



Марина Ткачук

❖ ФІЛОСОФСЬКІ
КУРСИ КИЄВО-
МОГИЛЯНСЬКОЇ
АКАДЕМІЇ ❖
❖ В КОНТЕКСТІ
ЄВРОПЕЙСЬКОГО
СХОЛАСТИЧНОГО
ДИСКУРСУ ❖



У

колі питань, пов'язаних із вивченням історії Києво-Могилянської академії, з'ясування взаємин останньої зі схоластичною традицією посідає особливе місце. Належачи, з одного боку, до шереху неунікних, таких, що потребують від дослідника принципової визначеності, і увиразнюючи, значною мірою, його теоретичні та методологічні пріоритети, це питання виявляється «лакумосим папірцем» загальної позиції і, зрештою, оцінки тієї культурної і наукової спадщини, що залишена славетною Київською академією. З іншого боку, попри наявність численних фактів звернення до зазначеного питання, що варіюють між категоричним «розрубанням» його вузла і спробами все ж таки цей вузол розв'язати, аналіз киево-могилянської спадщини у контексті європейського схоластичного дискурсу залишається проблемою, на сьогодні ще далекою від цілісного осмислення, рівень якого відповідав би запитам сучасної історико-філософської науки.

Позаяк навіть перелік осіб, що в той чи той спосіб висловили свої міркування з означеної проблеми (щоправда, звуживши її до рівня питання про «схоластичність» КМА у головних напрямках її

діяльності), потребує принаймні кількох сторінок, окреслимо лише характерні, найбільш репрезентативні підходи, що склались у науковій літературі, дотичній до нашої теми.

Найодіозніший з таких підходів не тільки стверджує цілковиту поглиненість киево-могилянців чужинним духом «застарілого схоластицизму», відірваного від запитів життя, а й покладає на нього ледь не всю відповідальність за гальмування національного і культурного поступу українців. Саме в такому ключі, як відомо, оцінювали доробок Києво-Могилянської академії речники «української ідеї» П. Куліш, І. Франко, М. Грушевський та ін. Грунтуючись на засадах просвітницького негативізму щодо схоластики і народницького радикалізму щодо історії, найбільш завзяті «критики» з цього табору бачили у засновникові Академії лише «поляка у православних ризах» (так характеризував Петра Могилу Пантелеймон Куліш), а у взорованому ним закладі — «затхлу багнюку, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і протрацію замість піддержувати духа ініціативи і критицизму»¹. Годі й говорити, що ця виразно негативістська позиція подала зовсім не на шляху спеціального наукового, а отже неупередженого, аналізу філософської і богословської спадщини могилянської доби. Її підґрунтям виявився пафос неврагмовного «українофільства», що неунікно перетворював науковця на ідеолога.

Більш поміркований і розважливий підхід до означеної проблеми продемонстрований дожовтневими істориками Академії — передусім київськими (М. Петров, С. Голубев, Ф. Титов та ін.). Констатуючи безумовну причетність киево-могилянців до схоластичної традиції, вони, судячи з доволі спокійного тону їхніх оцінок, не тільки не вбачали у цьому великої трагедії, а й намагалися довести історичну необхідність і закономірність «схоластичності» своїх академічних попередників. На відміну від згаданого вище, такий підхід був проникнутий не викривальним, а виправдальним пафосом і в будь-якому разі демонстрував більш глибоке розуміння сутності й значущості «схоластичної справи» Київської академії².

¹ Франко І. Історія української літератури. Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50-ти т. — К., 1976. — Т. 41. — С. 312.

² Так, Віктор Асоченський, один з перших істориків Київської академії, вже в середині XIX ст. закликав залишити зверхнє ставлення до її схоластичної спадщини, що є постійним предметом зухвалого цуккування. «Вдивіться пильніше у філософські конспекти, які повинні висловлювати схоластичний напрям більше за інші — чи справді в них немає нічого такого, про що любомудрить сучасна наука? — запитував він. — Залишимо діалектику, також, втім, необхідну за тих часів, і візьмемо прямо логіку. Всі дії і вияви розуму людського підведені під закони, які навряд чи зможуть колись змінюватися; вказані забобони, що затямують істину; впорядковані правила, як впоратись згодом із запасом майбутніх відомостей, аби вони виходили з голови суголосними, посадовними, несуперечли-



Значні корективи у тлумачення питання про схоластичність Києво-Могилянської академії були внесені групою українських дослідників (В. Нічик, М. Кашуба, Я. Стратій, В. Литвинов, І. Паславський, І. Захара та ін.), ідо впродовж 60—80-х років вперше здійснили текстологічний аналіз низки філософських курсів професорів КМА, залишених у рукописах. Результатом цих наукових студій стали не лише переклад і публікація найзначніших з них, а й низка історико-філософських праць, в яких дедалі впевненіше стверджувалося переконання, що «сутність філософських курсів, прочитаних у Києво-Могилянській академії, хоча й включає схоластику, зовсім не зводиться до неї. Вона містить у собі також ідеї, що тяжіють до філософських учень Відродження, Реформації, раннього Просвітництва. У відході від схоластики, переході до ідей більш високих рівнів історико-філософського розвитку, у процесуальності й полягає найбільш глибока сутність цих курсів»¹ [курсив мій.— М. Т.].



вими собі й розумними, як Мінерва з голови Юпітера. Запитуємо: чого ж тут бракує порівняно з нинішніми логіками? Поглянемо тепер на так звану фізику, як частину філософії: всі предмети, що входять до сфери розуму філософуючого, від Джерела всього видимого й невидимого до останніх явищ ества, зведені й розглянуті суголосно, ясно й послідовно. Звісно, пильніше вивчення природи чимало відкрило такого, що було невідомо нашим пращурам і призвело до необхідності вигадувати особливі частини філософування: але чи можна засуджувати за це наших давніх вчених? Вони не були знайомі з явищами магнетизму та сомнамбулізму, не знали сили пари і електрики: чи випливає з цього, що вони були цілковитими невігласами? Закид, що роблять їм за викладання наук, буцїмто непридатних до життя, зумовлений тим, що ми не розрізняємо так званих свободних наук і наук суто позитивних і механічних: але всім керує дух часу. Самий розвиток розсудку, ...в якому теж, вочевидь, дорікають Академії, був необхідною і природною підготовкою його до пошуку засобів більш утилітарних. Алхіміки діяли під впливом навіть хибних засад, а втім, їхні фантастичні праці принесли величезну користь хімії та іншим природничим наукам. Київські діалектики, певне, сперечалися через дрібниці: але вони обробили розсудок і надали йому спроможність дивитися на речі прямо, занурюватися в їхні глибини й з надр природи видобувати ті її таємниці, з яких згодом скористалася людина.

Погоджуємося втім,— продовжує В. Аскоченський,— ...що пращури наші мало виявили успіхів у науках суто природничих і механічних, що з середовища тодішніх вчених не вишйли ані Декарти, ані Спінози, ані Канти, ані Ляйбніци: та чи можна підставно стверджувати непридатність до життя вчення, що його викладали давні богослови? ...Хай доведуть нам, що євангельське вчення непридатне до життя: тоді й ми погодимось з тим, що Київська академія нічого не зробила для просвіти народу, що так звана схоластика її була наймарніша річ у світі. І хай замисляється краще, що таке життя, яка його мета і призначення...: тоді побачать, чи справедливий закид, що його роблять Київській академії. Вона завинила тим, що всі знання спрямовувала до однієї мети — християнства, як підвалини земного добробуту, і в цьому сенсі ми цілком погоджуємося з заувагою, ...що «для слави її досить і того, що вона була розсадником православ'я, а відтак виконувала своє призначення» (Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею: В 2-х ч. — К., 1856. — Ч. 1. — С. 282—284).

¹ Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 116.

В українській історико-філософській літературі останнього десятиріччя тези про «відхід від схоластики» і наявність у курсах киево-могилянських професорів «елементів вищих філософських етапів» набувають не тільки домінантного звучання, а й значення ледь не методологічних принципів дослідження філософської думки в Академії. Відтак не дивно, що з кожним роком під «напластуваннями» ренесансних, реформаційних і просвітницьких ідей на філософському «обличчі» Києво-Могилянської академії залишається дедалі менше схоластичних «зморщок». Принаймні у щойно виданій енциклопедії «Києво-Могилянська академія в іменах» їх уже зовсім нема, якщо взяти до уваги відсутність навіть терміна «схоластика» у покажчику термінів, дотичних до історії Академії.

Водночас, відчуваючи необхідність встановлення бодай якихось меж «вихолощення» схоластичного елементу з філософських курсів КМА — надто очевидного за знайомства з їхньою структурою і змістом — значна частина сучасних дослідників віддає свої симпатії концепту «барокової схоластики», запропонованому, а радше б сказати — побіжно зауваженому, Дмитром Чижевським у «Нарисах з історії філософії на Україні»¹.

