
1.1. КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ І СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

Хоч би як пильно прозирано око історика філософії вглиб століть, перші паростки систематичної філософської освіти на східнослов'янських теренах вдається розгледіти не раніше XVII ст. Таке пізнє, порівняно із західноєвропейськими культурами, її народження спричинено, в першу чергу, тривалою відсутністю власне освітнього середовища, опосередкованістю прилучення давньоруської культури до фундаментальної філософської традиції, закладеної в античні часи, та самою специфікою сприйняття культурних впливів, що зумовили утвердження стереотипного для всього східнослов'янського ареалу образу філософії як любомудрія, «мудрісного життя», моральнісної сповіді та проповіді, шляху духовного оновлення й преображення. Справа, звісно, не в самому тому факті, що «нас хрестили по-грецьки, але мову нам дали болгарську»¹. Справа в тому, що скільки б не йшлося про «грецьких учителів» та їх поодиноких давньоруських учнів, для сучасних істориків очевидним є факт: «Слов'яномовна літургія, а також поява перекладної патристики та агіографії, задовольняючи духовні запити, усували конечність потреби знати грецьку мову. Й тому руський читач, навіть «філософ і книжник», за поодинокими винятками, не мав прямого доступу до грецької теологічної, філософської чи політичної думки»². До речі, саме таку точку зору обстоював нелюбий прихильникам «давньоруського любомудрія» Г. Шпет, коли, ремствуючи на незнання мов і вдоволеність давньоруських книжників «болгарськими перекладами», вказував на доволі незначну частку філософського змісту в останніх. Однак до Шпетової констатації –

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 28.

² Яковенко Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К.: Критика, 2005. – С. 77–78.

«Візантія... нам віддала лише власного виробництва сурогати, вигадані за доби її морального й інтелектуального звиродніння»¹, – варто додати одне суттєве уточнення: нам «віддали» саме те, що ми хотіли взяти. Давньоруських шанувальників мудрості не цікавили ані тонкощі візантійської теології (доглибно пов'язаної з античною філософією), ані зміст візантійських політичних доктрин. Їм, неофітам, вибаглива вченість Візантії, за якою стояла розвинута система освіти й величезна пізньоантична ерудиція, була поки що не під силу. Звідси – поширеність на Русі слов'янських перекладів повчальних збірок, скомпонованих із проповідей і сентенцій східних отців, учительних евангелій, житій святих, шестодневів, хронік тощо. Відповідно, і власні спроби пера давньоруських книжників так само належать до релігійної морально-повчальної літератури, зорієнтованої «на ужиткові потреби, які стосуються поведінки “доброго християнина”, а не глибшого змісту віри»². Зважаючи на ці пріоритети, важко було очікувати, що ті лапідарні, дуже загальні й «популярні» відомості щодо античної філософії, які потрапляли на східнослов'янські терени, стимулюватимуть самотійну філософську творчість, або ж, принаймні, пробуджуватимуть прагнення до неї. Крім того, що образ філософії, який утвердився в давньоруській культурі, цілком вкладався в «ужиткові потреби» християнського «*добронравія*», тут не прищепилося й античне уявлення про невіддільність мудрості від *знання*: для традиції, що постала на Русі, «зѣло книженъ» і «зѣло учителенъ» – речі різні, але саме останню ознаку вона пов'язувала з «філософом» і «філософією». Тож не дивно, що теоретична рефлексія віками залишалася на периферії філософської свідомості східних слов'ян, а систематичне і понятійне пізнання розглядалося ними як схематичне і не здатне дійти живої істини, чекаючи часу, коли в надрах культури визріє потреба не лише у «філософі в печері», а й у «філософі за кафедрою», коли постануть передумови, необхідні для функціонування і розвою «шкільної» філософії.

Виникнення таких передумов пов'язане із поширенням на українських теренах у другій половині XVI – першій половині XVII ст. протестантських та єзуїтських освітніх осередків й усвідомленням необхідності долучення до освітянських змагань з боку православних кіл, що увиразнилося під час гострих міжконфесійних супере-

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. – С. 29.

² Яковенко Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – С. 77.

чок, спричинених прийняттям Берестейської унії (1596), яка освячувала союз руського православ'я з католицизмом під егідою Риму. Попри те, що переважна частина протестантських та єзуїтських шкіл, утворених на «українських землях Польської провінції» за значеної доби, мала характер середніх навчальних закладів і пропонувала освіту, як правило, не вище класів поетики та риторики, у деяких з них уже на початку XVII ст. було запроваджено повноцінне викладання філософії. Приміром, у Львівській та Острозькій єзуїтських колегіях трирічні класи філософії, що передбачали ознайомлення студентів з логікою, натурфілософією (фізикою), метафізикою та етикою, було відкрито, відповідно, у 1612 та 1629 рр.¹ Зміст і методика вивчення філософії у цих закладах відповідали тому ж «Ratio studiorum», який унормовував діяльність єзуїтських шкіл у будь-якому іншому куточку Європи, й репрезентували чинну для тогочасної європейської культури модель філософської освіти (мова про неї піде нижче).

Характерно, що «латинницькі» заклади, які забезпечували якісну, до того ж – безкоштовну, освіту, мали неабияку популярність не лише у католицькому чи протестантському, а й у православному середовищі. Молоде покоління русинських мешканців Речі Посполитої гостро відчувало невідповідність традиційного «домашнього» чи «монастирського» навчання потребам доби. Без ґрунтового знання польської і латинської мов годі було мріяти про кар'єрні зиски, участь у політичному житті чи навіть вирішення елементарних побутових проблем. Тож, керуючись цілком прагматичними міркуваннями, русинські юнаки, вступаючи до єзуїтських чи протестантських закладів, опікувалися питаннями не так «правовір'я», як здобуття «доброї науки». За підрахунками істориків, кількість учнів тільки єзуїтських шкіл на українських землях Польської провінції становила з кінця XVI до середини XVII ст. від двох з половиною до семи тисяч осіб².

Зрозуміло, що у колах православних фундаменталістів поширення на «руських» теренах освітніх практик «іновірців» не викликало нічого, крім збурення й остраху за долю «святої віри

¹ Див.: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. – Львів: Свічадо, 2005. – С. 148–149.

² Див.: Яковенко Н. Латинське шкільництво і «шкільний гуманізм» в Україні кінця XVI – середини XVII ст. // Київська старовина. – 1997. – № 1/2. – С. 22; Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. – С. 151.

