

§ 6. Киево-Могилянская академия и восточнославянский перипатетизм

1. Братские школы, возникшие в противовес иезуитским коллегиям, пробудили в западнорусском обществе духовную энергию и стремление к развитию просвещения. Многие юноши, обуреваемые жадной жаждой знаний, отправлялись в европейские университеты, оставляя при этом православие и переходя в унию. Желая поправить положение, киевский митрополит Петр Могила в 1632 г. учреждает Киевский коллегийум – первое высшее учебное заведение на Украине, получившее позднее по имени своего «фундатора» название Киево-Могилянской академии. Обучение в ней велось на латинском языке, в соответствии со стандартами преподавания на Западе. Программа была рассчитана на 12 лет и разделялась на восемь классов. В первых младших классах (фара, инфима, грамматика, синтаксима), кроме основного латинского, изучались церковнославянский, греческий и польский языки, а также арифметика, геометрия, катехизис и нотная грамота. На это уходило четыре года. Далее, по одному году отводилось поэтике и риторике, два года – философии и четыре года – богословию. В старших классах широко практиковались публичные философские и богословские диспуты, которые должны были продемонстрировать владение «спудеями» приемами аристотелевской логики и риторики. Считалось, что «логика – наилучшая мать ищущих истину». В профессорских курсах проводилась идея о том, что только благодаря логике «мы впитываем и усваиваем рациональные знания», которыми «питается наш скромный талант». Поэтому изучение логики занимало одно из главных мест среди остальных учебных дисциплин. В целом это была система *перипатетического* образования, носившего в значительной мере формализованный, схоластический характер.

С присоединением Украины к России (1654) многочисленные ученики академии начинают принимать самое деятельное участие в духовной и политической жизни страны. Существенной «украинизации» подвергается церковная иерархия: в первой половине XVIII в. из 127 архиереев, занимавших святительские кафедры, было 70 украинцев и белорусов и только 47 русских (остальные 10 – греки, румыны, сербы, грузины). Украинцы стали настоятелями важнейших монастырей и соборов Москвы и Петербурга; преимущественно из них составлялись штаты придворного, а также военного, морского и посольского духовенства. Они же занимали видные места в епархиальном управлении. Наконец, в их руках оказалась почти вся система духовного образования, включая и открытую в 1686 г. Московскую славя-

но-греко-латинскую академию, преподавательский состав которой формировался в основном из «ученых киевлян»¹. Между тем коренное московское духовенство «прочно охраняло свое невежество» (Г. Г. Шпет), даже не пытаясь вырваться из сетей средневекового «мудроборства». Оно по-прежнему жило теми наставлениями, которые возглашались еще «древлеотеческими» наставниками веры: «Христос убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быти христианин»; «Христианом открывает Бог Христовы тайны Духом Святым, а не внешнею мудростью»; «Лучше тебе быть с сею (Христовою. – *Авт.*) простотою, да почиет в тебе Христос, нежели от риторства аггелом слыть без Христа»². Царь Петр и его преемники прекрасно сознавали, что без опоры на украинское духовенство едва ли возможно было бы вывести Россию на путь европеизации и просвещения.

В составе Киево-Могилянской академии было немало выдающихся профессоров, разрабатывавших различные аспекты теоретической и практической философии: это и Иннокентий Гизель и Михаил Козачинский, Феофилакт Лопатинский и Иосиф Кононович-Горбацкий, Феофан Прокопович и Стефан Яворский. Внимание большинства из них было приковано к проблемам политики, или науки о власти, и физики, или науки о природе. Знание той и другой считалось не только полезным, но и необходимым, поскольку с этим связывалось достижение общего блага.

2. Интерес к политической науке настойчиво прививался прежде всего самим основателем академии – *Петром Могилой* (1574–1646), последовательным сторонником идеи воссоединения Украины с Россией.