Втім уважний погляд не може не помітити штучності й розмитості як самого поняття «барокова схоластика», так і пошуків «барокових рис» у філософських курсах Києво-Могилянської академії. Якщо взяти до уваги, що і раціоналістичне осмислення світу, і пов'язані з ним форми свідомості (поза якими поняття схоластики взагалі втрачає свій сенс), «випадають» з семантики бароко, знаходячи притулок на сусідній ділянці багатомовного культурного поля XVII—XVIII ст. — у класицизмі, побудованому саме на розумових засадах, — то доведеться визнати причетність концепту «барокова схоластика» до феномену бароко хіба що своєю химеричністю. Зачарованість пишними бароковими формами якось затуляє в очах сучасних істориків філософії ту обставину, що киево-могилянська доба є добою не лише бароко, а й класицизму, який співіснує з ним і його доповнює, відтак механічне перенесення ознак бароковості на філософські курси професорів КМА не тільки позбавляє адекватного розуміння їхньої сутності, призначення і ролі, а й суттєво збіднює образ зовсім не одноманітної української філософської культури XVII—XVIII ст. Отже, витворюючи з філософів Києво-Могилянської академії



¹ Згідно із зауваженням Д. Чижевського, «шкільна (в цьому значенні «схоластична») наука Академії ... не була «середньовічною схоластикою». Це була типова схоластика XVII віку, схоластика поренесансова, барокова, яка синтезувала християнство й античність, якої окремі представники дорівнювались великим філософам нових часів тонкістю та глибиною думки (Суарес)» [Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К.: Вид-во «Орієн» при УКСР «Кобза», 1992. — С. 30—31].

«типові барокові постаті», зовсім не зайве прислухатися до деяких зауважень рке згаданого Дмитра Чижевського, який вважав «першим опонентом бароковому стилеві на Україні» Теофана Прокоповича і відзначав «впливи стилістики клясицизму» в проповідях Георгія Кониського¹. Ці міркування зайвий раз підтверджують, що термін «барокова схоластика», вжитий Д. Чижевським, не слід розглядати як вказівку до пошуків якогось особливого «барокового» феномену, позначеного специфічним українським колоритом, феномену, в межах якого буцімто «здійснювався синтез досягнень західної філософії з духовною спадщиною київського візантинізму, ускладненого ісіхастськими тенденціями другого південнослов'янського впливу»². Акцент, зроблений Д. Чижевським, стосується все ж таки *схоластики*, але схоластики в її конкретній історичній модифікації, відповідній певній історичній добі, феномену, що відомий в історії філософії під назвою «другої схоластики»³. Якщо ж не відмовляти останній у статусі історичної форми схоластики, то чи не надто категоричним виглядає твердження, буцімто «філософію Києво-Могилянської академії в жодному разі не можна назвати схоластичною в історичному значенні цього слова»⁴?



44

Сказаного, мабуть що, досить, аби зрозуміти, що з'ясування взаємин філософів славетної Київської академії зі схоластичною традицією, яке викликало до життя низку надто неоднозначних і суперечливих дослідницьких інтерпретацій, все ще залишається в актуальному полі історико-філософської україністики. Воно напевне залишатиметься нерозв'язаним і надалі, якщо не стане зрештою предметом ґрунтовних фахових досліджень, які спиратимуться на інші, ніж просвітницькі, теоретико-методологічні засади. Адже просвітницький пафос виявляється не лише у тавруванні схоластики як «пустопорожньої балаканини», «словесної маячні», дріб'язкових суперечок, «гри в поняття», відірваної від реальних запитів життя, а й у вибудові ієрархії історичних типів філософського мислення, згідно з якою схоластика долається («знімається», користуючись гегелівською термінологією) наступними, а отже вищими, а отже «істиннішими», а головне, «прогресивнішими», щаблями розвитку філософії. Але ж теоретико-методологічі пошуки світової філософії у спробах подолання такої однолінійної моделі історії філософії, яка ґрунтується на ідеї субординованості минулого щодо теперішнього і переконаності в

¹ Петров В., Чижевський Д., Глобенко М. Українська література. Мірчук І. Історія української культури. — Мюнхен—Львів: «Фенікс Лта», 1994. — С. 114.

² Історія філософії в Україні. — К.: Либідь, 1994. — С. 140.

³ На це цілком недвозначно вказує згадка Д. Чижевським імені одного з найвизначніших її представників Франциско Суареса.

⁴ Історія філософії в Україні. — Цит. вид. — С. 140.

тому, що «філософські вчення, які видаються різними, являють собою лише одну філософію на різних щаблях її розвитку...»¹, привели істориків філософії в усьому світі до висновку: фундаментальним принципом, здатним скласти підвалину сучасного історико-філософського знання, є принцип діалогічності, а точніше — полілогічності. Визнання полілогу як способу буття філософії в культурі й водночас вихідного принципу історико-філософського пізнання (на відміну від традиційного просвітницького погляду на історію філософії як однолінійно спрямований до пізнання абсолютної істини монологічний процес), осмислення філософії в контексті культури як сфери людського спілкування і взаємодії стверджує необхідність усвідомити, що немає істини як остаточного знання, як єдино правильної точки зору, згідно з якою повинна будуватися шкала історико-філософських цінностей, що найбільш адекватним образом історії філософії є образ своєрідного філософського «симпосіону», де не існує «вершин» і нижчих щаблів, де вшановується кожний голос, індивідуальний і самоцінний, рівних і вільних співрозмовників. І в цьому «симпосіоні» голос схоластики має анітрохи не менше значення, ніж ті ренесансні, реформаційні чи просвітницькі ідеї, що й сьогодні видаються деяким українським історикам філософії «більш високими рівнями історико-філософського розвитку».

Отже, перше, від чого варто відмовитися, на наш погляд, у з'ясуванні взаємин між філософською спадщиною Києво-Могилянської академії і європейською схоластичною традицією — це від хибного образу самої схоластики і свідомого чи несвідомого прагнення будь-що пов'язати цю спадщину з буцімто більш «повноцінними» типами філософського мислення. Другою, не менш важливою, умовою є необхідність усвідомлення, що час, коли історію філософії конструювали ширянням думки, вже минув, що історик філософії, як історик, повинен поважати факти, аналізувати ту чи ту філософську пам'ятку в її безпосередньому культурному контексті з урахуванням тих конкретних обставин, що викликали її до життя.

Останнє, хоч як це прикро, здійснено щодо філософської спадщини киево-могилянців далеко не повною мірою. Вбачаючи у філософи Києво-Могилянської академії «класичну добу української філософії»², деякі дослідники неправомірно, на наш погляд, зводять усе розмаїття української філософської культури до того цілком конкретного типу філософування, що репрезентований

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. — Т. 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 99.

² Шевченко В. І. Ф. Прокопович і Г. Гегель: дві версії діалектики // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — К.: «KM Academia», 1995. — С. 269.



філософами КМА, водночас нівелюючи специфіку і значущість останнього. Маємо на увазі академічну філософію, у становленні якої не лише в Україні, а й в усьому східнослов'янському регіоні, Києво-Могилянська академія відіграла справді непересічну роль.

У найзагальнішому вигляді академічна філософія — тип філософування, інституалізований у системі освіти й науки, що виявляє себе теоретичною діяльністю у спеціалізованих галузях філософського знання (філософських науках) і реалізується в практиці викладання. Отже найближчий контекст, поза яким неможливо відтворити розвиток академічного філософування, становить історія освіти, адже, за визначенням, йдеться про філософські процеси, що розгорталися передусім в освітніх установах.

Зрозуміло, що філософія в її академічній формі не може виникнути «з нічого», на порожньому місці. Не народжує її й чийсь одиничний філософський «подив», «пауза» чиєсь одиничної свідомості. Вона з необхідністю потребує наявності освітнього середовища, без якого неможливе не тільки її функціонування, а й саме народження в межах тієї або іншої культури. Вона повинна бути «запитана» суспільною свідомістю. Її буття в культурі передбачає як наявність потреби в ній, так і готовність до неї осіб, що мають стати головними персонажами «шкільної» філософської драми, адже академічне філософування не розгортається інакше, як у межах певної інтелектуальної спільноти. Її специфіка багато в чому зумовлена «адресним» характером — зверненістю до студентства і колег-фахівців, у спілкуванні з якими філософ кафедри реалізується як викладач, науковець і дослідник.

Водночас освітнє середовище, необхідне для легітимації академічної філософії в межах будь-якої культури, передбачає своєю обов'язковою умовою наявність у цій культурі певної традиції філософування. Елементарний процес трансляції філософського знання потребує, ясна річ, аби філософська творчість як така вже увійшла в плоть і кров даної культури, посіла в ній належне місце смислотворного ядра, виявила своє розуміння загальних принципів людського ставлення до світу не тільки у вигляді ідейних вкраплень в окремих витворах культури, а й у тих понятійних, теоретичних формах, що становлять підґрунтя світогляду й універсальних притаманний цій культурі та добі стиль мислення.

Виходячи з такого розуміння і зважаючи на ті історичні реалії, в яких зароджувалась українська філософська культура, що сягає у своїх витоках киево-руської доби, — маємо на увазі опосередко-

¹ На думку автора, можна виділити два найзагальніших типи філософування, як воно існує в системі культури — філософію «академічну» і «неакадемічну». На відміну від «академічної», «неакадемічна» філософія об'єднує цілий спектр форм і способів філософування, які існують поза межами освітніх і наукових інституцій.



ваність прилучення до фундаментальної філософської традиції, закладеної в античній культурі, культурні впливи, що сприяли становленню в киево-руській культурі образу філософії як аскетично-споглядального способу життя мудреця, як любовмудрія, «мудрісного житія», моральнісної сповіді та проповіді, шляху духовного оновлення й переображення, — стають очевидними ті чинники, що зумовили пізніше, порівняно з європейською культурою, народження вітчизняного академічного філософування. Теоретична рефлексія віками залишалася на периферії вітчизняної філософської свідомості, а систематичне і понятійне пізнання розглядалося не стільки як другорядне, скільки як схематичне і не здатне дати живої істини, чекаючи часу, коли українська культура відчує потребу не лише у «філософії в печері», а й у «філософії за кафедрою», коли в її надрах визріє потреба у «шкільній» філософії, а водночас і передумови, необхідні для функціонування і розвою останньої.

