

*Марина Ткачук*  
(Київ)

## **Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: стратегії дослідження**

Як відомо, філософська спадщина Києво-Могилянської академії становить предмет стійкої уваги українських істориків філософії щонайменше з середини 60-х рр. минулого століття. Саме в ті часи Інститут філософії АН УРСР розгорнув систематичну роботу з вивчення філософських курсів киево-могилянських професорів – роботу, в результаті якої до історії української філософії було вписано одну з найважливіших її сторінок. Зусиллями київських і львівських науковців – Валерії Нічик, Марії Кашуби, Ярослави Стратій, Володимира Литвинова, Віктора Андрушка, Івана Паславського, Ігоря Захари та ін. – вперше здійснено дешифрування, переклад і публікацію низки курсів логіки, фізики (натурфілософії), метафізики, етики, прочитаних у Києво-Могилянській академії у XVII – першій половині XVIII ст.<sup>1</sup>, видано значну кількість наукових праць, присвячених їх аналізу<sup>2</sup>.

Значущість того кроку у вивченні філософської спадщини киево-могилянців, що був здійснений у радянські часи, важко переоцінити. Однак зупинятися на цьому, так само як цілковито задовольнятися досягнутими результатами – значить зраджувати ту важливу справу, продовження якої є справою честі українських істориків філософії. Бо кому, зрештою, належить вивчати власну історію? Передусім нам самим. І це стосується, повною мірою, тих філософських рукописів Києво-Могилянської академії, з яких на сьогодні опрацьовано лише десяту частину.

Але йдеться не тільки про «кількісний» бік питання. Йдеться про необхідність переосмислення досвіду попередніх історико-філософських студій, присвячених Києво-Могилянській академії, звільнення від тих застарілих методологічних стереотипів, які перешкоджають визначенню сутнісних моментів у розвитку української філософії киево-могилянської доби, про розробку дослідницьких стратегій, реалізація яких сприяла б максимально адекватному розумінню смислу, специфіки і значення філософської справи, що її судилося виконати київським професорам XVII–XVIII ст.

Уважному поглядові важко не помітити тієї суперечливості, якою позначені оцінки та інтерпретації філософської думки в Києво-Могилянській академії. Так, одні дослідники визнають її «доволі несамостійний» характер і вбачають у ній лише підґрунтя «майбутнього розвитку філософського мислення»<sup>3</sup>, натомість інші характеризують її як «класичну добу української філософії»<sup>4</sup>. Одні фахівці ведуть мову про те, що Києво-Могилянська академія лише «підійшла до витворення власних оригінальних світоглядно-філософських та культурологічних концепцій і теорій», але «не змогла цього зробити повною мірою»<sup>5</sup>, натомість інші не мають жодного сумніву в тому, що київські професори «виробили власні концепції, угрунтовані на національній філософській спадщині та ментальності українського народу»<sup>6</sup>. Поряд із поширеною тезою про те, що глибинна сутність філософських курсів киево-могилянців полягає у «відході від схоластики, переході до ідей більш високих рівнів історико-філософського розвитку»<sup>7</sup>, що «філософію Києво-Могилянської академії в жодному разі не можна назвати схоластичною в історичному значенні цього слова»<sup>8</sup>, у сучасних підручниках і науковій літературі та сама філософія часто-густо характеризується як «барокова схоластика»<sup>9</sup>, причому цим терміном позначається не стільки історична модифікація схоластичної філософії, відома в європейській філософській традиції як «друга схоластика» (а саме останню мав на увазі Дмитро Чижевський, в якого запозичують цей не надто вдалий термін<sup>10</sup>), скільки якийсь особливий, специфічно український, феномен, в межах якого здійснюється «синтез досягнень західної філософії з духовною спадщиною київського візантинізму, ускладненого ісіхастськими тенденціями другого південнослов'янського впливу»<sup>11</sup>. Водночас твердження науковців, які поцінують філософію Києво-Могилянської академії як «творче переосмислення різних варіантів традиційного вирішення філософських проблем, пов'язаних з давньоруськими і греко-візантійськими космологічними, гносеологічними, психологічними та етичними уявленнями»<sup>12</sup>, по суті заперечують автори, переконані в тому, що киево-могилянські професори «не йшли ні шляхом візантійського богослов'я, ні латинської схоластики, ні західноєвропейських реформаторських теорій, ні шляхом, що йшов від традицій давньоруської доби», прагнучи «вироблення самостійного мислення, свого *власного типу філософствування*»<sup>13</sup> [курсив мій. – М. Т.]. Варто додати, що приклади розбіжностей в історико-філософських характеристиках і оцінках філософської спадщини Києво-Могилянської академії цим далеко не вичерпуються. Єдине, що об'єднує наведені, подекуди взаємовиключні за змістом, твердження – це

брак належної аргументації і залежність від авторських «уподобань», надзвичайно гнучких щодо «духу часу».