Он был родом из семьи молдавского господаря. Образование получил в Львовской братской школе и иезуитской коллегии; предположительно окончил также Сорбонну. Служил в польских войсках. Случай свел его с казацким гетманом Петром Конашевичем-Сагайдачным, и он переехал в Киев. После восстановления православной иерархии на Украине в 1620 г. сперва стал архимандритом Киево-Печерской лавры, а затем – киевским митрополитом. В контексте развития связей с Россией предлагал царю Михаилу Федоровичу проект организации школьного дела в Москве силами выучеников своей академии. Создал ряд произведений, упорядочивающих православное бо-

¹ См.: *Шульгин В.С.* Религия и церковь // Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 2. – М., 1987. С. 359–360.

² *Аввакум, протоп.* «Писанейце» боярину Ф. М. Ртищеву // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. С. 128.

гослужение и вероучение («Катехизис», «Требник», «Литургарион»). В работах политического характера поднимал вопросы соотношения светской и духовной власти. Из них наиболее известны «Книга души, нарицаемое злото», предисловия к «Номоканону» и «Учительному Евангелию», а также «Посвящение Моисею Могиле Триодиона».

Деятельность Петра Могилы протекала в обстановке, когда украинцы и белорусы не имели собственной государственности и светская власть на их землях принадлежала польскому королю. Выступая от имени украинско-казацкой массы, борющейся за свое освобождение под хоругвями православия, он всемерно возвышал значение православного духовенства, ставя их власть выше власти королевской.

«Власть царская и королевская весьма важны, но важнее их власть священническая, ибо царям, королям и прочим правителям этого мира власть дана от Бога Всемогущего над имениями, землями и телами людскими, священники же владеют душами людей... И как душа во всем превосходит тело, так и власть священническая имеет пальму первенства над всеми мирскими правителями, и не только над ними она выказывает свое превосходство, но и превышает власти всех небесных ангельских чинов»¹.

Подобное рассуждение было оправдано обстоятельствами времени, чуждостью польско-католической власти народу. Вместе с тем Петр Могила сознает, что духовная власть церкви не может быть всеобъемлющей и сочетаться с управлением государства: ее цели не земные, а небесные. Делами государства должен заниматься царь, а не священник. В соответствии с этим убеждением, опираясь на платано-аристотелевскую концепцию блага, он создает образ идеального правителя. Государь, по мнению Петра Могилы, должен «не только внимать себе и прилежать о собственном, но и принести пользу своим подданным». Это должно отразиться во всей его внутренней и внешней политике. К сфере внутренней политики относятся суд, управление, законодательство. Здесь у государя должны быть благочестивые советники, избираемые не по знатности рода, а по деловым качествам. Роль советника отводится и церкви, но только в пределах «истинного правоверия». Во внешней политике главное – это мирное сосуществование «со всеми окрестными» народами. Если среди них окажутся враги, то против них следует

¹ *Могила П.* Предисловие к Учительному Евангелию 1637 г. // *Титов Хр.* Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків. – Київ, 1924. С. 6.

«мужественно ополчаться и воевать». «Незлобивых» же соседей надо всячески «щадить» и оказывать им поддержку.

В своих представлениях об идеальном правителе Петр Могила опирался на «Почтение диакона Агапита царю Юстиниану», относящемуся к VI в. Оно было издано им в славянском переводе, когда он был еще архимандритом Киево-Печерской лавры. Это сочинение вдохновляло в свое время и идеолога московского самодержавия Иосифа Волоцкого. Следуя за Агапитом, Петр Могила, как раньше до него Иосиф Волоцкий, утверждал, что «царство земное есть подобие небесного» и что «царь достоинством своей власти во всем подобен Богу и не имеет никого на земле высочайшего себе». Но было и одно существенное различие во взглядах на царскую власть Иосифа Волоцкого и Петра Могилы: для первого она означала полноту претворения идеала самодержавия, для второго – всецелое воплощение разума, мудрости. Петр Могила совсем в платоновском духе размышлял о том времени, «когда или философы будут царствовать, или цари философствовать»¹. Царь-философ не только создает мудрые законы, но и самого себя ограничивает этими законами. А это, по мнению мыслителя, и порождает общее благо.

