

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ВОЙТОВ Богдан Іванович

УДК 215

ДИСЕРТАЦІЯ

**РЕЦЕПЦІЯ РЕНЕСАНСНИХ ІДЕЙ У РЕЛІГІЙНО-
ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ КАСІЯНА САКОВИЧА**

09.00.01 – Релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Б. І. Войтов

Науковий керівник

Кралуок Петро Михайлович
доктор філософських наук, професор

Острог – 2020

АНОТАЦІЯ

Войтов Б. І. Рецепція ренесансних ідей у релігійно-філософських поглядах Касіяна Саковича. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціалізацією 09.00.01 «Релігієзнавство» (031 – Релігієзнавство). – Національний університет «Острозька академія», Острог, 2020.

У дисертаційній роботі вперше повністю опрацьовано творчий спадок К. Саковича, а також детально досліджено рецепцію ренесансних ідей його релігійно-філософських поглядів. Уточнено тезу щодо позитивного сприйняття К. Саковичем ідей гуманізму та мислителів доби Відродження, намагання наблизити українську культуру до західної, піднести її філософський рівень.

Вказано, що Ренесанс мав великий вплив на розвиток релігійно-філософської думки українських мислителів та соціокультурний розвиток України, а також на творчість та погляди К. Саковича.

Проте вплив Ренесансу на творчість та діяльність К. Саковича, а також відображення у творчості ренесансних ідей не знайшло належного вивчення та осмислення серед дослідників. Вивчення цієї проблеми уможливить осмислення впливу Ренесансу на соціокультурний розвиток України. Таке осмислення дає можливість не лише розглянути особливості розвитку релігійної й філософської думки України, а й зрозуміти, як Ренесанс безпосередньо чи опосередковано вплинув на українську культуру і ментальність, а також на творчу діяльність К. Саковича.

Визначено мету й завдання, його об'єкт і предмет, методи дослідження, а також показано наукову новизну.

У першому розділі дисертації проаналізовано літературу, що має відношення до діяльності та творчого спадку К. Саковича, а також літературу, в якій проводиться аналіз культурних, суспільних та релігійних

поглядів українських мислителів того часу. Констатовано, що ґрунтовних досліджень про рецепцію ренесансних ідей у релігійно-філософських поглядах К. Саковича немає.

Також у цьому розділі охарактеризовано джерельну базу, що була використана при написанні роботи. До неї належать передусім твори, написані К. Саковичем, а також твори, які писалися його опонентами. До авторів цих творів належать Пахомій Война-Оранський, Ян Дубович, Петро Могила.

У другому розділі розглянуто діяльність К. Саковича як представника ренесансного гуманізму та відображення ренесансних ідей у його творі «Вірші на жалосний погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости запорожского».

У цьому розділі показано, що в зазначеному творі простежується наслідування автором філософсько-естетичних поглядів мислителів античності. Антична спадщина відіграла вагомий роль у процесі розробки мислителем гуманістичної проблематики, а саме сенсу людського буття, самопізнання, ідеалу людської особистості. Мислитель у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» визначив для себе Античність та Ренесанс культурними пріоритетами. Також показано, як К. Сакович у цьому творі інтерпретує проблеми смерті та безсмертя, використовуючи ренесансні мотиви. У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» спостерігаємо поєднання ренесансного розуміння безсмертя, яке досягається за допомогою славетних справ, із розумінням християнським. Для того, щоб досягти безсмертя, потрібно віднайти свій шлях служіння Богові й Вітчизні, не втрачати лицарських чеснот, здобути славу.

У третьому розділі дисертації розглядаються філософські праці мислителя «Аристотелівські проблеми...» і «Трактат про душу...» та їх ренесансні мотиви.

Твір «Аристотелівські проблеми...» викладав передові на той час ідеї, а саме звертав увагу на тілесну природу людини. У ньому автор подав бачення

людської природи, спираючись на філософські ідеї Аристотеля, а також на свій безпосередній досвід. Твір належить до кращих зразків ренесансного аристотелізму. К. Сакович зробив поворот до аристотелівського трактування людської сутності.

Якщо в «Аристотелівських проблемах...» при розгляді питань людини і душі, їхнього співвідношення говориться переважно про особливості функціонування тіла людини, то в «Трактаті про душу...» йдеться про те, що душа є об'єднанням матеріальних та психічних явищ. Вона постає як самоіснуюча субстанція, яка є безсмертною. Від античних уявлень про душу К. Сакович запозичив аристотелівське розуміння душі як форми органічного тіла і платонівське – як самосутності.

У четвертому розділі увага зосереджена на релігійно-філософські поглядах К. Саковича, висвітлених у його полемічних творах уніатського та католицького періодів.

У полемічних творах уніатського періоду К. Сакович намагався пропагувати своєрідне ренесансне «просвітлення», що виражалось в захисті ним григоріанського календаря та критиці різноманітних «абсурдів», які характеризували православну і уніатську обрядовість. Погляди мислителя викликали несприйняття з боку православних консерваторів, котрі орієнтувалися на святоотцівську традицію. Тому по-своєму логічним видається перехід К. Саковича з табору православних у табір уніатів, а потім – римо-католиків. Для К. Саковича уніати з їх прозахідною культурною орієнтацією, не кажучи вже про римо-католиків, були більш близькими, ніж православні традиціоналісти.

Католицький період у творчості К. Саковича є найбільш плідним. У той час була опублікована низка його полемічних творів, які критично висвітлювали проблеми в тогочасному релігійному житті. Із творів К. Саковича цього періоду зрозуміло, наскільки глибоко він переймався проблемою конфесійної консервативності як православних, так й уніатів. Розпочавши з розгляду проблеми календаря, він завершує критикою

консервативності в церковному житті, яка, на його думку, шкодить не тільки самій Церкві, а й українському народові. У найбільш відомому його творі «Перспектива...» автор постає критиком православних та уніатів, відображаючи широке коло найгостріших тогочасних проблем.

Також відстоюючи ідею єдності всіх християн, К. Сакович вважав, що між католиками та православними існує майже цілковита узгодженість в догматичній сфері, близькими вони є і в сфері обрядовій. А відмінність полягає лише у двох позиціях: у питанні про сходження Святого Духа та примат Папи Римського.

Завершується дисертаційне дослідження висновками, які відповідають поставленій меті й завданням.

Ключові слова: антична філософія, ренесанс, унія, православний консерватизм, братський рух, аристотелізм, полемічна література.

ANNOTATION

Voitov B. I. – Adoption of the Renaissance ideas in the religious and philosophical viewpoint of Kasiian Sakovych. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

This dissertation is to acquire a scientific degree (PhD) majoring in Religious studies (speciality code 09.00.01) in the National university of Ostroh academy, in Ostroh, 2020.

The dissertation scrupulously examines Kasiian Sakovych's oeuvre in order to demonstrate how the Renaissance ideas were adopted in his religious and philosophical views; provides the evidence of Sakovych's positive attitude towards humanism and Renaissance ideas and his struggles to integrate Ukrainian and European culture and to stimulate the progress of philosophy in Ukraine.

It has been stated that the Renaissance played a crucial role in the development of religious and philosophical opinions of Ukrainian notionalists and the socio-cultural progress of Ukraine; in the works and thoughts of K. Sakovych as well.

Although the impact of the Renaissance on the Sakovych's creations and the depictions of thereof has not been investigated properly among scholars. The study of this issue brings about the comprehension of the influence of the Renaissance on the socio-cultural development of Ukraine. These attempts will give a possibility not solely to analyse the characteristic features of religious and philosophical vectors of thoughts in Ukraine, but to understand how much influence (both direct and indirect) did Renaissance have on the Ukrainian culture and mentality; on the K. Sakovych's artistic creativity.

The purpose and the objectives of the thesis, its object and subject, methods of research are defined, besides, scientific novelty is shown.

In the first part of the dissertation, the literary texts, which appertain the Kasiian Sakovych's oeuvre, and the literature concerning the cultural and religious opinions of the epoch are analysed. It has been found out that there was no systemised research on the adoption of Renaissance ideas in K. Sakovych's works.

Besides, in this section, the literature cited is characterised. To this list belongs Kasiian Sakovych's creative legacy and works of his opponents. They are as follows: Pahomiy Voyna-Oransky, Jan Dubovich, Petro Mohyla.

In the second part of the scientific work the factors that led to shaping the Sakovych's mind in Renaissance context are shown in the paper; the depiction of Renaissance ideas in the "Poems for mourning funeral of the noble knight Petro Konashevych Sahaidachny" is analysed.

This section illustrates the adoption of the philosophical and aesthetic views of the philosophers of Antiquity. Ancient heritage played a significant role in the development of humanism by the author, namely the meaning of human being, self-knowledge, the ideal of the human personality. The philosopher in "Poems for mourning funeral of the noble knight Petro Konashevych Sahaidachny" identified for himself the Antiquity and the Renaissance as cultural priorities. It also shows how K. Sakovich interprets the problems of death and immortality in this work using Renaissance motives. In "Poems for mourning funeral of the noble knight Petro Konashevych Sahaidachny" we observe a combination of the Renaissance

understanding of immortality, which is achieved through the help of glorious Christian deeds. In order to attain immortality, one must find one's way of service to God and the Fatherland, not to lose knightly virtues, gain glory.

The third part of the dissertation deals with the philosophical writings: “Aristotle's Problems ...” and the “Treatise on the Soul ...” and their Renaissance motives.

The opus “Aristotelian Problems ...” laid out the novel ideas at that time, namely, paying attention to the carnal nature of man. In it, the author presented visions of human nature based on Aristotle's philosophical ideas as well as his direct experience. The work belongs to the best examples of Renaissance Aristotelianism. K. Sakovich made a turn to the Aristotelian interpretation of human essence.

The “Aristotelian problems ...” considers the issues of a man and a soul, their relation is mainly about the peculiarities of functioning of the body of man. Otherwise, in the “Treatise on the soul ...” it is said that the soul is a union of material and mental phenomena. It appears as a self-existing substance that is immortal. From ancient ideas about the soul K. Sakovich borrowed the Aristotelian understanding of the soul as a form of organic body and Platonic - as self.

The fourth section focuses on the religious and philosophical views of K. Sakovich, covered in his polemical writings of the Uniate and Catholic periods.

In the polemical works of the Uniate period, K. Sakovich tried to promote a sort of Renaissance “Enlightenment”, which was expressed in defense of the Gregorian calendar and criticism of various “absurdities” that characterized the Orthodox and Uniate rituals. The artist’s views provoked incoherence for Orthodox conservatives, who abide by the patristic tradition. That is why K. Sakovich's conversion to the Uniate Church and later, to the Roman Catholics, seems pretty logic. For K. Sakovich, the Uniate Church with their Western cultural orientation, not to mention the Roman Catholics, were closer than the Orthodox fundamentalists.

The Catholic period in K. Sakovich's oeuvre is the most fruitful. At that time, a series of polemical works were published that critically discussed the problems of religious life at that time. From the writings of K. Sakovich during this period it is clear how deeply he was concerned over the problem of confessional conservatism of both Orthodox Church and Uniate Church. Beginning with an examination of the problem of the calendar, he concludes with a critique of conservatism in the Church life, which, in his opinion, harms not only the Church itself, but also the Ukrainian people. In the most famous work “The perspective ...” the author criticized the Orthodox Church and Uniate Church, depicting the most topical issues.

Defending the idea of unity of all Christians, K. Sakovich believed that among the Catholic followers and the Orthodoxy there was a wholly harmonious alignment in the dogmatic sphere, and they are alike in the ritual sphere. The difference lies only in two positions: in the question of the assertion of the Holy Spirit and the Primate of the Pope.

The dissertation research ends with the conclusions that meet the set goal and tasks.

Keywords: Classical philosophy, Renaissance, Uniate Church, orthodox conservatism, orthodox brotherhood movement, Aristotelianism, polemical literature.

Список публікацій:

1. Войтов Б. І. Античні мотиви у творі Касіяна Саковича «Вірші...». «Чинники розвитку суспільних наук у XXI столітті»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 2015. С. 9-11.
2. Войтов Б. І. Вплив античного спадку на творчість Касіяна Саковича. Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. Одеса : Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. С. 64-66.

3. Войтов Б. І. Ідея громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного». Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія», 2015. №18. С. 124-128.
4. Войтов Б. І. Проблема смерті й безсмертя та їх ренесансне розуміння у творі Касіяна Саковича «Вірші...». Сучасні міждисциплінарні дослідження: історія, сьогодення, майбутнє: результати XI міжнародної конференції: збірник наукових праць. Київ, 2015. С. 8-12.
5. Войтов Б. І. «Промови...» Касіяна Саковича, як приклад ренесансного ораторського мистецтва». Актуальні проблеми філософії та соціології, 2017. №16 С. 16-18.
6. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми людини у творі Касіяна Саковича «Арістотелеві проблеми». Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія», 2016. №19 С. 105-110.
7. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми природи душі у творі Касіяна Саковича «Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії». Релігія та соціум. Міжнародний часопис. Чернівці, 2016. №3-4 (23-24) С. 233-240.
8. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми природи людини та душі у творах Касіяна Саковича «Aristoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu czlowieczum» («Арістотелеві проблеми, або Питання про природу людини») та «Traktat o duszy» (Трактат про душу). Гілея науковий вісник. Київ, 2019. Вип. 145 (6) С. 25-30.
9. Войтов Б. І. Рецепція античного спадку у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного». Virtus: Scientific Journal / Editor-in-Chief. Decemder #4, 2015. С. 16-20.

10. Войтов Б. І. Твір «Перспектива...» Касіяна Саковича та відновлення полеміки між православними, уніатами та католиками першої половини XVII ст. Гілея науковий вісник. Київ, 2019. Вип. 141 (2). С. 23-27.

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ.....	2
ВСТУП.....	12
РОЗДІЛ 1. ЖИТТЯ, ТВОРЧІСТЬ Й РЕНЕСАНСНІ ПОГЛЯДИ К. САКОВИЧА ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	
1.1 Осмислення проблем життя й творчості К. Саковича у наукових студіях.....	18
1.2 Джерельна база дослідження.....	40
Висновки до розділу 1.....	51
РОЗДІЛ 2. РЕНЕСАНСНІ ІДЕЇ У ТВОРІ К. САКОВИЧА «ВІРШІ НА ЖАЛОСНИЙ ПОГРЕБ ЗАЦНОГО РЫЦЕРА ПЕТРА КОНАШЕВИЧА САГАЙДАЧНОГО, ГЕТМАНА ВОЙСКА ЕГО КОРОЛЕВСКОЙ МИЛОСТИ ЗАПОРОЖСКОГО»	
2.1 К. Сакович як ренесансний мислитель.....	53
2.2 Рецепція античного спадку у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».....	64
2.3 Ренесансне розуміння проблеми смерті й безсмертя.....	78
Висновки до розділу 2.....	90
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ К. САКОВИЧА НА ПРИРОДУ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ДУШІ	
3.1 «Аристотелівські проблеми...» як твір ренесансного аристотелізму.....	92
3.2 Відображення ренесансних ідей у «Трактаті про душу...».....	107
Висновки до розділу 3.....	121
РОЗДІЛ 4. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ У ПОЛЕМІЧНИХ ТВОРАХ К. САКОВИЧА	
4.1 Основні ідеї в полемічних творах К. Саковича уніатського періоду.....	124
4.2 Критика релігійного консерватизму в полемічних творах католицького періоду.....	139
Висновки до розділу 4.....	158
ВИСНОВКИ.....	160
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	165

ВСТУП

Актуальність теми. Для утвердження національної духовності, повноцінного розвитку сучасної української філософії велике значення має вивчення релігійно-філософської та просвітницької діяльності українських мислителів минулого, зокрема періоду кінця XVI – першої половини XVII ст., який Михайло Грушевський охарактеризував як перше українське національне відродження. Серед них помітною постаттю є Касіян Сакович (бл. 1578 – 1647), який намагався переносити здобутки європейської, зокрема ренесансної, культури на український ґрунт.

К. Саковичу належать знаний твір «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», що є одним з кращих зразків силабічної поезії в українській літературі першої половини XVII ст. У цьому творі знайшли відображення ренесансні філософські ідеї, зокрема у ренесансному дусі трактувалося питання життя й смерті.

Саме К. Сакович був одним з перших мислителів, який на українському ґрунті намагався утвердити ідеї ренесансного аристотелізму. Він уклав і видав книги «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...», де пропагувалися ці ідеї.

Зрештою, К. Сакович належав до найбільш знаних письменників-полемістів другої чверті XVII ст. Його полемічні твори, зокрема такий твір, як «Перспектива...», викликали помітний резонанс у православному, уніатському й католицькому таборах. У цих творах, попри конфесійну заангажованість автора, простежується звернення до ренесансних ідей, намагання «раціоналізувати» релігійне життя, зробити священнослужителів більш освіченими й культурними.

Незважаючи на помітну роль К. Саковича в культурному й релігійному житті України першої половини XVII ст., його діяльність і творчість недостатньо вивчена. Обумовлено це, зокрема, тим, що К. Сакович двічі змінював конфесійну приналежність – спочатку перейшов із православного

табору в табір adeptів унії, а потім, покинувши уніатів, став католиком. Такі переходи можна розглядати як своєрідний вияв ренесансного вільнодумства й «надконфесійності». Однак для багатьох українських дослідників К. Сакович виявився «зрадником». Це й зумовило дистанціювання від вивчення його діяльності й творчості. Передусім залишаються недостатньо дослідженими релігійно-філософські погляди К. Саковича, відображення в них ренесансних ідей.

Вивчення цієї проблеми уможливить осмислення впливу Ренесансу на соціокультурний розвиток України. Таке осмислення дало б можливість не лише розглянути особливості розвитку релігійної й філософської думки України, а й зрозуміти, як Ренесанс безпосередньо чи опосередковано вплинув на українську культуру і ментальність.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане відповідно до науково-дослідницької теми «Релігійний фактор у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (номер державної реєстрації 0112U003701), що реалізувався на кафедрі культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Мета дослідження полягає у проведенні комплексного релігієзнавчо-філософського аналізу прояву ренесансних ідей у літературних, філософських і полемічних творах К. Саковича.

Досягнення мети передбачає вирішення таких дослідницьких **завдань**:

- показати чинники, що привели до формування К. Саковича як ренесансного мислителя;
- розглянути відображення ренесансних ідей у творі «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного»;
- з'ясувати переосмислення в душі ренесансного гуманізму релігійного розуміння проблеми життя і смерті у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного»;

- висвітлити особливості філософствування і трактування релігійних питань у творі «Аристотелівські проблеми...»;
- показати специфіку інтерпретації релігійних ідей у «Трактаті про душу...»;
- розглянути ренесансні ідеї у полемічних творах К. Саковича та їхній вплив на українську культуру;
- проаналізувати критику релігійного консерватизму в полемічних творах К. Саковича.

Об'єктом дослідження є релігійно-філософська думка України часів Відродження й раннього Бароко, а **предметом** – ренесансні ідеї у релігійно-філософських поглядах К. Саковича.

Хронологічні рамки дисертаційної роботи охоплюють першу половину XVII ст. Нижня межа – початок 20-х рр. XVII ст. – обумовлена діяльністю К. Саковича у Київській братській школі. Верхня межа – 40-і рр. XVII ст. – пов'язана з його полемічною діяльністю та переходом у католицизм.

Методи дослідження.

Для досягнення поставленої мети і розв'язання дослідницьких завдань використано наукові методи, що застосовуються в сучасній філософській науці. Серед них такі:

- компаративний метод, за допомогою якого проаналізовано релігійно-філософські погляди К. Саковича й визначено їхнє історичне місце в національній культурі та в контексті західноєвропейського ренесансного гуманізму;
- системний метод, за допомогою якого розглянуто релігійно-філософські погляди автора і створено цілісну картину його ренесансного світогляду;
- герменевтичний метод використано для інтерпретації текстів, аналізу понять, що зумовило розуміння концептуальних засад релігійно-філософських поглядів К. Саковича;

- структурно-аналітичний підхід дозволив дослідити проблему рецепції гуманістичних ідей у релігійно-філософському спадку К. Саковича.

У дисертаційній роботі також використано специфічні релігієзнавчі методи та принципи історизму й наукової об'єктивності, що дозволило неупереджено проаналізувати релігійно-філософські ідеї К. Саковича, з'ясувати характер і динаміку їхньої трансформації. Погляди, викладені у роботі, обґрунтовано на підставі принципів історизму, плюралізму та системності.

Наукова новизна роботи. Наукова новизна одержаних результатів полягає у комплексному, філософсько-релігієзнавчому дослідженні ренесансних ідей у творчості К. Саковича. Основні положення концепції дослідження можуть бути описаними такими теоретичними положеннями, які мають наукову новизну й виносяться на захист:

уперше:

– осмислено виникнення та еволюцію поглядів К. Саковича в контексті взаємодії та синтезу східних та західних релігійно-філософських парадигм мислення, доведено, що в його особі маємо інтелектуала, який намагався утвердити ренесансну культуру на українських землях;

– доведено, що філософським підґрунтям для твору К. Саковича «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» стали ідеї ренесансного гуманізму, зокрема в ренесансному дусі був представлений образ головного героя, а також інтерпретована проблема життя й смерті;

– розкрито ренесансні ідеї в полемічних творах К. Саковича, що знайшло вияв у критиці релігійного консерватизму, в пропаганді «раціоналістичного» підходу до релігійних питань;

уточнено:

– тезу щодо позитивного сприйняття К. Саковичем ідей гуманізму мислителів доби Відродження, намагання наблизити українську культуру до західної, піднести її філософський рівень;

– розуміння того, що використання К. Саковичем ідей аристотелізму стало новаторством у тогочасній українській культурі;

– думку, що конфесійні переходи К. Саковича зумовлювалися не лише кон'юнктурними моментами, але й також моментами ідейними;

отримали подальший розвиток:

– положення, що ренесансні ідеї на українських землях переважно поширювали діячі, які здобували освіту у вищих школах Польщі та Західної Європи;

– теза про те, що релігійний консерватизм у першій половині XVII ст. був притаманний як православним, так і прихильникам унії в Україні;

– твердження, що К. Сакович спричинив сплеск полеміки у таборі православних, adeptів унії та католиків України в другій чверті XVII ст.

Теоретичне й практичне значення виконаного дослідження полягає в тому, що його результати та висновки не лише сприятимуть примноженню релігієзнавчого знання, а й можуть використовуватися науковцями для подальших досліджень проблем розвитку філософської думки України. Результати дослідження можуть бути використані для створення більш повної картини щодо поширення ренесансних ідей в Україні та розгляду їхнього місця у творчості українських письменників XVI – XVII ст. Науковими положеннями дисертаційного дослідження можна скористатися при підготовці лекційних курсів з релігієзнавства, теології, філософії, культурології, історії релігії, філософії та культури України, а також при підготовці спеціалізованих курсів та семінарів.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням. Усі наукові результати, які виносяться на захист, отримані автором особисто. Головні теоретичні положення, що характеризують новизну дослідження, теоретичне, а також практичне значення результатів роботи, одержані дисертантом самостійно. Вихідні ідеї, положення, висновки зроблені на базі дослідження широкого й водночас репрезентативного кола джерел з означеної проблеми.

Апробація основних положень і результатів дослідження. Основні ідеї та окремі положення дисертаційної роботи викладено у доповідях на міжнародних, всеукраїнських наукових і науково-практичних конференціях, семінарах, зокрема: Дні науки Національного університету «Острозька академія», м. Острог (19 березня 2015 р.); VIII Міжнародній науковій конференції «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», м. Острог (24-25 квітня 2015 р.); XI Міжнародній науковій конференції «Сучасні міждисциплінарні дослідження: історія, сьогодення, майбутнє», м. Київ (12 червня 2015 р.); III Міжнародній науково-практичній конференції «Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину», м. Одеса (15-16 жовтня 2015 р.); Міжнародній науково-практичній конференції «Чинники розвитку суспільних наук у ХХІ столітті», м. Львів (23-24 жовтня 2015 р.); IX Міжнародній науковій конференції «Проблеми культурної ідентичності в системі сучасного діалогу культури», м. Острог (20-21 травня 2016 р.); Міжнародній науково-практична конференція «Актуальні питання суспільних наук: соціологія, політологія, філософія, історія», м. Київ (14-15 жовтня 2016 р.).

Публікації. Результати дослідження викладені у 10 публікаціях, з них – 6 статей у фахових виданнях, затверджених ДАК МОН України, в т. ч. 2 – у наукометричних наукових виданнях.

Структура та обсяг дисертаційної роботи. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел, який налічує 217 найменувань. Обсяг основного тексту роботи становить 155 сторінок.

РОЗДІЛ 1.

ЖИТТЯ, ТВОРЧІСТЬ Й РЕНЕСАНСНІ ПОГЛЯДИ К. САКОВИЧА ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Осмислення проблем життя й творчості К. Саковича в наукових студіях

К. Сакович відігравав помітну роль у культурних і релігійних рухах на українських землях в першій половині XVII ст.. Однак життя й творчість цього письменника, культурно-освітнього діяча, філософа та богослова на сьогодні є недостатньо вивченою.

Якщо праці деяких православних письменників-полемістів (Герасима й Мелетія Смотрицьких, Стефана й Лаврентія Зизаніїв, Христофора Філалета, Івана Вишенського, Петра Могили та інших) упродовж останніх років були об'єктом наукових студій, то цього не скажеш про К. Саковича, особливо про його польськокомовний доробок. Останній досі, фактично, залишаються «terra incognita» для сучасного наукового середовища. Така дослідницька прогалина виникла, передусім через суперечливі ідеологічні оцінки, конфесійну заангажованість дослідників, а також через неоднозначну богословську наповненість полемічної прози К. Саковича.

Варто вказати, що релігійно-філософські ідеї та погляди К. Саковича викликають різне ставлення. Про нього говорили не лише як про сподвижника ренесансних ідей, але й дуже часто критикували як противника православ'я, намагалися затаврувати як зрадника й перебіжчика.

Предметом зацікавленості є погляди філософа на людину та її самоцінність, його ідеї ренесансного гуманізму, думки щодо смерті та безсмертя, історичного минулого українського народу.

Досліджуючи релігійно-філософську спадщину К. Саковича, можна зробити висновок, що на її специфіку суттєво вплинув життєвий шлях мислителя [77]. Тому для кращого сприйняття і розуміння його ідей

необхідно ґрунтовно дослідити біографію К. Саковича, вивчити сильні й слабкі сторони його натури, а також його погляди на людину і світ.

Над вивченням біографії К. Саковича працювали А. Бичко, Б. Бичко [36], Макарій (Булгаков) [131], І. Курас [117] та ін. Матеріали, які дають змогу розглянути філософські погляди мислителя, вміщені у виданні «Пам'ятки братських шкіл на Україні», яке побачило світ у 1988 р. [12].

Слід зауважити, що в сучасній літературі немає ґрунтовних досліджень філософської та літературної спадщини К. Саковича, його викладацької та просвітницької діяльності.

Масив сучасних наукових робіт з цієї проблематики можна поділити на такі групи:

- дослідження, які описують проблему зародження ренесансних ідей в Україні;
- праці, присвячені діяльності братств та його членів, які зробили вагомий внесок у становлення ренесансного гуманізму в українському культурному просторі;
- роботи, у яких розглянуто філософські ідеї К. Саковича та його релігійну й культурно-просвітницьку діяльність;
- дослідження, у яких вивчається літературна спадщина полемічного характеру.

Перша група наукових праць є найбільш значною, оскільки дослідники української філософії й літератури неодноразово торкалися у своїх публікаціях вивчення питань зародження і розвитку гуманізму часів Відродження в Україні, розглядаючи твори найвідоміших ренесансних авторів кінця XV – першої половини XVII ст. У цей час на українських землях відбувалися складні процеси пов'язані з суспільними, культурними й релігійними трансформаціями.

Правда, не можна сказати, що студії, які стосуються ренесансного гуманізму в Україні, є достатніми. Низка питань потребує більш глибокого розгляду. Зокрема, це стосується творчого спадку українських культурних

діячів, що, в силу обставин, перейшли із ортодоксального православ'я в табір прихильників унії. Серед них чільною фігурою є К. Сакович.

Розгляд творчості цих діячів стримувався низкою обставин. Їх прихильники православ'я сприймали як «зрадників». І вже в силу цього, їм не приділяли належної уваги. Такий «православний підхід» так чи інакше впливав на багатьох дослідників, у т. ч. українських, які знаходилися під православним впливом.

Переважна більшість учених, які досліджували й досліджують проблематику Відродження, хоча й не заперечують факту збагачення європейського Ренесансу кращими здобутками візантійської культури, все ж таки вважають Відродження витвором суто латинського Заходу. До середини ХХ ст. багато дослідників, що вивчали українську культуру кінця ХVІ – першої половини ХVІІ ст., не помічали в ній надто виражених ренесансно-гуманістичних явищ. У тогочасному культурному розвитку України виокремлювали переважно три орієнтації, які О. Зілинський схарактеризував як «традиціоналістичну, репрезентовану І. Вишенським, уніоністичну, очолювану Іпатієм Потієм, та поступово-утраквістичну, найкраще оформлену у Львівській «Пересторозі» [2, с. 64]. Представники цих орієнтацій, окрім уніоністичної, як правило, зверталися до пам'яток, написаних чи видрукованих церковнослов'янською або книжною українською мовою. Тобто це були твори, витворені в православному середовищі, що, здебільшого, репрезентувало тоді український народ.

Однак у ХVІ ст. Україна не була єдиною в конфесійному сенсі. Звісно, тоді домінуючою конфесією українців було православ'я. Але в шляхетських колах набув поширення протестантизм, а ще більшою мірою – католицизм. Саме представники так званої «католицької Русі» [123], що утворилася з числа покатоличеної місцевої шляхти та вихованців західноєвропейських університетів, стали провідними носіями ідей європейського Ренесансу й творцями ренесансної культури на українських землях. Помітне місце серед здобутків української ренесансної культури належить латиномовній поезії і

прозі XVI – першої половини XVII ст., яка створювалася вихідцями з українських земель. Існувала низка письменників – представників «католицької Русі», які так чи інакше поширювали ренесансні погляди на українських землях.

Зацікавлення проблемою Ренесансу в літературах Далмації, Хорватії, Угорщини, Чехії та Польщі спонукали дослідників до вивчення аналогічних явищ у культурі українських земель XVI – першої половини XVII ст. Поштовхом до глибших зацікавлень проблемою «католицької Русі» та її значення у розвитку українського Ренесансу стали дослідження українських учених Г. Нудьги [146] та М. Грицяя [8; 58], присвячені питанню навчання українців у відомих університетських осередках тогочасної Європи. За даними Г. Нудьги, тільки в Краківському університеті впродовж XV – XVI ст. навчалася 800 українських студентів [146, с. 62]. Варто відзначити, що до числа людей, які студіювали в «латинських» навчальних закладах належав і К. Сакович.

Однією з особливостей гуманізму в Україні, як справедливо зазначала В. Нічик, є те, що «він тут з'явився пізніше, ніж в інших країнах Європи. Коли вітчизняна культура підійшла до потреби його розвитку, вона могла використовувати вже готові ідеологічні, філософські, мистецькі форми гуманізму, вироблені іншими народами» [65, с. 376]. Справді, вплив як західноєвропейського, так і візантійського гуманізму досить відчутний в українській культурі. Але ці запозичені форми використовувалися не механічно, а наповнювалися українським змістом. Надбання інших культур не лише засвоювалися, але й переосмислювалися, трансформувалися. Зрештою, наша культура підійшла до творення власних форм гуманізму, який в Україні фігурував у двох різновидах: по-перше, як аналог західноєвропейського Відродження, що сприймалося й переосмислювалося відповідно до потреб української культури; по-друге, у власних національних формах, що були породженням розвитку попередніх культурно-філософських традицій. На функціонування цих національних форм великий

вплив мали особливості релігійного, культурного й політичного життя українського народу.

Гуманізм, який сформувався на українському ґрунті, торкався не стільки проблем природи, світобудови, скільки проблем людини, її смисложиттєвих орієнтацій, нової моралі, а також питань розвитку і вживання рідної руської (української) мови, захисту громадянських прав і свобод, зокрема свободи релігійної (свободи совісті).

Становленню ідей гуманізму в цей період сприяли соціально-економічні умови, найперше формування буржуазних відносин, піднесення культури й освіти в Україні, нові комунікаційні реалії, пов'язані з появою книгодрукування, тощо. Зачинателями гуманістичної культури в Україні, найвизначнішими гуманістами XV – першої половини XVI ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Григорій Чуй Русин, Лукаш із Нового Міста, Станіслав Оріховський-Роксолан та інші. Проблеми людини, прославлення сили розуму, мудрості, утвердження високих моральних якостей та інші гуманістичні принципи є основними в їхній творчості. Загалом діяльність українських гуманістів у другій половині XV – першій половині XVI ст. залишила помітний слід в історії філософської думки України і стала певним етапом у її розвитку [66].

Україну ж, як країну православно-слов'янського кола, зорієнтовану насамперед на традиції греко-візантійського Сходу, часто вилучають зі сфери поширення західної моделі культурного розвитку. Такий підхід до проблеми українського Ренесансу простежується в роботах С. Єфремова «Історія українського письменства» [72], М. Грушевського «Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII ст.» [59] та «З історії релігійної думки на Україні» [59]. М. Грушевський, коли говорить про цей рух, навіть не вживає терміну «Ренесанс». Подібні погляди на проблему українського Відродження висловлює Д. Чижевський, який у праці «Історія української літератури» [178] стверджує, що українська література XVI ст. «не тільки має в собі малопомітні елементи ренесансу та реформації; вона є в цілому

незначна». Щобільше ці елементи нового, на думку вченого, засвоювалися «напівсвідомо, непомітно» і глибше проникали в життя ніж в літературу [178, с. 123].

Євген Маланюк у «Нарисі з історії нашої культури» [132], характеризуючи добу Бароко, побіжно торкається ренесансного гуманізму і Реформації як запізнілих, мало виразних і несамотійних явищ нашої культури, що виникли і розвивалися лише в контексті Бароко, поєднуючися із культурними традиціями княжої доби. «Скомплікована суміш запізнілих Ренесансу і Реформації, – говорить він, – зустріла на терені нашої Батьківщини величезні поклади культури ще Київської Держави Середньовіччя, отже, «київський візантінізм», ще культурно живий і духовно живучий, хоч джерело його – Царгород – вже давно перед тим згасло» [132, с. 39].

Пам'ятки української літератури епохи Відродження останнім часом почали вводитися в науковий обіг. Так, ренесансно-гуманістичні ідеї авторів українського походження стали об'єктом історико-філософських досліджень, результати яких частково викладені у відповідних розділах 1-го тому «Історії філософії на Україні» [92], а також у монографіях В. Нічик, В. Литвинова, Я. Стратій «Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні» [65], В. Литвинова «Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст.» [124], Б. Кравціва «Ренесанс і гуманізм на Україні. Філософія відродження на Україні» [106], І. Паславського «З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст.» [151]. Певним чином ця проблема досліджувалася у роботах М. Кашуби [95], А. Пашука [154], П. Саса [163], Н. Пилип'юк [155], Р. Радишевського [210]. Міжконфесійні відносини в Україні вказаного періоду розглядалися в роботах П. Кралюка [111] та В. Любащенко [126; 127; 128; 129].

У зазначених роботах систематизовано й осмислено значний масив першоджерел XVI – XVII ст., що дає змогу стверджувати про зародження в

українській філософії ренесансних ідей, наявність у ній цілого періоду під назвою «ренесансний гуманізм».

Використання зазначеної літератури дозволяє відстежити, як ренесансні ідеї вплинули на формування поглядів К. Саковича.

Другу групу праць, що мають стосунок до висвітлення життя й творчості К. Саковича, становлять роботи про братський рух на українських землях в XVI – XVII ст. Як відомо, мислитель належав до представників цього руху.

Варто зазначити, що братства справили помітний вплив на українське суспільство вкінці XVI – на початку XVII ст. У той час релігійно-культурне життя України зазнавало тиску польської культури й католицької церкви. Саме братства стали об'єднуючими центрами, які були покликані протистояти цьому тиску, збереженню руської (української) ідентичності та пов'язаної з нею православної віри й традицій.

Братства об'єднували представників різних верств. Здебільшого, це були жителі міст – купці, ремісники, міщани, окремі урядовці магістрату, духовенство (нижче та середнє), а також шляхтичі, які дотримувалися православного віровизнання. Основним завданням членів братства був захист православ'я й пов'язана з цим просвітницька діяльність. Братчики допомагали в організації та відкритті шкіл, друкарень, підтримували їх, збирали книги для наповнення бібліотек [70, с. 70-77].

Завдяки відкриттям друкарень, обміну книгами, проповідники та вчителі братства вели роботу по створенню та організації національних кадрів інтелігенції. Представниками братств відстоювали, окрім культурно-релігійних, ще й економічно-майнові й політичні інтереси українського та білоруського населення, яке проживало в Речі Посполитої. Братчики відправляли своїх представників на собори, сейми, писали листи до владних осіб (князів, гетьманів, королів).

Для братств було притаманне демократичне управління. На загальних зборах братчиків розв'язувалися всі необхідні питання. Нагальні ж питання, які не могли чекати до зборів, вирішувалися старшими братчиками [82].

На початку XVII ст. суттєво змінилася і розширилася соціальна основа братства. Якщо спершу вона формувалася переважно з представників третього стану, то відтепер до цих організацій входили і представники вищих прошарків, які не перейшли в католицизм, а намагалися протистояти йому. Це активізувало розвиток ренесансних поглядів у братських спільнотах. Почастішало використання в братських школах римських та грецьких античних джерел, творів західноєвропейських авторів Середньовіччя й Ренесансу, змінився погляд на світську науку. У богословських та філософських працях, що вийшли із братського середовища, з'явилися теми, пов'язані з інтересом до природи, людини, її суспільних відносин, відтіснивши певним чином суто релігійну проблематику. До цього спонукало також запровадження вивчення риторики в братських школах, яка ґрунтувалася на досягненнях ренесансної філології. Саме риторика розкривала суспільне значення публічного слова, що високо цінувалося ренесансними гуманістами. За відсутності в братських школах викладання філософії як окремої дисципліни риторика, фактично, ставала своєрідною методологією для гуманітарних дисциплін [70; 82].

Серед учених немає остаточної думки щодо виникнення та діяльності братств. Такі дослідники, як С. Голубєв [50; 51; 52], К. Харламович [177], І. Флеров [172], А. Панков [148], стверджували, що братства, здебільшого, мали релігійне спрямування. М. Коялович переконував, що їхнім осередком були цехові організації ремісників XV-XVI ст. [103, с. 142]. Є. Мединський пов'язував братства з чеськими таборитами [136], а дослідниця української історії А. Ефименко – з родовою організацією [71]. Український дослідник Я. Ісаєвич у книзі «Братства та їх роль у розвитку української культури XV-XVII ст.» [82] доводить, що поява братств пов'язана з так званім третім

станом, який почав формуватися на українських землях і ставив за мету захист прав та культурну самоідентичність народу.

Діяльність міщанських братств як релігійних інституцій розглядається у фундаментальному виданні «Історія релігії в Україні» [88], а також у деяких інших роботах [70, 82].

Сучасні дослідники православних братств загалом вважають, що у діяльності цих інституцій виявлялася національна самобутність русинів-українців, віддзеркалювався процес відродження стародавніх традицій українського церковного устрою. До складу братських організацій, особливо у правобережних епархіях, входило чимало представників української інтелігенції, які брали участь в українському національному житті й зусиллями яких створювалося підґрунтя для формування соціальної бази майбутнього руху за незалежність української церкви. На це наголошується в роботах І. Майданюк «Передумови духовної свободи у філософській спадщині Київської братської школи» [130], В. Нічик «Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах» [65], «Філософія в Київській братській школі» [144], а також у збірнику «Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII століття): Тексти і дослідження» [12].

Спробою простежити еволюцію православних братств, їхню просвітницьку діяльність стала видана в 2006 р. монографія російського дослідника Ф. Дорофєєва «Православні братства: генезис, еволюція, сучасний стан» [70]. У ній автор намагається відтворити еволюційний розвиток братств, зокрема Київського, з яким пов'язано важливий етап творчості К. Саковича.

Третю групу становлять праці, автори яких досліджують життя й діяльність К. Саковича, а також філософські ідеї в його творах. Це – «Світлотінь Касіяна (Калліста) Саковича: (Знайомство з концепціями та ідеями видатного мислителя епохи українського бароко кінця XVI – початку XVII ст.)» А. Бичко та Б. Бичка [36], «Касіян Сакович. Провідники духовності в Україні» І. Кураса [117], «Перші вітчизняні навчальні посібники

з філософії й психології в Україні на початку XVII віку» В. Нічик [141], «До ідеології ренесансу в українській літературі: «ВЪршѢ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного» Г. Грабовича [57], «Твір Касіяна Саковича «ВЪршѢ на жалосный погреб Петра Сагайдачного» В. Колосової [100], «Ренесансно-барокова концептосфера «Віршів на жалосний погреб Петра Сагайдачного» Касіяна Саковича» О. Рарицького [159], «Авторська ідентифікація у польськомовній прозі Касіяна Саковича» С. Сухаревої [165].

