й “смерті” [94,95]), людський час осмислювано при цім як “окомгнене” щодо “вічності”, “віку” як буття потойбічного, цілісного й нероздільного. Зосереджуючись на ідеї змінного, земного часу, вітчизняні мислителі зберігали час божественний для благочестивих цілей” [138,201] “як другий, неземний горизонт свого майбутнього життя” [138,201], у земних справах керувалися часом фізично, механічно вимірюваним. Саме останній постав, за визначенням В.Литвинова, утіленням повноти творчого начала життя, внутрішньою, змістовною формою сутнього, світового порядку [138,201]. Земне життя для нової людини постає в свою чергу часом,



упродовж якого вона може встигнути звершити те, що обезсмертить її ім'я в пам'яті нащадків, і ніби подовжить життя.

Індивідуальні переконання набували при цьому нових соціальних обертів за осмислення їх у свідомості соціальної спільноти. Виступаючи, як уже зазначалось, довготривалим суб'єктом соціальної пам'яті, саме спільнота визначала розв'язання поняття вибувності у площині людської пам'яті. Подібне усвідомлення, конституюючи систему морально-етичних цінностей, реально впливало на соціальну поведінку особи, - в тому числі перед обличчям смерті. Розуміння людини та її значимості у граничній залежності від особистих якостей, доброчесності, таланту й уміння їх реалізовувати зумовлювало виникнення принципово відмінних від усталених соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів поцінування життя й життєвого краю як тієї межі, за якою увічнення благородних справ та героїчних учинків - "добрих діл" - прилучалося живій славі.

Тоді само за знаменного вибуху феномену "прироженої" любові до вітчизни, що її, згідно з "Густинським літописом... року 1670-го", "природжено ... почувати кожному чоловікові"[21,146], відбувається становлення національно свідомої людини з притаманними їй етиці категоріями спільного добра, свободи волі, людського самовладдя. Започатковувану проренесансною "мужністю"-virtue ієрархію лицарських цнот українців-роксоланів програмово вивищувано при цім до славних Яфетових прашурів сарматів – мужів "сильних і хоробрих", від яких "прежде вся земля... трепеташе" [58,169], та слов'ян-русів, що "Рим узяли"[58,152]. Невипадково заклик повернути втрачену спадщину великокняжих єдиновірців постає приводом багатьох креативних прагнень тих, хто, за "Протестацією" ієрархів української церкви 1621 р.,справедливо дорівнює стародавньому лицарству, походячи "з того... покоління, котре за Олега, монарха руського, у своїх [човнах] по морю... плавало" [2,323].

Усвідомлюючи себе суб'єктом світової історії, українці-русичи відчували в собі потенції до творення усіх форм духовного й державного

життя, властивого іншим народам, політичної зверхності яких над собою вони не бажали.\*

Енергію подібної *homo novus*, що, як вдало визначає Д.Чижевський, “кидається в вир політичної боротьби,... перепливає океани, береться до планів поліпшити стан усього людства [198,242], спрямовувано до витворення морального ідеалу людських взаємин та поведінки у відповідності до Божого закону. Українська людина XVII ст.шукала, таким чином, шляхів уподібнення Богові “через самоутвердження в земному житті, через творчість, через спрямовану назовні активність”[138,104-105], у здійсненні скеровуваного на облаштування свого буття земного покликання. Подібне позначалось на сакралізації вітчизняною культурою самих понять нації й соціуму, сприйнятті ідей отчизни та віри в якості єдиного цілого. Концепт отчизни, замість середньовічного осягнення її як блага, дідизни тощо набуває за барокової доби, за слухним твердженням М.Скринника, сакрального смислу Богом даної землі, ототожнення з якою, поряд із співвіднесенням до батьківської віри, виявлялось істотною властивістю індивідуальної самості [172,158].

Незавершеність для вітчизняного бароко ренесансного досвіду й актуалізація гуманістичної ідеї людини у площині надособистісного (індивідуальність у ролі проводиря, апостола чи героя) вже відзначались дослідниками як більш сприятливі для України чинники розвитку ренесансного культу особи, ідеологічно уповільненого на заході європейською контрреформацією[129,51]. Бароковий теоцентризм, який, за Чижевським, не відкидає культу “сильної людини”, котру “лише... хоче виховати та й справді виховує для служби Богові” [198,240], висуває на подібну роль “значну” людину, що, відповідаючи притім певним становим поняттям, присвячує себе виконанню божественного призначення. За

---

• Як зазначалося, зокрема, в “Epicedion”-і (1584) анонімного автора:  
Добрих гетьманів також Україна мала,  
Гетьманів з країн чужих не потребувала [23,25].

поширених в Україні гуманістичних ідей концепція людського самовладдя в межах запрограмованої Провидінням життєвої дороги передбачала так само, за слушним зауваженням В.Литвинова, здійснення людиною вільного вибору між добром і злом та визначала, певною мірою, творення власної долі самою людиною [138,99-100].

Саме тут провіденціалізм світоглядних орієнтирів барокових авторів подибує рис античного фатуму, а тлумачення реальних подій та явищ, за слушним визначенням В.Соболь, химерно поєднується з провіденційним їх поясненням. Зокрема, у Самійла Величка “на передній план виступає осмислення реальних обставин початку національно-визвольної війни, проте роль історичної особи, що зуміла очолити й спрямувати її хід, окреслено у відповідності з провіденційним розумінням проблеми вождя та народу: Бог зглянувся над Україною і послав їй “яко Мойсея того... Богдана Хмельницького, и даде єму смысл и разум, чрез которій би визмогл от так тяжкого ига Лядського волній Малоросійській народ освободити, и в вожделїнную паки приоблекти свободу”[173,69]. Так само в ускладеній П.Орликом як “Уклад прав і вольностей Війська Запорозького...” Конституції 1710 р.світобудову схематично складали, приміром, трансцендентний рівень Бога (Провидіння), затим, як у вертепі, нижчий рівень володаря- династа, що є символом краю чи держави (народу) й алегорією війська та, зрештою, найнижчий рівень: збірні колективні сили як уточнення акцентованого з огляду на значущість особистісних сил та якостей попереднього поняття “династа” [180,106].

Таким само увиразнено й проникливого та “величного задумом” Богдана Хмельницького як обранця Провидіння в “Увкладі прав і вольностей Війська Запорізького” [180]. Культ князя Володимира, “которого церкви и роду зацная линїя и донынї неустала”[61,213], вивищення імен-образів національного відродження князя Костянтина Острозького, митрополіта Петра Могили, уславлення “зацних” гетьманів Петра Сагайдачного, Богдана Хмельницького, Івана Мазепи, піднесення Києва як “другого Єрусалиму” й

Гетьманської держави визначали собою процес самоусвідомлення українців як автономної етно-культурної та національної цілісності. В літературі набуває розвою суголосний літописній мегаломанії й бароковому панегіризму “сарматський дух епічності”(С.Грачіотті), обертуваний навколо витлумачуваних у сенсі шляхетського сарматизму воїнських доблестей. Програмовим у цьому розумінні видається надане М.Фічіно визначення сили як “влади у громадським і військовим правлінні, а також безлічі багатств, сяяння слави й діяльної добродієності” [141,110] одним з трьох, поряд із мудрістю та насолодою, шляхів досягнення щастя.

4.2.”Ченці війни” як “воїни Христові”: концептуалістика “святотливої войовничості”.

Загальний для бароко трагізм осягнення світу, драматичні аспекти жертвності високих духовних звершень, за слушним спостереженням С.Кримського, виявлялись у вітчизняній культурі епічно висвітленими складовими більш загальних понять народної недолі чи спільного всім лиха, що долається плином історії та національним розвитком [129,52-53]. Притаманність українському Бароко апокатастасичних алюзій, осмислення фінальної поборюваності загальних негараздів засвідчували так само й поширені ідеї поборення пекельного зла, апокрифічний сюжет сходження Христа до пекла чи “ходінь” до пекла грішників (драматизоване “Слово о збуренні пекла...” I пол.XVII ст., поема “Марко пекельний” XVIII ст.), численні мотиви заступництва за грішників святих і Богородиці [129,52], [170,200]. Втім, уже в Давній Русі виявні як етичний імператив “воїнства Господнього” абсолютні сила і слава мислились органічно пов’язаними з людськими справами, уособлюючи активну етичну позицію [117,14].

Специфічний стоїстичний дух української героїко-патріотичної тематики, мотивів поборення смерті життям і затвердження буття у співставленні з макабром смерті та “розкладу” бароко західного вбачається рядом авторів висхідним до візантійської і, вужче, киево-руської концептуалістики софійності й “онтологічного оптимізму” [129]. Глибоко

автентичною вітчизняним уявленням з огляду на самі вже етнокультурні особливості киево-руського сприйняття християнської ідеї як перш за все милосердя та просвітленої жертвовної любові всепрощення видається й рушійна спрямованість її до ідеї граничного співчуття. Поняття святого заступництва, за спостереженням В.Горького, є віддівна актуальним для України-Русі як засадова чеснота князів, зокрема, Володимира, у давньоруських уявленнях про святість [96,89]. Саме тут жертвоне служіння рідним “градом” й землі розглядалось як подвиг громадський та соціальний, як “покладання центру свого внутрішнього буття зовні” [96,94], туди, де вшанування призначене “для землі”, а саме подвижництво долучене живій славі.

Певні образи, в яких християнські чесноти набували воїнсько-лицарського забарвлення, віднаходились, як відзначає О.Киричок, у рамках культури самою церквою, що стикається з фактом значущості війни як в ідеологічному, так і соціальному бутті [119,48]. Культ давньоруських святих воїнів-“заступників у бою”, слов’янські типи образу Христа-Спасителя (“Ізбавителя”), етимологічно близькі до “збавителя-заступника” й, з іншого боку, “Царя”, що за лицарського-династичною калькою є “сином Давидовим”, виявні у вітчизняній культурі в якості автентичних. У свою чергу світська середньовічна культура – геральдична зокрема, зазнавши досить поверхової християнізації й помітно тяжіючи до язичницьких добродійностей, формально інтегрувала ціннісні ідеали “поганства” у християнську систему цінностей. Як зазначено, зокрема, у праці І.Помазана про українську геральдичну культуру, погодження лицарських цнот із християнською культурою відбувалось, попри потужність процесу інтеграції старовинного суспільства, значною мірою поверхово й механічно, так що християнські цінності вузькостанової символології у, зокрема, геральдиці набували здебільше ролі декору в якості лояльної щодо християнства ознаки [159,45].

Козацьке перебування на Січі, в якому, як наголошує Д.Яворницький, “було своєрідне молодецтво та особливий, епікурейський погляд на життя

людини, котра даремно обтяжує себе працею й турботами” [141,185], багато в чім скидалось на подвижницьке життя “добрих воїнів” Христових, що “не зв’язують себе справами життєвими на догоду тому, хто покликав” їх (2 Тим. 2:4). Самий уже “ореол” офірування й учинюваного серед зла і беззаконня правосуддя готового ставати на бік гнаного та служити гідному ділу оборони громади лицаря-подвижника, що виявлявся трансформованим образом подвижника-ченця, співвідносив його зі Спасителем, а хрест, котрий “варварських народів полки побіждаєть” [62,202], вивищував кривавий герць- “забаву” з ворогом церкви та віри:

Той козак з козаків від хреста є Христового званий,

Хробак Божий, хрестом він позначений [141,118-119].

Адже, подібно ченцям-лицарям, козаки як “ченці війни” вбачали у походах проти “невірних” не лише подвиги доблесті та засіб здобуття слави, а й релігійні мотиви. У свою чергу своєрідний покладений в основу січового братства аскетизм, проявлюваний насамперед у готовності до зневажуваної смерті вояків, яким і “...смерть не смерть” [23,38], надавав підстав, як підкреслює В.Щербак, для ототожнення запорожців із членами західноєвропейських духовно-лицарських орденів [203,197].

Так, уводячи Спасителя до “зацного” лицарського стану, Йоанікій Галятовський стверджує, що самий Христос є “рицером валечным” [11,214], а Лазар Баранович, притягаючи апостола “...продай одяг свій і купи меч” (Лк. 22:36), пише про міцніший за магніт “меч здобуття” Царства Небесного тих святих мучеників, які “за меч пріяша скіпетр Царствія Божія” [1,234]. Розповідаючи про праведника, що “у царя Христа в воинство учинен” [10,416], та святого, який “воину Божію веселую выгралес” [10,418], ідею здобуття Царства Небесного “воюванням” цнот провадить, унов-таки, Йоанікій Галятовський. Зважмо й на знаменний синкретичний образ святого “оборонці” Георгія (св.Юрія-змієборця), що на гербі “продков [Острозького] стародавних, /Владимера и потомков славных/ ...змію убивает [40,515] або ж популярний в Україні апокрифічний мотив “збуренія” Христом з

ангельським військом пекла у “Повісті о Лазаревім воскресінні” чи Євангелії Никодима.

Подібні мотиви, що ними пройнятий увесь Старий Заповіт: книга “Браней Господніх”, “Числа”, “Второзаконня”, “Книга Суддів”, “Книга Царств” та інші, - чітко висловлювані вже апостолом Павлом: “...ходячи в тілі, не за тілом воюємо ми, - зброя бо нашого воювання не тілесна, але міцна Богом на зруйнування твердинь: нею руйнуємо задуми, і всяке винесення, що повстає проти пізнання Бога, і полонимо всяке знання на послух Христові, і покарати готові всякий непослух, коли здійснюється послух Ваш”(2 Кор. 10:3-6). Він же у посланні до Римлян закликає: “Відкиньмо вчинки темряви й зодягнімося у зброю світла” (Рим. 13:12).”Воїнство Бога, - зазначає Ж.Флорі про полюси “земного” й “Христового” воїнств, - клірики і монахи, стоять над мирським воїнством, мирянами..., що підкреслюється використанням слова *ordo* – порядок..., однак ієрархія не виключала тотожності функцій у кожному зі станів. Одні повинні захищати країну від ворога, інші – молитися за успіх зброї. Першим належить бути пильними у фізичному плані, іншим – у моральному” (Цит.за: [117,14]).

Саме звернення до власного доблесного минулого – середньовічної історичної спадщини України-Русі як своєї “античності”, зміцнення зв’язків із спадщиною попередників та вірність національним традиціям виявляють, на думку В.Литвинова, риси українського національного Відродження в загальноєвропейському масштабі [138,199]. Поряд з ідеєю гідності освяченій доблестю пращурів власній давнині, українське бароко вибудовує парадигму рівності з вивищеною Ренесансом класичною свідомістю – греко-римською античністю. За слухним спостереженням Б.Криси, видатні події сучасності й імена земних героїв поставали вивищуваними до античного ідеалу, мовби освячуючись паралелями й аналогіями з античної давнини, тоді як можливості класичних аналогій визначалися прикладами власного героїзму [130,86][138,198].

Бароковий панегіризм пресловутого “сарматського духу” обертався відбиттям “класичного” прагнення уславити людське життя, зробивши його безсмертним, ідея ж покликаної збезсмертити слави – імперативом лицарської шляхетності, в якому земна слава достеменно дорівнюватиме “вічності”. До незатемненого “психологізмами” класичного (античного) активізму звертатимуться за потвердженням найвищих християнських чеснот й осудом найприкріших недоладностей світу. Так, майбутній архієпископ Мелетій Смотрицький узападничує християнське пам’ятування (“Лямент... на жалосное преставленіє...”) запозиченим з Плавта motto Менандра\*, а Касіян Сакович у мілітарно апологетизованій риторичі “Слова на похороні воїна” (“Арістотелівські проблеми... про людину...” 1620) повчає, що життя людини на землі є війною, й уподібнює оборення чеснот “звитязтву” вояка, що в земнім герці з тілом, світом та дияволом отримує вічне тріумфування в небі.

