



Ярослава Стратій

■ ГЕОРГІЙ
ЩЕРБАЦЬКИЙ ■
І КАРТЕЗІАНСТВО
■ В КИЄВО-
МОГИЛЯНСЬКІЙ
АКАДЕМІЇ ■

**Філософія Києво-Могилян-**

ської академії, що виникла й розвивалася впродовж XVII—XVIII ст., була продуктом тієї духовної ситуації, яка склалася в тогочасній Україні у зв'язку з поширенням на її теренах постренесансної європейської культурної течії під назвою бароко. Як зазначає Д. Чижевський, підґрунтям для побудови нової культури творці бароко зробили прастарий комплекс духовних цінностей християнства¹. Це призвело до оновлення християнської філософії чи то у формі другої схоластики, чи у вигляді нової «протестантської схоластики» і тієї протестантської ортодоксії, що її в межах лютеранства утворив Меланхтон². В Україні мова йшла не про оновлення схоластичного варіанту християнської філософії, а про створення православної версії барокової схоластики. У домогилянський період свого розвитку філософія була поєднана з теологією, історіографією, літературою, розвивалася у формі

¹ Чижевський Д. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Арка.— 1948.— Число 3—4.— Березень—квітень.— С. 11.

² Там само.

вкраплених у різноманітну духовну творчість елементів переважно християнського неоплатонізму або ж у вигляді практики досягнення містичного осяяння, розумілася як мудрість і життя в істині, що свідчило про духовно-практичне освоєння тією філософією світу.

У Києво-Могилянській академії відбувається перехід до його теоретичного осмислення. Філософія виокремлюється з духовної культури у цілісний предмет і стає професійною. Внаслідок професійної філософської діяльності виникають філософські твори, курси лекцій, відбуваються диспути тощо. У той комплекс духовних цінностей, до якого звернулися українські інтелектуали, створюючи могилянську філософську школу, входили як філософські ідеї, що лежали у підґрунті духовної творчості книжників княжої доби, українських гуманістів, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку (сюди також слід зарахувати надбання східної патристики), так і здобутки західної філософії. Творячи нову українську філософію, могилянці опановували й використовували все розмаїття створюваної впродовж сторіч західної думки. Таким чином, у межах барокового синтезу з елементів різних філософських учень, що належали до різних традицій, напрямів, історико-філософських етапів, шляхом їх добору залежно від можливості їх вписування у задум, у філософську побудову того чи іншого представника Києво-Могилянської школи творилася українська філософія XVII—XVIII ст.



Відомо, що багато нарікань, особливо з боку вчених просвітницької орієнтації, а також, на превеликий жаль, і деяких сучасних дослідників, викликав так званий шлях схоластичної абстракції, яким пішла філософія Києво-Могилянської академії. У цьому зв'язку варто нагадати, що схоластика справді була необхідним ступенем в історико-філософській еволюції, надто в країні, де домінувала спиритуалістично-містична традиція. Потреба її включення в українізовану греко-слов'янську духовну систему диктувалася не тільки внутрішньою логікою розвитку філософської думки в Україні, а й стимулювалася зовнішніми чинниками — необхідністю утвердження в релігійній полеміці своєї віри і спростування іншої через чітке ведення аргументації з обов'язковим при цьому вмінням вільного оперування поняттями й силогізмами. За таких умов українська філософська думка, що розвивалася здебільшого в руслі православної неоплатонівської традиції, повинна була збагатитися аристотелізмом у різних його інтерпретаціях — починаючи від античної і кінчаючи схоластикою в різних її варіантах — ранньою, зрілою, пізньою та другою.

Звичайно, в Європі XVII ст. схоластика хоча й посідала чільне місце в навчальних закладах, проте провідними напрямками стали раціоналізм та емпіризм Нового часу. Негативне ставлення до схоластики представників новітньої філософії загальновідоме.

Однаке не підлягає жодному сумніву й факт впливу критикованої Ф. Беконом, Р. Декартом, Г. Ляйбніцем та іншими філософії на формування їх поглядів. «Філософи тривалий час продовжували застосовувати ті ж самі категорії, що вже раніше вживали середньовічні мислителі, й у власних філософських працях використовували вироблені середньовіччаними принципи,— стверджує відомий дослідник-медієвіст Ф. Коплстон.— Було б помилкою приписувати те, що називають "схоластичними" елементами у філософії Декарта, Мальбранша або Ляйбніца напливові і їхній цікавості до класичної літератури доби Відродження. Перші філософські студії Декарта були в дусі схоластичної традиції. Хай навіть пізніше його розум подався в іншому напрямі, її вплив залишався незмінним. І хоч іноді Декарт з багатьох причин нападав на аристотелізм, втім він визнавав, що розумовий вишкіл, отриманий ним під час навчання у коледжі, був набагато кращий, ніж у будь-яких інших закладах»

В Україні становлення традиції аристотелізму, в тому числі й у його схоластичній версії, було закономірним явищем. Вона була необхідною для набуття вітчизняними інтелектуалами розумового вишколу, для розвитку теоретичного мислення, для становлення напрямів новітньої філософії в Україні, адже питання про зв'язок між середньовічною, ренесансною і новочасною філософією вже давно втратило свою дискусійність. Водночас філософію Києво-Могилянської академії у жодному разі не можна назвати схоластичною в історичному сенсі цього слова. Адже, як справедливо зауважував у цьому зв'язку Д. Чижевський, механічне перенесення і повторення в Україні XVII ст. розвитку західноєвропейської філософської думки XIII—XIV ст. у принципі неможливе². Безперечно, відповідно до епохи, в яку вона розвивалася, і завдань, які перед нею ставилися, ця філософія, як і оновлена західна схоластика, була підпорядкована теології, розглядалася як помічник у справах віри, поєднувала догматичні передумови з раціоналістичною методикою, зосереджувала велику увагу на формально-логічній проблематиці. Її, як нам видається, можна було б визначити як своєрідну барокову схоластику, в кожному разі у XVII ст., за формою викладу у ній філософських проблем і значною мірою також за змістом цього викладу. Адже у самій постановці тих чи інших філософських питань, їх розгляді й розв'язанні все ж такі простежується переважна орієнтація на вчення та ідеї представників різних західних схоластичних шкіл. І це зрозуміло, якщо враховувати теоцентричні прагнення людини барокової доби, її



¹ Коплстон Ф. Середньовічна філософія.— К., 1997.— С. 9—10.

² Чижевський Д. Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine // Abhandlungen des ukrainischen wissenschaftlichen Institutes in Berlin.— Vol. 1.— 1927.— S. 83.

намагання знайти твердий ґрунт у новому зміцненні культу Бога і православної віри, надто традиційну перевагу релігійної сфери в тогочасній українській культурі загалом.

Стара традиція розвитку української думки у своєму вже окциденталізованому вигляді була збагачена також новітніми досягненнями західної філософії, щоправда поки що дуже вибірково, в міру можливостей їх асиміляції українською думкою для того, аби створити філософію, в якій би ця стара традиція не тільки стала живою й актуальною для нової української людини барокової доби, але яка б змогла вдовольнити її духовні запити, розв'язати її життєві проблеми, відкрити шлях до її дальших філософських пошуків. Філософія Києво-Могилянської академії, з одного боку, відзначалася ретроспективністю і традиціоналізмом, а з іншого — вже від початку XVIII ст. почала виходити з тісних меж барокової схоластики, поступово збагачуючись завдяки зусиллям своїх творців елементами новітньої філософії і започатковуючи формування ідей наукового знання.