Окремо слід виділити літературу, в якій містяться біографічні відомості та дослідження філософської, релігійної та літературної діяльності К. Саковича. Над вивченням життя й діяльності К. Саковича, як уже зазначалося, працювали деякі дослідники, зокрема А. Бичко, Б. Бичко [36], Макарій (Булгаков) [131], І. Курас [117]. Релігійну діяльність К. Саковича в дубенський період детально досліджено в статті С. Горіна «Дубенські Вознесенський, Спасо-Преображенський і Хрестовоздвиженський монастирі (до середини XVII ст.)» [55], а також у окремій книзі, де зібрано матеріали про цього діяча [56].

Одним з перших українських дослідників, які пов'язали літературу барокової епохи з філософською парадигмою XVII ст., був Д. Чижевський. Останній вказував, що барокова епоха в Україні дуже виразно представлена в літературних пам'ятках, зокрема в полемічних творах К. Саковича. Про це йдеться в роботі Д. Чижевського «Історія української літератури: Від початків до доби реалізму» [178] та «Українське літературне бароко» [179]. Однак, на нашу думку, в творчості К. Саковича відображенні не стільки ідеї Бароко, скільки ренесансні ідеї. Власне, ідеологія Бароко отримує поширення на українських землях переважно після смерті К. Саковича. Хоча варто мати на увазі, що Бароко ввібрало в себе низку ренесансних ідей. Тому іноді складно встановити межу між Відродженням і Бароко.

Вартими уваги є дослідження творчого спадку та філософських ідей К. Саковича, здійснені Г. Грабовичем. Науковця найперше цікавила

літературна цінність творів цього автора, ідеї, що знаходили в них вираження [57].

Г. Грабович, розглядаючи ренесансні мотиви в українській літературі та філософії, стверджував, що К. Сакович був одним з перших мислителів, які долучилися до справи утвердження аристотелівської концепції в українській філософській думці. Саме К. Саковичу науковець приписує заслугу в тому, що аристотелізм набув поширення в Києво-Могилянській академії [57, с. 260].

Водночас Г. Грабович зазначає, що К. Сакович утверджував позитивне ставлення до філософії в українській культурі загалом. Слід зауважити, що тоді в Україні переважали упереджені погляди щодо філософії, котру розуміли як «латинську мудрість». Таку тенденцію спостерігаємо в І. Вишенського, у полемічному анонімному творі «Пересторога» і навіть у праці М. Смотрицького «Тренос». Саме К. Сакович став одним із тих українських мислителів, хто намагався змінити ситуацію [57, с. 256-258].

Детально постать та роль К. Саковича в українській культурі проаналізувала В. Нічик [65; 141; 144]. Дослідниця звертає увагу на відомі твори цього автора, розглядає його релігійно-філософські погляди. Вона, зокрема, вказує на активну підтримку і просування К. Саковичем ідей Реформації та Відродження [141, с. 112].

Одним із дослідників філософських поглядів К. Саковича є І. Курас. Науковець серед провідників української духовності виокремлює постать К. Саковича і стверджує, що не пориваючи з християнством, мислитель поєднує свідчення християнських письменників з поглядами античних філософів, високо підносить розум і освіченість людини, ставить на перше місце земне життя особистості, що зближує його з представниками гуманістичної думки доби Відродження [117, с. 139-140].

Філософська спадщина К. Саковича постає предметом аналізу в наукових розробках сучасної дослідниці С. Сухаревої, яка наголошує на наявності у творах мислителя елементів тяглості української, зокрема

козацької історії. А це є свідченням ренесансно-гуманістичних умонастроїв [165, с. 32].

С. Сухарева також стверджує, що на формування світогляду К. Саковича великою мірою вплинула антична філософія, твори мислителів епохи Відродження. Звертався К. Сакович і до християнських авторів Середньовіччя. На думку дослідниці, цей діяч і мислитель переважно турбувався про розвиток української культури. Він прагнув підняти її філософський рівень, зблизити із західною культурною традицією. Зокрема, К. Сакович намагався утвердити ренесансно-гуманістичний погляд на історію, згідно з яким вона є не так наслідком провіденціалістської функції Всевишнього, як результатом діянь визначних особистостей. Про це свідчить розгляд і оспівування К. Саковичем суспільно-політичної та державницької діяльності гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного. Подібне розуміння історії демонструє у своїй «Протестації» Йов Борецький, називаючи козаків «рештками тої старої Русі» [166, с. 133]. Відомо, що Й. Борецький і К. Сакович були сучасниками й належали до діячів Київського братства.

Питання вираження ренесансних ідей у літературній творчості К. Саковича порушувалося в працях О. Зілинського «Духова генеза першого українського Відродження» [2, с. 15-24] та Б. Кравціва «Ренесанс і гуманізм на Україні» [106, с. 300-319]. У них йдеться про чинники зближення західноєвропейської та східноєвропейської культур, а також роль у цьому процесі К. Саковича.

Чимало досліджень присвячені з'ясуванню ренесансної та барокової поетики панегірика К. Саковича, присвяченого Петру Конашевичу-Сагайдачному. Б. Крися, наголошуючи на античних запозиченнях у творчості К. Саковича, зауважує: «В одній з найвизначніших пам'яток – «Віршах на погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича (1622) – прочитується концепція розвитку поезії, що орієнтувалася на античні зразки, усвідомлення потреби писати «простою мовою» і прославити своїх героїв. Своєрідний синтез ляменту і панегірика, модифікація одного і другого жанру

засвідчили нові естетичні погляди, що були результатом праці кількох десятиліть. І якщо дотримуватися погляду, що образ національного героя виказує певний рівень національної свідомості, то образ гетьмана Сагайдачного був другим після князя Костянтина Острозького» [115, с. 9-13].

Г. Грабович, який теж спеціально досліджував цей поетичний панегірик, наголошує: «Як за формою, так і за змістом «Вірші...» є зразком дидактичної ренесансної поезії та гуманістичної думки, їх ідеологія виступає не як набір поодиноких позицій або ідей, а як цілісне плетиво, як синтактична цілість» [57, с. 262]. Науковець також відзначає, що ренесансні підходи, представлені в творі, не мали продовження. Він пише: «В силу обставин, у другій половині XVII ст. не набуло дальшого розвитку виявлене у «Віршах...» Саковича «почуття історії» тієї специфічно ренесансної впевненості, що сягає античності, але й знає своє минуле (Олега й Володимира)» [57, с. 266].

Автор одного зі спеціальних досліджень про твір «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» [100, с. 13-19] В. Колосова визначила його як «складний панегірично-історичний твір». Дослідниця вважала, що в зазначеному творі К. Сакович органічно поєднав усні традиції, запозичені з часів Київської Русі, з особливостями поетичних жанрів епохи Відродження та Бароко (панегіриків, ляментів, тренів, декламацій, епіграм, епітафіонів, філософсько-релігійних, морально-повчальних та полемічних віршів). Авторка особливо наголошує саме на зв'язку «Віршів...» із традицією писання епітафіонів [100, с. 18]. У іншій своїй праці, вона акцентувала увагу на синтезі в ньому старих греко-слов'янських традицій з «паростками нового стилю» [90, с. 320].

Дослідники творчості К. Саковича неодноразово підкреслювали не тільки його глибоку обізнаність з історичним матеріалом, а й уміння критично оцінювати політичну та державну ситуацію. Б. Крися звертає увагу на введення постаті гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного у «простір широких політичних планів і звершень» [116, с. 27], водночас відзначаючи

міфологізацію цього простору, де «виникає певна тотожність небесного й земного» [116, с. 27-28]. К. Сакович використовував історичний матеріал, що відповідав лицарському ідеалові, закоріненого в давньоруську минувшину. Й водночас він, вважає дослідниця, представляє свого героя як вірного християнина та воїна, захисника Речі Посполитої [116, с. 33].

Аналізові філософського змісту творів мислителя присвячена й праця О. Рарицького «Ренесансно-барокова концептосфера «Віршів на жалосний погреб Петра Сагайдачного» К. Саковича» [159]. Дослідник насамперед зосереджує увагу на єдності ренесансних, барокових, національних та естетичних ідей, які визначають характер та енергію поетичного мислення, що проявляється на різних рівнях творення і функціонування поетичного слова К. Саковича.

І. Майданюк, вивчаючи передумови формування ренесансних ідей у філософській спадщині діячів Київської братської школи, розглядає чинники, які сприяли становленню уявлень про свободу у філософуванні К. Саковича. На думку дослідниці, перша половина XVII ст. була часом переосмислення трактування природи людини та її земного призначення. Зокрема, вважала вона, це пов'язано з виникненням братств. А діяльність братчиків вносила «світський струмінь у тогочасну духовну культуру» [130]. Праці представників братств допомагали людині пізнавати світ навколо себе і перетворювати його на кращий. Пізнання та самопізнання були для К. Саковича елементами духовної свободи, що зумовили долучення української філософської думки до світової культури, пізнання світових цінностей.

Людиноцентризм філософії К. Саковича став об'єктом уваги В. Кременя, який особливо виділяє вчення цього мислителя про душу. На думку дослідника, душа в концепції К. Саковича є «немовби камертоном, за яким визначається і сама людина, і її «налаштованість» на добро» [114, с. 309]. Не менш важливим, вважає В. Кремень, є звернення мислителя до

принципу самопізнання, «одного з основних у гуманістично-філософському й богословському мисленні Ренесансу» [114, с. 310].

На неординарність думок К. Саковича щодо розуміння природи людини, сутності її душі вказували й інші дослідники філософського спадку мислителя. Зокрема, П. Кралюк зазначає, що прагнення філософа до знань, а особливо зосередження на розв'язанні основних проблем антропоцентризму, бажання глибше пізнати природу людини робить постать К. Саковича одним із перших українських гуманістів, який, апелюючи до нових знань, розглядає людську сутність [108, с. 212].

Дослідники творчості К. Саковича І. Майданюк [130] та В. Колосова [100] вказують, що на його філософування, громадянську позицію великий вплив мали активний спосіб життя та дещо бунтарський характер цього діяча. Він перебував у постійному пошуку, прагнув пізнати світ та пояснити основне призначення у ньому людини. Для того, щоб вибудувати власну філософську концепцію, К. Сакович чимало опрацював філософських і богословських трактатів попередників, досліджував філософські погляди мислителів Античності й епохи Середньовіччя. Основою філософських ідей К. Саковича став антропоцентризм – світобачення, згідно з яким людина є центром Всесвіту та метою всіх подій, що відбуваються у світі. У вченні мислителя також знайшла своє поглиблення проблема людського самопізнання.

Питання рецепції ренесансних ідей у творчості К. Саковича також розглядала низка польських дослідників: З. Глогер [203], Т. Манковські [208], К. Несецький [25], Д. Шимчак [215], Т. Улевіч [216], М. Вишневський [217].

Четверту групу становить література, в якій розглядається полеміка між прихильниками православного традиціоналізму, з одного боку, та римо-католиками й адептами унії, з другого. Оскільки ця полеміка так чи інакше стосувалася питання Берестейської унії 1596 р., то дотичною до цієї літератури є література, що розглядає вказану подію.

Берестейська унія 1596 р. мала помітний вплив на релігійне і соціальне життя українського суспільства в кінці XVI – XVII ст. Вона начебто повинна була покласти кінець протистоянню між католиками та православними в Речі Посполитій. Унія викликала значну полеміку, учасниками якої стали як православні і близькі до них протестантські автори, з одного боку, так і автори католицькі та їхні союзники з уніатського табору. Активним учасником цієї полеміки був К. Сакович. Він, ставши уніатом, критикував православних, акцентуючи, зокрема, увагу на їхніх недоліках у культовій сфері. А коли К. Сакович перейшов у табір католиків, то вістря його критики було спрямоване як проти православних, так і навіть проти прихильників унії.

Передумови і наслідки Берестейської унії, полеміка навколо неї досліджувалася багатьма науковцями як у часи царської Росії, так і в часи СРСР та української незалежності.

Берестейську унію 1596 р. як негативне явище розглядали учені Російської імперії, зокрема це стосується С. Голубєва [50], П. Жуковича [73], В. Завитневича [75] М. Кояловича [104; 105], І. Малишевського [133; 134], І. Чистовича [180]. Вказані автори, як правило, були пов'язані з Київською духовною академією, одним із завдань якої було утверджувати православну релігійність на землях України, передусім на Правобережжі – Поділлі й Волині. Ці терени, де панувало уніатство, були приєднані до Російської імперії вкінці XVIII ст., що стало наслідком другого (1793 р.) й третього (1795 р.) поділів Речі Посполитої. Тому критика Берестейської унії та уніатської церкви була важливою для викладачів Київської духовної академії. Окрім того, студенти останньої спеціально писали роботи присвячені критиці уніатської (греко-католицької) церкви й полемічній літературі.

Негативні оцінки унії зустрічаємо в українській історіографії кінця XIX – початку XX ст., що мала народницьке спрямування. Це бачимо в роботах таких знаних дослідників, як М. Грушевський [59; 60; 61; 62], О. Левицький

[118; 119; 120] та І. Франко [174; 175; 176]. Хоча також спостерігалися спроби всесторонньо розглянути це явище, дати йому відносно об'єктивну оцінку. Це, зокрема, стосується робіт І. Франка. Правда, погляд останнього на унію, антиуніатську боротьбу, полемічну літературу в радянські часи трактувався, здебільшого, однобоко й тенденційно. Такі підходи почасти простежуються і в роботах сучасних українських дослідників. Якщо ж говорити про І. Франка, то він глибоко й різносторонньо розглядав ситуацію в Україні, що склалася в кінці XVI – на початку XVII ст., звертав увагу на позитиви й негативи православного традиціоналізму. Не було в нього й однозначного погляду на Берестейську церковну унію 1596 р. І. Франко готовий був визнати її певну прогресивність – якщо порівнювати з позицією та діяльністю православних консерваторів.

Намагання об'єктивно й різносторонньо підійти до оцінки Берестейської унії та уніатської церкви бачимо в роботі А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» [160]. Цей автор був адептом православ'я. Та все ж він трактував Берестейську церковну унію як вияв «християнського синкретизму» українців, а також їхню готовність йти на порозуміння з римо-католиками. Зокрема, А. Річинський писав: «Синкретичний характер українського релігійного світогляду давав можливість поєднання з євангеліками (Вільно, 1599). Але ще раніше вирунула справа змирення з Римом (т. зв. унія). У церковний роздор між Візантією і Римом Українська Церква втягнулася кількадесят літ пізніше. А потім, коли свідомість релігійної різниці загострилася національно-політичними антагонізмами, тоді з'явилася й релігійна нетерпимість. Та вона була наслідком політичних відносин, а зовсім не суперечностей між українським православ'ям і правдивим католицизмом» [160, с. 113]. Щоправда, озвучений підхід не знайшов серйозної підтримки в широких колах.

Як цілком негативне явище трактувалася Берестейська унія у радянській історіографії [7; 16; 76; 138]. Проте зустрічалися спроби й

об'єктивної оцінки церковних подій 1596 року, наприклад, у монографії Сергія Плохія «Папство і Україна: Політика римської курії на українських землях в XVI – XVII вв.» [156]. Автор писав, що «унія була стержнем усієї папської політики на Україні і в Білорусії» [156, с. 203]. Загалом можна констатувати, що вказана монографія С. Плохія стала однією з небагатьох робіт у радянській Україні, де відносно адекватно й об'єктивно висвітлювався процес підготовки Берестейської церковної унії 1596 р., з'ясовувалося, яку в той час політику щодо східноєвропейських земель проводив папський Рим. До відносно незаангажованих робіт про релігійні рухи на землях Східної Європи в XVI ст., написаних у радянські часи, належать також роботи білоруського дослідника С. Подокшина, де він розглядав діяльність першодрукаря Франциска Скорини та прихильників раннього протестантизму, зокрема кальвіністів і антитринітаріїв. Хоча ці роботи зосереджували увагу переважно на подіях в Білорусії, але стосувалися вони також процесів, що відбувалися на теренах України [157; 158]. Адже в той час українські й білоруські землі значною мірою були пов'язані між собою як у плані релігійному, так і культурному.

Більш зважено і менш заангажовано почали підходити до оцінки уніатства та релігійних рухів на українських землях кінця XVI – XVII ст. сучасні українські автори. Тут заслуговують на увагу роботи С. Горіна [55; 56], Б. Гудзяка [63; 64], М. Довбищенка [69], В. Земи [78; 79], В. Литвинова [122; 123; 124; 125], І. Паславського [149; 150; 151; 152], Л. Тимошенка [168], В. Шевченка [181; 182; 183; 184; 185], М. Шкрібляка [190]. Ці автори не схильні розглядати Берестейську церковну унію 1596 р. в негативному ключі, а звертають увагу на контекст, у якому відбувалися унійні процеси. Деякі із зазначених авторів (Б. Гудзяк, В. Литвинов, І. Паславський) розглядають Берестейську унію як вияв культурної інтеграції українців у «латинський світ» Західної та Центральної Європи. Тобто унія трактується як результат західного впливу, своєрідною ознакою євроінтеграції України в ті часи. Наприклад, такі міркування простежуються в Б. Гудзяка, який зазначає:

«Еволюція західного християнства у XVI ст. по-різному спричинилася до драматичного рішення руської ієрархії змінити свою підвладність з царгородської на римську» [64, с. 15].

Водночас є й намагання в сучасній українській літературі представити Греко-Католицьку Церкву як таку, що сприяла збереженню української ідентичності. Наприклад, вказаний підхід зустрічаємо в синтетичній праці «Історія релігії в Україні». Там читаємо наступне про цю Церкву: «Перебуваючи під опікою Апостольського престолу, новоутворена церква була краще захищена від польського екстремізму ніж православна. Завдяки цьому унія сприяла збереженню національної культури, мови, обрядів і традицій» [89, с. 153].

Про новий релігійний персоналізм, який зосереджувався над біблійними початками, про Флорентійський собор, на якому розвивались унійні ідеї, вів мову в своїх роботах знаний український діаспорний дослідник І. Шевченко [211]. Ще один науковець українського походження, який живе в Польщі, М. Мельник досліджує унійні процеси кінця XVI – початку XVII ст. та їхнє теологічне обґрунтування [209].

Також питання Берестейської унії розглядалося в польській історіографії. К. Ходиніцький [202] та Ф. Сярчинський [212] висвітлювали його в контексті міжконфесійних стосунків католиків і православних у Речі Посполитій. К. Левицький [207] та Т. Кемпа [206] розглядали ставлення князя Василя-Костянтина Острозького до унійних питань. Окреме дослідження про унійний процес від Флорентійської до Берестейської унії написав О. Галецький [204; 205]. Ці автори, закономірно, трактували унію переважно в плані позитивному. Наприклад, О. Галецький вважав, що Берестейська унія 1596 р. «була поворотом до традиції загальної унії між західною й східною церквами, заявленої на Флорентійському соборі 1439 р.» [204, с. 23].

Деякий інтерес до Берестейської унії 1596 р. виявляють і сучасні російські дослідники. Це стосується М. Дмитрієва [68], Б. Флорі [173] та

С. Яковенка [195]. Для них характерним є намагання відносно об'єктивно підійти до розгляду унійного процесу, зосередившись на документальних матеріалах. Зокрема, в колективній монографії вказаних авторів про Берестейську унію 1596 р. ця подія розглядається в контексті політичної боротьби, що велася в кінці XVI ст. в Речі Посполитій. Ця ж боротьба й трактується як одна з головних причин унії [68, с. 110-115].

Як зазначалося, Берестейська унія 1596 р. викликала жваву й довготривалу полеміку, учасником якої також був К. Сакович. Першим визначним українським полемістом вважається книжник, упорядник Острозької Біблії, а також ректор Острозької академії Г. Смотрицький (перша половина XVI ст. – 1594 р.). Він був автором книги «Ключ царства небесного». У ній Г. Смотрицький гостро критикував твір П. Скарги «Про єдність Церкви Божої», а також книжку єзуїта Бенедикта Гербеста «Висновок віри Римської Церкви», в яких пропагувалася унія між православними й римо-католиками на українських і білоруських землях [108, с. 196-198].

Загалом Берестейська унія 1596 р. помітно поглибила релігійні суперечки між православними й католиками в Речі Посполитій. Тодішніх адептів унії підтримував П. Скарга, який написав твір «На захист Берестейської унії», (1597 р.). У відповідь православні опоненти видали збірку документальних матеріалів польською мовою, у якій стверджувалась думка про неправосильність рішень уніатської частини Берестейського собору. Найсильнішого удару по творцях і оборонцях унії завдав твір шляхтича Мартина Броневського «Апокрисис», опублікований під псевдонімом Христофор Філалет. У цьому полемічному творі викривалося підступництво греко-католицьких єпископів, підтверджувалася законність проведеного у Бресті собору Православної Церкви. Автор зазначеного твору викриває і засуджує політику польського уряду, яка була спрямована проти українського народу, і вимагає збереження релігійних прав і свобод русинів-українців [110].

Серед православної полемічної літератури виділяється анонімний твір «Пересторога». Його автор викриває егоїстичні мотиви, якими керувалися єпископи, що ішли на прийняття унії [198].

Найяскравішим українським письменником цього періоду був Іван Вишенський (між 1545-50 – 1620 рр.), що зарекомендував себе фанатичним оборонцем православних традицій. У своїх прозових творах, як-от «Послання до єпископів», «Короткослівна відповідь Петру Скарзі» та інших, він безжалісно таврує уніатів [196].

З боку прихильників унії виступив Іпатій Потій. У 1599 р. він опублікував українською мовою «Антиризис» – об'ємну відповідь на згадуваний полемічний твір М. Броневського «Апокрисис» [108, с. 210].

Радянських ідеологів цікавила тема, що стосувалася полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст., спрямованої проти Берестейської унії. Популяризувалися праці П. Загайка [76], В. Микитася [138], А. Пашука [153; 154], П. Яременка [196; 197; 198; 199; 200] про українських антикатолицьких та антиуніатських письменників-полемістів. Звісно, зазначені автори змушені були зважати на тодішні радянські ідеологічні орієнтири. Хоча окремі їхні роботи справді заслуговують на увагу, оскільки стали внеском у вивчення давньої української літератури. Передусім це стосується вищезгаданих праць П. Яременка.

У роботах радянських авторів простежувалося бажання пов'язати полемічну літературу з братськими організаціями, котрі трактувалися як демократичні й прогресивні інституції. Така тенденція є зрозумілою. Навіть в українській історіографії народницького характеру спостерігалось намагання максимально прив'язати полемічну літературу до діяльності братських організацій. Наприклад, це простежуємо в роботах М. Грушевського [60, с. 498-508]. Варто враховувати й те, що в українській історіографії було чимало напрацювань про діяльність братських організацій, зокрема про Львівське православне ставропігійне Успенське братство [81].

У літературі радянського періоду простежуємо також намагання представити письменників-полемістів як авторів, що сприймали й пропагували прогресивні думки. Наприклад, така ідея чітко виражена в монографії А. Пашука про І. Вишенського [153].

Зрозуміло, для радянських авторів особа К. Саковича, який покинув православ'я й перейшов до унії, а потім до католицизму, була «небажаною». Тому ні він, ні його творчість спеціально не розглядалися. Якщо про К. Саковича й згадували, то лише фрагментарно й у негативному плані.

У період незалежності України з'явилося чимало праць, у яких аналізуються релігійні та культурні рухи на українських землях кінця XVI – XVII ст., де також розглядалися питання полеміки щодо питання унії. Це стосується робіт В. Балуха [34], Т. Горбаченко [53; 54], В. Земи [78], Я. Ісаєвича [84], А. Колодного [97; 98; 99], П. Кралюка [108; 109; 110; 111], В. Литвинова [123; 124; 125], В. Микитася [139], І. Паславського [149; 150; 151; 152], А. Пашука [154], С. Плохія [156], О. Сагана [161; 162], В. Шевчука [187; 188; 189], Н. Яковенко [191; 192; 193; 194; 195]. Також зазначені питання досліджувалися в роботах синтетичного характеру: «Історія релігії в Україні» [89], «Історія української філософії» [91], «Історія церкви та релігійної думки в Україні» [93], «Історії української літератури XI – XVIII ст.» П. Білоуса [35]. У вказаних роботах спостерігаємо намагання більш зважено підійти до релігійної полеміки щодо унії, уникати конфесійно заангажованих оцінок, розглядати її в контексті тих релігійно-культурних процесів, що відбувалися на українських землях кінця XVI – першої половини XVII ст. Однак у зазначених дослідженнях, як правило, ігнорується полемічна діяльність К. Саковича. Відповідно, на твори цього автора мало звертається уваги.

Загалом можемо констатувати, що існує значний масив літератури, в якій розглядається поширення ренесансних ідей на українських землях в кінці XVI – першій половині XVII ст., питання братського руху, Берестейської унії 1596 р. та полемічної літератури, пов'язаної з цією подією.

Ця література має певне відношення до життя й творчості К. Саковича, оскільки в його особі маємо яскравого представника ренесансного гуманізму на українських землях, репрезентанта братського руху й письменника-полеміста.

Існує низка досліджень, де розглядається діяльність і творчість К. Саковича. Зокрема, аналізуються його поетичний панегірик «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», а також філософські твори «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...». Загалом у наукових працях проводиться думка, що в творчому спадку мислителя античні та ренесансні погляди є тими підвалинами, на яких вибудовується його уявлення про людину, її цінність, сенс життя, смерть та безсмертя. Основними проблемами в філософії К. Саковича, на думку сучасних вчених, були проблеми людини, її самопізнання, досягнення щастя. Також у творах мислителя знайшли відображення питання пов'язані з трактуванням розуміння душі, проблеми релігійності й конфесійного вибору.

Проте дослідження релігійних і філософських поглядів К. Саковича, які мали ренесансне спрямування, не є достатнім. Науковці, як правило, мало звертали уваги на польськомовні полемічні твори цього автора. Хоча останні займають помітне місце в спадщині мислителя, пояснюють його ідейну еволюцію, показують, що К. Сакович намагався пропагувати трансформовані ренесансні погляди в середовищі adeptів православ'я, критикуючи їхній консерватизм.

1.2. Джерельна база дослідження

Джерелом вивчення проблеми рецепції ренесансних ідей у релігійно-філософській спадщині К. Саковича є його філософські й полемічні твори, а також віршований панегірик «Вірші на жалосний погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного, гетмана войска его королевской милости запорожского» («Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-

Сагайдачного»). До цих джерел варто віднести твори православних та уніатських авторів, які стали реакцією на полемічну діяльність К. Саковича. Для з'ясування контексту формування й розвитку ренесансних поглядів зазначеного мислителя були використані окремі твори українських авторів часів Відродження.

Уперше К. Сакович як письменник і філософ заявив про себе твором «*Agistoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu czlowieczym*» («Аристотелівські проблеми, або Питання про природу людини»), який є перекладом псевдоаристотелівського твору з відповідними додатками й інтерпретаціями (Далі: «Аристотелівські проблеми...»). Працю було видано окремою книгою 1620 р. в Кракові польською мовою. Примірник цього твору, який нині знаходиться в бібліотеці ім. Оссолінських у м. Вроцлаві, має дефекти. У ньому нема окремих сторінок. Зазначений твір у перекладі українською мовою був виданий у збірнику «Пам'ятки братських шкіл на Україні кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження» [12, с. 338-434].

У передмові, адресованій Лаврентію Древинському, який фінансував видання книги «Аристотелівські проблеми...», К. Сакович виклав характерне для ренесансних діячів розуміння ролі освіти у збереженні та розвитку національної культури [12, с. 338-340].

Призначення науки К. Сакович вбачав у пізнанні людиною самої себе, свого місця в світі. На його думку, «це найбільша мудрість», «найвища філософія» і «найпотребніша теологія» [12, с. 338]. Людина, за твердженням мислителя, не досягне досконалості, якщо не навчиться правити власним тілом і помислами, не знатиме своєї природи. Саме це спонукало К. Саковича перекласти з латини на польську мову популярний у тогочасній Європі псевдоаристотелівський твір, у якому в формі запитань і відповідей розповідається про фізіологію та функціонування людського тіла в цілому, а також окремих органів. У книзі наводяться поради щодо раціонального харчування, гігієни тощо. Зазначена праця містить багато раціоналістичних

сентенцій і думок античних філософів та поетів. Хоча в багатьох моментах передає ще середньовічні уявлення про природу людини.

До зазначеного твору К. Сакович додав кілька зразків проповідей, які виголошувалися при тайнстві шлюбу та на похоронах. Це є оригінальні твори мислителя. Можна припустити, що книга призначалася для братських шкіл, зокрема Київської братської школи, де К. Сакович мав змогу її популяризувати.

Дослідник творчості К. Саковича П. Кралюк називає твір «Аристотелівські проблеми...» «...першим фундаментальним підручником з філософії, створеним українцем в Україні» [108, с. 212].

У 1622 р. К. Сакович написав і опублікував віршову декламацію староукраїнською книжною мовою під назвою «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» [18]. Цей панегірик найбільше прославив його як українського поета.

Студенти Київської братської школи вказаний твір декламували на похороні гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного. Сповнений високого патріотизму і громадських почуттів, митець прославляв свою вітчизну, мужній і свободолюбивий український народ, його захисників – запорожців на чолі з гетьманом П. Конашевича-Сагайдачним. Подібно до того, як поети і мислителі доби Відродження зверталися до античності, К. Сакович апелював до історії свого народу. Говорячи про мужність і стійкість запорожців у їхній боротьбі з турками і татарами, посилаючись на історію Русі, він порівнював козаків із витязями князя Олега, які штурмували Цареград. За умов наростання народно-визвольної боротьби, посилення протиборства православ'я і католицизму автор вбачав за необхідне підкреслити неперервність православних традицій на Русі, відданість їм запорожців. Звертаючись до історії, зокрема прийняття християнства князем Володимиром, К. Сакович наголошував, що козаки живуть у цій вірі, готові віддати за неї життя [18].

Згаданий поетичний твір К. Саковича належить до тих пам'яток давнього українського письменства, які досить добре вивчені. Сучасною українською мовою «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» перекладали В. Шевчук [189], В. Кречотень [113]. Інші перекладацькі інтерпретації, здебільшого в уривках, розміщені в першому томі шеститомної «Антології української поезії» (1984) та збірці «Аполлонова люття» [3; 4]. У повному обсязі ознайомитися із зазначеною пам'яткою в староукраїнському оригіналі можна в київському стародруці 1622 р. Є відповідні перевидання цього твору. Нами використаний текст цієї пам'ятки, поданий у збірнику «Українська література XVII ст.» (1987) [18, с. 220-238].

Відомим твором К. Саковича є «Traktat o duszy...» («Трактат про душу...»), що побачив світ 1625 р. в Кракові. Зараз його примірник зберігається у м. Вроцлаві в бібліотеці імені Оссолінських. Зазначений твір у перекладі українською мовою був виданий у збірнику «Пам'ятки братських шкіл на Україні кінець XVI – початок XVII ст.: Тексти і дослідження» [12, с. 444-505].

Зі змісту трактату випливає, що К. Сакович продовжує розвивати релігійно-філософські погляди, викладені в «Аристотелівських проблемах...» У трактаті автор виходить за теологічні межі, використовуючи значну кількість філософських ідей. Сміливо послуговується не лише античними та православними джерелами, а й працями середньовічних арабських мислителів Ібн Сіні, Ібн Рушда та інших. Це демонструє високий релігійно-філософський рівень знань К. Саковича. До речі, звернення до арабської філософії було притаманне мислителям епохи Відродження.

У «Трактаті про душу...» К. Сакович використовував концепції античних філософів та натурфілософські ідеї гуманістів Європи. Він, зокрема, писав на початку твору: «Наука і розмова про душу – найблагородніші творіння, не лише прекрасні і високі, а й дуже потрібні для нашого знання і спасіння. Через незнання природи душі, її властивостей і здатностей між людьми поширилося багато хибних думок... Тому, щоб

запропонувати про це благородне творіння пристойне і гідне з Божою Церквою вчення, задумав я викласти цей трактат...» [12, с. 447].

Як бачимо, теологічні моменти в цих міркуваннях не є суттєвими. Переважає прагнення пояснити сутність духовності, виходячи з тілесності. Відчувається вплив учень античних філософів, зокрема матеріалістичних концепцій (ідея Аристотеля про пасивну матерію та активність форми, якою у К. Саковича є душа).

Показово, що К. Сакович не розділяє і не намагається протиставити представників різних конфесій, коли посилається на авторитетних релігійних діячів та письменників – чого не можна сказати про багатьох представників українського православного полемічного письменства. Навколо останніх гуртувалися священнослужителі, які закликали до нетерпимості щодо Католицької та унійної церков.

У «Трактаті про душу...» озвучено ідеї, які були неканонічними для православних, але прийнятними для уніатів і католиків – про перебування душі в чистилищі (*purgatorium*) після смерті людини: «...Отже, мусить бути третє місце, в якому душі затримуються тимчасово і після наших молитов і пожертвувань тут, на землі, з нього виходять», – писав К. Сакович [12, с. 501]. Таке твердження про існування проміжного місця між раєм і пеклом, де може перебувати душа померлого і в якому завдяки пожертвуванням і молитвам близьких людей може очиститися від гріха, було досить ризикованим для православного автора. Це свідчить про толерантний погляд К. Саковича на унію та бажання примирення у канонічних розходженнях Західної та Східної Церков.

Твори «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...» написані під час ректорства К. Саковича у Київській Братській школі. За змістом викладеного матеріалу вони мають натурфілософський характер. Автор широко використовує праці філософів античності й Відродження, сучасних йому мислителів, оперує різноманітними філософськими

категоріями, одночасно звертаючись до актуальних для українців проблем релігійно-культурного характеру.

Черговий твір К. Саковича «*Kalendarz stary...*» («Старий календар...») [29], був надрукований польською мовою 1640 р. у Вільно за сприяння Віленського братства. На той час мислитель знаходився в уніатському таборі. У цьому творі автор розвиває думку про абсурдність конфлікту греко-руського (юліанського) та нового католицького (григоріанського) календарів. Саму ж унію автор розглядає як явище недосконале, оскільки, зберігши традиційні для православ'я обрядовість і мову, уніати в догматиці залишилися тими ж «схизматиками», лише формально визнаючи зверхність Папи Римського.

За сприяння київського православного митрополита П. Могили 1640 р. було скликано помісний собор Православної Церкви, на якому розглядалися питання нового катахизису та проблеми в літургійній практиці. Питання, що порушувалися на цьому соборі, К. Сакович розглядає в своєму польськомовному творі «*Sobor Kiiowski schismaticiki...*» («Київський схизматицький собор...»), який був надрукований 1641 р. у Варшаві. Праця виявилася затребуваною, тому 1642 р. у Кракові її перевидали [31].

Критика К. Саковичем деяких елементів уніатської обрядовості викликала незадоволення з боку його одновірців. У 1641 р. він перейшов у католицизм, ставши згодом ченцем ордену августинців. Прийнявши католицьке віровизнання, К. Сакович завзято виступав як антиуніатський та антиправославний полеміст.

Мислитель, намагаючись пояснити свій черговий конфесійний перехід, написав і опублікував кілька полемічних творів, у яких піддав критиці Православну Церкву й прихильників унії. Найбільш відомим серед цих творів є «*Eranorthosis albo Perspektywa...*» («Перспектива...») (1642) [28], у якому автор критикує догматичні й обрядові аспекти як православ'я, так і уніатства. Також він вказував на антиінтелектуалізм, що панує в середовищі православних і уніатських священиків [65, с. 279].

К. Сакович пояснював свій крок у зміні конфесійності тим, що позбувся помилок, ересей і забобонів, про усунення яких жодним чином не дбає уніатське духовенство. А тих людей, котрі хочуть їх усунути, всіляко переслідують. Після виходу книги «Перспектива...», в якій вказувалося на помилки православних і уніатів, забобони при звершенні церковних таїнств та інших обрядів, К. Сакович, закономірно, зазнав переслідувань як з боку православних, так і уніатів. Після розриву з уніатами мислитель звинувачує їх у непослідовності, говорить, що «більше, під оглядом темноти й забобонності свого духовенства, не порядків і надужить уніатська церква уявляється гірше від православної, над піднесенням якої працює її митрополит Петро Могила» [28, с. 8]. У «Перспективі...» він ладний був навіть віддати певну перевагу православним над уніатами. Зокрема, про київського православного митрополита Петра Могилу К. Сакович писав: «Чесноту навіть в неприятеливі треба хвалити. Коли б його милость отець Могила, відрікшися від схизми, увійшов в унію з Римською Церквою, дійсно був би гідний не тільки митрополичого, але й патріаршого сану тому, що багато з того, що він зробив, заслуговує на визнання» [28, с. 9].

У вступі до «Перспективи...» К. Сакович, виправдовуючи свій перехід від уніатів у католицький табір, пише: «Не зробив я того [тобто переходу до католицизму – Б. В.] ні з примусу, ні з відчаю, тому що Дубенську архімандрію добровільно уступив своєму наступнику, велебному отцю Прокопію Хмелевському, за походженням мазуру, і цю уступку заактував писемно, з відома ще св. пам'яті митрополита Корсака та інших владик. Поїхавши до Люблина до його княжої милості Домініка Заславського, я подякував йому за хліб та рекомендував на своє місце о. Хмелевського, а потім останньому пристойно передав монастир з усім, що належить йому. Сам же мав намір їхати з покійним отцем Корсаком до Риму, але цьому зашкодила слабкість мого здоров'я» [28, с. 4-5].

Обґрунтовуючи появу «Перспективи...», К. Сакович писав, що мета видання полягає у тому, «щоб римо-католики відчули милосердя до руського

народу, забажали відтягнути русинів від їх помилок і привести до повної єдності зо святим римським костелом» [28, с. 7]. Мислитель дорікав уніатам, що вони правлять богослужіння з православних книг, в яких є багато помилок і забобонів, закидав представникам унії симонію, надмірні побори з духовенства, недбалість при виборі священників, відправі церковних таїнств, висміював безладдя в церковному житті. Автор неодноразово оживляв цей полемічний твір дотепними, подекуди навіть простакуватими висловами.

«Перспектива...» спровокувала жваву полеміку в таборі православних і уніатів. З'явилися твори, спрямовані проти неї. Вони, як і зазначені вище твори К. Саковича, належать до джерельної бази дослідження.

Прихильники православ'я на чолі з П. Могилою опублікували 1644 р. «Lithos albo Kamien z procy prawdy cerkwie swiety prawoslawny Ruskie» («Ліфос, або Камінь з праці церкви святої православної Руської» [11; 24]. Дослідники творчості П. Могили (С. Голубев [50; 51], А. Жуковський [74], В. Замлинский та В. Пашенко [80], Я. Ісаєвич [85], В. Климов [96], В. Нічик [143], В. Шевченко [186] та інші не мають одностайної думки щодо авторства цієї праці, яка була видана під псевдонімом Євсевія Піміна. Одні стверджують, що цей твір був написаний кількома авторами могилянського гуртка (їх кількість невідома). Інші дотримуються думки, що П. Могила, коли й не був одним з авторів, то принаймні сприяв появі цього твору.

П. Могила намагався знайти нові шляхи для вирішення релігійно-політичних проблем України. Щоправда, американський дослідник творчості цього діяча Ф. Сисін зазначає: «Народжений у Молдавії, Могила був лише побічно зацікавлений проблемами будівництва української нації» [214, с. 187]. Однак Молдавія та Україна в той час належали до одного «православного простору». В Молдавії, як і в Україні, при богослужінні використовувалася церковнослов'янська мова. Між цими країнами існували інтенсивні релігійно-культурні зв'язки. Загалом П. Могила зробив чимало для розбудови Православної Церкви на українських теренах. При цьому він проявляв дипломатичність у своїй діяльності. На це вказують відомі

дослідники творчості П. Могили – А. Жуковський та В. Нічик [74; 143]. Завдяки йому було здійснене впорядкування церковних норм богослужіння та богослужбових текстів. Релігійна діяльність та творчість П. Могили викликали негативне ставлення з боку Московської патріархії. Його праці були не лише заборонені для використання, а й знищувалися, коли потрапляли на підконтрольні Московській державі землі.

Згадуваний американський дослідник Ф. Сисін на основі аналізу діяльності П. Могили все ж доходить висновку, що цей митрополит, попри своє молдавське походження, «був утягнений у процес формування руської української нації» [214, с. 48].