правдивої». Пам'ятки православної полемічної літератури кінця XVI – початку XVII ст. сповнені не тільки прокльонів на адресу «латинницьких» училищ, які «все злоє въ людех умножаютъ», «ересь разсѣвають и, яко же ядом, души забиваютъ», а таких ось благань до вірян:

*Молю ж, Христа ради, на прелесть не йдите,
ани чада ваши на зло не ведите.
О Христѣ братіє, о русскіє чада,
избавите себе отъ темного ада,
Не въ школах латинских розум купуйте,
и их трутизнами души не питайте,
Погубите вѣру и святую славу,
аще суєтную ищете забаву¹.*

Власне кажучи, драматична боротьба, що розгорнулася на ледь зораній українській освітянській ниві на зламі XVI–XVII ст., була, у широкому розумінні, боротьбою між культурницьким традиціоналізмом, зорієнтованим на греко-візантійську традицію (точніше, на власний варіант її сприйняття як такої, що освячує ідеали аскетично-споглядального способу життя і «духовної простоти», яка «без поганських хитростей и руководств, се ж ест граматик, рыторык, діалектик и прочих коварств тщеславных, диавола вомѣстных... к Богу приводит»²), й тими новаціями, що супроводжували поступовий поворот української культури «очима на Захід». Характерно, що прибічники першого, вбачаючи у латинській освіті та науці лише «лжу», «баснословіє», «брѣдню» «хитрість» і «ересь», її особливу небезпеку пов'язували з вивченням філософії – цього «наказання еллинского». Звертаючись до «любимого прочитателя», Іван Вишенський прямо запитує: «Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иншими, церкви свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философам мудрым ся в жизни сей звати и в геену отити? Разсуди! Мнѣ ся видит, лѣпше ест ани аза знати, толко бы до Христа ся дотиснути, который блаженную простоту любит и в ней обитель собѣ чинит и там ся упокоивает»³. Натомість «поганские учителя,

¹ Із Загоровського збірника // Українська поезія: кінець XVI – початок XVII ст. / Упоряд. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – К.: Наук. думка, 1978. – С. 131.

² Книжка Іоанна мниха Вишенського от Святой Афонской горы // Вишенський І. Вибрані твори / Упоряд. В. А. Микитась. – К.: Дніпро, 1972. – С. 32.

³ Там само. – С. 32–33.

Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комедийники» здатні привести лише до «нечистѣйшого жития и безвѣрия»¹. Звідси щира порада затятого полеміста-консерватора «младенцам бѣлобрадым руским»: «Останте бѣгати вслѣд латини и учения их, бо утомившиися трудом прелести, невѣрием, яко же и они, запевне поздыхаете!»².

Однак і у православному середовищі не забракло діячів, які розуміли, що вивчення самих лише Псалтиря й Часослова для суспільних потреб ставало замало. Зокрема, таке розуміння було притаманне тим інтелектуалам, які в середині 1570-х рр. згуртувалися навколо князя Василя-Костянтина Острозького, натхненного ідеєю видання друком церковнослов'янської версії Біблії³. Основний зміст їхньої діяльності становили історико-філологічні, текстологічні студії богословського (передусім біблійознавчого) характеру: «Тим-то сучасники прикладали до Острозького вченого осередку назву “академія”, якою у XV–XVI ст. традиційно іменували наукові угруповання чи товариства. Інколи це поняття вживали узагальнено, маючи на увазі як власне “академію”, тобто спільноту вчених, так і школу, що при ній функціонувала»⁴. Започаткована близько 1578 р., ця школа («колегія», «тримовна гімназія», «тримовний ліцей» – так характеризують її у пам'ятках кінця XVI – початку XVII ст.), що виникла як «побічний продукт» діяльності вченого гуртка й не мала офіційного статусу, наданого королівським привілеєм⁵, вперше в освітній практиці започаткувала вивчення граматики трьох мов – грецької, латини й церковнослов'янської, втрутавши шлях своєрідній «культурній революції» на українських теренах кінця XVI – середини XVII ст. За припущенням істориків, зміст навчання становили традиційні для західноєвропейських середньовічних шкіл «сім вільних мистецтв», а отже, і діалектика, що дає підставу говорити про введення до освітньої практики Острозького православного осередку елементів філософії. Це започаткування підхоплюють і школи, відкриті православними братствами – Львівським (1585), Київським (1615), Луцьким (1617) та ін.

Однак, попри всі ці позитивні зрушення, що засвідчують дедалі виразніше усвідомлення православними інтелектуалами власної

¹ Книжка Іоанна мниха Вишенського от Святой Афонской горы // Вишенський І. Вибрані твори. – С. 53–54.

² Там само. – С. 91.

³ Славнозвісна Острозька Біблія побачила світ у серпні 1581 р.

⁴ Яковенко Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – С. 211.

⁵ Див.: Там само.

ізолюваності від європейського культурного поступу, недостатності обмеження ідейним арсеналом східного християнства і необхідності оволодіння здобутками латинського Заходу, вирішальний крок щодо започаткування повноцінної філософської освіти в ареалі східнослов'янського православ'я пов'язаний із діяльністю Петра Могили та його дітищем – славетним Києво-Могилянським колегіумом (згодом – академією¹), якому судилося стати першим православним вищим навчальним закладом на східнослов'янських теренах.

Києво-Могилянський колегіум веде свою історію з року створення Києво-братської «греко-словенської» школи (1615), об'єднаної з фундованим Петром Могилою 1631 р. Лаврським латиномовним училищем. У статусі колегіуму цей заклад розпочав свою освітню діяльність восени 1632 р., розгорнувши її у напрямі розбудови православної гуманістичної школи, цілком відповідної як європейським освітнім стандартам доби, так і тогочасним запитам української культури.

Гуманістична школа, що почала свій переможний поступ з кінця XV ст., була принципово іншим, порівняно із середньовічним (схоластичним), усеєвропейським типом шкільництва, підпорядкованим ідеалу *pietas litterata* – освіченого благочестя, «зрощення» християнської душі на відповідно підібраних зразках античної літератури, ключем до якого мало стати оволодіння класичними мовами (передусім латиною)². Гуманітарно-філологічна освіта у поєднанні з релігійно-моральним вихованням – цього орієнтира гуманістичного шкільництва, виробленого його видатними теоретиками і практиками (Еразмом Роттердамським, Філіпом Меланхтоном та ін.), дотримувалися всі протестантські та католицькі (передусім єзуїтські) училища, університети та академії, даючи «добру науку» й виховуючи учнів у дусі «вченої і красномовної побожності». Тож не дивно, що Петро Могила, проникнутий піклуванням про те, щоб школа прищеплювала не лише знання, а й християнські чесноти, і обізнаний із практикою гуманістичного шкільництва, як припус-

¹ Статус вищого навчального закладу Київській Академії вперше надано в акті Гадяцької унії (1658), а згодом підтверджено грамотами Петра I (1694 та 1701 рр.).