Водночас філософська спадщина Києво-Могилянської академії засвідчує, що її творці неоднаково ставилися до вчень філософів, котрі репрезентують розвиток європейської думки від античності до Нового часу. Саме в інтерпретації в лекційних курсах могилянців учень представників різних філософських напрямів, у мірі їх використання для формування власної позиції з того чи іншого питання або в підкресленому дистанціюванні від їхніх концепцій можна простежити шляхи утворення згадуваного синтезу спадщини домогилянської доби з надбаннями європейської філософії, специфіку реценції цієї філософії на українському ґрунті. Такий синтез забезпечував неперервність традицій, тяглість нашої думки при переході від середньовіччя до Нового часу, прекрасно вкладався в духовну атмосферу і тенденції бароко з характерною для них увагою до теології і водночас інтересом до натурфілософської проблематики.

Поступове засвоєння й переосмислення здобутків новітньої філософії і науки почалося в Києво-Могилянській академії вже наприкінці XVII ст. Починаючи ж з XVIII ст. академічні філософські курси щораз більше наповнюються емпіричним матеріалом, їхні автори демонструють компромісне ставлення до принципів, що їх обстоює новітня філософія. Так, Т. Прокопович, відомий своєю ранньопросвітницькою орієнтацією, викладаючи свої погляди на проблему простору, спирався на праці Торрічеллі й Паскаля, на припущення Декарта про зниження з висотою атмосферного тиску та наслідки дослідної перевірки цього припущення на горі Арвернії, брав до уваги дослідження Геріке і Бойля, дані Бореллі про відношення питомої ваги води до ваги повітря як 1175 до 1. Саме цими емпіричними дослідженнями обґрунтовував Т. Прокопович свою концепцію континуального



простору Прагнучи розмежувати сферу знання і віри, він у своїх філософських розмірковуваннях часто-густо керується критерієм досвіду й розуму, намагається ввести цей критерій навіть у теологію, висловлюючи думку, що богословський силогізм повинен містити один засновок від Біблії, а другий — від природного розуму². Загалом Т. Прокопович, як і інші могилянці XVIII ст., у своїх творах широко використовував природничі й математичні ідеї Евкліда, Архімеда, Піфагора, Галена, Плінія, Кардано, Порту, Бойля, Геріке, Бореллі, Коперника, Галілея тощо.

У XVIII ст. могилянці включають у свої філософські курси стислий виклад основних положень учень античних атомістів, а також ідей П. Гасенді й Ф. Бекона. Проте вони не сприймають атомістичні концепції і дають їм негативну оцінку. Натомість виявляють неабияку схильність до філософських учень Р. Декарта та Г. Ляйбніца. Останні засвоювалися переважно з поширених тоді в Україні творів популяризатора й систематизатора вчення Г. Ляйбніца Християна Вольфа — німецького філософа-раціоналіста, представника раннього Просвітництва, погляди якого сформувалися під впливом ідей не лише Г. Ляйбніца, а й Декарта, Е. Вайгеля, Е. В. Чирнгауза, а також через відомий на той час підручник представника вольф'янської школи Х. Баумайстера. Не менш погулярним був у Києво-Могилянській академії підручник професора Сорбонни Пурхочія, в якому викладалася картезіанська система.



156

Темою цієї статті є саме рецепція картезіанства в Києво-Могилянській академії, яку ми спробуємо показати на прикладі філософського курсу Георгія Щербацького під назвою «Настанови до вивчення давніх і новітніх філософій», прочитаного ним у 1751—1752 рр. і орієнтованого передусім на згаданий шойно підручник послідовника видатного французького філософа Р. Декарта професора Сорбонни Пурхочія. Отже, коротко, наскільки це дозволяє обсяг статті, проаналізуємо, як репрезентовано основні тези картезіанства у філософському курсі Г. Щербацького.

Так, у методології український філософ використовує обґрунтований Р. Декартом метод несправжнього скептицизму як спосіб здобуття вірогідного знання, а також типову для французького мислителя вимогу ясності й виразності ідеї як критерію достовірності. Цей метод несправжнього скептицизму передбачав, на переконання Г. Щербацького, таку організацію мислення вченого, щоб унеможливити підтвердження чогось напівістинного, щоб не припуститися поспішних висновків, натомість забезпечивши ретельне з'ясування суті справи. Водночас,— каже

¹ Див.: Ніцак В. М. Фефан Прокопович. — М., 1977. — С. 81—82.

² Там само. — С. 34.

він, — «ми не опануємо цього методу, якщо заново не візьмемося до розгляду того, що досі уявлялося нам вірогідним, щоб у процесі цього нового й вичерпного аналізу відокремити істинне і певне від хибного й сумнівного» («ut novo isto ac severo examine, quae vera sunt ac certa, ab iis, quae falsa vel dubia sunt, secernamus»¹). Вагання, котрі виникають у вчених у процесі їхньої праці, Г. Щербацький уважав корисними («utiliter certe nobis est dubitandum»²). Водночас загрузати у безплідних сумнівах уважав недоречним. Він був переконаний, що існує щось вірогідне, і це передусім те, що свідомо формулюється людиною в процесі її мислення. Цю свою думку Г. Щербацький обґрунтовує, посилаючись на св. Августина. «Я не знаю, чи нам слід далєбі розмовляти з тими, які не знають, що їм судилося жити не вічно, а в даний час. У кожному разі вони стверджують, що не знають того, чого не можуть не знати, — наводить він слова цього видатного середньовічного філософа. — Бо нікому не дозволено не знати, що він живе. Позаяк же він живе, то справді не може чогось не знати. Адже не тільки «знати», але також і «не знати» є ознакою живого. Проте очевидно, що вони, не погоджуючися з тим, що вони живуть, здається, застерігають себе від помилки, оскільки факт помилки є також доказом життя. Адже той, хто не живе, не може помилятися. Таким чином, як те, що ми живемо, є не лише істинним, а й вірогідним, так істинним і вірогідним є багато такого, з чим не випадає не погодитися, що радше заслуговує назви мудрості, ніж безумства»³. Для того ж, щоб щось із того, що перебуває поза нами, могло бути для нас безсумнівним, — переконаний Г. Щербацький, — необхідно йти не будь-яким шляхом, а певною стежкою. Адже до неї, мабуть, одна дорога. А тому, щоб не відступати від мети, нам слід надати їй перевагу («una fere via, quae ad eam ducat. Quare ut a scopo non aberremus haec nobis praestanda sunt»⁴). Цією дорогою Г. Щербацький вважає згадуваний уже картезіанський метод несправжнього скептицизму. Піддаючи сумніву всі наявні судження про існування і якості різних предметів, і насамперед, як наголошує український філософ, чуттєвих, людина у цьому своєму сумніві, зрештою, знайде опору достовірності. Бо «ми не можемо сумніватися в тому, що, сумніваючись чи розмірковуючи, ми існуємо» («dubitare tarnen non poterimus, quin dubitantes seu cogitantes simus: sive quin



¹ Georgii Szerbackii. Ad maiorem Dei Teropitimi Maximi Gloriam, quod felix faustumque sit, proponentur institutiones veretum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751. — Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — 454/П. 1698. — Арк. 2 зв.

² Georgii Szerbackii. Op. cit. — Арк. 2 зв.

³ Там само.