Такі передумови, без яких годі й говорити про розвиток академічного філософування, виникають в Україні не раніше другої половини XVI ст. — йдеться, насамперед, про наявність освітніх осередків та інтелектуальних кіл, що усвідомлюють необхідність розвитку філософських знань, професійної філософії, без яких неможливе повноцінне залучення до європейського культурного простору. Духовні й суспільні процеси, що відбуваються в Україні тієї доби, увиразнюють її потребу в філософській думці як категоріальному осягненні загального, її усвідомлення власної ізольованості від європейського культурного поступу, недостатності обмеження ідейним арсеналом східного християнства і необхідності оволодіння здобутками латинського Заходу.

Процес інституалізації філософського знання на теренах України був доволі тривалим, що особливо увиразнює аналіз місця й значущості філософських дисциплін принаймні у православних освітніх закладах, які діяли на українських землях у XVI—XVIII ст. Як відзначають дослідники, в Острозькому колегіумі «філософія як окрема дисципліна ... ще не фігурувала. ... Виняток становлять лише курси логіки, що називалися тоді діалектикою»¹. Те саме стосується й братських шкіл: «Філософія хоч і значилась у програмі, тут, очевидно, як окремий предмет не розглядалася, за винятком, можливо, логіки (діалектики)»². Тільки з Києво-Могилянського колегіуму — згодом академії — веде початок повноцінне викладання філософських курсів, а отже й історія української академічної філософії.

До речі, вже сам по собі академічний, «професорський» статус філософії киево-могилянців неунікно вводить останню до кон-



¹ Історія філософії в Україні. — Цит. вид. — С. 111.

² Там само. — С. 125.

тексту *схоластичного дискурсу*, — адже, за своїм етимологічним значенням, схоластика є шкільною наукою. Оскільки ж виникнення і розвиток схоластики пов'язані з *європейською середньовічною традицією*, то у своєму схоластичному (шкільному) вимірі киево-могилянська філософія (разом з усіма складовими *artes liberales* — вільних наук) виявляє свою глибинну причетність до *європейського схоластичного дискурсу*, в межах якого формується новий тип філософа — кажучи словами Сергія Аверинцева, «тип кодифікатора вченої традиції, який ставить її під контроль стабілізованої... церковної доктрини, а в іншому над усе шанує шкільну "правильність" понять і тез, їх обов'язкову чіткість, їх вивіреність, оглядаючись не тільки на логіку, а й на авторитети, їх зовнішній лад, ...тип схоласта»¹, що домінує, з часів середньовіччя, в системі освіти й визначає, у загальних рисах, тип академічного філософа. Його поява і ствердження на ґрунті східнослов'янських культур — подія, пов'язана передусім з діяльністю киево-могилянських професорів.

Втім, чи є ця причетність до схоластичного дискурсу за самим типом і формою причетністю водночас змістовною?

Відповідь на це питання передбачає, на наш погляд, насамперед вивчення того безпосереднього контексту, в якому відбувалися перші кроки київської академічної філософії. Адже навіть перекалавши *всі* курси професорів Києво-Могилянської академії, ми не досягнемо їхнього адекватного розуміння, співвідносячи тільки зі значно віддаленішими для них культурними контекстами, ніж контекст освітній. Отже спробуємо пильніше придивитися до тієї освітньої моделі, яку втілювала в життя Київська академія, відповідно з'ясовуючи статус і специфіку її філософії як предмета викладання.

Сучасникові, певне, вже важко уявити всю складність і драматизм боротьби на ще ледь зораній освітянській ниві, що розгорнулася на українських землях на зламі XVI—XVII ст. і досягла напередодні відкриття Києво-Могилянського колегіуму (1632) особливої напруги. У широкому розумінні це була боротьба двох типів культур — візантійської і латинської, до того ж ускладнена міжконфесійною ворожнечею. На боці першої стояв власний культурницький традиціоналізм, що вбачав у латинській освіті й науці лише «лжу» і поганське «баснословіє», «хитрість» і «ересь», зрештою пряму загрозу для християнства «своей вѣры». Наскільки мало опікувався цей традиціоналізм розвитком філософії, добре видно з порад Івана Вишенського львівським братчикам: «во мѣсто лживое диалектики (з бѣлого чорное, а з чорного бѣлое, перетворяти учащее)» вивчати Часослов, а «во Мѣсто

¹ Аверинцев С. С. «Наша философия» (восточная патристика IV—XI вв.) // Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. — К.: Дух і літера, 1999. — С. 260.



хитропрорѣчных силогизм и велерѣчивое реторики» — Псалтир, «в місто философии надворное и по воздуху мысль разумную скитатися зиждущее» — Осмогласник. Втім, ні опозиція борників «чистоти» православ'я, ні спротив католиків і уніатів щодо «латинських» православних шкіл не могли стримати покликаного велінням часу освітнього руху, для якого самих лише Псалтирі й Часослова ставало замало. І це добре усвідомлювали такі православні діячі, як Петро Могила та його однодумці, що стояли біля витоків київського культурного відродження XVII ст. «Перша причина, чому нашому народові потрібна латинська наука, — писав, зокрема, Сильвестр Косов, — є та, щоб нашої Руси не називали дурною Руссю. ...Не потрібно нас заганяти до греки; ми й самі дбаємо й подбаємо про неї при латині. Бог дасть, грека буде *ad Chorum* (для вжитку церковного), а латина *ad Forum* (для справ публічних)»².

Та одна справа усвідомлювати значущість латинської науки, а інша — створити освітню структуру, де опанування нею відбувалося б на рівні тогочасних європейських стандартів. І хоча фундаторові Києво-Могилянського колегіуму ще й досі дорікають у зорієнтованості на «застарілі» зразки, очевидно, що здійснений ним вибір на користь так званої *гуманістичної школи* цілком відповідав як європейським освітнім стандартам його доби, так і запитах української культури.

Гуманістична школа, що почала свій переможний поступ з кінця XV ст., являла собою засадничо інший, порівняно із середньовічним (схоластичним), всеєвропейський тип шкільництва, підпорядкований ідеалу *pietas litterata* — освіченого благочестя, «зрощення» християнської душі на відповідно підібраних зразках античної (передусім латиномовної) літератури, ключем до якого мало стати бездоганне володіння класичною латиною. Гуманітарно-філологічна освіта у поєднанні з релігійно-моральним вихованням — цього орієнтиру гуманістичного шкільництва, виробленого його видатними теоретиками й практиками (Еразмом Роттердамським, Філіпом Меланхтоном та ін.), дотримувались протестантські та єзуїтські школи середнього і вищого рівня, даючи «добру науку» і впродовж усього XVII ст. Пересвідчитися в якості й доступності цієї освіти українці мали змогу ще з середини XVI ст.³, тож зовсім не дивно, що Петро Могила, проник-



¹ Вишенський І. Зацепка мудрого латинника з глухим русином // Вишенський І. Твори. — К.: Держлітвидав України, 1959. — С. 202.

² Цит. за: Тітов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. — К., 1924. — С. 93.

³ Упродовж другої половини XVI — першої половини XVII ст. на території України діяло понад десять протестантських шкіл та Києлинська соціально-гуманітарна академія. Ще більшу освітянську активність демонстрували єзуїти, через школи яких з кінця XVI до середини XVII ст., «за найзагальнішими підрахунками,

нутий піклуванням про те, «щоб в школах не тільки викладалися зовнішні науки, а насамперед доставлялось благочестя» обізнаний з практикою гуманістичного шкільництва, як припускають дослідники, на власному досвіді², втілив її у життя Києво-Могилянського колегіуму — православно-латинної моделі гуманістичної школи.

З огляду на нашу тему важливо з'ясувати, наскільки глибоким виявився розрив між реальною практикою гуманістичних шкіл і схоластичним шкільництвом, чиє «середньовічне варварство» не втомно таврували освітяни-гуманісти.

Безперечно, що перед схоластичною моделлю освіти, цілком байдужою до будь-яких літературних студій³, гуманістичний тип шкільництва, що покладав наріжним каменем освіти одухотворення людини через засвоєння класичної літератури, мав вагому перевагу. Водночас ані палка критика схоластики, ані прокльони на адресу «лукавого поганця» Арістотеля з боку таких вождів Реформації, як Лютер, не спричинили кардинальних реформ принаймні у викладанні філософії. Річ, звісно, не в тім, що основними його формами залишаються успадковані від схоластичного шкільництва лекції та диспути. Головне, що і в гуманістичній моделі освіти філософія зберігає свою підпорядкованість теології і виявляє себе мистецтвом раціонального мислення, розгорнутого на ґрунті коментування та інтерпретації текстів, що вважаються за авторитетні, залишаючись, таким чином, у межах тієї інтелектуальної традиції, що дістала назву схоластики. Як і в часи середньовіччя, в гуманістичній школі XVI—XVII ст. найвищим філософським авторитетом визнається Арістотель, прочитаний під кутом зору християнського віровчення. Досить промовистими щодо цього видаються настанови «Ratio studiorum», яким регла-

могло пройти близько 2,5—3 тис. юнаків». У Львові, Перемишлі й Ярославі діяли єзуїтські колегії вищого рівня (див.: Яковенко Н. Латинське шкільництво і «шкільний гуманізм» в Україні кінця XVI — середини XVII ст. // Київська старовина. — 1997. — № 1/2. — С. 14—15, 17, 22.

¹ Петро Могила. Анфологія, сирѣчь молитвы и поученія душеполезныя. — Цит. за: Титов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. — К., 1924. — С. 109.