Наскрізність мілітарного мотиву звитязної смерті, в якому лицар віддіє перевагу потверджуваній ще античністю виповненій сенсу героїки “молодій” смерті в бою перед “безславним” чеснотством старості, засвідчила реальне обернення загальної християнству ідеології “безславної смерті” й умирання як знеславленого чину переставлення.\* Увиразнена в момент загибелі героя смерть як засадовий етичний імператив лицарства єднала в цьому сенсі концептуальні засади українського (староукраїнського) художньо-епічного світобачення з більш давньою, “поганською”, свідомістю (пор., зокрема:[102,130-131]). Так, відображуваний уже в киеворуських літописах

- 
- Відбита твердженням “До кого боги прихильні , той помирає молодим” (грецьк.) істина про передчасну смерть набувала при цьому вочевидь християнізованого сенсу знаку Божої прихильності , дорівнюючи “дочасним покаранням” страсотерпців або ж святих мучеників , так що той , хто , за Чижевським , “надто довго залишився у світі ,... лише заблукав у ньому” [198,242].”Так... разумїймо , кого дочасно Бог караєт , вїчно з собою мїти хочет , - писав у “Ключі Царства Небесного” Герасим Смотрицький , - претож радоватися в караню достоит лїпше , а нижли горшити” [61,225].
  - ...Одганяли ворогів гострими шаблями,  
Не давали люд в полон, бранців одбивали,  
Небезпеку, як і *смерть*, мужньо *зневажали* [23,22]  
...Тих обранців на віки доля коронує,  
*Смерть не смерть їм*, бо вони вічно тріумфують [23,38]
- (підкреслено мною. - В.К.), - оспівував князя Михайла Вишневецького із “лицарством” ананімний автор “Epicedion”-у (1984).



шаблонним висловленням “ратный дух”, відповідний стан свідомості позначав повне виключення почуття небезпеки й страху смерті [118]. Сама ж смерть під час битви у будь-яких випадках уважалась, як слушно зауважує О.Киричок, проявом доблесті й автоматично позбавляла вояка всіх можливих звинувачень у недостатності останньої :”...Мертвъ ибо срама не имамъ” [118,38]).

Така категорія лицарської етики, як “слава”, що, з одного боку, співвідносилась з категорією “честі” як її, певною мірою, опозиційна пара (завоювання, “винятковість” першої – лише підтримання, “пересічність” другої), з іншого ж боку, модифікувалась у християнську категорію “благочестя, - є одним з тих концептів лицарської культури, що, за Ю.Малініним, поклали початок світській етиці [118]. Актуалізуючи поняття слави Христової \* у площині ключової для бароко мілітарної ідеї лицарської слави, героїко-стоїтичні тенденції українського бароко позначали істотну героїзацію\* проелліністичного концепту смерті, що досягається як сенс і вповні здійснення можливість освячення марного “бігу” життя (2 Тим.4:7). Розглядувані з огляду на ренесансно-реалістичний знак часу (Б.Крива), подібні інтенції вітчизняної культури надають підстав “утриматись від однозначних тверджень про чистоту православно-візантійської лінії тлумачення смерті “[131,47]. Вивищенням того, що “кінець - ділу вінець”, а смерть – вінець людського життя, обидві: героїзована (елліністична) й “отцівська” – тенденції осягань смерті збігались, утім, в єдиному пункті *memento*, слугуючи, зрештою, так само єдиній цілі: “через “світ” (природу, науку, політику і т.д.) людина бароко приходить завше до того самого - ... Бога” [198,242].

\* Протилежна “безчестю ” непросвітленої плоті очікувана по воскресінні “слава” тіл безпосередньо належала праведникам, що “возсіяють, як сонце, в царстві Отця їх” (Мт.13:43).

\* Як достеменно складова активізму класичної свідомості, героїзація смерті постає значною мірою тенденційною з огляду, на те, що цілком виключена чи беззастережно піддана сумніву в сенсі своєї правомірності проблема власне моральної, психологічної спроможності прийняття смерті людиною з “упередженою” позицією особистої заторкнутості нею як завжди моєю [191], як злом *моєї відсутності* ([43],[204]) залишалась на узбіччі європейської рефлексії, постаючи розсердженою турботою лише екзистенціалістів.

#### 4.3. Символіка “войовничого чернецтва” у “Ключѣ...”(1659) Йоанікія Галятовського. “Географія слави”

Для свідомості, в якій ідея царства “валечного рицера” Христа безпосередньо суголосила “причтеним с своим мечем... к воєм небесным” [1,234], а за віддання першості славі Божій не нехтувано й власним “скарбом звитяжства”,\* подібні антиномії видавались цілком прийнятними. Показовим у сенсі антиномічно злученої символіки “світобливної войовничості” був самий образ “рицера”, якого набували вивищувати “в славі аж под самое небо” [64,202] численні представники шляхетських родів, господарі “зацних” старожитностей. Так само характерною поставала й оксюморонність образу “посполитої битви”, висвячуваної, - за викладом, наприклад, Синопису, - ще Старим Заповітом : “Ту мечи обнаженны, аки молнія, блещахуся ! Тамо руцѣ христіанскія освятишася в кровѣ поганской! [Друга Книга Мойсеєва... гл.32,ст.28-29]”[58,183].

Виразно антитетичну символіку войовничого чернецтва відбивала присвята “яснопревелебному єпископові” Афанасію Желіборському до “Ключа разумѣнія...”(1659) Йоанікія Галятовського, в якій ідею “вовчих кос” на червоному, “обляном кровю” полі герба увінчовано святительськими символами митри, “пасторала” й хреста. Відверто мілітарного тлумачення набувала “половица” виявного на гербі креста, що є “не цѣлый, ...бо єго приламали бѣсурмане и ...за крест поламаны карк зламалисте” [13,54]. Як такі, що “подтинают волков драпѣжных - турков, татаров и ...поганов и геретиков”, осмислювано дві “коси” з червоного поля гербу, котрі “чынят тоє, що чынит и мѣч, на концу приламаны, который... на карках неприятелих приламался и не поеднокрот Марсово поле почервонил кровію неприятелискою ”[13,54]. Водночас із тим утримувані “превелебним” обидва ієрейські “ключі”：“разумѣнія” й “отпущанья и задержанья грѣхов” – є наданими, за Йоанікієм, задля чинності сповідницького розгрішення ще

---

• Не собі козак славу приписує , Боже,  
Хоч і нехтувать скарбом звитяжства не може ... [ 3, 308]

Павлу й апостолам самим Христом [13,53]. Присвятою згадувано й “славних” панотцевих родичів, з яких обидва брати й прадід, “подсудок земській Галицкій,... кровью не раз почервонил[и] поле”, - як, власне, “и сам пан”- майбутній єпископ, “гды еще в руках своих иноческой вервечи и пасторала архіерейского не мѣл”[13,56].

Вибудований у присвяті ключовий для стоїстичного мотиву “обшир слави” лицаря-ченця, що “Пѣлявецкіи, Зборовскіи и Берестецкіи поля почервонил” [13,56], суголосив численним панегіричним перелікам “просторово закріпленої земної слави” (Б.Криса) інших барокових героїв. Так, “сідками” слави гетьмана Петра Конешевича-Сагайдачного, за “Віршами на... погреб...” Касіяна Саковича, “суть... міста Подольської / І краї подгорської, аж тиж і белзьської”[56,222], що, за влучним зауваженням Б.Криси, є “простором широких політичних планів і звершень,... де немає відчуття розриву хронотопа - нестримного у своїй цілеспрямованості стріли часу й неокресленого застиглому простору,... окремішності землі і неба” [130,27].

Подібну “славному географію” відтворювала й уміщена в Літописі Самійла Величка вірогідно містифікована ним [173,47] промова Зорки “... на погребеніє Богдана Хмельницькаго...”, згідно з якою про “рицарську доблесть” гетьмана “повѣдають... поля и долины, ущелья и горы, замки и пушечныя жерла”, а також Корсунь і Жовті Води, Біла Церква й Львів, Замостя й Кам’янець-Подільський [173,46][4,209].\* Показово, що саме в цій панегірику з його героїко-стоїстичним спрямуванням через опозиційну барокову пару “умер-оживлені” був уповні реалізований найпарадоксальніший (Б.Криса) євангельський образ зерна, що загинуло, проте ожило (1Кор.15:36-37): “Умер... тот, [через справи] которого оживлені может быть навсегда древнія права и вольности Украинскія и целого войска Запорожскаго”[173,45]. Відлунюючи життєствердним постанням

---

\* Подібну “географію” вибудовує також “Охочекомонна стежка за трудящим воином в році 1678-м” з “Чигирин” О.Бучинського-Яскольда [3,311].

“вольностей”, ідея смерті героя, що є уособленням воскреслих свобод, виповнюється з огляду на підкорений ним простір “іншим переживанням часу : минуле повинно не лише викликати жаль за померлим від ран гетьманом, а й бажання продовжити його справу на землі ”[130,27].

Подібним чином оспівувано “consilium, fortitudo, liberalitas (мудрість, хоробрість, вільнолюбство) та інші heroicae (героїчні) добродієвості” [57,446] князя Ієремії Чарторийського у передмові до “Трактату про душу” (1625) Касіяна Саковича. Саме князь Ієремія, що, за Саковичем, виявляє велику прихильність до духовного й лицарського люду і є славетним “поширювачем хвали Божої”, постає для мислителя ідеалом оборонця отчизни й віри. Письменник пророкує вічну славу й “зацному рицерові”- гетьману Петру Конашевичу- Сагайдачному, який “...не зайде в глибоке нікгда запоміння, /Ані... літа пустять в довге мовчіння”[56,234]. І якщо для Герасима Смотрицького облудне життя “з дочасного на вічне преміняють” [61,213] лише добродієвці та вірники, то подовження земного часу за рахунок “вічності” задля виховання людського роду, за Саковичем, належить саме доблесним учинкам тих героїв, що справджують, обезсмертнюючи, власне ім’я у пам’яті нащадків.

4.4.Ідея вищості справи заступництва та смерті за отчизну в “Слові 1-ім часу війни...”(1677)Антонія Радивиловського.

Стрижневістю мілітарної героїки ополчення “за отчизну і братію“ та мотиву “слави не смертньої на землі і небі “ позначене “Слово 1-е часу війни ...”(1677)Антонія Радивиловського, виголошене під час відходу козацького війська до осаджуваного турками Чигирин. Ідею постання проти “без жадної вини” ворожого наступу, спустошення землі й тяжкої неволі, що їм саме Святе Писання “войною ся спротивляти і отиймовати... не забороняєт”, упроваджувано вже епіграфом-закликом із Неємії та Ездри ополчитися “за братію і доми ваші“[53,137]. Звертаючись до вояків, промовець виголошує концепт двох здатних “набарзій запалити серця речей“, з яких “першая – честь Божая, другая – любов отчизни”[138], а

також двох відповідних до них вінців-“сториць: єдної рицерської а другої мученичеської”, - “де друга“ єст Пальма, яко Іоанн Святий в Апокаліпсі виразив“ [53,140].

Гідність справи заступництва, що заторкує рід, “отчизну милую” й отцівську віру, освячена, згідно зі Словом, Богом самих праотців, який звелів Мойсею вийти війною проти “наступування мадіанітов”, \* Адже “чи может... бити окрутнійший і страшнійший неприятель, - запитує промовець, -...которий [хочет] отчизну ... спустошити, церкви Божії сплюгавити, жени..., чада..., братію і... всіх альбо мечем вигубити, альбо в неволю запровадити?” [53,137]. Якщо тим, які залишають дім для любові Христової й “живуть в убозстві, не видаючи здоров'я свого на так відомії рознії небезпеченства”[140], сторицею сплачувано у небі, то тим більше оборонці вітчизни та честі Божої, як потверджував Радивилівський подвижництво заступництва, “заправди двоякую в небі од Христа приймають сторицю” [т.с.].

Якщо турки й татари життя своє “на кулі, на мечі, на зимно, на глад... одважають, - відверто зважає на мужність невірних промовець, - яко ж... презацнії християнській воїнове... не мають свого подавати здоров'я?”[53,138-139]. Адже Христос згідно, зі Словом, є тим, хто, попри справу “пренайдорожшого одкуплення”, надав людям найбільшу між усіх людських благ – “вольность”. Увінчаний небесною славою воїн “честі Божей” достеменно, тож, ”живота вічного доступить ”, що відбито ще Павловим “...Подвизайся добрим подвигом вѣры” (1Тим.6:21)й “...Аще и постраждет кто, не вѣнчается, аще незаконно подвизатися будет” (2 Тим.2:5)[53,138]. Закликаючи “подвизатися з неприятелем до смерті по істині, то єсть за честь Божую”, автор Слова звертався до загального добі

---

\* Аби, як виголошувала перед обличчям загрози поневолення “Історія русів” вустами старих вояків-гетьманців, “не остатися , яко обломанное судно в пространном морѣ, обуреваемое со всѣх сторон и не имущее пристанища” [29,647].

концепту Сирахового вірша, обраного за “тему” погребової промови над воїном іншим гомілетом Йоанікієм Галятовським .\*

Та найпотужнішим аргументом подвижництва виявляється, зрештою, актуальність спільної “посполитому” люду минувшини – славної пам’яті “Константинов великих, Феодосіїв, Іракліїв” та недалекої у часі безпосередньої козацької історії “гетьманов, полковников... і інших молодцов добрих, запорожцов”[53,139]. Лише пам’ятування про справедливість війни “за честь Божую, за віру..., за отчизну” та впевненість у тім, “же Господь немощна сотворить... супостата”(1Царств 2:10), здатні, за глибоким переконанням Радивиловського, скріпити й “вознести рог” воїнства “креста Христова” [53,139].

Притягненням знаменного вислову Ціцерона наголошувалась давня істина про те, що нічого немає “мильшого” за вітчизну, котра “всіх єдина... обоймує”, і що “сладкая і милая єст річ за отчизну здоров’є своє положити” [53,141]. Саме гідна смерть за отчизну, згідно зі згадуваним у Слові визнанням “єдним з учителей церковних ”\*\* прийняття всіма заступниками небесних утіх, нагороджується від Бога життям вічним та славою “несмертельною на землі і небі”.

Твір, що ряснів гучними географічними назвами (Рим, Африка, Сицилія) та величними іменами від “Помпеюша” до Еразма, звернено до по-ренесансному строкатих фактів історії й “мирської” слави. Тільки гідне наслідування вчинків Помпея, котрий “за цілость отчизни живот... в великій морській подав бив небезпеченства”, відверне, на думку промовця, від прореченого в Матвія, “же не имами гдѣ главы подклонити” (Мт. 8:20)[53,140-141]. Посилуючи заклик уподібнення “поганським” лицарям, Радивиловський наводить приклад учинку “Стеніуша, князя

\* “До смерті подвизайся по истиннѣ и Господь Бог поборет по тебѣ [Кн.премудрости Ісуса , сина Сирахового...][14,122].

\*\* Вислів про те, що “всі, которіі кольвек отчизну свою рятують,...певное і описанное в небі мають місце, где блаженні живуть во віки ”,містила,за позначенням Радивиловського, Поліантея в титулі “Отчизна”,-ймовірно, якась антологія оповідань про випадки з античної історії.

мамертенського”, котрий сам викрив себе як “єдного винного” у зраді, що сталася.

У потужній, по-бароковому насиченій старозаповітними висловами й віршами Псалмів традиційній завершальній молитві благалося піднести християнських вояків, “не смотрячи гріхи” їх. Характерним був також самий мілітарний пафос фінального заклику до Бога видати “декрет прудкий а неодмінний” Давидового “Поженѣте враги моя...” (Пс. 17:38). Воїни, що, за заключним словом, шукатимуть не своєї слави, а “розширення честі Божеї і цілості отчизни”, припишуть – суголосно Мойсейовому: “Десница Твоя, Господи, прославися в крѣпости,... сокруши враги” (Вих.15:6) - перемогу Богові [53,142].