⁴ Там само.

existamus nos, qui dubitamus aut cogitamus» ¹) або «я існую, позаяк сумніваюся чи мислю» («*existo sive ego existo, qui dubito aut cogito*» ²). Обґрунтовуючи цю думку, Г. Щербацький посилається на другу книгу Августина «Про свободу волі», а також на «Метафізичні розмірковування» і «Начала» Р. Декарта. Останній, зокрема у 7 пункті першої частини своїх «Начал», стверджує таке: «Настільки є безглуздим уважати неіснуючим те, що мислить, у той час, поки воно мислить, що, незважаючи на найграничніші припущення, ми не можемо не вірити, що висновок: я мислю, отже, я існую, істинний і що тому він є першим і найправильнішим із усіх висновків, що виникає в того, хто методично впорядковує свої думки» ³. Таким чином, Георгієві Щербацькому вочевидь імпонує точка зору Р. Декарта, згідно з якою основу знання належить шукати не в зовнішньому світі, не в предметі, а в людині, в суб'єкті, не в матерії, а в свідомому духові ⁴. Близьке українській філософській традиції витлумачення мислення як чогось незрівнянно вищого від матерії набуло у філософському курсі Г. Щербацького картезіанської рішучості. Ідучи за Декартом, він у мисленні, в самосвідомості побачив достатню підставу для обґрунтування існування Я, існування Бога і тілесного світу.



Існування людського Я безпосередньо впливало з існування мислення, бо має існувати мислення, мисляча істота. Існування ж інших буттів — Бога і тілесного світу згідно з аргументами методологічного скептицизму потребувало доведення через існування людського Я. І тут вирішального значення набуває використана Г. Щербацьким картезіанська вимога якості й виразності ідеї як критерію достовірності. Вірогідним, на думку українського філософа, є лише те, що розум визнає як ясне й виразне. До того ж, розуміючи потребу в чуттовому досвіді, Г. Щербацький, як і Декарт, переконаний, що свідчення відчуттів не можуть бути надійною основою для пізнання. Аналізуючи різні погляди на роль у процесі пізнання чуттєвого досвіду, він, зокрема, трохи докладніше зупиняється на інтерпретації цієї проблеми П. Гасенді. Посилаючись на його «Настанови до логіки», Г. Щербацький каже: «Гасенді... висловлюється так: "усе те, що в мисленні вважається ідеєю, веде свій початок від почуттів. Саме тому народжений сліпим не має ніякої ідеї кольору, що він позбавлений чуття зору, завдяки якому її має; народжений глухим не має ніякої ідеї звуку, бо позбавлений чуття слуху, з допомогою якого її набуває. Через те, якби міг існувати той, котрий був би позбавлений будь-

¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 3.

² Там само.

³ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 428.

⁴ Див.: Татаркевич В. Історія філософії: В 2-х т.— Т. 2.— Львів, 1999.— С. 58.

якого чуття (проте, вочевидь, не може, в кожному разі без дотику, що є єдиною здатністю одушевленого ества в утробі), у нього не було б ідеї жодної речі і, отже, він нічого собі не уявляв би". Виходячи з цього, він бере до уваги надзвичайно поширений вислів — нічого немає в інтелекті, чого раніше не було б у відчутті. З розумінням він ставиться також до твердження про те, що інтелект або мислення є чистою дошкою, на якій нічого не вирізьблено або не зображено»¹. Відкидаючи такий погляд, Г. Щербацький не вважає за доцільне далі заглиблюватися в аналіз концепції пізнання П. Гасенді і переходить до Р. Декарта. «Натомість Декарт,— констатує він,— загалом у різних місцях і зокрема у третьому метафізичному розмірковуванні, у другому абзаці і деяких наступних, стверджує, що нам властиві вроджені ідеї, зовнішні й штучні, неприродні»². Далі професор Києво-Могилянської академії дає визначення цих типів ідей: «Вродженою ідеєю вважається така ідея, що з волі Бога навічно надана нашому мисленню від народження, або така, що від першої миті життя до останньої, скільки разів розмірковує дух, завжди є в нашому розпорядженні і походить виключно від першої причини, постає без допомоги тіла або якоїсь іншої вторинної причини» (*«innata idea dicitur, quae menti nostrae statim ob ortu divinitus est ingenerata sive quae nobis a primo vitae momento ad extremum quoties attendit animus, semper praesto est et a sola prima causa sine corporis aut cuiuscunque alius causae secundae suam habet originem»*³). «Зовнішніми, набутими,— веде далі Г. Щербацький,— вважаються ті (ідеї), які приходять до нас випадково від різних речей або утворюються у нашому мисленні» (*«adventiciae dicuntur, quae variorum rerum occasione nobis adveniunt aut in mente nostra excitantur»*⁴). Такими він вважає ідеї якостей, чуттєво сприйманого, кольору, звуку, запаху, смаку й іншого. Нарешті, штучними, неприродними Г. Щербацький називає ті (ідеї), котрі утворюються з ідей, з яких уже сформоване мислення (*«facticiae denique vocantur, quae ex illis, quibus mens iam informata est, ideis componuntur»*⁵). Прикладом такої штучної ідеї він вважає утворену з ідеї гори та ідеї золота ідею золотої гори.

Серед цих трьох типів ідей Г. Щербацький, як і Декарт, найбільшу увагу приділяє ідеям вродженим і, як і видатний французький філософ, у своїй концепції пізнання спирається на вчення Платона, який розглядав пізнання як спонтанну діяльність душі. У картезіанському дусі Г. Щербацький був переконаний,



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 17 зв.

² Там само.

³ Там само.— Арк. 17 зв.— 18.

⁴ Там само.— Арк. 18.

⁵ Там само.

що вроджені ідеї не виникають внаслідок дії на інтелект зовнішніх предметів, а належать до інтелекту як його властивості, що вони не залежать від волі, є ясними й виразними. Проблемі ясності й виразності ідей як критерію їх вірогідності Г. Щербацький, як уже зазначалося, надавав особливої ваги. До того ж, розглядаючи її, він постійно посилається на Декарта. «Ясною ідеєю,— каже він,— філософи разом із Картезієм... називають таку, котра є очевидною сама по собі і стає відомою лише завдяки напруженому мисленню» (*ideam claram appellant philosophi cum Carthesio prima parte principiorum num. 45 eam, quae lucet per se ac sola mentis attentione innotescit*¹). До таких ідей Г. Щербацький зараховує ідею сущого загалом, його перших атрибутів і модусів, зокрема сутності, існування, єдності, істинності, добра, досконалості, краси, порядку, відношення, сумірності тощо, також його особливих видів — духовного й тілесного, Бога і створеного, сущого досконалого й недосконалого, субстанції мислячої і протяжної, або мислення й протяжності². Виразною ідеєю український філософ вважає таку ідею, котра в той чи інший спосіб виявляється настільки відмінною від усіх інших, що її не можна з ними сплутати (*distinctam vero nominant, quae quidpiam ab omnibus aliis ita seiunctam exhibet, ut minime cum iis confudi possit*³). Досягнення ясного й виразного бачення ідеї Г. Щербацький розглядав як запоруку істинного, вірогідного й очевидного пізнання. Останнє уможливлювалося, на його думку, завдяки даній Богом людині здатності пізнання, яку він називає природним світлом розуму.