Розглянувши питання авторства твору «Ліфос, або Камінь...» та висвітливши постать митрополита П. Могили, варто розглянути зміст відповіді православних на «Перспективу..» К. Саковича. Автор чи автори «Ліфоса, або Каменя...» частково визнавали слушність критики К. Саковичем помилок щодо недотримання православним духовенством церковного статуту при звершенні богослужінь [145, с. 68].

Позитивні відгуки про твір «Ліфос, або Камінь...» звучать у висловлюваннях російського дослідника Православної Церкви митрополита Макарія (Булгакова), що високо оцінював цю книгу, у якій показано «апологетику православної... церкви проти тодішніх нападок на неї уніатів і латинників, а почасти й її літургіка з поясненням богослужіння, таїнств і обрядів, постів, свят, структури церков та інше... Книжка ця була написана дуже обґрунтовано і могла бути дійсно корисною для православних» [131, с. 503]. Історик української літератури С. Єфремов назвав «Ліфос, або Камінь...» працею «ваговитою» [72, с. 141], а М. Косицька, звертаючи увагу на значення твору для Православної Церкви, говорить, що твір «має ніби подвійний характер, це передусім запланована відповідь декларативного і офіційного характеру, але разом із цим це жива, особиста розмова, в якій автор посилається на конкретні фрагменти творів опонента і навіть у вигляді іронічних зауважень часом дуже різкого характеру торкається його

приватних рис, деталей біографії, родинних зв'язків» [101, с. 224]. Український дослідник церковної історії архієпископ Ігор Ісіченко вважає, що «Ліфос, або Камінь...» мав слугувати для пояснення «літургійної практики і сакраментального вчення Православної Церкви у зіставленні з католицькими аналогами». Для нього характерна «...богословська поміркованість, спокійність, розважливий тон. У книзі дається стримана критика католицизму, без образ і зверхності щодо опонентів» [87, с. 203]. Щоправда, з цим твердженням дослідника важко погодитися. Так, В. Нічик, маючи на увазі «Ліфос, або Камінь...», справедливо зауважує, що П. Могила мову «веде у різкому тоні, а в багатьох місцях навіть висміює особу опонента» [143, с. 265]. З таким зауваженням збігається думка історика М. Костомарова, який зазначав, що П. Могила іноді звертається до К. Саковича «з лайкою і різкими дотепами ..., називає його прямо брехуном» [102, с. 47].

У відповідь на «Ліфос, або Камінь...» К. Сакович пише твір «Oskard albo mołot na skuszenie kamienia schizmatyckiego...» («Оскар, або молот для розбивання схизматицького каменю...»). Важко щось сказати про зміст цієї праці, оскільки її рукопис не зберігся. Принаймні він не знайдений до сьогодення. Сам же твір не був опублікований. Згадка про «Оскар, або молот...» зустрічається в роботі М. Вишневського «Історія польської літератури» [217, с. 372]. Певне уявлення про те, на що звертав увагу К. Сакович у цьому творі, можуть дати його коментарі, який він зробив на полях сторінок книги «Ліфос, або Камінь...», котра зберігається в бібліотеці Варшавського університету [217, с. 373].

Представники унійного табору теж зі свого боку відреагували на «Ліфос, або Камінь...». Зокрема, дерманський архімандрит Ян Дубович 16 червня 1645 р. написав протестацію на згадуване видання [51, с. 317-318 (додаток)]. Окрім того, з'явилася брошура пінського єпископа П. Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona...» («Дзеркало, або завіса...»)[33], надрукована в 1645 р. Оскільки ці твори мали стосунок до спровокованої К.

Саковичем полеміки, їх теж варто розглядати як джерела нашого дослідження.

Згодом К. Саковичем була написана та видана в 1644 р. у Кракові в друкарні Франциска Цезарі праця, яка називається «Okulary kalendarzowi staremu...» («Окуляри для старого календаря...») [30]. В ній він ще раз переповів своє бачення проблеми календаря, а в передмові до читача більш детально розповідав про всі події, які з ним відбулися і які вплинули на його релігійні переходи з одної конфесії в другу.

Аби з'ясувати контекст генези ренесансних поглядів К. Саковича, нами були використані твори деяких авторів епохи Відродження, що походили з українських земель або мали до них стосунок. Це, зокрема твори Павла Русина, Миколи Гусовського, Григорія Чуй Русина, Георгія Тичинського Рутенця, Івана туробінського Рутенця, Севастіана Фабіана Кленовича, Симона Пекаліда, Адама Чагровського, Симона Симоніда та інших. На сьогодні вони представлені в таких виданнях, як «Аполлонова люття» [4], «Антологія української поезії»: в 6-ти томах (том перший) [3], «Марсове поле. Героїчна поезія на Україні в X – першої половини XVII ст.» (книга перша) [10], «Українська поезія XVI ст.» [20], «Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія»: у 2-х томах. [22; 23].

Загалом можемо констатувати, що існує належна джерельна база для вивчення ренесансних поглядів К. Саковича. Передусім це стосується його філософських праць – «Аристотелеві проблеми...» й «Трактат про душу...» Ці твори, укладені К. Саковичем, пропагували ренесансну версію аристотелізму, відстоювали цінність філософії, апелювали до античного спадку.

Твором ренесансного характеру є віршований панегірик «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». У цьому творі маємо постійне звернення до античного спадку, зокрема до поглядів Сенеки. Також там простежується ренесансне розуміння питань сенсу людського життя, смерті й безсмертя.

До творчого спадку К. Саковича належать полемічні твори, написані ним в уніатський і католицький періоди діяльності. Серед них виділяється такий твір, як «Перспектива...» Попри те, що для цих творів була притаманна певна конфесійна заангажованість, в них знайшли відображення погляди, що мали ренесансну основу. К. Сакович у них виступав проти релігійного невігластва, за те, щоб підняти культуру православного й уніатського духовенства, їхню освіченість.

Висновки до розділу 1

Дослідження, які стосуються життя й творчого спадку К. Саковича, можна поділити на кілька груп: роботи, які розглядають проблему зародження ренесансних ідей в Україні; праці, присвячені діяльності братств та його членів, які зробили вагомий внесок у становлення ренесансного гуманізму в українському культурному просторі; дослідження, де предметом є філософські ідеї К. Саковича та його релігійна й культурно-просвітницька діяльність; роботи, що стосуються полемічного письменства.

Частина цієї літератури, яка стосується вияву ренесансного гуманізму на українських землях, братського руху, Берестейської унії 1596 р. і пов'язаної з нею полеміки загалом мають опосередковане відношення до творчості К. Саковича. Адже він належав до кола українських ренесансних мислителів, був репрезентантом братського руху, писав полемічні твори.

Водночас є дослідження, в яких розглядається діяльність і творчість К. Саковича, зокрема аналізуються його поетичний панегірик «Вірші на жалісний погреб.... Петра Конашевича-Сагайдачного», філософські твори «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...». Загалом у цих наукових студіях проводиться думка, що в творчому спадку мислителя присутні античні та ренесансні погляди. І саме на їхній базі вибудовуються уявлення К. Саковича про людину, її цінність, сенс життя, смерть та безсмертя. У творах мислителя також знайшли відображення питання

пов'язані з трактуванням розуміння душі, проблеми релігійності й зміни конфесій.

Проте доводиться констатувати, що дослідження релігійних і філософських поглядів К. Саковича не є повним. Зокрема, мало зверталася увага на польськомовні полемічні твори мислителя пізнього періоду. Хоча останні займають помітне місце в його спадщині. А твір «Перспектива...» викликав жваву полеміку як в православному, так і уніатському таборі.

Для вивчення ренесансних поглядів К. Саковича існує достатня джерельна база. Це передусім його філософські праці «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...», в яких він пропагував ренесансну версію аристотелізму, відстоюючи цінність філософії та апелюючи до античного спадку.

Найбільш знаним твором К. Саковича є віршований панегірик «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», в котрому автор, як і ренесансні мислителі, звертався до античного спадку. Там же він проводив ренесансне розуміння питань сенсу людського життя, смерті й безсмертя.

Укінці життя К. Саковичем були написані полемічні твори, в яких він критикував не лише православних, а й уніатів. Найбільш яскравим і знаних серед них є твір «Перспектива...», де автор виступив проти релігійного невігластва, яке панувало серед православного й уніатського духовенства. Цей твір викликав полеміку в православному й уніатському таборах. Відомою відповіддю на «Перспективу...» став полемічний твір «Ліфос, або Камінь...», до появи якого мав стосунок київський митрополит П. Могила.

РОЗДІЛ 2.

РЕНЕСАНСНІ ІДЕЇ У ТВОРІ К. САКОВИЧА «ВІРШІ НА ЖАЛОСНИЙ ПОГРЕБ ЗАЦНОГО РЫЦЕРА ПЕТРА КОНАШЕВИЧА САГАЙДАЧНОГО, ГЕТМАНА ВОЙСКА ЕГО КОРОЛЕВСКОЙ МИЛОСТИ ЗАПОРОЖСКОГО»

2.1 К. Сакович як ренесансний мислитель

Еволюція української культури XIV – першої половини XVII ст. вирізняється складністю процесів. Розвиваючись у діалозі з європейською культурою, український культурний досвід зазнав певного переосмислення й трансформації. Водночас в українській культурі не втратили значення цінності візантійського й киеворуського світу. Взаємодія і синтез візантійського, киеворуського та західноєвропейського, усталеного та нового, в українській культурі того часу надають їй поліфонічності й неоднорідності, виявляються в різноспрямованості духовних пошуків і культурних орієнтацій.

Помітним явищем у тогочасній українській культурі стало поширення ідей західноєвропейського Ренесансу, які були адаптовані на вітчизняному ґрунті. У філософсько-культурному сенсі поняття Ренесанс слід розуміти як специфічне, відмінне від середньовічного ставлення до античного спадку, що передбачало перегляд уявлень про людину, її сутність, місце у Всесвіті, запозичення «автентичних» ідей епохи Античності. Основною причиною ренесансних проявів в українській філософській думці була криза середньовічної ідеології та мислення.

Помітною рисою Ренесансу стало відродження античного культурного спадку та науки, активні пошуки природничо-наукових пояснень природи людини, поширення прогресивних поглядів на призначення людини у земному житті. На відміну від середньовічної культури, яка тяжіла до божественного, ренесансна культура стає світською і поширює світогляд,

який визнає пріоритетними земні уподобання людини. Для ренесансної епохи принципово новим стало піднесення значення чуттєвої краси. Глибоке пізнання природи, людини, космосу характерне для більшості представників філософської думки епохи Відродження [130, с. 24].

Для ренесансного світогляду властиве дещо стихійне самоутвердження людської особистості в її стремлінні до природничо-наукового пізнання. Мислителі вдаються до спроби підведення людського розуму до високих стандартів, прагнуть максимально розвинути здібності людини. Для епохи Відродження характерні спроби абсолютизувати розум людини, здібності та прагнення людської особистості до постійного зростання. У той час схвалювався прогресивний поступ у різнобічних сферах людської життєдіяльності. Позиціонування філософії у цей період як певної синтетичної форми духовної діяльності було пов'язане з неоплатонізмом, котрий систематизував учення Платона, поєднавши його з ідеями Аристотеля. Зазначимо, що неоплатонізм окреслив теоретико-методологічні засади ренесансного світогляду. В українській філософії традиція неоплатонізму орієнтувала людину на досягнення трансцендентного, тобто розуміння власних думок, переживань, інтуїції, розумового і практичного досвіду через спасіння душі аскезою й мовчанням. В атмосфері ренесансної традиції неоплатонізм висував на перший план особистісне начало, що стояло перед природою й космосом. Загалом мислителі епохи Відродження були зорієнтовані на створення філософії як засобу самоствердження людини. Однак гуманістична спрямованість епохи Ренесансу, не здолавши антично-середньовічного неоплатонізму, передала його епосі Бароко де він поєднався з раціоналістичною традицією трактування людини і Всесвіту [127, с. 280-281].

Поступово ренесансні ідеї почали поширюватися і в українській філософській думці. Україна кінця XVI – початку XVII ст. – це соціально-культурний простір, у якому одночасно поєднувались ренесансні та реформаційні погляди з ідеями православної духовності, втілювались

гуманістичні ідеї, характерні переважно для півночі європейського континенту. В українській філософії та літературі ренесансні ідеї були більш близькими до північноєвропейського напрямку філософії [65, с. 58], який розвивався на фоні активних реформаційних виступів з боку церковно-релігійних, громадських та державно-політичних діячів, спрямованих на повернення до біблійних християнських першоджерел. З часом реформаційний рух переріс у релігійну боротьбу проти католицизму та влади Римського Папи.

Проте в Україні форми вияву західноєвропейського та візантійського гуманізму не просто переймалися, вони наповнювалися українським змістом. Згодом відбулося переосмислення усталених світоглядних форм, які в умовах української культурної традиції адаптувалися до місцевих умов, менталітету й специфіки національного мислення.

В Україні поступово починає формуватися ренесансний індивідуалізм, тобто іде розвитку усвідомлення своєї власної значущості. Цей процес відбувається під егідою громадянського гуманізму, який призводить до розуміння того, що крім тебе, є суспільство, на яке потрібно спрямовувати свою творчу діяльність.

Тривалий час в Україні не сприймалася філософія, її вважали непотрібною «латинською мудрістю». Негативне ставлення до філософії спостерігаємо в полемічних творах, серед яких виділяються анонімний трактат «Пересторога...», праці І. Вишенського, «Тренос, або Плач Єдиної Святої Всесвітньої Апостольської Східної Церкви» М. Смотрицького. Для зазначених авторів характерне відкидання філософії при розв'язанні теологічних проблем, хоча нерідко зміст їхніх праць суперечив цій традиції. К. Сакович був одним із тих, хто намагався змінити подібне ставлення до філософської думки [196, с. 90].

Наприкінці першої половини XVII ст. в Україні починає поширюватися латина. Це проявлялося також у розповсюдженні філософських текстів латинською мовою, зокрема перекладених латиною творів Аристотеля.

Однією з найяскравіших постатей досліджуваної епохи, коли в українській культурі поширювалися ідеї ренесансного гуманізму є Касіян (світське ім'я – Каліст) Сакович. Народився він близько 1578 у містечку Потеличі (сьогодні с. Потеличі Жовківського району Львівської області), що тоді належало до Польського королівства, в родині православного священика. Це була західна околиця тодішніх руських (українських) земель, економічно й культурно пов'язана з Малою Польщею, де активно поширювалися ренесансні ідеї. Саме з цих західних теренів походило чимало представників ренесансного гуманізму, які мали українське походження. Багато хто з них іменувався русином. Це Павло Русин, Георгій Тичинський Рутенець, Іван Туробінський Рутенець тощо. До цієї плеяди відноситься і Станіслав Оріховський. Останній належав до найбільш знаних ренесансних авторів Польщі. До того ж його твори мали поширення за межами українських і польських земель. Також про ці твори знали українські православні автори.

Місце народження К. Саковича мало чимале значення для формування його ренесансних поглядів. У своєму рідному Потеличі, а також у інших західних регіонах українських земель, де він проживав у молоді роки, мислитель мав можливість познайомитися з такими поглядами й засвоїти їх.

Також значення мало й походження К. Саковича. Як уже відзначалося, батько його був православним священиком. Вважається, що той походив із литовського роду гербу Корвін. Тобто належав до елітарних верств населення. Наскільки можна судити, батьки К. Саковича не мали великих статків, але дали можливість синові отримати непогану освіту.

Ймовірно, початкову освіту він здобув у своєму рідному Потеличі в школі-дяківці, де вивчав церковнослов'янську грамоту. Це була традиційна освіта для дітей священиків, які планували в перспективі отримати духовний сан. Також у таких школах-дяківках навчалися й діти шляхтичів. Адже й для них знання «руського письма» було потрібне. Саме «руською», власне

староукраїнською мовою, велося діловодство в тогочасних канцеляріях на українських землях.

Після навчання в школах-дяківках нерідко діти руських шляхтичів вивчали латинську мову – якщо, звісно, батьки мали відповідні статки. Саме латина мала значне поширення в Польському королівстві – не лише в Римо-Католицькій Церкві, а й у державних структурах. К. Сакович вивчав латинську мову, студіював її в Замойській та Краківській академіях, що були вищими навчальними закладами тогочасної Польщі.

Помітний вплив на К. Саковича справило навчання в Замойській академії, яка була заснована 1594 р. Яном Замойським – видатним польським політичним діячем. Цей вищий навчальний заклад знаходився порівняно недалеко від Потелича, до того ж на руській (українській) етнічній території.

Засновник академії Я. Замойський навчався в Італії, де мав можливість познайомитися із здобутками ренесансної культури. Розбудоване ним місто Замость за своєю архітектурою нагадувало тогочасні італійські міста. Власне, в ньому жив «дух Ренесансу».

Не випадково К. Сакович у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» загадує Я. Замойського. Останній у цьому творі постає як ідеальний політик, котрий дбає про спокій у державі й про освіту.

Завдяки навчанню в Замойській академії К. Сакович отримав змогу ознайомитися із тенденціями тогочасного культурного життя «латинського Заходу», в т. ч. ідеями ренесансного гуманізму [36, с. 45-46].

Далі К. Сакович студіював у Краківській академії (університеті). Там, як уже зазначалося, навчалося чимало вихідців з Русі-України, особливо західних регіонів. Краків із його університетом також був осередком, де поширювалися ренесансні ідеї. Тому К. Сакович після студій у Замості міг продовжити своє знайомство з цими ідеями в Кракові. Зрештою, це й знайшло відображення в його творчості.

Після навчання К. Сакович певний час служив дияконом у церкві Іоанна Хрестителя в Перемишлі. Варто зазначити, що це західноукраїнське

місто теж знаходилося в сфері ренесансних впливів. Деякий час К. Сакович працював домашнім учителем. Його вихованцем був Адам Кисіль. Останній відігравав помітну роль у політичному житті Речі Посполитої середини XVII ст. Зокрема, був воєводою київським. Однак при цьому лишався православним й ідентифікував себе русином. Також А. Кисіль вів перемовини від імені влади Речі Посполитої з Богданом Хмельницьким [36, с. 107].

У 1620 р. К. Сакович переселився до Києва. У другій половині 1620 р. він тут прийняв чернецтво й упродовж наступних чотирьох років (1620 – 1624) очолював Київську братську школу, яку пізніше було об'єднано зі школою Києво-Печерської лаври й реорганізовано у вищий навчальний заклад – Києво-Могилянський колегіум (1632 р.), згодом перейменований на академію (1659 р.). К. Сакович, будучи на посаді ректора зазначеної школи, яка була на утриманні Київського братства, долучився до братського руху, який у першій половині набув значного поширення [36, с. 46-47]. Велику роль у становленні й розвитку Київського братства відіграв гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний. Він разом зі своїми козаками записався до цієї організації. Тим самим значно зміцнив її становище.

У період ректорства у Київській братській школі К. Сакович опублікував згадуваний твір «Аристотелівські проблеми...» (1620) [12], присвячений волинському чашнику Лавренію Древінському – відомому на той час захисникові православ'я. Ймовірно, твір писався раніше. І з'явився під впливом ознайомлення К. Саковича з ідеями Відродження. «Аристотелівські проблеми...», як уже говорилося, представляли т. зв. ренесансний аристотелізм. Та й загалом звернення до Аристотеля, широке використання інших давньогрецьких авторів було новим словом у тогочасній українській культурі, в якій були сильні консервативні тенденції.

Також, працюючи ректором Київської братської школи, К. Сакович у 1622 р. пише «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Уже говорилося, що цей твір мав «печать» ренесансних ідей.

У ньому широко використовувалася ренесансна символіка, твори Сенеки. У ренесансному дусі трактувалися проблеми смерті й безсмертя.

Показово, що ці вірші виголошували учні київської братської школи, деякі з яких стали помітними постатями української культури. Долучаючи їх до читання, а можливо, й написання «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», К. Сакович знайомив своїх вихованців із ренесансними ідеями. Ймовірно, він також у викладацькій роботі використовував твір «Аристотелівські проблеми...»

У 1624 р. К. Сакович перебирається до Любліна, де стає проповідником у церкві місцевого православного братства. Сталося це на прохання згадуваного Лаврентія Древінського. Варто зазначити, що Люблін знаходився на польсько-українському етнічному пограниччі. Тому в місті проживало чимало русинів-українців, які й створили тут своє православне братство [51, с. 325].

Однак у Любліні К. Сакович перебував недовго. У нього виникли непорозуміння з місцевими братчиками. Останні, на думку К. Саковича, виявляли недопустиме втручання в священницькі справи. Справді, братчики, певним чином наслідуючи реформаторів-протестантів втручалися в справи релігійні. Це далеко не завжди сприймалося представниками духовенства, до числа яких належав К. Сакович. Саме в Любліні він переходить у табір прихильників унії, ставши ченцем-василіанином.

Щодо цього кроку К. Саковича, то в наукових колах висловлювалися різні погляди. Г. Грабович, досліджуючи причини такого «хамелеонства», говорив, що К. Сакович був «білою вороною» серед тогочасних українських інтелектуалів, перейняв занадто багато «західного». Це стало однією з причин того, що він порвав із консервативним православ'ям і перейшов в унію. Хоча дослідники життя і творчості мислителя вказують також на інші, зокрема матеріальні, причини [57, с. 267-268].

Можемо припустити, що будучи людиною нового типу мислення – ренесансного, К. Сакович не вважав конфесійну приналежність як щось

стале. До того ж нестабільне релігійне становище в тогочасній Україні, конфлікти між православними й прихильниками унії, прояви нетерпимості й загострення консерватизму в православному таборі підштовхували його до переходу в унію.

У цей час, в 1625 р. виходить друком філософський твір «Трактат про душу...» [12], укладений К. Саковичем, та передмова до твору «Desidorosus...» [26]. На жаль, останній твір не зберігся і щось сказати про нього ми не можемо. Згадуваний «Трактат про душу...» можна розглядати як продовження твору «Аристотелівські проблеми...». Написаний він був також у дусі ренесансного аристотелізму.

Відомий історик Я. Буркхардт відзначав: «Культура доби Відродження веде за собою не тільки низку зовнішніх відкриттів, її головна заслуга в тому, що вона вперше відкриває внутрішній світ людини і закликає її до нового життя» [201, с.25]. Саме звернення до внутрішнього світу спостерігається в деяких творах К. Саковича. Серед них чільне місце займає саме «Трактат про душу...»

К. Сакович, ставши уніатом, посприяв переходу в унійний табір видатних українських культурних діячів того часу – Кирила Транквіліона-Ставровецького й М. Смотрицького. Останні, як і К. Сакович мали конфлікти з православними консерваторами.

У 1628 р. К. Сакович видав у Львові книгу М. Смотрицького «Апологія...», в якій автор висловлював критичні міркування щодо православних Сходу та виступав за порозуміння між православними й уніатами в Україні. Ця книга викликала значний резонанс в православному середовищі й у серпні 1628 р. була засуджена на православному соборі в Києві. Все це призвело до прилучення М. Смотрицького до табору уніатів [108, с. 218].

У цей час К. Сакович підтримував дружні стосунки з князем Олександром Заславським, який сприяв переходу в своїх володіннях православних монастирів до унії. У 1628-1629 рр. у монастирі м. Дубно

(Дубенська архімандритія) перейшли в унію. До них належали Спасо-Преображенський та Хрестовоздвиженський монастирі в цьому місті, а також Вознесенський монастир біля села Підбірче. Ймовірно, в цих роках К. Сакович став дубенським архімандритом.

Його діяльність в дубенський період, як уже відзначалося, досліджено в роботах С. Горіна. У січні 1630 р., вказує цей автор, К. Сакович офіційно очолив унійний Дубенський Спасо-Преображенський монастир. При занесенні ним до луцьких земських книг фундушних записів зазначено, що «отец Касиян Сакович, архимандрит дубенский, наступивши на архимандритство Дубенское и взявши до владзы свое монастыр Святого Спаса и другие монастыри Дубенские, то ест монастыр Чесного Креста и монастыр паненский черничий Вознесения Господнего» [56, с 54]. На цій посаді К. Сакович зробив чимало для розбудови дубенських монастирів. У 1639 р. він писав, що має поважні роки й ослаблене здоров'я, тому зрікається архімандритії [56, с. 56]. Насправді, тут були інші причини. К. Сакович мав непорозуміння з уніатськими ієрархами. Зрештою, він почав виявляти критичність щодо унії, схилившись на бік католиків.

У 1640 р. К. Сакович друкує твір «Старий календар...», де наводить свої міркування щодо неспівпадіння католицького (григоріанського) календаря й календаря греко-руського (юліанського), якого дотримувалися не лише православні, а й уніати. Цей твір був присвячений волинському шляхтичові Данилу Єло-Малинському. Сам же твір був урочисто зачитаний у Вільно.

Безперечно, К. Сакович мав рацію, коли писав про недосконалість юліанського календаря. Але такі речі негативно сприймалися не лише в середовищі православних, а й уніатів, які демонстрували консерватизм в різних сферах, у т. ч. й в обрядовості, у відзначенні релігійних свят. Саму ж унію тоді К. Сакович починає розглядати як явище недосконале.

Такий підхід мислителя можна трактувати теж як ренесансний. Адже поява григоріанського календаря стала результатом розвитку астрономії

вченими епохи Відродження. Вони прагнули більшої точності в астрономічних обчисленнях, що власне й привело до появи нового календаря. Саме ж питання календаря не стосувалося догматичної сфери. Це було питання, радше, наукове.

Підтримка К. Саковичем григоріанського календаря, а також критичність щодо унії вели його в табір римо-католиків. За дозволом Римського Папи Урбана VIII він перейшов на латинський обряд, ставши ченцем августинського монастиря святої Катажини в Кракові.

Саме в католицький період К. Сакович пише низку полемічних творів, в яких критикує і православних і уніатів. Так, у 1641 р. з'являється надрукований його твір «Київський схизматицький собор..», а наступного 1642 р., уже неодноразово згадувана резонансна «Перспектива...».

У останні роки К. Сакович вів мандрівне життя, перебуваючи в різних монастирях. Помер він 1647 р. у Кракові і був похований як римо-католицький священник.

Загалом можемо констатувати, що в поглядах К. Саковича чітко простежуються ренесансні ідеї, які він не змінює і відстоює до кінця свого життя. Мислитель був прихильником раціоналістично-гуманістичного руху, долучився до справи поширення в українському шкільництві прогресивних європейських ідей. К. Сакович став поборником освіти, дотримувався погляду, що саме виховання й набуті знання з різних галузей науки удосконалюють людину.

Він належав до філософів, які не лише пропагували та інтерпретували чужі ідеї, зокрема античних мислителів, але й самі вносили практичний вклад у пізнання природи людини. Зокрема, К. Сакович вважав, що самопізнання дає змогу людині керувати своїми відчуттями, розумом, волею, вчинками.

У творчості мислителя простежується ренесансна переорієнтація від Богопізнання на пізнання людської природи. Філософ намагався пояснити поняття доцільності у живій природі.

Утверджуючи ренесансні ідеї в українській філософії К. Сакович сповідував ідеал людини як індивіда, що віддано служить «правді Божій» та її реалізації в земному житті; патріота своєї вітчизни, який добровільно присвячує життя для свого народу. Формування такого розуміння людини у К. Саковича відбулося під впливом філософської думки європейського Ренесансу, античних філософів, ідей мислителів Київської Русі.

Ідеї К. Саковича можна трактувати як «філософію дії». Він, пропагуючи ренесансні ідеї, прагнув змінювати світ. На це, була спрямована його освітня діяльність у середовищі братчиків. Перейшовши до уніатів, а потім у табір римо-католиків, мислитель критикував консерватизм як православних так і прихильників унії, намагався очистити їхню релігійну діяльність від забобонів та «старовини», яка вже віджила себе.

Під впливом К. Саковича сформувалася плеяда талановитих учених, мислителів, військових та політичних діячів. Серед них київський воєвода А. Кисіль – захисник православних вірян у Речі Посполитій, засновник і ректор Яської слов'яно-греко-латинської академії С. Почаський, церковний і громадський діяч М. Смотрицький [36, с. 46].

Все це дає підстави вести мову про К. Саковича як про яскравого представника ренесансного гуманізму в Україні першої половини XVII ст. Після себе він залишив низку творів у яких проповідувалися ренесансні ідеї. Передусім це твори філософського характеру («Аристотелівські проблеми...», «Трактат про душу...»), а також «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Певні ренесансні ідеї знайшли відображення і в його полемічних творах.

У своїй діяльності К. Сакович намагався керуватися ідеями ренесансного гуманізму. Це зумовлювало його «війну» з православними та уніатськими консерваторами, а також певне ігнорування значення конфесійної приналежності, й відповідно, конфесійний перехід мислителя.

2.2 Рецепція античного спадку у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного»

Розглядаючи етико-гуманістичні ідеї К. Саковича, бачимо, що однією з основних рис його світогляду був патріотизм. Для нього особисте щастя не відокремлювалося від обов'язку перед Вітчизною, від щастя народу, виконання кожною людиною свого громадянського обов'язку [21, с. 332-338].

Можна стверджувати, що творчість мислителя акумулювала різні шляхи рецепції античних традицій. З ім'ям К. Саковича пов'язують новий етап у засвоєнні античної культури в українській філософській думці [47, с. 16-20]. Античність для письменника й філософа була визначальним фактором у його становленні. Навчаючись у Замойській академії та Краківському університеті, він добре вивчив латину, античну літературу й філософію. Вагому роль у сповідуванні гуманістичних ідей, рецепції античного спадку у філософуванні К. Саковича відіграла його висока освіченість.

З кінця XVI – на початку XVII ст. при навчанні в братських школах, зокрема в Київській, використовувалися «Поетика» Аристотеля, «Риторика» Цицерона, трактати й поезія античних авторів (Сократа, Платона, Епікура, Вергілія, Горація, Овідія, Сенеку та ін.). Київська братська школа стала для К. Саковича, в якій він працював, ще одним етапом засвоєння античних традицій. К. Сакович ґрунтовно досліджував надбання мислителів стародавньої Греції, ділився з учнями та однодумцями власними ідеями про користь запозичення античного спадку для філософської думки.

Мислитель, продовжуючи справу учасників братського руху до яких активно долучилися К. Транквіліон-Ставровецький та М. Смотрицький, ширше, ніж попередники, послуговувався надбаннями античної філософії, творами західноєвропейських мислителів доби Відродження, вбачаючи в цьому засіб для зближення української культури з західною, піднесення її

філософського рівня. Це знайшло відображення у згаданих працях К. Саковича «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...».

Однак чи не найбільш чітко рецепція античних мотивів простежується у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», які мають велику літературну й історичну цінність.

Зазначимо, що серед віршованих творів першої половини XVII ст. виділяється низка таких, які були написані з нагоди смерті тієї чи іншої видатної особи. У кожному з них є модифікація канонічних жанрових ознак, яка пов'язується найчастіше з авторською свідомістю [115, с. 10]. Одним із таких є твір К. Саковича «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

Панегірик високо оцінено як сучасниками автора, так і нащадками. М. Грушевський назвав твір К. Саковича «коротким і виразистим панегіриком козацьким заслугам для Речі Посполитої і осторогою від ... різних проектів на скасування козацтва» [62, с. 178], а Г. Грабович – «розвиненою евлогією, яка жанрово поєднується з панегіриком і що, може, важливіше, з повчальним *exemplum i memento mori*» [57, с. 285]. На думку І. Ісіченка, панегірик-некролог К. Саковича, виголошений на похороні гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного, став першим свідченням злиття козацької субкультури з культурою «сарматського бароко». Зазначений твір, вважає цей автор, відкриває історію становлення та розвитку «козацького бароко» [86, с. 3-9].

У панегірику К. Сакович оспівує військові подвиги та державницькі здобутки запорозьких козаків, очолюваних П. Конашевичем-Сагайдачним. Автор пишномовно прославляє справи народного улюбленця.

«Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» стали провісником появи та розвитку посмертного панегірика в українській літературі. Панегірик з грецької мови перекладається як урочиста промова. Його слід тлумачити як жанровий різновид віршів хвалебного характеру. К. Сакович, фактично, став одним з перших авторів віршованого панегірика в українській культурі.

В. Шевчук вважає, що «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» базуються переважно на ренесансній поезії, про що свідчить «геральдичний вірш на початку твору» [189, с. 279]. Г. Грабович розглядає цей панегірик у контексті естетики Ренесансу. На думку науковця, «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» по праву можна вважати «класичним» прикладом повчальної ренесансної поезії та дидактичної думки в Україні» [57, с. 262]. Цей поетичний твір до ренесансного стилю можна віднести за такими ознаками, як широке введення у дискурс твору античних імен, зокрема давньогрецького та римського філософів Діогена й Сенеки, спартанського (Леонід), грецького (Кодрус) й перського (Ксеркс) правителів, римських імператорів – Юстиніана I та Северуса, християнського письменника і богослова Василя Великого, прославлених героїв античної міфології – Курціуса, Нестора та інших. Проте можна погодитися з тими дослідниками творчості К. Саковича, які наголошують, що не слід категорично стверджувати, ніби згаданий панегірик є суто класичним еталоном ренесансної поезії. У творі досить виразно простежуються барокові літературні прийоми. Зокрема, Г. Грабович наголошує на неодноразовому зверненні до риторичних моделей, що акцентують увагу читача на ерудиції автора, орієнтують на пишномовство, античний світогляд тощо [57, с. 262]. Усе зазначене є виявом ренесансних рис та барокової естетичності. Зазначимо, що в Україні барокова культура розвивалася, запозичивши чимало елементів Ренесансу.

Окремі дослідники панегіричного твору К. Саковича вказують на переважання в ньому барокових ознак. Не заперечуючи авторитету вчених і значущість їхніх досліджень щодо пошуків стилю Бароко у творі К. Саковича, все ж таки вважаємо, що вони у певній мірі перебільшують цей момент у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

Так, Д. Чижевський розглядає «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» К. Саковича лише у межах барокової естетики [179, с. 282]. В. Шевчук також дотримується думки, що досліджуваний

похвальний вірш за стилем близький до раннього Бароко [189, с. 114] Н. Яковенко у своїх студіях відносить панегірик-некролог К. Саковича до кращих зразків барокової творчості [191, с. 123].

Варто звернути увагу й на те, що панегірик на похорон П. Конашевича-Сагайдачного, котрий об'єднав козаків зі шляхтою та став «апогеєм козацької слави в Речі Посполитій» [193, с. 274], створює образ героя, що відповідає сарматському ідеалові. Останній став важливим моментом суспільних цінностей Польсько-литовсько-руської держави, «витворивши власне словництво, етикет поведінки, побутові вартості, моду, психологію, мистецтво» [193, с. 304].

Можемо констатувати, що в творі К. Саковича вдало переплетено античні, ренесансні та барокові риси. Подібне поєднання демонструє, що на початку XVII ст. українська літературна традиція і філософська думка перебували на певному етапі переходу від одного мистецького та філософського напрямку до іншого – без повного заперечення попереднього.

У творі порушується широке коло етичних проблем. К. Сакович через увесь твір проводить ідею патріотизму та висуває низку вимог до народних вождів. Гетьман повинен бути безкорисливим і справедливим, добрим стратегом, мати вольовий характер, не боятися труднощів і не ставати заручником благ і почестей. Він має уособлювати зазначені чесноти, а його воїни повинні витримувати будь-які випробування. Славу і волю Вітчизні, вважає автор, може принести лише те військо, на чолі якого стоїть мудрий і мужній провідник.

Автор у творі порушує також питання релігійно-політичного характеру. Він вважає, що політичні ігри пастирів, які пішли на унію, послуговуючись своїми амбіціями, принесли біди й страждання народу:

«В церкві своїй, на містцях владиков-унітов,
Которых маєт народ наш за езуїтов,
Кгды ж уніяти з ними єдиномудръствують,
Всіх подбити подь владзу папі усилюють» [18, с. 231].

Така критика уніатів у творі є цілком зрозумілою. У той час автор «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» знаходився в таборі православних, які вели непросту боротьбу з прихильниками унії.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» можна виділити декілька змістовних частин. У першій частині віршів прославляється гетьман П. Конашевич-Сагайдачний. Далі подається значний блок віршів, присвячених темі смерті. Основними ідеями цієї частини твору є твердження, що жодна людина не може уникнути смерті, бо вона невблаганна і всіх зрівнює – не має значення, жила людина у бідності чи в багатстві. Роздуми про смерть у панегірику подібні до тих, що виголошуються у промовах на похоронах, які подав К. Сакович у своєму філософському творі «Аристотелівські проблеми...».

У наступних рядках «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» описано політичну діяльність та громадянську позицію П. Конашевича-Сагайдачного – його походження, освіта, участь у битвах. Останній блок «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» є своєрідним заповітом гетьмана. Спочатку П. Конашевич-Сагайдачний звертається до своєї дружини, потім – до бойових товаришів та близьких йому людей. У цих зверненнях ключовою є думка, що не варто тужити за земним життям, а потрібно задуматися про життя вічне.

Подібні твори, які були написані на погреб видатних політичних та суспільно-громадських діячів, мали за мету увіковічення пам'яті про цих осіб. Вони набули широкої популярності в тодішній Західній та Центральній Європі, зокрема в Польщі. Наприклад, широко відомою був твір Станіслава Оріховського «Промова на похоронах Сигізмунда I» (1548). Однак «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» все ж відрізнялися від творів подібного типу. Панегірик К. Саковича найперше різнився змістовно. Це був викладений у поетичній формі своєрідний філософський трактат. Водночас твір вирізняється вираженою історичністю, автор виклав реальні факти, описав знакові для України історичні події, дав їм власну оцінку.

Іншою особливістю панегірика К. Саковича є те, що цей поетичний твір з високими художніми якостями містить драматичні елементи. Двадцять спудеїв Київської братської школи, які читали «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», були своєрідними акторами, кожен з яких виконував відведену йому роль. Окремі учні, за задумом автора, декламували вірші не «від себе», а від імені реальних персонажів – П. Конашевича-Сагайдачного, його дружини. Таким чином декламація «Віршів на жалісний погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» перетворювалася у своєрідну виставу. Вказані особливості надали панегірикові унікальності в тогочасному українському літературному процесі.

«Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» мають також певну історичну цінність. Дослідниця Б. Крися зауважує, що К. Саковичу вдалося увести постать гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного в «простір широких політичних планів і звершень» [116, с. 27]. Вона вказує на міфологізацію цього простору, де «виникає певна тотожність небесного й земного» [116, с. 27-28]. Автор панегірика майстерно використав багатий історичний матеріал, подав лицарський ідеал, закорінений у минувшину українського народу, відданий покликанню справжнього християнина та хороброго воїна, захисника рідної землі.

Наслідуючи приклад західних гуманістів, українські поети у своїх творах покликалися на авторитет героїв античності та наголошували на високій ролі служіння суспільству, вважаючи це однією з головних етичних чеснот. Такими є «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», в яких К. Сакович прославляє героїзм гетьмана, веде мову про важливість боротьби за свободу Вітчизни, за яку можна і потрібно віддати своє життя:

«Кто бовім за ойчизну не хочет вмирати,

Тот потом з ойчизною мусить погибати»[18, с. 224].

Студенти, які декламували вірші на могилі гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного, возвеличували його військову звитягу і культурно-

просвітницьку діяльність. Так, майбутній ректор Києво-Могилянської академії С. Почаський з гіркотою говорить про велику втрату, якої зазнала уся Річ Посполита. У творі козацький гетьман постає як втілення християнського та громадянського ідеалу, оскільки:

«...Славное войско годно такого гетьмана,
Которий пильне стерег чести свого пана....
... Пильне он того стерег, би война з христиани
Христианом не била, леч толко в погани...» [18, с. 223].

Говориться, що гетьман понад усе дбав про честь і захист Вітчизни та її народу:

«...Умів мудре тим силним войском керовати,
Доброго любил, злого зась звикл бил карати...
...Кгди ж война для тих толко причин маєт бити,
Себе от кривд і іних так же боронити...» [18, с. 223].

«Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» значною мірою мають біографічний характер. Це своєрідний життєпис запорозького гетьмана. У панегірику відтворено практично весь життєвий шлях полководця.

Загалом про походження та юнацькі роки майбутнього гетьмана збереглися дуже скупі відомості. За словами польського шляхтича Якова Собесьького, П. Конашевич-Сагайдачний був простою людиною, хоча шляхетного походження. Однак зараз поширеним є погляд, що П. Конашевич-Сагайдачний походив зі шляхетної родини Конашевичів-Попелів з-під Перемишля. Він народився близько 1570 р., ймовірно, в с. Кульчиці біля Самбора. У 80-90-ті роки XVI ст. здобував освіту в Острозькій Академії.

Власне, про це довідуємося із «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Зокрема, К. Сакович писав про гетьмана:

«...Уродился он в краях подгорских премисских.
Вихован в вірі церкви всходней з літ дітинских.

