

Ольга Котовська

Священне і мирське в ідейних пошуках представників українського бароко

Проаналізовано ретроспективний аналіз загальноєвропейських світоглядних змін в період Нового часу та їх особливостей в українській бароковій традиції. Автор наголошує на тому, що в українських реаліях барокова культура виходила далеко поза межі мистецького стилю й стала основою формування української протонаціональної історичної пам'яті.

Ключові слова: українське бароко, киеворуська традиція, священне, мирське, Києво-Могилянська академія, історична пам'ять

Будь-який процес, у тому числі історичний, є вибором з певної кількості можливих варіантів альтернативних шляхів розгортання подій. Перевага історика у порівнянні зі спеціалістом інших галузей соціокультурного знання у тому, що перший з них працює з минулим, тоді як останній найчастіше стоїть на хиткій площині теперішнього та майбутнього, прогнозуючи можливі й малопередбачувані ризики. Водночас, аналізуючи в часовому зрізі послідовності фактів, які призвели до загострення міжетнічних конфліктів, до економічних, геополітичних криз чи змін, варто пам'ятати про небезпеки такого типу нарративу. З позиції професійного історика, лінійний нарратив, подання історії як причинно-наслідкової послідовності фактів не є звичайним спрощенням історичної правди, а свідомим «натягуванням» фактів заради збереження та подання чіткої історичної спадкоємності, традиції. У такому випадку історик «використовує» минуле для розкриття певної метаідеї, переходить у сферу міфотворення, «виправдовує» настання бажаних чи небажаних, з його позиції, наслідків у теперішньому та майбутньому.

Усвідомлюючи усю примарність неспростовних узагальнень стосовно українського ідейно-світоглядного минулого (особливо, якщо це стосується національних історій), автор наперед погоджується із доказовими аргументами гіпотетичних опонентів. Водночас, ступаючи на хистку площину національного метанарративу, автор ідейно близький до позиції видатного українського історика української філософії Д. Чижевського, який у центрі своїх наукових досліджень поставив українське бароко та ствердив, що саме цей період української історії відіграв визначальну роль у формуванні новочасної історичної пам'яті. Він також наголосив на тому,

що при спробах охарактеризувати українську філософську думку великі труднощі виникають тому, що «українське культурне життя не завше було різко та яскраво усамостійнене і відокремлене. Мінявся ступінь політичної залежності і ступінь рівня національної свідомости інтелігенції, – отже, найважливіші з передпоширок культурного розвитку. Українська історія знижується на певний час до рівня «обласної історії» (російської, почасти польської)... Навіть мова, яка часто може служити критерієм, чи відносити особу до тієї чи іншої культури, і вона тут не може бути певним мірилом вже через те, що в українській мові майже не писав ніхто з українських мислителів»¹.

Сучасні джерелознавчі дослідження цього періоду таких істориків української думки, як В. Горський, І. Захара, М. Кашуба, В. Литвинов, В. Нічик, І. Паславський, М. Попович, Р. Радишевський, В. Свербигуз, М. Симчич, Я. Стратій, Л. Ушкалов та ін., свідчать про загальноєвропейський культурно-освітній контекст формування новочасної української традиції. Значна частина дослідників української ранньомодерної історії сходяться на тому, що її «загадка» лежить на стику двох світоглядних парадигм, східної православної та західної уніатсько-католицької (В. Кравченко, С. Плохій, П. Сас, Ф. Сисин, Т. Снайдер, І. Шевченко, Р. Шпорлюк, Н. Яковенко та ін.).

Мета запропонованого дослідження спрямована на те, щоб розкрити наступні завдання:

- визначити загальноєвропейський соціокультурний контекст формування барокового стилю та змін у розумінні священного і світського;
- ретроспективно проаналізувати домінуючі тенденції розвитку української релігійно-філософської та громадсько-політичної традиції у період XVII – поч. XVIII ст.;
- на прикладі яскравих постатей українського бароко показати варіативні інтерпретації формування новочасної історичної пам'яті.

Західноєвропейські соціокультурні зміни значною мірою були ініційовані реформаційним рухом, руйнуванням «старої» середньовічної традиції, релігійною боротьбою проти католицької Церкви та визначального впливу Папи Римського на громадсько-політичне життя тогочасної Європи. Поширенню протестантизму (напрямів у християнстві, що відокремились від католицької Церкви в період Реформації) сприяли гуманістичні ідеали доби Відродження, де людина мислилась як активний, творчий індивід, який прагне до постійного духовно-тілесного самовдосконалення. Поступово у Західній Європі відбувалось відмежування світської (державної) влади від церковного (релігійного) впливу.