² Досить промовистим щодо відмінності настанов гуманістичного і схоластичного шкільництва видається відомий вислів представника останнього Йоана Солсберійського: «*littera sordescit, logika sola placet*» (словесністю нехтують, лише логіка у пошані).

кають дослідники, на власному досвіді¹, втілив її у життя Києво-Могилянського колегіуму, замисленого як православна модель гуманістичної школи², спроможна забезпечувати освіту на тогочасному європейському рівні³.

У своїх організаційному, дидактичному і педагогічному вимірах ця модель спиралася на вже добре відомі й «апробовані» на теренах Речі Посполитої освітні практики єзуїтів, пильнуючи за тим, аби їх застосування уникало «явного й суттєвого ушкодження для православ'я»⁴. У Києво-Могилянському колегіумі зберігалися ті самі поділ на класи, їх послідовність, підручники, методики викладання й виховання, що були поширені в численних єзуїтських закладах тогочасної Європи⁵. Така ж подібність до єзуїтських зразків стосується й філософської складової могилянської освіти – як в організаційному, так і (до середини XVIII ст.) змістовному її аспектах.

Як і в єзуїтських колегіях вищого рівня, філософський клас Києво-Могилянської академії⁶, навчання в якому здійснювалося

¹ Серед закладів, де, ймовірно, навчався Петро Могила, історики називають Замойську академію й навіть славетну паризьку колегію *La Fleche* (обидва заклади належали ордену єзуїтів). Докладніше про дослідницькі версії освітніх «мандрів» Петра Могили див.: Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. – К.: Мистецтво, 1997. – С. 41–46.

² Важливо відзначити, що, не висуваючи до своїх потенційних студентів станових обмежень, Київська Академія приймала на навчання осіб тільки православного віросповідання.

³ Очевидно, що освітня реформа Петра Могили мала й суто конфесійну мету, відповідну запитам доби напруженого міжцерковного протистояння, – послабити впливовість і популярність «іновірних» освітніх закладів серед православної молоді, запобігти прилученню останньої до «смертоносного яда западня схизми».

⁴ Вишневський Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия (Новые данные, относящиеся к истории этой Академии за указанное время) // Труды Киевской духовной академии (далі – ТКДА). – 1902. – № 5. – С. 97.

⁵ Водночас історики Київської Академії, зокрема Микола Петров, указують низку рис, що відрізняли її від єзуїтських закладів. З-поміж них – дещо вужче коло предметів викладання; менша увага до релігійної обрядовості та відсутність релігійного фанатизму; більша вимогливість до дотримання дисципліни; прагнення «в усьому, що стосується віри й моральності, замінити католицьке православним» (див.: Петров Н. Киевская Академия во второй половине XVII века // ТКДА. – 1895. – № 10. – С. 254–255).

⁶ Збережені рукописні курси Йосипа Кононовича-Горбацького («Subsidium Logicae», 1639–1640) та Інокентія Гізеля («Opus totius philosophiae», 1646–1647) документально potwierджують той факт, що вже у 1640-х роках у Києво-Могилянському колегіумі читали не лише діалектику і логіку, а й фізику і метафізику. Після досить тривалої перерерви у часи Руїни, викладання філософії не лише поновлюється, а й має, принаймні з середини 1680-х років, систематичний характер. Свідченням останнього є філософські курси Йоасафа Кроковського, Стефана Яворського, Прокопія Калачинського, Інокентія Поповського, Христофора Чарнуцького, Іларіона Ярошевицького, Феофана Прокоповича, Сильвестра Піновського, Йосипа Волчанського, Іларіона Левицького, Платона Малиновського, Амвросія Дубневича, Стефана Калиновського, Ієроніма Миткевича, Сильвестра Кулябки, Михайла Козачинського, Гедеона Сломинського, Георгія Кониського, Георгія Щербацького, значна частина яких зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського.

лише латинською мовою, посідав проміжне місце між філологічними та богословським класами. Кожен з його учнів мав шестирічний досвід послідовного навчання у граматичних класах (фара¹, інфіма, граматика, синтаксис²) і класах поетики та риторики³. Після дворічного (в окремі періоди історії КМА – трирічного) навчання у філософському класі, на київського спудея чекали ще два (в окремі періоди – чотири) роки навчання у богословському класі. Щоправда, філософський і богословський класи мали найменшу популярність: значна частина вихованців не доходила далі класу риторики⁴.

Для того, щоб краще уявити специфіку філософської освіти киево-могилянської доби, варто зупинитися передусім на питаннях її методики.

Відповідно до тієї практики викладання, що склалася в єзуїтських навчальних закладах і поширилася Європою ще у XVI ст., опанування філософії, як і інших навчальних дисциплін, здійснювалося за підручниками⁵. Звісно, філософські підручники XVI–XVII ст. мало схожі на ті, до яких звикли сучасні викладачі та студенти. Їх структуру і зміст визначає той образ філософії, що склався

¹ Навчання у класі фари (за іншою назвою – аналогії) забезпечувало учням навички письма і читання словеноруською та польською мовами й елементарний рівень володіння латиною.

² Інфіма, граматика і синтаксис становили власне граматичні класи, підпорядковані передусім ґрунтовному опануванню латинського мовлення і письма. Досягненню цієї мети сприяли не лише класні заняття, а й вимога спілкування латиною поза межами аудиторії, щоденне виконання письмових вправ, читання, переклад і вивчення напам'ять уривків латинських класиків тощо. Поряд із вивченням латини, учні граматичних класів удосконалювали своє знання розмовної на той час польської мови. Значно менша увага приділялася словеноруській та грецькій мовам (вивчення останньої мало спорадичний характер, спричинений браком кваліфікованих викладачів). Як свідчать історики, у граматичних класах викладали також початкові відомості з арифметики, православний катехізис і церковний спів.

³ Поетика і риторика кваліфікувалися як «середні» класи, навчання у яких мало за мету прищеплення студентам теоретичних знань і практичних навичок у царині поетичного та ораторського мистецтва.