² На думку істориків, Петро Могила завершував свою освіту у вищих школах Польщі й Західної Європи. Цікавим, з огляду на те, що у своєму виборі освітньої моделі для Києво-Могилянського колегіуму його фундатор зупинився на моделі єзуїтської колегії вищого рівня, видається припущення Василя Щурата, буцімто однією з цих шкіл могла бути відома єзуїтська колегія La Flèche у Парижі (докладніше про дослідницькі версії освітніх «мандрів» Петра Могили див.: Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. — К.: Мистецтво, 1997. — С. 41—46.

³ На підтвердження цього нагадаємо відомий вислів Йоана Солсберійського «littera sordescit, logika sola placet» — словесністю нехтують, лише логіка в пошані.



ментувалася діяльність єзуїтських освітніх закладів: «Професори філософії хай ідуть в усьому за Арістотелем, окрім тих випадків, коли він сам відступає від учення, прийнятого скрізь академіями, а надто коли суперечить правій вірі. Супротивні істинній вірі аргументи його й інших філософів треба рішуче заперечувати... З великою засторогою слід користуватися й тими тлумачами Арістотеля, які коментували його не в інтересах християнської церкви»

Отже, хоч як парадоксально, але саме в гуманістичних школах XVI—XVII ст. схоластична філософія, упосліджена за часів Ренесансу і Реформації, переживає своє відродження. Недарма філософія, що розквітла в єзуїтських колегіях і університетах, отримала назву «другої схоластики» — назву, що говорить сама за себе. Імена зірок цієї оновленої схоластики — Беніто Перейри, Франциско Толето, Педро де Фонсеки, Франциско Суареса та ін. — гриміли по всій Європі, а популярності їхніх філософських підручників доводиться заздрити навіть майстрам цього жанру (досить згадати «*Institutiones dialecticae*» П. де Фонсеки, що витримала свого часу 53(!) видання²). Зусиллями щойно згаданих єзуїтських професорів Collegium Romano, університети Коїмбри, Саламанки, Алкали, Валенсії стали найзначнішими центрами європейської академічної філософії XVI—XVII ст.

Якщо скористатися «класифікацією», запропонованою Етьеном Жільсоном щодо середньовічних теологів, то речників єзуїтської схоластики слід віднести, певне, до «групи томістів»: «Людина, не схильна вірити в те, що вона може пізнати, і ніколи не намагається пізнати те, у що можна тільки повірити; і водночас людина, чия віра і знання зростаються в органічну єдність, адже і те, й інше виходить з одного й того самого Божественного джерела — • таким є якщо не портрет, то, принаймні, замальовка типового представника томістської групи»³. Водночас зарахування до останньої професорів-єзуїтів, що ґрунтуються на прийнятті ними томістської програми примирення віри і розуму, не повинно затьмарювати того факту, що єзуїти «створили власну філософську школу, для якої відданість ученню Томи не була єдиним критерієм справжнього розуміння філософії Арістотеля»⁴. Сут-



¹ Цит. за: Харламович К. В. Западно-русские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославии, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и церкви. — Казань, 1898. — С. 91.

² Див.: Ashworth E. J. Traditional logic // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. — Cambridge University Press, 1992. — P. 163.

³ Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. — К.: Путь к истине, 1992. — С. 40.

⁴ Czerkawski J. Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku. — Lublin: Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. — S. 169.

тевою рисою цієї школи була не лише відмова від середньовічної традиції буквального коментування Аристотелевих текстів, що зберігала їхню апорійну побудову, і спроба розбудови, на ґрунті християнського аристотелізму, систематичної філософії, викладеної у формі підручника, а й прагнення до модернізації томістської філософії шляхом примирення її з філософією скотизму.

На наш погляд, акцентація схоластичного характеру філософії в гуманістичних школах загалом і єзуїтському їх різновиді зокрема має для вивчення філософських курсів Києво-Могилянської академії, взорованої з єзуїтської освітньої моделі, принципове значення¹. Адже керуючись організаційними принципами й освітніми програмами західних гуманістичних шкіл, і сам фундатор Академії, і його наступники, здійснюючи щодо східнослов'янських культур перше щеплення філософської освіти, яка відповідала тогочасним європейським стандартам, мали бодай цих стандартів дотримуватися. І вони їх дотримувались, як побачимо далі, і в організаційному аспекті функціонування філософії у статусі навчальної дисципліни, й у змістовному наповненні її викладання².

Хоча *de jure* Києво-Могилянський колегіум отримав право читання богословського курсу й, відповідно, набув статусу вищого освітнього закладу, ствердившись як Академія, за відомими документами 1694 і 1701 років, *de facto* він від початку функціонував як вища школа, здійснюючи так звані *studia superiora*. Вже серед сподвижників Петра Могили бачимо запрошеного зі Львова Ісайю Трофимовича-Козловського — першого професора філософії Києво-Могилянського колегіуму. Збережені рукописні курси його найближчих наступників — Йосипа Кононовича-Горбацького («*Subsidium Logicae*», 1639—1640) та Інокентія Гізеля («*Opus totius philosophiae*», 1646—1647) документально потверджують той факт, що вже у 40-х роках XVII ст. у Києво-Могилянському колегіумі читалися не лише діалектика і логіка, а й фізика і метафізика³. Після досить тривалої перерви у часи Руїни викладання філософії не лише поновлюється, а й має, принаймні з середини 80-х років XVII ст., систематичний характер, уявити



¹ Як справедливо відзначає Наталя Яковенко, «та обставина, що в українській історіографічній традиції саме слово «єзуїт» ще донедавна слугувало за метафору мракобієся, перешкоджала нормальному науковому дослідженню єзуїтської освітньої діяльності» (див.: Яковенко Н. Латинське шкільництво і «шкільний гуманізм» в Україні кінця XVI — середини XVII ст. — Цит. вид. — С. 22). Те саме можна сказати й щодо дослідження особливостей сприйняття єзуїтської освітньої моделі Києво-Могилянською академією, у тому числі її професорами філософії.

² Тут варто особливо акцентувати на наявності практично у кожного з київських професорів філософії досвіду навчання у західноєвропейських вищих школах.

³ Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 152—165.

який дає змогу знайомство з філософськими курсами Йоасафа Кроковського, Стефана Яворського, Інокентія Поповського, Йосипа Туробойського, Христофора Чарнуцького, Іларіона Ярошевицького, Теофана Прокоповича, Йосипа Волчанського, Іларіона Левицького, Іларіона та Амвросія Дубневичів, Стефана Калиновського, Сильвестра Кулябки, Михайла Козачинського, Дософея Галяховського, Григорія Кониського, Георгія Щербацького, значна частина яких зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського¹.

Як і в єзуїтських колегіях вищого рівня, філософський клас Києво-Могилянської академії посідав проміжне місце між філологічними та богословським класами. Кожен з його учнів мав шестирічний досвід послідовного навчання у граматичних класах (фара, інфима, граматика, синтаксис) і класах поетики та риторики. Після дворічного (в окремі періоди історії КМА — трирічного) навчання у філософському класі, де поряд із філософією вивчалися математичні науки та поглиблювалося знання мов, на київського спудея чекали ще два (в окремі періоди — чотири) роки навчання у богословському класі. Щоправда, філософський і богословський класи користувалися найменшою популярністю: «Іноді по закінченні класу риторики Академію залишала половина його складу»².

Основними формами вивчення філософії та богослов'я в Київській академії, так само як і в єзуїтських закладах, були успадковані від середньовічного шкільництва лекція і диспут. Диспути³, що «в сутому смислі починалися тільки з філософського



¹ Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 168—324. Загалом, враховуючи наявність київських рукописів в інших бібліотечних збірках, збереглося понад 200 записів філософських курсів професорів КМА (див.: Кацуба М. В. Философское наследие Киево-Могилянской академии // Начала. — 1993. — № 3. — С. 100).

² Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. — К.: Вища школа, 1981. — С. 80.

У сучасній українській літературі панує думка, будімо київські спудеї залишали Академію, не доходячи до вищих класів, через те, що більшість з них не вабила церковна кар'єра. Іншу, не менш цікаву версію, подибуємо у В. Аскоченського: «попри те, що на слухання філософії покладено було рівно два роки, — пише він, — суворі строгості і карколомна сухість цієї науки немовби лякала палких синів України. Вони поважали її, навіть вважали собі за честь вирізнятися діалектичною вправністю: але на тому справа й кінчалася. Широ, всією душею прихилилися до цієї науки, зануритися, так би мовити, вглиб її ні в кого не вистачало бажання» (Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. — Цит. вид. — С. 139).

³ Диспут, як показує сама назва, є нічим іншим, як розв'язанням питання про те, яка з двох суперечливих думок є істинною, коли філософи або інші спеціалісти розглядають міцність основи кожної з них і принципи, на які вони спираються, вступивши у розмову. Один із них бере до уваги засади іншого, а той, у свою чергу, заперечує протилежну для нього тезу, або ту саму тезу (тут немає різниці) розглядає перший, а заперечує інший. Звідси, хоч кожну із сторін підтриму-

класу»¹, відігравали особливу роль у процесі опанування студентами філософських і богословських дисциплін, цілком заміняючи собою ті класні й домашні вправи, що практикувалися у попередніх класах². Щосуботні диспути слугували своєрідною лабораторією, в якій здійснювалась апробація матеріалу, викладеного лектором упродовж тижня: «Професор не задавав уроків, а втім, цілком міг бути впевнений, що все сказане ним не минеться марно, що вихованець обов'язково заглиблюватиметься в кожну його думку, осмислюватиме кожне його слово, аби не постати незнайком і не осоромитись як перед наставником, так і перед своїми товаришами. Для шляхетного змагання тут відкривалося широке поле; натомість лінивим і нездібним не залишалося жодної можливості сховатися...»³. Мабуть тому останні не надто ці диспути полюбляли, використовуючи щонайменшу можливість уникнути участі в них. Але навіть неліниві й здібні студії повинні були відчувати певну відразу до нескінченних — не лише «домашніх», а й публічних (по закінченні навчального року чи класу) — диспуцій, участь у яких вимагала величезного розумового напруження. Втім академічне начальство, як свідчать численні документи, вочевидь не бажало відмовлятися від старовинної традиції⁴,



54

ють численні прихильники, що ворогують між собою, то однак розпочинається бій двох таборів неначе на війні...