Про цю здатність Р. Декарт у своїх «Началах філософії» говорить, зокрема, так: «Здатність пізнання, дана нам Богом, що називається природним світлом, ніколи не стосується якогось предмета, котрий не був би істинним у тому, в чому вона його стосується, тобто в тому, що вона осягає ясно й виразно; бо ми мали б підстави вважати його брехуном, якби він обдарував нас цією здатністю так, щоб ми, правильно користуючись нею, вважали хибне за істинне»⁴. Природне світло розуму або світло філософії притаманне ясним і виразним ідеям, які Бог прищепив людському інтелектові. Щоб ця пізнавальна здатність спрацювала, тобто щоб у людському мисленні постали осяяні природним світлом розуму ясні, виразні й очевидні ідеї, філософ повинен здійснити ретельну працю, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, досі прийнятих на віру. Пізнавальна діяльність людського мислення повинна розпочатися, переконаний

¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 24.

² Див.: Там само.— Арк. 18.

³ Там само.— Арк. 24.

⁴ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 439.

Г. Щербацький, з виокремлення ясних і виразних ідей шляхом відкидання всього сумнівного. Не можна сумніватися в усьому, вважає професор Києво-Могилянської академії, зокрема тоді, коли певні принципи такі очевидні, що ми не можемо мати щодо них сумніву навіть за наявності такого бажання. Так, «я, при-міром,— каже він,— не можу сумніватися в тому, що ціле більше за свою частину, що дух потребує мислення, а тіло — протяж-ності. Адже в очевидній і виразній ідеї цілого я вичленовую час-тину, з якої воно складається; в ідеї духу я бачу мислення, в ідеї тіла — обмежену протяжність» («nam v. g. dubitare non possum, quin totum sit sua parte maius, quin mens cogitationem et corpus extensionem postulet: quia in idea clara et distincta totius comprae- hensam partem intelligo, in idea mentis cogitationem, in idea cor- poris extensionem contentam video» ¹). І підсумовує: «Все, що ясно й виразно виявляється причетним до тієї або іншої речі, є істинним щодо цієї речі або може бути незаперечно утвердженням як істинне стосовно неї» («quidquid clare et distincte ad alicuius rei natura pertinere concipitur, id de ea re verum est seu de ea tanquam verum certissime potest affirmari» ²). Серед ясних і ви- разних вроджених ідей, осяяних природним світлом розуму, Г. Щербацький особливо виокремлює ідею Бога, ідею істинного й хибного. «Поняття Бога,— каже Г. Щербацький,— хоча й недо- сконале, є ясным і виразним («Dei notio, licet imperfecta, clara est et distincta»), адже ми пізнаємо його як найвищою мірою доско- нале суще. Бо в цьому понятті містяться такі атрибути, які мо- жуть відповідати лише одному Богові, а не іншим, а саме — бути безконечним, вічним, усмогутнім тощо, завдяки яким можна ясно й виразно уявити собі Бога, одначе не досконало пізнати чи осягнути, оскільки кінечне мислення не може осягнути безко- нечні досконалості Бога» ³. Загалом, переконаний Г. Щербацький, щось ясно й виразно ми уявляємо, а щось — досконало пізнаємо й осмислюємо. Будь-що уявляється ясно й виразно, коли уявлення про нього містять такі атрибути, які йому одному відповідають, є достатніми для його пізнання. Наприклад, ясно й виразно уявля- ється трикутник, бо він мислиться фігурою, обмеженою трьома лініями, тощо⁴. Що ж стосується ідей істинного й хибного, то остання скеровує філософа до істини і запобігає виникненню по- милок або ж сприяє їх виправленню. Завдяки наполегливій праці під час зосередженої пізнавальної діяльності, побудованої на роз- мірковуванні й умовиводах, з'являється ясне й виразне розуміння. Воно виникає, на думку українського філософа, з глибокого внут-



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 2 зв.

² Там само.

³ Там само.— Арк. 25.

⁴ Там само.

рішнього відчуття душі або свідомості. «Знання про якусь річ,— каже він,— залишається дуже невиразним для людини, яка ще не бралась [до її розгляду]. Коли ж вона [людина] попередньою ретельною працею здобуде собі право на цю річ, вона виразно постане в її свідомості, як тільки виникне бажання сконцентрувати на ній увагу» Г. Щербацький переконаний, що будь-яке наше пізнання, якщо тільки воно істинне й вірогідне, спирається на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів, а саме «на свідомість або глибинне почуття душі чи ясне й виразне розуміння» («conscientia seu intimo animi sensu vel clara ac distincta perceptione»²). Це відчуття він вважає справжньою підставою для схвалення здобутого результату.

Що стосується чуттєвого досвіду, то Г. Щербацький визнавав необхідність чуттєвих даних для пізнання багатьох, за його словами, речей фізичних, моральних чи політичних³. Проте, спираючись на вчення Р. Декарта, він усуває усталене в Києво-Могилянській академії розрізнення розуму й душі, а також відповідний поділ пізнання на чуттєве й розумове. Французький мислитель, розкриваючи суть поняття «мислення», говорить так: «Під словом мислення (cogitatio) я розумію все те, що відбувається в нас таким способом, що ми сприймаємо його безпосередньо самі собою; і тому не тільки розуміти, бажати, уявляти, а також і відчувати означає тут те ж саме, що мислити. Бо якщо я скажу "я бачу" або "я йду" і звідси зроблю висновок, що "я існую" і розумітиму дії, здійснювані моїми очима або ногами, то висновок не буде настільки безпомилковим, щоб я не мав підстави в ньому сумніватися, бо я можу думати, що бачу або йду навіть тоді, коли б я не відкривав очі й не зрушувався б з місця, як часом буває уві сні і як навіть могло би бути, якби я зовсім не мав тіла. Якщо ж я маю на увазі лише дію моєї думки або мого чуття, інакше кажучи, мою внутрішню свідомість, завдяки якій мені здається, наче я бачу або ходжу, то висновок настільки правильний, що я не можу в ньому сумніватися, тому що він стосується душі, котра одна лише спроможна відчувати й мислити будь-яким способом»⁴. У тому ж напрямі розвиває свою думку і Г. Щербацький. Чуттєве пізнання він підпорядковує мисленню. «Мислення,— каже він,— позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом; оскільки воно воліє, іменується волею; коли сприймає через образи або уявлення, вважається фантазією; якщо пригадає в разі душевних порухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. Подібним чином мислення бачить за допомогою очей,



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 7 зв.

² Там само.— Арк. 10.

³ Там само.— Арк. 11 зв.

⁴ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 429.

чує вухами, відчуває запах носом, смак — язиком, торкається руками, ногами й т. ін. Якщо ж воно з допомогою внутрішнього чуття щось про себе довідується, коли, приміром, розмірковує і певним чином розуміє щодо себе, що воно є, розмірковує, відчуває радість, біль тощо, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість» (*hic percipiendi modus dicitur conscientia* ¹).

Водночас Г. Щербацький, як уже зазначалося, спираючись на переконання Р. Декарта та його послідовників, що істина властива не чуттю, а лише одному розумові, коли він виразно сприймає речі², не надає особливого значення свідченням відчуттів. «Джерелом помилок,— стверджує він,— є насамперед зовнішні чуття, а саме: зір, слух і т. ін.»³. Не заперечуючи загалом потреби в чуттєвому досвіді, могилянський професор пов'язує з ним радше виникнення помилок, і тому негативно ставиться до поширеної в схоластиці, а також схвалюваної П. Гасенді, як це видно з попереднього викладу, тези про те, що в інтелекті немає нічого, чого не було б у відчутті. «Ця повсюдно визнана у перипатетичних школах аксіома ... далека від істини»⁴,— стверджує він.