⁴ У сучасній українській літературі панує думка, буцімто 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, – сувора строгість і головоламна 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. Щиро, всією душею прихилитися до цієї науки, зануритися, так би мовити, вглиб її ні в кого не вистачало бажання» (Аскоченский В. Киев с древнейшим училищем его Академиею: В 2-х ч. – К., 1856. – Ч. 1. – С. 139).

⁵ Див.: Schmitt Ch.B. The rise of the philosophical textbook // The Cambridge History of Renaissance Philosophy / ed. by Charles B. Schmitt, Quentin Skinner. – N. Y.: Cambridge University Press, 1992. – P. 792–804.

у гуманістичному шкільництві. До речі, за формальними ознаками він не відрізняється від середньовічного: філософія зберігає підпорядкованість теології і виявляє себе мистецтвом раціонального мислення, розгорнутого на ґрунті коментування та інтерпретації текстів, визнаних за авторитетні, залишаючись у межах схоластичної традиції (недарма філософська традиція, що склалася в єзуїтських колегіях і університетах, отримала назву «другої схоластики»). Як і в часи середньовіччя, в гуманістичній школі XVI–XVII ст. найвищим філософським авторитетом є Аристотель, інтерпретований і «препарований» у дусі християнського віровчення. Характер цієї інтерпретації щонайкраще увиразнюють настанови єзуїтського шкільного статуту «Ratio studiorum», яким регламентувалася діяльність єзуїтських освітніх закладів: «Професори філософії хай в усьому наслідують Аристотеля, окрім тих випадків, коли він сам відступає від вчення, прийнятого скрізь академіями, а надто, коли суперечить правій вірі. Супротивні істинній вірі аргументи його й інших філософів треба рішуче заперечувати... З великою обачливістю слід користуватися й тими тлумачами Аристотеля, які коментували його не в інтересах християнської церкви»¹.

Зрозуміло, що необхідність реалізації цієї настанови ставила перед викладачем завдання, з одного боку, систематичного викладу аристотелівської філософії, реінтерпретованої в дусі християнського віровчення, а з іншого – усунення різноманітних «прогалин» в Аристотелевих творах, очевидних з позицій накопичених європейцями природничих знань. Тож не дивно, що у різноманітних «курсах» (цей термін з кінця XVI ст. особливо поширений для визначення жанру навчальної літератури), приміром, натурфілософії, поряд із традиційними предметами *libri naturales* вагоме місце набувають астрономія, оптика, ботаніка, металознавство, мінералогія тощо. Таким чином, згадані «підручники», ґрунтуючись на аристотелівських творах, водночас і відходили від них, акцентуючи проблеми, малозначущі для самого Аристотеля, або навпаки, «не помічаючи» деякі з тих проблем, що були порушені античним мислителем. Мірою зростання критичного ставлення до перипатетичної філософії, європейські філософські «підручники» (особливо

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

XVII ст.) набували дедалі «неаристотелівського», ба навіть «анти-аристотелівського» смислу.

Особливо значну роль в утвердженні філософських «підручників» у навчальному процесі європейських вищих шкіл відіграли єзуїтські філософи, що «залишались оплотом аристотелізму навіть після того, як він почав підупадати»¹. Віддані завіту Ігнатія Лойоли, згідно з яким вчення Аристотеля слід дотримуватися в логіці, натурфілософії, моральній філософії та метафізиці, вони залишили численні зразки філософських текстів, адаптованих спеціально для шкільного використання². Популярності філософських підручників таких зірок «другої схоластики», як Беніто Перейра³, Франсіско де Толедо⁴, Педро да Фонсека⁵, Франсіско Суарес⁶ та ін., доводиться заздрити навіть майстрам цього жанру – досить згадати Фонсековий компедіум «*Institutiones dialecticae*» («Основи діалектики», Ліссабон, 1564), що витримав свого часу 53 (!) видання⁷.

До речі, використання підручника щонайкраще пасувало тому способу вивчення філософії «в класі» (записування студентами лекцій під диктовку професора), яку практикувала, слідом за єзуїтськими школами, Києво-Могилянська академія. Форма викладу відповідала традиційній схоластичній техніці *questiones disputatae* (розв'язання суперечливих питань). Кожне з питань містило назву, твердження-тезу, визначення понять, наведення різних точок зору щодо означеного питання, спростування хибних із них, висновок

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

² Так, «*Disputationes metaphysicae*» Франсіско Суареса, «вплив якого на новочасну схоластичну і не лише схоластичну філософію був просто величезний», постало підґрунтям вивчення метафізики «не тільки у єзуїтських школах Західної і Центральної Європи, а й у лютеранських і кальвіністських німецьких університетах, відігравши значну роль у становленні протестанської схоластики» (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. 161–162).

³ Беніто Перейра (Pereirus Benedictus, 1535–1610) – іспанський філософ і богослов, викладав у Римі.

⁴ Франсіско де Толедо (Francisco de Toledo, 1532–1596) – іспанський філософ-єзуїт, вихованець і професор університету Саламанки, автор чотиритомних коментарів до творів Аристотеля.

⁵ Педро да Фонсека (Pedro da Fonseca, 1528–1599) – португальський філософ, професор університету Коїмбри, який запровадив практику викладання систематичного філософського курсу, а отже, по суті, нову модель філософської освіти.

⁶ Франсіско Суарес (Francisco Suarez, 1548–1617) – іспанський філософ і богослов, професор університетів Коїмбри і Саламанки.

⁷ Див.: Ashworth E. J. Traditional logic // The Cambridge History of Renaissance Philosophy. – P. 163.

щодо тієї точки зору, якої слід дотримуватися. Характерно, що розгляд поставлених проблем здійснювався без «буквальної» прив'язки до першоджерел, але обов'язково шляхом демонстрації авторитетних міркувань.

Ще однією формою організації навчального процесу у філософському та богословському класах у Київській Академії, так само як і в езуїтських закладах, був успадкований від середньовічного шкільництва диспут¹. Диспути, що спрямовувалися на відшліфовування згаданої вище схоластичної техніки розв'язання суперечливих питань, відігравали особливу роль у процесі опанування спудеями філософських і богословських дисциплін, цілком замінюючи собою ті класні і домашні вправи, що практикувались у попередніх класах². Щосуботні диспути були 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 кожную 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 та здібні студенти мали відчувати певну відразу від нескінченних – не лише «домашніх», а й публічних (по закінченні навчального року чи класу) – диспутацій, участь у яких вимагала

¹ «Диспут, як показує сама назва, є не що інше, як розв'язання 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 кожную з сторін підтримують 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 т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т. 2. – С. 12–13).