На наш погляд, суперечливість дослідницьких інтерпретацій української філософської думки киево-могилянської доби спричинена, значною мірою, орієнтацією на просвітницьку методологію, придатну не так до вивчення, як до «конструювання» історико-філософського процесу згідно з певною апріорною схемою, недостатньо глибоке усвідомлення того, що історик філософії, як історик, повинен поважати факти, аналізувати ту чи ту філософську пам'ятку в її безпосередньому культурному контексті, з урахуванням тих конкретних обставин, що викликали її до життя.

Що стосується філософської спадщини Києво-Могилянської академії, то саме найближчий, найбезпосередніший контекст її становлення і функціонування – контекст *освітній*, без якого неможливо розуміння сутності і специфіки того цілком конкретного типу філософування, що репрезентований філософами КМА (маю на увазі *академічну філософію*, у становленні якої на східнослов'янських теренах Києво-Могилянська академія відіграла справді непересічну роль) – майже цілковито «випав» з уваги істориків філософії. Але на часі усвідомити: далі співвідносити філософські курси Києво-Могилянської академії із значно віддаленішими від них контекстами, ніж контекст освітній, вимірювати доробок київських професорів за шкалою тієї *неакадемічної* новоєвропейської філософії, до якої належали Френсіс Бекон чи Рене Декарт, покладати на них ті завдання, яких вони вочевидь не мали – значить віддаляти історико-філософську науку від адекватного розуміння філософських процесів, що відбувалися на східнослов'янських теренах ранньомодерної доби. Саме у вивченні тієї освітньої моделі, яку втілювала у життя Києво-Могилянська академія, у всебічному з'ясуванні статусу і специфіки її філософії як предмета викладання і лежить «ключь розум'я» філософського доробку її професорів.

У зв'язку з цим варто замислитися, якою мірою згадана освітня модель представлена в сучасній українській гуманітаристиці? Питання не є випадковим, адже стосується теми, яку переважна більшість дослідників якось сором'язливо обходить стороною. Навіть автори історичних праць воліють, як правило, обмежуватися побіжними і туманними згадками про «західноєвропейські університети» та «сім вільних мистецтв», якомога швидше переходячи до оповіді про фару, інфіму чи калькулюс – оповіді, з якої складається враження, що все, про що йдеться, є характерною особливістю виключно славетного київського закладу. Та хоч би якою дрібницею видавався глибинний зв'язок Києво-Могилянської академії з єзуїтською моделлю освіти тим, хто хоче ба-

чити шлях київських професорів виключно «оригінальним», факти вперто potwierджують: система освіти і виховання, що її заклав Петро Могила, мала своїм взірцем єзуїтські колегії. І попри те, що ця обставина не раз служила підставою для звинувачень фундатора Києво-Могилянського колегіуму в орієнтації на «застарілі» й не варті наслідування зразки, його вибір на користь так званої *гуманістичної школи*, ґрунтованої на принципі поєднання гуманітарно-філологічної освіти з релігійно-моральним вихованням – а саме цей тип шкільництва увиразнено в діяльності єзуїтських і протестантських навчальних закладів<sup>14</sup>, – цілком відповідав як європейським освітнім стандартам тієї доби, так і запитам української культури. Зрозуміло, що православний варіант гуманістичної школи мав свою специфіку, але з'ясувати її на рівні глибшому, ніж декларування, можна лише на підставі ґрунтовного порівняльного аналізу як організаційних аспектів, так і змістового наповнення навчального процесу, що відбувався, з одного боку, в Києво-Могилянському колегіумі (академії), а з іншого – у католицьких і протестантських вищих закладах.