Шол потом до Острога, для наук уцтивих,
Которії там квітли за благочестивих
Княжат, которії ся в науках кохали...» [18, с. 229].

Є версія про його службу наприкінці XVI ст. в київського судді Яна Аксака. Проте вже перед 1600 р. П. Конашевич-Сагайдачний потрапив на Січ. Дуже швидко він здобув авторитет серед запорожців, згодом його було обрано козацьким гетьманом. З діяльністю П. Конашевича-Сагайдачного більшою чи меншою мірою пов'язані практично всі сторони політичного життя тогочасної України.

Гетьман постав еталоном політичного і державного діяча кінця XVI – початку XVII ст. Він вирізнявся гострим аналітичним розумом, патріотизмом, чітким розумінням завдань і перспектив боротьби, непохитністю і послідовністю у досягненні поставленої мети, а також добре розвинутим почуттям власної гідності.

Одним з напрямів діяльності П. Конашевича-Сагайдачного було просвітництво. Гетьман високо цінував знання, дбав про розвиток шкіл. За п'ять днів до смерті він склав заповіт, згідно з яким значну суму грошей віддав на різні меценатські потреби, зокрема 1,5 тисячі польських золотих відписав школі Львівського братства, зробив фінансові пожертви православним церквам та монастирям. Чималі кошти зі статків П. Конашевича-Сагайдачного перейшли для Київського братства [112, с. 7-11].

Проте найбільше він прославився як майстерний полководець, що об'єднав навколо себе добре навчене багатотисячне військо козаків. Запорозький гетьман був визначним військовим стратегом. На противагу пасивній обороні, яка використовувалася в тогочасних феодалних арміях, він розробив козацьку наступальну стратегію та блискуче використавши її у ході Хотинської битви, про яку йдеться в панегірику К. Саковича. У такий спосіб гетьман підняв військову справу на новий щабель розвитку.

Під Хотином козаки, очолювані П. Конашевичем-Сагайдачним, відбивали атаки турків, а згодом проникли у ворожий табір, захопивши багато зброї, амуніції, коней та полонених, серед яких були й османські воєначальники. Поява козаків серед султанських наметів викликала паніку в турецькому війську. В результаті таких бойових дій, вважає К. Сакович, Хотинська битва стала переможною для козацьких і польських військ:

«З многолічбним поганством на отчизну нашу,
Юж назначивши свого до міст наших башу...
Але бог, в котрого моці єст звитязство,
Додав моці нашому війську на поганство,
Же, хоть шестькрат не ровно, прешся утікати,
Турці перед нашими, кгда на них натирали,
Снідання їм посполу з обідом даючи,
А на вечерю на честь до Плютона шлючи.» [18, с. 231]

У творі К. Сакович не тільки описав військову діяльність козацького гетьмана, але й згадав про «коханую дружину» гетьмана – Анастасію Конашевич-Повченську [18, с. 231], опіку над якою, за словами К. Саковича, П. Конашевич-Сагайдачний передав Всевишньому й запорозькому війську:

«Не див, цная малжонко, же ся обливаєш
Слезами і от жалю праве омдліваєш...
...Бо-сь з утратила свого малжонка милого
Кролю и посполитой речі зичливого...
... Для него з і ти у всіх людей била славна,
А тепер твоя свіча ясная юж згасла.
Юж ся з тобою вічне друг твой розлучает,
Богу тя впрод в опеку и войску вручает...» [18, с. 233].

Як бачимо, у віршах гетьман постає високоморальною людиною, добрим сім'янином, який не забуває про родинні зв'язки, дбає про дружину.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» поєднано світські та релігійні образи, тяжіння до контрастів і гіпербол,

складних метафор, алегоризму та метафоричності, запозичення античних мотивів. Поет, втілюючи власні сентенції щодо козаків та їхнього гетьмана, прагне якнайкраще оспівати героя, вразити уяву читача, використавши пишні барвисті форми.

Створивши життєпис гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного, К. Сакович водночас однією з тем твору зробив звеличення українських козаків. Він говорить про хоробрість запорожців у боротьбі з ворогом і готовність віддати за вітчизну власне життя:

«...Золотая волность – так її називають.
 Доступити її всі пилне ся старають.
 Леч она не каждому может бити дана,
 Толко тим, що боронять ойчизни і пана.
 Мензством її рыцери в войнах доступують.
 Не грошми, але кровю ся її докупують.
 Войско запорозкоє волности набило
 Тим, же вірне ойчизні і кролюм служило.
 Кройники о їх мензстві старіє писали,
 Як оні неприятелей ойчистих бивали...» [18, с. 221].

Символічно, що панегірик К. Саковича, як уже говорилося, починається не епіграмою на герб померлого гетьмана, а возвеличенням козацького війська. Сам гетьман, так можна зрозуміти з твору, високо цінував своїх воїнів та побратимів, розуміючи, що саме завдяки їхній відданості, наполегливості та хоробрості можна перемогти ворога. У передмові до твору автор бажає запорожцям доброго здоров'я й щасливого подолання неприятелів вітчизни:

«...О войску запорозком каждый может знати,
 Як оно ойчизні єст потребно, уважати.
 Україна тим войском вцале зостаєт.
 А где запорозцов ніт, татарин впадаєт...» [18, с. 221].

К. Сакович вказує ще на одну важливу місію козаків – визволення полонених з турецько-татарського полону:

«...Чинить здоровю своєму часто одваження,

Би толко неволник могл мить висвобоженя...

... Которих он водою и сухом воєвал,

И плінених христіан з моци их видирал...» [18, с. 225].

Автор панегірика, покликаючись на козацьку минувшину, проголошує «зацність» козацького роду, протиставляючи таке твердження негативному баченню запорожців як «грубого хлопства», «розбійництва» та «українського (тобто окраїнного, кресового, прикордонного) своєвольства», що поширювалося в магнатсько-шляхетському середовищі і диктувалися насамперед класовою ненавистю. У творі спостерігаємо схему двох основних протистоянь: соціального (козацтво – шляхта) та цивілізаційного (латинський Захід – православний Схід) [86, с. 3].

Дискурс панегірика будується на використанні традиційних засобів, властивих «сарматському бароко», яке на той час було вже сформованим у різноетнічній і різноконфесійній Речі Посполитій. Однак у XVII ст. шляхту як визнаного носія лицарських чеснот в українському варіанті «сарматського бароко» змінює козацтво. Ідеал українського козака починає створюватися за еталоном «шляхтича-сармата», тобто патріота рідної землі, захисника свободи й християнства [86, с. 4-6].

У «Віршах на жалісний погреб... П. Конашевича-Сагайдачного», як уже відзначалося, помітний вплив античної традиції. Це виявляється як у поетиці твору, так і в запозиченні ренесансних образів античної міфології та історії, поєднанні античних та християнських мотивів. На сліди рецепції ренесансних ідей у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» К. Саковича вказують чимало дослідників. Так, Б. Криса розглядає панегірик як «вищу санкцію античного ідеалу» [115, с. 12] з його ідейною спрямованістю та розвиненою художньою ренесансною мовою.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» спостерігаємо позитивне трактування античної філософії. У творі неодноразово апелює до філософів Стародавньої Греції та Риму. Особливу мислитель акцентує увагу на поглядах Луція Аннея Сенеки. К. Сакович не лише покликається на цього античного філософа, але й часто використовує його думки без згадки на посилання, зокрема міркування Сенеки стосовно смерті. Для тогочасної української культури, яка через певні обставини вирізнялася консерватизмом та ізоляцією від західних впливів, така позиція була, за словами Г. Грабовича, «новим словом» [57, с. 256].

Іноді К. Сакович безпосередньо посилається на Сенеку:

«Милость в сердцу палаєт, як мовить Сенека,
Ведлуг времені праве каждого человека...» [18, с. 223].

Славу і мужність героя панегірика автор зіставляє з військовими подвигами вождя спартанців Леонідеса, який:

«...Так, як спартанского кроля Леонідеса,
Котормй менжне кроля войовал Ксерксеса.
Шестсот толко з собою рицеров маючи,
Впал з ними, Ксерксово войско рубаючи...» [18, с. 224].

Патріотизм П. Конашевича-Сагайдачного автор порівнює з патріотизмом грецького «короля» Кодруса, який:

«...Волів сам, як Кодрус-крьоль в Атенах в Греції,
Смерть поднять, би ойчизна толко била вцілі.
Кгди ж лепій ест стратити живот за ойчизну,
Ніжли неприятелю достать ся в коризну...» [18, с. 224].

Ще одним засобом зближення з античним спадком та стародавньою історією у К. Саковича є вживання порівнянь. Вдача П. Конашевича-Сагайдачного порівнюється з якостями Олександра Македонського та іншими уславленими античними постатями. Звитяга та безстрашність гетьмана К. Сакович порівнює з героєм Троянської війни напівбогом Ахіллесом, який був наділений надлюдськими можливостями. Можна

стверджувати, що використання автором подібних порівнянь П. Конашевича-Сагайдачного та козаків зі стародавніми героями, які були взірцем сміливості, має на меті утвердити в свідомості читачів ідею автора про причетність запорожців до «лицарського», тобто аристократичного стану:

«Бо єсли вихваляєт Кгреція Нестора,
 Ахіллеса, Аякса, а Троя Гектора,
 Атенчикове славять кроля Периклеса
 І славного оного з ним Темістоклеса,
 Рим зась зь смілости свого хвалить Курціуша
 І з щасливих потичок славить Помпеюша,
 Теди теж и Росія Петра Сагайдачного
 Подасть людем, вь пам'ятку віку потомного,
 Аби його послуги крававийї всі знали
 І пред народи годне його вспоминали...» [18, с. 234].

Для змалювання лицарських чеснот козацтва, звеличення волелюбства, мужності та мудрості П. Конашевича-Сагайдачного у панегірику використано епітети, передусім: «Гетман Петр Конашевич ... справ рицерских дільностью всюди слил», «силне войско его королевской милости». Поєднання епітетів покликане підсилити емоційність оповіді: козак «способний й прудкій до бою»; «о, заяцний гетьмане»; «вож славний, неприятелюм ойчизни страшний». У тексті трапляються епітети, запозичені з фольклорних джерел: «великий жаль», «живий человек», «добре здоров'я», «напої коштовний», «хліб білий», «хвороба смертна» [18, с. 222-234]. Наведені епітети підсилюють виразність, образність мови панегірика.

К. Сакович звертається й до образів античних мислителів, державних діячів, ораторів, поетів. Це не лише згадуваний філософ Сенека, але також давньогрецький поет Гомер та оратор Демосфен:

«Милость в сердцу палаєт, як мовить Сенека,
 Ведлуг времени праве каждого человека...
 ... Кто бы хтіл достатечне справи описати

Петра Конашевича і на світ подати
 Мусіл би у кгрецкогo поети Гомера
 Зичить розуму, альбо тиж у Дімоcтена,
 Которії валечних своїх кгреков дії
 Виписали достатне, яко по лінії.
 Леч нам трудно з оними въ розумі зровнати,
 Кгдисми таких в науках праць не хтіли мати...» [18, с. 223-224].

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» автор майстерно поєднав лірично-епічні мотиви невмирущості слави запорожців та їх очільника. Для цього використав засоби, співзвучні з фольклорними. Завершення панегірика подібне до традиційних кінцівок поширених у минулі століття народних дум: «Слава про козаків, бідних невольників // Однині до віка» («Плач невольника в турецькій неволі»), «Слава про дівку Марусю-бранку, попівну Богуславку, // Про козаків сімсот, бідних невольників, // Однині до віка» («Маруся Богуславка»), «Слава не вмре, не поляже // Однині до віка!» («Козак Голота») та ін.

Зацікавлює в аналізованому творі поєднання народнопісенних метафор з античними образами та мотивами, що підсилює метафоричність.

Як уже говорилося, К. Сакович вважає, щоб вичерпно описати славу гетьмана і козацтва, необхідно вчитися у давньогрецького поета Гомера та політичного оратора Демосфена, які у своїх поетичних творах і риторичних промовах неодноразово возвеличували патріотизм і героїзм співвітчизників.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» простежується використання К. Саковичем філософських поглядів Платона, Сенеки, Аристотеля, Демокріта, Епікура.

Антична спадщина відіграла вагому роль у процесі розробки мислителем гуманістичної проблематики, зокрема сенсу людського буття та ідеалу людської особистості. К. Сакович, дотримуючись античної ідеї самопізнання ідеалу самодостатньої особистості, утверджує на ґрунті української культури елементи античної філософії. Можна стверджувати, що

він визначив для себе Античність та Ренесанс культурними пріоритетами, що й спостерігаємо у його творі «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

2.3 Ренесансне розуміння проблеми смерті й безсмертя

Проблема смерті є однією з вічних тем філософії, яка упродовж століть залишається дискусійною і притягує мислителів. Людське ставлення до смерті завжди пов'язане з індивідуальним духовним становленням особистості та усього людства загалом. Проблему смерті й безсмертя можна віднести до основних філософських питань, які торкаються граничних підвалин людського буття.

Питання про сенс життя хвилювало людство у різні часи. Людина, усвідомлюючи власну смертність, неминуче приходять до роздумів про цей сенс. Основною причиною, яка спонукає до його пошуку, є усвідомлення того, що задоволення лише фізичних потреб не зможе надати людському буттю осмислення. Питання смерті та безсмертя стало об'єктом уваги К. Саковича, який розумів значення людського життя, найперше, не в його тривалості, а в змістовному наповненні.

У першій половині XVII ст. в українській літературі поступово формується і розвивається система жанрів, які обігравали питання смерті. З'являються численні епітафії, лементи, трени, надгробні слова. Це, зокрема, твори Даміана Наливайка «Лямент дому князів Острозьких» (1602), Мелетія Смотрицького «Лямент на смерть Леонтія Карповича» (1620), Давида Андреевича «Лямент на смерть Іоана Василевича» (1628), «Герби і трени на труні ... Сильвестра Косова» (1658).

К. Сакович у своїх творах звертався до питань смерті і сьогосвітньої марності людського життя. Мислитель вважав, що в житті людина зазнає не лише радість і насолоду, а й біль та страждання. Пізнаючи світ, вона розуміє, що не все так добре й просто у ньому. Життя людини в соціумі наповнене

страхом і болем, різноманітними труднощами. У житті на неї чекають непрості випробування. Смерть же причаїлася, немов страшна примара та в будь-який момент може забрати людину з собою.

Питання життя й смерті є одними з головних у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». К. Сакович створює моторошний образ всемогутньої і нещадної смерті:

«...Кождий, хто ся уроділ, мусить і умерети,
 Жаден ся человек смерті не может оперети,
 Німаш на ню лікарства, німаш і оборони,
 З самих царей здираєт світний їх корони,
 Не боїться жолнірства, в круг царя стоячого,
 З оружєм і стрілкою його вартуючого,
 Але берет с посродку їх його спячого,
 О смерти своєї барзо мало мислячого...» [18, с. 228].

Автор «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» наголошує на тому, що неможна відкупитися від смерті, ілюструючи це на прикладі життя можновладців. Під її руку, стверджує він, має підпасти кожен живий. К. Сакович подає смерть як непідкупного суддю, який здатний чесно й справедливо оцінити діяння людини. Завдячуючи смерті кожна людина усвідомлює істинні цінності свого буття на землі.

Питання життя й смерті розглядаються на початку «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», у декламаціях першого, другого, третього й четвертого учнів. К. Сакович стверджує, що життя людини не є тривалим. Те все, що для людини є вартісним, без чого вона не може обійтися у цьому світі, не має значення у світі потойбічному:

«...Богатство, мудрость, слава, сила – все преходить,
 Нічого ся трвалого в мірі не находить...» [18, с. 224].

Людська істота, як і речі, також не є тривкою. Вона, подібно до рослини, росте, а потім гине. К. Сакович навіть порівнює життя людське зі сном та тінню:

«...Човек, як тїнь, сон, трава, як цвіт ув'ядаєт,

Наг ся родить, наг сходить, все ся тут зостаєт...» [18, с. 224].

Смерть у панегірику постає як неминуче явище. Від нього не порятують ніякі ліки. Не здатні тут допомогти людині і вмілі лікарі.

Людина, вважає мислитель, має досягти спокою і заслужити відпочинок після важких трудів земних. «...Отпочинь же въ вічном покою...» [18, с. 225] – із цими словами до гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного звертається четвертий учень-декламатор.

У частині «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», коли йдуть декламації від п'ятого до дванадцятого читців-спудеїв, викладено головні положення «науки доброго вмирання» – «*ars moriendi*». Для жанру «*ars moriendi*» притаманне звернення уваги читачів на мінливості долі людської, неочікуваності горя й випробувань, завершенням яких є вічний спокій. Стверджується таке: мовляв, ми сьогодні здорові й міцні, а завтра – хворі, недужі; сьогодні щасливі, а завтра – сумні; сьогодні багаті, а завтра – злиденні; сьогодні звеличені, а завтра – зганьблені і відкинуті; сьогодні живі, а завтра – мертві.

Також у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» з'являється ще одна популярна тема – тема *memento mori* (пам'ятай про смерть). Цей мотив у другій частині твору К. Саковича продемонстрований яскравими прикладами, запозиченими з античної та християнської історії, які мають переконати читача в швидкоплинності життя на землі. Для того, щоб не захоплюватися марнотами земного існування, пам'ятати про його скороминущість й готувати себе до життя вічного, мудрі державні мужі та філософи у різні часи прагнули постійно бачити перед собою образ смерті. Зокрема, могутній єгипетський цар Птолемеї II Філадельф, який був засновником Олександрійської бібліотеки, наказав, аби йому клали на стіл людський череп. Коли візантійські імператори після успішних походів з'являлися у місті, до них обов'язково підходили мулярі,

пропонуючи вельможам зразки мармуру, аби переможець ще за свого життя міг вибрати собі надгробний камінь [182, с. 224-226].

Одним із найпоширеніших способів *memento mori* є підготовка місця останнього притулку людини ще за її життя. Опис цієї підготовки звучить у словах шостого, сьомого, десятого та одинадцятого спудеїв-декламаторів. Зокрема, розповідається, що східний Отець Церкви Василь Великий, який служив у храмі пишні меси, куди сходилося багато мирян та духовних осіб. Він мав від них велику повагу й шану. Але щоб уникнути гріховної гордині, цей церковний діяч ще за життя наказав приготувати собі гріб. Олександрійський патріарх Іоанн Ялмужник (Іоанн Милостивий), який прославився благочестям, також завчасно почав готувати собі труну.

На сторінках «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» К. Сакович змальовує образ пустельників, що усамітнено жили в єгипетських скитах-печерах. Вони, безвихідно перебуваючи там, спокутували гріхи й очікували на смерть. Печера ж, у якій усамітнювався від світу чернець, нагадувала домовину, вимурувану ще для фізично живої людини.

К. Сакович вважав: влада й багатство, власне те, що возвеличує людину у земному житті, неминуче нівелюється смертю. Підтверджуючи цю тезу, сьомий та восьмий читці-спудеї переказують історії римського імператора Севера Люція Септимія та султана Єгипту й Сирії Саладдіна. Імператор спав у труні, щомиті згадуючи, що рано чи пізно прийде час, коли чотири дошки замкнуть того, хто за життя володіє чималими земельними просторами. К. Сакович натякає на володіння великим простором, який катастрофічно згортається із настанням смерті:

«...О труно, як же мушу в тобі ся змістити,

Що ся не могу всего світа наситити?

Ти мя замкнеш своїми чотырма дошками,

Которий тепер владну многими краями...» [18, с. 226].

Як і римський імператор, могутній султан Саладдін, який воював із рицарями-хрестоносцями й переміг їх, смертельно захворівши, наказав носити по Каїрі його натільну сорочку, всюди виголошуючи, що він є властителем, який володіє величезним багатством і великими просторами. Однак розуміє те, що після своєї смерті візьме з собою лише одну сорочку, в якій його поховують слуги.

У тогочасних європейських культурах був популярним образ знаменитого полководця Олександра Македонського. Згадує його й К. Сакович. У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» це ім'я фігурує двічі. Як декламує дев'ятий спудей, Філіп Македонський, батько Олександра, котрий здобув не одну перемогу й підкорив терени могутніх владарів, аби марно не пишатися славою, велів слугі нагадувати йому постійно про смерть:

«...Пам'ятай, кролю, же-сь єст чоловік смертельний,
 Прийде тот час, же будеш вь землю погребенний,
 Будуть ся кості твої по земли валяти,
 Если суть царскіи, ніхт їх не будет знати...» [18, с. 227].

Олександр же Македонський, далі говориться в панегірику, зустрічає філософа Діогена. Той перебирає кістки померлих. На запитання Олександра, що той робить, відповідає, що шукає голову батька великого полководця. Філософ-кінік нарікає, що все так перемішалось і він не може розібратися, де чії руки й ноги – чи то людини убогої, чи багатой, чи вченої, чи неписьменної.

Дванадцятий декламатор-спудей розповідає ще одну історію про царя Олександра Македонського. Полководець, шануючи мудрість та освіченість, дав обіцянку одному мислителю, що подарує йому все, чого той захоче. Філософ попросив у можновладця клейнод, охоронну грамоту, яка мала б оберігати його від смерті. На таке прохання Олександр Македонський йому відказує:

«...Кождий, кто ся уродил, мусить и умерти,

Жаден ся чоловік смерті не может оперти,
 Не маш на ню лікарства, німаш и оборони,
 З самих царей здираєт світнії их корони,
 Не боїться жолнірства, в круг царя стоячого
 З оружєм і стрілкою, його вартуючого,
 Але берет зпосродку їх його спячого,
 О смерті своїй барзо мало мислячого.
 Не могу теди тобі такого кклейту дати,
 За которим би-сь ся могл смерті уваровати,
 Поневаж і сам той же смерті подлегать мушу,
 Хоть є-м кроль так великий, предся виймет з мя душу...» [18, с. 228].

Після цих слів Олександр Македонський не дав філософу охоронної грамоти – вона ж бо не забезпечить йому вічність на землі. У відповіді мудреця лежить основна ідея декламації цієї частини «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Філософ, звертаючись до Олександра Македонського, вказує йому на те, що він, як і всі люди, є смертним. Через те немає виправдання є його прагнення до панування, підкорення чужих земель та народів. За словами філософа, Олександр Македонський живе так, начебто його життя на землі триватиме вічно. Тому він прагне захопити усі багатства, створити світову державу. Але це – «порожня слава».

В інших декламаціях «Віршів на жалісний погреб... П. Конашевича-Сагайдачного» також говориться про неминучість смерті. Перед нею всі люди рівні: і багаті, й бідні; ті, які досягнули найвищої влади, і ті, які на все життя залишилися на низах [18, с.229].

Утверджуючи думку, що багатство й влада є безсильними перед обличчям смерті, К. Сакович наводить у панегірику численні порівняння – як запозичені з античної історії («не викупился Крезус от неї богатством, И не оборонился ей Ксерксес воинством»), так і з побуту місцевого населення (смерть «не дбаєт на бурмистрі и на их лавники, писаром и надписком

поламаєт щики»; «Косить она и княжат спол з их княгинями, Громадить кашталянов із воєводами») [18, с. 230]. Переплітаючи антично-міфологічні та біблійні образи з побутовими, поет персоніфікує смерть в образі лицаря-войовника:

«...Подтинаєт твердіи дуби васанскіи
И высокіи древа, кедри ливанскіи.
В гуті Волкановой її роблено сокири,
И стріли гартовано остріи без міри...» [18, с. 237].

К. Сакович наголошує на потребі піклуватися не про своє тіло, а дбати про душу, готуватися до смерті, бо ніхто не знає, коли вона прийде. Тринадцятий і чотирнадцятий читці-спудеї подають життєпис козацького ватажка гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного відповідно до вимог життійного жанру агіографії, про що вже говорилося. «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» можна вважати й новою обробкою традиційних агіографічних сюжетів, коли життєдіяльність козацького гетьмана постає у белетризованій формі: народження, дитячі роки, виховання у православній вірі, навчання в Острозькій академії, гетьманування, великі звитяги, зокрема взяття Кафи; діяльність у релігійній сфері, зокрема відновлення православної ієрархії, і насамкінець – Хотинська війна, в якій полководець був смертельно уражений стрілою [137, с. 62]. Пораненого на полі бою полководця намагалися врятувати, проте зусилля лікарів виявилися даремними. Тоді П. Конашевич-Сагайдачний почав клопотатися про здоров'я душі:

«...Почал далей о душном лікарстві мыслити,
Якъ бы от змаз гріховных могл ей очистити,
На которую плястры такіи прикладал:
Жаль и слези гойниі за гріхи вилывал,
Ку смерти ся от кильку недель готуючи,
Сповідю і жалостю гріхи ветуючи...» [18, с. 233].

Гетьман не боїться подивитися у вічі смерті, готуючись відійти у вічність. Він очищує душу, сповідається, кається, приймає святи таїнства. Уже лежачи на смертному одрі, як уже говорилося, гетьман жертвує набуті за життя статки. Він роздає їх церквам, шпиталям, школам, монастирям.

К. Сакович схвалює діяння П. Конашевича-Сагайдачного, ставить їх за приклад для наслідування, як потрібно зустрічати свою смерть. Проводить думку, що майно, роздане на добродесні справи, а не бездумно програне в карти та кості, забезпечить душевний спокій [18, с. 233].

Справи П. Конашевича-Сагайдачного, що увічнюють його імення, К. Сакович порівнює зі справами античних героїв Нестора, Ахіллеса, Аякса, Гектора, Перікла, Фемістокла, Помпея та інших, зазначаючи:

«Аби його послуги кривавийі всі знали

І пред народи годне його вспоминали...» [18, с. 234].

Декламації читців-спудеїв закінчуються епілогом, де озвучене звернення «смертю пораженого до живих». Кінцівка «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» є підсумком релігійно-філософських роздумів про швидкоплинність людського життя і неминучість смерті. Головна його ідея виражена в думці, що земне життя треба прожити чесно, «бо то розум, то мудрость – побожне тут жити» [18, с. 238].

Монолог про смертну годину розпочинається із зітханням героя, яке подібне до роздумів у популярному тоді «Преніи живота и смерти». Від звороту, який є традиційним для книжного стилю, поет звертається до народного афоризму і, взявши його за основу, будує свою проповідь:

«...Алем ся чужею не карал пригодною,

Тепер би то не било з моєю шкодою...» [18, с. 236].

Будова епілогу «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» заслуговує особливої уваги. У передсмертному зверненні гетьмана до сучасників та нащадків він філософськи розмірковує над питанням своєї кончини у передсмертну годину. Розкриваючи суть феномену смерті, герой звертається до живих побратимів уже із потойбіччя. Серед

висловлених ним ідей можна виділити такі: усвідомлюючи смерть як ворожу, таку, що відбувається з іншим, жива людина сприймає її як те, що відбувається не з нею. Зокрема, герой каже, що ніколи не думав про смертні часи. Не раз бачив, як хоронили інших людей, але не задумувався над їхньою долею. Смерть же є тією потугою, яка всіх перемагає. Знищила ж вона імператора Юстиніана, мудрого царя Соломона, сильного суддю Ізраїля Самсона, не зміг відкупитися від неї своїм багатством лідійський цар Крез, не оборонився воїнством перський правитель Ксеркс, який був убитий заколотниками з числа своїх охоронців. Не милує смерть ні управителів держав і міст, ні їх лавників, ні писарів та писарчуків, ні сейм і трибунали з єпископами та каштелянами тощо. Не застраховані перед її смерті воїни та воеводи. Смерть забирає того, чий час прийшов, оскільки на це її уповноважив сам Бог. Вона постійно вбиває людей, не дивлячись на їхнє становище чи статки. Не допоможе уникнути смерті славний римський лікар та філософ Клавдій Гален з своїми лікарськими мікстурами, ні мудрі знахарі. Від неї не відкупишся ніяким багатством.

У творі К. Саковича порушена також тема ставлення живих до мертвих. Автор демонструє страх живих перед небіжчиками, бажання відмежуватися від померлого. Ліричний герой «Віршів на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» говорить, що навіть найближчий друг не годен терпіти його після смерті у своїй оселі й не заспокоїться, допоки небіжчика не поховають. У творі навіть маємо зображення натуралістичних процесів, які супроводжують смерть. Це гниття, розкладання, тління тощо:

«...если ся мя доткнет своєю рукою,
Внет її миєт, як од смердячого гною,
Тіло зась в землі будет од червій точено,
Которое розкошне тут било тучено...» [18, с. 238].

На думку К. Саковича, слід виховувати в собі готовність кожної хвилини прийняти смерть. Для цього необхідно провадити побожне й добродічне життя. Лише в такому випадку можна заслужити Царство

Небесне [137, с. 63]. Те, що людина не знає про день своєї смерті, змушує кожного з нас прагнути до постійного морального самовдосконалення, аби належно її зустріти. Від смерті неможливо втекти. Вона здатна наздогнати втікача. Навіть найкраща броня від неї не захистить. Тому потрібно зустрічати смерть сміливо, достойно й вступати з нею у поєдинок. Думки про смерть змушують людину «турбуватися» про минуле, теперішнє й майбутнє.

У роздумах про життя й смерть К. Сакович схиляється до західних культурних цінностей ренесансного зразка. Християнське розуміння ідеї безсмертя полягає в тому, що вмирає тільки тіло, а душа людини є безсмертною і її чекає вічне життя. Смерть не є завершенням життя взагалі, а лише припинення існування душі в смертному тілі, яку людині дав Бог: «І сказав Бог: «Створимо людину за образом Нашим, за подобою Нашою...». І створив Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею.» (Бут.,1:26, 2:7) [6].

Отже, все повертається до того, з чого починалося: тіло, після смерті стаючи порохом, повертається в землю, а душа, як образ Божий повертається до Бога. З цього й випливає ідея християнського розуміння безсмертя душі. Єдине, що може завадити вічному життю – це гріхи, котрі вчинила людина, прирікши себе на вічні муки в пеклі, поки не настане Страшний суд. Тому людина повинна дотримуватися певних правил, які, правда, певною мірою нівелювали її індивідуальність.

Розгляд проблеми смерті дещо видозмінюється в епоху Ренесансу. Поряд із традиційним християнським розумінням смерті й безсмертя, яке є релігійним, з'являється світське розуміння. Згідно з ним, людина може заслужити славу й добробут, пам'ять у вдячних нащадків завдяки лицарським чеснотам, відданості Вітчизні, самовідреченню заради громадянського обов'язку, підвищенню почуття самосвідомості, відповідальності, готовністю захищати життя і свободу свого народу ціною власного життя, своїми розумними і корисними для суспільства діями

[65, с. 256; 171, с. 38]. Але ці діяння потрібно зафіксувати в письмовій формі, наприклад, у поетичному слові.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» К. Сакович схиляється саме до таких ренесансних поглядів на життя людини, хоча й не відкидає християнського розуміння смерті й безсмертя. Ось як у творі сказано про те, що земне життя не має особливої цінності, а потрібно дбати про вічне життя та готуватися до нього:

«Богатство, мудрость, слава, сила – все преходить,

Нічого ся трвалого в мірі не находить.

А творяй волю божію вічне пребиваєт.

Учімо ж ся чужими приклади карати,

Лакомства и злих діл пилне ся варовати.

Кгди ж нічого спросного не внідет до неба,

Поки ся не очистить душа, як потреба...» [18, с. 224].

Продовжує цю ж тему і п'ятий спудей-декламатор, який говорить наступне:

«Я тиж вам хочу килька прикладов вказати,

Яко ся звикли люде на смерть готовати,

Розмаїтії собі побудки чинячи,

Гроби, трунни, надгробки пред смертю рядячи.

Що не толко чинили сами христіане,

Але тиж з невірних многії погане,

Аби таким способом на смерть пам'ятали,

До неї ся добрими діли готували....» [18, с. 225].

Однак автор багато говорить про славні діяння П. Конашевича-Сагайдачного. Людина, так впливає з контексту твору, повинна реалізувати свої здібності в земному житті, розвивати чесноти, служити добру й отримати за це небесну винагороду. Прикладом у цьому плані і є гетьман П. Конашевич-Сагайдачний:

«За великую собі міл то нагороду,

Кгди з неволі визволил кого на свободу.

Кгди ж война для тих толко причин маєт бити,

Себе от кривд іних так же боронити.

О цній гетьмане, славний в людех по всі віки,

Нехай тя приймет Христос в небесній ліки...» [18, с. 238].

Розповідається також, як гетьман боронив українську землю від ворогів, як звільняв невільників та про підтримку православного духовенства. За його сприяння Йова Борецького було висвячено на київського митрополита, а декількох інших осіб – на єпископів. Згадує автор і про немалу грошову допомогу П. Конашевича-Сагайдачного для розбудови Православної Церкви та братського руху.

Незважаючи на християнські погляди, К. Сакович у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», радше, трактує розуміння безсмертя в «світському» плані, що було притаманно для представників ренесансного гуманізму. Мовляв, славні подвиги гетьмана, які зафіксовані у слові, будуть пам'ятати нащадки:

«Несмертелної слави достойний гетьмане,

Твоя слава в молчаню нігди не зостане,

Поки Дніпр з Дністром многорибніє плинути.

Будуть, поти ділності теж твої слинути.

Не зайдеш в глибокоє нікгди запомніння,

Ані тя літа пустять в долгоє молчіння...» [18, с. 234].

Можна зробити висновок, що християнське розуміння проблеми життя й смерті залишається, але епоха Ренесансу накладає свій відбиток. Релігійно-філософські погляди К. Саковича, викладені у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», мали значення для формування ренесансного індивідуалізму. Відповідно з поглядам К. Саковича, безсмертя людської душі не руйнує її моральності, а допомагає їй діяти згідно природного закону та належно прожити своє життя на землі. І своєрідним

прикладом такого життя для нього стають діяння гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного.

Висновок до розділу 2

К. Сакович сформувався як ренесансний мислитель, що обумовлювалося низкою чинників. Він походив із західноукраїнських земель – регіону, де в XVI – на початку XVII ст. поширювалися ідеї ренесансного гуманізму. Знайомству із ренесансними поглядами сприяло його навчання в Замоїській академії та Краківському університеті.

У своєму філософствуванні К. Сакович схилився до античних ідей. Мислитель відстоював природо-науковий підхід до вивчення людини та її сутності. У К. Саковича простежуємо тенденцію розриву між світською мораллю та офіційною релігією, підвищення інтересу до природи людини як до самодостатньої субстанції.

К. Сакович належить до філософів, які не лише пропагували та інтерпретували чужі ідеї, зокрема античних мислителів, але й самі вносили практичний вклад у пізнання природи людини. Найпершим завданням К. Сакович вважав дослідження таємниці внутрішньої людини, яка пов'язана з трансцендентним світом, котрий знаходиться поза межами людського буття і свідомості. Він вважав, що самопізнання дає змогу людині керувати своїми відчуттями, розумом, волею, вчинками. Розуміння античного спадку допомогло К.Саковичу філософськи осмислити стан сучасної йому людини.

У творчості К. Саковича простежується ренесансна переорієнтація від Богопізнання на пізнання людської природи.

Утверджуючи ренесансні ідеї в українській філософії, К. Сакович сповідував ідеал людини як індивіда, самостійної особистості, яка віддано служить «правді Божій»; патріота своєї вітчизни, який добровільно присвячує життя для свого народу. Формування такого розуміння людини у

К. Саковича відбулося під впливом філософської думки європейського Ренесансу, античних філософів, світоглядних ідей мислителів Київської Русі.

Палким патріотом, людиною нової доби, взірцем для нащадків постає головний герой у написаних К. Саковичем «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» Автор у цьому творі представив ідеал людини освіченої, розумної, наділеної усіма людськими чеснотами, відданої народу, розвинув ідею громадянського служіння. На думку мислителя, найважливіша чеснота П. Конашевича-Сагайдачного – патріотизм. Поет оспівував героїчні подвиги і земну славу козацького гетьмана. К. Сакович наголошує на важливості правильного вибору в житті і наповненості благим змістом земних справ.

Основна частина тексту «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» – роздуми про життя і смерть, сенс людського буття, що є властивим для багатьох творів першої половини XVII ст. Тоді відбувалося формування ренесансного індивідуалізму, який орієнтував людину на досягнення досконалості. Цю досконалість, або праведність, можна було досягнути не тільки аскетичним способом життя, відгородившись від цього світу, а й суспільно значущою діяльністю. Тобто відбувалося поєднання ренесансного розуміння безсмертя, яке досягається за допомогою славетних справ, із розумінням християнським. Для того, щоб досягти безсмертя, потрібно віднайти свій шлях служіння Богові й Вітчизні, не втрачати лицарських чеснот, здобути славу. Діяння гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного, вважає К. Сакович є взірцевими і гідними для наслідування нащадками.

РОЗДІЛ 3.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ К. САКОВИЧА НА ПРИРОДУ ЛЮДИНИ ТА ЇЇ ДУШІ

3.1. «Аристотелівські проблеми...» як твір ренесансного аристотелізму

Людство повсякчас цікавилось питанням природи людини та її душі. Ренесансне розуміння людської сутності (як і філософія епохи Відродження загалом) з часом стало надбанням культурних традицій Європи. В Україні певною мірою цьому сприяла давня, сформована ще за часів Київської Русі особливість філософської думки зосереджувати увагу на проблемі людини, на осягненні її сутності й сенсу буття. Уже тоді людина розглядалась не лише частиною космосу, природи, але також її «вінцем» і водночас господарем [169, с. 155] – хоча й певним чином залежним від волі Творця. Така філософська традиція сприяла появі, розвиткові й поглибленню гуманістичних ідей у трактуванні сутності людини.

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. українські мислителі, як і західноєвропейські філософи, вбачали в людині найвищу цінність, розглядали її не як слухняне знаряддя в руках Всевишнього, вважали творцем самої себе та власної долі. У центрі уваги філософів була також проблема співвідношення Бога і людини, досліджувалась здатність людського розуму осягнути істину, проникнути в зміст сакральних текстів. Людина була об'єктом розгляду в творах С. Оріховського, К. Транквіліона-Ставровецького, Х. Євлевича, Г. Саноцького, К. Саковича [169, с. 156]. Щоправда, в творчості цих мислителів простежується ще тяжіння до середньовічного трактування природи людини, акцентування уваги на моральності, возвеличення Бога як творця людини. Проте має місце зародження більш прогресивних поглядів. Зокрема, С. Оріховський, хоча категорично й не заперечував традиційні твердження про те, що у

повсякденному житті діяльність людини повинна бути спрямована на богопізнання, однак загалом дотримувався ренесансно-гуманістичних поглядів. Він стверджував, що людина – активний, творчий суб'єкт, творець історії. Філософ возвеличував людину, запевняв, що вона може досягнути гідного місця в соціумі завдяки власним заслугам і гідності [169, с. 157].

К. Транквіліон-Ставровецький пропагував ідею активного земного життя людини. Такі погляди мислителя зумовили його філософські та морально-етичні пріоритети. Головне для людини, за К. Транквіліон-Ставровецьким, знати Бога і розуміти праведність, жити і діяти за Божественними законами. Він засуджував світ у якому панують заздрість, гординя, пияцтво, розпуста, здирство. Цей світ не належить багатіям і церковним владикам, оскільки всі люди рівні перед Творцем за своєю природою. Мислитель відстоював цілісність усього, що було створене Богом. Розглядав проблему душі і тіла в морально-етичному і гносеологічному аспектах, відстоюючи окремі положення ренесансного гуманізму [169, с. 171].

К. Сакович слідом за іншими учасниками братського руху – К. Транквіліоном-Ставровецьким та М. Смотрицьким – продовжив роботу над розробкою нових філософських ідей, використовуючи при цьому античну традицію, твори західноєвропейських мислителів доби Відродження. У цьому він вбачав засіб для зближення української культури із західною, піднесення її філософського рівня.

Загалом з XVI ст. в Україні розпочалась деформація середньовічних принципів філософування, що було спричинене переорієнтацією філософської думки від Богопізнання до пізнання людини, визнання її значущості й цінності. Це порушувало сакральну картину світу сформовану середньовічною філософією. А також сприяло тому, що проблема людини, її сутність, соціальне буття, моральні цінності стали визначальними. Чимала заслуга в цьому належить передусім представникам католицької еліти, які спираючись на здобутки своїх попередників, розвивали ідеї гуманістичного

антропоцентризму, трактуючи людину як найвищу цінність і обґрунтовуючи стихійне самоутвердження особистості в її земному втіленні [41; 43; 44; 45; 46].

Антропоцентризм, як уже говорилося, став основним принципом у філософії К. Саковича, котрий прагнув досягнути недосліджені сторони життя людини. У своєму філософуванні мислитель часто апелював до аристотелізму в його ренесансній редакції.