² Виразне свідчення того значення, що його надавали професори Києво-Могилянської академії мистецтву диспуту, знаходимо в курсі логіки Феофана Прокоповича, п'яту книжку якого спеціально присвячено «законам і правилам належного ведення диспуту» (див.: Прокопович Ф. Логіка // Прокопович Ф. Філософські твори. – С. 9–25). Як стверджують історики, для участі у диспуті професор призначав (почергово) не більше чотирьох студентів, один з яких мав захищати тези, обрані для обговорення, а інші – йому опонувати (див.: Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия // ТКДА. – 1903. – № 8. – С. 587).

³ Асоченский В. Киев с древнейшим училищем его Академиею. – С. 285–286.

величезної розумової напруги. Втім, академічне начальство, як свідчать численні документи, вочевидь не бажало відмовлятися від старовинної традиції навіть упродовж більшої частини XVIII ст.¹, пильно стежачи за регулярністю проведення диспутів у філософському та богословському класах.

Щодо структури філософських курсів у Київській Академії (яка зберігалася до середини XVIII ст.), то їх складовими дисциплінами були, як і у єзуїтських вищих школах, логіка, фізика та метафізика². Разом з тим, обов'язкова для єзуїтських курсів етика (моральна філософія) була присутня в академічному *currículum*'і далеко не завжди³. Що ж до традиційної для філософських класів єзуїтських закладів практики викладання математики, то цю складову знаходимо лише в курсі Феофана Прокоповича.

У змістовному відношенні філософські курси киево-могилянських професорів відповідають тій «шкільній» філософії, що панувала до кінця XVII ст. у західноєвропейських навчальних закладах.

¹ Досить промовистим щодо цього видається «припис» митрополита київського Тимофія Щербацького від 1752 року: «Понеже съ философъ и теологовъ нѣкоторіе суть такъ о своей ползѣ нерадителніе, что публичніе диспуты ради ихъ самихъ ползы уставленные презырають слушать; для того благополезно притвердить теологамъ и философамъ на диспутахъ всегда быть до окончанія непремѣнно, а на другой день спрашивать оныхъ, кто какіе аргумента говорилъ, какой положилъ кто имянной фундаментъ своей оппугны, какъ солвовано отъ дефендента, илы его учителя всякой аргументъ, что позволено, а что неговано, какая солюція въ дистинкціи послѣдовала, какая оной дистинкціи експлѣкація, и какимъ именно фундаментомъ себе господа дефенденты защищаютъ. А кто бы на диспути не ходилъ, тѣхъ записовать и имѣть за нерачителнихъ въ своемъ званіи, кондицій имъ не давать, илы и данныхъ лишать; ибо съ того нераченія видно, что оны толко именемъ школы хвастать хотять, а плода своей школы никакого чувствовать не желаютъ» (Опредѣленіе Киевскаго митрополита Тимофея Щербацкаго относительно порядка преподаванія наукъ въ Киев. Академіи. 16 ноября 1752 года // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. II (1721–1795). – Т. II (1751–1762) / Со введ. и прим. Н. И. Петрова. – К., 1905. – С. 83).

² Уявлення могилянців про структуру філософії стисло й виразно передано у «філософських конклюдзіях», уміщених (латинською та слов'янською мовами) на описаній Миколою Петровим шовковій гравюрі 1693 р.: «Философия гл[аго]лется тричастная. 1-я часть Логика, яже сказуется слово или словесная мудрость... аки правым путем ведуще ко истинному познанию. ...Вторая часть физика гл[аго]лется мудрость естественная, яже упражняется о естествѣ созданном и не созданномъ. ...3-я часть метафизика со своимъ частма есть преест[ес]твенная мудрость, естественное б[о]гословіе, понеже имѣетъ дѣйство свое о Б[о]зѣ и о анг[е]лах, или о началѣ и истинѣ, еже есть вещь самобытна и вещь от инобытия» (див.: Петров Н. Археологические заметки: Древнейшие руководства по философии в Киевской Академии // ТКДА. – 1888. – № 1. – С. 299–300).

³ Як свідчать збережені могилянські рукописи, етика входила до складу філософських курсів, прочитаних Феофаном Прокоповичем, Стефаном Калиновським, Ієронімом Миткевичем, Сильвестром Кулябкою, Михайлом Козачинським, Георгієм Кониським (усі – перша половина XVIII ст.)

Логіку (або ж раціональну філософію), що поділялася на малу (*logika minor*, або діалектика)¹ і велику (*logika major*)², викладали як традиційну, формальну, розглядаючи коло питань, окреслених ще Аристотелевим «Органомом». Водночас логічні «трактати» київських професорів, укладені відповідно до схоластичних канонів, далеко не тотожні не лише середньовічним «суммулам», а й працям навіть початку XVI ст. Зокрема, силогізм виявляється вже не одним із видів аргументації (як це було ще, наприклад, в Альберта Саксонського³), а набуває статусу осердя теорії обґрунтованого виведення; цілком 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 різні синтаксичні структури. Таке трактування предмета відповідає загальноєвропейським тенденціям «другої схоластики»⁴.

Цілком у руслі останніх представлено й натурфілософську частину київських курсів філософії XVII – першої половини XVIII ст.⁵ Розлогість і змістовне наповнення їхніх «фізик» виразно демонструє відповідність тому новому типу «фізичних» підручників, що поширюється в Європі з останньої чверті XVI ст. З одного боку, могилянські професори не обмежуються колом натурфілософських проблем, поставлених у відповідних трактатах Аристотеля («Фізика», «Про небо», «Про постання і загибель», «Метеорологія», «Про душу»). Водночас, навіть згадуючи чи обговорюючи ідеї Коперника і Галілея, вони не тільки дотримуються структури Арис-

¹ Діалектика, як наука правильного розмислу, передбачала знайомство студентів з формами мислення (поняття, судження й умовивід) та правилами їх утворення, а також опанування навичками визначення, розрізнення й аргументації. Як і в єзуїтських колегіях, діалектику часто викладали не у філософському, а ще в риторичному класі.

² *Logika major*, або власне логіка, докладно аналізувала (у традиційній техніці *questiones disputatae*) генезу кожної з форм мислення та їх різновиди. Особлива увага приділялася проблемі універсалій та висвітленню суперечок щодо неї, а також категорії відношення. Зважаючи на таке змістовне наповнення, можна погодитись із твердженням Дмитра Вишневецького, згідно з яким «велика логіка була, свого штибу, гносеологією» (Вишневецький Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия // ТКДА. – 1903. – № 6. – С. 183).