3. Идеи политической философии вдохновляли и *Симеона Полоцкого* (1629–1680), одного из ближайших выучеников Петра Могилы.

Он родился в Белоруссии и в миру прозывался Самуилом Емельяновичем Петровским-Ситниановичем. Имя Симеона получил в монашестве. В 1664 г. прибыл в Москву, видимо, по собственному почину. До этого жил в городе Полоцке, состоя учителем «братской» школы. Судьба, однако, благоволила ему, и он довольно скоро становится одним из влиятельных придворных, учителем детей царя Алексея Михайловича, в том числе малолетних Ивана и Петра. В конце семидесятих годов при поддержке царя ему удается создать так называемую Верхнюю типографию, печатавшую без церковной цензуры его собственные произведения, в частности: «Вертоград многоцветный», «Рифмологион», «Жезл правления» и др. Выступал с критикой старобрядчества. В посмертной эпитафии, составленной его учеником Сильвестром Медведевым, о нем говорилось: «Им же польза верных людей наслаждала, незлобие, тихость, кротость удивляла».

Идеалом Симеона Полоцкого была просвещенная монархия, которую он, вслед за Аристотелем, отличал от самодержавного тиранства.

¹ Там же.

Кто есть царь и кто тиран, хошеши знати?
Аристотеля книги потщися читати¹.

Царь, с его точки зрения, должен править «праведно, свято, щедро, божественно», опираясь на силу единого для всех закона.

...есть добродетель властей:
правду хранить, блюсти от напастей
Подчиненныя и чести даяти
достойным, а не на злато смотряти;
Равно судити мала и велика;
на лице зрящым прещает Владыка.
Не яко сеть им закон да бывает,
юже не крепку паук соплетае...
Не суди тако, но един суд буди
всем, иже в единой сути области люди².

Если царь не будет согрешать перед законом, то и подданные станут подражать ему в своих делах. Принцип подражания царю, несмотря на содержавшееся в нем требование полного подчинения самодержавной власти, выражал надежду Симеона Полоцкого на признание морального и правового равенства всех людей в обществе. Этот просветительский взгляд на светскую власть он проводит через все свое многогранное творчество.

4. На основе политических взглядов Петра Могилы сформировались также «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»³. Оба они принимали активное участие в петровских преобразованиях, хотя при этом один из них больше действовал на стороне церкви, другой – на стороне светской власти, самодержавия.

а) Свой высокий статус политического мыслителя *Стефан Яворский* (1658–1722) заслужил прежде всего тем, что он в обстановке духовной секуляризации России упорно отстаивал принцип автономии церкви и священства.

Он был выходцем из Украины, родился в православной семье. По окончании Киево-Могилянской академии продолжил образование в католических учебных заведениях Львова, Познани и Вильно, для чего перешел в унию. Получив звание магистра философии и свободных

¹ *Полоцкий Симеон*. Вертоград многоцветный // Избр. соч. – СПб., 2004. С. 15.

² Там же. С. 14.

³ *Ничик В.М.* Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. трудов. – Киев, 1987. С. 131.

искусств, возвращается обратно в Киев и снова принимает «родную веру», пройдя предварительно экзамен, устроенный ему профессорами академии. После этого он постригается в монахи с именем Стефана (мирское его имя было Симеон) и начинает читать в академии курсы поэтики, риторики, философии и богословия. В 1700 г. по приглашению Петра I переезжает в Москву. Сперва назначается митрополитом муромским и рязанским, а после смерти патриарха Адриана – местоблюстителем патриаршего престола. В этой должности он остается до конца своих дней.

