

Российская Академия наук  
Институт философии

**А.В. Панибратцев**

**ФИЛОСОФИЯ В МОСКОВСКОЙ  
СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ  
АКАДЕМИИ**  
(первая четверть XVIII века)

Москва  
1997

**ББК 87.3**  
**П 16**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктор филос. наук *М.А.Маслин*  
кандидат филос. наук *В.В.Мильков*

**П 16**

**ПАНИБРАТЦЕВ А.В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). — М., 1997. — 152 с.**

В монографии дается панорама основных направлений русской философской мысли первой четверти XVIII века, выявляется специфика русской философской культуры рассматриваемого периода.

Особое внимание уделяется изучению философских курсов профессоров славяно-греко-латинской академии — Феофилакта Лопатинского и др.

Философские курсы профессоров Московской академии, изучению которых и посвящена монография, в научный оборот вводятся впервые.

ISBN 5-201-01948-X

©А.В.Панибратцев, 1997  
©ИФРАН, 1997

## ВВЕДЕНИЕ

В 1987 году научная общественность отмечала 300-летие со дня открытия Московской славяно-греко-латинской академии. Событие это оставило заметный след в истории русской культуры, поскольку из стен академии выходили не только выдающиеся деятели науки и искусства, но и тысячи людей, составивших впоследствии костяк русской интеллигенции — врачей, типографов, учителей, переводчиков.

Академическое наследие, по правде сказать, откровенно выражаясь, изучено пока совершенно недостаточно. Если же говорить о специальных философских курсах, то они в нашей стране только начинают становиться предметом углубленного текстологического и историко-философского исследования. Лучшая судьба выпала на долю академических лекций, читавшихся в учебных заведениях Украины, Белоруссии и Литвы. Из числа ученых, посвятивших свою жизнь нелегкому делу расшифровывания, перевода и подготовки к публикации означенных рукописей, назовем В.Ничик, И.Захару, М.Кашубу, Я.Стратий, чьи труды давно уже сделались неотъемлемым достоянием историко-философской науки.

Справедливости ради надо сказать, что история Киево-Могилянской академии, в отличие от Московской, активно изучалась и в дореволюционное время; труды М.Булгакова, Д.Вишневого, С.Голубева, Н.Петрова, ограничимся одними этими именами, отличались добротностью, тщательностью, обстоятельностью. Московской же академии в этом отношении повезло меньше: до сих пор единственным обобщающим трудом в данной области остается книга С.Смирнова, ровесница, как видно из выходных данных, Крымской войны и осады Севастополя<sup>1</sup>.

Известный интерес к деятельности академии пробудили торжества, приуроченные к ее трехсотлетию. В Москов-

ском историко-архивном институте успешно прошла соответствующая конференция, Московская духовная академия посвятила знаменательному юбилею специальный том своих трудов. В историко-культурных студиях, как видим, недостатка не испытывается. При всем том собственно философские взгляды преподавателей славяно-греко-латинской академии до моей диссертации, защищенной осенью 1989 года, никем специально не изучались, так что, полагаю, книга эта должна вызвать у читающей публики понятный интерес.

Среди моих предшественников, просматривавших академические рукописи собственноручно, выделяется колоритная фигура В.Зубова, который еще в 1953 году, занимаясь исследованием отдельных аспектов творчества М.Ломоносова, обратился к рукописному академическому наследию. Результаты казались весьма интересными, только вот должного развития они не получили, поскольку сам В.Зубов преследовал исключительно узкоспециальные цели. С историко-философской точки зрения несравненно информативнее выглядят труды украинской ученой В.Ничик, которая в своих работах часто и с удовольствием рассказывает о деятельности Московской академии<sup>2</sup>. Не могу не заметить, что результаты последних исследований, взятые как таковые, органически вписываются как в концепции корифеев истории русской философии<sup>3</sup>, так и в скромные диссертационные работы.

Главный герой этой книги — преосвященный Феофилакт (Федор Леонтьевич Лопатинский), видный деятель раннего русского просвещения, выдающийся церковный иерарх, умеренный сподвижник петровских преобразований. Мы еще успеем поговорить о преисполненной бурных перипетий жизни Феофилакта, который, кстати сказать, был писателем плодовитым и многоязычным. Пока же нас будет интересовать вопрос о философских курсах, оставшихся от названного автора. В архивах мне посчастливилось отыскать

ван (пришлось вникать в тайны иезуитской скорописи), а затем частично переведен на русский язык. Такая, в общем-то предварительная, работа заняла около четырех лет напряженных изысканий.

Взяться за этот труд меня, в частности, побудили причины морального порядка, поскольку я считал небесполезным реабилитировать доброе научное имя наших далеких предков. Не будет преувеличением сказать, что вследствие недостаточной изученности темы в отечественной историко-философской литературе укоренилась порочная традиция характеризовать деятельность Московской академии и ее ректора Лопатинского (мы говорим о первой четверти XVIII столетия) как своеобразный тормоз, неведомо каким образом занесенный на магистральный путь петровских преобразований. В последнее время, впрочем, негативные оценки начинают понемногу смягчаться: роль Московской академии в истории русской духовной культуры слишком значительна, чтобы обойти ее презрением, либо пренебрежительным молчанием, и тем более ценными для нас становятся слабые искорки подлинного просвещения, жар которых, пробиваясь сквозь холодную пустоту утекших столетий, и поныне согревает сердца скромных искателей истины.

# ГЛАВА 1

## МОСКОВСКАЯ СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА

Московская славяно-греко-латинская академия оставалась крупнейшим русским образовательным центром (где, помимо прочих предметов, преподавалась и философия) примерно четверть века со дня своего основания, иными словами, до открытия Санкт-Петербургской академии наук. Порассуждать о степени изученности московских философских курсов мы уже имели малоутешительную возможность во введении в эту книгу. Суждения большей степени общности также даются весьма и весьма непросто по причинам как субъективного, так и имманентного порядков. Основная трудность, с которой мы сталкиваемся в данном случае, — двойственный характер XVIII столетия, проявляющийся в сосуществовании, переплетении буржуазных и феодальных явлений на всех уровнях общественной жизни. “Сплетенные противоположности”, со всем тем, генерировали поток различий: в России не существовало ни единой экономики, ни единой политики, ни единой идеологии<sup>4</sup>.

В работах видных исследователей российского Просвещения — М.А.Маслина, З.А.Каменского, Н.Ф.Уткиной, П.С.Шкуринова, Т.В.Артельмевой, А.И.Болдырева — было показано, что Россия в середине XVIII века вступила в новый, просветительский, период своего развития, характеризующийся секуляризацией философии, своеобразным сокращением, ростом интереса к натурфилософским концепциям, усилением социально-гуманистической направленности научных изысканий.

Проблема генезиса русского Просвещения, невзирая на обилие связанных с данной проблематикой работ, и по сей

день носит дискуссионный характер, да и хронологические рамки отечественного Просвещения, признаться сказать, разными исследователями трактуются по-разному<sup>5</sup>.

Российское Просвещение в XVIII веке согласно наиболее распространенным в отечественной историко-философской литературе взглядам, прошло два этапа, стыкующиеся где-то в середине царствования Елизаветы Петровны, или же, по иным мнениям, в начале 60-ых годов. Первый этап допустимо назвать ранним Просвещением, к каковому можно было бы отнести деятельность таких личностей XVIII века, как Д.Кантемир, Ф.Лопатинский, Ф.Прокопович, В.Третьяковский, А.Кантемир и, наконец, М.Ломоносов. “Своими гуманистическими идеями, пропагандой научных, философских и историко-этнографических знаний эта плеяда мыслителей начинала осмысление и творческое выражение буржуазных тенденций <...> в недостаточном развитии в мировоззрении раннего Просвещения антифеодальных, антикрепостнических понятий заключалась специфика начального этапа российского Просвещения”<sup>6</sup>.

Солидаризируясь с помянутой выше точкой зрения, М.Маслин считает правомерным говорить о кратком периоде “предпросвещения”, являющимся своеобразным преддверием раннего Просвещения<sup>7</sup>.

В этой книге мне бы хотелось опереться на максимально широкое толкование терминов “просвещение” и “просвещенный абсолютизм”, избегая по возможности многословных дискуссий на эту тему. Похожей трактовки придерживался, в частности, проф. А.Брикнер, творчеству которого я в свое время посвятил специальную статью. За основу я тогда, помнится, взял формулировку Энеа Сильвио Пикколomini: *Beatum enim futurum orbem terrarum cum aut sapientes regnare aut reges sapere cepissent*<sup>8</sup>.

В трудах авторов, находящихся под влиянием марксизма, оба помянутых термина, как правило, толкуются в узком смысле, терминологические же и хронологические споры зависят от того или иного истолкования хода классовой

борьбы в отдельно взятых странах. Ф.Энгельс, как известно, считал, что западноевропейское просвещение существовало в двух исторически сменявшихся формах: “первая форма буржуазного Просвещения, гуманизм XV и XVI вв.” и “вторая, вполне зрелая форма буржуазного просвещения в XVIII веке”<sup>9</sup>. Россия, по мнению Ф.Энгельса, запоздала с ранним Просвещением из-за отсталости социально-экономических отношений. Но уже Г.В.Плеханов считал, что как раз в первой четверти XVIII века в России начался процесс формирования и возникновения нового мировоззрения, буржуазного по своей сути. Вышедшая в 1988 г., незадолго до развала СССР и краха официальной советской идеологии, книга восточногерманского историка П.Хоффмана “Россия во время абсолютизма” явилась своеобразным, быть может, неожиданным для самого автора, итогом многолетних исследований нескольких поколений советских и немецких ученых, пытавшихся осмыслить генезис просветительской идеологии с марксистских позиций<sup>10</sup>.

Немецкий историк в общем приходит к выводу, что важнейшей функцией просвещенного абсолютизма была “всемерная защита монархии и дворянства, приспособление к новым (капиталистическим) отношениям, когда при помощи частичных реформ пытались сгладить, по крайней мере на время, обостряющиеся противоречия, что, впрочем, способствовало распространению новых тенденций”<sup>11</sup>.

Отсюда с логической неизбежностью вытекает вывод о том, что политика просвещенного абсолютизма могла проводиться лишь в течение непродолжительного времени, а именно до победы капитализма над остатками феодализма. Период просвещения, как мы уже говорили, таким манером заключается в довольно-таки жесткие временные рамки, причем социальная мотивация получает очевидное преимущество перед философией, нравственностью и духовной культурой.

Но если рассматривать “просвещение” как *terminus vocalis*, то в таком случае мы сталкиваемся с несомненной омонимией, вносящей изрядную путаницу как в научную



терминологию, так и в бытовое словоупотребление. Как избежать этой неприятной путаницы? По моему мнению, истинное просвещение отличается, скажем, от варварства целым рядом существенных признаков, из каковых, в первую голову, необходимо назвать следующие: всеобщее распространение знаний, смягчение нравов и гуманизация человеческих отношений, признание абсолютной ценности жизни каждого отдельного человека, отказ от эгоистического утилитаризма в отношениях между государствами, — (как здесь не вспомнить стихи великого Сумарокова: “Но крайне мерзостен народ, который правду забывает, храня прибитки как живот”), — тогда как внутри страны важнейшей задачей как государственных, так и частных организаций становится воспитание подающего надежды юношества.

В идеале регулятивные нормы закона должны превратиться в нравственный императив поведения личности. Далее, свобода творческой деятельности, в которой антропологическая сущность человека находит свое наиболее адекватное выражение, в этих условиях не подвергается даже самому малейшим ограничениям. Подлинное просвещение, говоря без всякого каламбура, идентично высшим формам развития человеческого рода. К сожалению, к концу XVIII столетия по Европе и по России с чрезвычайной стремительностью распространяется иное направление духовного развития, которое, по каким-то трудно уловимым причинам, также принято именовать славным именем Просвещения. Направление это характеризуется примитивным догматизмом в философии, воинствующим аморализмом в этике, легкомысленным отношением не только к религиозным, но и к общечеловеческим ценностям, крайней нетерпимостью к малейшим проявлениям инакомыслия, глубочайшим презрением к космической роли человечества и природы, за которой, кстати сказать, отрицается какая бы то ни было онтологическая ценность. В дальнейшем, когда мы будем говорить о просвещении, то слово это нами будет пониматься в первом, расширенном значении.

Московская славяно-греко-латинская академия сделалась правильным высшим учебным заведением в период петровских реформ. Краткий объем этой книги, да и ее специальные задачи не позволяют нам остановиться на помянутых реформах с должной подробностью, и потому я вынужден отослать читателей к специальной литературе, недостатка в которой, признаюсь откровенно, ныне не испытывается<sup>12</sup>.

Петр I, хотя и действовал в угоду феодализму, со всем тем дал мощный толчок развитию русской промышленности и торговли. При этом государе наблюдался рост промышленного производства, численность городского населения увеличивалась, несмотря на то, что господствующие крепостнические отношения ощутимо сдерживали нарождающую русскую буржуазию, ведь закрепощенное сельское население не могло свободно перемещаться по стране с целью продажи своей рабочей силы.

К числу особенностей раннего русского Просвещения следует отнести преобладание духовенства и дворянства среди тех, кто особенно быстро проникался идеями Нового времени, а также относительный консерватизм населения города и деревни. Взаимовыгодные связи между народами, населявшими необозримые просторы Российской империи, при Петре значительно усиливаются, того более, в Россию “на ловлю счастья и чинов” устремляются многочисленные иностранцы. Благодаря развитию торговли количество держав, поддерживавших коммерческие связи с Россией, неуклонно увеличивается, торговые пути прокладываются в отдаленные Китай и Персию. Пошлины, препятствовавшие свободной циркуляции товаров на внутривосточном рынке, начали отменять еще в 1654 г. (упразднение платы за проезд по мостам), последние же внутренние таможенные пошлины отошли в небытие ровно сто лет спустя, то есть где-то под конец раннего Просвещения.

Попутно заметим, что выпускники Московской академии сыграли немаловажную роль в деле установления различного рода связей между народами нашего Отечества и населением

иных государств, поскольку выпускники эти нередко выступали в качестве квалифицированных переводчиков.

Быстрейшему культурному обогащению способствовал и рост портовых городов; порой как раз заезжие купцы становились посредниками при передаче идей Нового времени жителям Московского государства. Немаловажную роль в деле распространения передовых для того времени воззрений играли русско-немецкие связи, особенно контакты с пиетистскими образовательными учреждениями в Галле и Нюрнберге. Сложнее дело обстояло с Польшей, где усилиями членов ордена Иисуса был создан надежный барьер, препятствующий проникновению передовых идей на территорию нынешней Украины<sup>13</sup>.

С религиозной точки зрения описываемый период характеризуется распространением идей веротерпимости и конфессиональной толерантности, с историко-философской точки зрения — обострением кризиса схоластики, повлекшим за собой ее окончательный распад. Наряду с отмеченными процессами широкое распространение получают идеи естественного права, неуклонно растет число учебных заведений нового типа, все чаще и чаще проявляются симптомы кризиса, охватившего традиционно церковно-теологическое мировоззрение.

В деле становления профессионального философского образования в нашей стране наиболее важным оказалось то, что “в ходе сдвигов в философском сознании и социально-философской культуре, которые произошли в России в конце XVII — начале XVIII века, осуществляется выделение философии в самостоятельную область духовной деятельности и она обретает соответствующие институционные формы”<sup>14</sup>. Преподавание философии в стенах Славяно-греко-латинской академии, по моему мнению, является одной из самых ранних институционных форм отмеченного типа.

Преобразования в социально-экономической жизни России первой четверти XVIII века не могли не повлечь за собой радикальную реформу народного образования, важ-

нейшим этапом которой стала реорганизация Московской славяно-греко-латинской академии. Событие это стало возможным вследствие царского указа от 7 мая 1701 г. Справедливости ради заметим, что еще в XVII в. в России предпринимались спорадические попытки организации высших учебных заведений, которые хотя бы отчасти напоминали европейские академии.

Заметными вехами на этом тернистом пути явились: учреждение греко-латинской школы при Патриаршем дворе, более известной в истории под названием Ртищевской (время деятельности 1648–1673 гг.), открытие Спасской школы (действовала с 1665 по 1667 гг.) и, наконец, организация Типографской и Божоявленских школ (в период с 1682 по 1685 гг.). Деятельность последних сошла на нет с открытием Московской славяно-греко-латинской академии<sup>15</sup>.

И все-таки, в силу целого ряда причин, в России долго не удавалось создать высшую школу, отвечающую средним европейским стандартам<sup>16</sup>. Заметного прогресса на столь многотрудном пути удалось достичь лишь при Петре, благодаря проведению в жизнь реформы церковного и гражданского управления. Итак, учреждением первых светских школ, повышением престижа техники и естественных наук в России были заложены основы нового, светского, по своей сути, мировоззрения, причем Московская славяно-греко-латинская академия, как это ни странно может показаться, имела важнейшее значение в секуляризации российского школьного дела, и это — несмотря на сугубо духовный тип названного учреждения.