Щодо філософських курсів, здійснити такий аналіз сьогодні доволі не просто. Справа не лише в тім, що його необхідною передумовою є вивчення відповідних латиномовних текстів як києво-могилянських професорів, так і їхніх колеґ-єзуїтів. Значно ускладнює справу те, що про філософський доробок єзуїтських професорів українські фахівці мають сьогодні надзвичайно мізерні уявлення, почерпнуті з вторинних джерел, та й то стосуються вони зірок першої величини – Франсіско Суареса чи, скажімо, Беніто Перейри. На жаль, «друга схоластика» вабила до себе радянських дослідників ще менше, ніж «перша», тим паче, що речники її звалися нелюбим словом «єзуїти». Принципова відраза від схоластики і відірваність упродовж більшої частини ХХ століття від європейських колеґ, зусиллями яких відбулася «реабілітація» схоластичного дискурсу<sup>15</sup>, на багато років віддалили українських дослідників від адекватного прочитання багатьох сторінок історії філософії – у тому числі й власної. Ця обставина спонукає до якнайшвидших заходів щодо подолання того бар'єру, який стоїть на шляху до адекватного розуміння й оцінки філософських курсів Києво-Могилянської академії. Бо хоч як довго заплющувати очі на схоластичний характер цих курсів, скільки б напластувать «вищих» рівнів розвитку філософії в них відшукувати, їхня глибинна причетність до схоластичного філософського дискурсу – панівного у вищих навчальних закладах тогочасної Європи, Європи контрреформаційної доби – очевидна з багатьох точок зору<sup>16</sup>.

Що ж до зв'язку з філософськими практиками єзуїтських шкіл, то найбезпосереднішим його свідченням є, на наш погляд, промовистий список

збережених в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. Володимира Вернадського курсів філософії, «що були складені поза Києвом, але використовувалися в Києво-Могилянській академії» [курсив мій. – М. Т.]<sup>17</sup>. Надзвичайно цікаво, що кількість цих курсів – у відомому «Описі курсів філософії та риторики професорів Києво-Могилянської академії», що його уклали Я. Стратій, В. Литвинов та В. Андрушко, їх зазначено 92 (!) – навіть перевищує кількість філософських курсів, що фігурують як прочитані киянами, причому переважна більшість перших вийшла саме з єзуїтських колегій та академій, які діяли на території Речі Посполитої. Годі й говорити, яке значення має порівняльний аналіз цих курсів, що цілковито випали з поля зору дослідників, із курсами киево-могилянців, аналіз, без якого важко сподіватися на достовірні результати історико-філософських студій, присвячених Києво-Могилянській академії.

Не менший евристичний потенціал має, на наш погляд, і зіставлення курсів киево-могилянських професорів філософії з філософськими підручниками XVI–XVII ст.<sup>18</sup>, що посіли, зусиллями саме єзуїтських професорів, домінантне місце у викладанні філософії<sup>19</sup>. Використання підручника якнайкраще пасувало тому способові вивчення філософії «в класі» (що полягав у слуханні і записуванні студентами під диктант лекції професора), який практикувала, слідом за єзуїтськими школами, Києво-Могилянська академія<sup>20</sup>. Переважна більшість згаданих підручників становила собою спробу систематичного викладу аристотелівської філософії, реінтерпретованої в дусі християнського віровчення, і разом з тим усунення різноманітних «прогалін» в Аристотелевих творах, очевидних з позицій накопичених європейцями природничих знань. Грунтуючись на творах Аристотеля, згадані «підручники» водночас і відходили від них, акцентуючи проблеми, малозначущі для давньогрецького мислителя, або навпаки, «не помічаючи» деякі з тих проблем, що були ним акцентовані. Так, у різноманітних «курсах» (цей термін з кінця XVI ст. був особливо поширений для визначення жанру навчальної літератури), наприклад, натурфілософії, поряд із традиційними предметами *libri naturales* вагоме місце набувають астрономія, оптика, ботаніка, металознавство, мінералогія та ін. Мірою зростання критичного ставлення до перипатетичної філософії філософські «підручники» (особливо XVII ст.) набували дедалі більш «неаристотелівського», ба навіть «антиаристотелівського», смислу. Всі ці особливості, характерні для філософських курсів, представлених у рамках «другої схоластики», повинні врахувати ті, хто досліджує філософію в Києво-Могилянській академії<sup>21</sup>. Водночас має бути з'ясовано, якою мірою київські професори XVII – першої половини XVIII ст. спиралися на популярні підруч-

ники своєї доби, у чому полягала своєрідність їхньої рецепції тощо. Сказане повною мірою стосується і тих філософських курсів киево-могилянців, що виходять за межі «другої схоластики». Так, до розгляду такої популярної з радянських часів теми, як «картезіанство в Києво-Могилянській академії», доцільно долучити, зрештою, порівняльний аналіз змісту відомого курсу Георгія Щербацького<sup>22</sup> з підручником французького професора Едмунда Пурхотія «Instutiones Philosophiae»<sup>23</sup>, за яким, як свідчать архівні джерела та вказівки у самому рукописі<sup>24</sup>, цей курс викладався.