Свои церковно-политические идеи Стефан Яворский излагает в многочисленных проповедях, и прежде всего в своем главном труде «Камень веры», вышедшем впервые из печати в 1728 г. Поддерживая царя во всех его практических начинаниях, он никак не мог примириться с тем, что для него развитие наук и ремесел, светского образования и просвещения было важнее православной религии. В своих проповедях он резко осуждает всякое ущемление духовенства, в особенности касающееся его обогащения, собственности. Он прямо заявляет, что «делающие священная, от святилеща ядят», а «чужой хлеб ядят во истину тии, которые оброками своими или именем недовольна суще, крадут, разбивают, грабят, несправедливо чужое похищают»¹. Так, в частности, Стефан Яворский отреагировал на конфискацию патриарших имений, совершенную правительством Петра I.

Столь же решительно возражал митрополит-местоблюститель против вмешательства государства в церковные дела и каноны веры, настаивая на сохранении того властного дуализма, который сложился в России с учреждением патриаршества (1589).

«Слышим сия вся и почитаем власть царскую, от Бога данную, но ни на сиево дело. Церковное бо строение и чина церковного пределы и уставы, яже к вере прилежащая, вручи Бог апостолам и их восприемникам... Всячески царем должны повиноваться в делах гражданских, пастырям же высочайшим – в делах, к вере надлежащих. Царие бо христианстии начальствуют над христианы не по елику христиане суть, но по елику человецы, коим образом могут начальствовать и над иудеи, и над магометами, и над языки... Духовная же власть о душах паче, нежели о телесах владомых, печется. Царие имуть в намерении покой привременный и целость людей своих по плоти. Духовная же власть имать в намерении живот и ублажении и по плоти и по духу»².

¹ *Яворский Стефан*. Проповеди. В 4 ч. Ч. 3. – М., 1805. С. 263.

² *Яворский Стефан*. Камень веры. – М., 1728. С. 82–84.

Стефан Яворский обосновывает идею примата духовной власти над светской ссылкой на католическое учение о двух мечах, которое было провозглашено еще папой Геласием в V в.

«Церковь святая... имат два меча: духовный и вещественный друг другу пособственный. Тем убо егда мечь духовный мало успеваает, мечь вещественный пособствует»¹.

Аналогичная теория существовала и на Руси. Так, патриарх Никон (XVII в.) сравнивал церковную и светскую власть с солнцем и луной: от церкви-солнца возжигается свет государства-луны. Но смысл обеих концепций был одинаков: они выражали одно и то же представление о безусловном превосходстве духовной власти над светской, мирской.

Оппозиционность Стефана Яворского лежит на поверхности: как-никак, но он так мечтал, так надеялся, что станет в конце концов патриархом. Однако судьба распорядилась иначе: несмотря на все его бурные протесты, в 1721 г. московское первосвятительство было упразднено и вместо него создано чисто административное учреждение – Святейший правительствующий синод, возглавлявшийся светским лицом. Синодальный период в истории русского православия продлился почти два столетия: патриаршество было восстановлено только в 1917 г.

б) Идеологом церковных преобразований стал *Феофан Прокопович* (1677–1736), один из ближайших сподвижников Петра I, создатель знаменитого антипатриаршего «Духовного регламента».

Родился Феофан в семье киевского купца (фамилия отца неизвестна; Прокопович – это фамилия его матери). В десятилетнем возрасте был отдан на обучение в Киево-Могилянскую академию. Пройдя все курсы, за исключением богословского, неожиданно перешел в унию и уехал в Рим, где стал студентом коллегии св. Афанасия, готовившей католических миссионеров для православных стран. Но и это учебное заведение, проучившись там три года, оставил «без всякой на то причины с великим скандалом». Почти год путешествует пешком по протестантской Европе, а после опять возвращается в Киев и восстанавливается в православной вере. В 1704 г. принимает монашество и становится профессором в своей alma mater, ведя там курсы поэтики, риторики и философии. Через пять лет он уже ректор академии; теперь в его обязанности входит и чтение лекций по богословию. Знакомство с Петром I перевернуло жизнь Прокоповича: в 1716 г. царь вызывает

¹ Там же. С. 1028.