К началу XVIII столетия стало очевидно, что “на традиционной грамотности нельзя было привить и развить европейской просвещенности, познакомить людей с кругом естественнонаучных представлений, основами математических и технических знаний”<sup>17</sup>. Вообще говоря, петровская администрация, приступая к реформированию отечественного образования, выказала себя сторонницей крайне утилитарного подхода: “При Петре I дворянин учился обязательно

“по наряду”, по “указной” программе; он обязан был приобрести известные математические, артиллерийские и навигацкие познания, какие требовались на военной службе, приобрести известные познания политические, юридические и экономические, необходимые на службе гражданской”<sup>18</sup>. Приведенное выше мнение В.О.Ключевского, как думается, повлияло и на соответствующие размышления Г.В.Плеханова: “... в эпоху реформы Петра, Московской Руси нужны были не общие идеи, — в которых ощущала такую настоятельную нужду, например, Франция XVIII века, — а технические знания”<sup>19</sup>.

И, действительно, Артиллерийская и Навигацкая школы Я.Брюса и А.Фарварсона, открывшиеся в 1701 г., медицинское училище доктора Н.Бидлоо, приступившего к обучению в 1707 г., равно как и “цифирные школы”, появившиеся на российском педагогическом горизонте в силу указа от 28.02.1714 г., не давали ничего, кроме начального специально-технического образования. Так в Навигацкой школе занятия начинались с грамоты. С учениками из разночинцев особенно не церемонились: их учили чтению, письму, счету, а затем отправляли в помощники архитекторам, лекарям, либо отсылали в канцелярии. Что касается до дворян, то они продолжали заниматься предметами более возвышенными, как то: геометрией, тригонометрией, навигацией, астрономией и географией, иными словами, науками, необходимыми для любого грамотного морского офицера<sup>20</sup>.

Помимо названных школ на первом этапе образовательных реформ немаловажное значение имели различные иностранные учебные заведения, большая часть которых находилась в Москве. Здесь прежде всего следует упомянуть училище, возглавляемое пробстом Эрнстом Глюком, после смерти которого, последовавшей в 1705 г., училищем этим руководил И.Вернер Пауз. Помимо простых предметов, составлявших круг начального обучения, лютеранские наставники планировали ознакомить своих воспитанников с “философией картезианской”<sup>21</sup>. Иезуиты, державшие в Москве

конкурирующее учебное заведение, преподавали латинский язык, математику и военное дело. Даже в далеком Тобольске какое-то время влачила жалкое существование школа пленного шведского офицера фон Вреха. По мере того как национальные учебные заведения становились на ноги, нужда в иностранных школах, естественно, отпадала<sup>22</sup>, процесс этот, однако же, затянулся — так, мы знаем, что и в Александровскую эпоху петербургские иезуитские школы привлекали в свои стены толпы высокородных недорослей.

До открытия Академии наук в Санкт-Петербурге, как я уже говорил ранее, Московская академия оставалась крупнейшим научным центром, где охотее до знаний российское юношество могло получить высшее гуманитарное образование. Вопрос о дате открытия этой академии по сей день относится к числу спорных. Отдельные исследователи принимают за исходную дату 25 декабря (здесь и в дальнейшем все даты, случившиеся до известных событий 1917 г., указываются по старому стилю) 1685 года, когда школа была официально признана патриархом Иоакимом. Другие историки начинают отчет с 1687 года, поскольку именно тогда завершилось строительство здания на территории Заиконоспасского монастыря, где академия просуществовала до 1814 года.

На первых порах в академии преподавали греческие учителя, братья Иоанникий и Софроний Лихуды<sup>23</sup>. Учение между тем не заладилось: едва приступив к чтению философского курса, Лихуды в связи с какими-то политическими интригами были вынуждены покинуть академию, которая с 1694 по 1701 гг. оставалась неуправляемой. Реорганизация преподавания на латинский манер происходит в 1701 г., и уже в 1704 г. к чтению лекций по философии приступает Феофилакт (Лопатинский), под уверенным руководством которого академия плодотворно работает всю первую четверть XVIII века.

Изначально академия задумывалась как всесловное учебное заведение. Исследователи вопроса, в большинстве своем, считают, что так дело обстояло и в действительности.

Подобного мнения, примера ради, придерживаются Н.Каптерев, П.Знаменский, Н.Никольский<sup>24</sup>, Б.Райков: “Петр даже Московскую духовную академию, с ее пиитикой, риторикой, философией и богословием собирался превратить в род политехникума, чтобы оттуда выходили люди “во всякие потребности — воинствовать, знати строение и докторское врачевское искусство”<sup>25</sup>.

Противоположной точки зрения придерживался М.Владимирский-Буданов, полагавший, что правительство преследовало цели постановки в стране сословно-профессионального образования<sup>26</sup>. Ныне такая точка зрения также имеет своих влиятельных сторонников<sup>27</sup>.

Где здесь сокрыта истина, сказать трудно, но мне все-таки кажется, что первая точка зрения лежит к ней значительно ближе. Так советский историк А.Рогов еще в конце пятидесятых годов убедительно показал, что в первом десятилетии XVIII века в стенах Московской академии обучались представители всех сословий. Наряду с представителями знатных родов — Голицыными, Урусовыми, Одоевскими и Гагариными, на школьных скамьях сидели сыновья попов и дьячков, мещане и солдатские дети, причем последние численно преобладали.

Национальный состав слушателей поража разнообразием — кроме русских, украинцев и белорусов там учились грузины, южные славяне, греки, австрийцы (или немцы или же австрийские славяне), поляки, венгры, литовцы и татары<sup>28</sup>. С течением времени такое положение, понятно, переменилось. Указ от 17 октября 1723 года запретил дворянам оставаться в школах по достижении 15-летнего возраста, в Синодальном же указе от 7 июня 1728 года требовалось: “... помещиковых людей и крестьянских детей, также непонятных (слабоуспевающих — *А.П.*) и злонравных ... отрешить и впредь таковых не принимать”<sup>29</sup>. Именно по милости этого указа сыну холмогорского помора М.В.Ломоносову пришлось скрыть свое незнатное происхождение при поступлении в академию.

Усиление сословного гнета, отразившееся, как мы видели, и на подборе учеников в академии, — явление очевидное, хотя применительно к конкретной обстановке сгущать краски, как то делает Плеханов, представляется не совсем правомерным: “... тяглая Русь обязана была доставлять средства для дворянского просвещения, пребывая в той же темноте, в какой прозябала она до петровской реформы ... даже на школьной скамье разночинцы не смешивались с дворянами ... общественно-политический строй заградил русской народной массе дорогу к знанию”<sup>30</sup>. Надо заметить, что “русская народная масса” к знанию, как его понимал Георгий Валентинович, не стремилась ни в восемнадцатом, ни в каком другом предшествующем веку восемнадцатому веку<sup>31</sup>. Но как бы то ни было, а Московская академия вплоть до двадцатых годов XVIII века оставалась учреждением всесословным.

Каким образом шло преподавание в Московской академии? Вопрос далеко не праздный, поскольку философское знание в этом учебном заведении жило полноценной, напряженной жизнью, обогащаясь в многочисленных лекциях и жарких диспутах. К прискорбию, ответить на такого рода вопросы удовлетворительно мы пока не в состоянии. Литература вопроса поражает своей скудостью, да и единственным обобщающим трудом по истории Московской академии остается уже упоминавшийся нами труд Смирнова. В 1987 г. в Московском историко-архивном институте была проведена конференция, приуроченная к 300-летию юбилею академии. Доклады, прочитанные на конференции, не были опубликованы даже в виде тезисов, впрочем, по одним их названиям становится ясно, что преимущественное внимание историков привлекает академия старая, лихудовская. Я же считаю, что о полноценной славяно-греко-латинской академии допустимо говорить только после ее реформирования в 1701 г.

Справедливости ради отметим помимо книги Смирнова и иные работы, посвященные истории Московской академии, хотя, будем откровенны, историк философии почер-



пнет из них крайне скудные сведения. Я имею в виду такие книги: *Галкин А.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1913; Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном Вишневым (Древняя российская вивлиофика. 2 изд. М., 1791. Т. 16. С. 295–306); *Ковалев А.* Историческое описание ставропигиального второклассного Заиконоспаского монастыря в Москве, на Никольской улице. М., 1887.

Преподавание в Московской академии в первой четверти XVIII века происходило следующим образом. Все ученики подразделялись на девять классов, первым из которых считалась славяно-российская школа. Там учили азбуку, славянское письмо, читали “Часослов” и “Псалтирь”. В следующем классе — фаре — юноши учились читать и писать по-латыни, с тем чтобы в третьем классе — инфиме — перейти к углубленному изучению грамматики славянского и латинского языков. В четвертом, “грамматическом”, классе ученик обязан был освоить всю славянскую грамматику и часть грамматики латинской. Здесь же изучались такие предметы, как география, история, арифметика и катехизис. В пятом классе — синтаксисе — латинский язык должен был быть изучен в полном объеме: ученики там писали по-латыни краткие сочинения, на исторические темы преимущественно.

В шестом, пиитическом, классе занимались стихосложением, осваивая различные стихотворные размеры, а в седьмом, риторическом, составляли проповеди на латинском и русском языках. Что касается до греческой школы, то она какое-то время влачила существование отдельно от академии, причем с весьма неопределенным статусом. Лихуды между тем возвратились в Москву из Новгорода и также стали преподавать свой родной язык, сначала на Казанском подворье, а затем в Типографии, где до них в качестве учителя подвизался заезжий грек Афанасий Скиада, и только в 1724 году греческий язык занял полагающееся ему место в программах Московской академии.

Академическое образование завершалось в двух последних классах — философском и богословском. Префект академии обыкновенно читал двухлетний курс философии, тогда как ректор — четырехлетний курс теологии. Таким образом, полный академический курс растягивался на тринадцать-пятнадцать лет, в зависимости от успехов учащегося. Тексты лекций заучивались наизусть, а ученики старших классов помимо этого должны были подтверждать свой статус участием в публичных диспутах, доступ куда был открыт любому желающему поупражняться в тонкостях латинской схоластики.

Представление об академии как месте, где несчастные ученики обязаны были отбывать своеобразную учебную повинность, оказалось удивительно живучим, сохранившись *mutatis mutandis* вплоть до настоящего времени. Вот какими красками описывает академические занятия поэт А.Я.Марков:

*На длинных заскорузлых скамьях,  
В потрепанных полукафтанных,  
Нахохлившись, как старики,  
Латынь долбят ученики*<sup>32</sup>.

Нерадивые, дело видимое, подвергались телесным наказаниям, от которых, впрочем, не были избавлены и иноземные коллеги российских студиязусов. В Германии, например, “розга оставалась универсальным средством воспитания и обучения”<sup>33</sup>. В то же время при Лопатинском, отличавшемся необыкновенной мягкостью характера, телесные наказания практиковались не часто; сказывалось и соседство с гимназией иезуитов, которые, следуя правилам, принятым в 1559 году при четвертом генерале Ордена Аквививе, применяли розги редко и осмотрительно.

Значение Московской академии в развитии отечественной духовной культуры переоценить трудно. В петровское время среди учеников и сотрудников академии можно было встретить таких примечательных личностей, как Ф.Поликарпов, который являлся автором оригинальных учебников — “Букварь” 1701 года и “Грамматика” 1721 года, там же

можно было увидеть поэта К. Истомина, поэта и будущего государственного деятеля А. Кантемира, первого русского доктора медицины П. Постникова, выдающегося русского математика Л. Магницкого.

Московская академия с полным на то правом могла гордиться не одними только выпускниками, ставшими впоследствии российскими знаменитостями, ведь помимо них в ее стенах удалось воспитать “плеяду просвещенцев, представлявших собой новый тип человека ... образовавших стержень, вокруг которого позднее стала формироваться недворянская (разночинная) интеллигенция, вышедшая из народной среды”<sup>34</sup>.

Петербургские академическая гимназия и университет испытывали такую настоятельную потребность в выпускниках духовных школ, в том числе и в воспитанниках младших классов Московской академии, что до их прибытия в Северную Пальмиру названная гимназия не открывала своих годичных курсов<sup>35</sup>. Далее, без учеников Московской академии вряд ли бы могла достойно существовать медицинская школа доктора Блюментроста, поскольку его ученики приступали к учебе уже в совершенстве владея латынью, на которой были написаны принятые в этой школе учебники С. Бланкарда и Н. Бидлоо<sup>36</sup>.

Если говорить о петербургской академии, то, как известно, особых педагогических успехов в ее стенах достигнуто не было. Власти, по всей вероятности, недооценили опыт Московской академии. Равным образом было проигнорировано просвещенное мнение замечательного немецкого философа Хр. Вольфа, который еще в 1723 г. предупреждал Л. Блюментроста: “Распространение науки между русскими не только полезнее Академии наук ... но также к тому поведет, что в несколько лет Академия наук будет состоять из русских, которые потом настоящую славу составят своему государству”<sup>37</sup>.

Завершая рассказ о месте Московской академии в системе народного образования петровской эпохи, отметим, что в первой четверти XVIII века академия эта рассматривалась

правительством как центральное общеобразовательное учебное заведение, причем на ее содержание отпускалось значительно больше средств, нежели на содержание академии киевской, хотя и этих средств все-таки не доставало<sup>38</sup>.

Из всех перечисленных выше учебных предметов нас, понятное дело, в наибольшей степени интересует философия. Какой собственно способ философствования царил в академических стенах? Мнения здесь расходятся, хотя и несущественно. Так в дореволюционной литературе предпочитали говорить о “строгом схоластическом направлении” философских курсов<sup>39</sup>, причем саму схоластику тогда нередко отождествляли с томизмом<sup>40</sup>.

Историко-философские исследования, как известно, не стоят на месте. Украинские ученые, где-то с середины пятидесятых годов XX века начавшие тщательное исследование рукописных курсов Киево-Могилянской академии, пришли к выводу, что распространенный в академии способ философствования однозначно отождествлять со схоластикой нельзя. Если говорить о схоластике упрощенно и кратко, то ее своеобразием следует признать “сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и монотеизма”<sup>41</sup>. Что же касается до академических курсов Киево-Могилянской академии, то ведущие украинские ученые видят своеобразие названных курсов “в отходе от схоластики, переходе к идеям более высоких уровней историко-философского развития, в процессуальности”<sup>42</sup>. Здесь по обыкновению различают два направления. Первое, несколько более консервативное, включает в себя таких мыслителей, как И.Поповский, Ст.Яворский, Хр.Чарнуцкий и Г.Вишневский. Второе, тяготеющее к скромно выраженной прогрессивности, научно-просветительное. Сюда относятся Ф.Прокопович, Г.Бужинский, М.Козачинский и Г.Конисский<sup>43</sup>.

Однозначно оценить взгляды каждого из перечисленных выше мыслителей — затруднительно. Дело в том, что схоластика как на Украине, так и в Московском государстве

в отдельный историко-философский этап не консолидировалась, сходная ситуация наблюдалась и позднее, во времена петровской империи. Отсюда становится понятным, почему в творчестве мыслителей, в той или иной степени зависевших от схоластики, причудливо сочетались элементы самых разнообразных философских систем<sup>44</sup>.

Даже сравнительно хорошо изученный Ф.Прокопович в данном отношении задает немало загадок. В.Ничик, после ряда попыток определить магистральное направление философского творчества Прокоповича, пришла к выводу, что “наследие Прокоповича нельзя отнести к материалистической традиции в истории отечественной философии. В своих произведениях ... он исходил из объективного идеализма ... более того, его философию еще нельзя отнести ни к пантеизму, ни к деизму, в его сочинениях были только элементы последних”<sup>45</sup>. Другие исследователи считают возможным более решительно говорить о наличии пантеистических и деистических идей в трудах профессоров Киево-Могилянской академии<sup>46</sup>.

В отношении Московской академии, ввиду крайне слабой степени изученности материала, какие-либо определенные выводы делать сегодня, само собой разумеется, преждевременно. Углубленное изучение философских курсов, возможно, выявит какие-либо деистические, либо пантеистические идеи, но, как я полагаю, исключительно в виде объекта критики. Деизм, как мы помним, был “одним из важнейших терминов, в которых философия сознавала свое отличие от религии”<sup>47</sup>, в стенах же Московской академии такое отличие предпочитали принимать как момент чисто методологической. Московскую академическую традицию мне бы хотелось определить как одну из форм рационализированного теизма, хотя сохраняется вероятность, что исследования других ученых внесут в мою оценку существенные коррективы.

Деизм, вообще говоря, предполагает религиозную толерантность, чего мы в нашем случае никак не наблюдаем.

К примеру, религиозная толерантность В.Н.Татищева и Ф.Прокоповича была отмечена печатью непоследовательности. Краткости ради, приведем высказывание Прокоповича в адрес Хр.Вольфа, когда последний вынужден был оставить Галле по причине сомнительных обвинений в атеизме: “... если Вольф является атеистом, то его следует отстегать плетьюми как преступника, а потом засадить в темницу, чтобы он не смог более приносить вред”<sup>48</sup>. Раннее Просвещение, выходит, имело свои строго определенные границы.