Мотиви небесного увінчання загиблих у бою вояків поставали відтворенням загальної ідеї “легкої” смерті чеснотливих та “лютої” для грішників (Пс. 33:29), яким відповідали “невірні”. Уявлення про те, що на вбитих у війні християн очікують янголи в небі, душі ж іновірців провадяться бісами до пекла, - як це виставлялось, зокрема, у позначеному як “Explicatio exempli” українському мораліте XVIII ст. про перемогу архангелом Михаїлом пекельних сил [161,55], - містились уже в апокрифічному “Видінні ап.Павла” й численних легендах. Притаманну великим епосам від французької “Пісні про Роланда” до повісткування “...О Мамаєвом побоищѣ” візію “отверстых небес” душею, яка тріумфально увінчується безсмертною славою “праведної” смерті в бою, наведено й Синописом Інокентія Гізеля, що містив картину сходження “облака аки багряной зари”, виповненого “рук человеческих”, від яких “мнози вѣнцы... опустишася на полки христіанскія: уже бо поганіи отвсюду обступиша, а христіанстїи полки оскудѣша ”[161,55-56].

4.5.Образ увінчаного “небесною славою” вояка у промовах (І половина XVIIст.) на честь Т.Замойського.

Показову розбіжність з уявленнями litterati (“вченого благочестя”) та реформаційною ідеологією становили своїм обмирщеним розумінням

“вічності” й покликаної збезсмертити слави три анонімні промови (“Прощальна” й “Вітальні”) латиною (а також грецькою, староукраїнською та польською) I половина XVIIст. на честь канцлера Томаша Замойського, що входять до складу рукописної збірки бібліотеки Оссолінських (Польща, Вроцлав) [52,272-273]. Образ “лицера”-героя зі сповнених прихильної патетики рядків “...Слів” - імовірно Транквіліона-Ставровецького[52,273] - потлумачено у протейчній дихотомії актуалізованих елліністичної й “отцівської” площин. Створюваний уже звертанням “Прощального слова” ідеал увінчаного славою ратника-“миротворця” передвизначав ідею здобуття героєм особистого безсмертя у вічній славі здійснених подвигів та звеличення слави батьківської, утримуваної “в серцях” співвітчизників. Актуалізація концепту слави засвідчувала в такий спосіб принципову трансформацію ідейно-художньої лінії “безслав’я” у, зокрема, середньовічного автора, оберненої тут відвертим “плеканням” першої (слави).

За промовистого наголошення значущості “управничих” (“миротворчих”) справ Замойського-державця, серед яких засадничими потверджено “величний задум”, “виняткову розсудливість”, “незрівнянну особисту мудрість” канцлера (що по війні “покінчив із зухвальством, злочином і безчестям,... придушив заколоти, вгамував чвари, приборкав сваволю, утихомирив зухвальство, заспокоїв місто, зміцнив мир”[52,266-267]), справи воїнської “доблесті” й “ратного” служіння батьківщині превалюють у виголошеній не стільки канцлеру, скільки воєводі під час відходу на битву промові над мотивом суспільних “послуг” задля блага рідного герою Замостя. Показово, наприклад, що навіть його ревно вимолювана у “найвищих богів” доля, будуючи так само “батьківською”: Замойський був сином гетьмана Яна Замойського[52,272], - є долею ратною задля “вдалого завершення ратних справ” та неушкодження здоров’я [52,265].



Поняття значимості людини, людської гідності уже не вкладались, таким чином, у межі середньовічного розуміння, визначуваного приналежністю до певного щабля у феодальній суспільній ієрархії [138,98]. Показовим у промові анонімого автора постає затвердження спроможності полководця своїми силами, завдяки доблесті та мужності як виявам добродітності підняти до рівня богоподібності й досягти “земного безсмертя”. Ставлячи значимість особистості в залежність від її якостей, таланту й уміння їх реалізувати, автор “...Слів” вважає, що “лицарь” повинен заслужити шану своїми благородними справами, героїчними вчинками та гідною пам’яті нащадків громадського чи благодійною діяльністю. Всупереч середньовічним уявленням у промові утверджується, таким чином, ренесансно-гуманістичний ідеал людини, наділеної непереможною силою тіла й духу та спроможної саму долю підкорити власним задумам. Адже навіть зрадлива фортуна, як справедливо зауважує В.Литвинов, кориться талантові та організаційним здібностям оспівуваного полководця, які й визначають успіх його справ [138,102].

Двом риторично довершеним “Вітальним промовама” на повернення “покликаного Марсом” героя так само притаманна гнучкість дихотомії “еллінство-християнство”. Вихідне воління добродітного “безсмертя у Бозі” цілком укладається в рамки “славної смерті” вояка у бою. Подібній художницькій “дидактиці”, перекодованій у біблійному ключі, підвладний і збірний образ виголошувача промов – подолян (замостян). Так, уподібнення “знесилених довгим чеканням” подолян до жертв корабельної аварії, що почуваються серед бурхливого моря й ворожих вітрів (які, “схвилювавши з усіх сторін... води, то різко підносять потопуючий корабель аж до найвищої сфери повітря, то ніби знущаючись, потопивши і кинувши вниз, покривають водою, занурюють і опускають на дно” [52,271]), експлікує динаміку барокового топосу “моря” (“човна”). Останній був усталеним репрезентантом “зіткненої” образності від скоріших за човен осоружних “днів” Йова до бурхливого “океану” життя з “Лябиринта Світу” Яна-Амоса

Коменського, в якому під *memento mori* та суголосний мотив швидкоплинності часу потерпають людські душі. Для пильного “чительника” барокова алегорія “палімпсестно” відлунювала морем “життя нашого”, яке, за “Учителним Євангелієм”, “єсть морю, кораблю подобно, а мы в теле сем нашем смертельном будучи, яко бысмо в корабли якомс...”[24,[60]], “злостивим миром” “Зерцала богословіи”, що “подобен морю, ибо... бісється і піниться нечистотами, от убійства играет кривавими влнъми ” [72,242] чи, зрештою, бароковим “колесом” Нагоди, яка обертає подібний до колеса час на знак несталості плину життя, що “...яко коло обрщається” [84,44].

4.6. Мілітарна забарвленість “Слів на похороні...” (“Арістотелівські проблеми... про людину”, 1620) Касіяна Саковича.

Ідея вищості “смерті в бою” над цнотою добродійної старості в безслав’ї увиразнює й підкреслено барокові рефлексії “Слів на похороні...” (“Арістотелівські проблеми... про людину”, Краків, 1620) Касіяна Саковича. Дадотково долучені до власне “...Проблем” промови (“Слова на ...”), будучи оригінальним витвором автора, виконували – як і, приміром, “Поетика” (“*Hortus poeticus*”) Митрофана Довгалевського – функцію посібника з риторики. Довершена за формою *poesie pure* промов ампліфікує розважливий дидактизм та “пароксизмальність” проєліністичних умонастроїв. “Палімпсестність” концептуального тла визначається тут наслідуваням з римських зразків споглядальним речитативом “глупоти” по-згубному необачної перед обличчям смерті людини.

Так, медитативний плин усталеного зачину : “Чи є на світі така людина, яка, живучи на світі, не звідала б смерті...” - квазінесподівано обривається недвозначним “вектором” гріхопадіння та Суду Послання до Євреїв:\*(І як призначено людям один раз умерти, а потім суд” (Євр.9:27)), поглинутим-таки рефлексією “стилю” в екстативності словесної гри й тавтологічного нагнітання : “Іще, що більш за все дивно, страшно, сумно, що немає нічого

\* Із його глибинною двоплановістю встановлених лише “до часу” обітниць Старого Заповіту та, з іншого боку, “приданого в один раз” вічного викуплення Євангелія (“... і не з кров’ю козлів і телят, а з власною кров’ю ввійшов”(Євр.9:12);”...бо Христос увійшов не в рукотворне святилище ,... і не для того , щоб багато разів приносити Себе, як первосвященник входить у святилище кожного року з кров’ю чужою”(Євр.9:25)).

певнішого смерті і нічого менш першого, ніж година смерті. Немає жодної страшнішої із всіх страшних речей, ніж смерть...” [55,426]. Патетика “глупоти” озивалась тут саркастичним Паскалевим “смутом” та “владою безумства” Еразма, - “...а між тим люди [смерті] або зовсім не бояться, або бояться дуже мало... А ми, топчучи могили, самі... живем не пам’ятаючи про смерть...О, смутку невітшний! О, глупото, що власну глупоту перевершує!”[55,427], - бароковою плинністю двозначних земних речей \*\* та самого життя, що “подібне булькам на воді”. Поновлюваний “вектор” псалмоспівця, що навертав до витраченої на “заробок спасіння” частки з “павутини тисяч років життя,” озиваючись “марнотою” Еклезіаста й Паскалевим життям- “сном”, “одноденною гостиною”(“...крапка і термін нашого життя настільки малі, що воно може бути порівняне хіба що з ночівлею на якомусь неспокійному заїжджому дворі “[55,427]) остаточною передвизначав, проте, усталену ідею наслідування Христа: “...самий наш Спаситель, будучи людиною, мусив умерти” [55,427].

Показовим у звертанні до образу небіжчика було введення автором мотиву “смерті твоєї”, в якому переживання виявлюваного живими болісного “щему від туш й смутку” вивищувалось до властивого новій добі концепту екзистенційно болісної та близької “твоєї смерті”. Згідно з Ф.Арієсом саме за новочасся архаїчна модель “смерті своєї” поступилась романтичній “революції почуттів” зі скеровуючими поведінку “афективними реакціями”, що їх з XVIII ст.цілком зосереджувано на кількох найбільш близьких людині істотах як виключних, незамінних [81,385]. Таке “почуття іншого” стає домінуючим за романтизму. Тоді-таки виявляє себе ідея секуляризованого, ”антропоморфного” раю як не стільки вже “Дому Отця”, скільки позбавленої есхатологічних жахів “спільноти людських будинків”, де традиційні образи “вічності” зіткнені з реальностями людської пам’яті [81,384].

---

\*\* Кожна з яких, за Себастьяном Франком, це –“Силен навспак”: “...Усі речі дволикі, позаяк Богу завгодно було протипоставити себе світові, і Він залишив йому тільки видимість речей, а сутність їхню й істину забрав собі ... Зовні ніби смерть, а зазирни всередину – побачиш життя, ... під красою – потворність, під достатком – убогість, під ганьбою – славу, під ученістю – невігластво”[190,50].

Програмним у “Слові...” potwierджено концепт добродчинної смерті померлого, що жив “у святому благочесті” та закінчив земний шлях “так само по-християнськи, прийнявши святі таїнства”[55,427]. Небіжчик убачається автору “щасливцем”, який не звідавши “часу напасті та гніву Божого” у вигляді моровиці чи нашествия поганських орд, не був настигнутий смертю зненацька й, мовою теології, вмер по-християнськи, причастившись святих дарів.

Строката риторика наступного зачину “Слова... до нащадків” увиразнювала ідею невідворотності смерті та цілковитої нігілізації нею всіх атрибутів людськості. Так, якщо по народженні й у в “мирському” стані людині “хоча б у віддаленій можливості” властиві, за промовцем, епітети влади, гідності, наук та ремесел (які “з великою вірогідністю” приєднані до всіх уявних суб’єктів: радника, бургомистра, гетьмана й короля), то людина як така “не може бути, але власне є смертною” [55,428]. Невтішну істину potwierджував, за “Словом...”, іще Сенека-“поганин”, кажучи про те, що серед найчисельніших змін і перетворень світу немає нічого певнішого за смерть.

Промовець завбачував тут-таки плин учасників середньовічного “танку смерті” та бароковий макабр “розкладу”, варіації розкриття яких були незліченними. “Порохом, попелом і нічим” стане, за автором, “глина тіла” пана та хлопа, вченого й простака, і ні могутність монархів, ні благочестя єпископської митри не постануть цьому на заваді [55,429]. В очах промовця єдиною противагою безжальному кістяку “старої” виявлятиметься лише необернювана на порох та непідвладна тлінню “душа”, й уторований іще батьками “шлях” до безсмертя: “...хто собі який віз приготував, на такому й буде завезений до Божого вироку”[55,429].

Підвладний ідеї гідної небесного увінчання “слави” декорум образів так само увиразнював промови “...на похороні воїна” та “...шляхтича”. В увиразненні тремтливої ілюзійності життя-“комедії” (Theatrum Mundi), “бурхливого моря”, “темної хмари” чи, зрештою, “ігриськ Марсових”

“облудної (змінної) Нагоди” (Spes Alit). Людина бароко, що повсякчас долала химери “облудного” світу, уподібнювала життя герцю (“війні”) та осоружному “голдовництву”, наймитуванню у “найбільших ворогів”. “Війною, -наголошено у Слові, - є справді життя людини на землі... Світ, сатана, тіло – ведуть з нами війну” [55,430-431].

У фіналі підкреслено гротескне нагнітання мілітарних образів (“як воїн за криваві заслуги бере смертний гріш..., як воїнський хліб, що тучить і сушить, живить і отрує..., як тремтять у полі лицарські намети..., як лікує рани рани бувалий воїн..., як смерть літає у воїна перед очима, і падає він, награбувавши трофеїв”[55,431]) оберталось майже саркастичною розв’язкою, що зводила вояка до звичайної смертної людини. Якщо перший, утім, послуговуючись у герці гострою зброєю, отримає, зрештою, почесну “безсмертну” славу, то остання, по-“мізерному” захищена від “стусанів та пошкоджень” долі лише тілом - радше, за промовцем, “мазанкою з глини” (“глиняними латами” ) і “тупим розумом”, одержить за облудний земний “клопіт” єдину нагороду, якою буде “невблаганна смерть [55,431-432]. За суто бароковим “двоїстим убачанням”, “тріумфування” вояка так само виявлятиметься, оманливою ілюзією, бо ж обидва: увічнений “славою” вояк і смертна людина, – перебуваючи, згідно зі “Словом...”, у єдиній “відхлані, клопотах, забавах, страсі” [431], змушені відбувати “набридливе чатування”, обидва є на сторожі, для обох “неприятель”-смерть є “кінцем битви” [55,431].

“Сум’ятне”зневір’я автора Слова притлумлювалось, однак, катарсичним убачанням над усе “вічності”, де справджуватимуться “небесні розради”: “...людина не повинна зважати на своє тимчасове здоров’я для досягнення вічної віддяки... Має і людська добротність безсмертну нагороду” [55,431]. Показовою за таких “ліків чеснот” виявлялась сама підстава набуття “небесного Єрусалиму” в якості визначуваних “ранами та рубцями” й потверджених шляхетним товариством “кривавого” ігриська життя числених свідчень по-звисяжному “славної” загибелі лицаря.

У такий спосіб, перебіг мотивів від “Слова І” і “...ІІ” до промови “...на похороні воїна” і “...шляхтича” виявляв принципове нагнітання героїзованого осмислення ідеї кінченості, за якого акцентація мілітарної героїки увиразнювала обернення концепту цнотливої старості “у безслав’ї” на ідею славної “смерті у бою”. Так, у промові “...на похороні шляхтича” серед чеснот освіченості, щедрості, мудрості та – “надто” - збереження вірності “кафоличній” вірі засадничими вивиснувано концепти мужності-*virtue* та поширюваної як за життя, так і по смерті слави шляхтича як “істинно-посвяченого лицаря”[55,433]. Якщо у перших двох “Словах...” досить абстрактно йшлося про необхідність набуття живими нащадками, окрім Божої ласки, людської прихильності (“приятні”), а набір “чеснот” передбачав, здебільш, офірування на користь громади, - поряд із, принаймні, справедливістю й милосердям, - то в останніх промовах принциповою передумовою увічнення потверджувало стан вояка та його “славних”, - бажано, “за віру”, смерть у бою.