Культура бароко, як своєрідний ідейний «місток» між Середньовіччям і Просвітництвом, сформувалася «на фоні релігійної культури..., як проміжний тип», і одночасно «символізм нового часу», що виник «на фоні раціональної свідомості»². Вона ввбрала в себе елементи, здавалося б, не поєднуваних світоглядних парадигм: елліністичної раціональної традиції та містичного (глибоко емоційного) світопереживання християнства.

У платонівській філософії, яка містить елементи міфоциклічного світосприйняття, історичні зміни мислилися в регресивних часових координатах і розумілись як втрата Золотого віку, зв'язку з божественною мудрістю, викривленням божественних ідей у матеріальному світі. За таких умов відновлення гармонії можливе лише через повернення до ідеалу єдності «істини-добра-краси», що передбачає постійне самовдосконалення, спрямоване на поєднання раціонально-пізнавального, духовно-етичного й естетичного аспектів людського буття.

У християнському віровченні часові координати набули чітко вираженого лінійного прямування до кінцевої точки, виходу поза межі часовості. Сакральне значення історії, як акту спасіння людства й можливості індивідуального подолання гріховності, стало «наріжним каменем» християнського віровчення. Тривимірні часові модули визначили категоричну незворотність, а саме: неможливість повернення минулого, унікальність переживання конкретного моменту, очікування на остаточне завершення історії, життя вічне. У такому значенні об'єктивні закономірності розгортання історії є лише зовнішнім виявом внутрішньої сутності. Прихований (втаємничений) смисл є первинним відносно історичних подій. Події є своєрідними випробовуваннями, проходячи через які, людство, народ, індивід розкривають свою справжню (внутрішню) сутність. Випробовування загартовують, вчать не втрачати віри й долати життєві негаразди та перешкоди. Говорячи біблійними словами, вони дають можливість «відокремити зерно від полови», тобто визначити принципові засади й зосередитись на головному, позачасовому.

Специфіка бароко, як домінуючого європейського стилю кін. XVI – поч. XVIII ст., яскраво представлена у монументальній архітектурі та експресивній скульптурі. З одного боку, людина бароко віднаходила джерело натхнення у елліністичній спадщині, надаючи їй християнського змісту, прагнула через плекання краси зовнішньої наблизитися до істини Божої. З іншого боку, для мислення людини бароко були характерні внутрішня експресія, зосередженість на проблематиці тимчасовості життя, прагнення подолати власну смертність через духовно-творче самовираження. Нездоланна розколотість людської екзистенції, постійна внутрішня боротьба

ба духовного й тілесного, вічного й тлінного, священного й мирського – ось головна тематика розмірковувань тогочасних мислителів.

Водночас, для більшості країн Західної Європи бароко виступило швидше мистецьким стилем, аніж домінуючою в цей історичний період світоглядною парадигмою. Світська ментальність ставала вирішальною й у формуванні владно-політичних відносин. Перехід від теоцентричної до антропоцентричної парадигми визначив напрям суспільно-філософських теоретизувань: обґрунтувати призначення і моральні норми поведінки окремої особистості згідно з оптимальними державно-правовими засадами співжиття. Людина Нового часу шукала дієвого виходу поза межі власної скінченності й віднаходила його у позиціонуванні себе як об'єктивно мислячого суб'єкта. Апогеєм чистого (ідеалістичного) теоретизування мислячого суб'єкта стали філософські системи класиків німецької думки І. Канта, Й.-Г. Фіхте, Г.-В.-Ф. Гегеля.

У тогочасних українських реаліях Люблінська (1569 р.) й Берестейська (1596 р.) унії були тими поворотними пунктами, які кардинально змінили тодішнє громадсько-політичне життя народів Речі Посполитої. Широко розгорнута українська церковно-релігійна полеміка кін. XVI – поч. XVII ст. значною мірою відповідала загальноєвропейським реформаційним тенденціям. «Протестантизм приваблював колишніх православних не лише своїми доктринами, а й своєю подібністю до православ'я у практичних питаннях: відсутність celibату, вживання народної мови під час служби, а також причастям для мирян»³. Одночасно ідеї освіченого вільнодумства були сприйняті руськими (українськими) мислителями в першу чергу задля збереження киеворуської православної традиції та аргументованого протистояння зовнішньому тиску, як з боку Речі Посполитої, так і з боку Московії.