Аналіз філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії в контексті освіти вимагає, на наш погляд, і більш пильного погляду на такі важливі питання, як статус філософського циклу в системі інших навчальних дисциплін та співвідношення змісту і функцій філософських і богословських курсів. Надзвичайно важливим є з'ясування особливостей викладання філософії з боку їх методики.

Перш ніж шукати у філософських курсах киево-могилянських професорів ознаки «оригінальності» і «самостійної творчості», не зайвим було б вивчити подробиці їх викладацької діяльності, визначити, якою мірою діяльність за філософською кафедрою збігалася з їхнім покликанням, з'ясувати, чи наявні свідчення філософської творчості киево-могилянців поза межами академічної кафедри тощо. Тим дослідникам, які воліють бачити у київських професорах філософії XVII–XVIII ст. справжніх шукачів істини, налаштованих на «формування самостійної, творчої і критично мислячої особистості», тим, хто змальовує Київську Академію ледь не «оазою свободи», варто ознайомитися, перш ніж давати волю уяві, бодай із деякими з документальних свідчень цієї «свободи» і «вільної самодіяльності», аби переконатися, що навчальний процес був регламентований там до дрібниць<sup>25</sup>, що жодного «творчого» кроку викладач не міг здійснити без дозволу митрополита<sup>26</sup>, а узвичаєні тілесні покарання «спудеїв» нерідко виходили за межі дозволеного академічною інструкцією<sup>27</sup>. Що ж до викладання саме філософії, то варто не забувати, що воно ніколи не було справою вільного «творчого» вибору професора – це був, як відомо, *обов'язок*, що накладався на нього посадою префекта. Про те, що цей обов'язок далеко не завжди збігався з покликанням і зацікавленнями викладача, а подекуди і з його здібностями і підготовкою, виразно свідчать деякі, більш ніж красномовні, документи<sup>28</sup>.

Із попереднього викладу зрозуміло, що вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії в контексті освіти вимагає суттєвого розширення джерельної бази історико-філософського дослідження. Вимагає воно й значних зусиль, адже йдеться про роботу з латиномовними рукописа-

ми та підручниками, про вивчення тих архівних джерел, що здатні пролити світло на особливості викладання курсів філософії, надати штрихи до портретів викладачів і вихованців. Проте ми глибоко переконані, що аналіз курсів професорів Києво-Могилянської академії в контексті тих філософських процесів, що відбувалися в тогочасних європейських вищих школах та університетах, значно сприяв би поглибленню й уточненню вже здобутих результатів у вивченні філософської спадщини КМА, подоланню суперечливих характеристик і необґрунтованих інтерпретацій, що трапляються в історико-філософській літературі. Водночас такий аналіз став би суттєвим кроком у вивченні історії академічної філософії на східнослов'янських теренах. Погодьмося, такі перспективи надихають до праці.

<sup>1</sup> Див., зокрема: *Прокопович Ф.* Філософські твори: У 3-х т. – К., 1979–1981; *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* – К., 1987; *Конисский Г.* Філософські твори: У 2-х т. – К., 1990; *Яворський С.* Філософські твори: У 3-х т. – Т. 1. – К., 1992. Див. також уривки з курсів І. Гізеля (Філософська думка. – 1970. – № 1), Й. Кононовича-Горбацького (Там само. – 1972. – № 1–3) та ін.

<sup>2</sup> Див., передусім, монографічні дослідження В. Нічик (Феофан Прокопович. – М., 1977; *Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в.* – К., 1978; *Києво-Могилянська академія і німецька культура.* – К., 2001 та ін.), М. Кашуби (З історії боротьби проти унії XVII–XVIII ст. – К., 1976; *Георгий Конисский.* – М., 1979; *Георгій Конисський, світогляд та віхи життя.* – К., 1999 та ін.), І. Захари (Борьба идей в философской мысли Украины на рубеже XVII–XVIII вв. *Стефан Яворский.* – К., 1982; *Стефан Яворський.* – Львів, 1991; *Академічна філософія України (XVII – перша половина XVIII ст.).* – Львів, 2000), В. Литвинова (Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. – К., 1984), Я. Стратій (Проблеми натурфілософії в філософській думці України XVII в. – К., 1991) та ін. Див. також: *Стратій Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К., 1982.