Таким чином, героїко-стоїстична спрямованість ренесансно-реалістичних тенденцій українського бароко визначила принципове переосмислення ванітативних релексій неподоланності трансцендентних меж. За “упереджених” активізмом *homo novus* інтенцій, що надавали ідеї вибувності гранично секулярного характеру, кінченість осмислювано в світлі гуманістично-ренесансної ідеї й ідеалу безсмертя, запевненого славою у світі”. Відмінне від усталеного розуміння людини та її значимості у принциповій залежності від особистих якостей, таланту й уміння їх реалізувати зумовило виникнення нових соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів поцінування життя і життєвого краю як тієї межі, за якою вшанування благородних справ та героїчних учинків прилучалося живій славі.

Будучи органічним строкатій поетиці козацького бароко й вибудовуючи позначений “прозьбою про час” ренесансно-реалістичний

стрижень доби, подібне осягнення “психомахічної” альтернативи й екзистенційної відповідальності обернулось актуалізацією образу “нового” героя бароко - активної особистості, “апологета бою” та концептуального мотиву звитяжної “смерті в бою”. Якщо усталені світоглядні принципи, визначаючи пріоритет цнот духовних, торували лінію граничного “плекання безслав’я”, то передумовою засад героїко-стоїстичних інтенцій бароко поставав концепт “загибелі у бою” героя-вояка, увінчаного “небесною славою”.

Становлення при цім національно свідомої людини з невід’ємними її етиці категоріями спільного добра, свободи волі, людського самовладдя, спрямовуючи витворення ідеалу людських взаємин у відповідності до Божого закону, відбувається за експлікації феномену “прироженої любові” до вітчизни та програмово вивищеного до славних “Яфетових” пращурів концепту мужності-virtue. В літературі набуває розвою суголосний літописній мегаломанії й бароковому панегіризму “сарматський дух епічності” (С.Грачіотті). Це визначило сакралізацію в українській культурі самих понять нації та соціуму й сприйняття ідей отчизни та віри в якості єдиного цілого. Незавершеність тут ренесансного досвіду та експлікація гуманістичної ідеї людини в площині надособистісного (індивідуальність у ролі проводиря) виступили сприятливим ґрунтом розвитку ренесансного культу особи як однієї з передумов героїко-стоїстичної спрямованості й мілітарної забарвленості вітчизняних рефлексій.

“Епічно” розв’язувані (С.Кримський) у контексті більш загального поняття народної недолі мотиви поборюваності смерті життям та затвердження буття, засвідчуючи поширеність апокрифічної ідеї пекельного зла як принципово доланного, убачаються висхідними до ранньовізантійської й, вужче, києво-руської концептуалістики софійності та “онтологічного оптимізму”. Глибоко автентичною вітчизняним уявленням видається й ідея жертвовного заступництва і служіння рідній землі як долученого до земної слави “войовничого” подвижництва. Механізм

інтегрування у християнську систему цінностей етичних ідеалів воїнсько-лицарської парадигми актуалізується, попри світську культуру, самою церквою.

Ідея “небесного увінчання” загиблих у кривавім герці-“забаві” вояків виявляла переосмислення усталеного концепту “легкої” смерті чеснотливих і “лютої” (Пс.33:29) грішників, яким відповідали “невірні”. Козацьке подвижництво в очах сум’ятної доби видавалось служінням “добрих воїнів” Христових, а геройство лицаря - трансформованою ідеєю подвижництва чернечого (концептуально зумовлюючи “здобування” мечем небесних утіх, самий Спаситель вводиться бароковими litterati до лицарського стану). Взападничуваний показовим для бароко “поганським” motto про передчасне на знак Божої прихильності “преставленіє” (“Лямент... Мелетія Смотрицького) концепт передчасної смерті набував при цім вочевидь програмового сенсу заподіюваного “плотському мудрованію” добровільного присилування (“обрізання”) людського єства.

Вибудовуючи, поряд з ідеєю гідності княжій давнині, парадигму рівності з вивищеною ренесансом греко-римською античністю, українське бароко, звертаючись до “активізму” класичної свідомості, вивищує імена земних героїв до античного ідеалу, можливості ж класичних аналогій визначає прикладами власного героїзму. Ідеєю покликаної збезсмертити слави імперативно взападничувано при тім стратифікацію лицарських шляхетностей. Наскрізність мілітарного мотиву звитяжної смерті героя-вояка, що віддає перевагу героїці “молодої” смерті перед усталеною цнотою “старості у безслав’ї засвідчила, таким чином, принципове обернення ідеології “безславної смерті” та вмирання як знеславленого чину переставлення. Актуалізуючи поняття слави Христової у площині ключової для бароко мілітарної ідеї слави лицарської, героїко-стоїстичні інтенції вітчизняної культури спричинилися до істотної героїзації розв’язання концепту смерті, осмислюваної як справдження змістовості марнотного “бігу” життя.



Вивищенням оксюморонної символіки “святобливої войовничості” поставали самі вже парадигматичні в сенсі злученості відмінних ціннісних систем образи лицаря та “посполитої” битви. Подібну концептуалістику затверджувала, наприклад, присвята “яснопревелебному” єпископові Афанасію Желіборському в “Ключѣ разумѣнія...”(1659) Йоанікія Галятовського, де символ войовничих кіс на полі герба узаasadничувався символами святительської митри, “пасторала” та хреста, що набували відверто мілітарного забарвлення. Тут само вищувано й “марсове” служіння панотцевих родичів – і, власне, “яснопревелебного” отця, - що “не раз почервонили поле” у кривавім герці з ворогами церкви та віри. Вибудовувана тут знакова у мілітарному мотиві “географія слави” лицаря-ченця суголосила численним панегіричним перелікам “просторово закріпленої” (Б.Криса) земної слави інших образів героїв-воjakів, як реальних, так і “збірних”: гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного з “Віршів” на... погреб...”(1622) Касіяна Саковича, Богдана Хмельницького з погребної промови Зорки у Литописі (1690-1720) Самійла Величка, “трудящого воина... в році 1678-м” з “Чигирина” Олександра Бучинського-Яскольда тощо. Концепт героїчної загибелі лицаря сповнено при цім принципово відмінним від усталеного переживанням часу, осмислюваного як можливість вже справдженого загиблим.

Наскрізнiстю мілітарних акцентів позначене “Слово 1-е часу війни...” (1677) Антонія Радивиловського з ключовою тут ідеєю значущості для воjака “двох речей” - ”честі Божеї”й “любові отчизни” й суголосних до них “вінців” - “лицерського” та “мученицького”. Саме в подібному світлі вивищено тут ідею гідності подвижницької справи зуступництва, що заторкувала поняття роду, вітчизни й батьківської віри. Показово, що самий Спаситель постає у “Слові...” тим, хто надав людям найдорожчу за всі балага “вольность”. Саме доблесну смерть за вітчизну увінчаного “небесною славою” воjака осмислювано як принципову підвалину збудованих останнім “небесних утiх”. Найпотужнішою ж підставою заступництва виявлялась актуальність

спільної всім далекої, а також безпосередньо дотичної до сучасників, минувщини.

Принципову розбіжність із засадами “вчених трактатів” та реформаційною іделогією становили своїм мілітарним тлумаченням слави як імперативу шляхетності три анонімні промови - “Прощальна” й “Вітальні”(I пол.XVII ст.) - на честь канцлера Томаша Замойського. Образ “увінчаного славою” вояка постає тут у протейчному зударенні елліністичної, з одного боку, та християнської, з іншого, площин. У відверто мілітарній спрямованості промови виголошеної не стільки канцлеру, скільки воєводі під час відходу на битву, ідея воїнської доблесті й “ратного” служіння принципово переважає строкате звеличення миротворчих (“управничих”) справ Замойського-державця. Акцентоване вивищення смерті-“загибелі у бою” перед чеснотливою “старістю в безслав’ї” увиразнює й “Слова на похороні...” (“Арістотелівські проблеми... про людину”, Краків, 1620) Касіяна Саковича. “Пароксизмальність” тлумачення ідеї вибувності позначена тут дидактизмом недвозначних концептів переступу та останнього суду. Показовим був введений у “Слово...” мотив “смерті твоєї”, що за Ф.Арієсом, змінила за Нового часу середньовічну модель “смерті своєї”.

У наступному “Слові... до нащадків” по-риторичному вишукано затверджувалась ідея невідворотності краю та нігілізації смертю всіх “атрибутів” людського. Промовисто виразне “плекання слави” визначало, натомість дві останні промови “...на похороні воїна” і “...шляхтича”. Осягнення щемливої ілюзійності світу-“комідії”, “бурхливого моря”, чи, - врешті, -“ігриськ Марсових” оберталось введенням загальних у бароко міфологеми “змінної нагоди” й уподібнення життя “герцю” (“війні”) й осоружному “голдовництву”-наймитуванню людини у світі. “Тріумфування” увінчаного “небесною славою” вояка спростовалось, утім, саркастичною розв’язкою, де вояка та смертну людину осмислювано в єдиній “відхлані” невибувного марнотного “клопоту”, краєм якого є невблаганна смерть.

Знаменним, таким чином, виявлялось тлумачення самих підстав набуття “вічності” в якості визначуваних “ранами й рубцями” та потверджених “шляхетним товариством” кривавого “ігриська” життя свідчень звитяжної - за вітчизну - смерті вояка. Як в анонімних промовах, так і в Саковичевих “Словах...” показовим, отже, постає граничне загострення героїко-мілітарного - “еллістичного” в межах барокового – розв’язання концепту смерті як “доброчесної загибелі” в бою, якому поступився усталений мотив “плекання безслав’я”. Так, серед цнот освіченості, щедрості й – надто – вірності “кафоличній” вірі вивищувано “чесноти” воїнської “доблесті”-virtue і запевненої “у світі” слави вояка як “посвяченого лицаря”. Якщо у перших двох “Словах...” набуття “вічності” визначалося милосердям померлого та його офіруванням на користь громади, то в останніх двох підставою увічнення потверджувалося самий уже стан вояка та його героїчну, – бажано, за віру, – смерть-“загибель у бою”. Попри розбіжність з усталеними візіями (у ставленні до земної слави, наприклад) таке “мілітарно” ангажоване тлумачення концепту смерті виявляло, проте, погодженість із першими. Певна суголосність обох: “отчеської” та героїко-стоїстичної – складових осягнення проблематики смерті-безсмертя поставала достаменною за наскрізних у них virtus’ного й, певним чином, ванінативного мотивів.

## ВИСНОВКИ

Виявлення окремих – соціально-філософських та етико-гуманістичних зокрема – аспектів міждисциплінарної за змістом проблеми смерті й безсмертя вочевидь вимагає особливих підходів. Украв доцільним тут постає застосування історико-теоретичного підходу. Сутність останнього, як намагались ми довести, полягає в органічному поєднанні теоретичного аналізу змісту засадничих понять із дослідженням розгорнутого в історичному просторі та часі розгляду конкретної національної культури. Реалізований на матеріалі історії української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст., жанр саме історико-теоретичного аналізу дозволив розглянути зміст проблеми смерті та безсмертя як такий, що є присутньо конституційованим в історичному досвіді осмислення потенціалу зазначених понять. Аналітичним тлом центрального у представленій роботі питання соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя виявляється, таким чином, узагальнення історичного досвіду її розв’язання. В якості останнього обрано матеріал умовно позначуваної “добою бароко” української культури в його відповідних концептуальних уявленнях, у тому числі – переконаннях спільнот як довготривалих суб’єктів соціальної пам’яті, що визначали підстави соціальної поведінки особи перед обличчям смерті.

Розглядаючи, таким чином, з позицій єдності історії та теорії як сучасні соціальні й етико-філософські акценти інтерпретації концепту конечності, так і його історичне підґрунтя, наголошуємо на принциповій єдності теоретичного й історичного підходів, що визначає так само застосування в якості провідного відповідного методу. Адже осмислення понять життя – смерті – безсмертя в духовному досвіді минулого виявляється концептуальним ґрунтом і тлом постановки новітніх та сучасних акцентів тлумачення проблеми смерті, що сягають виявних у парадигмі історії глибинних осягань потенціалу “краю”.

Сучасне бачення концептів смерті й безсмертя багато в чому як спирається на історичний досвід, так і заперечує його. Подібне застереження особливо принципове

щодо розглянутої в роботі досить присутньої для європейської традиції “героїко-стоїтичної” складової осмислення проблеми конечності. Саме “мілітарна” спрямованість розв’язання останньої постає вочевидь визначальною для українських злободенних, як на сьогодні, усталеної тенденції потлумачення людської смерті як можливого засобу справдження нагальних соціально значимих завдань на користь “загалу” взагалі та новітньої ідеології тероризму зокрема. Самогубство як спосіб боротьби за досягнення певних соціальних цілей постає поширеною практикою сьогодення.

Граничне обернення, ба й зсув соціокультурних уявлень у ставленні до смерті та знецінюваного життя, виявляючись передумовою ідеологічної прийнятності розв’язання життєвих проблем завдяки та через смерть окремого індивіда, набуває загрозливо знакової узвичаєності. Загострення ряду пов’язаних із посиленням терористичної активності соціально-психологічних чинників, що полягають у використанні принципово нових методик і технологій здійснення практики тероризму ( підготовка “батальйонів смерті”, вербування жінок-удів ( родичок ) загиблих за їх психологічної спрямованості до смерті як єдино можливого “виходу” тощо ) надає факту щоденної насильницької смерті буденного, ба й банального виміру.

Звичні для буденної свідомості факти насильницької смерті й умирання заручників та жертв терору – лише єдиний приклад усталеного нехтування індивідуальним буттям особистості як відтворюваним у “системі” й “іморталізовуваним” на користь загалу в ідеологемах соціального поступу чи процесі відтворення біологічного життя. Звертання до тематики смерті та безсмертя виявляється, отже, вкрай актуальним з огляду на проблему не стільки загрозливої присутності, - “розчиненості”, – “кінця всякого” у щоденному житті сучасної людини, скільки усталеної ідеології знецінення буття окремої особистості за розв’язання соціальних завдань на користь “загалу”.

Притягнутий у роботі матеріал з історії української духовної культури кінця XVI - початку XVIII ст. надає підстав стверджувати, що глибоко притаманна „отчеській” складовій вітчизняного духовного досвіду ідея принципової доланності

й парадоксальної причетності кінцевого (тварного) до істини благодаті була присутньою в парадигмі українського бароко. Тут за осмислення суто конститутивним виявлялось усвідомлення сутнісної протяженості царин життя та смерті й закоріненого в самих підставах буття „благосного” параметру останньої. Подібні візії, постаючи суголосними загально філософським рефлексіям, були істотно актуалізовані вітчизняними інтелектуалами. Адже виключно гнучкий історико-культурний феномен українського бароко з принципово інтегральною світоглядною позицією, амбівалентністю концептуальних засад і поліморфністю художніх канонів, - довільно „перекодовуваних” у зіткненні християнської й античної парадигм і протейно („префігурально”) потлумачуваних від образу міметичного до „анагогічного”, - зумовив механізм того історичного „стрибка”, що вивисив „культурне пограниччя” країн кола Slavia Orthodoxa до єдиної Європи.

Концептуальне вбачання в явищі смерті граничної підстави поновлення людини до „первинного образу”, з одного боку, та принципове розведення понять смерті „духовної” і „посполитої” тілесної, з іншого, визначали потужний моральний потенціал осмислюваних бароко понять смерті та безсмертя. Їх глибокий філософський зміст становило усвідомлення присутньої конверсивності життя й „розсередженого” - „узвичаєного” – в ньому краю. Попри вагомість історико-філософських досліджень з питання смерті достеменним є брак розв’язання власне соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя у світлі концептуальних уявлень соціальних спільнот за найвизначнішої та, водночас, найнеоднозначнішої доби українського бароко. Адже виявлення соціально-філософських зокрема аспектів проблеми кінченості з огляду на особливості її осмислення у свідомості спільнот здійснено, переважно, в контексті більш системних історико- й соціально-філософських питань, - наприклад, у монографіях Б.Криси, В.Д.Литвинова, В.М.Нічик, О.М.Сирцової, В.О.Соболь, В.О.Щербака та інших – або, натомість крізь призму їх вузько спеціальних аспектів.