Реформаційні процеси у Західній Європі були пов'язані із звільненням науки від схоластичної догматики, політичної влади від впливу Ватикану. Тоді як у православній традиції такого поступового розмежування між релігійним і світським життям не відбувалося. Більша частина представників культурно-просвітницького життя і в період Київської Русі, і в добу Ренесансу й бароко належала до чернецтва. Навколо церков продовжували функціонувати братські школи, бібліотеки, діяли друкарні.

В українських реаліях саме барокова культура набула особливого значення. Ідея «людських разпутій», «пістрявість людських помислів» (М. Смотрицький) є одним з улюблених мотивів української барокової поезії. Словесне оформлення таких ідей подається через багатозначність, релігійну символіку й емблематику, внутрішню діалогічність авторського

світовідчування. «Українське бароко, як у один голос стверджують і вітчизняні, й чужинецькі автори, відрізнялось на тлі європейської літературної традиції XVII–XVIII ст. передовсім власною питомою релігійністю... Потужна «вертикальна спрямованість є, мабуть, найпримітнішою рисою поезії українського бароко. Власне кажучи, вся сфера літератури поставала під ту пору щонайперше величанням Бога...»⁴.

Збагнувши граничність власного існування, яке традиційно в українській бароковій символіці було представлене в образі човна у морі, постійнійплинності земного буття, людина звернулася до етнічного коріння, народної пам'яті, й намагалась віднайти вмотивоване джерело власного призначення через історіософське світосприйняття, через відшукання глибинного сенсу в історії. Пошук вищої божественної мети вирішувався в контексті повернення *ad fontes*, до джерел власної ідентичності, раціоналістичного обґрунтування її киеворуської спадкоємності.

Повернення Києву, місту, яке сприймалось не тільки руським (українським) народом, а й усім православним слов'янським світом, як «другий Єрусалим», «другий Константинополь», статусу духовно-культурного центру колишньої Київської Русі було символічним. Упродовж чотирьох розбурханих століть Київ залишався у пам'яті тогочасного українського народу духовною святинею, хоча вируюче громадсько-освітянське життя змістилось на західні землі, коли провідні українські уми головню зосереджувались на Галицько-Волинських землях (Руському воєводстві). Літературне свідчення незмінного ототожнення Києва із «славною, могутньою столицею князів давньоруських» знаходимо у поемі «Роксоланія» (1584 р.) вихідця з українсько-польських «кресів» С. Кленовича та у його по-бароковому сміливих проектах козацької держави-князівства на чолі з гетьманом, із столицею у Києві⁵.

З кінця XVI – початку XVII століть значна частина славних руських (українських) родів полонізувались й окатоличились, втративши тим самим своє провідне націоконсолідує значення. Ці функції української шляхти дедалі частіше перебирали на себе представники козацької старшини. Своєю чергою, лідерами козацтва були вихідці з української шляхти (Д. Вишневецький, К. Косинський, П. Сагайдачний, Б. Хмельницький, С. Виговський, І. Мазепа) та православного чернецтва (Є. Плетенецький, батько і син Балабани, З. Копистенський). Козацтво в очах українського посполитого суспільства в період доби бароко ставало новим носієм моральних цінностей, відповідної поведінки – «лицарського етосу»⁶. Серед визначальних лицарських чеснот було плекання таких моральних цінностей, як: хоробрість, чесність, великодушність, благородність, освіченість.

Барокова тематика смерті та адорація козацького ватажка П. Сагайдачного – наскрізний мотив «Вірша на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного...» (1622 р.). Автор «Вірша...» К. Сакович чи не вперше для української поетичної традиції використав «монументальний образ ідеалізованого народного героя, який мав служити для козаків прикладом лицарства»⁷. Мало того, К. Сакович акцентує увагу на побожності гетьмана, показуючи тим нерозривну єдність православного духовенства й козацтва у творенні протонаціональної ідентичності.