Безсумнівне, прозоре й достовірне пізнання Г. Щербацький пов'язує з природним світлом розуму. Вся наполеглива праця вченого повинна спрямовуватися на виведення й обґрунтування з допомогою правильного методу вроджених людині ідей, що постають у її мисленні завдяки природному світлові розуму. Однак включенню останнього передую дискурсивне пізнання, ретельна праця дослідника, пов'язана з розмірковуванням і логічним аналізом. Бо для того, аби сутність речей виразно постала в свідомості людини, щоб виникло осяяне природним світлом розуму її правильне розуміння, потрібно, щоб Бог, наче винагороджуючи дослідника за його пізнавальні зусилля, шляхом миттєвого осяяння його розуму розкрив, уможливив для нього розуміння суті досліджуваних об'єктів і щоб речі, «немовби за якимсь особливим правом підкорилися прагненням нашого мислення, як тільки ми побажаємо зосередити [на них] свою увагу».

Водночас гарантією здобуття істини, на думку могилянського професора, є не тільки зосереджена пізнавальна праця людини. Надійність результатів пізнання забезпечує властиве Г. Щербацькому, як, зрештою, і Р. Декарту, поряд із психологічним метафізичне розуміння ним вроджених ідей. Вона впливає з переконання, що вроджені ідеї не лише належать інтелектові, як його властивості, а й укладені в нього Богом, через що й освітлюються природним світлом розуму. Тому наслідком їхнього пізнання є



¹ Georgii Szerbaczki. Op. cit.— Арк. 4 зв.

² Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 415.

³ Georgii Szerbaczki. Op. cit.— Арк. 6.

⁴ Там само.— Арк. 10.

здобуття так званої метафізичної або трансцендентальної істини, коли суще або модус сущого узгоджується зі своїм зразком¹. Тут у розумінні здобуття метафізичної істини, як і в інтерпретації природи незмінних ідей, Г. Щербацький у бароковому дусі поєднує картезіанський і томістський підходи до цієї проблеми. «Сутність усіх можливих речей міститься в божественній ідеї як у прообразі або архетипі,— стверджує він у своїй «Метафізиці».— Ця ідея або архетип є самою божественною природою, оскільки якимсь способом причетна до створеного, як учить Тома... Ця ідея скеровує Божу волю на утворення одиничних речей... Сутність речей є незмінною і необхідною, позаяк залежить від незмінного архетипу» («*essentia igitur rerum omnium possibilium in idea divina tamquam in exemplari seu archetypo continetur, quae idea seu archetyp est ipsamet natura divina, quatenus, secundum aliquem modum a creaturis est participabilis, ut docet Thomas ... essentia rerum immutabilis est et necessaria, quoniam ab immutabili archetypo pendet*»²). Отже, ідеї, з допомогою яких розум здійснює пізнання, є у Г. Щербацького онтологічними сутностями, як і в платонівській традиції, тоді як для Р. Декарта вони — суб'єктивні образи, що становлять зміст нашого мислення³.



Дискурсивне пізнання, вважає Г. Щербацький, лише створює умови для пізнання цих божественних ідей. Саме ж це пізнання здійснюється інтуїтивно, через миттєве осяяння. Останнє є первинним у пізнанні, обґрунтування ж — вторинним, так би мовити, логічним оформленням знайденого результату шляхом аналізу і стрункого доведення. «Оскільки ж розуміти (*percipere*) є чимось первинним для науки, а робити висновок або наводити докази чи задовольнятися ними — вторинним, то досвід переконав учених, що наука та інші набутки мислення, розум, мудрість, розсудливість і мистецтво розвиваються шляхом осягнення або проникнення у суть (чогось), що є первинним завданням цього типу набутків, а не за допомогою суджень, що стосовно до них є вторинними, наче засобом»⁴. Водночас аналіз необхідний для створення передумов для такого осягнення, бо пізнання, на думку Г. Щербацького, не слід виводити із впливу надприродного розуму. Адже останній здійснює свій вплив пасивно, себто цей вплив дає очікуваний ефект лише за умов цілеспрямованої діяльності філософа, керованого принципами власного розуму. Виходячи з визнання первинності в пізнанні істини миттєвого осяяння, Г. Щербацький упевнений, що вчителі й наставники не спроможні дати учневі ясне й виразне знання. Вони «не поста-

¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 18 зв.

² Там само.— Арк. 103.

³ Гусев В. І. Західна філософія Нового часу XVII—XVIII ст.— К., 1998.— С. 51.

⁴ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Р. 8.

чають нам ідей,— каже він,— а тільки як рукою баби-повитухи в той чи інший спосіб допомагають своїми настановами вагітній відкриттям думці в процесі її природної творчості»¹.

Вчення про природне світло розуму, що реалізує свої можливості через миттєве осяяння, є здійсненим на українському ґрунті синтезом схоластичної концепції *lumen naturale*, картезіанської теорії вроджених ідей та містичного розуміння процесу пізнання, наявного в домогилянський період розвитку вітчизняної думки. Водночас у філософському курсі Г. Щербацького ми знаходимо й своєрідний аналог *lumen gratiae* (благодатного світла). Про це свідчить, зокрема, його розмірковування про пізнання істин віри. «С пізнання очевидне, тобто безсумнівне й прозоре, або оперте на очевидні й незаперечні засади,— каже він.— Воно відрізняється від богонатхненної віри, істинної й вірогідної, але водночас і незбагненої. Так, істинним і вірогідним є те, що у найсвятішій Трійці наявна єдина природа і три іпостасі, однаке це незбагнено, і надається воно до пізнання не за допомогою ясного розуму, а виключно через божественне навювання, здатне розкрити сокровенне»². Таким чином, від природного світла розуму, що забезпечує наукове пізнання, Г. Щербацький відрізняє ще божественне навювання, з яким пов'язує осягнення релігійних істин. Загалом, присутність в інтерпретації Г. Щербацьким концепції природного світла розуму елементів середньовічної теорії ілюмінації також вказує на його зв'язок з картезіанським витлумаченням вчення про вроджені ідеї, яке в свою чергу також зазнало впливу цієї теорії в її августинівській версії³.

Р. Декарт стверджував, що «щось, котре знає про досконаліше за себе, не саме створило своє буття, оскільки воно при цьому надало б самому собі всі ті досконалості, свідомість яких воно має, і тому воно не могло виникнути від когось, хто не мав би таких досконалостей, себто не був би Богом»⁴. Виходячи з цього, Г. Щербацький вважає, що людська свідомість, мислення «не є для себе світильником», не є продуцентом вроджених ідей⁵. І тому воно не може бути гарантом істинності пізнання. «Згодом я переконався,— каже він,— що не завжди існував; я також не відчуваю в собі якоїсь сили, за допомогою якої міг би на триваліший строк продовжити своє існування. Через те необхідно, щоб я був створений кимось могутнішим і відповідно досконалішим, хто постійно підтримував би моє життя, і якого я, оскільки він існує сам по собі й кохається в усіх виявах досконалості, називаю



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 11 зв.

² Там само.— Арк. 8 зв.

³ Татаркевич В. Історія філософії: В 2-х т.— Т. 2.— Львів, 1999.— С. 63.

⁴ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 435.

⁵ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 4 зв.