Новим у представленій роботі є, отже, аналіз соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя на рівні специфіки її осмислення у свідомості спільнот як довготривалих суб’єктів соціальної пам’яті, що

визначали соціальну поведінку особи перед обличчям смерті. Адже індивідуальні переконання за розв'язання проблеми смерті й безсмертя у свідомості спільноти набували принципово нових соціально-філософських та етико-гуманістичних обертів. Так, притаманні бароковій парадигмі української культури святоотцівська („візантійська”) і героїко-стоїстична („елліністична”) складові потлумачення проблеми смерті та безсмертя посутньо відповідали світоглядним переконанням на рівні спільнот ученого духовенства, з одного боку, й воїнства („лицарства”, козацтва), з іншого. Соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти проблеми конечності у свідомості воїнства (козацтва) визначались, зокрема, такими ціннісними категоріями воїнсько-лицарської етики, як „доблесть”, „вірність”, „честь” („слава”), та концептуальним розрізненням ідей „смерті знеславленої” („безславної старості”) та передчасної на знак Божої прихильності „славної” („загибелі в бою”). З іншого боку, подібні аспекти було зумовлювано новим розумінням поняття значимості особистості у прямій залежності від її якостей та ідеєю життєвого краю як межі, за якою запевнене „славою у світі” „безсмертя” особистості й увічнення її справ та вчинків потверджувалось гідною пам'яті нащадків „живою славою”.

Особливо актуальною на тлі відверто загострених принципів неприйняття потенціалу „краю” в танатологічних уявленнях сьогодення видається барокова концептуалістика конверсивності життя і смерті й „узвичаєності” останньої. Усвідомлення сутнісної протяженості царин конечного та безконечного постає вкрай відмінним і від посутнього в європейській традиції „активістського” витлумачення конечності, „іморталізовуваної” в ідеологічних фантазмах слави, свідомості, поступу, процесі відтворення життя чи накопичення часу (Ж. Бодрійяр). З іншого боку, за сучасного панування так званого „клінічного” підходу до смерті, коли людина помирає „з закритими очима”, ізольованою від рідних та суспільства, смерть є трагедією для беззастережно зосередженого на справі продовження виключно власної особистості. Внаслідок величезної за масштабами комерціалізації й відвертої індустріалізації „ринку смерті” притаманне людині виявлення жалю,

скорботи і власне жалоба виявляються потамовуваними та зосередженими у виключеному з повсякдення короткому періоді, що передує погребу.

Втім, прийнятність, ба й правомірність будь-яких означень та „рубрикацій” стосовно до концепту смерті відпочатку суперечлива. Ключовий у рядопокладеності антитетичних даностей, металогічний феномен смерті є одвічним екзистенціалом вибувності “всякого” (Еккл. 7:2) як зла *моєї відсутності* ( В.Янкелевич про Паскаля ). Спроби „зняти” межу особистої заторкнутості та помислити край в єдності *твоєї* смерті тебе самого і чистої рефлексії її *в іншому* видаються наперед уразливими. Осягати не дану людині емпірично „межу” в її метафізичному сенсі позначатиме так само неспроможність поєднати у свідомості „несполучуване”. В якості ж трансцендентної реальності смерті виявляє в культурно-конечному відкриті свідомості як завжди *інше* ціле буття, пов’язуючи з останнім принципово обмеженого суб’єкта. Доланням активістського підходу є так само „некласичне” вбачання в екзистенціалі краю справдження невиявленого теперішнього, фінальної фази людського росту, розгортання іншого і власне “ніщо”, поряд із виявною визначеністю екзистенції, зрештою, – динамічного моменту долі. Адже, виявляючи граничну реальність природного, субстанційно-позапокладеного феномену й задаючись водночас рівнем докладуваних особистістю зусиль вийти за межі актуально наявного, людська конечність „вибудовує” осмислене буття розгортуваними *з огляду на* смерть як те, чому покладається будь-яка сенсовість, і, в якості справжньої міри особистісного, поціновується як передумова змістової виповненості життя.

Усвідомлення вибувності екзистенції, поряд із феноменом розумності чи духовно-тілесної дихотомії, екзистенціалами свободи, любові, спілкування є, таким чином, найбільш “людською” мірою сутого як тим, чому сенс останніх передпокладувано. З іншого боку, присутньою є адекватність подібних визначень християнському трансцендентизмові в світлі осягнення смерті як умови вивищення іманентного (свідомості) у трансцендентне. Невипадково осмислюючись в акті гріхопадіння як переході “потойбічного” (божественного) у “поцейбічне” (суту людину), постання якого є „відпадінням” від автентичного буття, смерть осягається



як зворотне поновлення до повноти останнього, справджуване через смерть „тварного”(1Кор.15:36) як єдино можливий „добрий вихід” для людини сутої.

Екзистенційній позиції “упередженості” ( “адже йдеться про ніщо нашого всього” [204,75], – В.Янкелевич про Паскаля ) як розвінчання однозначно онтичної позитивності, - з одного боку, й убачанню в переживанні конечності конститутивного моменту людської свідомості ( М.Шелер, М.Гайдеггер ), - з іншого боку, довелось постати як проти конформістського узвичаєння подієвості смерті, так і проти беззастережно ідеалізованих установок “зняття”, безпристрасності чи ж бездумної вітальності *ad infinitum* перед обличчям ніщо. Замість можливого гуманістичного обернення „свідомості смерті” на один з найпотужніших життєвих стимулів, „каталізатор”, без якого існування людини втрачає інтенсивність і глибину, свідомість сьогодення визначають притлумлення потенціалу „краю” й відчуження „людини культури” від фундаментального аспекту людського буття. Про останнє свідчить, зокрема, Янкелевичева модель „неподобства” (Ф. Арієс) „цнотливої” смерті. У принципово упередженому „моєю справою” філософуванні унікальний досвід “позапокладання” смерті (“по цей бік” – “у мить вмирання” – “по той бік”) французького мислителя Володимира Янкелевича є чи не найбільш знаковим інтелектуальним підсумком не-буттєвого (принцип аналогії мислення й не-буття) розміркування.

Саме ангажована особистою причетністю “приймання-всерйоз: реальністю, близькістю, особистою заторкнутістю” методологія монографії В.Янкелевича, що у своїй критиці однозначно онтичної позитивності багато в чому солідарний із Гайдеггером та, з іншого боку, суголосний „патрологічній складовій” російського екзистенційного мислення, виявляється глибоко автентичною й адекватною „не-буттєвому” досвіду *Memento*. „Несказанне” смерті, - що в цьому сенсі у корені відмінна від „непрореченого” свободи чи ірраціональної інтуїції Єдиного, сягаючи глибини не-смісла, - є, за „в-чуванням” Янкелевича, апріорним і до сутнісним „ніщо думки”. Проте, посмертне значення факту “*буття-в-минулому*”, невідновлювана виключність якого принципово відмінна від чистого і простого небуття, парадоксальним чином освячене в очах Янкелевича саме відвертою абсурдністю

краю. Позиція французького мислителя, за яким подібна „абсурдність” антиномічно виповненої порожнечі „ніщо” тотожна абсурдності власне Спасіння, що „не від діл” (Ефес.2:9), постає набагато неоднозначнішою від екзистенціалістського вбачання у смерті неґації будь-якого сенсу й обстоювання єдино чинного обов’язку” витрати інтелектуальної енергії в коловерті „фантазму безсмертя”. „Безкомпромісність” істини про смерть набуває, у такий спосіб, характеру конверсійної оберненості життя в усій його даності виняткового до власної утаємниченої „внутріпокладеності”.

Стверджуючи про приналежність Янкелевичевої моделі до останнього з напрямків виявлення неприйняття смерті, інший французький мислитель Ф.Арієс визнає „пом’якшене до цнотливості” „неподобство” останньої засадою заборони на все, пов’язане сьогодні зі смертю, що стає „брудною” й медикалізується. Постаючи, за французьким істориком, одним із тих екзистенціалів, які завжди набувають ролі табу (за Бодрійяром – власне принципом раціональності та поступу „соціального”), осмислювана сучасністю модель асоціальної „смерті обернутої” виступає останньою в ряді кількох етапів еволюції ставлення до смерті – від архаїчної моделі „смерті прирученої” до моделі „смерті твоєї” доби романтизму. „Тріумф медикалізації”, зробивши смерть „екстериторіальною” та позбавивши вмираючого місця й особистого досвіду вмирання, уможливив водночас, за Арієсом, власне протяженість останньої, визначувану самою системою лікарняного закладу й “управністю” лікаря.

Подібний “урегульований” лікарняною бюрократією “менеджмент смерті” вимагає від хворого, згідно з дослідниками, померти єдино прийнятною для сьогоднішнього пасивною “смертю в незнанні” чи розігруючи останню. В будь-якій іншій смерті вбачатиметься “скандальний безлад” ( Ж.Бодрійяр ), ба й порушення конституційних прав на недоторканність і прагнення до щастя ( Л.Уотсон ). Втім, за панування “клінічного” підходу до смерті конечність, за глибоким переконанням сучасних богословів, поставатиме трагедією лише для людини, беззастережно зосередженої виключно на справі “подовження” власної особистості. Відкидаючи у світлі подібного розуміння “поганство” принади розв’язань питання безсмертя й

заперечуючи останнє як протилежне людській природі, більшість сучасних теологів та фахівців з медичної етики поцінують межу людського життя як благо для кожного індивіда, незалежно від усвідомлення ним цього.

Будучи за своїм ціннісним змістом поняттям того самого порядку, що й життя, екзистенціал краю становить собою глибинний засновок духовно-особистісного світу, що як ніколи “не реалізовуваний адекватно” (І.Фролов) не постане, втім, справдженим уповні. Поряд із прагненням долання конечності осмислення граничної обмеженості життя виявлятиметься при цьому “генеративним” для створення цінностей як таких, що визначають власне **міру** виповненого змістовістю життя. Вкрай актуальною своїм поцінуванням смерті як особистісно-якісного ступеню справдженості людського буття є екзистенційна позиція М.Трубнікова, який, потверджуючи значимість проблеми конечності в її загальнолюдському, світоглядному сенсі, переконаний в тому, що треба прийняти смерть як ціну життя, – в якості якої – як межа й міра життя – смерть є найбільшим із благ, рівним і тотожним благу життя і здатним надати йому істинну вартість.

Подібне переживання “краю” надає теперішньому гранично нового виміру, дозволяючи жити “тут і тепер” та виповнюючи не “юдейським” страхом смерті, а протилежним шляхетним острахом безглузлого, марно витраченого життя. Осмислюючи поняття вічності крізь призму осяжуваної часом людського буття історичної “тривалості діл, учинків і думок людських” [183, 86], Трубніков обстоює необхідність накладання на фізичну тривалість “людської міри” як єдиної, в якій фізичний час виявляється таким, що “стався”. При цьому останній, у світлі якого людина є “чистим ніщо”, принципово поступатиметься перед якісною повнотою вічності як “виповненої тривалості”. Загострено екзистенційну позицію обертувано в такий спосіб на глибоко моральне кредо: людина, за визнанням мислителя, – не “подорожній на землі”, чи самітник або найманець, а “син” цього світу, вибраний стати відповідальним за суголосність “слова і діла” світу. Саме оберненість до теперішнього й виявлення в ньому підстав жити „тут і тепер”, дозволить, за глибоким переконанням М.Трубнікова, задовільно роз'язати проблему смерті, що

виявлятиметься в такий спосіб перелумовою виповненою осмисленістю життя, цінність якого тотожна цінності й осмисленості смерті.

За розгляду з позицій історико-теоретичного дослідження сучасних соціальних та етико-філософських акцентів інтерпретації концепту смерті правомірним з огляду на єдність історичного й теоретичного видалось звертання до концептуального підґрунтя новітніх тлумачень проблеми конечності, що сягають глибинного осягнення потенціалу понять життя – смерті – безсмертя в духовному досвіді минулого. Актуальність розв'язання проблеми смерті та безсмертя в концептуальному контексті автентичних вітчизняній парадигмі уявлень про смерть визначає й інтенсивність осягнення буденною свідомістю засад і принципів християнського вчення. Конституційований інтегральною світоглядною позицією найпотужнішого в історії вітчизняної культури явища українського бароко, концепт чинного („узвичаєного”) „переходу”, яким виступала межа людського життя як свідчення його цілісності й справджених у ньому вчинків, передбачав виявлення потужного глобального потенціалу поняття смерті. В суголосному „отчеським” уявленням річищі вчення про смерть як „хворобу до зцілення” (Григорій Ніський) вітчизняні інтелектуали тогочася експлікували, передусім, ідею зла не фізичної, а „духовної” смерті як занепаду людського духу.

Поняття переображення людини, визначаючись ідеєю поборення гріха й додання „рабського” (Рим. 8:15) страху смерті, покладалось, у такий спосіб, в екзистенційну залежність від особистісного „произволенія”, за якого смертна межа виявлятиме „міру” очищення й просвітлення духу. Подібний імпліцитний сенс „краю” актуалізував, таким чином, закорінений у самих підставах сутого „благосний” параметр справдження виявлюваного завжди „іншим” цілого буття, де замкнена на себе „тварність” вивишуватиметься до первинної цілісності („першообразу”). Засвідчуючи принципову актуальність обстоюваної отцями ідеї „узвичаєності” смерті, осмислення останньої оберталось у бароковій свідомості визнанням сутнісної протяженості та граничної конверсивності конечного й безконечного, „стислу близькість” яких завбачувано самим передвічним опікуванням - „Божією опатрністю”.

Підставою осмислення ідеї вивищення було концептуальне розмежування поняття про душу, відчужену від Бога „смертю духовною”, та душу, „чинно” роз’єднану з тілом смертю „посполитою”, загальною як лише „переставленням” задля головної для християнина події Суду. Останній як справжнє „обрізання” (Григорій Ніський) тварного розглядався таким, що нестиме незаперечне благо, видаляючи у просвітленому „славою Христовою” тілі умиртвлюваний разом із „тварністю” гріх, смерть же, як зло що в контексті Орігенового вчення є лише безпідставною, несамостійною за сутністю „нестачею” добра, вважалась лише „деформацією” життя, а не його протилежністю. Саме ідея оновлення духовного союзу з Богом у „воскресінні першому” визначала, таким чином, розуміння вітчизняними *litterati* долання хибного викривлення духу. Передумовою ж оновлення виявлялась, за уявленнями, „несотворенність” постання з мертвих Христа, спокутна офіра Якого вивищувалась як долання гріха, „знищена смерть” (1Кор.15:26) та „вина и изволеніє” людського оновлення.

Саме з цим було пов’язане концептуальне вирізнення у, зокрема, Катехізисі (1627) Зизанія воскресіння духовного, „дочасного” і „тілесного”, з яких лише перше – духовне виступало справжнім звільненням від „смерті першої” людського духу, сполучуваного за „воскресіння другого” зі „славою” просвітленого тіла. Вивищення людини не поділюваним відтак духовно-тілесним сполученням визначало собою, за переконанням барокових мислителів, цілісне викуплення довершеної людини, якій належала „слава” досконалого тіла. Відбите ідеєю „смерті другої” остаточне відхилення грішників від Бога й піддання їх по Суді вічним мукам (Об. 21:8) осмислювано за постання кожного з таких так само цілісним духовно-тілесним сполученням у „воскресіння осуду”. Усвідомлення „двонатурності” людського ества (людина „зовнішня” – „внутрішня”, „тілесна” – „духовна”, „давня” – „нова”) спричинювало двоїсте поцінування людини як причетного Богу вінцевого створіння, - звідки вивищувано центральну, зокрема в Требнику (1646) Могили, ідею теозису як обоження та переображення людини, - і пов’язане з визнанням людського „самовластія” сприйняття її причетною до гріха та відповідальною за нього

(Душевник (1607), „Трактат про душу” (1625) Касіяна Саковіча, Великий Катехізис (1627) Зизанія, Требник (1646) Могили тощо).