Пропагування К. Саковичем аристотелізму за умов панування в Україні православного консерватизму сприяло процесу впровадження раціоналістичної традиції. Без її утвердження був би неможливим культурно-національний ренесанс першої половини XVII ст. Саме тоді в українській культурі з'явилося нове трактування людини і її земного призначення. На зміну пасивній людині, яка повністю віддавалася на волю Бога, приходить людина активна, творча, людина-патріот, громадянин з почуттям обов'язку перед рідною землею і народом [124, с. 78].

Відомо, що у філософських ученнях античної епохи людину розглядали як мікрокосмос, який нагадує макрокосмос. Ще більшого поширення це вчення набуло в період Відродження і стало однією з центральних ідей ренесансної натурфілософії.

Суттєво змінюються також погляди на проблему виникнення людини. У Середні віки уявлення про Всесвіт, погляди на біологічну й геологічну еволюції розвивалися в руслі креаціонізму, який визнавав божественне створення світу і людини в ньому. Гуманісти епохи Ренесансу загалом не відкидали подібного трактування походження людини. Українські філософи-гуманісти також схилились до креаціоністичної парадигми, але часто більше акцентували увагу на природній сутності людини. Так, С. Оріховський розглядає людину як досконалий витвір природи [108, с. 150], у Г. Саноцького трапляються елементи малопоширеної в Україні атомістичної концепції походження світу та людини. Посилаючись на Лукреція, Г. Саноцький зазначав, що «початок усього походить з тих самих «зародків»

(атомів) і всі творіння однаково дбають і піклуються про збереження роду і життя» [108, с. 144].

Ренесансні антропоцентричні ідеї знайшли відображення в філософській праці К. Саковича «Аристотелівські проблеми...» [12, с. 337-434] Автор, вивчаючи проблеми сутності людської природи, звертається до аристотелізму, а не до східнослов'янської філософської думки, в якій пануючим був неоплатонізм східної патристики. У вченні Стагірита К. Саковича приваблювало натурфілософське вчення, а також його психологічні погляди. У своєму філософуванні український мислитель спирався не тільки на Аристотеля, а й на інших античних авторів (Гомера, Геродота, стоїків, піфагорійців, Вергілія, Діогена Лаерція, Плутарха, Тита Лівія, Гіппократа, Галена), на праці філософів-язичників та ідеї християнства, мислителів Середньовіччя (Авіценну, Альберта Великого, Фому Аквінського) й нової доби (Джероламо Кардано, Цезарія Баронія, Джуліо Скалігера та ін.).

К. Сакович, розглядаючи людину, вважав потрібним використовувати методи спостереження й експерименту. У такий спосіб проявлявся відхід від авторитарного мислення, характерного для філософії середньовічної епохи.

З аристотелізмом К. Сакович мав можливість ознайомитися в Замойській академії та Краківському університеті, де твори Стагірита слугували основою для філософування.

Твір К. Саковича «Аристотелівські проблеми...» – це, як уже говорилося, переклад і переробка псевдо-аристотелівського твору, котрий користувався значною популярністю в європейських країнах в часи Відродження. У 1535 р. переробку й переклад польською мовою «Аристотелівських проблем...» здійснив гуманіст, професор Краківського університету Глабер з Кобилина. Не виключено, що К. Сакович знайомився з цим перекладом. Однак текст трактату «Аристотелівські проблеми...», укладені й перекладені Глабером з Кобилина, та відповідний текст К. Саковича не збігаються.

Книга «Аристотелівські проблеми...», укладена К. Саковичем, складається із передмови-присвяти, 26-ти розділів та додатків-промов до весільних і похоронних обрядів. Присвята й зразки промов, як уже зазначалося, є оригінальними творами автора, чого не скажеш про основний текст.

За тогочасною традицією, передмова твору присвячувалася державному чи політичному діячеві. К. Сакович, про що вже велася мова, присвятив твір волинському чашникові Лаврентію Древинському. Ця передмова є не лише оригінальним твором К. Саковича. Вона містить низку концептуальних моментів, на які варто звернути увагу.

З аналізу цієї передмови зрозуміло, що визначальними у філософії автор вважає прагнення до знань, бажання глибше пізнати природу людину, її душу. Він говорить: «В природі людини, як стверджує князь філософів Аристотель, закладено прагнення до знання. Знання ж набуває досконалості, коли речі пізнаються своїми власними причинами...» [12, с. 338]. К. Сакович робить висновок, що «найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання себе... І хоча ця сентенція складається з трьох слів, вона навчає людину пізнанню трьох великих речей: минулого, сучасного і майбутнього. Роздумуючи над нею, людина пізнає чим вона була до того як народилась, чим є живучи на цьому світі, чим буде потім» [12, с. 338].

У передмові утверджується цінність пізнання людиною як зовнішньої природи, так і своєї сутності: «Прагнучи здобути собі таке щастя, Александр Великий, цар Македонський, – читаємо там, – не шкодував значних коштів, докладав чимало зусиль і відваги для пізнання природи різних тварин, дерев, трав. Якщо не знаходив їх у своїй державі, намагався роздобути в інших країнах світу, щоб віддати славному філософу Аристотелю, своєму наставникові, який проводив з ним експерименти і пізнав їхню природу згідно зі своєю наукою. І коли цей цар робив це для пізнання зовнішньої природи, то наскільки більше належить людині працювати для пізнання

самої себе, для того, щоб вивчивши законні властивості своєї природи, жити на світі згідно з ними і ретельно уникати того, що порушує її природу і шкодить їй» [12, с. 338]. Як бачимо, автор говорить про зовнішнє й внутрішнє пізнання, фактично, віддаючи перевагу останньому.

К. Сакович вважає, що людина повинна знати закони своєї природи, властивості органів, «з яких складається її тіло», те, «що зберігає її природу в цілості і що веде до її руйнування» [12, с. 339].

Такий підхід є типово ренесансним. Як і гуманісти епохи Відродження, К. Сакович веде мову про необхідність знати природу людини, закони за якими вона функціонує. Вказаний підхід пов'язаний із просвітницьким підходом мислителя. Він спеціально наголошує на тому, що Лаврентій Древинський жертвує чималі кошти на потреби шкіл. К. Сакович у своєму пропагуванні просвітництва навіть говорить такі речі, що не дуже сприймалися тогочасним духовенством. Він пише: «І я можу сказати, що в наш час у деяких місцях більш потрібні школи, ніж численні церкви без жодної школи. Адже буває, що в одному місці є десять чи п'ятнадцять церков, а школи немає жодної. Звідки ж будуть виходити добрі читачі, письменники, співаки, а потім і пресвітери, якщо не буде шкіл?» [12, с. 339-440]. Подібні міркування, попри консервативність православного духовенства, все ж набували поширення в тогочасному українському суспільстві. Наприклад, ті самі твердження про потреби заснування й розвитку шкіл зустрічаємо в анонімному полемічному творі «Пересторога...», який з'явився на початку XVII ст. і який пов'язують із Львівським братством. Ймовірно, такі просвітницькі погляди поширювалися серед представників братського руху, до яких належав тоді К. Сакович. До речі, друкуючи «Аристотелівські проблеми...», останній спеціально зазначив, що він є дидаскалом, тобто вчителем і ректором Київської братської школи. Тому трактат «Аристотелівські проблеми...» міг використовуватися в цьому навчальному закладі як своєрідний підручник.

Принаймні його видання цілком відповідало «просвітницькій лінії», яка була притаманна ренесансним діячам.

У «Аристотелівських проблемах...» відбувається розділення біологічної й соціальної природи людини. Біологічне ж не головне, воно є лише основою становлення людини як суспільної істоти. Визначальним для неї є соціальне.

У творі також порушується проблема цілісності людського єства у межах буття людини, у її екзистенційному вимірі.

Вивчення ж тілесності необхідне для того, щоб людина могла пізнавати закони і властивості природи, жити згідно з ними, керувати собою, уникати того, що стає перешкодою для гармонійного життя особистості. У «Аристотелівських проблемах...» бачимо байдуже ставлення до аскетизму, самообмеження, надмірного стримування емоцій, тілесних пристрастей. При цьому проводиться думка, що людина повинна жити повноцінним життям на землі. Це, власне є типовим ренесансним підходом [166, с. 32].

На переконання К. Саковича у людині природою закладено потреба пізнавати різноманітний світ і себе саму як найбільшу загадку цього світу. У розумінні необхідності пізнання та самопізнання К. Сакович був близький до античних мислителів. Так, Платон у філософському творі «Держава» стверджував, що «людина... перебуває в постійному прагненні до того, що існує» [14, с. 314]. Аристотель у «Метафізиці» [5, с. 371] обґрунтовував тезу про те, що всі люди від природи прагнуть до знань.

У своїх висловлюваннях К. Сакович неодноразово наголошував на значенні добродійної діяльності людини, коли справи людини повинні бути націлені на благо всього суспільства. Він, зокрема захоплювався і підтримував меценатів, які робили щедрі пожертви на розвиток культури та освіти в Україні. Високо цінував тих, хто надавав фінансову допомогу для функціонування шкіл у рідному краї.

У трактаті «Аристотелівські проблеми...» обґрунтовується думка, що кожен орган людського тіла виконує свою функцію. Так само й суспільство

функціонує як єдиний злагоджений організм. У творі з'ясовуються також причини руйнування такої цілісності: «Члени в тілі пошкоджуються і гинуть у два способи: через надмірність і через недостатність» [12, с. 339], оскільки в організмі все має бути гармонійно поєднаним і збалансованим. Відповідно, таку закономірність доречно перенести і на суспільні процеси, в яких необхідно дотримуватися балансу.

На основі природних закономірностей у трактаті «Аристотелівські проблеми...» пояснюється земне життя людини, описується будова й робота її органів. При цьому йде апеляція до наукової точки зору, а не до вищих сил.

Судячи з трактату «Аристотелеві проблеми...», для її автора притаманна була здатність об'ємно мислити, розглядати проблему сутності людини цілісно в контексті її оточення із зовнішнім світом, пов'язувати багато дрібних деталей. «Модель всесвіту», представлена в цьому творі, описувала взаємозв'язок людини зі світом.

Міркування щодо неподільності мікрокосмосу та макрокосму теж характерні для зазначеного твору. Тут виразно простежується природничо-науковий підхід до вивчення природи людини та її місця у світі. У «Аристотелівських проблемах...» проводиться думка, що людське тіло складається з тих самих частин, що й природа, яка нас оточує.

Автор «Аристотелівських проблем...» бачить певну суміжність, іноді паралельність явищ і предметів. Ці явища й предмети здатні утворювати зв'язки між собою. У творі автор не лише вдається до асоціативності. Він знаходить зв'язки між предметами та явищами, пояснює їхню сутність, використовуючи схожість чи відмінність між ними.

У «Аристотелівських проблемах...», відповідаючи на поставлені конкретні запитання, автор наводить різноманітні паралелі: «...Люди лисіють з тієї причини, по якій листя опадає з дерев. Вологість є причиною обох...» [12, с.342]. Далі він розвиває ідею зв'язку біологічного й соціального: «...Люди, що надмірно заживають певних благ, швидко лисіють... Надмір подібних справ призводить до втрати природного тепла і вологи, за якою йде

облісіння...» [12, с. 342]. Взаємозв'язок соціального й тілесного, зовнішнього й внутрішнього бачимо на прикладах, які наводить автор «Аристотелівських проблем...». Так, у творі читаємо: «Чому голова болить? Тому що вона підноситься прямо над шлунком, як комин у будинку. Від шлунку надходять різні гази, які спрямовуючись до голови і викликають головний біль...» [12, с.343].

У творі описується будова й фізіологія основних органів людського тіла, кожному з яких присвячено окремий розділ. Викладаючи думки про фізіологічну будову людини, автор використовує як власні спостереження та експерименти, так і погляди інших науковців і мислителів.

Розглядаючи принцип функціонування ока, автор звертається до тлумачення Платона, за яким: «...бачення відбувається через випускання променів від ока до речей...». Але воно суперечить поясненню Аристотеля: «...бачення відбувається через сприйняття речі оком...». Порівнявши їх, автор робить висновок, що погляд Аристотеля є більш істинними [12, с. 348].

Для пояснення механізмів функціонування людського організму у «Аристотелівських проблемах...» не використовуються цитати зі Святого Письма. В принципі, це зрозуміло. Адже твір писався «від імені Аристотеля». При цьому є намагання спростувати окремі біблійні погляди. «...Дехто, – вказує автор «Аристотелівських проблем...», – стверджує, що у чоловіка одного ребра бракує через те, що в Адама його витягнуто з боку для створення Єви, але так твердити гідно сміху...» [12, с. 377]. Такий підхід засвідчує, що автор, а відповідно й К. Сакович, були прибічниками наукового мислення.

Автор «Аристотелівських проблем...», описуючи анатомію і функції носа, зауважує, що він служить для нюху, а тому «...підноситься для того, щоб через свої органи більше вбирати повітря, що пахне...» [12, с. 352]. Ніс знаходиться у жилці під ніздрями, наближеній до мозку і здатній сприймати будь-які запахи. Слухова здатність людини забезпечується наявністю у вусі перетинки, яка може сприймати «...дзенькання і звучання...». Органом

смаку, говориться в трактаті, є язик, що «має в собі жилку на подобі сітки, яка розходитья по всьому тілі...» [12, с. 355-357, 362]. Розміщуючись у язиці, вона є органом смаку. У подібному стилі говориться про тактильну функцію організму.

Описуючи будову і фізіологію шлунка, крім наведення морфологічних даних, автор «Аристотелівських проблем...» апелює до досвіду, акумульованого в народній мудрості. Він засуджує надмірне пияцтво, нагадує, що стародавні філософи вживали вино лише під час їжі. Мудреці, твердить він, так говорили про споживання вина: «...перший келих для потреби, другий – для ліків, третій – для насолоди, четвертий – для весельства, п'ятий – для п'янства, шостий – для блазнювання, сьомий – для шалу...» [12, с. 393].

Для пояснення феномена сну автор «Аристотелівських проблем...» послуговується вченням Фоми Аквінського. Через подразнення відчуттів людина бачить і відчуває у снах те, на що не звернула уваги впродовж дня [12, с. 413-414]. Автор наводить свою класифікацію сновидінь: божественні (навіяні Всевишнім), диявольські (коли трактування сну йде не на користь, а навіює жах, марновірство і душевну загибель), природні (залежать від щоденних думок людини).

Хоча, як уже вказувалося, К. Сакович не був автором «Аристотелівських проблем...», але він, судячи з усього, поділяв погляди та ідеї, висловлені в творі. Окрім того, перекладаючи трактат, К. Сакович вдавався до власних інтерпретацій і доповнень. Він також пропагував «Аристотелівські проблеми...». Тобто, в певному сенсі, це був «його твір».

Завершують книгу, основу якої склали «Аристотелівські проблеми...», зразки промов, котрі К. Сакович написав для своїх учнів як твори ораторського мистецтва. Вказані промови так чи інакше стосуються проблем людини. Вони поділені на дві частини, а саме: «Промови при одруженні» та «Слово на похороні». П. Крालюк зауважує: «...Автор обирає два важливі періоди у людському житті – одруження, яке має привести до народження

дітей і тим самим зберегти наступність поколінь, а також смерті, яка знаменує завершення земного життя людини» [108, с. 213].

«Промова при одруженні» розпочинається «Словом нареченого про подружнє життя», в якому автор розмірковує, для чого Бог створив чоловіка й жінку: «...Бог створив з неї [йдеться про «кістку» із тіла Адама – Б. В.] Адамові жінку і промовив: будьте двоє в єдиному тілі...» [12, с. 419]. Далі автор говорить про їхню єдність у всьому. Тобто тут він дотримується біблійного погляду, який є відмінний від того, котрий представлений у «Аристотелівських проблемах...» Очевидно, така суперечність була обумовлена тим, що промови були розраховані на широку публіку, а згадуваний псевдоаристотелівський твір – на вчених людей.

У «Слові нареченого про подружнє життя» автор говорить про ідеальну людину, яка «...провела перші роки свого життя у вивченні високих наук, а потім у вельми похвальних і тривалих послугах державі...» [12, с. 419]. Такий ідеал різниться від середньовічного тим, що пропагує високу освіченість, активну суспільну діяльність, а не побожність і монастирську замкнутість. На думку автора, саме освіта й служіння державі є найбільшим достоїнством людини.

Досить високо К. Сакович цінує жінку, про яку говорить: «...вона була для чоловіка вічним супутником та другою половинкою...» [12, с. 419]. Подібні слова трапляються і в інших промовах. Такий погляд свідчать про гуманне ставлення до жінок. Завершує першу промову слово до неодружених, у якому даються рекомендації, як потрібно вибирати собі пару.

У «Дякуванні по шлюбі» возвеличується подружня любов: «...цій подружній любові поступається любов до батька, матері, дітей, братів і сестер, вона підноситься над благами природи і фортуни...» [12, с. 421]. Тут же К. Сакович заперечує аскетичні ідеали, вказує на їхню протиприродність. Для того, щоб отримати безсмертя, слід одружитися: «...після смерті одного з подружжя, закарбовані в серці другого, вони живуть і щемлять...» [12, с. 421]. А той, хто не має дружини, «...навіть коли він найбагатший, не має

нічого свого...» [12, с. 421]. Ще одним шансом забезпечити собі безсмертя є народження нащадків: «...бо нащадки будуть згадувати працю свого доброго батька, давати за нього милостиню й прославлятимуть його ім'я з роду в рід через народження потомства» [12, с. 422]. Діти мають продовжити справи своїх батьків. А тих, хто неодружений, слід карати. Автор розповідає про звичай, коли щороку неодружені дівчата мають волочити соломку, а юнаки коробку з дріжджами по ринку, або від дому до дому. Отже, К. Сакович виступає за необхідність створення повноцінної сім'ї та гармонійні стосунки між чоловіком і жінкою.

Дотримуючись означених поглядів на шлюб, він повчає, як молоді люди повинні поводитися. Не можна позбуватися своєї цноти поза шлюбом, а розмножуватися слід згідно з давнім Божим законом «*crescite et multiplicamini etc.*» (плодіться і розмножуйтеся і т. д.). Неплідність як чоловіка, так і жінки вважалось прокляттям, яке можна зняти тільки молитвою: «...ми повинні просити в Господа Бога дітей з вірою й надією, як Ісак просив за свою жінку...» [12, с. 424]. Такі міркування звучать у «Введенні нареченої до спочивальні».

Завершує промови до шлюбу «Подяка від нареченого перед введенням до спочивальні», в якій К. Сакович розмірковує про жінку та її покликання. Він пише: «... Господь Бог дає жінку чоловікові, щоб вона була співучасницею радості й печалі...». Указує на її місце в тогочасному суспільстві: «Жінка – господарка в домі..., бо створена не з голови і не з ноги, а з середини тіла і тому повинна бути ні паном, ні слугою, а любимим другом і супутником» [12, с. 425].

Другий блок додатків до твору «Аристотелівські проблеми...» містить чотири промови, в яких йдеться про людське життя й смерть. У «Слові на похороні» зазначається, що смерть прийшла після гріхопадіння на весь людський рід: «Кожен, хто народжується, мусить вмерти, а потім стати перед судом... І жодні апеляції не можуть спасти від смерті» [12, с. 426]. Наводиться розмова Олександра Македонського з філософом, у якій мудрець

просить у царя охоронну грамоту від смерті, на що той відповідає: «...не можу дати тобі такої охоронної грамоти...» [12, с. 426]. Подібний сюжет, як уже говорилося, зустрічається у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

Смерть, вважає К. Сакович, – це не хвороба. І пошуки ліків не принесуть результатів. Вона страшніша понад усе, проте «...люди її або зовсім не бояться, або бояться дуже мало...» [12, с. 426]. Лише мудрі люди розуміють минущість людського життя та вважають, «...що воно подібне булькам на воді, які швидко з'являються і швидко зникають...» [12, с. 426].

Далі К. Сакович розмірковує над тим, що людське життя насправді коротке, тому ми повинні цінувати його і не марнувати: «Половину... забирає сон, щоденний відпочинок, немала частина дитячого й молодого віку відходить даремно, а залишок наших років пропадає в клопотах, земних турботах і марних надіях» [12, с. 427]. А для бідної людини життя ще важче, тому вона «...рада б швидше вибратися...» [12, с. 427]. Ні багатого, ані бідного смерть не омине: «...від цього закону нікого не звільнено, навіть сам наш Спаситель, будучи людиною, мусив вмерти» [12, с. 427]. Це твердження практично суперечить православному вченню про Ісуса Христа, згідно з яким Він є боголюдиною. Натомість, воно співзвучне з тими реформаційними уявленнями, котрі розглядали Ісуса Христа як людину. Зокрема, так особу Ісуса Христа сприймали соцініани – представники радикального реформаційного руху, що мав певне поширення на українських землях.

Обряд похорону, вважає К. Сакович, повинен слугувати нагадуванням про смертність кожного і про те, що до цього слід готуватися [12, с. 427]. Природно, люди на похороні плачуть за померлим. Але якщо людина померла своєю смертю – не від хвороб, пошестей та інших кар Божих, то це може втішити: «...Щасливий, отже, є померлий, що не звідав всього цього!» [12, с. 427]. Коли К. Сакович говорить про смерть як невідворотність, то водночас нагадує про безсмертя добрих справ у людській пам'яті: мовляв, «...після його [тобто чоловіка – Б. В.] смерті вони живуть, закарбовані у

Вашій пам'яті й серцях» [12, с. 428]. Тут, як бачимо, висловлюються погляди, що співзвучні ренесансному розумінню. Подібні міркування, про що вже йшлося, теж зустрічаються у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

Про невідворотність смерті автор продовжує говорити у «Слові на похороні від гостей до нащадків». Але йдеться тут лише про смерть тіла, яке переходить у прах. Душа ж є безсмертною. У цій промові К. Саковича смерть трактується в тому ж сенсі, як це ми бачимо в Сенеки: «*in tanta inquit rerum humanarum volubilitate nihil cuid, certum nisi mors*» (серед таких численних змін і перетворень цього світу ні для кого немає нічого більш певного, ніж смерть) [12, с. 428].

У «Промові на похороні воїна (а може бути і до кожного придатна)», автор порівнює людське життя з боротьбою: «*Militia est vita hominis super terram*» (війною є справді життя людини на землі...) [12, с. 430]. Як на війні, так і в мирному житті, людина змушена перебороти безліч випробувань, тривог та негараздів. К. Сакович зауважує: «...світ, сатана, тіло – ведуть з нами війну, а численні недруги спокушають своїми забавами...» [12, с. 431]. Для відсічі ворога людина використовує зброю, а з іншими негараздами бореться своїм розумом. Тобто, в кожного своя війна, а кінець її – смерть. Автор розвиває тут ідею громадянського служіння [40, с. 124-128], яке, поєднавшись з молитвою, дозволить потрапити у «небесний Єрусалим» [12, с. 432].

Завершує твір «Промова молодого чоловіка на похороні шляхтича», де автор розвиває раніше висловлені думки про смерть і безсмертя. Автор, зокрема веде мову про вшанування прижиттєвих справ шляхтича, який служив Богові й Вітчизні. Мовляв, своїми подвигами він заслуговує на безсмертя в пам'яті людей. Подібне розуміння, як уже говорилося, також зустрічається у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного».

Загалом, розглянувши промови в книзі «Аристотелівські проблеми...», можемо констатувати, що автор, по-перше, апелює до ідей античних філософів. По-друге, він не пориває з християнськими поглядами, намагаючись водночас інтерпретувати їх у ренесансному дусі. По-третє, проблема безсмертя душі розглядається дуже широко, а погляди К. Саковича тут балансують на межі християнських і ренесансних ідей. З одного боку, мислитель не відмовляється від християнського погляду на життя душі в потойбічному світі. Але водночас веде мову про безсмертя як про людську пам'ять, в якій лишилися добрі справи померлих.

Трактат «Аристотелівські проблеми...», укладений К. Саковичем, загалом є натурфілософською працею [42; 43; 46]. У ній простежується прагнення пояснити природу людини, сутність явищ і процесів у природі, спираючись на раціональне пізнання і природничі дослідження. При описі фізіології людини використовуються спостереження, що наближує зближує твір із дослідним природознавством.

Особливістю трактату «Аристотелівські проблеми...» є орієнтація людини не на божественну «благодать», а на власні сили. Тут пропагуються антропоцентричні погляди. Якщо виходити з твору, то в центрі всього сущого перебувають не трансцендентні сили, а людина. Якщо Бог – начало Всесвіту, то людина – його фокус. У своїй діяльності та помислах людина нічим не обмежена, вона здатна на все завдяки власним зусиллям. Наголошується на важливості самопізнання людини, говориться про формування певного рівня самосвідомості. Визначальними є такі якості особистості, як самоствердження, життєрадісність, усвідомлення власної сили і таланту, гордість. Завдяки такому розумінню місця людини в соціумі ренесансна епоха дала світові видатних особистостей – всебічно розвинених, освічених, з яскравим темпераментом, вольовою цілеспрямованістю, великою енергією.

Викладені в укладених К. Саковичем «Аристотелівських проблемах...» погляди загалом відповідають принципам і вченню Стагірита, особливо щодо

природи людини, загальнолюдських цінностей і тлумачення властивих людині благ. Але водночас ці погляди отримали ренесансну інтерпретацію та відповідний розвиток.

3.2. Відображення ренесансних ідей у «Трактаті про душу...»

Здавен людина відчувала наявність у собі специфічного безтілесного начала, яке наділене силою керувати її вчинками, впливати на життя. Назва цього начала – «душа», яка є посередником між людиною та світом, єдністю емоційно-чуттєвих переживань, розуму та волі.

Упродовж багатьох століть проблема існування тілесного й духовного була об'єктом усебічного вивчення та численних дискусій.

Мислителі вказували, що світ людського буття – це не лише панування духовності, оскільки в ньому знаходить своє місце й бездуховність, носієм якої є також людина. Суперечливість людської сутності стає суперечністю людського світу, який людина вибудовує та в якому живе. Душа людини є осередком і носієм як духовного, так і бездуховного. У ній містяться не лише різноманітні якості духовності, а й певний потенціал особистості, джерело її діянь.

У філософії античної епохи поняттям «душа» позначали життєву силу, активне життєве начало. На думку тогочасних мислителів, душа є не лише в людини, а й у тварин і рослин.

Сократ вважав, що душа має два начала: завдяки першому – розумному – людина здатна розмірковувати, а друге – нерозумне – є причиною того, що людина відчуває спрагу, голод, закохується, або у неї виникають інші пристрасті та бажання. Сократ говорив, що душа за допомогою вольової частини бореться з різними потягами. Сенс буття людини, її доля залежать від того, хто здобуде перемогу – розумне чи нерозумне начало. В античну епоху відомий грецький філософ Платон говорив, що душу створив бог-Деміург, а Плотін стверджував, що Душа – це еманція світового Духу [13, с.

437]. Саме завдяки розумній частині душі, вважав Платон, людина може піднятися над своєю тваринною природою, мінливим світом матеріальних речей та долучитися до досконалого духовного буття.

В епоху Середньовіччя відбулися зміни у поглядах на душу. У ті часи античні філософські твори про душу почали тлумачитися з позицій християнського богослов'я.

Душа в творах середньовічних богословів постає як протилежне тілу безсмертне начало, місце прихистку для духу. Завдяки душі відбувається єднання людини з трансцендентними силами. Християнські богослови були одноставними у питанні щодо походження душі і наполягали на креаціонізмі. Вони стверджували, що людська душа створена Богом, оскільки Він один володіє такою силою.

Людину в добу Середньовіччя переважно зводили до духовності. Вона була позбавлена плоті, тіло перетворювалося на об'єкт образи. Людську плоть вважали нечестивою, осуджували, а нерідко й принижували, оскільки спасіння, на думку християн, досягається через тілесне страждання. Папа Римський Григорій Великий, що жив у VI ст., назвав людську плоть «огидним вмістилищем душі». Душа і тіло розглядалися як внутрішнє і зовнішнє людського буття.

Середньовічна філософія проголосила душу вищим поняттям і єдиною метою життя, а тілесну оболонку перетворила додатком душі. Відповідно, тіло розглядалося як в'язниця душі. Також значного поширення в часи Середньовіччя набула проповідь аскетизму [178, с. 142].

Відомий середньовічний богослов Фома Аквінський стверджував, що началом будь-якого тіла (організму) є душа, яка своєю чергою є формою людської плоті. Аристотель же в цьому випадку стверджував, що «душа людини є розумною і має свою форму, яка обумовлює життя, розумову діяльність, відчуття, продовження роду, а також можливість свободи вибору морального та аморального, добра і зла, корисного та згубного» [1, с. 39].

Як бачимо, погляди середньовічних мислителів на душу різнилися від давньогрецьких. У період Античності філософи приписували душі, крім моральних та добродесних властивостей, аморальні та шкідливі риси. Натомість представники середньовічної філософії наділяли людську душу лише добродесністю, високими моральними якостями, а все погане, гріховне належало плоті. Також середньовічні мислителі говорили про постійне протистояння в людині морального й аморального, правильного й неправильного, добра і зла. У цій боротьбі божественна душа повинна перемогти гріховне тіло.

Означені проблеми так чи інакше знайшли відображення в «Трактаті про душу...» К. Саковича. Останній використав працю давньогрецького філософа Аристотеля, яка так і називалася «Про душу». Це було її перше ґрунтовне вивчення і коментування на території українських земель. При цьому К. Сакович звертався до праць інших мислителів, зокрема християнських авторів. У творі бачимо намагання античне розуміння душі, викладене Аристотелем, поєднати із розумінням християнським.

«Трактат про душу...» слід розглядати як продовження твору «Аристотелівські проблеми...». Але якщо в останньому розглядається переважно проблема тіла, то в «Трактаті про душу» [12, с. 444-512] – природа душі [46, с. 27]. Твір був присвячений князю Яремі Чарторийському. У передмові-присвяті, як і в передмові до «Аристотелівських проблем...», К. Сакович багато говорить про самопізнання. Він також стверджує, що «наука і розмова про душу – найблагородніше творіння – не лише прекрасні і високі, але й дуже потрібні для нашого знання і спасіння. Через незнання природи душі, її властивостей і здатності між людьми поширилось багато хибних думок» [12, с. 447].

У своїх філософських поглядах на цю проблему К. Сакович керувався вченням про те, що людина – це істота, яка перебуває на пограниччі між тваринами та ангелами. Вона представляє неподільність душі і тіла. Душа є рушійною силою, визначає сутність людського єства.

Аристотель же представляє душу як нематеріальну субстанцію, яка отримує свою кінцеву сутність лише через тіло. У його трактаті «Про душу» виділяється рослинна душа, яка відповідає за споживання, ріст, розмноження; тваринна, яка є носієм відчуття, жадання; розумна, що властива тільки людині. Розум людини є безсмертним, тому після смерті тіла він зливається з усесвітнім розумом [5, с. 377].

К. Сакович також був добре обізнаний з філософською спадщиною Платона. Окремі ідеї цього мислителя бралися ним до уваги під час роздумів про сутність людської душі. Ідеалістична філософія Платона пояснює протиставлення тіла й душі, більше відповідаючи християнському світорозумінню. Смертне тіло є в'язницею для безсмертної душі. Тіло живої істоти створене з частин вогню, землі, води і повітря, які запозичені з тіла Космосу. Душі створені із залишку тієї суміші, з якої розум-деміург витворив душу Космосу.

У одному зі своїх діалогів, «Федоні» [13, с. 7-80], Платон зазначав, що тіло є причиною бажань, потягів, пристрастей, воно перешкоджає людині вивчати філософію. Він вважав, що сенс людського життя залежатиме від того, хто буде переможцем: нижча частина душі чи середня з вищою. В іншому діалозі «Тімей» Платон писав, що кожна частка душі має своє місце в тілі. Розумна її частина перебуває в голові, середня – у грудях, нижча – у черевній порожнині. Створивши душі, боги розмістили їх на зірках. Душ стільки, скільки зірок, які створені у минулому. Душі більше не творяться, а після смерті одного тіла переселяються в інше [14, с. 421-500].

У «Трактаті про душу...» К. Сакович об'єднав, здавалося б, непримиренні ідеї Аристотеля та Платона, кожному з них відвів своє місце в комплексному філософському описі людини та її місця у Всесвіті. Якщо в описі рослинної і тваринної душі К. Сакович наслідує Аристотеля, то аналізуючи розумну душу, він апелює до неоплатонізму. Найкращою з дефініцій розумної душі філософ вважає визначення Августина Блаженного [12, с. 456]. Душа, за формулюванням Августина Блаженного – це

«внутрішня людина», якій притаманні пам'ять, воля та розуміння. Указуючи на перевагу душі над тілом, Августин говорив, що не душа перебуває у тілі, а тіло – в душі. Він наголошував, що душа не знаходиться в певному місці, а розсіяна по всьому тілу. Наслідуючи діячів Середньовіччя, а саме Григорія Ниського та Фому Аквінського, К. Сакович говорив, що уподібнитися тілесно Творцеві людина не може, бо Він безтілесний, але може уподібнитися душевно. Єдина відмінність полягає в тому, що душа має початок, а Бог початку не має [12, с. 457-458].

Для вирішення питань про сутності душі К. Сакович майстерно поєднав у «Трактаті про душу...» бачення цієї проблеми античними філософами з розумінням християнських авторів ренесансного спрямування.

У творі К. Сакович з'ясовує сутність душі та її виникнення, про що йдеться у розділах твору: «Опис душі взагалі», «Що таке душа взагалі?», «Про сили цієї душі», «Опис душі, що рухає» та ін.

Походження людської душі є одним із першорядних питань «Трактату про душу...». Відповідь на нього філософ шукає у межах творіння Всевишнього, ангелів та ширшого розуміння батьківства. Зазначена проблема особливо турбувала автора, оскільки відповідь на неї надавала можливість пізнати самого себе [12, с. 445]. На думку К. Саковича, людина мусить багато працювати, щоб зрозуміти закони та властивості власної природи, уникати того, що порушує її спокій і шкодить гармонійному розвитку.

Розум трактується мислителем як властивість розумної душі пізнавати речі, котрі можна зрозуміти. А те, що людина не в змозі пізнати своїм розумом – належить царині, підпорядкованій Богові, сфері ірраціонального осягнення та усвідомлення.

Розгляд походження та сутності душі в трактаті К. Саковича дає підстави стверджувати, що погляди мислителя були співзвучні з ідеями, які використовувалися при викладанні філософії у Замоїській академії [108, с.

211]. У цьому навчальному закладі погляди Платона й Аристотеля не протиставлялися, а сприймалися як єдине ціле.

У згаданому трактаті К. Сакович називає душу «дієвим стрижнем органічного фізичного тіла, призначеного для життя», життєзабезпечуючою формою. Останню мислитель вважає первинною, зазначаючи, що «як буття, так і назва речі даються формою». Філософ зауважує, що «ця форма повинна бути формою людського тіла». Вона безсмертна, розумна, розміщується у всьому тілі, пов'язана з ним субстанційно і є відповідальною за життєдіяльність кожного окремого людського органу [12, с. 448].

Разом з тим К. Сакович замислюється над питаннями, що стосуються душі: де вона «розміщується в тілі людини? Чим відрізняється душа людини від ангела? Коли людина заражається первородним гріхом і що таке первородний гріх?... Чому всі, хто народжується, крім божої матері, підлягають цьому гріху? Чому, незважаючи на те, що Христос своєю смертю знищив усі гріхи, а в батьків наших він відмінений хрещенням, все ж ми, народжені ними нащадки, заражаємося цим гріхом?» [12, с. 447-448].

Кожен може сказати, запевняє філософ, що живою формою є й ангел, однак ангел не здатен поєднатися з тілесною формою. З цієї причини він не може набути форми тіла людини чи будь-кого іншого. «І хоча ангели з'являлись в людських тілах, – пише К. Сакович, – про що є численні твори, однак таке поєднання ангелів з тілом було не субстанційно, як з людською душею, а лише зовнішньо. Вони з'являлись або в людських тілах, або у тілах, взятих з повітря, не надаючи цим тілам існування та буття й не оживляючи їх, а рухаючи ними та показуючи деякі дії властиві живим тілам» [12, с. 449].

Відмінність між душевним тілом людини і духовним тілом ангела К. Сакович описує так: ангел не може дати існування тілу дійсно і субстанційно, тобто з'єднатися з ним суттю. «Тому він і не може бути формою тіла ні людини, ні кого-небудь іншого» [12, с. 449]. І хоча ангели були в людських тілах, але це з'єднання ангелів з тілом було не субстанціальним, а лише

зовнішнім. Тобто не варто приписувати людській душі ангельські властивості, ототожнювати людину з ангелом.

К. Сакович спростовує також погляди тих богословів, які вважали, що Творець, вдихнувши в людину душу, в такий спосіб дає їй частинку себе самого. «З того, що людина створена за образом Божим, – вказує К. Сакович, – не означає, що вона повинна мати боже єство, оскільки ту подібність, якою наша душа уподібнюється Богові, вона має як божу благодать так і дар божий і не тому, що вона сотворена з його єства. Навіть якщо б вона походила з божого єства, то була б Богом і не знала б жодних випадкових змін, ніколи нічого не забувала б, усього могла б досягти без зусиль, не піддавалася б ніяким хворобам і сумнівам...» [12, с. 462].

На думку філософа, душа перебуває в гармонійній єдності з тілом людини. Через існування такого поєднання про стан душі можна вести мову лише у випадку, коли душа локалізується в тілі. У цьому ж контексті автор викладає роздуми про життя у злагоді з оточуючим світом, зокрема, як реагувати на почуття, як використовувати їжу, сон.

Розкриваючи власне бачення питання локалізації душі, К. Сакович аналізує погляди мислителів різних епох. Але в підсумку приєднується до думки християнських богословів, які вважали, що «душа повністю розміщена у всьому тілі і у кожній частині» [12, с. 462].

Як було зазначено, К. Сакович неоднозначно тлумачить сутність душі, наділяє її самостійністю, простотою та безсмертям. Підтримує платонівську ідею про те, що душа може існувати й діяти без будь-якого тіла. Однак, як К. Сакович так і Фома Аквінський, намагався поєднати платонівські твердження з аристотелівським трактуванням душі, згідно з яким вона здатна до життя як форма природного тіла [130].

Сам же К. Сакович дотримувався точки зору, згідно з якою душа є Божим творінням, тоді як тіло дається людині її батьками. «Душа походить не від імені батьків, – вказував мислитель, – а створюється Богом і вливається в тіло чоловіка» [12, с. 461], тобто з'єднується з ним

субстанційно. Тому людське тіло філософ називає душевним. Таке тіло, на його думку, мав Адам – перша створена Всевишнім людина на землі. Таким тілом володіють і будуть володіти всі люди аж до страшного суду, під час якого душевне тіло людини перетворюватиметься в духовне.

У трактаті автор звертає увагу на основні властивості душі. При цьому він часто коментує твори філософів і богословів епохи Античності та Середньовіччя (серед них, зокрема, твори філософа Авіцени «Про почуття і відчуття» і «Книга про душу»).

К. Сакович поділяє душу на три роди – рушійну, чуттєву і розумову (раціональну), так само як і Аристотель. Однак таку троякість душі він розглядає в єдності. Те, що Аристотель називає родами душі, мислитель трактував як її здатності. Він вважав, що рушійна душа, «яка рухає або живить і зрошує, латиною – vegetative (рослина), є ніщо інше як форма природного тіла, складеного з різних частин і членів, і має здатність жити рослинним життям». Ця рушійна душа має три здатності, а саме: «nutritive (живильна), augmentative (зрошуюча), generative (породжуюча)» [12, с. 449]. Рушійна здатність душі людини містить у собі силу зростання, властиву всьому живому, зокрема рослинам і тваринам.

Душа чуттєва – це душа тварин, яка є «...формою природного тіла, що складається з різних частин і членів та має здатність жити чуттєвим життям...». Вона є більш шляхетною і досконалою, ніж душа, яка рухає (anima vegetativa): «...бо, крім згаданих трьох сил, притаманних душі, що рухає, якими чуттєва душа володіє більш досконалим способом, вона має й інші сили – зовнішні і внутрішні чуття, яких не має перша...». Ця душа не створена Богом, а виникає як і інші матеріальні форми (чинники). Чуттєву здатність людської душі забезпечують зір, слух, нюх, смак, дотик, які є зовнішніми відчуттями, а також фантазія, пам'ять, розум у людей [12, с. 450-455].

К. Сакович докладно описує фантазію, розуміючи її як внутрішнє чуття, що сприймається уявленням або подібностями. Останні надходять від загального чуття, затримується і розбирається в людській уяві.

При описі пам'яті як чуття, що спричинює розсуд, К. Сакович наслідує аристотелівське вчення не лише у визначенні місця локалізації пам'яті, а й щодо функцій цього психічного процесу. Він вважає, що пам'ять набуває подібностей, які надходять не від зовнішніх відчуттів, а формуються самою чутливістю, яку люди називають «мислительною силою» [12, с. 455].