Збагачені плідними інтелектуальними контактами із західноєвропейськими освітніми осередками, до Києва в перших десятиліттях XVII ст. переїхали такі українські мислителі, як: Є. Плетенецький, Й. Борецький, Памво та Стефан Беринди. Тут у 1615 р. Й. Борецький заснував Київську братську школу, у подарованій Гальшкою Гулевичівною садибі на Подолі. Висвячення патріархом Єрусалимським Теофаном після відновлення у 1620 р. православної митрополії Й. Борецького митрополитом Київським сприяло підвищенню авторитету школи. Їй було надано право ставропігії, із затвердженням назви «школи елліно-словенського та латинського письма» та статутом за зразком Львівської братської школи.

У 1632 р. Київська братська школа була об'єднана із православною школою при Києво-Печерській лаврі. Навчаючись у Львівському братстві й доповнивши свої знання у Замойській академії, в університетах Голландії й Парижа, Петро Могила вирішив використати західноєвропейський досвід в організації навчальних курсів Києво-Братської колегії. Однією з поступок польського уряду було викладання *in scholis Kijoviensibus* не лише грецької, а й латинської мов. Таким чином відбулося злиття не лише двох, світського і духовного, навчальних закладів, але й греко-візантійської та латино-схоластичної традицій. Однак прагнення митрополита Київського визнати *Collegium Kijoviense Mohileanum* як вищий православний навчальний заклад, на зразок Краківської академії, не було реалізоване за його життя.

Могилянська доба – це «золота доба» українського бароко. Знаково, що за П. Могили була розпочата відбудова храмових споруд, серед яких Софія Київська. Були проведені внутрішні церковні реформи, спрямовані на духовне очищення, юридичну відповідальність священників за неморальні вчинки, дисциплінарні порушення перед консисторським судом. Відбулось відновлення рівноправного діалогу православної Церкви із католицькою Церквою. Адже після Берестейської унії українська православна Церква *de jure* перестала існувати в межах Речі Посполитої. «Могила своїми діями, сконцентрованими навколо уніатсько-православних дискусій, в 1627–1629 рр., 1636–1645 рр., закладав підвалини складного і довгого

процесу католицько-православного зближення. Завдяки цьому він належав до предтеч сучасного католицько-православного екуменічного діалогу»⁸. В результаті захисту П. Могилою прав Української Православної Церкви на Київських соборах (1628 р., 1629 р.) відбулась повторна легалізація статусу православної Церкви, затверджена польським королем Владиславом IV Вазою у «Статтях для заспокоєння руського народу» (1632 р.). Аналізуючи постать Київського митрополита, італійський дослідник Києво-Могилянської академії Дж. Б. Беркофф слушно зауважив, що вчинки П. Могили «скидалися радше на вчинки молдавського князя або польського магната, ніж церковного пастиря. Не слід забувати, що він – підданець Речі Посполитої – у своїй функції митрополита Київського не мав реального «відповідника» у державній сфері, а отже, у певному сенсі, об'єднував у собі обидва аспекти української ідентичності: релігійний і громадсько-політичний. Було цілком природно, що Могила, з його надзвичайною особистістю людини влади та інтелектуала, *de facto* зосередив у своїх руках прерогативи пастиря і «провідника нації...КМА і митрополія (поки вона мала митрополита і не була опанована «москвинами» або «москвофілами») були для цілої України справжнім і єдиним православним центром нагромадження інтелектуальних, релігійних, моральних і громадських багатств, як для козацької еліти, так і для православних міщан, селян і нижчого духовенства: в умовах безперервної боротьби між гетьманами, магнатами і «Січчю» та іншими козаками, а отже, постійної політичної нестабільності в Україні XVII ст.»⁹. У стінах Києво-Могилянської академії навчались 14 майбутніх гетьманів України, чимало видатних полководців і державних мужів¹⁰.

Гнучка політика П. Могили дала можливість відродити киеворуську традицію та у межах Києво-Могилянської академії теоретично обґрунтувати самотність українського православного народу за допомогою схоластичної логіки (єзуїтської філософії), яка поєднувала в собі елементи традиції Античності, Середньовіччя і Нового часу, залучала надбання західноєвропейської академічної філософії до української духовної культури¹¹. За таку «синтетичну» позицію П. Могили польський художник-культуролог українського походження Ю. Новосільський назвав Київського митрополита «людиною західньої культури», який «сконстатував, що православ'я повинне захищатися перед католицизмом його ж зброєю, себто в якийсь спосіб православ'я повинне зокциденталізуватися, щоб знайти спільну площину полеміки з римським католицизмом. І він, справді, провів цю окциденталізацію. Вся українська православна Церква в часи Петра Могили – нечувано озахіднена, осхолястичнена. Та ж Київська Академія стала bastіоном західнього мислення і західньої культури»¹².