Знаковим виявлялось при цьому розрізнення понять реального віку людини та її подвижницького перебування в духовній праці-„борні”, що долучає до Бога. Особливої символічності набувала ідея раптовості (неочікуваності), а значить – актуальності „останньої години”, що в якості часу для „спасіння” видавалася чинною впродовж усього свідомого життя. Притаманне лише людині усвідомлення власної частковості й „розумне пам’ятування” – „пам’ять” – смерті поставали в очах вітчизняних інтелектуалів єдиною чинною протидією „всегубительству” смерті як наслідку переступу. Осмислення неповноти екзистенції оберталось оригінальним обстоюванням, зокрема, Петром Могилою, чинності аналогічного суспільному праву „Права смерті”. В добровільному умертвінні себе як зреченні не лише „міра”, а й осібної волі того, хто „будується” (Йоанікій Галятовський) в заподіюваному „плотському мудрованію” присилуванні єства (Мт. 11:12), бачилась докорінна умова здобуття „небесних утіх”.

Інтегральність в українській культурі позиції вченого духовенства, представник якого виступав у єдинім обличчі казнодія й художника, визначала концептуальну єдність загальних християнській парадигмі уявлень про гріх, сутність людини, світ. Вивищуючи ідеї пам’ятування смерті як до знаменного „поганського” розуму часів „римських”, так і до усталеного авторитету отців, автори творів викристалізованого гомілетикою казнодійного жанру впроваджували концепт смерті „передрозмисленої”, „окаянства” світу та „смерті себе” в ньому як єдино прийнятний спосіб людського буття („Діоптра...” (1612) Віталія [Дубненського], „Омілія...” (1625) Захарії Копистенського, „Казанє погребное” (1646) Петра Могили, „Казаньє на Покров...” і „Наука, альбо Спосіб зложення казаня...” (1659) Йоанікія Галятовського, „Пирамис...” (1685) Данила Туптала (св. Димитрія Ростовського), „Слово о памятованіи смерті...” Феофана Прокоповича). Екзистенційна щемливість осягнення розчиненості людини в оберті соціокосмічних сил та загострене усвідомлення детермінованості вчинків визначались, водночас, обертуваним

бароковою міфологемою долі концептом передзначеного „понад” як сили, що спрямовує людину в світі.

Актуалізоване вітчизняними litterati вчення про фізичну смерть як відплату за гріх (Рим. 6:23) зумовлювало уявлення про розрізняваний за сутністю: „на смерть” (1 Ін. 5:16) або розгрішуваний у щоденній сповіді поточний - гріх у Йоанікієвих промовах з „Ключа разумьнія...” (1659) і трактатах „Грѣхи rozmaитіи...” (1685), „Души людей умерлых...” (1687). Принципове вбачання у багатстві притаманної всякій речі властивості бути знаряддям душевного подвигу, що лише за надмірності набуває протилежної згубної сутності, спричинювало, суголосно отцівським уявленням, обстоювання гідності „доброго заживання” будь-яких накопичень, тобто офірування на користь убогих, церков тощо. Розв’язання ж проблеми смерті та безсмертя в межах поняття сутності душі відбивало як усталені („Трактат про душу” (1625) Касіяна Саковича), так і представлені анонімними творами („Душевник” (1607)) протилежні реформаційні тенденції, що визначались акцентуванням принципово нових ціннісних орієнтирів. Так, у „Душевнику” потверджувало ідею прижиттєвої активності ідентичної людині душі.

Потужної ролі „уцьломудренія” (Василь Суразький) живих набував визначуваний ідеєю континуїтету світів „земного” й „небесного” догмат про випрошення померлим спасіння, підставою якого виявилось визнання посередництва перед Богом обох: „тріумфуючої” та „войовничої” – Церков. У трактатах „О единой... вѣрь” (1588) Суразького й „Унія греков... 1595г.” Іпатія Потія, „...Про душу” (1625) Саковича та „Омілія...” (1625) Захарії Копистянського, у Великому Катехізисі (1627) Лаврентія Зизанія і „Наказаніи о памятех...” з Требника (1646) Могили, „Душах людей умерлых...” (1687) Йоанікія Галятовського тощо відбито полеміку з питання потойбічного місцеперебування та прийнятності очищення душ і дотичної до нього проблеми „чистецю” та поділу пекла на геєну й „отхлань” для нехрещених душ праотців. Так, розкриваючи це актуальне для того часу питання, Касіян Сакович у „Трактаті про душу” (1625) - як, утім, Могила в „Наказаніи...” та Галятовський у „Душах...” - обстоює потрійний: „небо”, „митарства”, „пекло” - їх розподіл.

Якщо, проте, уявлення про перше – „небо” як місце, до якого відходили, за уявленнями, без затримання душі святих та померлих зі сповіданими й спокутаними гріхами, відзначались відсутністю розбіжностей, то розходження з концепції митарств і „чистецю” як проміжного стану очищувальних випробувань-„істязань” душі, - з одного боку, та перебування душ праотців у пекельній „відхлані”, - з іншого боку, були значнішими, спричинюючи заборону численних творів українців у Москві. У Могилівім „Наказаніи о памятех...” „небо” позначалося чином, або ж станом душ святих, які, не потребуючи очищення молитвами, опікуються потребами живих. Про визволення душ праотців із пекельної „одхлані” та перебування в „небі” святих і отримання ними недосконалої ще нагороди „по душі” стверджували Сакович та Галятовський. Останній, згідно з концептуальним визнанням усюдисутості Бога, розкривав ідею „надприрожного відання”, тобто обізнаності, святих у справах людей та опосередкованого заступництва-„сродкування”, через яке долею грішників, поряд зі спасителем, опікуються душі святих. Із цим було пов’язане обстоювання вшанування мощей та образів святих, яким належало поклонятися так само, хоча й менше, ніж Христу.

У трактаті „Души людей умерлых...” (1687) присутнім виявлялось обстоювання ідеї розподілу пекла на „гесну вогненну”, куди відходили, за уявленнями, душі нехрещенців-поган, єретиків і померлих у неспокутаних смертних гріхах, та „відхлань”, у якій перебували до визволення звідти Спасителем душі старозаповітних патріархів і пророків. Як на нехрещених, так и на померлих у смертних гріхах християн очікувало, за визнанням церкви, вічне засудження. Втім, усталені візії безконечності пекельних покарань співіснували за барокової доби з представленими на вітчизняному ґрунті редакціями давньохристиянських апокрифів версіями про пекло, приготовлене для самих лише дияволів (Мт.25: 41).

Особливою була увага вчених авторів до іманентної вже киево-руській культурі в якості складової олександрійско-візантійських уявлень ідеї митарств, наближуваної до латинського концепту чистилища. Митарства на позначення етапу очищувальних випробувань перепущуваної до „неба” душі визнавались третім і останнім місцем її потойбічного затримання через неспокутаний поточний, - за



Йоанікієвими „Душами...” – висповіданий смертний, - гріх. Відповідаючи визначуваному догматом про випрошення спасіння не вповні очищеному „чинові” душ, митарства позначали стан душ, очищення яких убачалось прийнятним. Суголосність учень про чистилище та митарства зумовлювалась переконанням обох церков у тому, що душі деяких підданих за гріхи мученням можуть набути прощення, отриманого через молитви та добродієства членів Церкви (за латинським ученням – через самі вже чистецеві покарання). В ідейних супротивників „латинства” Суразького та Зизанія запереченню підлягала сама виявність „чистецевого вогню”.

За вченням Східної Церкви, душі звільнялись від митарств завдяки вчиненим живими молитвам, милостині й безкровній офірі, визнаваних умовою спасіння того, хто просив за свого ближнього. Чинність вивищуваного в усіх учених трактатах пам’ятування мертвих через розбіжність уявлень обстоювано з позицій прийнятності очищення душі в „третьому місці” чи, навпаки, неприйнятності цього за вбачання у чинимому пам’ятуванні „вціломудрення” живих.

За стрижневості ідеї отримання душею належного принциповим було питання ступеню усвідомлення „утіх” і „покарань”. Визнання нетотожності останніх оберталось уявленнями про ступінь відчутності „розрад” для чеснотливих і матеріальність „геєнського вогню” та чинимих грішникам страждань. Так, застерігаючи про невибувність пекельної „вічності” й безпорадність грішної душі позбутися зносимих нею страждань, Касіян Сакович убачає в „огні” ідентичну воді за хрещення божисту силу.

Промовисті візії „випробуваних” смертних гріхів як стану мук та інфернальних покарань сумління містили список „Діалога... о смерты” (1629) та „Слово... о Лазарь”(1744) Феофана Прокоповича. На відміну від апокрифічних Феодорових Видінь, їх дидактична спрямованість сягала убачань бесконечности пекельних покарань, обстоюванням яких обидва твори суголосили Слову на вихід душі Кирила Олександрійського. Ідея отримання відповідних учинкам „утіх” або „мук” була так само наскрізною для українських драм-мораліте „Царство натури людскої”(1698), „Ужасная измъна...”(1701), „О тщеть міра” (1742), „Воскресеніє мертвых” (1746)

тощо. При цім якщо в ряді драматургічних творів: „Комедія на Успеніє...”(1677) Данила Туптала, „...Увъщаніє...” (1731) - потверджувано ідею милосердного всепрощення Спасителя через Пречисту Діву, то інші, такі, як „Суд Божій...” (кінець XVIII ст.), на відміну від вірогідно апокрифічних мотивів милосердя, були спрямовані проти безпідставності сподівання „з надміру”.

Принциповим переосмисленням понять смерті та безсмертя виявилась героїко-стоїтична спрямованість ренесансних тенденцій у культурі українського бароко. Конститууючи не менш автентичний вітчизняний парадигмі стрижень самоусвідомлення доби, показово позначеної ”грозьбою про час”, осягнення „психомахічної” альтернативи та екзистенційно особистісної відповідальності оберталось увиразненням мілітарних мотивів. Звідси вивищувано активізм „нового” героя бароко – активної особистості, апологета бою, що присутньо „знімав” ідею напружено відрубної окремішності „землі” й „неба”, надаючи поняттю обмеженості екзистенції підкреслено секулярного характеру. Становлення національно свідомої людини, спрямоване на витворення ідеалу людських взаємин у відповідності до Божого закону й громадських категорій спільного добра та людського самовладдя, визначало сакралізацію понять нації й соціуму та сприйняття ідей отчизни і віри як єдиного цілого. Останнє поставало сприятливим ґрунтом розвитку ренесанського культу особи як одного з засновків стоїтичних спрямувань барокових рефлексій.

„Епічно” розв’язувані в межах ідеї народної недолі, драматичні акценти справдження високих духовних звершень відбивали інтеграцію ціннісних ідеалів світської, – зокрема, лицарської - етики в християнську систему чеснот. Глибоко автентичною поставила при цім ідея жертвовного заступництва і служіння рідній землі як долученого земній славі войовничого подвижництва. Останнє, визначаючи концепт здобуваних мечем „небесних утіх”, оберталось в очах героїчного часу служінням „добрих воїнів” Христових. Уподібнення Богові бачилось в особистому самоствердженні, творчості, спрямованій назовні активності, здійсненні скеровуваного на облаштування буття земного покликання.

У подібній „стоїтичній” свідомості, що, поряд з ідеєю гідності княжій давнині, вибудовує парадигму рівності з вивищеною ренесансом греко-римською

античністю, імена земних героїв зведено до античного ідеалу, можливості ж класичних аналогій визначувано прикладами власного героїзму. Ідея покликаної збезсмертити слави імперативно в zasadничувала при цьому стратифікацію лицарських шляхетностей, в якій поняття земної слави суголосило „вічності”. Наскрізність мілітарного мотиву звитяжної смерті вояка, що віддає перевагу героїці „молодої ” смерті в бою перед усталеною цнотою „знеславленої” старості й умирання як „безславного” чину переставлення засвідчувала, таким чином, граничне обернення ідеології смерті. Актуалізуючи поняття слави Христової в площині ключової для козацького бароко мілітарної ідеї лицарської слави, героїко-стоїстичні тенденції української культури зумовили присутню героїзацію понять долученого „живій славі” безсмертя та смерті, осмислюваної як справдження виповненості людського життя.

Вивищенням оксюморонної символіки „святобливої войовничості” поставали самі вже парадигматичні в сенсі злученості ціннісних систем образи лицаря-вояка та „посполитої” битви. Подібну концептуалістику затверджувала, наприклад, у „Ключь разумьнія...” (1659) присвята яснопревелебному „єпископові” Афанасію Желіборському, спрямовуючи до звитяжного втілення розпочатої „зацним” мужем справи й суголосячи, в такий спосіб, „географії слави” „Віршів на... погреб” Касіяна Саковича, промови Зорки з літопису Самійла Величка та „Чигирин” Олександра Бучинського-Яскольда. Наскрізністю мілітарних акцентів позначене „Слово 1-е часу войны...” (1677) Антонія Радивиловського з ідеєю вищості справи заступництва й смерті за отчизну. Її вищувано у концептуальному світлі засадничості для вояка „двох речей”: „честі Божої” та „любові отчизни” і відповідних їм „вінців” – „лицарського” й „мученицького”. Показово, що самий Спаситель постає у „Слові...” таким, який надав людям найдорожчу за всі блага „вольность”. При цьому звитяжну смерть за отчизну вояка „честі Божої” осмислювано як підвалину здобуття „небесних утіх”.

Принципову розбіжність із засадами вчених трактатів і, водночас, реформаційною ідеологією виявляли мілітарним тлумаченням покликаної збезсмертити слави як імперативу шляхетності три анонімні промови (І половина

XVII ст.) на честь канцлера Т. Замойського. Образ увінчаного „небесною славою” вояка поставав тут у зіткненні еліністичних та християнських цінностей. Ідея ратного служіння й доблесті помітно переважає строкате звеличення експлікованих промовама „управничих” справ Замойського-державця. Концепт вищості смерті-„загибелі в бою” перед „чесноцтвом” безславної старості увиразнює й „Слова на похороні...” („Арістотелівські проблеми... про людину”, 1620) Касіяна Саковича. Рефлексії нетривкості існування позначено концептуальним дидактизмом переступу та Суду, „розчинюваним” в екстативності словесної гри. По-бароковому строката риторичність промов „...на похороні воїна” і „...шляхтича” спрямовувалась на потвердження ідеї „облудності” змінної нагоди й уподібнення життя „герцю”(„війні”, „Марсовим ігрискам”), так що обох: вояка та звичайну людину – осмислювано в єдиній „одхлані” невибувного земного клопоту, краєм якого є неминуча смерть.

Знаменним виявилось, таким чином, тлумачення самих підстав увічнення особистості, якими були підтвержені „марсовим товариством” свідчення звитяги вояка, а саме: приналежність до воїнському стану та смерть у бою. Серед чеснот освіченості, милосердя, мудрості і вірності „кафолічій” віри тут узасадничувано цноту воїнської „доблесті”-virtue та запевненої „у світі” слави лицаря-воїна. Достеменною при цьому через наскрізність ванітативного й virtus'ного мотивів була суголосність „отчеської” та героїко-мілітарної складових осягнення понять смерті та безсмертя.