Богом. Я думаю навіть, що його існування необхідне або тому, що я не можу мати іншого першого гаранта свого існування, або через те, що я визнаю свою недосконалість, адже я не стверджував би цього, якби не порівнював себе з якимось сущим, котрому властива досконалість найвищого ґатунку й чию ідею я ношу в собі. Ця ж ідея сущого найвищого ґатунку змогла прийти до мене лише від найдосконалішого сущого, бо я, недосконалий, не зміг би сформулювати її на основі розмірковування над собою і над іншими речами. Отже, існує найвищою мірою досконале суще, або Бої» Наше мислення, переконаний Г. Щербацький, не є для себе джерелом світла, воно осяюється Богом або формується ідеями речей («*mentem nostram non esse sibi suum lumen sed a Deo illuminari seu rerum ideis ... informari*»²). Тому лише Бог, який осяє людське мислення природним світлом розуму і дав людині ясні й виразні ідеї, може бути гарантом істинності пізнання.

Отже основою об'єктивної значущості людського мислення є Божа всемогутність, що створила людську свідомість і суб'єктивний відповідник до цієї всемогутності — принцип очевидності. Загалом філософський курс Г. Щербацького дає підстави стверджувати, що в українській думці першої половини XVIII ст. достатньо впевнено прокладав собі шлях раціоналістичний погляд на філософію як науку, що ґрунтується на істинному вірогідному пізнанні, що досягається за допомогою єдиного методу, в основу якого було покладено принцип отримання достовірного знання через скептицизм та принцип очевидності. Це засвідчує, що традиція аристотелізму, яка остаточно сформувалася в Україні в XVII ст., поступово занепадала, а на її місце у XVIII ст. приходив новітній раціоналізм, який, проте, співіснував з органічною для українського духу неоплатонівською ідеєю пріоритетності інтуїтивного осяяння і другорядності дискурсивного мислення у розумінні процесу пізнання істини, а також з платонівською інтерпретацією вроджених ідей як онтологічних сутностей.

Торкнувшись проблеми використання Г. Щербацьким ідей Р. Декарта у його викладі питань методології і теорії пізнання, спробуємо коротко з'ясувати, яке місце посіли основні тези картезіанства у його метафізиці. Аналіз перекладених уривків з курсу філософії цього викладача Києво-Могилянської академії свідчить про те, що він послідовно проводить картезіанську ідею дуалізму Бога й творіння або нескінченної і скінченної субстанцій. У Декарта весь світ був поділений навпіл, він втратив свою єдність, коли його частини було відгороджено метафізичним муром³.



¹ Georgii Szerbckii. Op. cit. — Арк. 3 зв.

² Там само. — Арк. 4 зв.

³ Гусев В. І. Західна філософія Нового часу. XVII—XVIII ст. — К., 1998. — С. 48.

Розділено світ і в Г. Щербацького, проте в нього, на відміну від Р. Декарта, зберігається неоплатонівський принцип творення Богом речей і світу згідно з їх архетипами, тобто ідеями Божого розуму.

Як уже зазначалось, існування «Я» Г. Щербацький, як і Р. Декарт, виводив з існування мислення. З того ж таки факту мислення він, слідом за французьким філософом, виводив існування Бога. У своїх «Метафізичних розмірковуваннях» він пише: «Вже з одного того, що я існую і маю в собі ідею найдосконалішої істоти, тобто Бога, необхідно зробити висновок, що буття Бога доведено з цілковитою очевидністю... Ця ідея (Бога) народжена й утворена разом зі мною тоді, коли я був створений, подібно до ідеї про мене самого. Воістину, не треба дивуватися, що Бог, створюючи мене, вклав у мене цю ідею, яка має слугувати наче знаком, що його закарбовує майстер на своєму витворі» Відповідним чином, посиляючись на Декарта, обґрунтовує існування Бога Г. Щербацький: «Картезій у третьому метафізичному розмірковуванні виводить (існування Бога) з того, що в усіх людей від природи вкладено поняття Бога, яке нізвідки, окрім від самого Бога, не може походити» («ex eo ducit Carthesius tertia meditatione metaphisica, quod omnibus hominibus a natura insita sit Dei notio, quae aliunde, quam ab ipso Deo proficisci non potest» ²). Висуваючи свій другий метафізичний аргумент на користь існування Бога, він знову ж таки спирається на «Метафізичні розмірковування» Р. Декарта. Цей аргумент, каже він, «Картезій у п'ятому метафізичному розмірковуванні бере з того, що в ясному й виразному понятті Бога виражається його існування» («Secundum argumentum metaphisycum petit Carthesius quinta meditatione metaphisycum ex eo, quod in clara distinctaque Dei notione comprahenditur Dei existentia» ³). І, нарешті, ще один аргумент Р. Декарта, використаний Г. Щербацьким, полягає в тому, що недосконале «Я» не може існувати саме по собі, воно повинно мати причину, гаранта свого існування, і таким гарантом є вищою мірою досконале суще, або Бог⁴. Водночас Г. Щербацький як типовий представник барокової доби, у своїх доказах Божого буття картезіанські аргументи поєднує з томістськими. Посилаючись на Аквіната, він стверджує, що «оскільки не всі загалом суцї є випадковими, одне з них повинно бути абсолютно необхідним, незалежним, не утвореним, таким, від якого залежать усі, одне слово, Бог» (Ergo, non omnia omnino entia contingentia sunt,



¹ Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1950. — С. 369.

² Georgii Szerbackii. Op. cit. — Арк. 92 зв.

³ Там само. — Арк. 93.

⁴ Там само. — Арк. 3 зв.

seel unum ex iis debet esse absolute necessarium, non dependens, non factum, a quo aliqua pendeant omnia, uno verbo, Deus»

Констатувавши існування Бога, Г. Щербацький у картезіанському дусі доводить існування тілесного світу природною схильністю людського розуму визнавати реальність тіл. Достовірність же їхнього існування, як і уявлення про них людини, гарантоване, на його думку, Богом. «Коли мені тривалий час видається, що я живо відчуваю деякі тіла і розумію, що одне на відміну від інших пов'язане зі мною найтіснішим чином, мені,— каже він,— мабуть, не варто сумніватися, що вони існують у той спосіб, у який це мною сприймається. При цьому, як, приміром, згідно з ясною ідеєю я доходжу висновку щодо сутності речей, так на живому відчутті, постійному й тривалому, я упевнююся в існуванні тіл. Тим-то я стверджуватиму, що в мені наявне тіло, яке підтверджується іншими тілами, з якими воно вступає у взаємодію»². Атрибутом тіла професор Києво-Могилянської академії вважав протяжність, натомість атрибутом душі — мислення, свідомість.

Згідно з Р. Декартом дві субстанції — мисляча й протяжна, або душа й тіло — принципово відмінні. Розглядаючи їх як два окремі світи, що ніколи не перетинаються, він все ж таки у випадку з людиною був змушений визнати якусь взаємодію між душею і тілом³. У своїй праці «Пристрасті душі» він пише: «Будемо вважати, що душа перебуває переважно в маленькій залозі, розміщеній у центрі мозку, звідки вона випромінюється в усе інше тіло з допомогою "духів", нервів і навіть крові, котра, беручи участь у дії "духів", може рознести їх по артеріях у всі члени. Згадаймо те, що говорилося вище про механізм нашого тіла, а саме, що найменші ниточки наших нервів розподілені по всіх його частинах, що в разі різноманітних рухів, які спричинюються об'єктами чуттів, вони по-різному відкривають пори мозку; завдяки цьому "анімальні духи", що містяться в порожнинах, різними шляхами спрямовуються по м'язах, завдяки яким частини тіла набувають будь-якого можливого для них положення... Маленька залоза — головне місцезнаходження душі — так розташована між порожнинами, які містять ці "духи", що вони можуть її рухати дуже по-різному, залежно від тих чи інших предметів. Але й душа може викликати різноманітні рухи; природа душі є такою, що вона отримує стільки різних вражень, тобто в неї буває стільки різноманітних сприйнятів, що вона утворює різні рухи в цій залозі. І, навпаки, механізм нашого тіла влаштовано так, що, залежно від різноманітних рухів цієї залози, викли-



¹ Georgii Szerbckii. Op. cit.— Арк. 94.