## ГЛАВА 2

### ФЕОФИЛАКТ ЛОПАТИНСКИЙ КАК ОДИН ИЗ ОСНОВАТЕЛЕЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

Федор Леонтьевич Лопатинский (в монашестве — Феофилакт) славно потрудился над тем, чтобы Московская славяно-греко-латинская академия в первой четверти XVIII века превратилась в достойное учебное заведение. К великому сожалению, жизнь и деятельность Лопатинского, заложившего основы профессионального философского образования в России, с надлежащей полнотой пока не изучены. Единственной специальной работой о жизни Лопатинского по сию пору остается исторический этюд И. Морочкина, опубликованный, вообще говоря, более ста лет тому назад. Кое-какие сведения о жизни и творчестве Лопатинского, впрочем, можно почерпнуть из справочной литературы, а также из трудов, посвященных ближайшим сподвижникам Петра Первого<sup>49</sup>.

Лопатинский родился на Волынщине, в дворянской семье. И хотя мы не располагаем точными сведениями о времени его появления на свет, из одного того, что Лопатинский был школьным товарищем Прокоповича, мы легко можем предположить, что герой наш родился где-то в конце 70-х—начале 80-х гг. XVII столетия.

В XVII веке Волынь территориально входила в состав королевства Польского, при всем том население этой области в силу исторических причин тяготело к Малороссии и России. К слову сказать, первый московский митрополит Петр (умер в 1236 г.) был волынским уроженцем, так что между Волынью и Россией существовали давние связи.

Отучившись положенное время в Киево-Могилянской академии, Лопатинский предпринял путешествие по Европе с образовательными целями. Будущий ректор Московской академии, по некоторым сведениям, учился в Польше, в Германии и Италии. В Москве Лопатинский, по сохранившимся до нашего времени источникам, появился в 1702 г.<sup>50</sup>. Карьера ученого монаха пошла вверх круто: с 1704 по 1706 гг. он читает философские лекции в реформированной Московской академии. Затем настал черед теологического курса, гораздо более обширного, который был завершен лишь в 1710 г. Согласно академическим правилам Лопатинский с 1706 по 1708 гг. занимал должность префекта, а с 1708 по 1722 гг. — ректора академии, одновременно являясь настоятелем Заиконоспасского монастыря, где, как нам уже известно, и располагалась академия.

Занимая пост ректора, Лопатинский в целом поддерживал преобразовательную политику Петра Первого. Он, в частности, выступал с патриотическими проповедями, особенно в связи с событиями русско-шведской войны. Правительство в долгу не осталось: в 1710 г. ректор получил прибавку к жалованию за составление особой церковной службы в ознаменование полтавской виктории.

А вот с Прокоповичем у Лопатинского отношения не заладились, и даже обострились, особенно после того как Лопатинский в 1712 году опубликовал сочинение “Иго Господне благо и бремя его легко”, направленное против книги Прокоповича “Распря Петра и Павла об иге неудобноносимом”. Когда же на повестку дня стал вопрос, кто займет оказавшееся вакантным в 1716 году псковское епископство, Лопатинский поддержал отрицательное для Прокоповича мнение местоблюстителя патриаршего престола Ст.Яворского.

С 1712 по 1726 гг. Лопатинский плодотворно трудился над славянским переводом Библии, в этом благородном начинании ему помогли директор Духовной типографии Ф.Поликарпов, С.Лихуд, монах Феолог, грек Анастасий и (с 1724 г.) А.Кондоиди. Перевод этот впоследствии получил



известность как Библия 1751 г. издания, или Елизаветинская. Такой труд потребовал от членов двух специальных комиссий, в обеих из которых Лопатинский играл ведущую роль, колоссальной работы по сличению текстов, по меньшей мере, на четырех языках. Перипетии политического оттенка привели к тому, что издание 1751 г. с именем Лопатинского, как правило, не связывается, хотя, как считают ведущие исследователи проблемы, “все важнейшее в исправлении перевода сделано при Феофилакте и принято без изменения последующими исправителями”<sup>51</sup>.

Выдвигая на передний план Прокоповича, Петр, однако же, не забывал и Лопатинского, чьи отменные личные качества он ценил очень высоко. С 1719 г. Лопатинского стали часто вызывать в Петербург, а с учреждением Св. Синода незамедлительно включили в состав названного коллегиального органа, на первых порах советником. Московскую академию пришлось оставить. Лопатинского между тем поставили архимандритом Чудова монастыря.

Справедливости ради заметим, что политические интриги последних лет петровского царствования изрядно тяготили Лопатинского, который всего более желал посвятить остаток жизни научным изысканиям, а также распространению грамотности среди народов Сибири. С этой целью он и подал прошение, желая исхлопотать себе место иркутского епископа, на которое, кстати говоря, кандидатов среди князей церкви подыскать было крайне затруднительно — все метили в богатые южнорусские епархии. Вот как объяснял свою просьбу сам Лопатинский: “Дерзаю правительствующий Св. Синод на сие честное и святое служение свою объявить охоту, надеясь, что мне сие дерзновение не вменится в любочестие, ибо сим болезнующие не иркутского, но иного поближе Москвы желают епископства”<sup>52</sup>.

Петр, испытывавший крайнюю нужду в высокообразованных служителях церкви, не рискнул отпустить Лопатинского в такую даль: царь согласился на его назначение Тверским епископом. До последних дней своей многотрудной

жизни первый российский император питал к Лопатинскому чувство глубочайшего доверия. По некоторым сведениям именно Лопатинский одним из последних видел Петра живым и, возможно, отпустил ему грехи<sup>53</sup>.

При Екатерине Феофилакт получает очередное повышение: он становится архиепископом и вторым вице-президентом Св.Синода. Таким образом, он снова близко столкнулся с Прокоповичем, который тогда занимал пост первого вице-президента.

В 1728 г. Лопатинский издает основной труд к тому времени уже скончавшегося Ст.Яворского — “Камень веры”. В тяготеющих к протестантизму правящих кругах издание это вызвало нескрываемое раздражение. Далее, упорное нежелание Лопатинского принимать участие в многочисленных придворных интригах, в чем, примера ради, весьма преуспел Прокопович, создало тверскому архиепископу своеобразную репутацию: “... все уважали его честность и прямоту, но своею непрактичностью и патриархальностью отношений он отталкивал от себя даже тех, которые были расположены в его пользу”<sup>54</sup>.

Неудивительно, что Лопатинский, обладая отмеченными выше качествами, быстро сделался жертвой беспощадной борьбы придворных группировок, коей было заполнено мрачное десятилетие бироновского режима. В научной литературе предпринимались попытки исследовать подробности так называемого “решиловского дела”, куда роковым образом был затянут Лопатинский<sup>55</sup>. Так, мы знаем, что допрашивать Лопатинского начали где-то с 1732 г., в июне 1735 г. он подвергся аресту, противозаконно осужден, а с 13 декабря 1738 г. содержался в мрачном застенке, Выборгском замке Герман. Применяемые в Тайной канцелярии методы дознания вызвали и у без того слабого здоровьем Лопатинского тяжкую болезнь, от которой ему не суждено было оправиться. Прокопович не присутствовал на допросах своего коллеги, но этим обелить себя, конечно же, не мог, поскольку все прекрасно знали, что следственное дело было

инспирировано именно им. Легенда донесла до нас занимательную подробность: в 1736 г., умирая у себя дома, на Аптекарском острове, Прокопович в предсмертном бреду то и дело повторял имя Лопатинского<sup>56</sup>. Не чиста, выходит, была совесть у автора “Духовного регламента”.

В регентство Анны Леопольдовны, когда пытались исправить последствия наиболее вопиющих преступлений предыдущего царствования, Лопатинский получил помилование, причем ему были возвращены все должности и привилегии. Но жить страдальцу за правое дело оставалось, к сожалению, недолго. 6 мая 1741 года измученный многолетними лишениями, тяжело больной старик тихо отошел в вечность. Случилось это на Тверском архиерейском подворье в Санкт-Петербурге.

Философское и литературное наследие Лопатинского поражает своей обширностью, причем печатному станку были преданы далеко не все сочинения маститого старца. Часть рукописей за последние двести пятьдесят лет, понятное дело, была утеряна. Поскольку же в различных справочных изданиях мы не найдем полного свода сочинений Лопатинского, я позволю себе предложить вниманию читателей далеко не полный список трудов этого замечательного мыслителя, составленный мною по мере изучения его творчества:

1. Апокрисис, или ответ о лютеранской ереси. — Рукопись.
2. Божие уничтожителей гордых уничтожение, при вшествии свейския силы разорителя, действием академии учением греческим, славенским и латинским процветающее изображение. М., 1710.
3. Иго Христово благо и бремя его легко. Возражение на книгу “Иго неудобonosимое”. Т. 1—2. Рукопись 1712 года.
4. Зерцало горячайшего к Господу Богу духа, излияннаго Феофилактом Лопатинским, блаженныя памяти архиепископом Тверским и Кашинским, им самим сочиненное на латинском языке и своеручно писанное. М., 1782; 2 изд. — 1787. Перевод Гавриила Щеголева, посвященный кн. Гавр.Петр.Гагарину.

5. Неправда раскольническая, которую на себе обрядили выгодские пустословы. — Рукопись.

6. Обличение неправды раскольнической. М., 1745.

7. Политеколепная апотеозис. (Книга приветствий, составленная вместе с Иосифом Туробойским). М., 1709; 2 изд. — 1710; 3 изд. — 1725.

8. Слово на день тезоименитства императрицы Екатерины I. М., 1722. 2 изд. — М., 1725.

9. Слово о благодарованном мире, заключенном российской империей с короною шведской. М., 1722.

10. Служба благодарственная Господу Богу о Великой победе над шведским королем Карлом XII и войском его, одержанном государем Петром Великим под Полтавою. М., 1709.

11. Oda in laudem operis Demetrii Kantemiri [1719] // Журнал Министерства народного просвещения. 1855. Август.

Помимо перечисленных оригинальных трудов, следует упомянуть и перевод книги Мавра Орбини “О начале имени народа славянского”, вышедший в свет в 1722 году, а также перевод книги Полидора Виргилия Урбина “О изобретателях вещей”. Что касается латинских курсов Лопатинского, то нам еще представится возможность о них порассуждать в дальнейшем<sup>57</sup>.

В истории русской философии творчество Лопатинского оценивалось по-разному, иногда с полярно противоположных позиций. До революции, скажем прямо, философское наследие Лопатинского практически не изучалось, а его творчество оценивалось, за редкими исключениями, с моральной точки зрения. Таким именно подходом отличаются работы А.Архангельского, Макария (Н.Миролюбова), И.Морошкина, Н.Покровского, П.Полевого. Названные авторы отмечают такие качества Лопатинского, как честность, неподкупность, отсутствие лицемерия, корректность в полемике. При всем том конкретный вклад Лопатинского в отечественную духовную культуру, по мнению перечисленных выше авторов, ограничивается исключительно богословием. Наиболее рельефно подобное мнение выдвигается в

книге Г.Флоровского “Пути русского богословия”<sup>58</sup>. Попутно заметим, что Н.Бердяев предпочитает обойти молчанием не только деятельность Лопатинского в частности, но и историю Московской академии в целом<sup>59</sup>.

Получилось так, что моральные качества Лопатинского произвели особенно сильное впечатление на современников и тем самым заслонили заслуги профессора Московской академии в научной области. А.Эйнштейн, похоже, был прав, заявив: “Моральные качества выдающейся личности имеют, возможно, большее значение для данного поколения и всего хода истории, чем чисто интеллектуальные достижения”<sup>60</sup>.

В отечественной историко-философской литературе взгляды Лопатинского рассматривались в тесной связи с деятельностью Московской академии, к тому же о нем говорили как о заурядном представителе схоластики. Подобного мнения придерживались Я.Бетяев, В.Зубов, М.Иовчук — в статье, написанной в соавторстве с Л.Петровым “Философские и социологические взгляды идеологов петровских преобразований и их противников”<sup>61</sup>, Т.Мазуркевич, Л.Петров в статье “Первые аристотелики и вольфианцы в России”<sup>62</sup>, Б.Райков.

На тех же позициях на первых порах стоял известный немецкий историк Э.Винтер: “Лопатинский, в качестве ректора славяно-греко-латинской академии в Москве, всячески старался воспрепятствовать проникновению новых идей и сохранял в качестве основания единственно схоластику”<sup>63</sup>. Негативная оценка творчества Лопатинского начинает меняться в сторону позитива с началом более тщательного изучения рукописных курсов Киево-Могилянской академии. Но еще до этого, в конце сороковых годов нашего века, А.Лавровский обратил внимание на ряд качеств Лопатинского, ускользнувших от внимания предыдущих исследователей<sup>64</sup>. Выяснилось, в частности, что Лопатинский мог похвастаться редким для того времени знанием иностранных языков: из древних он свободно владел латинским, греческим, древнееврейским, сирийским, из новых — польским,

французским, немецким, итальянским. В библиотеке Лопатинского насчитывалось 1410 книг, не считая тех, что были конфискованы при аресте или же пересланы в библиотеки Московской академии и Тверской духовной семинарии. Полная библиотека Лопатинского, надо думать, насчитывала около 3,5 тысяч томов. Собственно говоря, эта библиотека не имела себе аналога среди русских книгохранилищ первой четверти XVIII века. Помимо произведений классических авторов, в ней хранились книги, относящиеся к истории, гражданскому и церковному праву, многочисленные полемические сочинения. Поэтому мы просто обязаны согласиться с исследователем русской культуры С.Лупповым, назвавшим Лопатинского одним из просвещеннейших людей своего времени<sup>65</sup>.

Киевские ученые — В.Ничик, Я.Стратий, В.Литвинов, И.Захара, изучая взгляды профессоров Киево-Могилянской академии, наряду с другими открытиями, сумели дать и объективную оценку творчества Лопатинского. Впоследствии и Винтер изменил свою первоначальную точку зрения, отказавшись от резкого противопоставления Лопатинского и Прокоповича: “Лопатинский вел борьбу не во имя противодействия Просвещению, но против лютеранства”<sup>66</sup>.

В настоящее время творчество Лопатинского начинает привлекать к себе внимание исследователей, стоящих на позициях историзма, для которых вульгарно-социологические оценки навсегда отошли в прошлое. Так, рукописный логический курс Лопатинского расценивается ныне как “своего рода итог формирования русского логического знания XVII века”<sup>67</sup>. Далее, по новому акцентируется вопрос о роли Лопатинского в становлении русско-молдавских связей<sup>68</sup>. Небезынтересно отметить и то, что еще В.Зеньковский при оценке творчества Лопатинского взял чрезвычайно высокую ноту: он считал его своеобразным борцом за свободу мысли<sup>69</sup>.

Суждения о вкладе Лопатинского в сокровищницу русской философии, сказать по правде, как правило выноси-

лись на основании данных, собранных С.Смирновым, который в свое время бегло пролистал философский курс этого профессора. Смирнов, к слову сказать, и не собирался останавливаться на философии Лопатинского, поскольку преследовал в своей книге сугубо исторические задачи.

В ближайшее к нам время непосредственным изучением курсов занимался известный историк естественных наук В.Зубов, сумевший доказать, что “рукописных курсов по физике, читавшихся в славяно-греко-латинской академии, не читал никто из исследователей, кроме Смирнова. На протяжении почти ста лет все черпали свои характеристики из этого источника”<sup>70</sup>. Материалами Смирнова, как показал Зубов, пользовались Е.Бобров<sup>71</sup>, Г.Шпет<sup>72</sup>, Э.Радлов<sup>73</sup>, равно как и другие, менее именитые, исследователи.

Однако сам Зубов только поставил вопрос о необходимости тщательного изучения рукописных курсов, поскольку подобное изучение не являлось главной задачей его исследований.

Следующий шаг к углубленному исследованию творчества Лопатинского был сделан В.Ничик. В своей работе “Из истории отечественной философской мысли конца XVII—начала XVIII веков” она привлекла материал из “Интродукции” в философский курс Лопатинского, а также небольшой отрывок из “Логики”, положив тем самым начало подлинно научному изучению творчества выдающегося отечественного мыслителя.

Автор этих строк за последние шесть лет сумел опубликовать “Интродукцию” Лопатинского полностью и, кроме этого, познакомил ученую общественность с отрывками из психологического курса названного мыслителя.

В этой книге философский курс Лопатинского будет исследован с той степенью подробности, которую нам позволяет сложная экономическая ситуация реформируемой России. Естественно, из-за ограниченного объема книги отдельные моменты философской концепции Лопатинского придется затронуть в самом общем виде.