Відродивши з середини 60-х років ХХ ст. дослідження ролі Києво-Могилянської академії в духовному житті України та об'єднавши навколо цього науково-дослідного проекту групу співробітників відділу історії філософії України, В. Нічик виділила основні моменти в значущості Академії. По-перше, діяльність Академії сприяла духовному згуртуванню українського народу, формуванню єдиного комунікативного простору культури, а отже, і процесам націєутворення. По-друге, сприйнявши й переосмисливши чуже, Академія підійшла до витворення власних, оригінальних світоглядно-філософських та культурологічних концепцій і теорій, які відображали б духовну сутність українців. По-третє, у XVII – першій пол. XVIII ст. українська культура значною мірою завдяки Академії стає культурою-посередницею між культурами народів усього православного регіону і Заходом Європи. По-четверте, заснована в добу кризи середньовічних критеріїв очевидності істини, й не відкидаючи їх радикально, Академія орієнтувала своїх вихованців на поліфонізм у виборі стратегій мислення, а отже, й на шлях модерної науки і філософії з притаманними їм засобами пізнання, аргументації й доведення¹³.

Могилянці були переконані, що освіта в західноєвропейських закладах і навчання за зразками єзуїтських колегій на Батьківщині не змінювали «внутрішньої людини», й, власне, з цього приводу широко декларували латинське висловлювання «*Caelum non animum mutant, qui trans mare currat*» («Хто виїздить за море, міняє небо, а не душу»). А отримані знання ставали важливим методологічним підґрунтям при побудові власних теоретизувань. Зокрема, сучасні українські дослідники спадщини представників Києво-Могилянської академії розрізняють присутні у ній два напрямки: науково-освітній та етико-антропософський¹⁴.

Після П.Могили зводили храми («мазепинське бароко»), «захисні стіни символів» (К. Юнг) продовжив гетьман І. Мазепа. Спадкоємець українського шляхетсько-козацького етосу, він був чи не найбільш знаним у Європі наприкінці XVI – поч. XVII ст. вихованцем Києво-Могилянської академії¹⁵. За найважливіші «душевні цноти» державної еліти І. Мазепа вважав мудрість та хоробрість, хоча як ніхто розумів усю химерність утопій¹⁶.

А тим часом, «прорубуючи вікно в Європу», Петро I (1689–1725) вирішив скористатися православною Церквою для сакралізації царського самодержавства. Для реалізації цієї мети Петро I залучив таких українських релігійних мислителів та колишніх могилянців, як: С. Яворський (1700 р.), Д. Туптало (Ростовський) (1701 р.), Ф. Лещинський (1702 р.), Т. Прокопович (1716 р.). З цього приводу Дж. Б. Беркофф зауважив: «вчені ченці з КМА, слухно усвідомлюючи свою культурну вищість стосовно Москви, справді

мали ілюзію, буцім їхній вплив у столиці новонародженої імперії був такий великий, що вони стали визначальним чинником її громадського життя»¹⁷. Перед ними було поставлено завдання обґрунтувати історичну спадкоємність киеворуської традиції Російською імперією та за допомогою теологічної аргументації довести сакралізоване значення правління царя.

Перебуваючи на чужині під сильним психологічним тиском, два перші з них (С. Яворський та Д. Туптало) не погодитись на церковно-кар'єрне просування шляхом сприяння реалізації справжніх намірів Петра I. Тоді як Т. Прокопович виступив апологетом російського самодержавства, зумівши належним чином раціонально обґрунтувати подвійне походження монаршої влади. По суті, прогресивно мислячий Т. Прокопович у своєму розумінні ролі Церкви був не далекий від Петром I. Сакралізація влади була, одночасно, включенням божественного у світське та підпорядкуванням церковного життя цареві. «Новизна Петровської реформи не в західництві, але в секуляризації... В системі Петровських перетворень Церковна реформа не була випадковим епізодом. Швидше навпаки... Це був владний і різкий досвід державної секуляризації. І було щось нескромне й нечисте в його дотику до святині... Є щось демонічне у всіх обставинах Петровської епохи», – зауважує православний священник російського походження Григорій Флоровський¹⁸. Тобто, йшлося не лише про ототожнення священного з мирським, світською владою царя, але про глибинну підміну священного мирським, проголошення *profanum* за *sacrum* та перетворення Церкви на ієрархічно підпорядкований механізм служіння імперському самодержавству.