Шкільні ... диспути запроваджуються у формі звичайного діалектичного силогізму» (Прокопович Ф. Логіка // Прокопович Ф. Філософські твори: У 2-х т. — К.: Наук. думка, 1980. — Т. 2. — С. 12—13.

¹ Линчевский М. 3. Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии // Линчевский М. 3. Полн. собр. соч.: В 2-х т. — К., 1906. — Т. 1. — С. 144.

² Виразне свідчення того значення, що його надавали професори Києво-Могилянської академії мистецтву диспуту, знаходимо в курсі логіки Теофана Прокоповича, п'ята книжка якого спеціально присвячена «законам і правилам належного ведення диспуту» (див.: Прокопович Ф. Цит. праця. — С. 9—25.

³ Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. — Цит. вид. — С. 285—286.

⁴ Досить промовистим щодо цього видається «припис» київського митрополита Тимофія Щербатського (1752): «Понеже съ философъ и теологовъ нѣкоторые суть такъ о своей ползѣ нерадители, что публичніе диспуты ради ихъ самихъ пользы уставленны презырають слушать; для того благополезно притвердить теологамъ и философамъ на диспутахъ всегда быть до окончанія неспремѣнно, а на другой день спрашивать оныхъ, кто какіе аргумента говорилъ, какой положилъ кто имянной фундаментъ своей оппугны, какъ солововано отъ дефендента, илы его учителя всякой аргументъ, что позволено, а что неговано, какая солюція въ дистинкціи послѣдовала, какая оной дистинкціи експликація, и какиимъ именно фундаментомъ себе господа дефенденты защищають. А кто бы на диспуты не ходилъ, тѣхъ записоватъ и имѣть за нерачительныхъ въ своемъ званіи, кондицій имъ не даватъ, илы и данныхъ лишать; ибо съ того нераченія видно, что оны толко именемъ школы хвастать хотять, а плода своей школы никакого чувствоватъ не желаютъ» (Опредѣленіе Киевскаго митрополита Тимофея Щербатскаго относительно

пильно стежачи за регулярністю проведення диспутів у філософському та богословському класах.

Зрештою, оскільки про «живі» диспути, що належать до пам'яток «неписаної філософії», залишилися лише незначні, у суто філософському розумінні, відомості, для історика філософії Києво-Могилянської академії набагато більший інтерес становлять пам'ятки «філософії писаної» — а саме, записи лекційних курсів тих професорів, що в різні роки опікувалися філософською освітою київських спудеїв.

З огляду на нашу тему важливо відзначити деякі принципові риси, що вирізняють викладання філософії у Києво-Могилянській академії, передусім з боку її методики.

Від початку свого існування й до середини XVIII ст. киево-могилянські професори мали своїм філософським орієнтиром Арістотеля, якого шанували як Філософа. Принаймні до кінця XVII ст. їхня відданість загальному шкільному авторитетові нічим не відрізняла їх від західноєвропейських колег.

Цілком відповідним загальноєвропейським освітнім нормам був і той спосіб, в який здійснювалося прилучення киево-могилянців до арістотелівської філософії. Безумовно, це вже не було традиційне для середньовіччя буквальне прочитання Арістотелевих текстів у латинському перекладі, або навчання за компендіями, що містили уривки з них. XVI сторіччя відкриває нову добу у вивченні філософії — добу філософських «підручників», що поступово посідають домінуюче місце у вищих школах Європи¹.

Звісно, філософські «підручники» XVI—XVII ст. зовсім не схожі на ті, до яких звикли сучасні викладачі й студенти. Переважна більшість їх являла собою спробу систематичного викладу арістотелівської філософії, реінтерпретованої в дусі християнського віровчення, і разом з тим усунення різноманітних «прогалин» в Арістотелевих творах, очевидних з позицій накопичених європейцями природничих знань. Так, у різноманітних «курсах» (цей термін з кінця XVI ст. особливо поширений для визначення



порядка преподавания наукъ въ Киев. Академіи. 16 ноября 1752 года // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академіи. — Отд. II (1721—1795). — Т. II (1751—1762). Со введ. и прим. Н. И. Петрова. — К., 1905. — С. 83).

Необхідність диспутів підкреслена й у відомій інструкції Арсенія Могилянського (1764): «Диспуты часто (выключая точію начало курса, простирающеся до Рождества Христова, а не далѣе, в которомъ должно первее учеников логике обучать и по оной objections rite formare) methodo syllogistica, то есть съ крайнымъ наблюденіемъ формы силлогической, отправлять, тако жъ и частныхъ упражненій всякой недѣли въ субботу бываемыхъ не упущать» (Грамота Киевскаго митрополита Арсенія Могилянскаго, утверждающая инструкцію для въ Киевской Академіи. 1 мая 1764 г. // Там само. — Т. III. Царствование Екатерины II (1762—1796). — К., 1906. — С. 83).

¹ Див.: Schmitt Ch. B. The rise of the philosophical textbook // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. — Цит. вид. — Р. 792—804.

жанру навчальної літератури) натурфілософії, наприклад, поряд із традиційними предметами *libri naturales* вагоме місце посідають астрономія, оптика, ботаніка, металознавство, мінералогія тощо. Таким чином, згадані «підручники», ґрунтуючись на аристотелівських творах, водночас і відходили від них, акцентуючи на проблемах, малозначних для самого Арістотеля, або навпаки, «не помічаючи» деяких з тих проблем, що були виділені античним мислителем. Із зростанням критичного ставлення до перипатетичної філософії європейські філософські «підручники» (особливо XVII ст.) набували дедалі «неаристотелівського», ба навіть «антиаристотелівського» смислу.

Особливо значну роль у утвердженні філософських «підручників» у навчальному процесі європейських вищих шкіл відіграли, як рке відзначалось вище, єзуїтські філософи, що «залишалися оплотом аристотелізму навіть після того, як він почав підупадати»¹. Віддані заповітові Ігнатія Лойоли, згідно з яким учення Арістотеля слід дотримуватися в логіці, натурфілософії, моральній філософії та метафізиці, вони залишили численні зразки філософських текстів, адаптованих спеціально для шкільного використання, причому не лише в єзуїтських закладах².

До речі, використання підручника-«курсу» щонайкраще пасувало тому способу вивчення філософії «в класі» (що полягало передусім у слуханні й записуванні студентами лекції професора), яку практикувала, слідом за єзуїтськими школами, Києво-Могилянська академія³. Звідси таке розмаїття курсів з філософії, сумлінно записаних київськими спудеями.

Філософські курси, що їх пропонували своїм слухачам професори Києво-Могилянської академії впродовж XVII—XVIII ст., є однотипними як за своєю формою, так і за переліком обговорю-



¹ Див.: *Schmitt Ch. B. The rise of the philosophical textbook // The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* — Цит. вид. — P. 797.

² Так, «*Disputationes metaphisicae*» Франсиско Суареса, «вплив якого на новочасну схоластику і не лише схоластичну філософію був просто величезний», стало підґрунтям вивчення метафізики «не тільки в єзуїтських школах Західної і Центральної Європи, а й у лютеранських і кальвіністських німецьких університетах, справляючи значний вплив на становлення протестантської схоластики» (*Czerkawski J. Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku.* — Цит. вид. — S. 161—162).

³ На безпосередній зв'язок з філософськими практиками єзуїтських шкіл вказують збережені в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського «курси філософії, що були складені поза Києвом, але використовувалися в Києво-Могилянській академії» (див. їх перелік: *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Цит. праця. — С. 324—340). Географія цих курсів, що за кількістю своєю навіть перебільшують кількість філософських курсів, складених у КМА, досить різноманітна, втім переважна більшість вийшла саме з єзуїтських колегій та академій, що діяли на території Речі Посполитої. Аналіз цих курсів, що якось випали з поля зору сучасних дослідників, видається необхідною умовою вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії.

ваних тем. Те й інше — цілком традиційне для шкільної філософії цієї доби. Щодо форми, то матеріал був структурований за окремими розділами, побудованими у схоластичній техніці *questiones disputatae* (розв'язання суперечливих питань). Розгляд поставлених проблем здійснювався без «буквального» прив'язування до певного тексту, але обов'язково шляхом демонстрації авторитетних міркувань. Що ж до обговорюваних тем, то вони розглядалися в межах окремих філософських дисциплін як складових цілісного філософського курсу. Такими дисциплінами у XVII ст. були логіка, фізика та метафізика¹ (так само як, приміром, у польських вищих школах²); деякі з київських професорів початку XVIII ст. (зокрема Теофан Прокопович, Стефан Калиновський, Ієронім Миткевич, Сильвестр Кулябка, Михайло Козачинський, Георгій Кониський) включали до філософських курсів етику³.

Аналіз збережених філософських курсів професорів КМА, що охоплюють 1639—1752 роки, potwierджує нерівнозначність тих філософських дисциплін, що входили до їх складу. Чільне місце у філософських курсах КМА належало фізиці, значно менше часу відводилося на вивчення логіки й зовсім мало залишалося для метафізики. Незначну роль останньої В. Аскоченський, наприклад, пояснював «обережністю» київських викладачів, що «залишали метафізику, як надто дотичну до богослов'я, найменшою й майже непомітною частиною філософії»⁴. Зрештою, як доводять сучасні



¹ Ці дисципліни вивчалися саме у такій послідовності.