Таким чином, новизна результатів представленого дослідження з соціально-філософських та етико-гуманістичних аспектів проблеми смерті й безсмертя в історії української духовної культури кінця XVI – початку XVIII ст. полягає в наступному:

- I. підстави соціальної поведінки особи перед обличчям смерті в Україні XVII ст. визначала специфіка осмислення проблеми смерті та безсмертя у свідомості спільнот духовенства й козацтва як довготривалих суб’єктів соціальної пам’яті;

- II. за розв'язання проблеми смерті й безсмертя у свідомості спільноти індивідуальні переконання набували принципово нових соціально-філософських та етико-гуманістичних обертів дихотомії „час” – „вічність”;
- III. притаманні бароковій парадигмі української культури святоотцівська („візантійська”) і героїко-стоїстична („елліністична”) складові потлумачення проблеми смерті та безсмертя відповідали світоглядним переконанням на рівні свідомості спільнот духовенства й воїнства („лицарства”, козацтва);
- IV. в якості усталеного бароковою парадигмою утримувано „отчеську” ідею чинності („узвичаєності”) смерті та принципової конверсивності кінцевого і безкінцевого;
- V. відмінне від усталеного розуміння проблематики людини – часу – „вічності” у граничній залежності від самоствердження особистості та реалізації її земного покликання зумовлювало виникнення принципово нових соціально-філософських та етико-гуманістичних акцентів поцінування життя і смерті;
- VI. соціально-філософські й етико-гуманістичні аспекти осмислення проблеми смерті – безсмертя в уявленнях litterati визначались:
- 1) концептуальним розрізненням понять смерті „духовної” як занепаду людського духу та „посполитої” тілесної як чинного в якості лише „хвороби до зцілення” переходу-вивищення до „цілої людини”;
  - 2) розмежуванням уявлень про „плоть” і „тіло” („душу” та „дух”, „тварний” страх смерті як „дух неволі” й благодать „духу всиновлення”, „смерть першу” – „воскресіння перше” та „смерть другу” – „воскресіння друге”);
  - 3) прийнятністю посередництва обох Церков перед Богом і випрошення спасіння померлим грішникам (вужче – чинністю

пом'ятування мертвих та „очищення” душі на „митарствах” через церковні молитви й добродієства членів Церкви);

4) конфесійними особливостями;

VII. в якості нового ренесансно-реалістичного „знаку доби” українське бароко актуалізувало героїко-стоїстичну („мілітарну”) складову концепту смерті – безсмертя, що потверджувала стоїстичну „справдженість” запевненої “славою у світі” людської конечності (саме тут концепт безсмертя особистості в соціальній пам'яті спільноти й, зрештою, роду обертувано ідеєю виживання останнього як нації (соціуму) загалом);

VIII. соціально-філософські та етико-гуманістичні аспекти осмислення проблеми смерті – безсмертя в уявленнях воїнства (козацтва) визначались:

- 1) категоріями воїнсько-лицарської етики „доблесть”, „вірність”, „честь” („слава”);
- 2) концептуальним розрізненням ідеї „смерті знеславленої” („безславної старості”) та передчасної на знак Божої прихильності „славної” („загибелі в бою”);
- 3) розумінням поняття значимості особистості у прямій залежності від якостей і таланту останньої;
- 4) ідеєю життєвого краю як межі, за якою запевнене „славою у світі” безсмертя особистості й увічнення її справ та вчинків потверджувалось гідною пам'яті нащадків „живою славою”;

IX. на противагу вкрай загостреним принципам неприйняття потенціалу „краю” в танатологічних уявленнях сьогодення ідея чинності („узвичаєності”) смерті, що запевнює **справджене** конечною людиною, є принципово актуальною як автентичний вітчизняній парадигмі досвід осмислення проблематики смерті – безсмертя.

Отже, потверджуючи ідею конверсивності життя і смерті й ”узвичаєності” останньої, - з одного боку, та стоїстично „виповнюючи” конечність в обмеженому

часовому відтинку, - з іншого, як „отчеська”, так і героїко-стоїстична складові осягнення проблеми смерті та безсмертя на рівні свідомості соціальних спільнот духовенства і козацтва можуть бути актуалізованими в якості автентичного вітчизняній традиції духовного досвіду.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Баранович Лазар. Слово... о исканіи Царствія Божія // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам'ятках / НАН України. Ін-т східноєвроп. досліджень. – К., 1999. – С. 225 – 244.
2. Борецький Іов. Протестація // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 313 – 327.
3. Бучинський-Яскольд Олександр. Чигирин // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 304 – 311.
4. [Величко Самійло]. Промова на погребі гетьмана військ Запорозьких, виголошена... Самійлом Зоркою... // Величко С. В. Літопис. Т. 1. – К.: Дніпро, 1991. – С. 207 – 210.
5. [Величко Самійло]. Літопис. Т. 2. – К.: Дніпро, 1991. – С. 187.
6. Величковський Іван. [Вірші до Івана Самойловича] // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 318 – 319.
7. Величковський Іван. Дві страшніі минути // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 322.
8. Віталій [з Дубна]. Діоптра альбо зерцало и выражене живота людского на том свѣтѣ... Єв'є, 1612. – 8 + 182 арк.
9. Галятовський Іоанікій. Грѣхи розмаитіи... през велебного... отца Іоанькія Галятовского... свѣту поданы // Галятовський Іоанікій. Ключ розуміння. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 372 – 387.
10. Галятовський Іоанікій. Души людеи умерлых... през... отца Іоанькія Галятовского... свѣту обявлени // Галятовський Іоанікій. Ключ розуміння. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 411 – 437.
11. Галятовський Іоанікій. Казанье второе на Въѣханіе Господне... // Діалог культур:



Святе Письмо в українських пам'ятках / НАН України. Ін-т східноєвроп. досліджень. – К., 1999. – С. 213 – 224.

12. Галятовський Іоанікій. Казанье на Покров Пресвятой Богородици // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 307 – 311.
13. Галятовський Іоанікій. Ключ разумьня... от... отца Іоанькія Галятовского... свѣту поданый ключ // Галятовський Іоанікій. Ключ розуміння. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 53 – 238.
14. Галятовський Іоанікій. Наука, альбо Спосіб зложення казанья // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 108 – 133.
15. Свт. Григорій Нисскій. На псалом шестый. О осмом // Творенія святих отцев... [Т. 38] Творенія св. Григорія Ниссаго. Ч. 2. – М., 1861. – С. 194 – 202.
16. Свт. Григорій Нисскій. О блаженствах // Творенія святих отцев... [Т. 38] Творенія св. Григорія Ниссаго. Ч. 2. – М., 1861. – С. 359 – 478.
17. [Григорій Нисскій]. Об устройении человека / Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. – СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. – 176 с.
18. Свт. Григорій Нисскій. О душѣ и... воскресеніи // Творенія святих отцев... [Т. 40] Творенія св. Григорія Ниссаго. Ч. 4. – М., 1862. – С. 201 – 326.
19. Свт. Григорій Нисскій. Точное истолкованіе Екклесіаста Соломонова // Творенія святих отцев... [Т. 38] Творенія св. Григорія Ниссаго. Ч. 2. – М., 1861. – С. 203 – 358.
20. Г. Т. Душевник // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI - початок XVIII ст.): Тексти і дослідження. - К.: Наук. думка, 1988. - С. 180 - 205.
21. Густинський літопис // XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 146 – 166.
22. Довгалевський Митрофан. Поетика (Сад поетичний). - К.: Мистецтво, 1973. – 435с.
23. Анонім. EPICEDION... // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2-х частинах. – К.: Основи, 1995. – Ч. 2. – С. 20 – 39.

24. **Євангеліє учителноє** (з благословенія Петра Могили ). - Київ, 1637. – 1031с.
25. **Житіє преподобного отця... Василя Нового** // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 48 – 54.
26. **Визаній Лаврентій**. Сія книга, глаголемая катихизис... – Гродно, 1787. – 4 + 395 + 1 арк.
27. **Свт. ... Іоанна... Златоустаго** Бєсѣды на первое посланіє св. Апостола Павла к Коринфянам... Ч. 1. – СПб., 1858. – 412 с.
28. **Свт. ... Іоанна... Златоустаго** Бєсѣды на первое посланіє св. Апостола Павла к Коринфянам... Ч. 2. – СПб., 1858. – 446 с.
29. **Історія русів** // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 638 – 660.
30. **Кам'янчанин Ісайя**. [Плач] // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 188 – 189.
31. Свт. Кирилл Александрийский. Слово о исходе души и Страшном Суде / Информ.-издат. центр УПЦ. – К., 1998. – 15 с.
32. Копистенський Захарія. Омїлія, альбо Казаньє на память... отця Еліссеа [Плетенецького]... – Київ, 1625. - 60 с.
33. Копистенський Захарія. Палінодія... // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 93 – 107.
34. Кундера М. Бєсмертіє: Роман / Пер. с чешского. – СПб.: Азбука, 2000. – 384 с.
35. Могила Петро. Казанє погребноє... // Требник Митрополита Петра Могили: У 2-х т. Репринт. вид. – К.: Інформ.-вид. Центр УПЦ, 1996. – Т. 1. – С. цле – цмс (935 - 946).
36. [Могила Петро]. Катехизис Петра Могили / Упорядкування проф. А. Жуковського, пер. В. Шевчука. – Київ – Париж: в-во „Воскресіння”, 1996. – 288 с.
37. Могила Петро. Наказаніє о Памятех усопших // Требник Митрополита Петра Могили: У 2-х т. Репринт. вид. – К.: Інформ.-вид. Центр УПЦ, 1996. – Т. 1. – С.

ωλε – ωμθ (835 - 849).

38. [Могила Петро]. Требник Митрополита Петра Могили: У 2-х т. Репринт. вид. – К.: Інформ.-вид. Центр УПЦ, 1996. – Т. 1. – 872 с.
39. Могила Петро. Указ о чинном погребені... // Требник Митрополита Петра Могили: У 2-х т. Репринт. вид. – К.: Інформ.-вид. Центр УПЦ, 1996. – Т. 1. – С. фм – фNζ (540 – 557).
40. Наливайко Даміан. На герб яснесвещенных их милости княжат Острозских // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 515 – 516.
41. Наливайко Даміан. Прозьба чителникова о час // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 516.
42. Ориген. О началах. – Самара: изд-во „Ра”, 1993. – 318 с.
43. Пскаль Б. Мысли: Пер. с фр.-2-е изд. – М.: Тип. Бонч-Бруевича, 1899.-278 с.
44. Платон. Апология Сократа // Платон. Собрание сочинений в 4-х т.: Т. 1 / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. всупит. статьи А. Ф. Лосев; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1990. – С. 70 – 96.
45. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т.: Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева, и А. А. Тахо-Годи.; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1993. – С. 7 – 80.
46. Потій Іпатій. Унія греків з костьолом римським 1595 року // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія: У 2-х частинах. – К.: Основи, 1995. – Ч. 2. – С. 101 – 130.
47. Приклад о одной невъсть... // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 747 – 748.
48. Притча о богатых от болгарских книг // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 710 – 711.
49. Притча [про єднорожця] // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 709 – 710.

50. Прокопович Феофан. Бєсъда... о памятованіи смерти // Христіанское чтеніе... [Ч. 23, июль - август]. – СПб., 1838. – С. 60 – 71.
51. Прокопович Феофан. Слово... в Неделю о Лазарь и богачь // Христіанское чтеніе... [Ч. 23, июль - август]. – СПб., 1838. – С. 298 – 310.
52. Анонім. Промови // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 265 – 274.
53. Радивилівський Антоній. Слово 1-е часу войны // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 137 – 142.
54. Розмова о смерти чєловька со аггєлом // Яворскій Ю. А. Пропавшая западно-русская книга „Діалог о смерти” 1629 года. – СПб., 1912. – 44 с.
55. Сакович Калліст. Арістотелівські проблеми або питання про природу людини // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 337 – 442.
56. Сакович Касіян. Вірші на жалосний погреб... Петра Конашевича Сагайдачного... // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 220 - 238.
57. Сакович Касіян. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 443 – 512.
58. Синописіс // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 167 – 183.
59. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – к.: АТ „Обереги”, 1994. – Т. 1 / Передм. О. Мишанича. – 528 с.
60. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – к.: АТ „Обереги”, 1994. – Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Перекази. Листи. – 480 с.
61. Смотрицький Герасим. Ключ царсва небесного // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 212 – 235.
62. Смотрицький Мелетій. Епіграма на герб [дому князів Огинських] // Українська

література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 202.

63. Смотрицький Мелетій. Лямент... на жалосное преставленіє... [отця] Леонтія Карповича // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 203 – 219.
64. Смотрицький Мелетій. На старожитнії клейноти їх милостей княжат Огинських... // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 202 – 203.
65. Суд Божій над душой гръшника (Южна-русская релігійозна драма конца XVII ст.) / Ред. Ц. Г. Нейман. – Київ, 1884. – 17 с.
66. Суразький Василь. О единой истинной православной вѣрь // Українська література XIV – XVII ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад повісті. Поет. твори. – К.: Наук. думка, 1988. - С. 236 – 248.
67. Толстой Л. Н. Смерть Ивана Ильича // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В. 22-х т. – М.: Худож. лит., 1978. – Т. 12. Повести и рассказы 1885 – 1902. 1982. – С. 54 – 107.
68. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. Епіграма // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 271.
69. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. Зерцало богословії // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 207 – 226.
70. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. ...Лікарство... розкошником того світа правдивоє... // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 274 – 276.
71. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. На старожитний герб ясне освецоних і вельможних їх милостей княжат Корецьких // Українська література XVII ст.: Синкрет. Писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. - К.: Наук. Думка, 1987. - С. 272.

72. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. О злосливом мире... // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 239 – 242.
73. Транквіліон-Ставровецкий Кирило. О сотворенню человека... // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. – К.: Наук. думка, 1988. – С. 235 – 239.
74. Туптало Дмитро. Комедія на Успеніє... // Резанов В. І. Драма українська. 1. Старовинний театр український. – Вип. 5. – К., 1928. – С. 189 – 239.
75. Туптало Дмитрій. Пирамис альбо Столп... памяти... [отца] Иннокентія Гизеля... // Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – 3-є вид. – К.: Радян. школа, 1967. – С. 329 – 332.
76. Ужасная измѣна... // Резанов В. І. Драма українська. 1. Старовинний театр український. – Вип. 6. – К., 1929. – С. 98 – 121.
77. Умиращему... полезное увѣщаніе... // Резанов В. І. Драма українська. 1. Старовинний театр український. – Вип. 6. – К., 1929. – С. 123 – 124.
78. Эко У. Остров накануне. Роман / Пер. с итал. – СПб.: Изд-во „Симпозиум”, 2001. – 496 с.
- 
79. Аббуд И. Жизнь и смерть как философско-этическая проблема: Автореф. дис...канд. филос. наук / Киевск. ун-т им. Т. Г. Шевченко. – К., 1991. – 18 с.
80. Алексина Т. А., Донченко А. П. Нравственный смысл жизни в аспекте личностного времени // Философские науки. – 1985. - № 3. – С. 43 – 52.
81. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: Пер. с франц. – М.: Изд. группа „Прогресс” – „Прогресс – Академия”, 1992. – 528 с.
82. Баткин Л. М. Послание ап. Павла. О персонализме и Божьем суде // Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. – М.: Российский гос. гуманитар. ун-т, 2000. – С. 107 – 119.
83. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть: Пер. с фрвнц. – М.: „Добросвет”, 2000. – 387 с.
84. Былинин В. К. „Лабиринт мира” в интерпретации русского поэта I половины

XVII ст. // Развитие Барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII ст. – М.: Наука, 1989. – С. 43 – 47.