За короткий час історичні події внесли свої корективи в українське розуміння священного і мирського. Київ перетвориться на периферію Російської імперії, гетьман – на царську маріонетку, а постать Івана Мазепи – на улюблений образ західноєвропейських романтиків. І в цьому контексті апеляція до внутрішньої свободи вибору, так само, як і сама постать «мандрівного філософа» Г. Сковороди стали прикладом «істинного челоуїтка», який у середині себе долає складність діалектичного духовно-тілесного буття людини бароко та залишається відкритим до світу-макрокосму. Духовна сутність людини, яка у Сковороди набула не лише світоглядного, а й життєвого виміру, стала своєрідною запорукою збереження киеворуської традиції у пам'яті народу в негативних умовах імперської політики російського самодержавства.

¹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст]. – К.: Вид-во «Орія», 1992. – С.15.

² Успенский Б.А., Лотман Ю.М. Миф–имя–культура [Текст] // Лотман. Ю. М. Статті по семиотике и топологии культуры: в 3-х томах. – Таллінн: Александра, 1992. – Том I. – С.69.

- ³ Снайдер Т. Д. Перетворення націй: Польща, Україна, Литва, Білорусь, 1569–1999 : [Текст]. – К: Дух і літера, 2012. – С.40.
- ⁴ Ушкалов Леонід. Есеї про українське бароко : [Текст]. – К.: Факт-Наш час, 2006. – С.21.
- ⁵ Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні : [Текст]. – К.: Основи, 2000. – С.18.
- ⁶ Ossowska Maria. Ethos rycerski i jego odmiany : [Text]. – Warszawa: Wyd-wo naukowe PWN, 2000. – 174 s.
- ⁷ Mokry W. Od Hariona do Skoworody : Antologia poezji Ukrainńskiej XI-XVIII w. : [Text]. – Kraków, 1996. wyd. I. – S.77.
- ⁸ Marek Melnyk. Polityczno-społeczny wymiar myśli działalności Piotra Mohyły (1596-1647) jako problem badawczy : [Text] / Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / Ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. – К.: Критика, 2005. – С.208.
- ⁹ Джованна Броджі Беркофф. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії : [Текст] // Інокентій Гізель. Вибрані твори у 3 т. / Редактор-упорядник Лариса Довга. – Т.ІІІ. – Київ–Львів: Свічадо, 2011. – С.115.
- ¹⁰ Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001. – С. 62.
- ¹¹ Симчич М. В. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії : компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. : [Текст]. – Вінниця: О.Власюк, 2009. – С.141–144.
- ¹² Збігнєв Подгужець розмовляє з Юрієм Новосільським. Візантія і Захід : [Текст] // Незалежний культурологічний часопис «І». – № 7 –Л., 1997. – С. 4–18.
- ¹³ Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – С.14–16.
- ¹⁴ Там само. – С.22–23.
- ¹⁵ Там само. – С. 62.
- ¹⁶ Радишевський Р., Свербигуз В. Іван Мазепа в сарматсько-роксоланському вимірі високого бароко : [Текст]. – К.: Просвіта, 2006. – 552 с.
- ¹⁷ Джованна Броджі Беркофф. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії. – С.116.
- ¹⁸ Георгий Флоровский. Пути русского богословия. IV. Петербургский переворот. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/04.html>

SUMMARY

Kotovska Olha

The sacred and profane in ideological searching of representatives of Ukrainian Baroque

In the article the author is concentrated on a retrospective analysis of European worldview changes during modern era and discusses features of Ukrainian Baroque tradition. The author emphasizes that in Ukrainian tradition Baroque, as artistic style in European, had further meaning and became one of the main sources for formation of Ukrainian pre-modern historical memory.

Keywords: Ukrainian Baroque, Kyiv Rus tradition, sacred, profane, Kyiv-Mohyla Academy, historical memory