Философское учение Лопатинского дошло до нас в рукописях. При работе над книгой я пользовался следующими рукописями: *Lopatinsky Th. Trivium Aristotelis ab Alcide Roxolano biennio decurrendum seu tres philosophiae species Logica, Physica et Metaphysica trita peripateticis via et methodo in scholiis usitata Athenis Alexieviczanis Sacrae Tzareae Majestatis moschoviensibus praelucente Iaworsciana Cynthia elucidari et publice tradi coeptae, anno quo aeterna Sapientia de coelo ad terras investigabilem suscepit viam 1704 nona septembris* // Отдел Рукописей Российской Государственной библиотеки. В дальнейшем: ОР РГБ. 173. I. № 289; № 290. 223 в.; № 291. 279 в.

*Lopatinsky Th. Tertia Trivii Aristotelis via ab Alcide Roxolano decurrenda seu naturalis scientia vulgo Physica trita a peripateticis via et methodo in scholiis usitata Atheniae Alexievicenis 1705 ultima aprilis Sacrae Imperatoriae Majestatis moscvensibus elucidari et publice tradi coepta, anno quo aeterna Sapientia de coelo ad terras investigabilem suscepit viam 1705 ultima aprilis* // 173. I. № 318. 523 в.

Помимо этого, в целях сравнения я изредка привлекал рукописи учеников Лопатинского — Ст.Прибыловича и Г.Вишневого. Вот их полные названия: *Prybylowicz St. Speculum veritatem scientiarum repraesentans seu Summulae logicales* // 173. I. № 309. 218 в. [1708]. *Prybylowicz St. Tractatus physicus in octo libros Aristotelis Physicos* // 173. I. № 287. 319 в. [13.01.1710.] *Wiszniowski G. Universa Aristotelis philosophia ad regulam christianae Veritatis conformata* // 173. I. № 293. 280 в. [23.09.1717]. **Написана рукой Георгия (Кульчицкого)!**

Русский перевод главного труда Лопатинского читается так: “Аристотелевское трехпутье, которое русский Алкид обязан преодолеть в течение двух лет, или Три вида философии — Логика, Физика и Метафизика, пройденные путем перипатетиков с помощью используемого в школах метода, в Афинах Алексеевских, Святого царского Величества, Кинтией Яворского освещенные и открыто начатые преподаваться москвитам в году, после того как Вечная Мудрость чудесным образом сошла с неба на землю 1704-ом, девятого сентября”.



Лопатинский начал чтение своего философского курса 9 сентября 1704 года и успешно завершил его чтение летом 1706 года. Профессор успел прочитать “Диалектику”, “Логикку”, две части “Физики”, “Метафизикку” и “Арифметикку”. От чтения курса этики пришлось отказаться по причине недостатка времени.

Будучи знаком с современным состоянием вопроса, я считаю возможным признать курс Лопатинского первым профессиональным философским курсом, успешно прочитанным в Москве и усвоенным слушателями. Именно отсюда, полагаю, берет традиция профессионального преподавания философии, которая в Москве более уже не прерывалась. В современной научной литературе, однако же, можно встретить и иное мнение: “Во второй половине XVII века в специальных учебных заведениях России впервые вводится преподавание философии”<sup>74</sup>. Речь здесь, разумеется, идет о братьях Лихудах, поскольку само существование иных “специальных учебных заведений”, как мы уже видели, находится под вопросом.

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению аргументов и контраргументов, долженствующих пролить свет на столь интригующий вопрос. Московская академия, как вам известно, являлась первым учебным заведением в России, где общий уровень постановки образования позволил перейти к преподаванию философии как самостоятельной научной дисциплины со строгой системой доказательств. До этого времени, как метко замечает М.Маслин, “философское творчество не выделилось еще в особую сферу национальной культуры, но уже стало неотъемлемой частью духовной жизни русских людей”<sup>75</sup>.

Не секрет, что в XVII веке русские люди относились к западноевропейской школьной философской традиции с изрядной долей критицизма: “Аще кто ти речет: веси ли всю философию? И ты ему рцы: еллинских борзостей не текох, или риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы не бывах”, — внушалось читателям в рукописном сборнике

1643 г.<sup>76</sup>. Данный документ, впрочем, не следует рассматривать в качестве памятника ребросокрушительного фанатизма. Дело в том, что на Руси издревле существовала специфическая система образования, ориентированная на самостоятельное чтение определенных книг и вдумчивое освоение их содержания. Грамотей XVII века твердо знал, что ему положено было знать, не вдаваясь в тонкости историзма, отчего в его сознании, естественно, возникали странные — (но странные на наш взгляд!) — aberrации: “образ Аристотеля пропадал и терялся в сонме других древних мудрецов, в уста которых вкладывались зачастую одинаковые или почти одинаковые изречения”<sup>77</sup>.

Сказанное выше в полной мере относится и к тем учебным заведениям, о которых идет речь в статье Аржанухина. Крупнейшим из них, дескать, была Ртищевская школа. И все-таки говорить о том, что Ртищевская школа являлась “первым русским учебным заведением, в программу которого была включена философия”<sup>78</sup>, я бы не решился. Допустим, названная школа какое-то время считалась видным образовательным центром, но у нас нет ни малейших оснований делать из этого вывод, будто в ней была заложена устойчивая традиция профессионального философского образования. Напротив, по тем сведениям, каковыми мы располагаем сегодня, ничто не мешает нам предположить, что в стенах Ртищевской школы практиковалась традиция древнерусского любомудрия, восходящего к “Диалектике” Иоанна Дамаскина. Ну а сам глава этой школы, Епифаний Славинецкий, специального философского образования не имел и потому относился к академической традиции философствования достаточно своеобразно: “силлогисмам же, паче же латинским ... не последую, ниже верую: бегати бо силлогисмов ... повелевается яко огня”<sup>79</sup>.

Итак, я твердо связываю начало профессионального философского образования в России с Московской славяно-греко-латинской академией. Честь первопроходцев здесь, бесспорно, принадлежит братьям Лихудам. Но, как

уже было сказано, предприятие Лихудов долгожданных плодов так и не принесло: свой философский курс братья завершить не смогли по целому ряду причин, в том числе и политического характера. Оставшиеся после Лихудов ученики особыми познаниями не блеснули и к преподаванию высших академических дисциплин оказались неспособными.

А как быть с периодом с 1701 по 1704 г., когда к чтению философского курса приступил Лопатинский? Преподавалась ли философия в этот период, и если да, то в каком объеме? Я бы назвал этот временной промежуток периодом становления философского образования в Московской академии, когда преодолевались организационные трудности, неизбежно сопровождающие любую мало-мальски серьезную реформу.

Иосиф Туробойский — префект академии с 1703 по 1704 г. — философских лекций, по всем вероятностям, не читал, потому что в это время пребывал в Киеве, появляясь в Москве наездами. Что касается до первых киевских учителей, то они прибыли в Москву со своими студентами 16 февраля 1701 года<sup>80</sup>, но к преподаванию философии, по причинам так и оставшимся неизвестными, не смогли приступить даже в ноябре месяце.

Итак, вплоть до 1703 г. постоянного преподавателя философии в Московской академии подыскать так и не смогли. В краткосрочное ректорство Палладия Роговского (скончался 23 января 1703 г.) студент Иоанн Томилович читал по киевским конспектам какие-то лекции десятку таких же студентов, как и он сам. В ректорство Рафаила Краснопольского к чтению философии приступил некий Антоний Кармелит, о котором вообще мало чего известно. В 1703 г., по сведениям иезуитской миссии в Москве, правильное преподавание в академии покамест не существовало. Причины подобного явления объяснялись не только организационными трудностями, неизбежно возникающими при начале любого дела, но и волевыми решениями Петра, по приказу которого в 1702—1703 г. часть учителей была послана в Сибирь на миссионерскую деятельность<sup>81</sup>.

Ситуация с преподаванием философии в Московской академии заметно изменилась в лучшую сторону только в 1704 г., когда к чтению своего курса приступил Лопатинский. Именно тогда в академических стенах появляются ученики из столичных жителей, чьи имена попадают нам в списках, помещаемых обычно на последней странице различных курсов.

Совокупность перечисленных выше фактов позволяет, как нам думается, считать Лопатинского одним из основателей профессионального философского образования в нашем государстве, поскольку традиция, связанная с Лихудами, не получила сколько-нибудь заметного развития (в философской области).

После Лопатинского, согласно академическим правилам, философию обязаны были читать следующие преподаватели — Стефан Прибылович, Иоанн (Иоасаф) Томилович, Феофил Кролик, Иннокентий Кульчицкий, Гавриил Бужинский, Геден Вишневский, Геден Гробецкий и Платон Малиновский. До нас, однако же, дошел лишь курс Ст. Прибыловича да часть курса Г. Вишневского. Прочие преподаватели либо не смогли завершить чтение курса, либо пользовались чужими рукописями, либо их труды не сохранились.

Курс Прибыловича, который какое-то время обучался в Киево-Могилянской академии, отличается компилятивным характером, заметно уступая таким курсам, как курсы Лопатинского или Прокоповича. Данный тезис мы подтвердим конкретными примерами в следующей главе, когда будем говорить об отношении преподавателей академии к системе Коперника. Что же касается курса Вишневского, то он представляется во многом схожим с аналогичными трудами Лопатинского, хотя определенное суждение здесь вынести невозможно ввиду отсутствия важнейших частей названного курса.

Лопатинский внимательно следил за ходом учебного процесса до 1719 г., когда из-за частых командировок в Петербург вынужден был возложить эти обязанности на Виш-

невского. Других преподавателей такого уровня в академии воспитать не удалось<sup>82</sup>.

При современном состоянии изученности вопроса ничто не мешает нам заявить, что курс Лопатинского дает наиболее адекватное представление о характере философского преподавания в Московской академии первой четверти XVIII века, подтверждением чему служит наличие многочисленных списков этого курса, сохраняемых как в Москве, так и в Киеве<sup>83</sup>.

Богословская система Лопатинского пользовалась примерно таким же успехом. Преподавание по его конспектам в Москве, равно как и в сети зависящих от Москвы семинарий, продолжалось в течение всей первой половины XVIII века.

Завершая рассказ о преподавательской деятельности Лопатинского, нельзя не остановиться на его трудах по созданию философского словаря. Традиционно считается, что в России первый словарь философских терминов был составлен Г.Тепловым в 1751 году. Теплов объяснил значение 27 философских терминов на русском, латинском и французском языках<sup>84</sup>.

В 1987 г. Л.Черная в результате архивных изысканий обнаружила интересную рукопись первой четверти XVIII в., озаглавленную “Толкование наинужнейших вещей”. По мнению исследовательницы сборник этот “... представляет собой настольную философскую энциклопедию, куда вошли рассуждения естественно научного, религиозно-нравоучительного характера”<sup>85</sup>. Однако примеры, приводимые в статье, скорее говорят в пользу того, что названный сборник относится к духовно-учительной литературе XVII века, иными словами к азбуковникам.

Приоритет в создании первого философского словаря в России, по всей видимости, следует отнести Лопатинскому. “Диалектика” названного профессора содержит в себе специальный словарь философских терминов, чей смысл туго уяснялся обучающимся российским юношеством. Всего в словаре объясняется 141 термин, среди которых нали-

чувствуют важнейшие для философского образования: “материя”, “форма”, “абстрактный”, “конкретный”, “категория”, “сущность”, “существование”, “природа”, “объективный”, “субъективный”.

То, что словарь написан на латинском языке, ни в коей мере не умаляет его значения, ведь в первой четверти XVIII века в России латинский язык являлся единственно возможным средством научного общения. Так, Петр Первый, размышляя о создании Академии наук в Петербурге, считал латинский язык основным в предполагаемой деятельности академии: “Другими же сочинениями о своих науках и новых открытиях, которые будут они издавать на латинском языке, принесут они нам честь и уважение в Европе”<sup>86</sup>.

В дальнейшем, вероятно, будут обнаружены и более ранние опыты составления философских словарей в России, что, впрочем, нисколько не умалит значения философского словаря Лопатинского для отечественной духовной культуры.

### ГЛАВА 3

## **БОГ И ПРИРОДА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В АКАДЕМИЧЕСКИХ КУРСАХ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА**

Серьезные общественно-экономические преобразования, охватившие к началу XVIII столетия все стороны жизни русского общества, неизбежно влекли за собой секуляризацию культуры. Постепенный отход от теистического мировоззрения, сопровождавший социальное развитие в Западной Европе, являл собой своеобразную парадигму и для передовых деятелей отечественной культуры, хотя деятельность последних и определялась специфическими потребностями русской государственности, отечественной духовной традицией. Обращаясь к Западу, и сподвижники, и противники Петра Первого не отказывались от идейного наследия Московской Руси.

Преподаватели философии в академических учебных заведениях, разумеется, не могли, образно говоря, отгородиться глухой стеной от бурного кипения общественной жизни, напротив того, они были обязаны обсуждать именно ту проблематику, что сделалась актуальной в новых социально-экономических условиях. Изменение культурно-исторического типа мышления, последовавшее, а быть может, и спровоцировавшее известные преобразования конца XVII—первой четверти XVIII столетия, повлекло за собой существенные перемены ценностной ориентировки как у преподавателей, так и учеников. Между тем конкретные государственные нужды требовали от высшего учебного заведения решительного поворота к изучению природы, обращения к передовой западноевропейской традиции.

Приступая к изложению философского содержания курсов первой четверти XVIII века, я бы не хотел, чтобы перечисленные выше факторы упускались из виду. Вместе с тем нельзя не брать в расчет и то обстоятельство, что к систематическому преподаванию философии в столице русского государства привлекались по преимуществу лица духовного сословия, тогда как высшее образование российского юношества, за исключением заграничных командировок, завершалось в стенах государственных духовных учебных заведений, что, понятное дело, накладывало существенные ограничения на естественнонаучные исследования.

При изучении рукописных курсов киевских и московских профессоров выяснилось, что философские взгляды последних определялись в основном теистическими установками. Как известно, любая теистическая система предполагает веру в личного, самостоятельно существующего, обладающего сознанием, живого, отдельного и отличающегося от мира Бога, Бога, создавшего мир и существующего вечно. Но со времен Возрождения, как известно, наметилось усиление тенденции к преодолению дуализма Бога и природы. В XVII столетии в трудах большинства философов Бог уже не определяет структурно построение философских систем, а впоследствии, по милости ряда радикально настроенных мыслителей, вообще из них элиминируется. Среди основных направлений детеологизации философии В.Ничик насчитывает следующие: признание самостоятельной ценности природы и человека, преодоление разрыва между духовным и телесным, отнесение Бога к исходным положениям философских систем, отказ от насилия над человеческой природой, стремление к отождествлению Бога и природы. Последнее направление, характерное для натуралистического пантеизма, влекло за собой отказ от христианского антропоморфизма. Если же говорить о Реформации, то в это время усиливается этический пантеизм, сопровождавшийся отрицанием преобладания церкви в общественной жизни. В XVII в., в эпоху буржуазных революций, первенству-



ющее место начинает занимать деизм, который у ряда мыслителей причудливо сочетался с пантеизмом. Помимо этого, в XVII в. остаются в силе разнообразные системы, опирающиеся на платонические и перипатетические традиции<sup>87</sup>. Системы эти порой расходились с официальной идеологией, хотя подчас и находили себе приют за монастырскими стенами<sup>88</sup>.

Секуляризация отечественной философской мысли, по мнению Ничик, определялась двумя тенденциями: “очищенные идеи Бога от его грубого антропоморфного выражения... до превращения в абстрактный сверхчувственный абсолют ... и, с другой стороны, наполнение идеалистических по своему существу систем материалистическим содержанием”<sup>89</sup>. Излишне говорить, что первая тенденция оказала плодотворное влияние на развитие русского идеализма, вторая же предвосхитила развитие материалистических концепций.

При анализе рукописных курсов нельзя забывать о том, что в первой четверти XVIII в. в академическом преподавании преобладал теизм. Профессора академии, стоявшие, как правило, на теистических позициях, хотели примирить в своих лекциях противоречия, трудно разрешаемые в любых идеалистических системах, как то: противоречие материи и формы, разумного начала и чувственного восприятия, психофизическую проблему. Вся категориальная система философских курсов, естественно, должна была эксплицитно или имплицитно ориентироваться на заранее заданную традицией исходную точку. “Все концепции, — утверждает Я. Стратий, — формировались в рамках объективно идеалистических систем, и потому от того, как понимали Бога мыслители того времени, зависели их взгляды и на природу в целом”<sup>90</sup>.

Не обративши внимания на это обстоятельство, исследователь подвергает себя опасности уклониться от конкретно-исторического подхода к изучению историко-философского явления, и потому может впасть либо в неоправданный нигилизм, либо начнет выискивать прогрессивные тенденции там, где их никогда не было. Адекватная оценка

прогрессивного или регрессивного в творчестве того или иного мыслителя возможна только при условии ознакомления со всеми положениями их философского учения, причем во взаимосвязи с предшествующей традицией. Особенное же внимание требуется при изучении философского наследия профессоров Московской и Киево-Могилянской академий, где прихотливо переплетались разнообразные философские системы античности, средневековья, Возрождения и Нового времени, так что возможность ошибки в данном случае многократно увеличивается. Если же говорить о теологических курсах, то для определения философской направленности академического преподавания основополагающими они не являются, хотя и представляются весьма интересными для изучения духовной культуры периода петровских реформ, тем более, что со времен Смирнова их не изучал никто.