его в Петербург. С этого времени он находится в центре всех важнейших преобразований, происходивших в России. Создает просветительский кружок, известный под названием «Ученая дружина». В философии последовательно придерживается линии платонизированного перипатетизма. Из его политических сочинений, помимо «Духовного регламента», выделяются «Слово о власти и чести царской» и «Правда воли монаршей».

Цель, которую ставил перед собой Феофан Прокопович, заключалась в прославлении Петра, его всеохватных деяний. Что была Россия раньше и чем стала ныне, спрашивает он. Вместо «грубых хижин наступили палаты светлые», воздвигнуты новые, невиданные доселе «градцкия крепости», процветают науки и искусства, печатаются книги, упорядочены правосудие и государственное управление. Как выдающуюся заслугу царя-реформатора Прокопович отмечает создание флота и выход России к морю. И все это свершено «не серебром купеческим, а Марсовым железом». «К бессмертной славе его царского величества» относит он и основание новой столицы – Петербурга. Если Август, умирая, ставил себе в похвалу, что «кирпичный Рим обретох, а мраморный оставих», то Петр мог бы сказать: «Древнюю обрете Россию, а сотвори златую». Поэтому-то, замечает Прокопович, иноземные народы, считавшие русских варварами и невежами, «отменили прежние свои о нас повести, затерли историйки свои древния, и инако глаголати и писати стали», «ищут усердно братерства нашего»¹.

Все это дает основание сподвижнику Петра рассуждать о божественной сущности самодержавной власти, монархии: она «от Бога устроена» и «противиться оной есть грех на самого Бога». В качестве наиболее упорных противников царского самодержавия выступают «богословы», т. е. духовные иерархи, которые «всякую власть мирскую не точию не за дело Божие имеют, но и в мерзость вменяют». Направление главной стрелы было очевидно – она метилась в Стефана Яворского, местоблюстителя патриаршего престола.

Согласно Прокоповичу, превосходство монархии подтверждается общеисторическим опытом человечества. К этой политической системе народы были приведены не просто вследствие «умствований философских», но в силу необходимости, «по нужде». В лице монарха представлена «верховная, высочайшая и крайняя власть», соединяющая в себе одновременно и функции законодателя, и

¹ Гребенюк В.П. Обзор произведений панегирического содержания первой четверти XVIII века // Панегирическая литература петровского времени. – М., 1979. С. 77.

функции судьи. Это необходимо было ради быстреего достижения «всенародной пользы». Рядом с самодержцем нетерпимо никакое другое властное лицо. В особенности это касается патриарха. Сложившееся со времен царя Алексея Михайловича двоевластие возымело тяжкие последствия для спокойствия государства, заставив народ больше надеяться на патриарха, нежели на государя.

«Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но, великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь самодержцу равносильный или больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовать обыкл... Тако простые сердца мнением сим развращаются, что не так и на самодержца своего, яко на верховного пастыря в коем-либо деле смотрят. И когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно согласуют и за него поборствовать и бунтовати дерзают и льстят себе окаянные, что они по самом Бозе поборствуют и руки своя не оскверняют, но освящают, аще бы и на кровопролитие устремилися... Изрещи трудно, коликое отсюду бедствие бывает»¹.

В подтверждение этого Прокопович ссылается на примеры Византии и Рима. По его мнению, патриаршество привило русской церкви «папешский дух», и чтобы искоренить его, необходимо взамен «единого правителя духовного» ввести «соборное правление», наподобие всех других государственных ведомств и учреждений, уже существующих в правительственной системе. Тогда откроется путь к просвещению и знаниям, который заграждается церковью, и Россия сможет, наконец, преодолеть свою отсталость от Запада.