Душа розумна притаманна лише людині. Вона є формою природного тіла, що складається з різних частин і членів та спроможна жити розумним життям. Розглядаючи проблему розумної душі, К. Сакович наводить визначення античних філософів, аналізує твердження про душу, що містяться у Святому Письмі, а також використовує дефініцію Августина Блаженного, котрій, як уже говорилося, надає перевагу. Тіло необхідне для народження людей і тварин із сімені, говорить К. Сакович, але воно не стосується душі, оскільки людська душа походить від Бога [12, с. 461-462].

Розглядаючи питання про здатність розумної душі, К. Сакович торкається питання волі. Він говорить, що воля – це «... є сила душі, яка приймає або не приймає речі, пізнані розумом. Об'єктом або матерією волі є *bonum in genere* (добро взагалі)...». Добро він поділяє на добро істинне (*sive bonum verum*) і позірне (*sive apparens*) [12, с. 474].

К. Сакович виступав за визнання свободи волі, яке у католицьких авторів визначалося як вільне волевиявлення, а у авторів слов'янських і православних – як самовладдя. Людина, на його думку, має вільний вибір (*liberum arbitrium*): чинити добрі справи чи нечестиві. Автор наводить аргументи з цього приводу єретиків, які потім і спростовує, посилаючись на Святе Письмо й Августина Блаженного. Якщо б людині заборонити вільний вибір, постали б три «абсурди», як їх називає К. Сакович:

«Перший: це було б рівносильно тому, що ми перетворили б людину не лише в нерозумну тварину, а на камінь, бо камінь за своєю природою завжди спрямований донизу, не має жодної свободи, щоб не падати...

Другий... великий і блюзнірський: коли б ми зробили Господа Бога автором зла і всіх гріхів, в які впадає людина... І це з необхідності впливало б, коли ми б не визнавали волі людини.

Третій... цих же єретиків. Даремні були б казання і повчання пастирів, що відводять від зла і приводять до добра, обіцянки небесного блаженства... Бо те слухаючи, обираємо... краще життя...» [12, с. 476].

К. Сакович не погоджувався з тими реформаційними ученнями, які визнавали абсолютне визначення Богом людської долі (передусім це стосується кальвінізму). Філософ був переконаний, що людина повинна відповідати за своє майбутнє вчинками. У зв'язку з цим можливість вільного вибору, потреба вчиняти добро, як складові душі, підштовхують К. Саковича до висновку, що майбутнє визначається не тільки Небесним Творцем, а й самою людиною.

У «Трактаті про душу...» містяться роздуми К. Саковича про інтелектуальні властивості людини, тобто її розум. Український філософ ділить розум на такі види: пасивний, активний, практичний, спекулятивний, терплячий.

Теорія К. Саковича про здібності душі, зокрема виявлення її вегетативної функції, а також пізнавальні здатності мозку мали як прихильників, так і опонентів. У стінах Замойської академії подібні думки обговорювалися на диспутах. Ймовірно, Сакович проводив подібні диспути серед спудеїв Київської братської школи [49, с. 52-55].

Роздумуючи над питанням про те, чи душа живе вічно, чи вмирає разом з тілом, автор вдається до аналізу поглядів учених-богословів і філософів. Приєднуючись до тих мислителів, які проголошували її безсмертя, він робить висновок: «І природні докази могли б нас переконати в тому, що душа безсмертна, оскільки розумна душа є самосуцим духовним буттям, яка

не виникає з чого-небудь, що підлягає смертності. Однак нам, християнам, слід більше спиратися на віру і Святе Письмо, ніж на природні аргументи» [12, с. 492]. Далі у «Трактаті про душу...» автор розмірковує про стан душі після її відділення від тіла. Зокрема, К. Сакович говорить, що такий стан відповідає одному з трьох місць, куди переселяються душі людей після їхньої смерті – «небо, митарство або пекло».

Мислитель категорично виступав проти тих, хто заперечував безсмертність душі: «...Тому той, хто приписує душі смертність, заслуговує не лише різкого засудження, а й суворого покарання» [12, с. 494]. Тут він проявив себе більше як богослов, аніж філософ.

Ймовірно, в найзагальніших рисах філософські погляди про природу людської душі К. Сакович викладав учням Київської братської школи. Таку думку висловила В. М. Нічик, яка досліджувала «Аристотелівські проблеми...» й «Трактат про душу...». Вона вважає, що ці твори написані для шкільного вжитку, про що свідчать наявні в них звернення і вирази на кшталт: «а ти запитаєш», «а ти скажеш», «а ти відповідай», «завчи», «запам'ятай» і т. д. [65, с. 90].

«Трактат про душу...» спонукає до дискусій, полеміки. Він містить натуралістичні ідеї, що виходили за межі церковного розуміння. Бачення К. Саковичем природи душі викликало численні обговорення, бурхливу полеміку з ченцями Києво-Печерського монастиря [70, с.148; 136, с. 171; 144, с. 67]. Сам автор неодноразово зазначав, що з усіх цих питань «між нашою милою братією є великі суперечки» [12, с. 462].

Численні суперечки в середовищі тогочасних київських учених та богословів викликав його постулат про те, що душа є Божим творінням, на відміну від тіла, яке дається людині її батьками. Щодо зазначеного К. Сакович писав: «Деякі з наших вважають це єрессю, як у Києві, коли батько Кирило Ставровецький у своїй проповіді стверджував, що душа дається Богом, то це визнали єрессю. Зі мною вони також вели великі

суперечки, особливо преподобний Протосингелович, вірячи в те, що як собача душа походить від собаки, так і людська – від людини» [12, с. 461].

Сьогодні немає чіткого пояснення, кого ж розумів К. Сакович під «Протосингеловичем». Ним міг бути і відомий лексикограф Памво Беринда і єрусалимський патріарх Феофан, і схимонах Йосип Святогорець, який жив у цей період у Києві, і протосингел олександрійського патріарха Кирило Лукаріс. Окрім невідомого «Протисингеловича» та інших служителів Києво-Печерського монастиря, з ним не погоджувався і новопоставлений митрополит Київський Іов Борецький. Він погрожував піддати анафемі не тільки «Дзеркало Богослов'я» Кирила Ставровецького, а й навіть тих, хто наважиться читати засуджену церковниками книгу.

Досить дискусійним виявилось питання про те, чи народжувалися люди в раю до гріховного падіння Адама та Єви, чи ні. Православні ортодокси це вважали ерессю – як проповідь Кирила Транквіліона-Ставровецького про шлюб, в якій велася мова про те, що в раю від з'єднання чоловіка і жінки з'являється потомство, так і твердження К. Саковича, що людина в раю душею була як ангел. Та оскільки людина мала тіло не духовне, а душевне, то дитина народжувалася, відповідно, тілесним способом, проте без похоті, подібно до того, як різні органи людського тіла функціонують без будь-якого попередження [12, с. 484-486].

Зауважимо, що К. Сакович, захищаючи вчення К. Транквіліона-Ставровецького про тілесність і духовність людини, одночасно викривав виразно реформаторські уявлення Зизанія Тустановського, якого поважали в православному середовищі. «Наші бідолахи позаражалися і мало не отруїлися подібними книжками, – зазначав К. Сакович, говорячи про протестантські видання. – Є в них багато наклепу на нашу матір-церкву, ніби вона вірить у те, про що вони написали. Адже хіба не явне безумство кликати на допомогу святих, молитися їм, присвячувати їм побудовані церкви, ходити за прощенням гріхів до святих місць – і не визнавати того, що святі перебувають на Небі?» [12, с. 496].

У «Трактаті про душу...» К. Сакович зупиняється на важливих у той час питаннях про роди душі, її здатності та місцезнаходження, а також про місце, де вона перебуває після умиртвіння плоті, тощо. У главі під назвою «Про стан душі після відокремлення її від тіла та чи вмирає душа разом з тілом» йдеться про те, куди зникає душа.

Власне, окремий блок у «Трактаті про душу...» присвячений проблемі безсмертя душі. У ньому автор вирішує низку питань, зокрема розглядає стан душі після того коли вона відокремиться від тіла, з'ясовує, чи властиве їй безсмертя, чи відомо душі, що відбувається тут, на землі, чи здатна вона з'являтися після смерті, в якому місці перебуває, чи може без тілесної оболонки відчувати радість й печаль? [12, с. 493].

Вирішуючи проблему безсмертя душі, К. Сакович аналізує погляди мислителів, які також працювали над цим питанням. Він розглядає бачення як прихильників античних ідей, так і християнських неоплатоніків. Під впливом неоплатонізму сформувалося вчення про вічність душі. Проте, на відміну від християнських неоплатоніків, зокрема Орігена, Григорія Ниського та інших, теологи виступали проти твердження, відповідно до якого душі виникли до появи людей. Середньовічні християнські ідеологи наголошували на тому, що Бог створює душу й тіло одночасно. Погляди К. Саковича на цю проблему співзвучні з християнськими: «...Душа безсмертна, оскільки розумна душа є самобутня, духовне буття, не складене з жодних речей, які підлягають смертності...» [12, с. 492]. Водночас філософ стверджував, що душа, хоч і не одразу, потрапляє на небо, таким чином не погоджуючись із тими мислителями, які це заперечували: «...вони не вірять у перебування душ святих на небі... Такою є й книга Зизанія Куколя, яка повбивала душі...» [12, с. 496]. Для підтвердження того, що душа перебуває на небі, автор трактату цитує висловлювання філософів, богословів, Отців Церкви різних епох, наприклад: «...Так, Афанасій у життєписі Св. Антонія говорить, що Св. Антоній бачив душу Св. Аммона, яка була оточена ангелами і підносилася на небо...» [12, с. 499]. Окрім існування раю і пекла,

існує третє місце, яке повинно бути лише тому, що ми молимося за померлих для полегшення їхніх мук, і має назву «митарство»: «... латиняни називають purgatorium, поляки czystcem, а ми, слов'яни, – митарствами... Мусить бути третє місце, в якому душі затримуються тимчасово і після наших молитов... Назви це місце як хочеш, «бе» чи «ме», але передусім визнай, що воно є» [12, с. 501]. Отже, автор намагається зблизити погляди католиків про чистилище й православних про митарства, при цьому більше схиляючись до перших. Також К. Сакович наголошує, що потрібно турбуватися про свою душу впродовж усього життя. Від цього залежатиме майбутнє місце у вічності: «...Кайся, поки ще є час, і не питай, куди чия душа втрапила, а думай, куди твоя потрапить» [12, с. 505]. Ці слова повинні навчити кожного, хто до них прислухається, жити правильно.

Багато уваги К. Сакович приділяє питанням про процеси мислення. У «Трактаті про душу...» він висловлює думки, що є протилежними до усталених на той час. Пізнавально-творчий процес у К. Саковича спирається на розуміння світу, законів природи. Явища та предмети вивчаються в динаміці, тісному взаємозв'язку, взаємодії протилежних сил. Розвиток для К. Саковича – це закономірна якісна зміна. Він пише: «Щоб усе це легше зрозуміти, я замислив викласти доведення обох сторін, адже й ті, хто дотримується поглядів протилежних, мають свої аргументи й підстави, ґрунтуючись на яких..., вони залишаються при своїй думці» [12, с.457].

Загалом у «Трактаті про душу...» К. Сакович висвітлює основні проблеми, які були в центрі тогочасних філософських й богословських дискусій щодо людської душі: про її сутність, роди, властивості, локалізацію, місцеперебування після смерті тіла. Трактуючи сутність душі, мислитель намагався синтезувати основні закони природознавства й аристотелізму. Проте, висловлюючи власні сентенції про розумну душу, автор відходить від її розуміння як форми органічного тіла і схиляється до платонівського визначення душі як самосутності, що є безсмертною і може існувати поза тілом. Центральною ідеєю, яка втілена в «Трактаті про душу...», як творі

ренесансного гуманізму, є піднесення гідності людини, утвердження права на розвиток індивідуальних здібностей, задоволення потреб земного життя.

У вченні К. Саковича про душу простежуються і середньовічні догми, наприклад: душа є Божим творінням, тоді як тіло дається людині її батьками. Буття душі є безконечним. Подібно до середньовічних мислителів, К. Сакович вважав, що душа локалізується не в розумі чи в серці, а в усьому тілі й у кожній частині. Після смерті людини душа відходить у небо, зазнає митарств, потрапляє у пекло чи рай.

У «Трактаті про душу...» автор не відкидає християнських догматів, він послуговується поглядами християнських письменників – як західних, так і східних, поєднує їх з думками античних філософів. Окрім того, не забуває використовувати висловлювання представників інших конфесій.

Висновки до розділу 3

К. Сакович відіграв помітну роль у відродженні ідей античної філософії в ренесансну епоху, зокрема зробив акцент на проблемі людини та її душі. Потреби суспільно-історичної дійсності стали потужним стимулом розквіту природничих наук з їх глибинним вивченням людини, заклавши основи дослідного природознавства епохи Відродження. К. Сакович доклав чимало зусиль для розвитку цієї тенденції, його погляди, порівняно з попередниками, були більш прогресивними.

Передові ідеї К. Сакович виклав у філософській праці «Аристотелівські проблеми...». Твір належить до кращих зразків ренесансного аристотелізму, оскільки в ньому автор виклав бачення природи людини, спираючись на філософські ідеї Аристотеля, через розуміння значення безпосереднього досвіду.

К. Сакович зробив поворот до аристотелівського трактування людської сутності, сформувавши стійкий інтерес до антропоцентричного вчення

Аристотеля. Останнє сприймалося ним як джерело для збагачення антропоцентричної теорії, що сформувалася в ренесансну епоху.

У філософії К. Саковича вагоме місце відведено для проблеми душі, він звертає увагу на тілесну природу людини, що знайшло відображення у «Трактаті про душу...».

Якщо в «Аристотелівських проблемах...» при розгляді питань людини і душі, їхнього співвідношення йдеться про природні закономірності тіла людини, то в «Трактаті про душу...» душа розглядається як об'єднання (субстрат) матеріальних та психічних явищ.

Душа постає як самоіснуюча субстанція, яка є безсмертною. Наводяться ідеї Платона про те, що душа може діяти й існувати без фізичної оболонки, тобто тіла. Однак К. Сакович поєднує платонівські ідеї з аристотелівським баченням душі як тілесної форми, здатної до життя, подібно до вчення Фоми Аквінського.

Використовуючи науково-природничі знання, зокрема матеріалістичний сенсуалізм, автор намагається розв'язати проблеми, пов'язані з відчуттями. При аналізі розумної душі вдається до використання теологічних умовиводів, не забуваючи стверджувати пріоритетність науки над теологією. У трактаті висвітлювалися тогочасні наукові проблеми: про сутність душі, її роди, властивості, місце перебування та її зникнення після смерті тіла.

Від античних уявлень про душу К. Сакович запозичив аристотелівське розуміння душі, як форми органічного тіла, і платонівське – як самосутності. Подібно до античних мислителів, К. Сакович стверджував, що душа безсмертна, розумна, розміщується у всьому тілі, пов'язана з ним субстанційно і відповідає за життєдіяльність кожного людського органу. Як і Аристотель, він вважав, що душа має три роди – вегетативний, чуттєвий і розумовий, але не погоджувався з грецьким філософом у тому, що людина має три душі. Душа одна, а те, що Аристотель називає родами душі, є її здатностями.

Проблема смерті й безсмертя розглядалася К. Саковичем відповідно до традиційних християнських поглядів: після закінчення земного життя людини душа зазнає митарств і переселяється на небо або в пекло. Для концепції К. Саковича про людську душу властиві елементи ренесансного неоплатонізму, оскільки філософ говорить про присутність Бога в кожній речі у вигляді невидимої сутності.

Філософське вчення античних, середньовічних, ренесансних мислителів, засвоєне К. Саковичем у західноєвропейських університетах, критично переосмислювалось і збагачувалося надбаннями української філософської традиції.

РОЗДІЛ 4. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ В ПОЛЕМІЧНИХ ТВОРАХ К. САКОВИЧА

4.1 Основні ідеї в полемічних творах К. Саковича уніатського періоду

Упродовж століть специфікою українського церковного життя був принцип унійності. Він пов'язаний з полісемантизмом – однією з ментальних особливостей, які виробилися в українській духовності. Суть цього принципу сформулював відомий український історик М. Костомаров у праці «Две русские народности»: «Українці зпоконвіку звикли були чути довкола себе чужу мову й не цуратися людей із іншим обличчям і іншою вдачею... Українці, прийнявши від Греків нову віру, не перейняли від них тої неприхильности до західної церкви... Ні католицький костел, ні жидівська синагога не видаються йому гидкими місцями; він не гидує їсти, пити і приятелювати не тільки з католиком чи протестантом, але і з Жидом, і з Татариним. Але ж нехай тільки він замітить, що чужовірний, або чужинець починає глумитися над його власними святощами, в нього ворожнеча спалахує ще сильніше, ніж у Москаля. Видима річ: коли даєш волю другим і шануєш їх, то це натурально вимагати й собі такої ж волі й обопільної поваги» [102, с. 47-48].

Українське православ'я від початку свого створення не мало гострих протиріч із Католицькою Церквою. А починаючи з XII ст., після заснування єпископства в Галичі, відбувається зближення з Римом. Князя Романа Мстиславовича на Заході називали королем, що є свідченням налагоджених стосунків цього руського правителя з католиками. А Романового сина, Данила, Папа Римський коронує, про що довідуємося з Галицько-Волинського літопису: «У той же час прислав папа послів достойних, що принесли вінець, і скіпетр, і корону, які означають королівський сан, кажучи:

«Сину! Прийми від нас вінець королівський...» Він (Данило), отож, прийняв вінець від Бога, од церкви, Святих апостолів, від престолу Святого Петра і від отця свого, папи Інокентія, і від єпископів своїх. Інокентій же проклинав тих, хто хулив віру грецьку православну, і збирався він собор учинити про істинну віру і про воз'єднання християн» [9, с. 412-413].

Як бачимо, в автора літопису, по-перше, немає упередженості до того, що політично-конфесійне визнання князь отримує з рук посланців Римського Папи. По-друге, Папа з повагою ставиться до Східної церкви та прагне воз'єднання церков.

Основною розбіжністю Східної й Західної церков була обрядовість. У своєму посланні Римський Папа намагається згладити ці розходження й говорить: «Тому ми, улюблений в Христі сину, прихилившись до твоїх прохань, повагою цього письма дозволяємо єпископам та іншим священикам на Русі, щоб вільно було їм за їхнім звичаєм служити службу на квашеному хлібі та зберігати інші обряди, які не супротивляться католицькій вірі, якої держиться Римська церква» [2, с. 160]. Як бачимо, Православна Церква на теренах Русі-України не мала гострих протиріч з Римською і ще на початку XIII ст. стала на шлях поєднання церков та унійності.

Події XIV – XVI ст., а саме втрата Галицької митрополії (1347 р.), Городельська унія (1413 р.), Флорентійський собор (1438 р.), падіння Візантійської імперії (1453 р.), утворення Московського патріархату (1589 р.) [94, с. 378] та деякі інші події спричинили підписання в 1596 р. Брестської унії.

Утрата тогочасним українським народом своєї державності та входження до складу інших європейських держав уможливили збереження зв'язку з тогочасними релігійно-культурними рухами європейського світу, на відміну від московських земель. Залишившись у полі європейської культури, українці зберегли відкритість до сприйняття різноманітних ідей, концепцій та вірувань.

Звичайно, не все так добре було в цій ситуації. Найбільш виражено негативні факти простежуються в розколі національної еліти, яка розділилася на дві частини. Об'єднаність при вирішенні та відстоюванні своїх політично-державних інтересів була притаманна для польської шляхти та російської владної верхівки, навіть попри внутрішні протистояння та протиріччя, чого не можна сказати про українську еліту. Бо обравши позицію захисту свого народу, представник шляхти ставав політичним зрадником інтересів тієї держави, яка поневолила його землі. А коли ти служиш державі, то не можеш не стати ворогом для свого народу, коли той прагне захищати власні інтереси, що автоматично призводило до потрапляння в коло зрадництва. Відбувається розпад української шляхти на «зверхників», які переходили на службу державі, та «достойників», котрі все більше відходили від державно-політичних інтересів та прагнули ізолюватися [36, с. 35-36].

Треба пам'ятати, що до еліти належали освічені люди. Саме освіченість була тією особливістю, яка дозволяла українській інтелігенції сприймати та долучатися до європейської культури. Але разом з тим це і відокремлювало еліту від народного життя та залишало замкнутою в колі власних станових інтересів. Такий розкол найповніше виявили події, пов'язані з укладенням Берестейської церковної унії 1596 р.

Неоднозначною ця подія трактується й сьогодні. Найпоширенішою є точка зору про вороже ставлення до українців та їхнє релігійне поневолення Польщею як католицькою державою. Така позиція відстоюється переважно російськими істориками та українськими, які проросійськи орієнтовані.

У наш час відбувається перегляд такого судження. Український історик Н. Яковенко говорить: «...Мусимо визнати, що православний загальний Українсько-Руси на унії нічого не втрачав, бо логіка владик-уніатів, які через голову можновладців Польської католицької церкви шукали опіки могутнього Риму і тим самим зміцнювали позиції православних у католицькій державі, була поза всякими сумнівами слушною. Нічого не загрожувало й зовнішній традиційній обрядовості Східної церкви, а всі глибші догматичні

розходження в акті унії були протрактовані з максимальною делікатністю... Поштовхом же до організованого опору стали не конфесійно-світоглядні причини, а швидше соціальний інстинкт. Перед Руссю постала дилема: за ким іти, чиєму заклику коритися – монарха на троні чи власного некоронованого володаря Божою милістю? Вибравши князя Острозького, Русь тим самим відповіла, кому, за їх уявленням, належить першість влади» [193, с. 131].

Існувало багато ідей щодо проголошення унії, її впровадження і на яких умовах. С. Оріховський ще в 40-х роках XVI ст. говорив про об'єднання на рівноправних засадах. Іншу думку висловлював представник католицької Польщі кардинал Станіслав Гозій та папський легат Антоніо Поссевіно. Позиція католицької сторони знайшла відображення в книзі Іпатія Потія «Унія», де представлена концепція регіональної унії [160, с. 169].

Ідейним та фактичним керівником православних кіл, як низів так і верхів, був Василь-Костянтин Острозький. Ця постать в тогочасній історії була настільки великою і значною, що не зважати на його думку не могли. У нього шукали захисту, притулку та намагалися перетягти на свою сторону. Позиція князя щодо унії змінювалася, про що свідчать його сучасники. Остаточний її варіант ґрунтувався на ідеї загальної унії – з'єднання Західної та Східної Церков за згодою усіх патріархів.

Детальна характеристика постаті князя, аналіз подій, які передували унії, супроводжували її та наслідки унії – тема інших досліджень. Вона стосується нашої роботи побічно. Однак розгляд цих питань дає можливість зрозуміти складність конфесійних процесів у тогочасному українському суспільстві, в якому випало жити й працювати К. Саковичу.

Варта уваги думка В. Шевчука щодо періодів унійного руху, висловлена ним у праці «Козацька держава». Перший період, який тривав до повстання Богдана Хмельницького, він називає «елітарним», а не загальнонародним. В. Шевчук зазначає: «...позитивним фактом цього акту було хіба те, що уніати розбудили православних до літературної діяльності,

примусили їх писати полемічні трактати й книги, щільніше зайнятися питаннями освіти, книгодрукування, через що вони перенесли свою культурну столицю із Львова до Києва і тут заснували сильний Київський парнас, а з ним і свій вищий учбовий заклад, знову вивівши Київ у загальнонаціональний культурний центр» [189, с. 19]. Другий період унії не має відношення до теми нашого дослідження, бо, за В. Шевчуком, починається з 1700 р. і тому залишається поза нашою увагою.

Складна атмосфера різноманіття духовного та політичного життя кінця XVI – початку XVII ст. в Україні сприяла виникненню різноманітних релігійно-культурних рухів.

Помітний вплив на тогочасне українське суспільство мали братства, котрі вели боротьбу проти унії. Як зазначалося вище, 1620 р. К. Сакович став ченцем у Києві й упродовж наступних чотирьох років очолював Київську братську школу [36, с. 84]. Звісно, ця школа мала конфесійний характер.

У ній дітей спочатку навчали читати й писати, володіти слов'янською та грецькою мовами, азами арифметики. Далі навчання продовжувалося з вивченням таких дисциплін, як риторика, діалектика, поетика, астрономія, музика. Значна увага приділялася релігійно-етичному вихованню. Досить різко критикувалися відступи від православ'я.

Не дивно, що в період ректорства в Київській братській школі К. Сакович критикував прихильників унії. Зокрема, це, як уже говорилося, знайшло відображення в його «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Однак мислитель не зовсім комфортно почував себе в православному таборі, де були сильні консервативні тенденції. Тим паче, що він підтримував зв'язки з такими інтелектуалами, як К. Транквіліон-Ставровецький та М. Смотрицький. Ці мислителі, як і К. Сакович, використовували ренесансні ідеї, що далеко не завжди сприймалося православними традиціоналістами-консерваторами.

Певна опозиційність К. Саковича щодо останніх знайшла відображення в таких його творах, як «Арістотелівські проблеми...» й особливо «Трактаті

про душу...». Як уже говорилося, у «Трактаті про душу...» мислитель критикував православних консерваторів. До того ж у цьому творі пропонувалися ідеї, які були неканонічними для православних, але прийнятними для уніатів та сталими для католиків, зокрема про місце перебування душі після смерті, яке називається чистилище (purgatorium): «...Отже, мусить бути третє місце, в якому душі затримуються тимчасово і після наших молитов і пожертвувань тут, на землі, з нього виходять» [12, с. 501]. Таке твердження про існування проміжного місця між раєм і пеклом, в якому перебуває душа померлого, було досить ризикованим для мислителя й свідчило про його прокатолицьку орієнтацію.

«Трактат про душу...» можна вважати «межовим» твором, коли автор ще знаходився в стані православних, дискутував із його окремими представниками, але вже виявляв прихильність до поглядів католиків.

К. Сакович не був першим чи останнім, хто змінював конфесійний табір. До такого кроку спонукали різні причини, особисті для кожного. Звісно, конфесійний перехід К. Саковича, К. Транквіліона-Ставровецького та М. Смотрицького з православ'я в уніатство можна трактувати як зраду. Власне, саме так досить часто і вважають автори, які мають проправославну орієнтацію. Проте зводити ці переходи до банальної зради, на нашу думку, є не зовсім доречно. К. Сакович, так само як М. Смотрицький та К. Транквіліон-Ставровецький, належав до провідних українських інтелектуалів. Це були люди високої культури, добре освічені, які переконалися у перевагах західної ученості. Вони вже не сприймали властивого православному світоглядові консерватизму. І навпаки, православні консерватори не сприймали їх. Цей конфлікт рано чи пізно повинен був вирішитися. Зрештою, для К. Саковича, М. Смотрицького, К. Транквіліона-Ставровецького та інших прихильників прогресивних ідей, він вилився у перехід в іншу конфесію – уніатство.

Невідомо, що саме вплинуло на перехід К. Саковича до кола уніатів в 1625 р. Безперечно, немале значення мало його навчання у вищих

«латинських» школах. Уже один тільки факт студій на чужині робив його в очах православних консерваторів ворогом. Ідеї та погляди, які К. Сакович пропагував, будучи на посаді ректора, не подобалися представникам православного духовенства. До того ж амбітність мислителя змушувала його шукати кращих умов для діяльності. Зокрема, маються на увазі матеріальні умови. Адже не маючи впливових покровителів, неможливо писати та видавати твори, пропагувати свої ідеї. Принаймні матеріальний чинник був далеко не останнім. Саме на нього звертали увагу противники К. Саковича, звинувачуючи його в зміні конфесійного табору.

Важко щось сказати про психологічні переживання мислителя, коли він приймав рішення про перехід з однієї конфесії в іншу. Але ми знаємо про соціальну атмосферу, в якій він жив і творив. І це допомагає зрозуміти шлях пошуків К. Саковича.

У 1624 р. мислитель відгукнувся на прохання волинського чашника Лаврентія Древинського перебраться до Любліна, щоб у цьому пограничному місті захищати православ'я [51, с. 324].

У Люблінському православному братстві К. Сакович займав посаду провідника. Однак вже через рік полишив її. Причиною цього, за словами К. Саковича, було невігластво та неосвіченість православних вірян. Про це він говорить у передмові до твору «Desidorosus»: «Живучи в Люблінському братстві я надивився, як якісь хлопці – квасники чи шинкарі – видають попу ризу, сосуди, хрести, євангелія і самі носять їх до олтаря, торкаючись таким чином своїми гидкими руками того, на що вони не гідні дивитися навіть. А коли я робив їм зауваження з цього приводу, то не тільки не бачив виправлення з їх боку, але навіть викликав їх гнів на себе» [26, с. 15].

Невдоволення діяннями люблінських братчиків та обіцянки брацлавського воєводи, князя Олександра Заславського, який високо цінував К. Саковича за його здібності, підштовхнули мислителя прийняти рішення щодо переходу на бік прихильників унії. Князь профінансував його навчання у Любліні, де під опікою домініканських ченців К. Сакович студіював

богослов'я. Це дало йому змогу з часом зайняти місце архімандрита в Дубенському монастирі, яким князь О. Заславський опікувався неповні п'ятнадцять років.

Уніатський період був не дуже плідним у творчості К. Саковича. Ним була написана передмова до твору «Desidorosus» (1625 р.) [26] та твір «Старий календар...» (1640 р.) [29]. Про інші його праці нам невідомо. Натомість його конфесійна діяльність була досить жвавою й плідною. Маючи могутнього покровителя, князя О. Заславського, К. Сакович намагався долучити до унії якомога більшу кількість достойних осіб. Найбільш значною фігурою серед таких був М. Смотрицький.

Навчаючись в Острозькій та Віленській єзуїтській академіях, в університетах Європи, М. Смотрицький здобув ґрунтовну освіту. На початку своєї творчої діяльності він стояв на антиуніатських позиціях. Одним з найвідоміших і популярних його полемічних творів є «Тренос» (1610 р.), який був заборонений владою Речі Посполитої. Цінність твору в тому, що автор, зокрема, підносив народну культуру на елітарний рівень.

Вказаний твір написаний польською мовою, тобто в ньому особливості східнохристиянського богословствування подано однією з мов західного світу [107].

Через релігійно-політичні події (убивство уніатського полоцького єпископа Йосафата Кунцевича) М. Смотрицький змушений був поїхати на Схід. Після повернення додому в 1625 р. він опинився під тиском православного духовенства, що й стало однією з причин його переходу в унію в 1627 р. За домовленістю з уніатським митрополитом Йосифом-Вельямином Рутським цей перехід М. Смотрицького деякий час мав залишитися в таємниці. Згодом М. Смотрицький отримує від князя О. Заславського в управління Дерманський Троїцький монастир.

К. Сакович, який співпрацював з М. Смотрицьким, посприяв виданню його твору «Апологія переґрінації (подорожі) до країн східних...». Спочатку М. Смотрицький надіслав свій трактат, у якому критикує стан справ у

Православній Церкві, митрополиту Київському І. Борецькому та настоятелю Києво-Печерського монастиря П. Могилі для опублікування. Не отримавши належної підтримки, він змушений був звернутися до К. Саковича, який і допоміг оприлюднити цей твір.

Зміст тексту викликав невдоволення й обурення серед православного духовенства. У 1628 р. відбувся Київський собор, на якому І. Борецький і П. Могила вимагали, щоб М. Смотрицький прилюдно покався. Від козацтва прозвучало таке: «Ми придбали цю святиню (православ'є) нашою кров'ю, або кров'ю тих, хто став нехтувати нею чи відступати від неї» [65, с. 153].

М. Смотрицького примусили відректися і визнати хибними думки, висловлені ним в «Апології peregrinaції (подорожі) до країн східних...». Усе це відбулося на згаданому православному соборі, який, окрім цього, ще й прокляв К. Саковича: «Митрополит від усієї церкви урочисто виклав «Апологію peregrinaції (подорожі) до країн східних...» і видавця її К. Саковича. Всі присутні ієрархи, в тому числі й М. Смотрицький, рвали, палили свічками і топтали ногами друковані аркуші «Апології peregrinaції (подорожі) до країн східних...» [167, с. 159].

М. Смотрицький намагався примиритися з православним духовенством, але цього йому не відбулося. Протистояння загострилися після видання ним у Львові в 1628 р. твору «Протестація...», в якому він виступав проти свого осудження на згаданому Київському православному соборі. У «Протестації...» М. Смотрицький, обґрунтовуючи мотиви свого переходу в унію, говорить про її вищий культурно-освітній рівень, а також про перевагу латинства над православ'ям.

Такі дії М. Смотрицького і К. Саковича були неоднозначно оцінені дослідниками. Так, М. Грушевський говорить: «Перехід на унію М. Смотрицького нічого не дав унії, православні позбавили його всякої уваги й значення в суспільстві, та й недовго пережив він свою київську трагедію» [60, с. 84]. А. Голубєв пояснює перехід М. Смотрицького в унію тим, що, здобуваючи освіту в навчальних закладах єзуїтів, він потрапив під вплив

представників цього католицького ордену, через що й став зрадником [51, с. 434].

Ф. Тітов вважав, що «перехід Мелетія Смотрицького в унію був не стільки грубою зрадою православію і своїй нації, скільки сумним кінцем душевної драми людей, що бажали добра своєму народові і шукали можливо кращого і певного шляху до примирення двох частин його, які запекло між собою боролися» [167, с. 74]. З такими міркуваннями варто погодитися. Ні в особі М. Смотрицького, ні в особі його соратника К. Саковича, ні в особі К. Транквіліона-Ставровецького не слід вбачати банальних зрадників. Ці діячі справді хотіли добра своєму народові. Інша річ, що вони це добро розуміли інакше, як православні консерватори.

У нас же, як правило, переважає стереотип, що в той час саме належність до православного середовища була добром для українського народу. З позиції подальшої перспективи це начебто так і виглядає. Однак укінці XVI – на початку XVII ст. ситуація в Україні не була вже такою однозначною. У цьому контексті варто навести міркування П. Кралука: «Дослідники приходять до думки, що українська культура XVI – першої половини XVII ст., а відповідно, й національна свідомість, не розвивалися «єдиним потоком». У той час можна виділити ряд відносно автономних середовищ, де формувалися свої культурні вартості й «своя» національна свідомість. Її характер визначався як соціальним складом, так і релігійною й культурною орієнтаціями» [111, с. 112]. Можна говорити, що уніатське середовище України належало до таких, де ця свідомість формувалася. Інша річ, що вона різнилася від тієї моделі української національної свідомості, яка вироблялася в середовищі православному.

К. Сакович, як і М. Смотрицький та К. Транквіліон-Ставровецький, фактично, відіграли помітну роль у формуванні української національної свідомості, про що, зокрема, свідчать їхні твори. Зрештою, вони «знайшли себе» в уніатському середовищі, сподіваючись тут реалізувати власні культурні й просвітницькі проекти.

К. Сакович, як уже зазначалося, будучи дубенським архімандритом, займався розбудовою підопічних йому монастирів. В акті з архівів Почаївської лаври зафіксовано, що 24 серпня 1639 р. він залишає це становище. Принаймні документи говорять, що К. Сакович нібито добровільно відмовився від посади архімандрита на користь Прокопія Хмелевського через свій вік та погане здоров'я. Складання зазначеного акту мотивувалося бажанням не залишити монастир без гідного наступника, про що було узгоджено з меценатом Дубенського монастиря – князем О. Заславським. Документ закінчується рекомендацією для майбутнього настоятеля П. Хмелевського бути благочестивим священиком і твердим у вірі, висловлюється побажання продовжувати справи попередника, розбудовувати обитель та поширювати унію [51, с. 327].

Однак про дубенський період у житті К. Саковича інакше говорять його опоненти, зокрема православні автори «Ліфоса, або Каменя...» та уніат П. Война-Оранський у творі «Дзеркало, або Завіса...» [51, с. 333]. У «Ліфосі...» сказано, що К. Сакович був частим гостем жіночого монастиря поблизу Дубна, сповідаючи монахинь в келіях, та здійснював часті візити в монастирський фільварок, де жила якась пані (останнє свідчення було запозичене з уніатських джерел) [24, с. 27]. П. Война-Оранський заявляв, що моральні недоліки К. Саковича були предметом судового розслідування з боку уніатського духовенства.

Такі свідчення опонентів по-своєму є зрозумілими. Православне духовенство шукало компромат на К. Саковича, оскільки він був «неугодним» діячем, який посмів покинути їхній табір. А з боку уніатів обмови спричинені внутрішньою церковною боротьбою.

Будучи дубенським архімандритом, К. Сакович дозволяв собі критикувати обрядовість уніатської Церкви. Зокрема, його цікавили календарні проблеми. У листах до свого колишнього учня А. Киселя 1637 р. він писав про «абсурдність» т. зв. греко-руського календаря. А. Кисіль показав їх уніатському духовним зверхникам, про що сказано у передмові до

твору К. Саковича «Окуляри для старого календаря...» [30], який був надрукований у Кракові в 1644 р. і належить до наступного етапу творчості мислителя. Така позиція К. Саковича, звісно, викликала з боку уніатів негативне ставлення до нього. Мабуть, саме тому К. Сакович іде на угоду з П. Хмелевським і покидає пост дубенського архімандрита [51, с. 328].

Ці події загострили протистояння К. Саковича та представників частини уніатського духовенства. П. Война-Оранський говорить, що К. Сакович, «як другий Каїн», змушений був часто змінювати місцеперебування, він жив у Дермані, Холмі, Любліні, Супраслі та інші містах [51, с. 329]. Мислитель став «білою вороною» в таборі уніатів, як колись у таборі православних. Це й обумовило його «мандрівний спосіб життя».

К. Саковича добре прийняли у Вільно. Віленське братство, що уже стало уніатським, приязно поставилося до мислителя та в 1640 р. допомогло у виданні його твору «*Kalendarz stary, w ktorым iawnny u oczywisty bład okazuiessie około oświeceniа Paschi, u responsa na zarzuty starokalendarzan u co za pożytki Ruskiemu narodowi z przyięcia nowego kalendarza, a iakie szkody s trzymania się starego, u iako się ma rozumieć poprawa kalendarza*» («Старий календар, в якому очевидна помилка виявилася навколо освячення Паски, відповідь на звинувачення Старого календаря, яка користь для руського народу від прийняття нового календаря та яка шкода завдана дотриманням старого і як поліпшити календар») [29].

Основна ідея цього твору К. Саковича – абсурдність конфлікту навколо греко-руського (юліанського) та нового католицького (григоріанського) календарів.

Тут варто звернути увагу, чим був викликаний цей конфлікт. У 1582 р. Римський Папа Григорій XIII розпочав календарну реформу, внісши правки в юліанський календар. Між старим і новим календарем, який отримав назву григоріанського, тоді розбіжність становила у 10 днів. Григоріанський календар був запроваджений в Речі Посполитій 5 жовтня 1582 р.

королівським універсалом. Така подія викликала невдоволення серед населення. Через це король Стефан Баторій 1584 р. видав новий універсал, у якому вміщено роз'яснення щодо впровадження григоріанського календаря. В універсалі йшлося про те, що реформа календаря повинна торкатися лише світських справ. Але католицьке духовенство висловило побажання запровадити календарні зміни і в конфесійній діяльності [36, с. 37-38].

Серед прихильників православ'я зміни в календарі викликали спротив, спричинили невдоволення як серед низів, так і верхів. Рух проти календарних змін був підтриманий князем Василем-Костянтином Острозьким [36, с. 38].

Далеко не випадково, що після Берестейського собору 1596 р. уніатська Церква продовжувала використовувати старий календар та відстоювала його. Адже прийняття григоріанського календаря уніатами могло б лише створити для них серйозні проблеми. До того ж питання календаря стало предметом полеміки між православними й католиками. Саме цьому питання був присвячений один із перших творів української православної полемічної літератури «Календар римський новий», написаний Г. Смотрицьким, батьком М. Смотрицького.

Однак з часом серед освічених прихильників унії почала набувати поширення ідея запровадження в богослужбову практику григоріанського календаря. Зокрема, ця ідея знайшла підтримку у Вільно, яке було великим адміністративним і культурним центром, столицею Великого князівства Литовського.

«Старий календар...», за свідченням К. Саковича, був надрукований Віленським братством за сприянням і дозволу «старших» [51, с. 331]. Під останніми, певно, варто розуміти не лише керівників Віленського братства, а й тодішнього уніатського митрополита Антонія Селяву. Сама процедура дозволу не була простою.