³ Див., наприклад: *Albert of Saxony. Perulitis logica*. – Venice, 1522 (repr. – Hildesheim, 1974).

⁴ Щодо розвитку логіки за часів «другої схоластики» див. докладніше: *Ashworth E. J. Traditional logic*. – Р. 153–172.

⁵ Натурфілософська частина курсів філософії зазначеної доби містила аналіз начал і причин природних речей, з'ясовувала поняття матерії та форми, їхнє співвідношення та взаємини, сутність і специфіку природи, властивості та різновиди тіл, поняття душі, її типи та потенції тощо.

тотелевої «Фізики», а й, так само як критиковані ними єзуїтські філософи, надають останній виразного схоластично-теологічного забарвлення¹.

Метафізику, що визначалася як наука про надприродне, викладали в Києво-Могилянській академії від XVII до середини XVIII ст. за «схемою», традиційною для численних метафізичних трактатів, народжених за доби другої схоластики. Ця схема передбачала поділ традиційної метафізики на «першу філософію», що має своїм предметом найбільш універсальні предикати речей, найвищі принципи всієї реальності, і «божественну науку», предметом якої є реальність нематеріальна. Відтак та частина філософського курсу київських професорів, що називалася метафізикою, складалася з двох книжок: у першій розглядалося суще, його начала, властивості та види (субстанція й акциденція); друга навчала про Бога, «тричі найкращого і найбільшого» (зокрема, розглядалися його атрибути і докази існування) та ангелів² – тією мірою, наскільки це «дозволено силам природи»³.

Як зазначено вище, більшість київських професорів філософії обмежувала свої курси логікою, фізикою та метафізикою. Ті ж з лекторів, що включали до них ще й етику, робили її або завершувальною частиною курсу (Феофан Прокопович, Сильвестр Кулябка, Ієронім Миткевич), або читали після викладу логіки (Стефан Калиновський, Михайло Козачинський, Георгій Кониський). Розуміючи етику як науку, що має «навчати правил доброї поведінки»⁴, і виокремлюючи в ній монастику («вчить про звичаї взагалі»), економіку («вчить про ті ж самі звичаї, залежно від того, як вони за-

¹ Приміром, указуючи «найдостовірніші аргументи» на користь того, що «не лише не існував, але навіть не міг існувати світ вічно», Феофан Прокопович апелює до «Святого Духа, який через свого пророка Мойсея засвідчив нам, що на початку було створено небо й землю» (Прокопович Ф. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т. 2. – С. 296). Одним із предметів киево-могилянських «фізик» є й доведення (із посиланням на церковні авторитети) тези, згідно з якою світ було сотворено навесні, ба більше – саме у березні (див.: Кониський Г. Філософські твори: У 2 т. – К.: Наук. думка, 1990. – Т. 2. – С. 227). Не оминаються жвавою увагою й питання раю та його «улаштування», дерева пізнання добра і зла (чи було воно фіговим, а чи все ж таки яблуневим) тощо.

² Див. зокрема: Кониський Г. Філософія надприродна, або метафізика // Кониський Г. Філософські твори. – Т. 2. – С. 510–548. Див. також про «метафізичну» частину київських філософських курсів XVII – першої половини XVIII ст.: Стратій Я. М., Литвинів В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К.: Наук. думка, 1982. – С. 164–165, 192, 199, 205–207 та ін.

³ Кониський Г. Філософія надприродна, або метафізика // Кониський Г. Філософські твори. – Т. 2. – С. 533.

⁴ Прокопович Ф. Етика // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т. 2. – С. 505.

стосовуються 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») ¹, київські професори фактично відтворюють традиційну для шкільної філософії своєї доби схему розгляду моральної філософії, підґрунтям якої є аристотелівське розуміння щастя як мети всієї людської діяльності ². Їхні етичні опуси ³, щільно прив'язані до «Нікомахової етики», викладено у традиційній для шкільної філософії XVI–XVII ст. схоластичній техніці нескінченних *quaestiones, disputationes, articuli* та *conclusiones*.

Розглянута вище модель філософської освіти, запозичена з практики єзуїтських навчальних закладів, настільки «прижилася» у Києво-Могилянській академії, що діяла тут аж до середини XVIII ст. Ця обставина неодноразово спричиняла виразно негативні характеристики цього закладу, як перейнятого духом «застарілого схоластицизму», відірваного від запитів життя ⁴, відгомін яких чути й у ремствуваннях деяких сучасних авторів щодо «владарювання Аристотеля» в академічному дискурсі за часів, «коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта» ⁵. Разом з тим, у новітній дослідницькій літературі дедалі гучніше заявляє про себе тенденція до перетворення Києво-Могилянської академії на осередок «класичної» та, безумовно, «оригінальної» української філософії. Твердження про те, що киево-могилянські професори «не йшли ні шляхом візантійського богослов'я, ні латинської схоластики, ні західноєвропейських реформаторських теорій, ні шляхом, що

¹ Прокопович Ф. Етика // Прокопович Ф. Філософські твори. – Т. 2. – С. 506.

² Див., напр.: *Eustachius a S. Paolo. Summa philosophiae quadripartita. De rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis.* – Paris, 1609; Collegium Conimbricense. *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot ... disputationes.* – Cologne, 1612. *Kojaiowicz-Wijuk W. Compendium Ethices Aristotelicae.* – Vilnae, 1645.

³ Див. крім вже згаданої «Етики» Ф. Прокоповича: *Калиновский 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; *Конисский Г. Нравственная философия или Этика* // Там само. – С. 419–504.

⁴ Саме в такому ключі, як відомо, оцінювала доробок Києво-Могилянської академії стара українська історіографія. Іван Франко, наприклад, характеризував його як «затхлу багнюку, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і протрацію замість підтримувати духа ініціативи і критицизму» (див.: *Франко І. Історія української літератури. Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського* // *Франко І. Зібрання творів: У 50 т.* – К.: Наук. думка, 1976. – Т. 41. – С. 312.).

⁵ *Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори.* – К.: Абрис, 1994. – С. 81.