«И наипаче тое ж разуметь о управлении церкви, когда нет света учения, нельзя быть доброму церкви поведению и нельзя не быть нестроению и многим смеха достойным суевериям, еще же и раздорам и пребезумным ересям... И есть ли посмотрим чрез истории, аки чрез зрительныя трубки, на мимошедшие веки, увидим все худшее в темных, нежели в светлых учением временах... И аще бы учение церкви или государству вредное, то не учились бы самая лучшия христианстии особы и запрещали бы иным учиться: а то видим, что и учились вси древнии наши учителя не токмо Священного Писания, но и внешней философии»².

Таким образом, политическая философия «ученых киевлян», несмотря на разнородность заключенных в ней тенденций, в своем

¹ Законодательство Петра I. – М., 1977. С. 545.

² Там же. С. 561.

главном русле не только способствовала упрочению системы абсолютной монархии, но и укореняла идеалы просвещенного европеизма, выведившего Россию из оков средневекового обособления и стагнации.

5. Не меньшее значение для развития русской философии имела натурфилософия киевских профессоров, которая представляла собой один из вариантов концепции синтеза ареопагитского платонизма с аристотелизмом. Этим было обусловлено изменение их представлений о Божестве, который мыслился ими больше не как апофатически сокрытая сущность, а как вполне верифицируемая, опытно постижимая природная субстанция. «Бог совершенно и высочайше содержит в себе всякое естество»¹, – утверждал Иннокентий Гизель. Теперь представление о Боге полностью совпадало с определением природных вещей, в которых «Он с необходимостью существует и которые Он движет». Эта пантеистическая тенденция приводила к удвоению теологии на природную и христианскую: первая «трактует о Боге посредством природных доводов» и вследствие этого она «причастна существу метафизики»; вторая исходит «из Священного писания, соборов и предания», а потому она «не есть философия». Таким образом, в рамках природной теологии Божество оказывается не чем иным, как материей, или, иначе, тем «общим принципом», из чего «все происходит». В соответствии с этим признается, что «материя не пассивна, как считал Аристотель, а активна, ибо из нее выводятся все формы». «Вся природа – это субстанция действия»², – сказано в философском курсе Иосифа Кононовича-Горбацкого. Материя и форма суть неразделимые сущности: склонность материи к форме такова же, как и склонность формы к материи. Схожие мысли высказывают Михаил Козачинский и Стефан Яворский.

Вместе с тем материя, как учил Феофан Прокопович, выступает как то общее, что сохраняется при каждом изменении вещей.

«Например, когда огонь возникает из полена, то что-то должно перейти из полена в огненную субстанцию... Итак, я спрашиваю, что переходит из полена в огонь?.. И говорю, что это – материя. Ибо когда все тела, существующие в поднебесном мире, превращаются в другие, то во всех их следует найти такую часть сущности, которая была бы и в этой, и в той, и в любой другой форме. Этот аргумент подтвержда-

¹ Цит. по: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – Киев, 1978. С. 17.

² Там же. С. 28.

ется и тем, в чем мы убеждаемся на основании знаков, ощущений, экспериментов»¹.

Именно поэтому материя всегда и везде одинакова. Киевские профессора не разделяли мнение Аристотеля о том, что материя небес отличается от материи подлунных тел.

Георгий Конисский об этом говорит так: «Аристотель... противопоставляет: небо есть намного более совершенное творение, чем земные вещи, поэтому оно должно иметь иную, чем земля материю. Отвечаю: вместе отрицаю и то и другое»².

Исходя из идеи единства материи, киевские профессора пришли к заключению о неуничтожимости и вечности материи: ее нельзя никогда ни создать, ни разрушить, также ни увеличить, ни уменьшить; она всегда пребывает в том количестве, в каком создал ее Бог. Это положение содержится в лекционных курсах Гизеля, Кононовича-Горбацкого и Феофана Прокоповича. Позднее его развил в своем письме к Л. Эйлеру великий Ломоносов.