Твір у рукописній формі був представлений на розгляд у день св. Спаса в приміщенні Віленського Свято-Троїцького монастиря. На цьому дійстві присутніми були представники вищого уніатського духовенства – згадуваний

митрополит Антоній Селява, архімандрит цього монастиря Олексій Дубович та інші. Тут варто сказати кілька слів про Антонія Селяву. Це – видатний релігійний діяч середини XVII ст., уніатський митрополит Київський, Галицький та всієї Русі. Він виступав за об'єднання з православними. Однак смерть П. Могили зруйнувала ці плани [36, с. 134]. Антоній Селява й дав благословення Олексію Дубовичу на друк «Старого календаря...» К. Саковича. Уже видрукуваний твір було прочитано і схвалено в будинку протопопа Каменського, де теж був присутній Антоній Селява. Навіть противник К. Саковича – єпископ П. Война-Оранський – сприйняв цей твір, хоча йому й не подобалися гострі висловлювання автора щодо невідповідностей у старому літочисленні. Здавалося, був зроблений серйозний крок у плані підготовки до запровадження григоріанського календаря [51, с. 332].

Аргументи К. Саковича про необхідність календарної реформи видаються цілком слушними. Адже григоріанський календар був більш точним порівняно з юліанським, його почали впроваджувати не лише в Католицькій Церкві, але і в багатьох країнах Європи. К. Сакович хотів, щоб новий календар запровадили серед християн східного обряду на теренах України й Білорусії. Якщо ж не вдасться це зробити серед православних, то він сподівався, що це зроблять хоча б прихильники унії.

Прийняття нового календаря в той час серед православних України й Білорусії часто трактувалося як прийняття «римської віри». Про це говорить К. Сакович: «Коли б хто з схизматиків сказав: прийму новий календар – повинен прийняти римську віру». Далі він вказує, що нічого страшного в цьому немає: «Відповідаю: дуже добре, тому що з римською вірою, при добрих справах, будеш на небі, а з схизматичною – у диявола в пеклі» [29, с. 7]. Загалом у цьому творі автор демонструє прихильність до Католицької Церкви. Він пише: «...унія вірить тому, що і церква римська, і навпаки» [29, с. 8]. К. Сакович не бачить нічого страшного, якщо хтось із унії перейде до католиків.

Уже тоді його не задовольняли порядки в таборі прихильників унії. І, схоже, він торував собі шлях для переходу до католиків.

Однак така радикальна позиція, яка полягала в прийнятті календарної реформи і зближенні з Католицькою Церквою, не подобалася багатьом прихильникам унії. Вони прагнули зберігати свою «уніатську ідентичність», відділяючи себе від католиків. Відповідно, позиція К. Саковича не сприймалася ними.

Зрештою, мислитель, не знайшовши розуміння в таборі уніатів, перейшов у стан католиків.

Характеризуючи уніатський період в житті К. Саковича, варто відзначити кілька моментів. Мислителя можна вважати «ідейним уніатом». Він прагнув розбудовувати унійну Церкву, хотів, щоб вона перетворилася в сильну інституцію з освіченим духовенством. К. Сакович посприяв переходу в табір уніатів М. Смотрицького та К. Транквіліона-Ставровецького. Безперечно, такі переходи посилювали табір уніатів, піднімали авторитет прихильників унії. К. Сакович також намагався розбудовувати дубенські монастирі, якими він керував.

Однак в унійний період мислитель зустрівся з низкою речей, які сприйняв негативно. Його не задовольняла низька освіченість уніатського духовенства, про що він писав, ставши католиком. Не задовольняли порядки, які існували в унійній Церкві, зокрема ті, які стосувалися обрядової сфери. І серед них чи не найголовнішою проблемою став юліанський календар, якого продовжувала дотримуватися унійна Церква.

К. Сакович сподівався в цій Церкві здійснити календарну реформу, ввести більш точний григоріанський календар, який став результатом тогочасних наукових досліджень у сфері астрономії. З цією метою він започаткував полеміку, написавши твір «Старий календар...». Хоча тодішнє вище керівництво унійної Церкви, зокрема митрополит Антоній Селява, готове було здійснювати певні кроки в цьому напрямку, проте більшість уніатів не захотіли приймати григоріанський календар. Це стало

розчарування для К. Саковича, який в кінцевому рахунку вирішив порвати з уніатами.

4.2. Критика релігійного консерватизму в полемічних творах католицького періоду

К. Сакович був людиною, яка вперто захищала і відстоювала свої ідеї. В тому сенсі в його особі варто бачити представника Ренесансу. Через небажання бути гнучким та іти на компроміси йому, людині, безперечно, талановитій, не вдалося обійняти високі становища в церковних інституціях.

Сучасники К. Саковича та більшість теперішніх дослідників вказують на його непостійність, чи навіть «хамелеонство». Православний табір він міняє на уніатський, уніатський – на католицький. Однак така непостійність чи «хамелеонство» варто розглядати як своєрідний вияв «надконфесійності», що, зокрема, було характерним для представників Відродження.

Католицький період у творчості К. Саковича є найбільш плідним, хоча досліджений мало. Тоді була опублікована низка його полемічних творів «Київський схизматицький собор...» [31], «Перспектива...» [28], «Окуляри для старого календаря...» [30], «Оскар, або Молот, щоб розбити схизматичний камінь ...» При цьому чимало напрацювань, які оприлюднив мислитель у зазначених творах, були зроблені ще в уніатський період.

Що ж спонукало К. Саковича до переходу в католицизм?

Конфлікт К. Саковича з унійною релігійною верхівкою, як свідчить єпископ Пахомій Война-Оранський, виник через його різкий стиль висловлювань. Після переїзду з Вільна, де письменник-полеміст оприлюднив «Старий календар...», до Луцька К. Сакович побачив не зовсім коректне до нього ставлення з боку уніатів. Це й спонукало його прийняти рішення щодо зміни конфесії. У його творах католицького періоду часто фігурує саме ця причина. І справді, вона для мислителя була достатньо вагомою.

К. Сакович заявляв, що перехід у католицизм не був актом зради вірі, а лише укріпив її, поставивши на «твердий камінь». «Я залишив, – писав полеміст, – облуди, ересі та забобони греко-руські, про знищення яких не турбується уніатська духовна влада, а тих, які хотіли викорінити їх, переслідують. Я, на жаль, на собі відчув це, коли через видання книги виявив їх видиму облуду в календарі, а потім показав їм невеликі помилки та блуди... За це мене переслідували мало не до смерті» [29, с. 16]. Зрештою, як уже було показано, письменник-полеміст у «Старому календарі...» виявляв певні прокатолицькі симпанії і не вважав чимось поганим перехід від уніатів до католиків.

Сам процес К. Саковича на католицизм був непростим. У 1624 р. завдячуючи тодішньому уніатському митрополиту Йосипу Велямину-Рутському було заборонено переходити з унії на католицизм без дозволу Римського Папи. Тому в 1641 р. на соборі Луцької католицької єпархії було зроблено звернення до римського понтифіка, щоб дозволити К. Саковичу перейти до католиків. Керівництво Католицької Церкви розуміло, що даючи згоду на цей перехід, воно викличе невдоволення серед уніатів. Була також поставлена умова, аби К. Сакович письмово пообіцяв, що ніколи не повернеться до грецького обряду. Також він звільнявся від раніше даних монастирських обітниць. Зрештою, дозвіл від Римського Папи був отриманий, а К. Сакович у Кракові в 1641 р. був висвячений на католицького священика [51, с. 333-335].

Після прийняття католицизму він, бажаючи, з одного боку, виправдати свій перехід перед православними й уніатами, а з іншого, пам'ятаючи суперечності з колишніми одновірцями, починає дискутувати з ними, друкуючи полемічні твори [30, с. 3]. К. Сакович пише твір, який викликав значний резонанс у тогочасному конфесійному житті на українських землях. Мається на увазі «Перспектива...», яка побачила світ 1642 р. у Кракові.

До написання цієї роботи К. Саковича спонукали події, які відтворені у його праці «Київський схизматицький собор...» [31]. Вона була надрукована спочатку у Варшаві в 1641 р., а потім перевидана у Кракові в 1642 р.

У зазначеній роботі автор докладно розповідає і коментує рішення помісного собору 1640 р., що був скликаний митрополитом П. Могилою для обговорення нового катахизису та вирішення проблем у літургійній практиці. Загалом К. Сакович схвалював унормування церковного життя, яке почало керівництво Православної Церкви в Україні, і радив звернутися за допомогою до Риму. Полеміст вважав, що такі питання Православна Церква не повинна вирішувати самостійно. І лише об'єднання з Римом допоможе розв'язати проблеми.

Власне, цей собор начебто мав сприяти порозумінню між православними й уніатами. Підготовка до собору розпочалася ще 1636 р., коли до Риму прибув домініканець Дамаскін з листом від князя Адама Александра Сангушка, в якому йшлося про потребу порозуміння православних з Римом. Прихильником такого порозуміння був не лише король Владислав IV, а й митрополит П. Могила та луцький православний єпископ Афанасій Пузина. Були також прихильники цього об'єднання і в унійному таборі. Лунали заклики до нової унії, яка мала проголосити створення патріархату на українських землях. Король Владислав IV, звертаючись до православних, писав: «Ми бажаємо, щоб перед першим наступним сеймом ви увійшли в зносини зо всіма братствами і пошукали способів дійти до єдності і тривалої згоди з уніатами, бо ж доки ви не погодитесь між собою, кожна сторона не перестане турбувати другу, переслідувати судом і притискувати...». Далі в цьому зверненні йдеться про падіння авторитету константинопольського патріархату та про приклад Москви й інших держав, які, не порушуючи прав патріаршества, стали на самостійницький шлях релігійного життя. Король закликав: «Довершіть же діло, вгодне Богові, корисне Речі Посполитій, потрібне руському народові, особливо тому, що знаходиться в унії...» [37, с. 162].

Король Владислав IV не випадково був зацікавлений у цьому процесі, адже унія не принесла очікуваних результатів щодо об'єднання двох церков і спокою у державі. Також на це впливав і той факт, що Московська держава створила власну патріархію, а православна релігія в ній стала державною. Церковний історик Іван Власовський в «Історії православної церкви» стверджує, що король Владислав IV прагнув об'єднати православних та уніатів під владою одного патріарха. На цій посаді він начебто хотів бачити П. Могилу [37, с. 165]. Якби таке об'єднання відбулося, була би знята релігійна напруга в Речі Посполитій, що супроводжувалася конфліктами між католиками й уніатами, з одного боку, й православними, з іншого. Водночас населення українських і білоруських земель цієї держави, що дотримувалося східного обряду, певним чином дистанціювалось би і від східних патріархів, які перебували під владою Османської імперії, і від православних Московії.

Однак об'єднання не відбулося. Чутки про можливе порозуміння православних з католиками викликали вкрай негативну реакцію серед консервативно налаштованих православних вірян. Серед них поширювалися еміграційні настрої, бажання покинути землі Речі Посполитої й перебраться до Московії. З цього приводу І. Власовський писав: «Ченці почали в духовенстві і в народові ширити паніку про скору небезпеку переслідувань за віру в Польщі, і багато ченців почали шукати спасіння від переслідувань, втікаючи за границю, в московську державу, саме з 1638 року починається втеча в Москву цілими монастирями» [37, с. 166-167].

Релігійні справи, фактично, переходили у політичну площину. Порозуміння православних з уніатами й католиками мало на меті створення окремої патріархії, що зробило б русинів (українців, а також білорусів), як уже говорилося, незалежними від інших народів, зокрема тих, які належали до православ'я. Такий задум був у короля Владислава IV, але церковні ієрархи мали щодо такого плану інший погляд. Ідею нової унії нетерпимо сприйняли католицькі священники, які боялися повернення уніатів у православне лоно [37, с. 170-171].

Православні церковні діячі, вирішуючи це питання, поділилися на два табори. Перший можна вважати табором православних консерваторів. Його представники були налаштовані проти нововведень. Вони заявляли про незмінну відданість старовині. Другий табір – це та частина православного духовенства, яка об'єдналася навколо П. Могили. Вони активно відстоювали та боролися за єдність української Церкви, висували ідею необхідності запровадження в православних школах латиномовної освіти, виступали за прийняття культурних цінностей західноєвропейського світу [37, с. 173-174].

Відстоювання ідеї єдності української Церкви повинне було б зблизити П. Могилу та К. Саковича у спільній боротьбі проти релігійного консерватизму. Але побоювання першого, який обіймав становище київського митрополита, втратити вплив на православне духовенство та народ відштовхнули його від ідеї нової унії та співпраці з К. Саковичем. Зокрема, П. Могила та його оточення зазнавали тиску українських козаків, які мали помітний вплив у Києві й Київському воєводстві. Козаки, які в той час відігравали помітну роль у релігійно-політичному житті України, дотримувалися принципу – «старини не рушимо» [36, с. 137]. Саме тому козацтво активно підтримувало консервативну частину православного духовенства, представники якої були проти будь-яких змін як в обрядовості, так і догматиці.

Праця К. Саковича «Київський схизматицький собор...» піддавала критиці консервативне православне духовенство, орієнтуючи православних на порозуміння з уніатами й католиками. Як уже зазначалося, ця робота мала два видання. Це свідчить, що вона виявилася потрібною в католицькому таборі.

Своєрідним продовженням цієї роботи можна вважати працю К. Саковича «Перспектива...», котра, як уже зазначалося, викликала значний резонанс і полеміку.

Загалом характеризуючи «Перспективу...», варто відзначити, що вона є одним з найвідоміших творів К. Саковича, яка в повній мірі показала

майстерність автора та розуміння ним тогочасних проблем церковного життя. Автор постає критиком як православних, так і уніатів. Він показує найгостріші тогочасні церковні проблеми. Відкрито виступати проти унії К. Сакович не міг, тому написав твір, метою якого було показати, що Берестейська унія втратила своє істинне наповнення, а представники уніатської церкви тільки зовнішньо пов'язані з Римом.

К. Сакович використовує єзуїтську модель ведення полеміки, яка тривалий період була найпоширенішою у суперечках Римо-Католицької Церкви з Православною. Вона базувалась на викритті найдрібніших порушень канону, зумовлених невіглаством священнослужителів. К. Сакович також покликається на твори святих Отців Церкви, цитуючи їх переважно з інших джерел.

«Перспектива...» складається з посвяти краківському воєводі, князю Станіславу Любомирському, передмови, в якій автор звертається до читача греко-руської віри, тобто православних та уніатів, а також основного викладу, який можна поділити на дві частини.

У першій частині розглядається неканонічне виконання таїнств та інших важливих моментів богослужіння. У другій говориться про недоліки в діяльності православних священнослужителів.

У посвяті краківському воєводі князю Станіславу Любомирському К. Сакович говорить про причини, які зумовили написання «Перспективи...». Озвучивши нагальні церковні проблеми того часу, автор хотів допомогти розв'язати їх. Православне духовенство, на його думку, яке мало б вирішувати церковні питання, навпаки, лише ускладнювало їх. Воно не змогло об'єднатися, стати єдиною владою та впливати на народ. Князь Любомирський, як представник світської влади, власник українських земель, на яких проживає більшість православних, мав би, вважав К. Сакович, повпливати на вирішення таких справ [28, с. 4-11].

У передмові до читача письменник вказує мотиви, які спонукали його до цього полемічного виступу. Мовляв, він «залишив облуди, ересі та

заборони греко-руські». К. Сакович скаржиться, що зазнав переслідувань. Спочатку йому пропонували привселюдно відректися від своїх ідей, а коли він відмовився, то підіслали «шибеників», щоб провчили його. Противники К. Саковича з уніатського табору навіть звернулися до влади, аби та заборонила поширювати його твір «Старий календар...» Натомість «ксьондз-офіціал, прочитавши означений твір і бачачи, що він написаний по-католицькому, дозволив його продавати...» [28, с. 12-21]. Як бачимо, автор спеціально зазначає, що отримав підтримку римо-католиків. К. Сакович сподівався, «...що уніати будуть мені вдячні, тому що без витрат з їхнього боку обнародую схизматичні облуди...» [28, с. 16].

Але ці сподівання виявилися даремними. За це від прихильників унії він мав лише неприємності.

Далі автор «Перспективи...» говорить про уніатських достойників, які були далекими від церковної моралі, переслідували і позбавили його майна, погрожували вбивством.

Такі переслідування й загроза життю спонукали К. Саковича до переходу в католицизм: «...і не мав я достатньої причини для того, щоб залишити таку поверхневу унію та перейшов на биту дорогу та королівський шлях Вселенського Костелу». Завершується передмова тезою, що, мовляв, «Русь згрішить», коли не прийме григоріанського календаря. Бо настане час, що вона буде святкувати Пасху разом з євреями» [28, с. 19]. Тут К. Сакович використовував поширені в той час антиюдейські стереотипи. Мовляв, святкувати одночасно Пасху з євреями розглядалося як щось нечестиве.

Перша частина «Перспективи...» починається розділом про хрещення. У ньому вказані помилки, яких припускаються священики, коли здійснюють цей обряд: «...не знають, як потрібно здійснювати хрещення; думають, що постійно потрібно виконувати всі обряди таїнства, навіть коли дитина при смерті...». Наводяться приклади таких порушень. У храмах, зазначає автор, немає спеціальних місць для здійснення хрещення, а дітей просто обливають водою над землею, «що в зимовий період буває небезпечним для здоров'я».

Буває, що священники здійснюють таїнство напідпитку, чим дуже грішать. Духовні особи припускаються й інших помилок: постригши дітей, ховають їхнє волосся або у стіни храму, якщо дерев'яний, або закопують у землю, якщо храм кам'яний, а «саму стрижку виконують не ножицями, а ножем, ...бо простота руська все стерпить» [28, с. 38-41]. К. Сакович запитує, чи таке робив сам Христос, чи його учні, чи святі, чи князь Володимир, коли хрестив Русь. При цьому він називає такий звичай «язичницьким».

Наступний розділ присвячений миропомазанню, якого, за словами К. Саковича, «Русь не знала до самого введення унії в наших землях». Олія, яку використовували під час таїнства, завозилася з Греції. Тому її дуже цінували, довго берегли та розводили («а хто знає, якщо і не смальцем».) Згодом православні перейняли від уніатів практику варіння мира у четвер перед Пасхою. Православні владика і на цьому вирішили заробити. «Вони дорого продають це миро своїм попам», – дорікає автор. При цьому додає, що плата залежить від приходу. «Це відбувається не тільки в схизматиків, а й в уніатів», – вказує К. Сакович. У католицизмі тільки відповідні особи можуть здійснювати конфірмацію, а на Русі – будь-який священник. «Та й зберігають миро у забруднених ємностях», – додає К. Сакович [28, с. 41-43].

Автор «Перспективи...» обурюється, що таїнство сповіді православні священники не вважають важливим. Часто спонукають вірян до порушення цього таїнства. Вимагають від сповідника «присяги, що він ніколи не відступить від своєї віри та не перейде в католицизм чи унію». А дотримання нерозголошення таємниці сповіді не виконується. Зокрема, К. Сакович пише, що «нерідко повідомляються господарям таємниці сповіді їх слуг» [28, с. 43-48].

Коли людину православні проводжають в останню путь, то вкладають у руки лист про відпущення гріхів, адресований св. Петру, «щоб відкрив померлому ворота на небеса». Такі листи потрібно було купувати.

Найбільші «абсурди», за словами автора, відбуваються з матерією Євхаристії, коли спотворюється саме таїнство: «Замість пшеничного, із

чистої муки, більшість священників-невігласів використовують для таїнства хліб житній, ячмінний, вівсяний, гречаний». Буває також, що сам хліб (просфора) замінюється різними булками, купленими на ринку, які не відповідають вимогам. Коли автор «Перспективи...» сказав про це одному з уніатських архієреїв, той відповів: «Це нічого, все освячується словом Божим». Вино, яке є одним зі складників таїнства, може бути замінене «яблучним чи грушевим квасом, а якщо і вином, то зіпсутим». Далі К. Сакович говорить про невідповідне зберігання св. Дарів. А цілорічне збереження їх взагалі вважає дурістю. На завершення К. Сакович говорить, що «для здійснення літургії потрібна просфора, із якої можна дістати Агнца і св. Дари, але в греко-руських церквах їх приносять багато». Частина з них священник використовує, а решту забирає собі, бо, як зауважує автор, «взагалі просфори і свічки є їхнім доходом» [28, с. 48, 51, 56].

Коли мова йде про таїнство священства, К. Сакович заявляє, що воно супроводжується корупцією: «Тому що інший владика не дивиться на достоїнства, вміння і життя висвяченого..., але хоче знати, скільки він приніс за посвяту?». Симонія є настільки поширеною, що автор говорить: «...я можу, відповідно, довести, який владика (уніатський чи схизматський), скільки і від кого взяв... Якщо потрібно, я можу також довести, що деякі владика за гроші висвячували на священство двоєженців та одружених на вдовах». Як відомо, і в Православній Церкві, і в унійній не допускалося, щоб чоловік, якого висвячують на священника, був у повторному шлюбі або мав дружиною вдову. Також, свідчить К. Сакович, буває, що на одне місце владика може поставити декількох священників. А це категорично заборонено церковними законами. Сама посвята може відбуватися будь-коли, якщо сплачуються відповідні кошти, на відміну від католиків, які мають відповідний час для виконання такого обряду [28, с. 96-99].

У таїнстві шлюбу К. Сакович вказує на такі «абсурди»: «не існує оголошення про шлюб. Нерідко попи вінчають викрадених дівчат» та близьких родичів. Анулювання шлюбу відбуваються неправомірно та за

гроші. А факт вінчання може не записуватися в метричних книгах при храмі, що є грубим порушенням. Сама церемонія відбувається відповідно до місцевих традицій та звичаїв, які можуть суперечити нормам таїнства шлюбу» [28, с. 99-100].

Таїнство елеосвячення, виконується сімома священиками, що, на думку полеміста «не має основ». Бо коли над хворим сім раз здійснити це таїнство, то воно може і нашкодити, К. Сакович також зауважує, що це є «тавтологія». Помазання має здійснюватися тільки на органах відчуття. Однак деякі священики можуть помазувати «на інших місцях тіла, особливо в жінок». Практикування елеосвячення над здоровою людиною є «для момона й користі». Наведено й інші неправомірні приклади здійснення цього таїнства [28, с. 101-107].

Наступна частина твору починається з пояснення «Статуту» – книги, якою слід керуватися під час богослужіння. Автор стверджує, що цю книгу «русини шанують майже як п'яте Євангеліє», хоча вона і наповнена «абсурдами», які «гідні сміху». Літургія, що здійснюється після Пасхи, вилучає з богослужіння багато молитвоспівів, які замінюються на святкове «Христос воскрес». Але для родини померлого під час Пасхи таке вітання є недоцільним та глумливим: «Відповідні співи справляють неприємні враження на близьких осіб померлого», – стверджує автор. Незрозумілими залишаються для К. Саковича ті особливості богослужіння, які не мають прямих вимог «Статуту». А порушення ченцями «Статуту» призводить до небажання представників шляхетних родів долучатися до чернечого життя [28, с. 108-123].

Серед жінок, стверджує К. Сакович, поширене шанування переважно п'ятниці, а не неділі. Авторіві цікаво, якщо свято припадає на велику п'ятницю перед Пасхою, то що буде робити священик: «літургію не можна здійснювати, а перенести святкування на інший день, по твоєму статуту, не можна; і звичайно, ти повинен проводити свято в мовчанні». На думку К. Саковича, «дурною» є заборона їсти до Спаса садові фрукти. Завершується

ця частина словами про те, що правила «Статуту» більше стосуються чернечого способу життя, але «вони [православне духовенство – Б. В.] стараються застосувати його також до світських осіб» [28, с. 123-139].

У «Перспективі...» К. Саковича йдеться і про певні особливості церковного життя, а саме:

1) «Про носіння духовенством одягу по звичаю Церкви Римської». Цей докір стосується уніатських священників, які використовують старе грецьке облачення, котре не відповідає традиції Римської Церкви.

2) «Про оголошення проповідей після літургії, а не одразу після читання Євангелія». Священники зазвичай виголошують промови після служби. Але така практика не виправдана, бо більшість людей іде з церкви не дочекавшись проповіді. Автор також зауважує, що проповідь є явищем новим, малопоширеним і «довго вважалася в західно-руських землях дивним», бо усна проповідь, яка не читається із святих книг, вважалась недоречною. Тому щоб зацікавити паству, священники повинні користуватися католицькими зразками проповідей [28, с. 141-142].

3) «Про зберігання в церквах і вівтарях м'яса, сира, масла, сала, пирогів і т. д.». Таке зберігання, незалежно від наповненості храму, є причиною прямого осквернення його. Автор наводить приклади, як і де таке відбувається [28, с. 142-144].

4) «Про церкви на Русі, що не мають фундації». Кількість церков на українських землях свідчить не про благочестя, а про незгоди між попами та панами, які хочуть мати власну церкву, хоч і убогу. Храми перетворюються, зі слів автора, на товар, який можна купити чи отримати у спадок. Підтверджує він ці слова конкретними прикладами. К. Сакович робить висновок, «що краще мати одну гідну уфундовану церкву, ніж багато без фундацій» [28, с. 144-146].

5) «Про освячення храмів на Русі». Обряд освячення храму може здійснювати лише єпископ. Але за свою роботу він вимагає дуже великі кошти, які «для бідних холопів, звісно, непосильні». А священники не готові

тратити власні гроші на освячення. При цьому К. Сакович заявляє, що «інші порядки існують в католицькій церкві» [28, с. 146-148].

б) «Про відмову владик піклуватися облаштуванням шкіл при своїх кафедральних храмах». К. Сакович радить єпископам відкривати школи і навчати в них «читанню та письму грецькому, руському і польському, а також катахизису та уставу...». Але не рекомендує «вводити викладання латинської мови...», бо її слід вивчати в академіях. Шкода, що єпископи не бажають це робити через значні затрати, хоча й мають для цього не тільки свої маєтки, а й податки зі священників.

У цій частині К. Сакович позитивно відгукується про київського митрополита П. Могилу, на якого уніатам потрібно рівнятися та вчитися у нього: «Погасли ваші училища – не тільки перед латинськими, але і перед Могилянськими, уфундованими в Києві та Гощі, і якщо би в них тільки не велося єретичне навчання наук, то справедливо з часом мала би чим вихвалитися Русь» [28, с. 148-150]. К. Сакович навіть пише таке про П. Могилу: «...якби його милість Могила, відрікшись від схизми, вступив у римську церкву, був би воістину гідний не тільки митрополичого, але і патріаршого звання, через зроблені ним справи, які заслуговують на згоду» [28, с. 140-141]. Із цього судження випливає, що К. Сакович високо оцінює діяльність цього церковного достойника.

Закінчується «Перспектива...» коротким нагадуванням руському народові про єднання його з Римською Церквою. К. Сакович зазначає, що Православна Церква має багато спільного з Римською, а саме: однакова кількість таїнств, молитви за померлими, визнання святих та їх мощів, дотримання постів та подібність богослужінь. Відмінним є лише два догмати, які відділяють православних від католиків, це – догмат про сходження св. Духа і від Сина та верховенство папи.

«Перспектива...» К. Саковича викликала низку відповідей з боку як православних, так і уніатів, що не погоджувалися з критикою консерватизму в церковній сфері [48, с. 23-27]. Представники православного табору на чолі з

П. Могилою відповіли на цей твір, опублікувавши 1644 р. «Lithos albo Kamien z prosy prawdy cerkwie swietey prawoslawney Ruskiey...» («Літос, або Камінь з праці правди святої Руської православної церкви...») [11;24]. Їхня відповідь містить образливі висловлювання щодо автора «Перспективи...». Так, на сторінках «Ліфоса, або Каменя...» трапляється багато грубих та образливих епітетів. К. Саковича називають «безмозгим» (30, 355), «недоуком» (32, 152), «дурнем» (25, 47, 52), «безбожником, єритеком» (82), «фарисеєм» (74), «Каїном» (87), «лицеміром» (105), «розстригою» (67, 222, 254), «баламутом» (112), «кургузим софістом» (117), «Вакулою» (251), «дудаком» (137), «рабом брюха» (309) і т. д. [11].

«Ліфос, або Камінь...» – це об'ємна книга на 424 сторінки основного тексту та 12 нумерованих сторінок, які розміщені перед ним.

На нумерованих сторінках знаходяться наступні тексти: вірші, які написані під гербом і присвячені київському воєводі Максиміліану Бржозовському; присвята Бржозовському, який, попри своє шляхетне походження, як зазначають автори, не соромиться іменувати себе « сином православної церкви» [24, с. 47]; передмова до читача, яка є відповіддю на передмову в «Перспективі...». У останній автори запевняють, що перехід К. Саковича у католицизм відбувся не через виявлені ним помилки, єресі та забобони серед православних та уніатів, а з інших причин.

Окрім того, є невеликий за обсягом вірш, що закінчується насмішко над К. Саковичем:

«Дай спокій Русі, коли хватить духа,

А то, Касьяне, втрапиш ти друге вухо!» [24, с 63].

Тут вказується на фізичну ваду К. Саковича – у нього ще в дитинстві було пошкоджене вухо. І саме з цієї фізичної вади насміхаються автори «Каменя, або Ліфоса...», що виглядало не дуже гарно по відношенню до опонента-полеміста. Адже треба було вести полеміку щодо ідей, а не опускатися до такого рівня. Хоча подібні речі мали поширення в той час.

Основний текст «Ліфоса, або Каменя...» поділений на два розділи. У першому розглядаються питання, які стосуються здійснення таїнств та інших важливих богослужінь. У другому розглядаються «абсурди» греко-руського церковного «Статуту». Текст побудований за моделлю, коли на поставлене К. Саковичем питання дається відповідь («теза» – «антитеза»). «Літос, або Камінь...» закінчується двома трактатами, які присвячені питанням догматичних відмінностей Західної та Східної християнської Церков, а саме питанням про сходження св. Духа та верховенство Папи Римського. Там автори спростовують догмат про походження Святого Духа і від Сина, що мав на меті обґрунтувати попередній догмат про зверхність влади римського первосвященника апостола Петра та його наступників, переданої нібито самим Христом [24, с. 366]. Ці трактати служать відповіддю на заклик К. Саковича до православних, які проживають на українських та білоруських землях, поєднатися з Римо-Католицькою Церквою.

У творі «Ліфос, або Камінь...» автори використовують цитати з багатьох джерел, а саме: з богослужбових книг Православної та Римо-Католицької Церков; з постанов Вселенських та помісних соборів та їхнього тлумачення; з творів Отців та вчителів Церкви як Східної, так і Західної; із церковно-історичних творів; з богословських творів римо-католицьких учених, переважно представників схоластики; з літератури канонічного, полемічного та проповідницького змісту. Використання такої кількості джерел свідчить про дещо компілятивний характер цього твору. Однак такий підхід був характерний для тогочасної богословської полеміки. Принаймні звернення до такої великої кількості джерел сприймалося як вияв богословської ерудиції.

Відповідаючи на звинувачення К. Саковича щодо православної обрядовості, автори «Ліфоса, або Каменя...» не заперечують цінності римо-католицької обрядовості, говорять про неї обережно та стримано.

Проводиться думка, що догмати й обрядовість, власне, й визначають відмінності між церквами. Однак обрядовість є явищем рухомим і може

доповнюватися та видозмінюватися. Догмати ж не можуть підлягати ніяким змінам.

Щодо богослужбових книг, якими користуються православні, то в них, вказується в «Ліфосі, або Камені...», по-перше, виписана обрядовість, яка має авторитет старовини, а по-друге, у них передається глибокий сенс священнодіяльності.

Продовжуючи полемічний діалог, К. Сакович пише новий твір, який повинен знищити «камінь» опонентів, про що свідчить вже сама назва твору «Oskard albo młot na skuszenie kamienia schizmatyckiego...» («Оскар, або Молот, щоб розбити схизматичний камінь ...»). Як уже говорилося, цей твір не зберігся. Тому про що в ній писав К. Сакович, можемо лише здогадуватися.

Представники унійного табору теж активно протистояли К. Саковичу. Їхня можливість діяти була ширшою. По-перше, вони писали доноси та петиції до Риму, щоб підірвати авторитет автора «Перспективи...», по-друге, для захисту від критики унійної церкви також використовували друковане слово.

Дерманський архімандрит Ян Дубович 16 червня 1645 р. пише протестацію проти видання книги «Ліфос, або Камінь...» [51, с. 317-318 (додаток)]. Автор цього твору, будучи уніатським діячем, до висвячення на архімандрита Дубенського монастиря проживав і працював в Києві. Він виступав за об'єднання з православними та створення одного патріархату. На посаді архімандрита займався розбудовою монастиря, про це навіть згадує К. Сакович [217, с. 370]. Я. Дубович був одним з найосвіченіших письменників-полемістів серед уніатів. Його твори свідчать про ерудицію автора та є більш толерантними у висловлюваннях щодо опонентів, у т. ч. щодо К. Саковича.

Я. Дубович начебто виступає захисником праці «Перспектива...» Однак у своєму творі «Obraz prawosławney Cerkwі Wschodniey...» («Образ Східної православної церкви...») він називає К. Саковича зрадником. Там, зокрема, сказано: «Польські панове, стережіться його! Він навчався в Києві

на турецькій мові і каже, що зневажив Коран, він вже третій раз змінив віру...». Автор натякає, що К. Сакович залишився таємним мусульманином, а його полемічна діяльність має деструктивний характер [217, с. 372-373].

Як бачимо, тут використовувалися антимусульманські стереотипи. У той час Річ Посполита протистояла мусульманському світу – передусім Кримському ханству й Османській імперії. Представлення ж К. Саковича як таємного мусульманина мало на меті підірвати його авторитет, викликати до нього неприязнь. Сумнівно, що К. Сакович був адептом мусульманства. Принаймні ні його діяльність, ні його твори про це не говорять. Однак такі закиди на його адресу Я. Дубовича могли спрацювати.

Окрім праці «Образ Східної православної церкви...», яка повністю не зберіглася, відомо ще три твори цього унійного полеміста, які розвивають полеміку, розпочату К. Саковичем, а саме: «Obrona Cerkwi Sobornoj Apostolskiej przeci w wszytkim hearetikom...» («Захист церкви апостольської від всіх еретиків...»), (Дермань, 1638); «Kalendarz prawdziwy Cerkwi Chrystusowej...» («Календар правдивої церкви християнської...»), (Вільно, 1644); «Hierarhia abo o zwierchności w Cerkwi Bożey...» («Ієрархія, або про зверхність у Церкві Божій...»), (Львів, 1644).

Зберігся твір, що спеціально був написаний для захисту уніатської Церкви від звинувачень із боку автора «Перспективи...». Це згадувана брошура пінського єпископа Пахомія Войни-Оранського «Zwierciadło albo zasłona...» («Дзеркало, або Заслона...») [33], яка була надрукована в 1645 р. Твір складається, як і більшість творів того періоду, з посвяти, передмови до читача та основного викладу твору [51, с. 396-397].

П. Война-Оранський, будучи уніатським церковним діячем та займаючи високе становище єпископа, належав до противників запровадження григоріанського календаря в унійній Церкві та виступав проти критики східної («руської») обрядовості К. Саковичем [51, с. 329-330].

У передмові автор дає негативну характеристику К. Саковичу, а також називає причини, які спонукали його до написання полемічного твору. Тут

К. Сакович порівнюється з «василіском», погляд якого є небезпечним. Автор, запитуючи, «що може вбити дану істоту?», відповідає, мовляв, погляд василіска можна не лише нейтралізувати, а й самого його вбити за допомогою дзеркала. Тому єпископ П. Война-Оранський протиставляє «Перспективі...» свій твір під назвою «Дзеркало, або Заслона...», що має «знищити» К. Саковича.

Книга складається з трьох частин: перша називається «*Perspektiva deceptiva*» («Перспектива оманлива»), друга – «*Perspektiva agens in distans*» («Агенти Перспективи на відстані»), третя – «*Perspektiva dolosa*» («Перспектива наближається») [51, с. 398].

Твір єпископа П. Войни-Оранського є дещо слабшим у полемічному плані, аніж «Ліфос, або Камінь...». Головне завдання «Дзеркала, або Заслони...», по-перше, підтвердити, що уніатські єпископи є палкими прихильниками унії, по-друге, захистити уніатське духовенство і його конфесійну практику від критики К. Саковича.

У «Дзеркалі, або Заслоні...» спростовуються докори К. Саковича щодо моральних недоліків уніатського духовенства. Захищаючи уніатів, єпископ П. Война-Оранський разом з тим зауважує, що автор «Перспективи...» справедливо говорить про вади духовенства. У «Перспективі...» К. Сакович переконує, що хиби нижчих священнослужителів породжені їхньою простотою. П. Война-Оранський погоджується, що такі недоліки треба усунути. До того ж вони не мають відношення до догматів віри. А єпископи, які обговорюють і приймають рішення на єпархіальних щорічних соборах про необхідність покарання того чи іншого священника, повинні навчати і піклуватися про нижче духовенство [51, с. 398-400].

Захищаючи уніатську обрядовість, П. Война-Оранський, по-перше, вважає, що вона багато в чому збігається з обрядовістю Римо-Католицької Церкви, хоча і має певні відмінності. По-друге, автор «Дзеркала, або Заслони...» стверджує, що К. Сакович змішує обряди і церковні звичаї

уніатів та схизматиків (православних). По-третє, він неправдиво говорить про уніатські обряди.

Твір П. Войни-Оранського «Дзеркало, або Заслона...» закінчується погрозою К. Саковичу, що незабаром з Риму надійде декларація, яка стосується твору «Перспектива...», в якій її автор буде засуджений [51, с. 402].

В 1644 р. К. Сакович для продовження полеміки та відстоювання своїх тверджень пише твір «Окуляри для старого календаря...». Ідеї, які тут розглядалися, не були новими для автора. Твір починається посвятою на герб князів Любомирських. Далі читаємо звернення до читача, в якій К. Сакович говорить про греко-руський (юліанський) та католицький (григоріанський) календарі. У зверненні, також наголошується, що ідеї, які викладені в цьому творі, будуть повторюватися ідеями його ранішнього твору, а саме «Старим календарем...» Однак у «Окулярах для старого календаря...» календарне питання буде розглянуто більш детально [30, с. 5].

Також у зверненні до читача, К. Сакович говорить про те, що спонукало його до переходу у католицизм. Говорить і про неможливість свого повернення до унії [30, с. 3-7].

У «Окулярах для старого календаря...» полеміст, зокрема, звертається до критики григоріанського календаря представниками Острозького культурного центру. Він розглядає окремі аспекти «Книги (в шести розділах)» Василя Суразького, де йдеться про календарне питання [30, с. 9]. Згадана книга острозького полеміста, яка відома також під назвою «Про єдину істинну православну віру», користувалася значним авторитетом серед православних консерваторів. Наприклад, її використовував Іван Вишенський. Написаний цей твір був у 1588 р. і, ймовірно, спочатку поширювався в рукописній формі. Уже після Берестейської унії «Книгу (в шести розділах)» надрукували (орієнтовно це сталося в 1598 р.). Не випадково К. Сакович у «Окулярах для старого календаря...» звертається до цього твору. «Книга (в шести розділах)» і в 40-их рр. XVII ст. була авторитетною в православних

колах. Зокрема, з неї православні консерватори черпали аргументи для захисту старого (юліанського) календаря.

Також в «Окулярах для старого календаря...» К. Сакович звертається ще до одного острозького критика григоріанського календаря – Яна Лятоса [30, с. 17]. Наводяться його аргументи щодо проблематики календаря та математичні розрахунки. Ян Лятос був знаний як математик, астролог і лікар. Викладав у Краківському університеті. Однак там зазнав переслідувань за критику григоріанського календаря. Змушений був перебратися до Острога під опіку князя Василя-Костянтина Острозького. Тут він продовжував критику календарної реформи в Католицькій Церкві. А православні охоче посилалися на цього авторитетного вченого. Тому К. Сакович вирішив розібрати і його аргументи щодо календарної проблеми.

Як бачимо, питання календарної реформи й далі турбувало мислителя. Він, розуміючи її раціональність і потрібність, вважав, що вона має бути прийнята і прихильниками унії, й православними. У цьому варто вбачати вияв ренесансної зорієнтованості К. Саковича.

Загалом можна говорити про те, що католицький період, незважаючи на короткочасність, був важливим і плідним у творчій біографії К. Саковича. У цей час він написав низку полемічних творів, у яких не лише пояснював свій перехід у католицизм, а й торкався низки проблем, що стосувалися догматики й діяльності Православної та унійної церков. Зокрема, це питання єдності цих церков із католиками, календарної реформи, літургійної практики тощо.

Найвідомішим серед цих творів була «Перспектива...», що продемонструвала полемічну майстерність автора та розуміння ним церковних проблем. У ній автор постає критиком і православних, й уніатів. Передусім у «Перспективі...» показано різноманітні недоліки в літургійній практиці одних і других, проблемні моменти в їхньому церковному житті. У цьому творі релігійний консерватизм показано як шкідливе явище, що не

дозволяє українському суспільству розвиватися, бути учасником загальноєвропейських тенденцій та процесів.