85. Бичков В. В. Взаимосвязь философского, религиозного и эстетического в восточно-христианском искусстве: Автореф. дис...канд. филос. наук. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – 24 с.
86. Вашестов А. Г. Ариес Филипп // Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В. С., Филатов В. П. – М. Политиздат, 1991. – С. 25 – 26.
87. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко: Исследование о сущности и происхождении стиля. Барокко в Италии: Пер. с нем. – СПб.: Грядущий день, 1888. – 164 с.
88. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ния, 1990. – 246 с.
89. Возняк В. С. Драма типу мораліте // Возняк М. С. Історія української літератури: У 2-х книгах: Навч. вид. – 2-е вид. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – С. 197 – 200.
90. Возняк Т. С. Ancilla Theologiae // Возняк Т. С. Тексти та переклади. – Х.: Фоліо, 1998. – С. 115 – 138.
91. Возняк Т. С. Гріх існування // Возняк Т. С. Тексти та переклади. – Х.: Фоліо, 1998. – С. 176 – 195.
92. Возняк Т. С. Цивілізація очікування // Возняк Т. С. Тексти та переклади. – Х.: Фоліо, 1998. – С. 231 – 248.
93. Гайденко П. П. Смерть // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 34 – 36.
94. Герасимчук Л. Парадигми часу. Час у Європі. // Art Line. – 1997. - № 5 – 6. – С. 95 – 97.
95. Головащенко С. І. Образ Христа в творчості митрополита Київського Петра Могили // Образ Христа в українській культурі. – К.: Вид. Дім „КМ Академія”, 2001. – С. 57 – 91.
96. Горський В. С. Образ святості як етичний ідеал давньокиївської культури // Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К., Центр практичної філософії, 2001. – С. 85 – 94.
97. Горський В. С. Філософія України доби бароко // Горський В. С. Історія

- української філософії: Курс лекцій. – К.: Наук. Думка, 1996. – С. 66 – 82.
98. Грачіотті С. Спадок Ренесансу в українському Бароко // Українське Бароко. Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К., 1993. – С. 3 – 10.
99. Грачіотті С. Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13 – 16 вересня 1994 р. / НАИ України. Фундація „Джорджо-Чіні”. – Київ – Венеція, 1996. – С. 1 – 33.
100. Гроф С. и К. Сияющие города... // Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П. С. Гуревича. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 64 – 96.
101. Гроф С., Хелифакс Дж. Человек перед лицом смерти: Пер. с англ. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 246 с.
102. Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии... // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1989. – С. 114 – 135.
103. Гуревич П. Філософське осягнення смерті // Людина і світ. – 1990. - № 10. – С. 26 – 34.
104. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Общ. редакция и послесл. В. А. Подороги. Пер. с франц. – М.: издательство „Логос”, 1997. – 264 с.
105. Джеймс Р. Л. Иудаизм // Джеймс Р. Л. Энциклопедия представлений о жизни после смерти. – Ростов-на-Дону: Изд-во „Феникс”, 1996. – С. 227 – 232.
106. Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 110 – 125.
107. Этингоф М. Стоит ли завидовать Кощею Бессмертному? // Новая газета от 13 декабря 2000 г. – С. 6.
108. Жизнь и смерть: загадки и противоречия ( По материалам „Круглого стола”, М., 1989) – М.: Знание, 1990. – 64 с.
109. Жолтовський П. М. Художнє життя на Україні XVI – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1983. – 178 с.
110. Жуйкова М. Номінація смерті... // THANATOS – I. Студії з інтегральної



- культурології. – Л., 1996. - № 1. – С. 30 – 34.
111. Загробная жизнь (Как живут наши умершие... Труд монаха Митрофана. – [Репринт. изд.]. – К.: МП «Радуга», 1991. – 330 с.
112. Зілинський О. Духова генеза першого українського Відродження // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 276 – 299.
113. Ігнатенко М. Генезис сучасного художнього мислення. - К.: Наук. думка, 1986. – 258 с.
114. Калитин П. В. Французское «avoss» // Янкелевич В. Смерть: Пер. с франц. – М.: Издательство литературного института, 1999. – С. 5 – 8.
115. Карандашев В. Н. Дело Жизни // Карандашев В. Н. Жить без страха смерти. – М.: Смысл., Академический проект, 1999. – С. 111 – 122.
116. Кашуба М. Гуманістичні та реформаційні ідеї в Україні другої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 57 – 74.
117. Киричок О. Б. „Воїнство Христа” як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду // Магістеріум: Історико-філософські студії. – Вип. 9. – К.: „Стилос”, 2002. – С. 10 – 15.
118. Киричок О. Б. Категорії лицарської етики в контексті філософської культури Київської Русі // Наукові записки: Філософія та релігієзнавство. – Т. 20. – Київ, 2002. – С. 38 – 43.
119. Киричок О. Б. Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі // Образ Христа в українській культурі. – К.: Вид. дім „КМ Академія”, 2001. – С. 47 – 56.
120. Кісь Р. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культур // THANATOS – I. Студії з інтегральної культурології. – Л., 1996. - № 1. – С. 9 – 20.
121. Климов В., Колодний А., Жуковський А. Феномен Петра Могили (Біографія. Діяльність. Позиція). – К.: Дніпро, 1996. – 270 с.
122. Козачинська В. В. Янкелевич: несказанне смерті // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 150 – 157.

123. Козачинська В. В. Концепт смерті в українському бароко // Магістеріум: Історико-філософські студії. – Вип.9. – Київ, 2002. – С. 16 – 21.
124. Козачинська В. Міфологема долі в поезії українського бароко // Діалог душ: Зб. наук. ст. – Одеса: “Астропринт”, 2001. – С. 124 – 131.
125. Козачинська В. В. Українське бароко: героїко-античне бачення концепту смерті // Наукові записки: Філософія та релігієзнавство. – Т. 20. – Київ, 2002. – С. 51 – 54.
126. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 300 – 318.
127. Красіцькій Я. Світ добрих та злих духів... // THANATOS – I. Студії з інтегральної культурології. – Л., 1996. - № 1. – С. 88 – 94.
128. Крилова С. А. Безсмертя особистості як етико-екзистенційна проблема: Автореф. дис...канд. філос. наук / Київськ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1991. – 24 с.
129. Кримський С. Б. Культурна універсальність українського бароко // Вісник НАН України. – 2000. - № 10. – С. 47 – 56.
130. Криса Б. ПереСотворення Світу: Українська поезія XVII – XVIII ст. – Л.: „Свічадо”, 1997. – 214 с.
131. Криса Б. Світоглядні основи українського поетичного бароко // Українське барокко: Матеріали 1 конгресу Міжнародної асоціації українців. – К.: АН України, 1993. – С. 47 – 53.
132. Курдюмова Д. Уявлення про сутність людини в українських шкільних драмах XVII – початку XVIII ст. // Діалог культур: Матеріали перших наукових читань пам’яті Д. Чижевського. – Кіровоград – Київ, 1996. – С. 118 – 123.
133. Кутырев В. А. Прельщение бессмертием // О любви к жизни, о смерти и о «тайнах иного бытия». – М.: Знания. 1992. – С. 58 – 60.
134. Кюбле-Росс Э. «Весной она вернётся...» // Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П. С. Гуревича. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 57 – 63.
135. Ламонт К. Иллюзия бессмертия: Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. – 286 с.
136. Лебак К. Страшили на стене. Притча, касающаяся манипуляций человеческой

- жизнью // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. – М.: Прогресс, 1990. – С. 169 – 187.
137. Лепський М. А. Соціально-філософський аналіз взаємозв'язку життя та смерті: проблема виживання: Автореф. дис...канд. філос. наук / Запорізьк. держ. ун-т. – Запоріжжя, 1997. – 24 с.
138. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні: ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. – К.: Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2000. – 472 с.
139. Лосский Н. О. История русской философии: Пер. с англ. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
140. Львова Л. В. Ответственность перед умирающим // Провизор. – 2001. – № 13. – С. 18 – 20.
141. Макаров А. М. Світло українського Бароко. – К.: Мистецтво, 1994. – 289 с.
142. Малахов В. А. Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру. – М.: Знания, 1986. – 64 с.
143. Мальшев М. А. Проблема смерти в философии „несчастливого сознания” // Философские науки. – 1989. - № 5. – С. 51 – 59.
144. Матковська І. Я., Козачинська В. В. В. М. Нічик. Петро Могила в духовній історії України // Український історичний журнал. – 2000. – №5. – С. 121-123.
145. Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова // Acta Universitatis Carolinae. Philologica. Monografia LXIII. – Praha, 1976. – С. 16 – 19.
146. Мень А. В. Истоки религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7-и томах. Т. 1. Истоки религии / Предисл. С. С. Аверинцева. – М.: СП „Слово”, 1991. – 287 с.
147. Миляева Л. Спасо-Преображенская церковь села Великие Сорочинцы... // Западноевропейски барок и византијски свет (Научни скупови Српске академије наука и уметности, кн. LIX, отделение историјских наук, кн. 18. – Белград, 1991. – С. 75 – 84.
148. Муди Р. А. Размышления о жизни после смерти // Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П. С. Гуревича. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 8 – 56.
149. Наливайко Д. С. Искусство: направления, течения, стили. – К.: Мистецтво,

1985. – 365 с.

150. Никитин Е. П. Звуки иного марша... // Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. – М.: „Российская политическая энциклопедия”, 1996. – С. 3 – 14.
151. Ничик В. Н. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII вв. / АН УССР. Ин-т филос. – К.: Наук. думка, 1978. – 297 с.
152. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. – К.: Укр. Центр Духовної Культури, 1997. – 328 с.
153. Нічик В. М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. – К.: Видавничий дім „КМ Академія”, 2001. – 51 с.
154. О разности наград и наказаний в будущей жизни // Христианское чтение... [Ч. 23, июль - август]. – СПб., 1838. – С. 219 – 237.
155. Ортега-и-Гассет Х. Воля к барокко // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Вступ. ст. Г. М. Фридлендера; Сост. В. Е. Багно. – М.: Искусство, 1991. – С. 151 – 155.
156. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій половині XVII ст. – К.: Наук. думка, 1994. – 128 с.
157. Пилявец Л. Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровцевського // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 175 – 193.
158. Подорога В. Ж. Делёз и Линия Внешнего // Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Общ. редакция и послесл. В. А. Подороги. Пер. с франц. – М.: издательство „Логос”, 1997. – С. 246 – 262.
159. Помазан І. Святе Письмо в геральдичній культурі українського бароко // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам’ятках / НАН України. Ін-т східноєвроп. досліджень. – К., 1999. – С. 45 – 53.
160. Премудрость и благость Божія в судьбах міра и человека (О конечных причинах). – 2-е изд. – М., 1858. – 446 с.
161. Резанов В. І. Драма українська. 1. Старовинний театр український. – Вип. 6. – К., 1929. – 263 с.
162. Ренессанс. Барокко. Классицизм : Проблема стилей в западноевропейском

- искусстве XV – XVIII вв. – Сб. ст. / Отв. ред. Б. Р. Виппер и Т. Н. Ливанова. – М.: Наука, 1966. – 348 с.
163. Ринг К. Трагедия ожидания // Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П. С. Гуревича. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 191 – 210.
164. Робинсон А. Н., Дёмин А. С., Былинин В. К. Идеологические закономерности движения литературного барокко // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII ст. – М.: Наука, 1989. – С. 4 – 26.
165. Рязанцев С. Философия смерти. – СПб.: Спикс, 1994. – 318с.
166. Сабиров В. Ш. Критический анализ философско-этических оснований современной танатологии // Философские науки. – 1985. – № 3. – С. 100 – 107.
167. Сабиров В. Ш. Проблема страха смерти в современной танатологии // Философский анализ явлений духовной культуры (теоретический и исторические аспекты): Сб. ст. Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 51 – 58.
168. Сабиров В. Ш. Этический анализ проблемы жизни и смерти. – М.: Знание, 1987. – 64 с.
169. Силецкий В. И. Превратности Лахесис (доля – случай – рок) // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 232 – 235.
170. Сирцова О. М. Апокрифічна апокаліптика: Філосо. екзегеза і текстологія. – К.: Видавничий дім “КМ Academia”; Унів. Вид. “Пульсари”, 2000. – 326 с.
171. Склярченко Г. Від бароко до... // Art Line. – 1997. – № 5 – 6. – С. 54 – 57.
172. Скринник М. Аксіологічний погляд на світоглядні основи українського бароко // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам’ятках / НАН України. Ін-т східноєвроп. досліджень. – К., 1999. – С. 143 – 150.
173. Соболев В. Літопис Самійла Величка як явище українського літературного бароко. – Донецьк: МП “Отечество”, 1996. – 336 с.
174. Софронова Л. А., Липатов А. В. Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств // Барокко в славянских культурах: Сб. ст. / Редкол.: А. В. Липатов. – М.: Наука, 1982. – С. 3 – 12.
175. Софронова Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в

- славянских культурах: Сб. ст. – М.: Наука, 1982. – С. 78 – 99.
176. Стратій Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI – першої половини XVIII ст. // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам'ятках / НАН України. Ін-т східноєвроп. досліджень. – К., 1999. – С. 29 – 44.
177. Стрелков В. И. Смерть и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М.: Наука, 1994. – С. 34 – 37.
178. Тимофеев В. Между раем и адом ( О романе Уильяма Голдинга «Свободное падение») // Голдинг У. Свободное падение: Роман / Пер. с англ. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 307 – 316.
179. Тихомиров Е. Образ частного суда... // О часе смертном. – Днепропетровск: Принтэкс, 1995. – С. 42 – 61.
180. Трофимук О. Літературний текст барокко як відображення світогляду доби // MEDIAEVALIA UCRAINICA: ментальність та історія ідей. – К, 1993. – Т. 2. – С. 98 – 115.
181. Трубников Н. Н. Притча о Белом Ките // Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 15 – 62.
182. Трубников Н. Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни (через смерть и время к вечности) // Философские науки. – 1990. – № 2. – С. 104 – 115.
183. Трубников Н. Н. Смерть и вечность (метафизика или нравственный смысл смерти в свете соотношений времени и вечности) // Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 86 – 89.
184. Уотсон Л. Ошибка Ромео // Жизнь после смерти: Сб. ст. / Под ред. П. С. Гуревича. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 96 – 191.
185. Учені Священнаго Писанія о смерти, загробной жизни и воскресеніи из мёртвых... – СПб., 1899. – 338 с.
186. Ушкалов Л. В. Світ українського барокко. Філологічні етюди. – Х.: Око, 1994. – 112 с.
187. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357 – 403.
188. Фролов И. Т. О смысле человеческой жизни, эволюции её продолжительности,

- смерти и бессмертия человека: научные, социальные и гуманистические аспекты... // Фролов И. Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1983. – С. 302 – 338.
189. Фромм Э., Хирау Р. Предисловие к антологии „природа человека” // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. – М.: Прогресс, 1990. – С. 146 – 168.
190. Фуко М. История безумства в классическую эпоху. СПб, 1997. – 567 с.
191. Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с англ. – М.: Республика 1993. – С. 316 – 326.
192. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с англ. – М.: Республика 1993. – С. 329 – 332.
193. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с англ. – М.: Республика 1993. – С. 192 – 220.
194. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с англ. – М.: Республика 1993. – С. 257.
195. Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти: История, физиология и психология проблемы смерти: Пер. с нем. – М.: Энигма, 1997. – 144с.
196. Чепіга І. П. „Ключ розуміння” Іоанікія Галятовського – видтнв пам’ятка української мови XVII ст. // Галятовський Іоанікій. Ключ розуміння. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 20.
197. Чечот И. Д. Барокко как культурологическое понятие. Опыт исследования К. Гурлита // Барокко в славянских культурах: Сб. ст. – М.: Наука, 1982. – С. 326 – 348.
198. Чижевський Д. І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль: МПП „Презент”, 1994. – С. 239 – 303.
199. Чистилище // Христианства: Энциклопедический словарь: В 3-х т.: Т. 3. / Ред. кол.: С. С. Аверинцев и др. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1995. – С. 232 – 233.
200. Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен. – К.: Ника – Центр,

Эльга, М.: Старклайт, 2003. – 320 с.

201. Шердаков В. Н. Смысл жизни как философско-этическая проблема // Философские науки. – 1985. – № 2. – С. 41 – 50.
202. Шилов В. М. К проблеме смысла жизни // Философские науки. – 1985. – № 2. – С. 35 – 40.
203. Щербак В. О. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. – К.: Видавничий дім „КМ Academia”, 2000. – 300 с.
204. Янкелевич В. Смерть: Пер. с франц. – М.: Издательство литературного института, 1999. – 448 с.
205. Ярмусь С. і А. До питання старості, хворіння і смерті / Вид. Видавничої спілки „Екклезія”, Вінніпег, 1989. – 91 с.