<sup>3</sup> *Історія філософії України.* – К., 1994. – С. 143.

<sup>4</sup> *Шевченко В. І.* Ф. Прокопович і Г. Гегель: дві версії діалектики // *Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст.* – К., 1995. – С. 269.

<sup>5</sup> *Нічик В. М.* Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. – К., 2002. – С. 7.

<sup>6</sup> *Хижняк З. І.* На шляхах історії // *Києво-Могилянська академія в іменах XVII–XVIII ст.* – К., 2001. – С. 14.

<sup>7</sup> *Философская мысль в Кieve: Историко-философский очерк.* – К., 1982. – С. 116.

<sup>8</sup> *Історія філософії України.* – С. 140.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 30–31.

- <sup>11</sup> Історія філософії України. – С. 140.
- <sup>12</sup> Історія філософії на Україні: У 3-х т. – К., 1987. – Т. 1. – С. 268.
- <sup>13</sup> *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. – К., 1999. – С. 213.
- <sup>14</sup> Докладніше див.: *Grafton A., Jardine L.* From Humanist to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth Century Europe. – Cambridge University Press, 1986; *Яковенко Н.* Латинське шкільництво і «шкільний гуманізм» в Україні кінця XVI – середини XVII ст. // Київська старовина. – 1997. – № 1/2. – С. 11–27 та ін. Про освітні практики єзуїтських колегій див. також: *Natocski B.* Szkolnictwo jezuickie w dobie kontrreformacji // *Wiek XVII: Kontrreformacja. Barok. Prace z historii kultury* / Ed. J. Pelc. – Wrocław, 1970; *Studia z historii Jezuitów* / Pod red. S. Nawrockiego. – Kraków, 1983 та ін.
- <sup>15</sup> Для нашої теми важливо підкреслити значне підвищення інтересу до «другої схоластики», особливо, до філософії Франсіска Суареса, яку не оминули увагою Етьєн Жільсон (див.: *Gilson E.* Being and some philosophers. – Toronto, 1949; *Його ж.* L'être et l'essence. – Paris, 1948 та ін.) та Мартін Гайдегер (див.: *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. – GA Bd. 24. – Frankfurt am Main, 1975; *Його ж.* Die Grundbegriffe der Metaphysik. – Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, GA 29/30. – Frankfurt am Main, 1983), не кажучи про низку поважних істориків філософії (див., зокрема: *Gómez Arboleya E.* Francisco Suarez. S. J. Situacion espiritual, vida obra. – Universidad de Granada, 1946; *Gnetti A.* Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes metaphysicae» di F. Suarez. – Milano, 1969; *Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. – Paris, 1981; *Honnfelder L.* Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiedheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. – Hamburg, 1990; *Courtine J.-F.* Suárez et le système de la métaphysique. – Paris, 1990 та ін.).
- <sup>16</sup> Докладніше про це див.: *Ткачук М.* Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К., 2002. – С. 39–66; *Котусенко В.* Томізм і його реценція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Там само. – С. 117–150.
- <sup>17</sup> Див.: *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К., 1982. – С. 324–340.
- <sup>18</sup> Про філософські підручники тієї доби докладніше див.: *Schmitt Ch. B.* The rise of the philosophical textbook // *The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* – Cambridge University Press, 1992. – P. 792–804.
- <sup>19</sup> Популярності філософських підручників професорів-єзуїтів доводиться заздрити навіть майстрам цього жанру. Досить згадати «*Institutiones dialecticae*» Педро да Фонсеки, що витримав у свій час 53 (!) видання, або «*Disputationes metaphysicae*» Франсіска Суареса, що постав підґрунтям вивчення метафізики «не лише в єзуїтських школах західної і центральної Європи, а й у лютеранських і кальвіністських німецьких університетах» (*Czerkawski J.* Humanizm i scholastyka: *Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku.* – Lublin, 1992. – S. 161–162).
- <sup>20</sup> Звідси таке розмаїття авторських курсів з філософії, сумлінно записаних київськими студентами.