Итак, в курсе Лопатинского мы имеем дело с объективно-идеалистической, теистической системой, следуя которой Бог рассматривается как высшее, сверхъестественное существо, верховный объект религиозного (православного) культа. Бог, по мнению Лопатинского, есть “наивысшее из сущих”, “абсолют”, первопричина мира, высшее единое начало, обладающее мышлением и волей. Бог не может являться предметом опыта, он абсолютно “трансцендентен”, хотя вера в Бога существует в непосредственном жизненном опыте, обуславливаясь определенными душевными потребностями.

Природа Бога такова, что любое о Нем высказывание не исчерпывает Его абсолютной сущности, ибо Бога может познать только Бог; люди же, будучи по своей природе созданиями конечными, могут судить о Боге лишь со своей конечной точки зрения, а не с точки зрения вечности. Категории рассудочного мышления не способны уловить “сверхбытие” абсолюта, возвышающегося над всеми отношениями и определенностями. В силу этого Бог не может рассматриваться как высшее проявление существующего, ибо он есть Всеединство, возвышающееся над противоречием

субъекта и объекта, природы и конечного духа, нумерического единства и множества. Его следует мыслить не как временную первопричину, но как высшее, вневременное основание мира, причем Бог различен и отличается от мира, понимаемого как целокупность отдельных вещей. Он открывается в их всеобщности как вневременная, положительная бесконечность, вечная мировая воля, обнимающая собой отдельные воли, противостоящие друг другу и сливающиеся воедино только в высшем единстве.

Во времена Лопатинского аксиологическое значение категории “Бог” было чрезвычайно велико. Бог и человеческая душа представляли собой абсолютную ценность при относительной ценности природы. Таково в общих чертах понимание идеи Бога в лекционных курсах Лопатинского и Прибыловича.

Полностью оправданное в теологических изысканиях, данное понимание идеи Бога оказывается не столь продуктивным в области философских исследований. В качестве основополагающего здесь приходится принимать апофатический способ доказательства Дионисия Ареопагита, утверждавшего, что в высшей степени превосходящий и бесконечный объект настолько несоизмерим нашему разуму, что проще простого отрицать нечто относительно такого рода сущего, чем что-либо утвердительно ему приписывать.

Лопатинский, приступая к изложению онтологической проблематики, принимает в качестве основополагающей категорию “сущего как такового”. Профессор Московской академии отказывается дать определение сущего ввиду максимальной всеобщности данной категории и приводит только ее описание: “возможное, то, что пригодно к существованию”<sup>91</sup>. Стремясь сделать понятие “сущее” более наглядным, Лопатинский прибегает к сенсуалистическому способу его объяснения: “... когда глаз воспринимает белизну, когда при помощи осязания мы ощущаем тепло, то в разуме возникает настолько ясное постижение [apprehensio] белизны, что мы очень хорошо можем отличить белизну от не-белиз-

ны. Настолько хорошо, что последующие постижения и определения не приводят к лучшему различению”<sup>92</sup>.

От непосредственного чувственного постижения, согласно мысли Лопатинского, ученику надлежит переходить к постижению интеллектуальному, которое и дает простое, в высшей степени ясное понятие сущего. Затем, посредством четырех видовых отличий — “от-себя-бытие”, “от-иного-бытие”, “через-себя-бытие” и “в-ином-бытие”, Лопатинский дедуцирует четыре вида сущего — Бога, творение, субстанцию и акцидент. Со всем тем профессор академии отвергает распространенное схоластическое деление сущего на положительное и умозрительное сущее. Деление это, возможно, казалось Лопатинскому недостаточно объективным. Схема онтологического универсума выстраивается автором курса преимущественно посредством дихотомии, начиная с категории субстанции.

Субстанция, в свою очередь, делится на совершенную и несовершенную, причем оба названных вида могут быть духовными и телесными. Бог, ангелы, человеческие души суть совершенные духовные субстанции, материальные тела суть совершенные телесные субстанции. Телесная субстанция затем делится на простую (небо, элементы) и смешанную, причем последняя также бывает либо совершенной, либо несовершенной. К несовершенной смешанной относятся огненная субстанция (молния), неогненная (ветры), мокрая (дождь) и светящаяся (радуга); все эти субстанции дальнейшему логическому делению уже не подвержены.

Совершенная смешанная субстанция делится на одушевленную и неодушевленную. Одушевленная разделяется на растения и животных, а неодушевленная — на то, что происходит от живого (примера ради, молоко от живой коровы) и на то, что происходит из неживого (например, металлы, добываемые из земли). Животные делятся на человека и скотину, а растения — на деревья и травы. В данном пункте дихотомическое деление для растений заканчивается, животные же делятся еще один раз на самодвижущихся и зоо-

фитов<sup>93</sup>. Признавая существование зоофитов, — и это необходимо отметить определенно, — Лопатинский стоял на передовых позициях в естествознании. Лейбниц примерно в это же время писал: “... нет ничего чудовищного в существовании зоофитов, или, как их называет Буддеус, растений-животных”<sup>94</sup>.

Рассмотренная выше классификация оказала несомненное влияние на композицию философского курса, вернее сказать, физической его части, центральным понятием которой выступает природное тело, иными словами, простая и смешанная телесные субстанции. Очевидные метафизичность и умозрительность подобного деления не скрывают, однако же, то, что центр важности в классификации Лопатинского смещается в сторону вещей существующих в природе, все же сверхприродное, таким образом, выносится на периферию философского исследования. Со всем тем эта классификация не допускает объединения материального и идеального, так что градуитивная неоплатоническая концепция действительности оказывается отвергнутой. Лопатинский здесь, между прочим, отступает и от собственно академической традиции. Профессору Московской академии, к слову сказать, были чужды пантеистические элементы, сопряженные с неоплатонической интерпретацией Бога, которые содержались в курсе профессора Киево-Могилянской академии И.Гизеля.

Гизель находил в природе три состояния, первое из которых характеризовалось индифферентностью общей природы в отношении к индивидуальным признакам; состояние это соответствовало “божественным идеям, не отличающимся от самого Бога”<sup>95</sup>. Второе состояние — в отделенности от Бога, третье — в человеческом уме. Гизель, утверждает Стратий, пытался таким манером утвердить единство природы и Бога, Бога и мира в целом, иными словами, вводил в свой курс элементы объективно-идеалистического пантеизма<sup>96</sup>.

Лопатинский, в отличие от Гизеля, придерживался более рационалистической точки зрения. Идеи Гизеля он рас-

сма­три­вал как сво­еоб­раз­ный ре­ци­див пла­то­низ­ма, вос­хо­дя­щий при всем том к фи­ло­со­ф­ст­во­ва­нию из­вест­но­го пред­став­и­те­ля Вто­рой схо­лас­ти­ки Фон­се­ки. По­сле­до­ва­тель­но со­блю­дая по­ло­же­ние о тождестве су­щности и су­щес­т­во­ва­ния, Ло­па­тин­ский вс­крывает ло­гическую про­ти­во­ре­чи­вость до­во­дов Фон­се­ки, по­ка­зы­вает аб­сурд­ность вы­те­ка­ю­щих из них след­ствий. Тем самым он, воз­мож­но, под­вер­гал ко­свен­ной кри­ти­ке иде­и Гизе­ля, чьи тру­ды не мо­гли быть неиз­вест­ными мо­сков­ско­му про­фес­со­ру. Нам хо­телось бы об­ра­тить вни­ма­ние на то об­сто­я­тель­ство, что Ло­па­тин­ский, по­ле­ми­зи­руя с Фон­се­кой, при­шел к край­не ин­те­рес­но­му вы­во­ду: “не су­щес­т­вует ни­ка­кой при­ро­ды вне еди­нич­ных пред­метов”<sup>97</sup>, вы­во­ду, ко­то­рый, как из­вест­но, мог по­влечь за со­бой да­леко иду­щие по­след­ствия.

Во вто­рой части “Ме­та­фи­зи­ки” Ло­па­тин­ский не­мало места уде­ляет ра­ци­о­наль­ным до­ка­за­тель­ствам су­щес­т­во­ва­ния Бо­га. Пре­жде чем при­ступит к из­ло­же­нию взгля­дов мо­сков­ско­го про­фес­со­ра на при­ро­ду, ду­ма­ется, сле­дует ос­ветить тот раз­дел фи­ло­со­ф­ско­го курса, где, по м­не­нию ав­то­ра, фи­ло­со­фия со­при­ка­салась с те­о­ло­гией, тем бо­лее, что по­доб­ный во­прос до сих пор не при­вле­кал к се­бе присталь­но­го вни­ма­ния ис­сле­до­ва­те­лей. Уг­луб­лен­ное изу­че­ние до­ка­за­тель­ств су­щес­т­во­ва­ния Бо­га, по на­ше­му м­не­нию, по­зво­ляет не­сколь­ко ина­че взгля­нуть на бы­то­ва­вшие до сих пор взгля­ды об от­но­ше­нии Ло­па­тин­ско­го к фи­ло­со­ф­ской тра­ди­ции, да­ют воз­мож­ность ос­ветить те­ис­ти­че­ское ми­ро­воз­зре­ние с но­вой, под­час не­ожидан­ной сто­ро­ны.

Пре­жде всего Ло­па­тин­ский от­вер­гает воз­мож­ность ап­ри­ор­ных до­ка­за­тель­ств су­щес­т­во­ва­ния Бо­га, при­зна­вая воз­мож­ными един­ствен­но апостериорные до­ка­за­тель­ства. Про­фес­со­р Мос­ков­ской ака­де­мии на­счи­ты­вает три раз­ря­да апостериорных до­ка­за­тель­ств. Сю­да от­но­сятся, во­пер­вых, до­ка­за­тель­ства из ре­зуль­та­тов бо­же­ствен­ной де­я­тель­ности, во­вто­рых, до­ка­за­тель­ства из за­пе­чат­лен­но­го в нас об­ра­за Бо­жия, в­тре­тьих, до­ка­за­тель­ства из бо­же­ствен­ной су­щности. Не­пос­ред­ствен­ное об­ра­ще­ние к Св.Пи­са­нию из об­лас­

ти строгих философских доказательств исключается, будучи перенесенным в область богословия.

В первый разряд доказательств входят три доказательства, первым из которых является так называемое космологическое доказательство, представляющее собой объединение двух доказательств: первого — из действующей причины, и второго — из случайного и необходимого. Доказательство это получило известность еще со времен Фомы Аквинского<sup>98</sup>.

Сделав вывод о том, что мир, будучи противопоставлен Богу, — конечен, Лопатинский заключает от “случайности”, обусловленности существования мира к существованию безусловного, абсолютно необходимого сущего, к первопричине всего остального, завершающей собой ряд причин, которые в противном случае неминуемо должны были бы уходить в дурную бесконечность.

Космологическое доказательство, известное еще в античности (Аристотель, Цицерон, блаж.Августин), в Средние века разделялось такими мыслителями, как Фома Аквинский, Аверроэс, Маймонид. Оно, кстати говоря, пользовалось огромной популярностью среди схоластиков. Позднее к космологическому доказательству прибегали Локк, Лейбниц, Хр.Вольф, Реймарус и Шлейермахер.

Вторым в первый разряд вошло телеологическое или физико-телеологическое доказательство, используя которое обычно заключают от существующей в мире целесообразности и порядка к существованию формирующего и упорядочивающего мир Бога. В истории философии телеологическое доказательство восходит к несколько иной традиции, нежели доказательство космологическое. Данное обстоятельство не ускользнуло от внимания Лопатинского: “... платоники доказывают существование Бога, опираясь на парадигматическую, или целевую причину”<sup>99</sup>. Действительно, именно таким образом доказывали существование Бога Сократ, Платон, стоики; не был чужд подобный способ аргументации и Аристотелю. В дальнейшем к телеологическому

способу доказательства прибегали Цицерон, Филон Александрийский, Тертуллиан и блаж. Августин. Схоластики наряду с космологическим охотно использовали и телеологическое доказательство<sup>100</sup>. То же самое можно сказать о Лейбнице, Хр. Вольфе и Гербарте.

Лопатинский, распространяя упорядоченность универсума на отношения между людьми, выгодно выделяет тип телеологического доказательства, который непосредственно связан с доказательствами второго разряда, из “запечатленного в нас образа Божия”<sup>101</sup>.

Второй разряд насчитывает в себе семь доказательств, основывающихся, по мнению Лопатинского, на особенностях индивидуальной человеческой психики, а также на наличии в человеческом обществе определенных нравственных норм. Первым здесь выступает старое, известное еще со времен Тертуллиана и Юстина, доказательство, фундаментированное на существовании врожденного понятия о Боге. Ясным такое понятие становится посредством интроспекции. Близким к первому представляется и четвертое доказательство второго разряда, непосредственно апеллирующее к мукам совести известных в истории преступников. В данном случае автор, призвавши на помощь всю свою риторскую выучку и прекрасное знание античных авторов, красок не жалеет.

Второе, третье и пятое доказательства второго разряда в действительности кажутся очень похожими друг на друга. В них от наличия у язычников общезначимых нравственных норм и культовых обрядов делают вывод о существованию единого Бога. Дабы подкрепить свои доказательства, Лопатинский ссылается на хрестоматийные места из Аристотеля и Цицерона, на рассуждения Сенеки, чьи нравственные письма к Луцилию профессор Московской академии ценил весьма высоко. Во всяком случае в философском курсе Лопатинского цитаты из Сенеки попадают на важных в смысловом отношении местах.

Шестое доказательство второго разряда обращено к деятельности человеческой воли и разума, причем непогреш-



мость силлогистических выводов ставится в прямую зависимость от существования божественной истины. Принимая шестое доказательство, Лопатинский допускает познаваемость всего сущего в Боге.

Седьмое доказательство занимает промежуточное положение между вторым и третьим разрядами. Оно сводится к тому, что от предварительного существования идеи Бога в нашем разуме аргументируют к действительному существованию Бога. Седьмое доказательство, в сущности, представляет собой краткое резюме третьего метафизического размышления Декарта, к тому же и сам Лопатинский в конце концов ссылается на первоисточник<sup>102</sup>.

Что же касается до философских курсов Киево-Могилянской академии, то в научной литературе уже указывали на сходство приводимых там доказательств существования Бога с доказательствами Декарта, Гоббса и Лейбница<sup>103</sup>. Здесь нам представляется уместным несколько подробнее остановиться на отношении Лопатинского к французскому философу Р.Декарту. С легкой руки Смирнова, который ознакомился с философскими курсами Лопатинского весьма поверхностно, в историко-философской литературе распространилось мнение о последнем как о непримиримом защитнике схоластики и критике картезианства<sup>104</sup>. В лекционных курсах преподавателей Московской академии процесс ассимиляции картезианства, будем откровенны, несколько затянулся, и лишь к середине XVIII века препарированный в янсенистском духе Декарт на какое-то время занял первенствующее положение в академическом преподавании. Отдельные постулаты картезианства тем не менее вызвали живой интерес у преподавателей Киево-Могилянской академии уже в последней четверти XVII века, на что обращает внимание в своем исследовании В.Ничик<sup>105</sup>. Исключать из общей традиции профессоров Московской академии, как нам кажется, было бы неправомерным, хотя для Лопатинского картезианская система все-таки была неприемлема. Однако же критика Декарта с позиций ортодоксального пе-

рипатетизма не помешала Лопатинскому заимствовать у французского философа те положения, что представлялись ему наиболее выигрышными, в нашем случае положения идеалистические.

Вот почему нам не кажется случайным, что третий ряд доказательств существования Бога открывается Лопатинским длинной цитатой из “Начал философии” Декарта. Онтологическое доказательство, пользуясь которым заключают от существования понятия о Боге к самому существованию Бога, как известно, восходит к Ансельму Кентерберийскому. Ансельм придерживался мнения, что абсолютное совершенство должно заключать в себе и существование, в противном случае оно уже не может рассматриваться как абсолютное совершенство. Фома Аквинский и большинство схоластиков относились к доказательству Ансельма более чем прохладно.

Онтологическое доказательство, обновленное Декартом и Спинозой, привлекало к себе пристальный интерес в философских кругах Европы и России, о чем, кстати сказать, свидетельствует и курс Лопатинского. Хотя онтологическое доказательство существования Бога излагается Лопатинским достаточно подробно, сам профессор академии, судя по всему, в его силе уверен не был, в чем нас убеждает приписка, подытоживающая изучение вопроса. Лопатинский, в сущности, повторяет известное возражение Гуанило, считавшего, что Ансельм был не вправе заключать от субъективной реальности к реальности объективной<sup>106</sup>.