² Див.: Czerkawski J. Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku. — Цит. вид. — S. 171—172.

³ У численних працях українських істориків філософії, присвячених філософській думці Києво-Могилянської академії, знаходимо доволі імені переліки імен античних, середньовічних, ренесансних, новочасних філософів, чия спадщина बुцімто не тільки «вивчалася» і «була добре знаною» києво-могилянцями, а й «входила до сфери їхніх наукових інтересів». Такі твердження, на наш погляд, вимагають суттєвого уточнення, бо справляють враження величезної історико-філософської роботи, що її здійснювали як викладачі, так і студенти. Маємо зауважити, що про таку роботу, принаймні з боку студентів, годі й говорити, якщо взяти до уваги ту обставину, що історію філософії було введено до складу навчальних дисциплін КМА лише у часи так званої «павлівської» реформи, а саме 1798 (!) року. Якщо ж узяти до уваги, що в період розквіту Києво-Могилянської академії сама система освіти — як на теренах України, так і в європейських країнах — не тільки не забезпечувала історико-філософської підготовки, а й не вимагала її, то доведеться визнати, що, навіть за умови навчання у західних університетах і колегіях, майбутній київський професор мав не більш ніж спорадичну історико-філософську освіту, рівень якої залежав від міри його власної допитливості і наполегливості. Визнаючи очевидну розбіжність між *згадкою* про позицію того чи того мислителя (уявлення про яку можна почерпнути не обов'язково з оригінальних джерел) і безпосереднім *вивченням* його творів, а головне, не маючи надійних свідчень, що таке вивчення мало місце, варто ставитися до питання про історико-філософське підґрунтя філософських курсів професорів КМА з більшою поміркованістю.

⁴ Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. — Цит. вид. — С. 137.

дослідники, не надто розлогі курси метафізики характерні для XVII століття

Щодо змістовності, то філософські курси КМА в цілому відповідають тій «шкільній» філософії, яка панувала до кінця XVII ст. у західноєвропейських навчальних закладах.

Логіка читалась як традиційна, формальна і розглядала коло питань, окреслених ще аристотелівським «Органоном». Водночас логічні «трактати» київських професорів, так само як і їхніх європейських колег, дотримуючись схоластичних канонів, далеко не тотожні не лише середньовічним «суммулам», а й працям навіть початку XVI століття. Зокрема силогізм виявляється вже не одним з видів аргументації (як це було ще, наприклад, в Альберта Саксонського²), а набуває статусу осердя теорії обґрунтованого виведення; зовсім зникають софізми, характерні для логічних текстів доби середньовіччя, і на цій підставі формується підхід до мови, характерною рисою якого є відмова від спроб виразу семантичних розбіжностей через відмінні синтаксичні структури. Таке трактування предмета відповідає загальноєвропейським тенденціям «другої схоластики»³.

Цілком у руслі останніх складена й натурфілософська частина філософських курсів професорів КМА. Розлогість і змістове наповнення їхніх «фізик» виразно демонструє відповідність тому новому типові «фізичних» підручників, що поширюються в Європі з останньої чверті XVI ст. Київські професори, як і їхні колеги, не обмежуються колом натурфілософських проблем, успадкованих від Аристотеля. Водночас, навіть згадуючи чи обговорюючи ідеї Коперника і Галілея, вони не тільки дотримуються структури Аристотелевої «Фізики», а й, так само як критиковані ними єзуїтські філософи, надають останній виразного схоластично-теологічного забарвлення⁴.



¹ Див.: Czerkawski J. Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku. — Цит. вид. — S. 172. Schmitt Ch. B. The rise of the philosophical textbook... — Цит. вид. — P. 802—803. Водночас дослідники відзначають першорядне значення метафізики в курсах єзуїтських закладів (див.: Lohr Ch. H. Metaphysics // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. — Цит. вид. — P. 606—609).

² Див., наприклад: Albert of Saxony. Perulitis logica. — Venice, 1522 (repr. — Hildesheim, 1974).

³ Щодо розвитку логіки за часів «другої схоластики» див. докладніше: Ashworth E. J. Traditional logic... — Цит. вид. — P. 153—172.

⁴ Так, «найдостовірніші аргументи» на користь того, що «не лише не існував, а навіть не міг існувати світ вічно», на думку Теофана Прокоповича, «ми отримуємо від Святого Духа, який через свого пророка Мойсея засвідчив нам, що на початку було створено небо й землю. І ми віримо йому, тому що так говорить про походження світу той, хто його заснував» (Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори: В 2-х т. — Цит. вид. — Т. 2. — С. 296).

Метафізика, що розглядалася як наука про надприродне, читалася в Києво-Могилянській академії від XVII до середини XVIII ст. за «схемою», запропонованою єзуїтським професором Беніто Перейрою¹ і такою, що слугувала взірцем для численних метафізичних «трактатів», народжених за доби «другої схоластики». Ця схема впливала з розподілу традиційної метафізики на «першу філософію», що має своїм предметом найуніверсальніші предикати речей, найвищі принципи всієї реальності, і «божественну науку», предметом якої є реальність нематеріальна. Отже та частина філософського курсу київських професорів, що називалася метафізикою, складалася з двох книжок: перша розглядала сутне, його начала, властивості та види (субстанцію й акциденцію); друга навчала про Бога, «тричі найкращого і найбільшого»²,

Теологічний колорит «фізичної» частини курсів, прочитаних у КМА, увиразнює й традиційна для київських професорів «натурфілософська» проблема: «коли найправдоподібніше Бог заснував світ, тобто чи зимою, чи літом, чи весною, чи восени?» (Там само.— С. 297). Над цим питанням однаково замислюються не лише щойно цитований Теофан Прокопович, а і його попередники (наприклад, Стефан Яворський), і наступники (зокрема, Георгій Кониський) за філософською кафедрою. Одностайною виявляється не лише відповідь, а й сам спосіб її аргументації. «Про зиму, подібно, як і про літо немає жодних даних, бо ці пори року внаслідок холоду або надмірного тепла були б для перших і не при звичаєних зносити їх плодів важкими і дошкульними. Залишається суперечка про весну й осінь. Авторів, які вважають, що світ був створений восени, є дуже мало, їх авторитет незначний», — навчає Теофан Прокопович. З ним дослівно погоджується і Георгій Кониський, приймаючи думку, що світ було створено навесні (Кониський Г. Філософія природи, або Фізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. — К.: Наук. думка, 1990. — Т. 2. — С. 226). Адже думка ця відстоюється Афанасієм Александрійським, Кирилом Єрусалимським, Августином, папою Львом, Йоаном Дамаскіним, Амброзієм, Теодоретом та ін., а відтак «стілкома і такими авторитетами підтримана, підтверджується і роздумами: по-перше, тому що говорилось, що для народження світу Бог виділив найкращу пору року. А те, що весна є найкращою порою року, свідчить її приємність, помірність і здатність до народження і збереження речей, для виведення потомства... По-друге, світ бере свій початок від початку року, щоб не відкинути законів у самому виникненні природи... А весна — початок року, тоді все простішає, брунькується, і розмножуються майже всі істоти, вони наслідують інстинкт природи... І ще далі. З цієї причини Бог саме в цей час звільнив народ Ізраїля від єгипетської неволі, архангел Гавриїл приніс святій Діві Марії блага вісті дивного народження. І в той же час Христос терпів великий страждання. Заслужено Господь наказав спорудити будиночок у перший день першого місяця, начебто передбачив форму цілого світу; тоді готується до свята Пасхи народ, котрий першим почав хвалити юдейський закон. Про це все говорить Теодорет. Звідки і всі вважають, що світ був заснований у місяці березні. Вірю, що не з іншої причини березень вважається у Старому Заповіті першим з місяців» (Там само.— С. 227).

¹ Див.: Pereira B. De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus libri XV. — Rome, 1576.

² Див., зокрема: Кониський Г. Філософія надприродна, або метафізика // Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т. — Цит. вид. — Т. 2. — С. 510—548. Див. також описи «метафізичної» частини філософських курсів Інокентія Гізея, Йосипа Туробовського, Христофора Чарнуцького та ін.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описання курсов філософії і риторики професорів Києво-Могилянської академії. — Цит. вид. — С. 164—165, 192, 199, 205—207 та ін.



та ангелів — тією мірою, наскільки це «дозволено силам природи»¹.

Як уже відзначено вище, більшість київських професорів філософії обмежувала свої курси логікою, фізикою та метафізикою. Ті з лекторів, що включали до них ще й етику, або робили її завершувальною частиною курсу (Теофан Прокопович, Сильвестр Кулябка, Ієронім Миткевич), або читали після викладу логіки (Стефан Калиновський, Михайло Козачинський, Георгій Кониський). Розуміючи етику як науку, що має своїм обов'язком «навчати правил доброї поведінки»², і виокремлюючи в ній монастику («вчить про звичаї взагалі»), економіку («вчить про ті ж самі звичаї, залежно від того, як вони застосовуються батьком чи управителем одного господарства») та політику («вчить про ті самі звичаї, як вони використовуються управителем держави, провінції, республіки, царства, імперії, що є ніби якимось великим домом») ³, київські професори фактично відтворюють традиційну для шкільної філософії своєї доби схему розгляду моральної філософії, підґрунтям якої є аристотелівське розуміння щастя як мети всієї людської діяльності⁴. Їхні етичні опуси⁵, тісно прив'язані до «Нікомахової етики», викладені у традиційній для шкільної філософії XVI—XVII ст. схоластичній техніці нескінченних *quaestiones, disputationes, articuli ma conclusiones*.