- <sup>21</sup> Так, відповідність тому новому типу «фізичних» підручників, що поширюються в Європі з останньої чверті XVI ст., виразно демонструє, наприклад, натурфілософська частина філософських курсів професорів КМА. Київські філософи, як і їхні європейські колеги, не обмежуються колом натурфілософських проблем, що успадковані від Аристотеля. Водночас, навіть згадуючи чи обговорюючи ідеї Коперника і Галілея, вони не тільки дотримуються структури Аристотелевої «Фізики», але й, так само як критиковані з їхнього боку єзуїтські філософи, надають останній виразного схоластично-теологічного забарвлення.
- <sup>22</sup> Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – С. 308.
- <sup>23</sup> Написаний 1695 р. підручник Едмунда Пурхоція неодноразово пересвидавався. Кілька його видань зберігаються в бібліотечній колекції Київської духовної академії (Національна бібліотека України ім. В. Вернадського). Див.: *Purchotius E. Institutiones philosophicas, ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatas.* – Т. 1–5. – Venetiis, 1713 (те саме – Patavii, 1751).
- <sup>24</sup> Див.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – С. 308.
- <sup>25</sup> Аби переконатися в цьому, досить зазирнути в академічну інструкцію, затверджену митрополитом київським Арсенієм Могилянським, яка вміщує наказ «обучать ныжеслѣдующаго и по ныжеслѣдующему» (для всіх без винятку навчальних дисциплін), а також підрозділи, назви яких коментарів не потребують: «Когда и кому имянно из учителей ходитъ въ свою школу, сколько въ оной сидѣть, тако жъ когда какую школу каждому начинать и кончать», «Как учителямъ и вънутрь и внѣ своей школы поступать», «Что имянно ректору съ префектомъ наблюдать найприлежнѣйше должно» та ін. (див.: 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. 78–111).
- <sup>26</sup> Див., наприклад: Дѣло по запросу Киевскаго митрополита Тимофея Щербацкаго префекту Киевской Академии іеромонаху Давиду Нащинскому о томъ, почему послѣдний не дѣлал философских диспутовъ. 10 мая 1755 года // Там само. – С. 151; Переписка по прошенію префекта Киевской Академіи іеромонаха Давида Нащинскаго о разрѣшеніи ему преподавать философію по Баумейстеру. 2–13 сентября 1755 г. // Там само. – С. 175–181 та ін.
- <sup>27</sup> Промовистими свідченнями не завжди безхмарних взаємин викладачів філософії із студентами є так звані «філософічні сутички». Причиною першої з них, наприклад, стало, як відомо, те, що префект і професор філософії Стефан Калиновський (який, між іншим, один із перших київських викладачів включив до свого курсу *етику*) побив студента філософського класу Пантелеймона Чарнецького «поверхъ его заслугъ».
- <sup>28</sup> В одному з таких документів дізнаємося, наприклад, про те скрутне становище, в якому опинився Рувім Петулінський, призначений 1764 р. читати курс філософії (як впливає з чинної на той час академічної інструкції – за підручником Баумайстера): «іеромонахъ Рувымъ какъ к префектовской должности, такъ и философіи учителемъ опредѣленъ нечаянно и безъ и малейшаго сго къ тому приуготовленія, а оная де философія, хотя

еще съ прошедшего 1763 года бывым Академіи Кіевская префектомъ и философіи учителемъ іеромонахомъ Игнатіемъ начата, и чрезъ весь означенный годъ толкованіемъ ученикамъ продолжалась, точію де и половины еще не протолковано; ибо ...всего протолковано одну часть, то есть логику, а осталось еще (кромѣ физыки) пять частей, коихъ ему префекту не токмо чрезъ годъ, но и чрезъ болшое время привести въ совершенное окончаніе, невѣдая оной философіи начала, будетъ едва можно». Взавши до уваги цю обставину, тодішній ректор Самуїл Миславський подає таку резолюцію: *«дозволить до вакаціи обучать философію такъ, какъ онъ возможетъ, и сколько силъ его к тому станетъ [курсив мій. – М. Т.]»* (Мнѣніе ректора Кіевской Академіи Самуила Миславскаго о дозволеніи префекту іеромонаху Рувиму Петулинскому преподавать до вакаціи философію не по инструкціи, а такъ, какъ онъ сможетъ. 11 ноября 1764 г. // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. – Отд. II (1721–1795). – Т. II (1751–1762). Со введ. и прим. Н. И. Петрова. – Цит. вид. – С. 236.)