Доказательства существования Бога, коими пользуется Лопатинский, не могут не вызвать интерес у современного исследователя. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что в своих доказательствах Лопатинский пытается привлечь на свою сторону тех авторов, с которыми он в других местах жестоко полемизирует. В идеалистическом лагере, образно выражаясь, протрублен сбор с целью единения сил для борьбы с новым, могучим противником. Кто же этот противник? Как ни парадоксально

может это прозвучать, — вспомним, что речь идет о русской действительности начала XVIII века, за весьма редкими исключениями, полностью зависящей от теистической идеологии, — но в качестве такого противника здесь выступает атеизм, хотя и проводимый не с вполне последовательных материалистических позиций.

Автор курса, конечно же, не принадлежит к числу сторонников атеизма, но уже сама возможность беспристрастного изложения атеистических взглядов в стенах православного учебного заведения говорит о царившем там высоком уровне преподавания, для которого не существовало запретных тем.

Основные черты атеистической концепции, с точки зрения Лопатинского, следующие: отрицание существования Бога в любой из возможных форм, атомизм, всеобщий детерминизм, отрицание какого-либо трансцендентного влияния на естественный ход событий, отрицание субстанциональности души и человеческого бессмертия. В качестве контраргумента против существования Бога атеист в изложении Лопатинского выдвигает следующее положение: “... целокупность обусловленных причинно сущих существует последовательно, так что одно сущее причинно обуславливается другим сущим, а это другое — третьим, третье — четвертым, и так до бесконечности, вместе с тем не существует ничего причинно не обусловленного”. Здесь мы сталкиваемся с актуальной бесконечностью, но ее-то Лопатинский в своем курсе и отрицал. Далее, безымянный атеист выдвигает тезис о взаимной причинной обусловленности, содержащий в себе внушительный диалектический заряд: “Некоторые сущие по отдельности не способны существовать сами по себе, однако они могут существовать, если будут взаимно причинно обуславливать друг друга”<sup>107</sup>. Для ортодоксального перипатетика подобное положение, разумеется, приемлемым не было.

Отвергая существование Бога, атеисты, по мнению Лопатинского, приписывали все активные функции природе, причем здесь их позиции как-то совпадали с натуралисти-

ческим пантеизмом. Автор курса, между прочим, считал возможным поместить атеистов рядом со стоиками: “Природа понимается как божественный ум, как считали, по преимуществу, стоики. В таком смысле говорят, что атеисты не признают никакого Бога, приписывая все природе, и это в соответствии со стихами: *Они говорят, что мир не управляем, но \\ Природа вращает череду месяцев и годов.* Оттого и христианские философы учат о творящей природе (*natura naturans*), иными словами, всеобщей природе, творящей все прочее. Иные же природы называются созданными или сотворенными (*naturae naturatae*) благодаря Господу”<sup>108</sup>.

Атеисты, по данным Лопатинского, отвергают как существование высшей духовной субстанции, так и существование отдельной человеческой души как отличающейся от тела духовной субстанции: “Гален и современные атеисты [считают душу] соединением или же смешением горячего и холодного”<sup>109</sup>. Правомерно задаться вопросом: кто же именно были названные атеисты? На Руси с такими, как известно, особенно не церемонились, да и вряд ли они в чистом виде существовали вообще, на Западе же атеистами называли и картезианцев, и Спинозистов, и деистов. Что касается до картезианцев, то Лопатинский атеистами их определенно не считал, с философией Спинозы автор философского курса знаком был весьма опосредованно, как, впрочем, и с английскими деистами<sup>110</sup>. Краковские анабаптисты, опубликовавшие в 1568 году свои знаменитые тезисы, отрицали существование души, но не Бога. Некоторый свет на этот вопрос проливают скупые указания Лопатинского на связь современных ему атеистов с врачами. Из других источников нам к тому же известно, “что медики уже в конце XVII и начале XVIII столетия, задолго до распространения французского материализма, начали освобождаться от понятий теологов и аристотеликов о душе и следовать своим собственным идеям”<sup>111</sup>. Так, в 1692 году Ф.Штош в работе “Согласие разума и веры” писал: “Душа человека состоит в

правильном смешении крови и соков (сходным образом можно интерпретировать употребленное Лопатинским выражение “смешение горячего и холодного”) и не существует вне человеческого тела”<sup>112</sup>. Именно такого рода врачей, скорее всего, и имел в виду Лопатинский, прекрасно владевший немецким и латинским языками.

В содержательном плане философия понималась Лопатинским как энциклопедия наук о природе, хотя относительно конкретного ее деления, то есть классификации наук, единой точки зрения у московского профессора не было. Во введении к своему курсу Лопатинский говорит о делении философии на диалектику (формальную логику), логику (общие вопросы теории познания), физику и метафизику и вторую часть физики (психологию и космологию). Однако уже в четвертом параграфе названного труда мы сталкиваемся с несколько иным делением, а именно на логику, этику, физику, метафизику и математику. В параграфе же сорок шестом говорится о делении философии на практические (логика и этика) и теоретические науки. Отнесение физики к теоретическим наукам определялось общими методологическими установками перипатетизма. Наконец, в сто пятом параграфе “Логика” Лопатинский говорит о семи свободных и семи механических искусствах. К свободным он относит грамматику, риторику, логику, арифметику, музыку, геометрию и астрономию. К механическим — земледелие, скотоводство, военное дело, ремесло, медицину, ткацкое искусство и мореплавание. Интересно отметить, что Лопатинский категорически отвергает научность астрологии. В этом отношении он солидаризируется со взглядами передовых, рационально мыслящих людей своего времени, взглядами, характерными для эпохи классицизма. Вот что, в частности, писал о гадании по звездам Ж. де Лафонтен в своей знаменитой басне “Астролог”, написанной в 1668 году: “Du reste, en quoi repond au sort toujours divers / Ce train toujours égal dont marche l’Univers? / Charlatans, faiseurs

d'horoscope, / Quittez les cours des princes de l'Europe; / Emmenez avec vous les souffleurs tout d'un temps: Vous ne meritez pas plus de foi que ces gens" (Наконец, в чем сходство между вечно неизменным движением неба и постоянно меняющейся людской судьбой? Шарлатаны, махинаторы гороскопов, прочь со дворов правителей Европы! Заодно прихватите с собой тех, кто раздувает горн, ибо вы заслуживаете столько же доверия, сколько и они).

## ГЛАВА 4

### НАТУРФИЛОСОФИЯ В ФИЛОСОФСКИХ КУРСАХ ЛОПАТИНСКОГО

Перейдем теперь к рассмотрению собственно натурфилософской концепции Лопатинского. Основным в ней является понятие природного тела: “Рассматриваемое физической есть не что иное, как природное тело, его начала и причины, или, наконец, его свойства и состояния”<sup>113</sup>. Лопатинский придерживается здесь общей академической традиции, принятой и в Киеве. Ф.Прокопович, читавший там лекционный курс примерно в то же самое время, учил о том, что “природное тело ... должно рассматриваться как объект в собственном значении”<sup>114</sup>.

Необходимо отметить то немаловажное обстоятельство, что в философских курсах, читавшихся в обеих академиях, понятия тела и материи не были тождественными. Если тело понималось как совершенная субстанция, как нечто существующее само по себе и не зависимое в своем бытии от чего-либо другого, то материя мыслилась в качестве несовершенной субстанции, по своей сущности требующей дополнения со стороны второго субстанционального соначала, а именно со стороны формы. С одной стороны, подобное разграничение несло на себе неизгладимую печать метафизичности, но с другой — вносило серьезные ограничения в теологический волюнтаризм в деле изучения законов природы<sup>115</sup>. По этому поводу Ф.Лопатинский выражается определенно: “Физика есть наука, находящаяся в зависимости от чувственного восприятия, а ангел, будучи движущимся телом, не может быть воспринят с помощью органов чувств. Дело в том, что он не материален и не имеет никакой связи с материальной субстанцией, как разумная душа”<sup>116</sup>. Отсюда можно заклю-

чить и то, что в своем понимании субстанции Ф.Лопатинский примыкал к традиционалистской точке зрения С.Яворского, признававшего, как и Декарт, наличие двух субстанций — духовной и телесной.

Прежде чем приступить к рассмотрению вопроса о том, как понимал Ф.Лопатинский взаимоотношения материи и формы, следует остановиться на трактовке профессором академии проблемы материального. В.М.Ничик, исследуя курсы профессоров киевской академии И.Гизеля, И.Туробойского и Ф.Прокоповича, выделила следующие общие (с концепцией Декарта) моменты в понимании материи: “под субстанцией все они понимают тело, все они возражают против сведения материи к чувственно воспринимаемым качествам, одинаково видят ее основное свойство в геометрически измеримой протяженности, постигаемой посредством рассудка и разума”<sup>117</sup>. Ранее исследовательница высказала гипотезу о том, что сведение материи к чувственно воспринимаемым качествам оставалось чуждым для отечественных мыслителей изучаемого периода. Что касается Ф.Лопатинского, то по этому важному пункту он существенно расходится с академической отечественной традицией, внося в свое учение сильный сенсуалистический элемент.

Прежде всего, он решительно отождествил материальное с чувственно воспринимаемым: “Материальным будет то, что по своей природе каким-либо образом является чувственно воспринимаемым. Нематериальным или духовным будет то, что по своей природе не может быть чувственно воспринимаемым”<sup>118</sup>. Здесь же Ф.Лопатинский отвергает картезианское противопоставление духовной и телесной субстанции по признаку делимости и неделимости, выдвигая в качестве контраргумента некую неделимую материальную точку, весьма близкую к атому. Попутно отвергается мнение Суареса, отождествляющего материю с телом, а также мнение Антония Переса и Моравского, отождествивших материю и количество. Наконец, Ф.Лопатинский опровер-



гает мнение Арриаги о непроницаемости, как основной характеристике материи.

Тем не менее, при сенсуалистическом подходе к пониманию материального, Ф.Лопатинский не принимал субъективно идеалистических концепций, растворявших природу в совокупности чувственных ощущений. Скорее всего, сенсуалистические моменты в философии Ф.Лопатинского следует интерпретировать как оригинальную попытку преодоления дуализма в понимании природы. Разумеется, подобная попытка, ограниченная рамками исходной теистической системы, неизбежно должна была потерпеть провал. Что касается независимости внешнего мира от человеческого сознания, то в академической традиции подобное положение рассматривалось в качестве аксиомы. Так учили, в частности, И.Конович-Горбачский, Ф.Прокопович, Г.Конисский<sup>119</sup>.

Ф.Лопатинский рассуждал сходным образом: "... начало является реальным в том смысле, что существует независимо от сознания"<sup>120</sup>. Отсюда берет начало уверенность профессора академии не только в существовании объективной реальности, но и в наличии определенных законов, управляющих этой реальностью и доступных человеческому познанию. Ф.Лопатинский настаивал на первичности природы в процессе познания, считая познание обусловленным определенными, закономерными, естественными процессами: "... только природа решает будет ли нечто рассматриваться как таковое, а все прочее ради этого первого. Такое рассмотрение определяется природной связью одного с другим, четко причины и действия, сущности и свойства, одного члена противоположности с другим. Но [природная] связь одного с другим не зависит от решения философов ... В самом деле, объект познается именно таким, потому что он такой в действительности ... Пускай какой-нибудь философ считает, что для получения знания о луне необходимо предварительно изучить муху, все равно нам это никак не поможет ... первые изобретатели наук ничего не прибавили к объектам. Так, охотничьи собаки не производят в лесу дичь,

но лишь преследуют”<sup>121</sup>. В этом отрывке интересным представляется признание всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости вещей в природе, определенный подход к пониманию единства противоположностей, достаточно редкий для той, отмеченной печатью метафизичности, эпохи.

Признавая объективность природных процессов и их принципиальную познаваемость, Ф.Лопатинский подверг критике агностицизм и скептицизм в любых разновидностях. В качестве примера критики скептицизма и агностицизма приведем отрывок из “Введения” в философский курс: “Академического направления придерживаются люди робкие, настолько не доверяющие человеческому уму, что открыто заявляют о непознаваемости всего сущего. Академики распадаются на несколько направлений. Одни из них собственно академики (среди которых Сократ), заявляющие, что знают только то, что ничего не знают и знать не могут. Они говорят, что самое большое, чего можно достигнуть — мнение. Поэтому академики никогда не утверждали “огонь горяч”, но говорили “огонь кажется горячим”. Вторые — пирронисты, названные так в честь философа Пиррона. Эти не теряли надежд овладеть истиной и искали ее постоянно, но, в соответствии с их мнением, пока истина не достигнута, знание невозможно. Пирронисты еще более робкие, чем академики, ибо они не осмеливаются даже утверждать, что не знают. Пирронисты не говорят решительно: “Огонь кажется горячим”. Все это они насочиняли для того, чтобы избежать страдания, ибо по их мнению страдание легко устраняется с помощью сомнения. Разве будет страдать приговоренный к смерти, если он даже не знает о том, приговорен ли он к смерти?”<sup>122</sup>.

Остается неизвестным, был ли знаком Ф.Лопатинский с сочинениями Агриппы, Шаррона и Санчеса, где идеи скептицизма высказывались с особенной силой, но, как бы то ни было, автор философского курса разделяет основные философские направления не по примату в них материального или идеального, а по признанию познаваемости или

непознаваемости мира. Себя Ф.Лопатинский причисляет к догматической школе, куда он относит также Пифагора, Фалеса, Зенона, Платона, Аристотеля, Фому Аквинского, Дунса Скота, Вильгельма Оккама и Декарта. Противоположное догматическому направление скептицизма рассматривается как в высшей степени непродуктивное в философском и практическом отношениях.

Поставив во главу своей натурфилософской системы понятие субстанции или природного тела, Ф.Лопатинский, как и подавляющее большинство своих коллег, попытался объяснить непосредственно наблюдаемую изменчивость вещей в природе исходя из двойственности принципов или начал природного тела. Отмечавшееся в научной литературе<sup>123</sup> несовпадение понятий “начало” (не причина) и “принцип, основание” объясняется соображениями богословского характера, поэтому принимать во внимание мы его не будем. Далее речь пойдет только о началах природного тела.

Прежде всего, Ф.Лопатинский приводит традиционное перипатетическое определение начала: “... то первое, откуда то или иное есть, возникает и познается”, содержащееся также и в “Сумме теологии” Фомы Аквинского<sup>124</sup>. Тут же приводится и более общее определение, которым пользовались Фома Аквинский и бл.Августин: “Есть то, откуда что-либо каким бы то ни было способом происходит”<sup>125</sup>. Второе определение Ф.Лопатинский считает недостаточно корректным, так как оно подходит и для начала по времени и для происхождения, и для причины и для случайной причины и для термина “от которого”, в смысле начала движения в пространстве. Подобная терминологическая процедура являлась обязательной при начале любого схоластического исследования. Интересно отметить, что и отрицание Ф.Лопатинский считал каким-то образом относящимся к началу. Что касается определения начала, данного Ф.Прокоповичем: “... есть то, что не происходит ни из чего другого, ни из себя самого, но все происходит из них”<sup>126</sup>, то оно распространяется на внутренние начала.

Излагая важнейший мировоззренческий вопрос о началах природного тела, по сути дела вопрос о единстве мира, Ф.Лопатинский начинает свое исследование с обширного историко-философского введения. По мнению автора философского курса, этот вопрос в истории философии обсуждался больше всего и остался самым запутанным. Уже в глубокой древности, если верить свидетельствам Манефона и Гермеса Трисмегиста, в Египте насчитывалось около 30 тыс. свитков, посвященных исследованию вопроса о начале природного тела. Что касается Древней Греции, то там, по мнению Ф.Лопатинского, первоначально получили распространение монистические системы. В философском курсе упоминается Парменид, причем бесконечное, неподвижное и неизменяемое бытие последнего профессор академии отождествляет с Богом. Далее говорится о Фалесе Милетском, “самом древнем из семи греческих мудрецов”, который признавал началом сущего воду. Затем называется Анаксимен, ученик Анаксимена Диоген и учитель Сократа Архелай, считавшие первоначалом воздух. Наконец, упоминается Гераклит, считавший первоначалом огонь. Относительно земли Ф.Лопатинский ничего не смог почерпнуть в античной традиции, поэтому он ссылается на Деродеса, который говорил, что финикийцы признавали первоначалом землю.

Наибольший интерес для современного исследователя представляет изложение Ф.Лопатинским взглядов античных атомистов, поэтому мы приводим целый отрывок из курса московского профессора: “Иные считали, что существует бесконечное число начал природного тела. Такими началами признавались неделимые атомы, бесконечные по числу, или неразделимые (*insectabiles*) корпускулы, из разнообразного сочетания которых образуются все остальные тела, подобно тому, как из различного расположения букв образуются разные слова, стихи, комедии и трагедии. Бесконечное множество корпускул атомисты называли *atoma*. Так думали Левкипп, Зенон, Демокрит, Эпикур (он допускал существование атомов и пустоты), Анаксагор, хотя относи-

тельно расположения корпускул и их движения согласия названным философам достичь не удалось. Первые три философа считали корпускулы вечными и несотворимыми ...”. Анаксагор в изложении Лопатинского предстает как своеобразный атомист-деист, учивший, “что корпускулы изначально были организованы божественным разумом”.