² Там само.— Арк. 3 зв.

³ Татаркевич В. Історія філософії: В 2-х т.— Т. 2.— Львів, 1999.— С. 61.

каних душею або якоюсь іншою причиною, вона діє на "духи", що її оточують, і спрямовує їх у пори мозку, а останні по нервах проводять ці "духи" до м'язів; у такий спосіб залоза спричиняє рух частин тіла»

Як рке зазначалось, Г. Щербацький, орієнтуючись на вчення Р. Декарта, утвердив в українській філософії нове розуміння людини, поділивши її на тіло, з характерним для нього атрибутом протяжності, і розумну душу, з властивим їй атрибутом мислення і включенням в останнє всієї чуттєвої сфери. Відповідно до цього процеси життєдіяльності людини були зведені до фізичних закономірностей і набули механічного характеру, а психофізична проблема розв'язувалася ним шляхом формування божественного закону взаємодії мислення і тіла. Дію цього закону Г. Щербацький пояснював так: анімальні духи від мозку по нервах переносяться до всіх органів чуття — до очей, вух, носа, язика, а також до всіх рухомих частин, як зовнішніх — рук, ніг і т. ін., так і внутрішніх — серця, легенів тощо, і забезпечують їхнє функціонування. Руки кінцівок залежать від людської волі, а рух серця, легенів і артерій виникає з природної необхідності, безвідносно до бажання людини². Однак є й складніші випадки взаємодії тіла і духа, коли, наприклад, людиною виробляється вправність у якомусь виді праці: «Ця вправність,— казав Г. Щербацький,— найбільше виявляється за умов вільнішого руху духів і відбиття з допомогою цих духів слідів у мозку. Адже коли ми спрямовуємо увагу на якусь річ, то тоді, за непорушним законом взаємодії між мисленням і тілом, анімальні духи стікаються до певної частини мозку; якщо ж ми неодноразово звертаємось до тієї самої речі, то ці духи, прямуючи щоразу до тієї частини, залишають більше слідів і утворюють виразніші ходи, по яких повернувшись з допомогою тих самих думок, якими були збуджені, створюють випадок. І це не тому, що існує якась подібність між тілесними образами або відбитими в мозку слідами й нашими роздумами, а тому, що Творцем природи встановлено відомий закон взаємодії мислення і тіла з метою узгодження роздумів одного й рухів другого, а також їхнього одночасного відтворення»³. Отже, Г. Щербацький, спираючись на вчення Р. Декарта, підійшов не тільки до розуміння життя як природного явища, певного фізико-хімічного процесу, а й наблизився до усвідомлення безумовно-рефлекторного й умовно-рефлекторного механізму діяльності людського організму.

До проблем метафізики, які професор Києво-Могилянської академії розв'язував у картезіанському дусі, належать проблеми

¹ Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1950. — С. 612—613.

² Georgii Szerbackii. Op. cit. — Арк. 5.

³ Там само. — Арк. 5 зв.



необмеженої свободи Бога та свободи людської волі. Відомо, що створена Р. Декартом волютаристська концепція нескінченного й усемогутнього Бога, джерелом якої була августинівська традиція, передбачала дію нічим не обмеженої Божої волі. Елементи такої концепції, безперечно, наявні у філософському курсі Г. Щербацького. Однак ця проблема потребує додаткового вивчення і тому ми не будемо на ній зупинятися. Поки що можна достеменно стверджувати лише те, що елементи картезіанського її розв'язання пов'язуються з її томістським витлумаченням, принаймні, коли Г. Щербацький стверджує, що всемогутня Божа воля вирішує, який із незмінних сутностей надати існування¹.

Що ж до проблеми свободи людської волі, то тут у Г. Щербацького можна чітко побачити елементи картезіанського волютаризму. Як рке зазначалося, ідучи за Р. Декартом, він вважає волю однією із здатностей людського мислення. «Ця здатність,— каже він,— насправді є тим самим, що й здатність розуміння, тобто інтелект, бо інтелект і воля суть не що інше, як мислення, котре, розглянуте в різний спосіб, називається або інтелектом, або волею» («Atqui facultas est quid re ipsa idem ac facultas percipiens, nempe intellectus, cum intellectus et voluntas nihil aliud sint, quam ipsa mens, quae diverso modo spectata vel intellectus, vel voluntas nuncupatur»²). Далі Г. Щербацький наводить поширену в схоластиці тезу, згідно з якою «розуміти» й «воліти» не є одне й те саме, і що людина не схиляється до чогось і не уникає чогось через волю раніше, ніж вона створить про нього хоча б якесь не-виразне уявлення, і тому вважається, що інтелект у якийсь спосіб збуджує або скеровує волю, а ця остання називається сліпою³. Таким чином, він відтворює основну позицію концепції етичного інтелектуалізму, в різних версіях наявну в творах більшості професорів Києво-Могилянської академії. Однак Г. Щербацький не погоджується з цією тезою, бо, розуміючи волю як одну із здатностей інтелекту, він стверджує, що воля, позаяк вона керується усвідомленим мотивом, не може вважатися сліпою⁴. Важливість урахування діяльності розуму під час використання людиною своєї здатності вільного рішення підкреслював і Р. Декарт, зокрема в своїх «Метафізичних розмірковуваннях»: «Природне світло нашого розуму,— пише він,— вчить нас, що пізнавальна діяльність розуму завжди повинна передувати рішенню волі»⁵.

Г. Щербацький стверджує, що як інтелект з допомогою свого природного світла може досягнути і суще в цілому, і модус сущого,

¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 103.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Декарт Р. Избранные произведения.— М., 1950.— С. 378.



так і воля завдяки своїй природній схильності спрямовується до добра загалом, тобто до самого Бога, пізнаного, якщо не експліцитно, то принаймні імпліцитно. Знову ж таки, утворення поняття одиничної речі видається Г. Щербацькому «ні чим іншим, як певним обмеженням (*limitatio quaedam*) природного світла, завдяки чому ми пізнаємо саме суще загалом, або Бога» а прагнення волі до окремих благ він розглядає як якусь межу або обмеження, що досягається завдяки згаданій природній схильності і з допомогою якого воля скеровується до якогось особистого добра².

Людську свободу професор Києво-Могилянської академії визначає як «саму волю, оскільки в прагненні до добра і в униканні зла вона не є примушуваною ні зовнішньою, ні часом внутрішньою необхідністю (*libertas humana.. nihil aliud esse videtur, quam ipsa voluntas, quatenus in boni prosecutione et fuga mali a necessitate tum externa, tum etiam non nunquam interna est immunitis*»³). Водночас ці два різновиди необхідності, на думку Г. Щербацького, можуть мати вплив на вільне рішення людської волі. Під зовнішньою він розуміє примус, а під внутрішньою — певну природну схильність до добра й до уникнення зла⁴. Прикладом неможливості застосування сили щодо волі він вважає внутрішні акти людини, скажімо, любов і ненависть. Проте Г. Щербацький переконаний, що існує все ж таки внутрішня необхідність, яку він називає також природною необхідністю (*necessitas naturae*), природною схильністю, якимсь прагненням (*propensio quaedam*) волі обов'язково спрямовуватися до добра й обов'язково уникати зла. І в цьому сенсі, стверджує він, люди не є вільними. Однак і щодо особистих благ вони вільні в своєму виборі⁵.