йшов від традицій давньоруської доби», прагнучи «вироблення самостійного мислення, свого *власного типу філософствування*»¹, так само як і переконання у тому, що це прагнення успішно втілювалось у «власні концепції, уґрунтовані на національній філософській спадщині та ментальності українського народу»², навряд чи керуються любов'ю до істини. Той самий сумнів навіюють результати деяких «найсвіжіших» дисертаційних досліджень, за результатами яких Георгій Кониський, приміром, постає творцем «нової парадигми мислення» (!), такого собі «філософування по-кониськи», і зараховується до шереху мислителів, «які осягнули думкою головні тенденції розвитку цивілізації й виокремили українську філософію серед регіональних типів філософування у Європі»³(!). Чи міг сподіватися київський професор, який оцінював власний філософський доробок значно скромніше («въ философіи по должности на мене бывшей положенной упражнялся... на смѣттахъ интерпретовъ Аристотелевих»⁴), що постане колись об'єктом такого нестримного славослов'я, спричиненого «оригінальністю його філософської системи, в якій головним є *людино-світне відношення*»⁵ (курсив мій. – М. Т.)? Не меншою мірою здивувалися би й ті науковці, чий багаторічний джерелознавчий студій створили справжній фундамент вивчення історії Академії та її спадщини. Дмитро Вишневський, приміром, аналізуючи рукописи авторизованих філософських курсів першої половини XVIII ст., стверджував, що вони «не тільки однакові за змістом і за (одним і тим самим схоластичним) духом, а й за буквою місцями слабо відрізняються один від одного», що «всі вони мають однаковий план», а їхні розбіжності визначаються «лише певним переміщенням деяких трактатів, ...більшою чи меншою повнотою обсягу й незначним різноманіттям мови»⁶. Цей

¹ Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. – К.: Вища школа: Т-во «Знання», КОО, 1999. – С. 213.

² Хижняк З. І. На шляхах історії // Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст. – К.: Вид. дім «KM Academia», 2001. – С. 14.

³ Діденко Л. В. Онтологічно-антропологічна модель філософування Георгія Кониського: Автореф. дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії». – К., 2005. – С. 5, 9, 10.

⁴ Письмо епископа Георгія Конисскаго къ Киевскому митрополиту Тимофею Щербацкому съ мнѣніем о преподаваніи въ Академіи философіи по Баумейстеру и др. (13 сентября 1755 г.) // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. II (1721–1795). – Т. II. (1751–1762). – С. 179.

⁵ Діденко Л. В. Онтологічно-антропологічна модель філософування Георгія Кониського. – С. 2.

⁶ Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия // ТКДА. – 1903. – № 6. – С. 209, 211.

висновок, зроблений ще сто років тому, підтверджує і нещодавнє текстологічне дослідження рукописів двадцяти шести філософських курсів києво-могилянських професорів, здійснене М. Симчичем: виявляється, що дев'ятнадцятеро з них складено «за надзвичайно подібною структурою, можна сказати, за одним шаблоном», що «між деякими курсами існують дослівні текстуальні збіги», і це спонукає до пошуку «джерела або групи споріднених між собою джерел», на підставі яких було створено переважну більшість курсів філософії, прочитаних у КМА¹. Хоча пошуки цих джерел лише розпочинаються, їх першорядний зміст, як ми вже мали можливість неодноразово наголошувати², полягає у здійсненні порівняльного аналізу курсів могилянських професорів філософії як з філософськими курсами єзуїтських закладів Речі Посполитої, так і з філософськими підручниками XVI–XVII ст., що домінували в освітніх практиках речників «другої схоластики».

Крім того, перш ніж перетворювати Києво-Могилянську академію на «оазу оригінальної філософії», проникнутої духом «самостійної творчості», варто взяти до уваги й принципові особливості самої освітньої моделі, що реалізовувалася в її стінах, а саме – відсутність самостійного статусу філософської освіти, підпорядкованої теологічному дискурсу, та орієнтацію на коментування міркувань, визнаних за авторитетні. Збереження традиційної ще для середньовічних закладів фахової «всеїдності» викладачів, які починали свою академічну діяльність з нижчих класів і майже щороку опановували нові для себе предмети викладання, переходячи разом із учнями з класу в клас, аж ніяк не стимулювало самостійні «фахові» студії та пріоритети. Не забуватимемо також, що філософський клас належав, як правило, до «парафії» префекта Академії, для якого викладання філософії було лише «краплиною

¹ Див.: Симчич М. В. Специфіка курсів логіки у Києво-Могилянській академії (кінець XVII – перша половина XVIII ст.): Автореферат дис. ... канд. філос. наук: спец. 09.00.05 «Історія філософії». – К., 2007. – С. 9, 10. Докладніше див. його ж: *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. – Вінниця, 2009.

² Див.: Ткачук М. Л. Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2002. – С. 56; Ткачук М. Л. Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: стратегії дослідження // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. – К.: Критика, 2005. – С. 75–77.

у морі» його посадових обов'язків¹, виконання яких навряд чи залишало час і снагу на «оригінальну творчість». Крім того, далеко не всі викладачі філософії мали здібності та необхідну підготовку до читання філософського курсу; фактично, для всіх них заняття філософією мало характер виключно «виробничої» необхідності, лише епізоду в академічній та церковній кар'єрі. Чи не єдиним із професорів, хто справді переймався творчим виміром викладання, був Феофан Прокопович. Рішуче засуджуючи «рабське» наслідування «латино-польських» освітянських практик, він, залишаючи ректорську посаду, заповідав колегам *«не йти лише шляхом, уторованим іншими вченими, а дотримуватися самотійних наукових поглядів, які... формують знавців, а не торгашів науки»*, адже суспільству *«вже остогидла... та наука, що випливає не з первісних джерел, а крапля за краплею у зіпсованому вигляді тече скрізь пожовклий папір... і не залишає в умах людських нічого, крім глупої впевненості у власній мудрості, якогось мороку, сновидіння й химерності»*². Щоправда, більшість наступників Прокоповича за філософською кафедрою Академії поставилася до його завітів цілком байдуже. «Родимі плями» схоластицизму не усунули навіть ті трансформації, що відбулися в освітній діяльності Києво-Могилянської академії в другу половину XVIII ст.