Не остался без рассмотрения и вопрос о познаваемости материи, причем с неременной ссылкой на Аристотеля. Как известно, у Стагирита имеются два определения материи: одно чисто отрицательное: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее»³. Другое определение – положительное: «Я называю материей первичный субстрат каждой вещи, из которого эта вещь возникает не по совпадению, а потому что он ей внутренне присущ»⁴. Это позволяло киевским профессорам непосредственно сочетать апофатику и катафатику в трактовке сущности материи: с одной стороны, она считалась непознаваемой по причине ее тождественности с Богом, а с другой – допускалась возможность ее определения относительно природных вещей, субстанцией которых она является.

Феофан Прокопович сравнивал ситуацию с тем, как рассуждал о Боге Дионисий Ареопагит – что-то отрицая и что-то утверждая. Точно так же, полагал он, надо относиться к аристотелевским определениям материи: каждое из них истинно в определенном отноше-

¹ Прокопович Феофан. *Натурфилософия, або фізика* // Філософ. твори. В 3 т. Т. 2. – Київ, 1980. С. 127.

² Цит. по: Ничик В.М. *Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в.* – С. 41.

³ Аристотель. *Метафизика* // Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1975. С. 190.

⁴ Аристотель. *Физика* // Соч. В 4 т. Т. 3. – М., 1981. С. 81.

нии. Однако предпочтение должно быть отдано апофатической трактовке сущности материи, ибо как непостижим Творец в силу своего всемогущества, так и материя недоступна всецелому уразумению в силу своей безмерной малости.

Это не значит, что материя вообще непознаваема. Поскольку материя потенциально обременена возможностью разнообразных форм, то именно со стороны формы она входит в сферу познания. А здесь решающая роль принадлежит ощущениям, которые служат источником рационального знания. Как отмечает Гизель, «разумность не может существовать без ощущений»¹. Однако содержание ощущений и разума далеко не тождественно: в интеллекте есть то, чего нет в ощущениях. Прежде всего, это знание общего, которое недоступно чувственному опыту. Отсюда следует, что познание отнюдь не есть припоминание, как думал Платон, а всегда обретение нового знания, новых идей, в том числе, разумеется, и заблуждений.

В данной связи Михаил Козачинский замечает: «1. Экспериментальное знание возникает вновь, в частности, возникающее на основании данных ощущений, например, зрения, слуха и т. п. . . . 2. Вновь возникают ошибки и ложные мнения, а следовательно, возникают и знания. . . . 3. Возникают и новые искусства, например, за последние три столетия возникли такие искусства, как книгопечатание, пиротехника и др., которых никогда не было раньше. 4. Если бы знания в нас не возникали бы вновь. . . как утверждали Платон и Пифагор. . . то мы должны были бы их только вспоминать, поскольку этим знанием наши души уже ранее владели бы. . . Но это противоречит опыту, ибо мы знаем теперь множество таких объектов, которые никогда не были известны ранее»².

Рассматривая познание как способ приобретения новых знаний, обусловленных действием врожденных по природе ощущений, киевские профессора смыкались с традицией западноевропейского сенсуализма, сыгравшего важную роль в секуляризации человеческого мышления. В лекционных курсах Козачинского, Прокоповича, Конисского утверждается принцип главенства разума не только в сфере познания реальных, опытных явлений, но и в осмыслении Священного Писания. Библия перестает служить последним критерием истины и все более превращается в систему моральных пред-

¹ Цит. по: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – С. 99.

² Там же. С. 101.

писаний, которые следует понимать «не в буквальном, но в аллегорическом смысле»¹.

Таким образом, средневековье уходило в прошлое и зарождалась новая эпоха в истории отечественного любомудрия – эпоха «свободного философствования» и творчества, вовлекавшая Россию в орбиту европеизма и секуляризации.

¹ *Феофан Прокопович. Богословие // Пытин А.Н. История русской литературы. В 4 т. Т. 3. – СПб., 1902. С. 201.*