Отже, як бачимо, від початку існування і до середини XVIII ст. філософія в Києво-Могилянській академії переживає період власної «системотворчості» на ґрунті схоластичного аристотелізму «другої хвилі», що панував у навчальних закладах європейських країн до кінця XVII ст. І ця глибока залученість до схоластичного дискурсу зовсім не принижує київських професорів, у супереч як твердженням тих, хто вбачав у Києво-Могилянській академії «затхлу багнюку», так і тих, хто, певне, знайшовши чарівні оку-

¹ Кониський Г. Філософія надприродна, або метафізика. — Цит. вид. — С. 533. У межах метафізики київські професори, так само як їх західноєвропейські колеги тієї доби, розглядали докази існування Бога та божественні атрибути.

² Прокопович Ф. Етика // Прокопович Ф. Філософські твори: В 2-х т. — Цит. вид. — Т. 2. — С. 505.

³ Там само. — С. 506.

⁴ Див., напр.: Eustachius a S. Paolo. Summa philosophiae quadripartita. De rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis. — Paris, 1609; Collegium Conimbriense. In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot ... disputationes. — Cologne, 1612. Kojalowicz-Wijuk W. Compendium Ethices Aristotelicae. — Vilnae, 1645.

⁵ Див., крім уже згаданої «Етики» Т. Прокоповича: Калиновський С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К.: Наук. думка, 1987. — С. 47—270; Кулябка С. Этика // Там само. — С. 271—296; Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Там само. — С. 297—418; Кониський Г. Нравственная философия или Этика // Там само. — С. 419—504.



ляри, намагається виліпити з неї осередок «класичної», безумовно «оригінальної», української філософії.

Так, у Києво-Могилянській академії «владарювання Арістотеля, — ремствують донині, — процвітало навіть тоді, коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта»¹ Можемо додати до цього списку ще чимало визначних імен, — наприклад Гоббса, Спінозу чи Паскаля — і навіть згадати, що всі вони встигли давно померти, а київські професори все ще читали курси на кшталт «Синтагми всієї Арістотелевої філософії до послуг перипатетичної школи»², мучили нещасних спудеїв «філософськими змаганнями на арені потрійного мистецтва, влаштованими для бійця-стагірита»³, і лаяли Декарта як фальсифікатора «всієї філософії Арістотеля, Томи Аквінського, Скотта, Альберта Великого і майже всіх філософів»⁴!

Але ж запитаймо, чим були ці «перипатетичні змагання» не лише для українців, а й для всіх східних слов'ян, що до киево-могилянських часів не мали в ріднім краї елементарної філософської освіти, блукаючи в її пошуках по всьому світу? Чи ж варто дорікати тим, хто не тільки зрозумів її необхідність, а здолав у собі одвічну недовіру до «поганської лжи» і «латинницьких хитрощів»? Адже ж київські професори не просто йшли за Арістотелем, а починали з нього учнівство у загальноєвропейській школі філософування, — школі, яку пройшли і Декарт, і Бекон.

Такий початок видається цілком логічним і закономірним — адже неможливо навчитися читати, не вивчивши абетки, тим більше, що в європейських університетах з часів середньовіччя така філософська абетка у вигляді діалектики (логіки) розглядалась як своєрідне осереддя «семи вільних мистецтв», і це особливо увиразнювало його сутність і місце в системі освіти: основне навантаження цього курсу становив розумовий вишкіл і виховання здатності до віртуозного тлумачення тексту, визнаного за авторитетний. Філософія поставала тут мистецтвом раціонального мислення, мистецтвом коментування й інтерпретації тексту і, як таке мистецтво, народжувала ту своєрідну інтелектуальну традицію й навіть особливу філософську культуру, що дістала назву схоластики. Відтак наполеглива праця київських інтелектуалів не була пустопорожньою «грою в поняття»: в лекціях і диспутах, у



¹ Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. — К.: Абрис, 1994. — С. 81.

² Назва філософського курсу, прочитаного Михайлом Козачинським у 1741 р. (див.: Стратий Я. М., Литвинів В. Д., Андрушко В. А. Цит. праця. — С. 298).

³ Авторство цього курсу, прочитаного 1714 р., не встановлено (див. там само. — С. 222).

⁴ Цитата з курсу Амвросія Дубневича, прочитаного 1727 р. (див.: Кацуба М. В. Філософское наследие Киево-Могилянской академии. — Цит. вид. — С. 101).

вивченні текстів авторитетних мислителів і опануванні досвідом екзегези напрацьовувалась і відшліфовувалась мовна техніка запитування й розуміння себе й іншого, навичка скрупульозного тлумачення тексту, без яких немає професійного філософування, що навіть у сучасних своїх формах виступає спадкоємцем схоластики.

Сьогодні вже не потрібно доводити значущість схоластики в становленні європейської філософії. Що ж до «схоластичного щеплення» східнослов'янських культур, здійсненого зусиллями Києво-Могилянської академії, то на часі, зрештою, залишити давню упередженість до «старовинного світогляду». Адже прилучаючись до схоластичного дискурсу, київські професори прилучались не лише до європейської філософської традиції академічного типу, не лише закладали фундамент філософської освіти і розвитку філософських наук, успішно долаючи перший і необхідний щабель професійного філософування. «Філософська справа», що її судилося виконати Києво-Могилянській академії, полягала у подоланні тієї прогалини, що утворилася внаслідок втраченої за часів хрещення Русі можливості безпосереднього прилучення до античної філософської спадщини. Адже ж до киево-могилянських часів східні слов'яни про цю спадщину здебільшого «чули», вдовольняючись перекладами чужих компіляцій. Тільки з киево-могилянських часів вони отримали змогу зрештою цю спадщину вивчати. Зусиллями київських професорів, що наполегливо прищеплювали своїм вихованцям усвідомлення значущості раціонального знання — хай навіть як джерела богопізнання — було подолано і ту прірву, що з давніх часів віддаляла вітчизняну філософську культуру від західноєвропейського філософського дискурсу.

З огляду на нашу тему важливо підкреслити, що атрибутуючи філософські курси КМА як належні до європейської схоластики постреформаційного гатунку, ми далекі від того, аби поширювати таку атрибуцію на весь період існування цієї освітньої інституції. Адже ж цілком очевидна та змістовна і ціннісна відстань, що лежить між «перипатетичними змаганнями» киево-могилянців XVII — середини XVIII ст. і вольф'янською філософією, яка ґрунтується на досягненнях математики і природознавства, якою проникнуті філософські курси професорів КМА другої половини XVIII сторіччя.

Слід відзначити, що хоча перехід киево-могилянських професорів до шкільної філософії нового гатунку відбувся тільки всередині XVIII ст., відчуття невідповідності схоластичного аристотелізму духові доби визріває з часів Теофана Прокоповича. Але тим, що зміна освітніх «парадигм» відбулася в Київській академії не так швидко, як того, можливо, хотілося б окремим її професорам, слід дорікати зовсім не їм самим.

Шукаючи у філософських курсах киево-могилянських професорів ознаки «оригінальності» і «самостійної творчості», дослід-



ники якимось не замислюються над питанням, чи був філософський вибір цих професорів актом їхнього вільного філософського волевиявлення? Чи могли вони бути справжніми шукачами істини, якими їх воліють бачити сьогодні? Адже ж досить ознайомитися з деякими документами, аби переконатися в тому, що діяльність київських викладачів — не лише філософії — була регламентована до дрібниць і на кожному кроці супроводжувалася листуванням з академічним начальством.

Так, на початку 50-х років XVIII ст. Києво-Могилянська академія зусиллями Георгія Щербацького залишає «перипатетичні змагання» й схиляється на користь підручника французького професора Пурхотія¹, прихильника і популяризатора філософії Декарта. Втім уже його наступник, Давид Нащинський, певне, враховуючи свій досвід навчання у Галле і Кенігсберзі, диктує своїм учням-філософам підручник Генріка Вінклера², але виявляється «по тому автору диспутъ отправляютъ надлежащихъ всячески не въ состоянии»³. Стурбований відсутністю диспутів, тодішній київський митрополит Тимофій Щербацький наказує залишити підручник Вінклера і повернутися до улюбленого його небожем підручника Пурхотія, «которій ... какъ въ своихъ прецептахъ понятенъ, такъ и въ зкзерцитаціи способенъ является»⁴. Через кілька місяців Давид Нащинський, вочевидь не маючи схильності викладати «філософію Пурхоціеву, которая хотя правда полезнее от старинныхъ езуитскихъ, только жъ нынѣ во всей Европѣ принятая и толкуемая Волфіанская философія превосходно полезнее, понеже основателнѣе, вразумителнѣе и твердѣе отъ Пурхоціевой.. всѣ термины какъ въ философіи, такъ и богословіи употребляеміи ясными дефиниціями толкуетъ, ...въ себѣ содержитъ и натуральную богословію, которая свѣтъ обилный подаетъ въ откровенной», просить митрополита дозволити «ученикамъ предлагать» підручник Християна Баумайстера, учня і послідовника Вольфа, який «сокращенно и весьма внятно учителя своего философію написал»⁵. Тимофій Щербацький, у свою чергу, пише листа до Георгія Кониського, тоді єпископа Могильовського, з проханням дати відгук щодо філософії



¹ Див.: *Purchotius. Institutiones philosophiae.* — Paris, 1695.

² Йдеться про «*Institutiones philosophiae universae*».