Вказана праця, будучи доволі ґрунтовною та фаховою щодо критики православних і прихильників унії, викликала відповідну реакцію з боку низки представників православного й унійного духовенства, які відповіли на неї своїми полемічними творами. «Перспектива...» відновила полеміку, яка майже згасла, і дала поштовх для подальших дискусій.

Висновок до розділу 4

К. Сакович як церковний діяч і мислитель, бажаючи просвітити та підняти українців до культурного рівня тогочасної Європи, прагнув до їхнього об'єднання із західним (католицьким) світом. Він уміло використовував у своїй просвітницькій діяльності релігійно-філософські знання, культурний та соціальний досвід. Дуже часто через свою прямолінійність у висловлюваннях К. Сакович потрапляв у ситуації, які шкодили його кар'єрі та репутації.

Релігійно-філософські погляди К. Саковича висвітлені у його полемічних творах і пов'язані з його конфесійними пошуками. Полемічну діяльність мислителя можна поділити на два період: унійний і католицький.

В унійний період К. Сакович намагався пропагувати своєрідне ренесансне «просвітлення», що виражалось в захисті ним григоріанського календаря та критиці різноманітних «абсурдів», що характеризували православну і навіть уніатську обрядовість.

У творах К. Саковича уніатського періоду помітні західні впливи. Звісно, погляди мислителя викликали несприйняття з боку православних консерваторів, котрі орієнтувалися на святоотцівську традицію. Тому по своєму логічним видається перехід К. Саковича з табору православних у табір уніатів, а потім – римо-католиків. Окрім суто кон'юнктурних мотивів,

якими керувався К. Сакович, спрацювали й мотиви ідейного плану. Для К. Саковича уніати з їх прозахідною культурною орієнтацією, не кажучи вже про римо-католиків, були більш близькими, ніж православні традиціоналісти.

Із творів К. Саковича католицького періоду зрозуміло, наскільки глибоко він переймався проблемою конфесійної консервативності як православних, так і уніатів. Розпочавши з розгляду проблеми календаря, він переходить до критики консервативності в церковному житті, яка, на його думку, шкодить не тільки самій Церкві, а й українському народові. Це, зокрема, знайшло відображення в його відомому творі, як «Перспектива...»

Для К. Саковича болючими були питання становища духовенства, їхньої освіти, соціального забезпечення, протекціонізму магнатів у справах призначення священників. Особливо його увагу привертали проблеми освіти.

Відстоюючи ідею єдності християн, К. Сакович вважав, що між католиками та православними існує майже цілковита узгодженість в догматичній сфері, близькими вони є і в сфері обрядовій. А відмінність полягає лише у двох позиціях: у питанні про сходження Святого Духа та примат Папи Римського.

Незважаючи на гоніння, переслідування, погрози, К. Сакович не зрікся своїх суджень, а на дії опонентів відповідав полемічними творами. Його праці були настільки своєчасними, що викликали значний резонанс.

ВИСНОВКИ

У дослідженні обґрунтовано світоглядно-релігійні засади творчості українського філософа-гуманіста К. Саковича, проаналізовано проблему рецепції ренесансних ідей у головних філософських творах мислителя. Висновки дисертаційної роботи можуть бути викладені таким чином:

1. К. Сакович сформувався як ренесансний мислитель, що знайшло відображення в його художніх, філософських та полемічних творах. Він мав можливість ознайомитися з творами ренесансних і античних авторів, сприйняти їхні ідеї. Філософські твори К. Саковича показують, що він засвоїв ренесансну версію аристотелізму, а поетичний твір «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного...» – що мислитель при інтерпретації смисложиттєвих проблем звертався до творів античних авторів, зокрема Луція Аннея Сенеки.

К. Сакович, долучившись до братського руху, пропагував ренесансні ідеї на посаді ректора Києво-Братської Богоявленської школи. Це він також робив, коли перейшов до адептів унії й став дубенським архімандритом. По своєму логічним видається його перехід з табору православних у табір уніатів, а згодом – до римо-католиків. Окрім чисто кон'юнктурних мотивів, якими керувався К. Сакович, спрацювали тут також мотиви ідейного плану. Для нього уніати з їх прозахідною культурною орієнтацією були більш близькими, ніж православні консерватори.

Ренесансне «просвітлення», яке намагався нести К. Сакович, було актуальним та революційним для того часу. Це спричинило спочатку неприязнь, а згодом і вороже ставлення до нього як з боку православних, так і уніатів. Але таке «просвітлення» було потрібне для розвитку української культури, долучення її до загальноєвропейських процесів, до чого й прагнув мислитель.

К. Саковича був яскравим представником Ренесансу в Україні. Його праці, сфокусувавши найгостріші проблеми того часу, викликали значний

резонанс. Він належав до людей, які прагнули бути незалежними, вільними в своїх судженнях, що далеко не завжди сприймалося його сучасниками.

2. Знаним поетичним твором К. Саковича є «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного», в якому автор звертається до історичного минулого українського народу, описуючи діяльність відомого козацького гетьмана. У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» автор використовує античну естетику та розвиває панегіричні традиції в українській літературі, зосереджує увагу читачів на достойних вчинках гетьмана, його заслугах перед вітчизною. Образ П. Конашевича-Сагайдачного представлений у дусі ренесансного титанізму. Це – герой, що здійснив низку важливих вчинків, які вплинули на хід історії. Він належить до видатних державних мужів, які скеровують народ на доленосні дії. Відповідно, пам'ять про нього має зберегтися у віках.

У «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» спостерігаємо також позитивне трактування філософії, що відрізняло К. Саковича від багатьох тогочасних українських авторів, які знаходячись на позиціях консерватизму, вважали філософію «чужою» для православ'я мудрістю. К. Сакович звертається до поглядів античних авторів, передусім це стосується Сенеки. І саме через призму цих поглядів здійснював інтерпретацію смисложиттєвих проблем.

3. Однією з центральних проблем у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» є проблема життя й смерті. Вона трактується не в середньовічному релігійному дусі, де земне життя не має особливої ціни і є лише підготовкою до життя потойбічного. Підхід К. Саковича до цієї проблеми можна вважати ренесансним. Автор роздумує про сенс земного життя, зазначає, що людське буття швидкоплинне й час невблаганний для усіх смертних. Однак людина своїми благородними й героїчними діями може залишитися в пам'яті нащадків. Завдячуючи цьому вона й стає «безсмертною». Таким і постає у «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» головний герой. Він, зокрема,

прославився своїми військовими походами, участю в Хотинській битві 1621 р., відновленням православної ієрархії на українських землях. За це співвітчизники не повинні його забути. Тим самим він «обезсмертнюється». Цьому ж «обезсмертненню» сприяють і «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного»

4. Однією з праць, укладених К. Саковичем, де він пропагує інтерпретований у ренесансному дусі аристотелізм, є робота «Аристотелівські проблеми...» У ній мислитель розглядає питання природи людини. Подібно до гуманістів Відродження, представляє людину як самоцінність. У праці простежується ренесансна переорієнтація від богопізнання на пізнання людської природи. Наслідуючи Аристотеля, К. Сакович говорить про людину як про мікрокосм, що є стислим відтворенням макрокосму, підносить людський розум, пізнання людиною зовнішнього світу. Також він, цінуючи освіченість вище ніж побожність, наполягає на необхідності будівництва шкіл.

Мислитель звертає увагу на тілесність людини. У «Аристотелівських проблемах...» він, йдучи за Стагіритом, детально розглядає життєдіяльність людського організму, його основні регулятивні механізми, взаємозв'язок усіх органів. Порушення цього взаємозв'язку, на його думку, веде до хвороб і смерті.

Пізнання людиною самої себе автор підпорядковує не завданню піднесення до Бога, а потребам земного життя людини. На думку К. Саковича, найглибшою мудрістю є пізнання людиною самої себе. На основі самопізнання вихована й освічена людина опанує не лише своє тіло, а й емоції, мислення, наміри, вчинки, поведінку, ставлення до інших людей, формує свій характер, визначає рід своєї діяльності, свою долю і місце у світі.

К. Сакович постає як прихильник освіти й самоосвіти, глибокий шанувальник науки і постійного вдосконалення. Саме знання, вважає він, дає можливість вільно орієнтуватися у світі. Мислитель схвально ставиться до

світських наук і мудрості, широко використовує твори античних філософів, письменників та істориків.

5. У своїх поглядах, зокрема на людину, її сутність, творчі, розумові здібності, К. Сакович апелює до ідей ренесансного гуманізму, часто переорієнтовує увагу з божественного, небесного на людське, земне життя.

Людина у філософії К. Саковича постає як найвища цінність, творець власної долі. Це, зокрема, простежується в укладеному ним «Трактаті про душу...», де в центрі уваги поставлено проблему сутності людської душі. Мислитель схиляється до аристотелівського розуміння цієї проблеми, часто керуючись природничо-науковими даними. Він визначає душу як актуальний стан організації фізичного тіла, що має здатність до життя, форму природного тіла, що підлягає змінам і може мати різні якості. Щоправда, К. Сакович, віддаючи данину платонізму в її християнській інтерпретації, все ж сприймав душу як безсмертну, самодостатню сутність, здатну жити й без тіла.

Загалом К. Сакович спрямовував свою діяльність на розвиток гуманістичних традицій і загальне піднесення рівня філософської думки в Україні. Виступаючи за розвиток освіти й науки, він, на відміну від багатьох інших діячів братського руху, не висловлював негативних зауважень на адресу філософії, а, навпаки, намагався піднести філософський рівень української культури. На думку К. Саковича, людина за своєю природою наділена палким прагненням до знання. Достоїнство й гідність людини автор пов'язує вже не стільки з набожністю, скільки з освіченістю, вихованням, прищепленням навичок доброчесності. Освіта – основа гідних людських вчинків, участі в державних і громадських справах.

6. Релігійно-філософські погляди К. Саковича представлені у його полемічних творах, де він демонструє прихильність до західних культурних цінностей ренесансного зразка. Ці погляди почасти пов'язані з конфесійними пошуками мислителя. Його полемічну творчість варто розділити на два

періоди: уніатський і католицький. Полемічні твори мислителя викликали помітний резонанс, спровокували жваву полеміку в другій чверті XVII ст.

У творах уніатського, а пізніше й католицького періодів К. Сакович, розглядаючи релігійні проблеми в тогочасній Україні, акцентував увагу на проблемі календарної реформи. Вважав, що прихильники унійної церкви, а також православні мали б прийняти, як і римо-католики, григоріанський календар. Ці твори свідчать, що письменник-полеміст зазнав західних, передусім ренесансних, впливів. Його погляди викликали несприйняття з боку православних консерваторів, які орієнтувалися на святоотцівську традицію.

7. У творах католицького періоду К. Сакович акцентував увагу на консервативності православних і уніатів. К. Сакович, розглядаючи широке коло тогочасних проблем церковного життя в Україні, постає критиком прихильників цих конфесій. Він вказував на порушення ними канонів, зумовлених як невіглаством, так і негативними вчинками священнослужителів. Важливим матеріалом для творів цього періоду слугувала особиста обізнаність автора зі станом справ у православних та уніатів, з їхньою церковною літературою. К. Сакович вважав, що консерватизм одних і других шкодить не лише Церкві, а й українському народові.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Опубліковані джерела

1. Аквінський Фома. Коментарі до аристотелевої «Політики» : Пер. з латини. Київ : Основи, 2000. 794 с.
2. Антологія української лірики / ред. О. Зілинський. Торонто : Канадський Інститут Українських Студій, 1978. 440 с.
3. Антологія української поезії: В 6-и т. / Редкол.: М. П. Бажан та ін. Т. 1: Твори поетів 11-18 століть. Київ : Дніпро, 1984. 454 с.
4. Аполлонова лютня: Київські поети XVII – XVIII ст. / Упорядкув та приміт. В. П. Маслюка, В. О. Шевчука, В. В. Яременка; За ред. В. Крекотня. Київ : Молодь, 1982. 318 с.
5. Аристотель. О душе. Сочинение в 4-х томах. Т.1. Москва : «Мысль», 1976. С.371-448.
6. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладено / [пер. І. Огієнко]. Київ : Українське Біблійне товариство, 2002. 1376 с.
7. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Збірник документів і матеріалів. Київ : Наукова думка, 1988. 288 с.
8. Давня українська література: хрестоматія / упорядник М. Сулима. 3-те вид. Київ : Освіта, 1996. 656 с.
9. Літопис руський. / Пер. з давньоруської Л. Є. Махновця; Відповідальний редактор О.В. Мишанич. Київ : Дніпро, 1989. XVI+591 с.
10. Марсове поле. Героїчна поезія на Україні. Друга половина XVII – поч. XIX століть. Книга 2. Київ : Молодь, 1989. 374 с.
11. Могила П. Ліфос / П. Могила. Архив Юго-Западной России. Ч.1. Т. VIII. Вип. I. 450 с.

12. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.) :
Тексти і дослідження. Київ, 1988. 568 с.
13. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Серия «Философское наследие». Москва : Мысль, 1993. Т 2. 528 с.
14. Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Серия «Философское наследие». Москва : Мысль, 1994. Т 3. 656 с.
15. Потій І. Унія. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.2. Русская историческая библиотека. Санкт-Петербург, 1882. Т. 7. С. 111-168.
16. Правда про унію: Документа і матеріали. 3-є вид., доп. Львів : Каменяр, 1981. 448 с.
17. Сенека Луцій Анней. Діалоги. Переклад з латини А. Содомора. Львів : Видавництво «Апріорі», 2016. 320 с.
18. Українська література XVII ст. : Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Беллетристика. / упоряд., прим. і вступна стаття В. І. Кречотеня; ред. тому О. В. Мишанич. Київ : Наукова думка, 1987. 608 с.
19. Українська поезія XVI ст. / упоряд., вст. ст. та приміт. В. В. Яременка. Київ : Радянська школа, 1987. 287 с.
20. Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Київ : «Наукова думка», 1978. 432 с.
21. Українська поезія: Середина XVII ст. / упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. Київ : Наукова думка, 1992. 680 с.
22. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / відп. редактор В. Нічик. Київ : Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 1. 431 с.
23. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / відп. редактор В. Нічик. Київ : Наукова думка, Основи, 1995. Ч. 2. 429 с.

24. Mohiła Piotr. Λίθος abo kamen z procy prawdy cerkwie świętey prawosławney ruskiey na skruszenie faecznościemney Perspektywy albo raczey pazkwilu od Kassiana Sakowicza... roku p. 1642 w Krakowie wydanego. Wypuszczony przez pokornego ojca Euzebia Pimina. Київ, 1644. 4 + 424 c.
25. Niesiecki K. Korona Polska przy złotey wolności starożytnemi wszystkich katedr, prowincyi y rycerstwa kleynotami heroicznym męstwem y odwagą, naywyższemi honorami a naypierwey cnotą, pobożnością y świątobliwością ozdobiona. T. 4, Lwów: w drukarni Collegium Lwowskiego Societatis Jesu, 1743. 820 s.
26. Sakowicz K. Desiderosus. Przedmowa. Kraków, 1625. 117 s.
27. Sakowicz K. Dyjalog, abo Rozmowa Maćka z Dyjonizym, popem schizmatyckim wileńskim o Wielkiejnocy ruskiej roku 1641 w pięć niedziel po katolickiej, a w półszósty niedziel po żydowskiej przypadłej. Wyd. 2. Kraków 1642. Druk: Walerian Piątkowski. BJ, sygn. St. Dr. 42434 I P. Zob. też Estr., XXVII. 26 s.
28. Sakowicz K. Epanorthosis albo Perspektywa... Kraków, 1642. 161 s.
29. Sakowicz K. Kalendarz stary... Kraków, 1640. 42 s.
30. Sakowicz K. Okulary kalendararzowi staremu... Kraków, 1644. 67 s.
31. Sakowicz K. Sobor kiiowski schismaticcki, przez oyca Piotra Mobile złożony y odprawowany roku 1640... Kraków, 1642. / Памятники полемической литературы. 1878. Кн. 1. Стлб. 22 – 47.
32. Skarga P. O jedności Kościoła Bożego pod jednym Pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu. Wilno, 1577.
33. Woyna–Orański P. Zwierciadło albo zasłona naprzeciw uszczypliwey Perspektywie X. Kassjana Sakowicza złożonego archimandryty Dubieńsk. Wilno. 1645.

Монографії, автореферати, наукові статті

- 34.Балух В. О. Культурно-просвітницька та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення. Чернівці : Чернівецький національний університет, 2014. 464 с.
- 35.Білоус П. В. Історія української літератури XI– XVIII ст. : навч. посібн. Київ : ВЦ «Академія», 2009. 424 с.
- 36.Бичко А., Бичко Б. Світлотінь Касіяна (Калліста) Саковича : (Знайомство з концепціями та ідеями видатного мислителя епохи українського бароко кінця XVI – початку XVII ст.). Київ : Український центр духовної культури, 2005. 168с.
- 37.Власовський І. Нарис історії української православної церкви. Київ, 1998. Т.2. 397 с.
- 38.Войтов Б. І. Античні мотиви у творі Касіяна Саковича «Вірші...». «Чинники розвитку суспільних наук у XXI столітті»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, 2015. С. 9-11.
- 39.Войтов Б. І. Вплив античного спадку на творчість Касіяна Саковича. Політологія, філософія, соціологія: контури міждисциплінарного перетину: матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції. Одеса : Національний університет «Одеська юридична академія», 2015. С. 64-66.
- 40.Войтов Б. І. Ідея громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного». Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія», 2015. №18. С. 124-128.
- 41.Войтов Б. І. Проблема смерті й безсмертя та їх ренесансне розуміння у творі Касіяна Саковича «Вірші...». Сучасні міждисциплінарні дослідження: історія, сьогодення, майбутнє: результати XI міжнародної конференції: збірник наукових праць, 2015. С. 8-12.

42. Войтов Б. І. «Промови...» Касіяна Саковича, як приклад ренесансного ораторського мистецтва ». Актуальні проблеми філософії та соціології, 2017. №16 С. 16-18.
43. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми людини у творі Касіяна Саковича «Арістотелеві проблеми». Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія», 2016. №19. С. 105-110.
44. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми природи душі у творі Касіяна Саковича «Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії». Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання суспільних наук: соціологія, політологія, філософія, історія». Київ : ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2016. С. 43-47.
45. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми природи душі у творі Касіяна Саковича «Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії». Релігія та соціум. Міжнародний часопис. Чернівці, 2016. №3-4 (23-24). С. 233-240.
46. Войтов Б. І. Ренесансне розуміння проблеми природи людини та душі у творах Касіяна Саковича «Aristoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu czlowieczym» («Арістотелеві проблеми, або Питання про природу людини») та «Traktat o duszy» (Трактат про душу). Гілея науковий вісник. Київ, 2019. Вип. 145 (6). С. 25-30.
47. Войтов Б. І. Рецепція античного спадку у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного». Virtus: Scientific Journal / Editor-in-Chief. Decemder #4, 2015. С. 16-20.
48. Войтов Б. І. Твір «Перспектива...» Касіяна Саковича та відновлення полеміки між православними, уніатами та католиками першої половини XVII ст. Гілея науковий вісник. Київ, 2019. Вип. 141 (2). С. 23-27.

49. Год Б. Виховання у братських школах України і європейська педагогіка 16-17 століть. Київ : Рідна школа, 2005. № 1. С. 52-55.
50. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Київ, 1883. Т. 1. 576+462 с.
51. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Київ : Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1898. Т.2. 1054 с.
52. Голубев С. Лифос – полемическое сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 году. Архив Юго-Западной России. 1893. Ч. 1. Т. 9. С. 1 – 147.
53. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі–України: релігієзнавчо–філософський аспект. Київ : Видавничий центр «Академія», 2001. 272 с.
54. Горбаченко Т. Г. Мова та писемність як складові церковно-релігійного життя християн. Українське релігієзнавство. 1998. № 8. С. 24-35.
55. Горін С. Дубенські Вознесенський, Спасо–преображенський і Хрестовоздвиженський монастирі (до середини XVII ст.). Дрогобицький краєзнавчий збірник / ред. кол. Л. Тимошенко (голов. ред.), Л. Винар, Л. Войтович, Г. Гмітерек та ін. Вип. XIV–XV. Дрогобич : Коло, 2011. С. 133-159.
56. Горін С. Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть. Львів : Місіонер, 2007. 336 с.
57. Грабович Г. До ідеології ренесансу в українській літературі : ВТршГ на жалосный погреб зацного рыщера Петра Конашевича Сагайдачного. До історії української літератури (Дослідження, есеї, полеміка). Київ, 2003. С. 255-268.
58. Грицай М. С. Українська література XVI – XVIII ст. і фольклор. Київ : Видавництво Київського університету, 1969. 114 с.
59. Грушевський М. С. Духовна Україна : збірник творів. Київ : Либідь, 1994. 558 с.

60. Грушевський М. С. Історія України-Руси в 11 т., 12 кн. Київ : Наукова думка, 1995. Т. 6. 667 с.
61. Грушевський М. С. Історія української літератури в 6 т., 9 кн. Київ : Либідь, 1995. Т. 5, кн. 2. 352 с.
62. Грушевський М. С. Історія української літератури. Київ : АТ «Обереги», 1995. Т. 6. 708 с.
63. Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Ковчег. Збірник статей з церковної історії. Львів, 1993. Ч. 1. С. 1-22.
64. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. 426 с.
65. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні XVI – початку XVII ст. / В. Нічик, В. Литвинов, Я. Стратій. Київ : Наукова думка, 1991. 384 с.
66. Давня українська література: підруч. для студ. філол. Ф-тів ун-тів / М. С. Грицай, В. Л. Микитась, Ф. Я. Шолом; [за ред. М. С. Грицай]. Київ : Вища школа, 1978. 415 с.
67. Дзюба Е. Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в.). Київ : Наукова думка, 1987. 132 с.
68. Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. И общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. / М. Дмитриев, Б. Флоря, С. Яковенко. Москва : Индрик, 1996. Ч. 1. Исторические причины. 119 с.
69. Довбищенко М. В. Волинська шляхта в релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст. Київ : ПП Сергійчук М. І., 2008. 882 с.
70. Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. Нижний Новгород : Издательство Нижегородского университета, 2006. 246 с.

- 71.Ефименко А. Я. История украинского народа / Сост. и авт. ист.-биограф. очерка В. А. Смолий. Київ : Лыбидь, 1990. 512 с.
- 72.Єфремов С.О. Історія українського письменства. Київ : Феміна, 1995. 686 с.
- 73.Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.). Санкт-Петербург, 1901. XXI, 610 с.
- 74.Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. Київ, 1997. 263 с.
- 75.Завитневич В. З. «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. Варшава, 1883. 400 с.
- 76.Загайко П. К. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. Київ : Видавництво АН УРСР, 1957. 88 с.
- 77.Зайцев М. О. Особистісне буття в смисловому полі європейської культури: монографія. Київ : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2008. 200 с.
- 78.Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. Український історичний журнал. 2001. № 5. С. 43-74.
- 79.Зема В. Є. Флорентійська унія та автокефалія церкви. Український історичний журнал. 2003. № 1. С. 53-68.
- 80.Замлинский В., Пащенко В. Петро Могила. Історія України в особах. IX – XVIII ст. Київ, 1993. С. 255-265.
- 81.Зубрицький Д. Хроніка Старопігійського братства. Львів: Априорі, 2011. 389 с.
- 82.Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ : Наукова думка, 1966. 251 с.
- 83.Ісаєвич Я. Д. Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVII ст. Київ : Наукова думка, 1972. 144 с.

84. Ісаєвич Я. Д. Україна давня й нова: Народ, релігія, культура. Львів : Місіонер, 1996. 334 с.
85. Ісаєвич Я. Д. Українське книговидання: витoki, розвиток, проблеми. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. 520 с.
86. Ісіченко І. «Вірші на жалосний погреб гетьмана Сагайдачного» о. Касіяна Саковича та проблема витоків «козацького бароко». МАГІСТЕРІУМ. 2010. Вип. 38. Літературознавчі студії. С. 3-9.
87. Ісіченко І. Східна аскеза і бароковий текст : досвід могилянського Києва. Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : Збірник наукових праць на пошану пам'яті проф. Валерії Нічик. Київ : Критика, 2005. 584 с. С. 196-206.
88. Історія релігії в Україні в 10 томах. Т.3. Православ'я в Україні / за ред. А. М. Колодного, В. В. Климова. Київ : «Світ знань», 1999. 560 с.
89. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін. Київ : Товариство «Знання», 1999. 735 с.
90. Історія української літератури : у 8 томах. Т. 1 : Давня література (XI – перша половина XVIII ст.) / В. П. Колосова та ін. Київ : Наукова думка, 1967. 539 с.
91. Історія української філософії: Підручник. /Русин М. Ю., Огородник І. В. Київ : Академвидав, 2008. 624 с.
92. Історія філософії на Україні: у 3–х т. Т. 1 : Філософія доби феодалізму / В. М. Нічик, В. С. Горський, М. В. Попович та ін. Київ : Наукова думка, 1987. 399 с.
93. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3 кн. / О. П. Крижанівський, С. М. Плохій. Київ : Либідь, 1994. Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX ст. 336 с.
94. Карташев А. В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2: Очерки по истории русской церкви. Москва: Терра, 1992. 569 с.

95. Кашуба М. В. Проблема ренесансу в українській духовній культурі. Записки НТШ. Львів, 1994. Т. 128. С. 357-371.
96. Климів В. Феномен Петра Могили: Біограф., діяльність, позиція / Відп. ред. В. Климів. Київ, 1996.
97. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. Львів : Сполом, 2005. 336 с.
98. Колодний А. М., Лобовик Б. О. та ін. Релігія в духовному житті українського народу. Київ : Наукова думка, 1994. 204 с.
99. Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів : Логос, 1996. 184 с.
100. Колосова В. Твір Касіяна Саковича «Вірші на жалосний погреб Петра Сагайдачного». Радянське літературознавство. 1965. № 12. С. 13-19.
101. Косицька М. «Літос...» митрополита Петра Могили: риторична специфіка полемічного дискурсу. «Українська школа» в літературі та культурі україно-польського порубіжжя. Київ, 2005. Полоністичні студії. Т. VII. С. 214-225.
102. Костомаров Н. Две русские народности. Основа. Санкт-Петербург, 1861. №3. С. 33-80.
103. Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Москва : Институт русской цивилизации, 2011. 688 с.
104. Коялович М. О. Литовская церковная уния. Санкт-Петербург, 1859. Т. 1. 316 с.
105. Коялович М. О. Литовская церковная уния. Санкт-Петербург, 1861. Т. 2. 442 с.
106. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні. Європейське Відродження та українська література XVI-XVII ст. АН України. Ін-т літератури ім. Т. Шевченка. Київ: Наукова думка, 1993. С.300-319.
107. Кралюк П. М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького. Київ : Український Центр духовної культури, 1997. 192 с.

108. Кралюк П. М. Історія філософії України: навчальний посібник. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. 652 с.
109. Кралюк П. М. Луцьке Хрестовозвиженське братство. Луцьк : Надстир'я, 1996. 54 с.
110. Кралюк П. М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку – XVII ст. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». 2007. 206 с.
111. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. [Текст]. Луцьк : Надстир'я, 1996. 132 с.
112. Кралюк П. М. Петро Конашевич-Сагайдачний – творець української нації? Харків: Фоліо, 2019. 170 с.
113. Кречотень В. І. Українська книжна поезія кінця XVI – початку XVII ст. URL: <http://litopys.org.ua/ukrpoetry/anto46.htm>.
114. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. Київ : Грамота, 2010. 576 с.
115. Криса Б. С. Український вірш кінця XVI- початку XVII ст.: маркування перспективи. Слово і час. 2009. Ч.6. С.9-13;
116. Криса Б. С. Пересотворення світу. Укр. поезія XVII – XVIII ст. Львів : Свічадо, 1997. 215 с.
117. Курас І.Ф., Багмет М.О., Гусєв В.І. Провідники духовності в Україні: довідник. Київ: Вища школа, 2003. 783 с.
118. Левицкий О. Внутреннее состояние Западно-Русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и Уния. Київ, 1884. 109 с.
119. Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси в XVI и XVII веках. Київ. С. 46.
120. Левицкий О. Южно-русские архиереи XVI и XVII в. Киевская старина. 1882. № 1. С. 49-100.

121. Литвин Т. М. Раціоналізм та ірраціоналізм української філософії доби Бароко. Дис. ... канд. філософ. наук. Львівський національний університет імені Івана Франка. Львів, 2008. 234 с.
122. Литвинов В. Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. Київ : Наук, думка, 1984. 152 с.
123. Литвинов В. Д. «Католицька Русь» (Внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.). Київ : Український Центр духовної культури, 2005. 275 с.
124. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні. Київ : Основи, 2000. 472 с.
125. Литвинов В. Д. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII ст. Історико-філософський нарис. Київ : Наукова думка, 2008. 528 с.
126. Любащенко В. І. Митрополит Петро (Ратенський) і майбутнє розділення Київської церкви. *Średniowiecze Polskie i Powszechnie. Katowice*, 2010. Т.2 (6). С.92-118.
127. Любащенко В. І. Пошуки альтернативної унії: православні та протестанти у контексті Берестя (Кирило Лукаріс і Україна). Берестейська унія (1596) в історії та історіографії: спроба підсумку. Львів, 2008. С.277-297.
128. Любащенко В. І. Галич в церковно-унійних планах Владислава Ягайла і митрополита Кипріяна. *Actes Testantibus*. Ювілейний збірник на пошану Леонтія Войтовича. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук праць. Львів, 2011. Вип.20. С.434-453.
129. Любащенко В. І. Реформація і православні братства в Україні. Львівська братська школа: тексти і контексти (до 420-річчя «Просфоними»). Львів, 2012. С.111-132.

130. Майданюк І. З. Передумови духовної свободи у філософській спадщині Київської братської школи. URL: <http://ecobio.nau.edu.ua/index.php/VisnikPK/article/2234>.
131. Макарий (Булгаков) История Русской Церкви. Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 5. Т. 9. 560 с.
132. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. Нью-Йорк, 1954. 81 с.
133. Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. Санкт-Петербург, 1897. 402 с.
134. Малышевский И. И. Правда об унии к православным христианам. Київ, 1864. 64 с.
135. Матласевич О. В. Дослідження когнітивних процесів у контексті культурно-історичного підходу (на прикладі творчої спадщини К.Саковича). Наукові записки. Серія «Психологія і педагогіка». 2013. Вип. 24. С. 72-77.
136. Мединський Є. М. Братські школи України і Білорусії в XVI – XVII століттях. Київ : Радянська школа, 1958. 210 с.
137. Мельничук І. В. Макабричні образи і мотиви в українській бароковій поезії XVI – XVII століття. Вісник маріупольського державного університету. Серія: філологія. 2012. Вип 6. С. 57-63.
138. Микитась В. Л. Українська література в боротьбі проти унії. Київ : Дніпро, 1984. 242 с.
139. Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. Київ : Абрис, 1994. 288 с.
140. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века. Москва : Высшая школа, 1974. 384 с.
141. Ничик В. М. Первые отечественные учебные пособия по философии и психологии на Украине в начале XVII века. Науч. докл. высш. шк. филос. науки. 1986. №6. С.112-113.

142. Ничик В. М. Роль Києво-Могилянської академії в розвитку отечественної філософії. *Філософська думка в Києві*. Київ, 1982. С. 79-103.
143. Ничик В. М. Петро Могила в духовній історії України. Київ : Український центр духовної культури, 1997. 328 с.
144. Ничик В. М. Філософія в Київській братській школі. Сакович К. Арістотелевські проблеми, або питання про природу людини... Трактат про душу. *Філософська думка*. Київ, 1982. №2. С. 54-72.
145. Новаковський П. Літературна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). Український літературний центр. Львів : Свічадо, 2005. 252 с. (Джерелознавчі дослідження; Т. 2).
146. Нудьга Г. У колі світової культури / Відп. ред. В. Івашків; Упоряд. Р. Марків; Післямова Л. Гарасим. Львів : Львівський національний університет ім. І. Франка, 2006. 440 с.
147. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні. Київ : Вища школа: Товариство «Знання» КОО, 1999. 543 с.
148. Панков А. А. Братства: Очерк истории западнорусских православных братств. Сергиев Посад : тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1900, 248 с.
149. Паславський І. В. Берестейська унія і українська християнська традиція. Львів : Місіонер, 1997. 64 с.
150. Паславський І. В. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2015. 614 с.
151. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні кін. XVI– пер. третині XVII ст. Київ: Наукова думка, 1984. 128 с.
152. Паславський І. В. Між Сходом і Заходом: нариси з культурно-політичної історії української церкви. Львів : Стрім, 1994. 142 с.

153. Пашук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець. Львів : Світ, 1990. 176 с.
154. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків: академічний курс: підручник для студ. вузів. Київ : Ін Юре, 2007 . 711 с.
155. Пилип'юк Н. Перший панегірик Києво–Могилянської школи: його зміст та історичний контекст. Записки наукового товариства імені Шевченка Т. ССХХІV. Львів, 1992. С. 25-45.
156. Плохий С. Папство и Украина: Политика Римской курии на Украинских землях в XVI– XVII вв. Київ : Вища школа, 1989. 223 с.
157. Подокшин С. А. Скорина и Будный: Очерк философских взглядов. Минск : Наука и техника, 1966. 175 с.
158. Подокшин С. А. Франциск Скорина. Москва : Мысль, 1981. 215 с.
159. Рарицький О. А. Ренесансно-барокова концептосфера «Віршів на жалосний погреб Петра Сагайдачного» Касіяна Саковича. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта : наук. збірник Кам'янець-Подільський національний університет, Всеукраїнське Товариство І.Огієнка. Кам'янець-Подільський, 2012. Вип. ІХ. С. 164-171.
160. Річинський О. А. Проблеми української релігійної свідомості. Тернопіль : ТЗОВ «Тернограф», 2009. 368 с.
161. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ: Світ знань, 2004. 912 с.
162. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект. Київ : Світ знань, 2001. 256 с.
163. Сас П. М. Петро Конашевич-Сагайдачний: молоді роки. Київ: Інститут історії України НАН України, 2006. 287 с.
164. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць / від. редактор Є. Гринів. Київ : Наукова думка, 1991. 280 с.

165. Сухарева С. Авторська ідентифікація у польськомовній прозі Касіяна Саковича. Київські полоністичні студії. Т. XVI. Київ: «МП Леся», 2010. С. 31-39.
166. Сухарева С. Біблійний вимір української польськомовної прози поберестейської доби. Луцьк : Редакційно-видавничий відділ «Вежа» Волинського національного університету імені Лесі Українки, 2008. 248 с.
167. Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI – XVII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків. Київ, 1924. 546 с.
168. Тимошенко Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. Український історичний журнал. 1996. № 2. С. 15-34.
169. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська; Вст. ст. І. М. Дзюби; Перед. слово М. Антоновича; додатки С. В. Ульяновської, В. І. Ульяновського. Київ: Либідь, 1993. 592 с.; іл.
170. Феномен Петра Могили. Київ: Дніпро, 1996. 270 с.
171. Філософія Відродження на Україні : монографія. / Авт. кол.: М. В. Кашуба, І. В. Паславський, І. С. Захара та ін. Київ : Наукова думка, 1990. 336 с.
172. Флеров И. О. православных церковных братствах, противоборствовавших унии в юго-западной России, в XVI, XVII и XVIII стол. Минск: Православ. Братство во имя Архистратига Михаила, 1996. 200 с.
173. Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. и некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-ой половине XVII в. Славяноведенье. 1996. № 2. С. 22–31.
174. Франко І. Дві унії. Образок з історії Русі при кінці XVI віку. Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. Київ : Наукова думка, 1985. Т. 46. Кн. 1. С. 583-588.

175. Франко І. Іван Вишенський і його твори. Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. Київ : Наукова думка, 1981. Т. 30. С. 7-211.
176. Франко І. Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність. Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. Київ : Наукова думка, 1980. Т. 28. С. 260-278.
177. Харлампович К. Западнорусские православные школы XV и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898.
178. Чижевський Д. І. Історія української літератури. Київ: Академія, 2008. 567 с.
179. Чижевський Д. І. Українське літературне бароко: вибрані праці з давньої літератури. Київ : Обереги, 2003. 575 с.
180. Чистович І. Очерк истории западно-русской церкви. Санкт-Петербург, 1882. 419 с.
181. Шевченко В. Кілька документальних свідчень про передумови запровадження Берестейської унії. Сучасність. 1996. № 12. С. 66-77.
182. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду. Київ : Преса України, 2001. 416 с.
183. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтень 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія. Визвольний шлях. 2001. № 6. С. 97-110.
184. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтень 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія. Визвольний шлях. 2001. № 7. С. 86-101.
185. Шевченко В. Унійний процес 1590 – середини 1595 року мовою документів. Визвольний шлях. 2001. № 5-7. С. 50-66.
186. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом: Нариси з історії культури до початку 18 століття. авторизований перекл. Марія Габлевич, наук.

- ред. Андрій Ясіновський, вид. 2-е, випр. і доповн. Львів: 2013. ХХІІІ+284 с.
187. Шевчук. В. Відродження і реформація в українській культурі XV–XVII століть. Філософська і соціологічна думка. 1989. № 4. С. 73-86.
188. Шевчук В. Козацька держава: етюди до історії українського державотворення. Київ: Абрис, 1995. 389 с.
189. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст. : у 2 кн. : Ренесанс. Раннє бароко. Київ : Либідь, 2004. Кн. I. 400 с.
190. Шкрібляк М. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси. Чернівці : Наші книги, 2016. 399 с.
191. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття. Київ : Laurus, 2012. 472 с.
192. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Друге вид., перероб. та розшир. Київ : Критика, 2005. 584 с.
193. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI– XVII ст. Київ : Критика, 2002. 416 с.
194. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна. Видання друге, переглянуте і виправлене. Київ: Критика, 2008. 472 с.
195. Яковенко С. Г. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590–1594 гг. Славяне и их соседи. Москва : Наука, 1991. Т. 3. С. 41-57.
196. Яременко П. К. Іван Вишенський. Київ : Вища школа, 1982. 142 с.
197. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. Київ : Наукова думка, 1986. 160 с.
198. Яременко П. К. Пересторога – український антиуніатський памфлет XVII ст. Київ : Видавництво АН УРСР, 1963. 164 с.
199. Яременко П. К. Стефан Зизаній – український письменник-полеміст кінця XVI ст. Радянське літературознавство. 1958. № 2. С. 39-54.

200. Яременко П. К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». Львів : Видавництво Львівського університету, 1964. 109 с.
201. Burckhardt J. Kultura Odrodzenia we Włoszech. Warszawa : PIW, 1991. 412 с.
202. Chodyncki K. Kosciol prawoslawny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370 - 1632 . Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1934. 632 s.
203. Gloger Z. Encyklopedia staropolska. Warszawa : Wiedza Powszechna, 1985. 317 с.
204. Halecki O. Od unii Florenckiej do Brzeskiej. Lublin, 1997. T. 1. 270 s.
205. Halecki O. Od unii Florenckiej do Brzeskiej. Lublin, 1997. T. 2. 344 s.
206. Kempa T. Konstany Wasyl Ostrowwski (ok. 1524/1525–1608) : wojewoda kijowski i marszalek ziemi wołyńskiej. Torun : Pozkal, 1997. 287 s.
207. Lewicki K. Ksiaze Konstany Ostrogski a Unia Brzeska 1596 r. Lwow : Towarzystwo Naukowe we Lwowie, 1933. 224 s.
208. Mańkowski T. Genealogia sarmatyzmu. Warszawa : Łuk, 1946. 169 s.
209. Melnyk M. Spor o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w swietle prawoslawnych projektow unijnych powstalych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – polowa XVII wieku). Olsztyn: Wyd-wo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2001. 270 s.
210. Radyszewski R. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku. Kraków, 1996. Część I. 406 s.
211. Sevcenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence. Church History. 1955. Vol. 24. No. 4. P. 291-323.
212. Siarczyński F. Obraz wieku panowania Zygmunta III. Lwow : Drukarnia Jozefa Schnaydera, 1928. Czesc I. 353 s.
213. Suharêva S. Prosimetrum w polskojęzycznej polemice na Ukrainie po Unii Brzeskiej. Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education. 2013. No. 1 (1) January-February-March. P. 91-104.

214. Sysin F. Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divirgent view on seventeenth century Ukrainian culture. The Kiev Mohyla Academy. Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, 1984. P. 155-187.
215. Szymczak D. Zjawisko kulturowego unionizmu w literaturze polsko-ruskiego pogranicza. Druga połowa XVI – początek XVII wieku. URL: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,582>.
216. Ulewicz T. Sarmacja. Zagadnienie samatyzmu. Kraków : Collegium Columbinum, 2006. 268, XXV s.
217. Wiszniewski M. Historia literatury Polskiej. Krakow, 1845. Tom VIII. 520 s.