Известно отрицательное отношение профессоров Московской и Киево-Могилянской академии к атомизму, особенно к Эпикуру, взгляды которого М.Козачинский и Г.Конисский называли абсурдными и безбожными, Ф.Прокопович, Г.Конисский и А.Кантемир говорили о невозможности возникновения мира в силу случайного соединения атомов<sup>127</sup>. Интересно отметить, что аргументация А.Кантемира и Г.Конисского, по мнению Ф.Лопатинского, восходит к учению Анаксагора, сторонника атомизма. С другой стороны, Г.В.Лейбниц, опираясь на платоновский диалог “Федон”, расценивал Анаксагора совсем по другому: “... порицал Анаксагора и других слишком материалистических философов, которые, хотя и признавали мыслящее начало, стоящее выше материи, но не прибегали к его помощи при философском объяснении универсума”<sup>128</sup>.

Ф.Лопатинский излагает взгляды античных атомистов объективно, в тексте лекций очень мало эмоциональных оценок, что особенно важно подчеркнуть, говоря об Эпикуре. Взгляды античного мыслителя обсуждаются с соблюдением правил научной дискуссии, без огульного шельмования.

Историко-философские представления Ф.Лопатинского, отлично знакомого с древними языками, складывались в результате чтения древних авторов и современных ему учебных пособий. Разумеется, достижения филологической критики текстов не могли быть известны профессору московской академии. Отсюда ошибки и неточности, особенно при написании имен.

Завершив изложение взглядов античных атомистов, Ф.Лопатинский переходит к системам, где признавалось два и более первоначала. Приводятся некоторые сведения о маз-

деизме, религиозно-философском учении древних персов, признававших доброе начало света и злое начало тьмы. Упомянутое в тексте рукописи имя основателя религии Завед Халдой можно интерпретировать как искаженное написание имени Заратустра или же как неправильно понятое название собрания маздеических текстов – “Зенд-Авеста”. К дуалистам Ф.Лопатинский причисляет мыслителей, считавших противоположными началами огонь и воду, огонь и воздух. Замыкают список Эмпедокл со своей “дружбой” и “враждой”, и стоики, признававшие активное и пассивное начала. Ссылаясь на 61 письмо к Луцилию, Ф.Лопатинский причисляет к дуалистам и Сенеку.

К числу философов, признававших большее количество первоначал, Ф.Лопатинский относит Платона и Пифагора, причем излагаются два варианта платоновской концепции, в первом в качестве первоначал принимаются разум, идея и материя, во втором – единое, большое и малое. Завершается исторический экскурс перечислением двадцати пифагорейских начал: четное – нечетное, мужское – женское и т.д.

Специальный раздел посвящен изложению взглядов тех атомистов, которых Ф.Лопатинский называл “современными”. К ним отнесены Галилей, Гассенди, Декарт, Себастиан Бассео, Бернгардус, Фр.Бэкон, Магненус<sup>129</sup> и “множество прочих французов”<sup>130</sup>. Видимо, Ф.Лопатинский отдавал себе отчет о распространении идей атомизма в странах Западной Европы.

Необходимо отметить, что взгляды Ф.Лопатинского на взаимодействие старого и нового в историко-философской традиции несколько отличались от воззрений, получивших преобладание в просветительскую эпоху. Если Вольтер говорил: “Декарт, рожденный для того, чтобы вскрыть заблуждения античности, но также и для того, чтобы на их место водрузить свои собственные”<sup>131</sup>, делая тем самым акцент на моменте прерывности, подчеркивал историческую своеобразность картезианства, то для Ф.Лопатинского более важным представляется историко-философская взаимосвязь,

филиация идей. Ф.Лопатинский был далек от того, чтобы видеть в истории философии прихотливую мешанину разного рода заблуждений. По мнению профессора академии, любая философская система, будь то материалистическая или идеалистическая, исторически детерминирована и имеет за своими плечами солидную традицию. Новое знание достигается не путем разрыва с наследием прошлого, но путем его творческой переработки. Поэтому любое высказывание, даже утверждение о материальности и смертности души, не следует отвергать с порога, без серьезного историко-философского исследования. Излишне говорить о том, что во времена, когда частное высказывание, ставящее под сомнение бессмертие души, могло повлечь за собой, и не только в России, судебное преследование, позиция Ф.Лопатинского выглядела весьма прогрессивной.

Сущность атомистических представлений современников излагается автором курса следующим образом: "... если исходить из точки зрения атомистов, изменение вещей заключается в том, что существует то одно, то другое расположение атомов. В соответствии с ним складывается то одно, то другое [природное] тело"<sup>132</sup>. Ф.Лопатинский перечисляет несколько атомистических концепций, не называя имен их авторов. Приводимые концепции различаются между собой в силу признания однородности или разнородности атомов. Интересным представляется то обстоятельство, что к атомистам в конце концов оказывается присоединенным и Декарт. По всей видимости, Ф.Лопатинский, как и Г.В.Лейбниц, под корпускулярной или атомистической теорией понимал механическую интерпретацию природы в самом широком смысле этого слова, относя туда и картезианскую физику, вовсе не атомистическую<sup>133</sup>. Вероятно, элементы Декарта показались Ф.Лопатинскому настолько схожими с атомами, что даже отрицание французским философом существования пустоты не помешало профессору Московской академии зачислить основателя школы картезианцев в ряды атомистов. Отсюда становится понятной и

ремарка, помещенная около имени Эпикура, атомиста, признававшего существование пустоты. Следовательно, признание бесконечной делимости материи не принималось Ф.Лопатинским в качестве главного различительного признака, ибо таковым выступало объяснение изменяемости существующих в природе вещей посредством движения очень маленьких телесных частиц. Разумеется, при этом не принимались во внимание перипатетические категории материи и формы.

Итак, отношение к атомистической традиции в стенах обеих академий было достаточно сложным: "... отличие от атомистов Прокопович ... и другие киевские профессора считали, что корпускулы, из которых состоят тела, в свою очередь слагаются из еще более мелких частиц, и так без конца"<sup>134</sup>, но изменение природных тел, по крайней мере в исследуемый нами период деятельности Московской академии, предпочитали объяснять с помощью традиционных аристотелевских категорий. Сюда относились, прежде всего, категории материи, формы, сочетание материи и формы, лишенность формы. Эта концепция охарактеризована И.Захарой как своеобразная "дань схоластике"<sup>135</sup>.

Что касается Ф.Лопатинского, то он развивал один из вариантов корпускулярной теории: "В соответствии с нашим учением природное тело разлагается на корпускулы, которые представляют собой очень маленькие частички того или иного вида, состоящие из субстанциональной материи и формы ... сходным образом дом можно разложить на камни и скрепляющий их раствор, а не на камни и форму, хотя дом складывается благодаря искусственной форме"<sup>136</sup>.

Мы намеренно остановились более подробно на изложении атомистических концепций, так как влияние атомистических идей с нарастающей силой сказывалось на протяжении всего XVIII столетия, определяя мировоззрение множества образованных людей. Так, в 1811 году поэт С.Марин подводит итог своим философским исканиям:



*Мои искания вседневны  
К тому стремился направлять,  
Чтоб, вникнув в качества душевны,  
Источник бытия познать.  
Душой ли в жизни мы ведомы,  
Иль крючковатые атомы,  
Собравшись случая игрой,  
Посредством воздуха давленья  
Причиной жизни и движенья?*<sup>37</sup>.

Эти строки написаны не кабинетным мыслителем или недоучившимся семинаристом, они принадлежат перу человека, принимавшего живое участие в сложных политических перепитиях своего времени. Поручик лейбгвардии Преображенского полка С.Марин сыграл одну из решающих ролей в заговоре, прервавшем жизнь последнего русского самодержца XVIII столетия<sup>138</sup>.

Рассматривая материю в качестве неполной субстанции, Ф.Лопатинский понимал ее как субстрат, основу всех природных процессов, субъект изменения природных тел. При этом он использовал аристотелевское определение материи: "... первый субъект чего бы то ни было, твердо закрепившееся в академическом преподавании еще в XVII веке"<sup>139</sup>. Понимая природное тело как единство материи и формы, Ф.Лопатинский отвергал концепцию Авиценны, Дунса Скота и Генриха Гентского, утверждавших существование "совечной" материи формы телесности, во всех ее вариантах. Напомним, что Авиценна распространял форму телесности на природные тела, Дунс Скот только на тела животных, а Генрих Гентский относил ее к материи человека.

Ф.Лопатинский понимал материю как нечто устойчивое и неизменное, способное обеспечить в силу своей самоидентификационной пребываемости процесс изменения и взаимопревращения природных тел. Подобное понимание материи предшествовало концепциям, характерным для метафизического материализма, когда материю стали определять "как совокупность вечных и неизменных первичных

качеств или абсолютно неделимых, фундаментальных, конструктивных элементов вселенной”<sup>140</sup>. Находясь на схоластических позициях, Ф.Лопатинский последовательно проводит деление на первоматерию — общий субстрат субстанциональных форм, и на вторую материю, непосредственно оформленную какой-нибудь из субстанциональных форм. Деление материи как субъекта изменений представляется достаточно сложным. В этом отношении материя делится на ту, откуда выводятся субстанциональные формы, на материю, где субъективируются природные формы. Подобная схоластическая терминология принималась также и С.Яворским<sup>141</sup>.

Форму Ф.Лопатинский определял как “часть, которая посредством сочетания с материей составляет физическое соединение”<sup>142</sup>, то есть через понятие материи. Попутно профессор академии разбирает еще четыре значения понятия формы. А именно, форма как внешний вид, симметрия, красота. Во-вторых, как синоним сущности вещи. В-третьих, как совершенную духовную субстанцию. В-четвертых, как определенное размещение материи, то есть как пространственные очертания тела. В схоластической терминологии различались субстанциональная и акцидентальная формы, причем первая называлась еще и физической. Наконец, форма подразделялась на естественную и искусственную<sup>143</sup>.

Существование формы Ф.Лопатинский пытался доказать исходя из существования субстанциональных изменений, где, в отличие от материи, форма представляет собой момент изменчивости. Для человека доказательство существования формы совпадало, по мнению Ф.Лопатинского, с доказательством существования души. Здесь автор философского курса прибегает к аргументации, сходной с аргументацией Декарта. Наконец, как это часто случается у схоластов, на помощь приходит и телеологическое доказательство, когда форма рассматривалась в качестве некоего имманентного объекта стремления к благу.

Чрезвычайно важным представляется стремление Ф.Лопатинского преодолеть дуализм материи и формы пу-

тем придания материи первенствующего положения. Такое стремление можно рассматривать как определенный подход к признанию единства мира. Рассуждения по этому поводу не были новыми для отечественной философии, о чем свидетельствует хотя бы такой памятник древнерусской литературы, как “Диоптра” Филиппа Пустынника. Иные подходы к решению проблемы существовали в Московской академии на более ранних этапах ее существования. Более консервативная тенденция прослеживается в курсах Лихудов, которые рассматривали первоматерию как чистую потенцию, не имеющую самостоятельного существования с точки зрения субстанциональных форм<sup>144</sup>. Ф.Лопатинский, второй преподаватель в академии после Лихудов, принимая во внимание лишь тех, кому удалось приступить к чтению полноценного философского курса, и первый преподаватель, кому удалось дочитать философский курс до конца, изменил академическую позицию по столь важному вопросу. “Первоматерия не является чисто объективной<sup>145</sup> способностью, лишенной собственного существования. Напротив, существование материи различается от существования формы”. Мысль Ф.Лопатинского перекликается с концепцией Ст.Яворского, радикально разошедшегося с томистами по этому вопросу<sup>146</sup>. Томисты считали, что материя не обладает самостоятельным существованием по своей сущности, получая свое существование от формы, непосредственно причастной к чистому бытию мира божественных идей. Критикуя положения томистской школы, Ф.Лопатинский применяет испытанное номиналистическое оружие – бритву Оккама: “не следует умножать количество сущностей без необходимости”, именно это происходит, если различать сущность и существование.

Против метафизического разрыва сущности и существования выступали такие известные киевские профессора, как И.Кононович-Горбацкий, И.Гизель, Ф.Прокопович, аргументация которых в принципе не отличалась от аргументации Ф.Лопатинского<sup>147</sup>.

Принципом индивидуации Ф.Лопатинский считал форму, присоединяясь тем самым к мнению Аверроэса, разделявшегося в Киево-Могилянской академии Ф.Прокоповичем и И.Кроковским<sup>148</sup>. Ф.Лопатинский не только подчеркивал независимость материи от формы: “Представляется очевидным, чтобы там не говорили томисты, что первоматерия по своей сущности не зависит ни от какой субстанциональной формы. Действительно, материя может существовать безо всякой субстанциональной формы. Что может ей в этом помешать?”<sup>149</sup>. Профессор академии, сверх того, настаивал на зависимости формы от материи: “Форма огня производится по требованию ... материи”<sup>150</sup>. А в одном месте, если, конечно, мы не сталкиваемся с ошибкой переписчика, сказано: “... материя создает человека”<sup>151</sup>.

Ф.Лопатинский рассматривал процесс возникновения формы как новообразование, поэтому активность материи оказывалась все-таки ограниченной. Характеризуя состояние лишенной формы материи, профессор академии употребляет традиционные для академической традиции слова “тоска”, “жажда”, “влечение”. Материя в принципе способна принять бесконечное количество форм, однако при наличии в ней одной формы она уже перестает испытывать потребность в другой. Ф.Лопатинский часто подчеркивает активность материи: “... в сотворенном присутствует достаточная способность производить все новые и новые формы”<sup>152</sup>.

В научной литературе обычно выделяют две наиболее сильные стороны учения профессоров Киево-Могилянской академии, связанные с развитием естественнонаучной мысли: “Во-первых, признание единства и однородности во всех природных телах, во-вторых, утверждение о том, что материя не возникает и не умножается, а остается количественно неизменной при всех ее превращениях”<sup>153</sup>. Здесь Ф.Лопатинский не уступает своим киевским коллегам. Прежде всего, профессор Московской академии защищает положение о видовой однородности материи подлунного мира, то есть всего того, что существует на земле. “Первоматерия

находящихся на земле тел едина по виду”<sup>154</sup>. Отсюда следовал вывод о том, что материя специфицирует вещи только количественно. При всей его метафизичности для механистического естествознания Нового времени он был достаточно актуален. Далее, Ф.Лопатинский, точно так же, как и множество профессоров киевской академии, защищает положение о видовом единстве материи земных и небесных тел. Ему приходилось вести полемику с такими влиятельными противниками, как Фома Аквинский и томистами, с членами Коимбрской коллегии, учебники которой распространялись во всех тогдашних университетах, с таким столпом Второй схоластики, как Суарес, наконец, с Комптоном и Линке. Если И.Гизель в своем философском курсе так и не смог окончательно отойти от свойственного перипатетикам противопоставления земной и небесной материи, то Ф.Лопатинский смело выдвинул гипотезу о видовой изменчивости неба, исходя из наличия в нем субстанциональных изменений<sup>155</sup>. В отечественной научной литературе распространено мнение, будто бы аристотелевский тезис о неизменности неба впервые был отвергнут Ф.Прокоповичем<sup>156</sup>. Думается, вопрос, связанный с приоритетом Ф.Прокоповича, требует пересмотра. Последний приступил к чтению физического курса в Киеве только в 1708 году, тогда как Ф.Лопатинский, независимо от Прокоповича, выдвинул то же самое положение в 1705 году, то есть на три года раньше. С другой стороны, Ф.Прокопович, а позднее М.Козачинский и Г.Конисский обсуждают материал несколько более обстоятельно. В частности, Ф.Прокопович использовал открытие Галилеем фаз Венеры, подробно описывал движение пятен на Солнце. Положение об изменчивости небес осуждалось на Стоглавом соборе, поэтому оно стало достоянием широкого круга грамотных людей России к 30–40 годам XVII века<sup>157</sup>.

Одинаково с Ф.Прокоповичем Ф.Лопатинский рассуждал о нерождаемости и о неуничтожимости материи. Напомним высказывание первого по этому поводу: “Первоматерию нельзя никогда ни создать, ни разрушить, также ни уве-

личить, ни уменьшить, ту, которую создал Бог в начале мира, и какой и в каком количестве создана, такую остается до сих пор и будет оставаться всегда”<sup>158</sup>. По мнению Лопатинского, материя, будучи неуничтожимой в узком и широком смыслах, остается все-таки уничтожимой в максимально широком смысле<sup>159</sup>.