³ Див.: Дѣло по запросу Киевскаго митрополита Тимофея Щербацкаго префекту Киевской Академіи ієромонаху Давиду Нащинскому о томъ, почему послѣдний не дѣлалъ философскихъ диспутовъ. 10 мая 1755 года // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академіи. — Отд. II (1721—1795). — Т. II (1751—1762). Со введ. и прим. Н. И. Петрова. — Цит. вид. — С. 151.

⁴ Там само. — С. 174.

⁵ Переписка по прошенію префекта Киевской Академіи ієромонаха Давида Нащинскаго о разрѣшеніи ему преподавать философію по Баумейстеру. 2—13 сентября 1755 г. // Там само. — С. 176—177.

Баумаистера . Відповідь Георгія Кониського варта того, аби її запитувати: «обоихъ авторовъ, ...Пурхоція и Бавмейстера я окружно не вчиталь, якожъ и не имѣл ихъ, когда самъ въ философіи по должности на мене бывшей положенной упражнялся, что особенно за нещасте свое причитую; ибо на смѣтѣяхъ интерпретовъ Аристотелевихъ времени всуе не потерялъ бы было. ...по нѣкоторой части обоихъ въ разныхъ мѣстахъ прочетши, смѣло мнѣніе мое вашему високопреосвященству представляю, что Бавмейстеровъ лекція зъ болшою ползою можетъ быти ученикамъ, ибо что ни учится въ ней, все основателно, твердо и ясно учится, и нѣтъ кажется ничего, что бы не было средствомъ къ Мѣтѣ философіи, то естъ блаженному человѣческому житію. Логика его отъ смѣтѣа схоластиковъ, можно сказать, седмижди перечищенная, метафизика твердія основанія протчимъ дисциплінамъ по ея должности полагаетъ: Ethica човѣку къ познанію себе и своей должности чувствително очи отворяетъ, физики не видѣлъ и подобно нѣтъ ея, однакъ можно тотъ недостатокъ зъ Винклера или зъ другого согласного и въ принципіахъ сходного тотъ недостатокъ исполнить. ...Напротивъ того, въ Пурхоціевой философіи мощно сискивать, что развѣ въ школѣ годится, а не въ житій човѣческомъ: придержится онъ по болшей части Картезія и въ недоказанныхъ догматахъ, какъ то называетъ животныхъ прямыми машинами и чувствія въ нихъ, подобнаго човѣчческому, ничего не признаетъ: машинъ же тѣхъ дѣйствія весма недоводно доводитъ...; такожъ въ метафизикѣ..., твердя предетерминацію, равно какъ Калвѣкне и Томѣсти, не можетъ, хотя и силится, извинити Бога, что бы не былъ сауса рессати; ...реестръ и лексикъ пишеть безъ демонстрацій самихъ тѣхъ термѣновъ, которіи протчимъ въ другихъ scientiахъ демонстраціамъ должны быть основаніемъ. За что праведно такихъ авторовъ ганить Бавмейстеръ въ прологоменахъ онтологіи своей...»².

Врешті з осені 1755 року в філософському класі Києво-Могилянської академії до самого її закриття ствердився підручник Баумейстера, спосіб вивчення якого щонайкраще увиразнює інструкція Арсенія Могилянського від 1764 року: «Оной философіи всѣ части, съ ихъ предисловіями и пролегоменами, не точію безъ упущенія единого листа, но безъ оставленія и единого терміна, который бы обстоятельно съ привнесениемъ объ ономъ разныхъ философическихъ мнѣній не изясненъ былъ, истолковать и дѣйствително въ два года кончить. Какіе вопросы философскіе ученикамъ полезные и потребные по мнѣнію учителя покажутся, а оныхъ въ означенномъ авкторѣ нѣтъ, тѣ собирать изъ нинѣшнихъ

¹ Переписка по прошенію префекта Кіевской Академії іеромонаха Давида Нашинского... — Цит. вид. — С. 177—178.

² Там само. — С. 179—181.



новѣйшихъ, яснѣйшихъ и в Европѣ славнѣйшихъ авкторовъ... Понеже въ философіи Баумейстеровой физической науки между прочими оной частями не напечатано, для того оную кратко собрать изъ разныхъ авторовъ новыхъ, точію одни основанія философіи съ Волфомъ и Баумейстеромъ принимающихъ, а Аристотелической физики, яко съ мнѣніями нынѣшнихъ философвъ несходной и противной, не примѣшивать...» Тож поміркуємо, чи вимагалася від викладача, регламентованого інструкцією, філософська творчість, чи мав він до неї стимул і прагнення. І навіть за наявності останнього, чи міг він його реалізувати?

Отже, досліджуючи філософські курси професорів Києво-Могилянської академії, варто виходити з того, що курси ці є передусім пам'яткою *шкільної* філософії своєї доби, і не вимірювати їх за шкалою тієї неакадемічної новоєвропейської філософії, до якої належали Бекон чи Декарт, не покладати на них тих завдань, яких вони вочевидь не мали. Варто не забувати також, що викладання філософії в Академії було не справою вільного вибору професора, а обов'язком, що накладався на нього посадою префекта. Про те, що цей обов'язок далеко не завжди збігався з покликанням і зацікавленнями викладача, а подекуди з його здібностями й підготовленістю, виразно свідчить як відсутність виявів *філософської* творчості київських професорів поза межами академічної кафедри, так і деякі, більш ніж красномовні, документи².

Стверджуючи, що в особі киево-могилянських професорів «українська філософія вже у XVIII ст. мала оригінальну концепцію світу і процесу його творчого освоєння»³, варто усвідомлювати не лише те, що в межах шкільної, за своїм статусом, філо-



65

¹ Переписка по прошенію префекта Киевской Академії ієромонаха Давида Нащинского... — Цит. вид. — С. 83.

² З одного з таких документів дізнаємося, наприклад, про те скрутне становище, в якому опинився Рувім Петулінський, призначений 1764 р. читати курс філософії (як випливає з чинної на той час академічної інструкції — за підручником Баумейстера): «ієромонахъ Рувимъ какъ къ префектовской должности, такъ и философіи учителемъ опредѣленъ нечаянно и безъ и малѣйшаго его къ тому приуготовленія, а она де философія, хотя еще съ прошедшего 1763 года ієромонахомъ Игнатіємъ начата, и чрезъ весь означенный годъ толкованіємъ ученикамъ продолжалась, точію и половини еще не протолковано; ибо ...всего протолковано одну часть, то есть логику, а осталась еще (кромѣ физики) пять частей, коиъ ему префекту не токмо чрезъ годъ, но и чрезъ болшее время привести въ совершенное окончаніе, не вѣдая оной философіи начала, будетъ едва можно». Взнявши до уваги цю обставину, тодішній ректор Самуїл Миславський подає таку резолюцію: «дозволитъ до вакаціи обучать философію такъ, какъ онъ возможетъ, и сколько създъ его к тому спатентъ [курсив мій. — М. Т.]» (Мнѣніе ректора Киевской Академіи Самуила Миславскаго о дозволеніи префекту ієромонаху Рувиму Петулинскому преподавать до вакаціи философію не по инструкціи, а такъ, какъ онъ зможетъ. 11 ноября 1764 г. — Цит. вид. — С. 236).

³ Шевченко В. І. Ф. Прокопович і Г. Гегель: дві версії діалектики. — Цит. вид. — С. 276.

софії КМА продукувалися тільки навчальні курси, адресовані студентам, а шкільні «компендії» — не той жанр філософської творчості, де вміщують «оригінальні системи». Крім того, надзвичайно суттєвою обставиною є те, що пам'ятками власне філософської думки в Києво-Могилянській академії є рукописні курси її професорів, принаймні переважна більшість з яких не є автором. Тут історик філософії має справу з записами, зробленими сумлінними студентами під диктовку професора. Натомість для дослідника набагато важливіше ввійти у, так би мовити, «творчу лабораторію» самого професора, з'ясувати, які джерела слугували безпосереднім підґрунтям його курсів. На пошуки таких свідчень — у вигляді самих професорських конспектів, нотаток та ін. — і повинні сьогодні спрямовуватися першочергові зусилля дослідників.

У жодному разі не беручи під сумнів авторського характеру курсів киево-могилянських професорів філософії, так само як і їхньої вкоріненості в українській культурі, з огляду на здійснений аналіз важко погодитися з твердженням на кшталт: вони «виробили власні концепції, ґрунтовані на національній філософській спадщині та ментальності українського народу» або таким: вони «не йшли ні шляхом візантійського богослов'я, ні латинської схоластики, ні західноєвропейських реформаторських теорій, ні шляхом, що йшов від традицій давньоруської доби», прагнучи «вироблення самостійного мислення, свого власного типу філософствування»¹. На наш погляд, значущість майже двовікової спадщини киево-могилянських професорів філософії полягає не у виробленні якоїсь «оригінальної» філософії, а у відкритості й сприйнятливості до філософського знання, у подоланні упереженості до раціонального осягнення світу, у наполегливому і систематичному вивченні філософії, у прилученні східнослов'янських культур до загальноєвропейського філософського дискурсу, а відтак — до їх принципового оновлення, у закладанні підвалин філософської освіти, відповідної європейським стандартам, у формуванні того освітнього й інтелектуального середовища, поза яким немає справжньої філософської творчості. Буденна шкільна робота, яку судилося виконати киево-могилянським професорам філософії, відкрила не лише українцям, а й усім східним слов'янам новий для них простір — простір філософської думки. За це їм вічна шана.



¹ Хижняк З. І. На шляхах історії // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII—XVIII ст. — К.: «КМ Академія», 2001. — С. 14.

² Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — К.: Вища шк.: Т-во «Знання», КОО, 1999. — С. 213.