Зокрема, у 1750-х роках «перипатетичні змагання» київських «бійців-стагіритів» поступаються місцем вивченню вольфіанської філософської системи, що виявилася найбільш відповідною освітянським практикам доби Просвітництва і ствердилася на кафедрах провідних європейських університетів³. Утвердженню ж її у Києво-Могилянській академії чимало сприяла придатність для раціонального обґрунтування релігійних істин, що власне й стано-

¹ Зокрема, на ректора та префекта Академії покладался обов'язок не лише ведення всіх академічних справ, а й усебічного і ретельного нагляду за навчальним процесом в кожному з класів, причому академічна інструкція приписувала їм *«тщательнымъ быть в дѣлѣ своемъ подѣ страхомъ, что ежели не чинно пойдуть ученія и неблагопоспѣшно, то они сами суду подпадутъ»* (Грамота Київського митрополита Арсенія Могилянського, утворююча інструкцію для Київської Академії. 1 мая 1764 г. // Акты и документи, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. II (1721–1795). – Т. III. Царствование Екатерины II (1762–1796) / Со введением и примечаниями Н. И. Петрова. – К., 1906. – С. 101).

² Цит. за: Вишневский Д. Направление образования в Киевской Академии в первой половине XVIII столетия // ТКДА. – 1904. – № 2. – С. 280.

³ Див. докладніше у підрозділі 1.2.

вило, в очах київських професорів, основне завдання філософської освіти. Втім, попри змістовну і ціннісну відстань, що лежить між аристотелізмом «другої схоластики» і вольфівською раціональною філософією, ґрунтованою на досягненнях математики і природознавства, у самій методиці викладання змін, практично, не відбулось. Як і раніше, замість тих «первісних джерел», припасти до яких закликав Феофан Прокопович, могилянські професори обрали собі зручного посередника – популярний у шкільному використанні підручник вольфіанця Християна Баумейстера «*Elementa philosophiae*», що успішно посів місце «авторитетного джерела», яке належало опанувати «не точію безъ упуцненія єдинаго листа, но безъ оставленія и єдинаго термѣна»¹. При цьому, не мислячи вивчення філософії без диспутів, що віджили свій вік, київські професори (під пильним наглядом митрополита) героїчно намагалися влити «нове вино у старі міхи», аж до кінця XVIII ст. дотримуючись правила, прописаного академічною інструкцією: «Диспуты часто... *methodo syllogistica*, то есть съ крайнымъ наблюденіемъ формы силлогической, отправляютъ, тако жъ и приватныхъ упражненій всякой недѣли въ субботу бываемыхъ не упущать»². Загалом, відмова від деяких звичних атрибутів єзуїтської освіти (на кшталт граматики Альвара³) зовсім не означала зміни освітніх парадигм: навіть у другу половину XVIII ст. київські професори зберігали «порядки старої Академії з її схоластичною наукою»⁴. Лише у 1780-х роках в академічному *currículum*'і з'являються такі загальноосвітні дисципліни, як історія, географія, алгебра, геометрія, малювання. Згідно з урядовою інструкцією від 31 жовтня 1798 р., до них додається викладання «сільської і домашньої економії», а 1802 р. відкривається медичний клас. Усі ці новації відбуваються на тлі «присвоєння» Київській Академії «образу вчення, для всіх училищ в імперії Російській узаконеного»⁵. Що ж до «образу» викладання філософії, то деякі конструктивні зміни припадають на час так званої павлівської реформи 1798 р., що була черговим кроком у розбудові російських

¹ Грамота Київскаго митрополита Арсенія Могилянскаго, утверждающая инструкцію для Киевской Академіи. 1 мая 1764 г. – С. 83.

² Там само.

³ Емануель Альвар (1526–1583) – португальский єзуїт, автор латинської граматики, популярної в Європі XVI–XVIII ст.

⁴ Серебренников В. Киевская Академия с половины XVIII-го века до преобразования ее в 1819-м году // ТКДА. – 1897. – № 5. – С. 127.

⁵ Титов Ф. Киевская Духовная Академия в эпоху реформ. – К., 1910. – С. 4.

духовних шкіл. До цих змін належать, у першу чергу, запровадження такої дисципліни, як «стисла історія філософії» (вперше за всю історію КМА¹), а також вимога підготовки студентами філософського класу так званих «дисертацій» – письмових робіт, призначених для публічного виголошення. У своєму ж змістовному аспекті філософська освіта в Київській Академії аж до самого її закриття залишається незмінною й визначається вже згаданим вище підручником Хр. Баумейстера².

Отже, огляд двовікової історії філософської освіти у «старій» Київській Академії не дає підстав для визнання її джерелом унікальної української філософської традиції, як то подекуди стверджують нині. На наше глибоке переконання, значущість доробку киево-могилянських професорів полягає зовсім не у виробленні якоїсь «оригінальної» філософії, а передусім у подоланні вкоріненої з часів киево-руської доби упередженості до раціонального осягнення світу, затаврованого як «поганська лжа» і «латинницькі хитрощі», 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. Попри те, що освітні практики Києво-Могилянської академії, перейняті вправлінням форм мови, мовлення і мислення студентів, мали на меті підготовку останніх до тлумачення богослов-

¹ Цю обставину варто взяти до уваги тим історикам філософії, які, наводячи довжелезні переліки імен античних, середньовічних, ренесансних, новочасних філософів, стверджують, що їхня спадщина не тільки «вивчалася» і «була добре знаною» киево-могилянцями, а й «входила до сфери їхніх наукових інтересів». Модель філософської освіти, реалізована Києво-Могилянською академією, не тільки не забезпечувала систематичної історико-філософської підготовки, а й не вимагала її. 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 й наполегливості.

² Досить промовистим свідченням цьому є характеристика конспекту останнього з викладачів філософії Києво-Могилянської академії Стефана Семяновського, надана Комісією духовних училищ 1817 р.: «Конспект учителя философии, священника Семяновского, по классу философских наук, ни одним шагом не выходит за пределы Баумейстера, хотя на конце и поставлено несколько имен других писателей; латинский язык сочинитель конспекта знает» (Копия журнала Комиссии духовных училищ... с некоторыми сведениями, соображениями и решениями относительно преобразования Киевской Академии и киевского духовно-учебного округа по новому уставу. 1817 года 24 июля // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. III (1796–1869). – Т. IV (1813–1819) / Со введ. и прим. Ф. И. Титова. – К., 1913. – С. 671).

ських істин і релігійної полеміки, вишкіл, що здобувався «грою в поняття», досвідом екзегези, напрацьовуванням і відшліфовуванням навичок запитування й розуміння себе й іншого, скрупульозного тлумачення тексту, створював фундамент філософської освіти і розвитку філософських наук, те підґрунтя, без якого немає професійного філософування. 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, прищепила відкритість і сприйнятливість до філософського знання, вписавши нову сторінку в історію вітчизняної культури.