Найбільше елементи картезіанського волюнтаризму наявні в концепції судження, що її обстоює Г. Щербацький. Як і Р. Декарт, котрий у своїх «Метафізичних розмірковуваннях» стверджував, що помилки залежать від взаємодії двох причин — пізнавальної здатності і спроможності робити вибір або здійснювати вільне рішення, і що розум лише осягає ідеї речей, нічого не стверджуючи й не заперечуючи (останнє він покладав на волю)⁶, професор Києво-Могилянської академії відводив розуму здатність уявлення, пізнання ідей, а підтвердження або їх заперечення відносив до компетенції волі. Судження в Г. Щербацького, як і в Р. Декарта, не є суто інтелектуальним актом, воно є насамперед



¹ *Georgii Szerbickii. Op. cit.* — Арк. 130.

² Там само.

³ Там само.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ *Декарт Р. Избранные произведения.* — М., 1950. — С. 374.

актом рішення, згоди або незгоди. «Судження,— каже він,— дотичне до волі, а не до інтелекту: воно є завжди вольовим. Якщо уявлення часом виникає всупереч спрямованості нашої волі, то судження найчастіше так залежить від волі, що, згідно з її забаганкою, воно може бути або не бути винесеним» («iudicium ad voluntatem, non ad intellectum proprie pertinere: ipsum semper voluntarium esse, cum perceptio non nunquam contra voluntatis nostrae inclinationem in nobis excitetur... saepissime iudicium a voluntate sic pendere, ut ferri possit vel non ferri ad libitum» ¹). Від волі, яка визнає або заперечує, залежить істинність або хибність судження. Отже, концепція судження, як і загалом теорія пізнання, як і в Р. Декарта, набуває в Г. Щербацького волюнтаристського характеру.

У філософії природи, викладеній у лекційному курсі Г. Щербацького, картезіанський вплив помітний насамперед у його концепції матерії. Останню він визначав як протяжну, щільну й непроникливу субстанцію, позбавлену будь-якої форми. Вона є, на його думку, або трьома елементами Р. Декарта, або атомами Демокріта й П. Гасенді, або ще чимось, поки що не встановленим². Докладно викладаючи своїм учням погляди Р. Декарта й П. Гасенді на структуру світу, будову матерії, Г. Щербацький схиляється до картезіанського розуміння цих проблем. Цим він значною мірою відрізняється навіть від свого найближчого попередника Георгія Кониського. Останній, заперечуючи вчення П. Гасенді, не сприймає також поглядів Р. Декарта й Б. Спінози³. Г. Щербацький, навпаки, вважає декартівську концепцію матерії достатньо переконливою. «Дуже правдоподібним видається твердження про існування трьох елементів Декарта й потрібної матерії, а саме, найтоншої матерії першоелемента, кулеподібної матерії другого елемента й щільної або борознистої матерії третього елемента,— каже він.— Матерія, якщо її розглядати саму по собі, однорідна й завжди собі подібна, оскільки, безсумнівно, вона є протяжною субстанцією. Погоджуюсь. Якщо утверджувати однорідність матерії стосовно різних чуттєвих або нечуттєвих форм, то я це заперечую. Виходячи з останнього, я заперечую і наслідок. Адже, якщо розглядати матерію стосовно її різних форм, хоч би й стосовно нечуттєвої, то можна побачити, що вона має складну структуру: вона або складається з найдрібніших і найтонших частинок першоелемента, що рухаються з величезною швидкістю і легко набувають будь-якої форми, або з дрібних кульок другого елемента, трохи щільніших і менш рухливих по-



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 130 зв.

² Там само.— Арк. 143 зв.

³ Кониський Г. Філософські твори: У 2-х т.— Т. 2.— К.: Наук. думка, 1990.— С. 27.

рівняно з частинками першоелемента, і, нарешті, з розлогих, нерівних, покритих рівчачками частинок, що їх називають третім елементом. Ці три види матерії треба розрізняти не лише в тих природних тілах, про які ми вже згадували, зокрема у сталих зірках, небесній субстанції і планетах, їх неважко виявити і в довколишніх тілах... Тому вчення про ці три види матерії видається дуже правдоподібним і його можна обстоювати як вищою мірою сприйнятливим» Водночас інтерпретація Г. Щербацьким проблеми матерії свідчить, що він повністю не відкидає традиційного, властивого бароковій схоластиці, витлумачення будови матерії. Він, зокрема, зберігає її розподіл на першу й другу, не заперечує наявності в ній субстанційних форм. Однак у нього субстанцією є вже матерія, а не окреме тіло, як у його багатьох колег по Києво-Могилянській академії. Форми Г. Щербацький розуміє як розподілення, актуалізацію матерії (*disposition*), завдяки якій виникає різноманітність тіл. Першоматерію він визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Р. Декарта або атоми Демокріта й П. Гасенді, тоді як під другою матерією він розумів саме чуттєве тіло. «Матерія може вважатися складеною з тіла і навпаки, адже друга матерія, або чуттєве тіло, виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія»², — стверджував він. Отже, відійшовши від усталеного гілеморфічного уявлення про матеріальну основу речей як про хаотичний субстрат природи, Г. Щербацький перетворив на форму саму матерію і надав їй здатності до визначення.



Картезіанська концепція матерії імпонувала цьому представникові могилянської філософської школи своїм неатомістичним характером. Натомість атомістичні теорії будови матерії і творення світу і в їх античному (Демокріт), і в новітньому (П. Гасенді) варіантах, хоча й викладалися у філософських курсах Києво-Могилянської академії, у їх авторів, у тому числі й у Г. Щербацького, не здобули підтримки. Натомість картезіанська ідея трансформації первісного хаосу в космос через вихровий рух матерії сприймалася могилянцями як вірогідна і докладно викладалася у філософському курсі Г. Щербацького. Важливе значення для становлення в Україні новітніх механістичних ідей були спроби останнього утвердити поняття рухомого тіла як вихідного пункту фізичної картини світу. Про це свідчить, зокрема, намагання Г. Щербацького звести якісну багатоманітність природних феноменів до ототожненої з протяжністю матерії, до її руху. Під впливом французького філософа він найбільшу увагу в своєму курсі фізики приділив рухові, який виникав внаслідок поштовху, *що* надавався тілові іншим тілом. Відкриття законів, встановле-

¹ *Georgii Szerbackii*. Op. cit. — Арк. 143 зв.

² Там само. — Арк. 142 зв.

них, на його думку, Богом для руху тіл, що здійснюється під дією поштовху, Г. Щербацький характеризував як дуже важливе й можливе лише в процесі ретельного вивчення природних процесів і тривалих над ними розмірковувань

Отже, наведені спостереження щодо рецепції картезіанських ідей у сфері методології, теорії пізнання, метафізики та філософії природи, здійснюваної у Києво-Могилянській академії і, зокрема, у філософському курсі Георгія Щербацького, свідчать про те, що в середині XVIII ст. європейський раціоналізм впевнено прокладав собі дорогу в українській філософії і трансформувався відповідно до потреб її розвитку.



¹ Georgii Szerbackii. Op. cit.— Арк. 173.