В заключении изложения взглядов Ф.Лопатинского на природу материи представляется целесообразным вкратце остановиться на его учении об элементах. Учение об элементах не являлось прерогативой исключительно академической философии, будучи распространенным на Руси с давних пор. О существовании элементов учил известный еретик Федор Косой<sup>160</sup>, сходные взгляды пропагандировались в “Луцидариусе”<sup>161</sup>. Что касается Ф.Лопатинского, то под элементами он понимал “простое тело, из четырех первичных качеств заключающее в себе только два”<sup>162</sup>. Всего, согласно Ф.Лопатинскому, в природе насчитывается четыре элемента — теплота, холод, сухость и влажность. Элементарные качества являются активными началами, разнообразные комбинации которых обеспечивают круговорот веществ в природе. Несмотря на телеологизм, несколько снижающий ценность рассуждений Ф.Лопатинского, тенденция к объяснению природы из нее самой у этого автора не может остаться незамеченной.

К свойствам оформленной материи, природного тела в академическом преподавании традиционно относились движение, непрерывность, бесконечность, место и время. Преобладающее место занимала проблема движения, преобладание которой можно объяснить, принимая во внимание перипатетическую традицию. Еще Аристотель говорил: “... познание движения необходимо влечет за собой познание природы”<sup>163</sup>, а именно к такому познанию особенно живо начали стремиться умы российского юношества в начале XVIII столетия.

Схоластическая интерпретация натурфилософских проблем количественно преобладала не только в России, но

и в странах Западной Европы, где адепты перипатетизма лихорадочно пытались удержать свои позиции, сильно пошатнувшиеся под влиянием идей Нового времени<sup>164</sup>. Однако подобная попытка была обречена, уже во время чтения курсов Лопатинского новое понимание движения, в основе которого легли труды Коперника, Галилея, Мерсенна, Гассенди, Декарта и Ньютона, получило решающее преобладание в научных кругах всего мира. Взрывая стереотипы устоявшихся представлений, в физику проникли математические методы, связанные с разграничением динамического и кинематического описания движения, начали складываться понятия скорости и ускорения.

Разумеется, профессора Московской академии не могли скрыться от напора новых идей за стенами Заиконоспасского монастыря. Не желая отказываться в целом от традиционной аристотелевской концепции движения, от “нерасчлененного”<sup>165</sup> представления о движении, они прибегали к компромиссным вариантам, в частности объясняя движения брошенных тел. Неизбежно связанный с подобного рода операциями эклектизм привел к тому, что, в сущности, все эти построения так и остались “переходным мостиком от динамики Аристотеля к динамике Галилея”<sup>166</sup>, хотя автор, к примеру, одного из московских курсов приступил к построению такого мостика в 1751 году.

Несмотря на столь очевидный анахронизм, не следует торопиться с осуждением всего академического образования вообще. То, что представляется безнадежно устаревшим в середине XVIII века, не являлось таковым в его начале, тем более, что к активному обсуждению проблем, связанных с природой движения, приступили только после открытия Академии наук, через 20 лет после завершения чтения философского курса Ф.Лопатинского.

Рассуждая о трактовке проблемы движения в курсах Киево-Могилянской академии, исследователи выделяют три подхода к ее развитию, определяемые различными этапами развития философской мысли. К первому относится тради-

ционное схоластическое учение Аристотеля, ко второму — отдельные идеи, характерные для эпохи Возрождения наряду со стихийно-диалектическими воззрениями античных философов, и, наконец, элементы концепций Нового времени, связанные с развитием математического и экспериментального направлений. По мнению В.Ничик, стойкость второго подхода оказала существенное влияние на развитие отечественной философии, так что “отечественная философская мысль и естествознание никогда не доходят до чрезвычайной автоматизации механики, панматематизма”<sup>167</sup>.

В натурфилософском курсе Ф.Лопатинского средневековое понимание движения, определяемого как “действительность возможного, поскольку оно возможно”<sup>168</sup>, занимает пока еще первое место, хотя, явно имея в виду картезианское учение, Ф.Лопатинский говорит о том, что движение может пониматься только как пространственное перемещение.

Итак, под движением Ф.Лопатинский понимал самые разнообразные изменения, происходящие в природе, классифицируя их с помощью традиционной аристотелевской схемы. Аристотель, как известно, говорил о шести видах движения — возникновении, уничтожении (движение относительно бытия или не-бытия), увеличении, уменьшении (движении относительно количества), превращении и пространственном перемещении. Если парные категории рассматривать как одну, то можно говорить о четырех видах движения. Из киевских профессоров четыре вида движения насчитывали И.Гизель и Ст.Яворский, в то время как И.Конович-Горбацкий, С.Калиновский, Г.Конисский говорили о шести видах. Ф.Прокопович отбросил движение по отношению к бытию, так что осталось всего три вида, видимо, здесь он и был самым оригинальным. Что касается московского анонимного курса 1684 года, а он скорее всего был составлен в Киеве, имея, таким образом, весьма проблематическое отношение к преподаванию в стенах Московской академии, то там мы встречаемся с традиционным делением на четыре вида.



Разумеется, до признания движения в качестве способа существования материи, ее всеобщего атрибута в философских курсах не доходили, хотя движение и понималось как постоянное свойство природного тела, да и само понятие “природа” определялось через движение. Однако, как уже говорилось, понятия “материя” и “природное тело” в академических курсах не совпадали. Современным исследователям не следует забывать о той несомненной заслуге отечественных мыслителей нач. XVIII века в деле преодоления средневекового представления об абсолютности покоя, будто бы всякое движение должно стремиться к покою. Естественно, новое понимание, разрушительное для перипатетической системы, пробивало себе дорогу с трудом, часто сопровождалось разного рода оговорками. Тем не менее оно отчетливо просматривается в лекционных курсах Ф.Прокоповича и Г.Конисского в сочинениях А.Кантемира и В.Татищева<sup>169</sup>. Не остался в стороне от общего движения прогрессивной мысли и Ф.Лопатинский, заявивший: “... ложно, что покой представляет из себя нечто реальное, точно также как и движение, ибо покой это только лишенность движения”<sup>170</sup>. Разумеется, несмотря на некоторое внешнее сходство, здесь еще не присутствует диалектическое понимание характера движения, так как исходя из принципиальных теистических предпосылок невозможно говорить об абсолютности движения. Кроме того, суждения Ф.Лопатинского не всегда последовательны. Если для Аристотеля естественным является только то движение, которое направлено на приобретение состояния покоя, то для Ф.Лопатинского “естественное движение в строгом смысле этого слова происходит от природы соединения, [природного тела] внутренне определенной к движению”<sup>171</sup>, так что щекотливый вопрос о движении к покою в определении полностью элиминируется.

Хотя в курсе Ф.Лопатинского, как и в работах его киевских коллег, часто говорится об универсальности движения, а в первых категориях можно обнаружить определенный

подход к пониманию единства и тождества противоположностей<sup>172</sup>, все-таки эти рассуждения были интегрированы в жесткую схоластическую схему, так что движение характеризовалось преимущественно с качественной стороны. Кроме того, сохраняет свою силу и телеологический подход, “объектом физики может быть только такое стремление к совершенному состоянию”<sup>173</sup>. Ясно, что здесь понятие становления значительно отличалось от своего коррелята в любой другой из философских систем.

Прогрессивная для того времени механическая интерпретация отвергалась достаточно энергично: “... под движением не следует понимать перемещение в пространстве от термина “от которого” к термину “к которому”, например, от школы к церкви”<sup>174</sup>.

Следует согласиться с мнением Я. Стратий, пришедшей к выводу, что с историко-философской точки зрения наиболее интересными представляются концепции *impetusa*, наряду с концепцией интенсификации и ремиссии форм.

Что касается представлений о движении Ф. Лопатинского, то присущая этому мыслителю склонность к сенсуализму сказалась и в данном случае. Точно так же, как и при определении понятия материального, профессор академии настаивает на том, что в натурфилософском исследовании правомерно ставить вопрос только о чувственно воспринимаемом движении, “Объектом физики может быть только такое движение, которое представляет собой чувственно воспринимаемое стремление к совершенному состоянию”<sup>175</sup>. Исходя из такого определения профессор академии решительно выводит из области физических исследований все сверхприродное, в чем, несомненно, нашла свое выражение тенденция к дальнейшему размежеванию философии и теологии. Несколько непонятным, однако, остается то, как в область физического исследования попадают разумение и желание<sup>176</sup>, непосредственно чувственно не воспринимаемые...

Помимо традиционного аристотелевского деления движения, Ф. Лопатинский говорит и о других его видах. Так он

рассматривает деятельное и страдательное движение, мгновенное и последовательное, естественное, насильственное, помимоестественное и сверхъестественное движения. Что касается деления движения на движение возникновения, увеличения, изменения и перемещения, то это простое переименование членов аристотелевского деления.

Частичный отход от традиционной концепции естественных мест повлек за собой трудности, связанные с определением относительного и абсолютного движения. Если движения огня или камня, не входя в противоречие с перипатетической доктриной, можно было объяснить исходя из присущей этим телам “легкости” и “тяжести”, то, скажем, в хрестоматийном примере с матросом, бегущем против движения судна, сложности значительно увеличивались. По всей видимости, Ф.Лопатинский был знаком с преобразованием Галилея, хотя концепция равномерного ускорения осталась ему чуждой. Московский профессор пришел к выводу, что движение тела относительно подвижного наблюдателя существенно зависит от соотношения скоростей: “В первом случае (если моряк бежит быстрее движения судна — *А.П.*) моряк движется на восток (против направления движения судна — *А.П.*), хотя и медленнее, чем если бы он бежал по стоящему на якоре судну. Во втором случае (если моряк бежит медленнее судна — *А.П.*) моряк безусловно движется на Запад. В третьем случае (при равенстве скоростей моряка и судна — *А.П.*) моряк вообще не движется, ибо он не становится ближе ни к Востоку, ни к Западу”<sup>177</sup>. Подобные рассуждения могли повлечь за собой далеко идущие выводы, например признание изотропности пространства, пока еще совершенно неприемлемое для Ф.Лопатинского.

Завершая рассмотрение проблемы движения в философских курсах Московской академии, представляется уместным остановиться на том, как понимал Ф.Лопатинский движение брошенных тел, своеобразный камень преткновения для системы древнего перипатетизма. Трудности возникали при объяснении вопроса, в силу чего движутся бро-

шенные тела, после того как они отрываются от движущихся предметов. Ф.Лопатинский резко отмежевался от традиционной перипатетической концепции, разделявшейся в древности Александром Афродизийским и Фемистием, согласно которой тело движется в силу подталкивания пришедшей в движение среды<sup>178</sup>. Главным аргументом против этого мнения Ф.Лопатинский считал эмпирически очевидный факт движения камня, брошенного против сильного ветра. Исходя из теории близкодействия Ф.Лопатинский доказывает, что непосредственной причиной движения не будет и сам бросающий. Например, человек, бросивший камень, в следующую секунду может быть убит, однако это никак не повлияет на движение камня.

Далее Ф.Лопатинский говорит, что среда также не будет причиной движения брошенного тела. Здесь профессор Московской академии расходится с мнением И.Гизеля, учившего о непосредственном влиянии среды на скорость движения брошенных тел вследствие сотрясения частиц воздуха. Ф.Лопатинский, напротив, говорит уже о силе сопротивления воздуха, которую с необходимостью преодолевает брошенное тело.

В конце концов, Ф.Лопатинский принимает теорию, *impetus*'а возникшую еще в поздней античности. Эта теория развивалась Симпликием, Иоанном Грамматиком и Филопоном. В средневековье наибольшее развитие теория эта получила в трудах В.Оккама и Ж.Буридана. Я.Стратий, изучив указанную проблематику на материале киевских курсов, пришла к выводу, что “в отечественных философских курсах XVII века при изложении данной теории традиционная аристотелевская интерпретация проблемы движения брошенных тел соединяется с теорией Жана Буридана, которой отдается явное предпочтение”<sup>179</sup>.

Как и большинство киевских профессоров, Ф.Лопатинский считал *impetus* “особым качеством, придаваемым бросающим брошенному телу”, присутствующим в теле благодаря принципиальной предрасположенности тела к движению<sup>180</sup>.

В силу недостатка времени Ф.Лопатинский не смог остановиться на проблеме движения брошенных тел достаточно долго. Но и сохранившийся материал позволяет судить о том, что концепция Ф.Лопатинского близка учению о движении брошенных тел, излагаемому в анонимном московском курсе 1684 года, изученном Я.Стратий. Особенно заметно сходство в подходе к оценке роли воздуха, оказывающего сопротивление движению тел. Здесь взгляды профессоров академии оказались близки взглядам итальянского ученого XVII века Дж.Бенедетти<sup>181</sup>. Интересно отметить и то обстоятельство, что, рассматривая движение свободно брошенного тела, Ф.Лопатинский пришел к выводу об увеличении импульса пропорционально длине пройденного пути. Кроме того, в этом разделе курса критике подвергается Родериго-де-Арриага, отношение к которому со стороны Ф.Лопатинского было весьма сложным.

Изложение вопросов, связанных с пространственно-временными отношениями, традиционно сопутствовало в академических лекциях с изучением проблем движения. Кроме того, оно было неразрывно связано с космологической проблематикой, ибо исходя из различного решения вопросов, относящихся к пространству и времени, складывались различные концепции природы в целом.

В соответствии с требованиями традиционной схоластической системы изложения профессора академии считали, “что от земной поверхности и до последнего абстрактного предела ... небо содержит пространство, которое, с одной стороны, абсолютно и дано раз и навсегда, а с другой — заполнено многочисленными вещами различной плотности, в результате чего само пространство является неравномерно сгущенным и разреженным”<sup>182</sup>. Подобное представление вынуждало принять неоднородность пространства, выделять в нем первостепенные и второстепенные естественные места, говорить о противоположности верха и низа. Движение, происходящее в подобном пространстве, понималось как абсолютное в физическом смысле, хотя ари-

стотелевское разделение движения в зависимости от его небесного или земного проявления некоторым образом содействовало принятию предположения об однородности пространства и относительности движения. Разумеется, до представления о едином универсуме с однозначными движениями земных и небесных тел, подчиненных единому закону всемирного тяготения, было еще далеко, да и трудности, связанные с пониманием абсолютности и относительности движения, наряду с поисками системы отсчета движущихся тел, редко обсуждалась в русской литературе начала XVIII века<sup>183</sup>.

Курс Ф.Лопатинского в этом отношении исключения не составляет. Тем не менее, справедливости ради, заметим, что тенденция к объяснению причин движения природы из нее самой распространяется в лекциях Ф.Лопатинского и на объяснение законов движения небесных тел. Здесь профессор академии мало уступает своему киевскому коллеге Ф.Прокоповичу, отвергавшему объяснение движения небесных тел с помощью самостоятельных, имманентных небесным телам духовных субстанций — интеллигенций. Как и Ф.Прокопович, Ф.Лопатинский отвергает аристотелевское учение о множестве небесных сфер, принимая его только как астрономическую гипотезу. Число небес в курсе Ф.Лопатинского оказывается радикально сокращенным с восьми до трех — воздушного, звездного и эмпирия. Далее, движущимися уже считаются не некие твердые сферы, а сами небесные тела, причем их движение обуславливается собственной природой: “... движение небес<sup>184</sup> постоянно и необходимо для сохранения всего чувственно воспринимаемого в природе ... представляется, что начало движения является для небесных тел врожденным...”<sup>185</sup>.

Ф.Лопатинский не считает звездное небо твердым, а именно такого мнения придерживался И.Гизель. Небо и небесные тела, по мнению московского профессора, состоят из одних и тех же элементов, правда, точно определить состав небесных тел Ф.Лопатинский, естественно, затрудня-

ется. Хотя заполняющее вселенную пространство и мыслится гетерогенным, подобная гетерогенность теряет свою наглядность. Дело в том, что представления, вытекающие из геоцентрической концепции вселенной и более тесно связанные с непосредственным чувственным опытом, начинают терять свои яркие краски перед лицом новых сведений о несоизмеримости универсума с той ничтожно малой частью пространства, которое занимает наша планета. Ф.Лопатинский определяет расстояние от Земли до эмпирея, то есть до конца вселенной, следующим образом: “Если бросить мельничный камень от эмпирея вниз, то он едва достигает Земли за 20 лет падения, причем скорость камня будет равняться 2784 немецким милям в час”<sup>186</sup>.

В.Ничик обращает внимание на три концепции пространства встречающихся в академических курсах. Во-первых, традиционное аристотелевское представление, согласно которому пространство понималось как коррелятивное отношение между двумя телами, охватывающими друг друга и разделенными при помощи границы.

Во-вторых, теория “внутреннего места”, восходящая к Дунсу Скоту. В-третьих, близкое ньютоновскому представлению о месте, как о промежутке пространства, занимаемого телом. Третья концепция разделялась Ф.Прокоповичем<sup>187</sup>. Первые две — оказали влияние на философский курс Ф.Лопатинского.

Исходя из традиционного континуального представления о пространстве, при котором последнее фактически не отличалось от места физического тела, Ф.Лопатинский приводит определение места как “первой непосредственной границы объемлющего тела”<sup>188</sup>. Однако представление о месте как о вогнутой объемлющей поверхности хотя и хорошо объясняло континуальные свойства пространства, ничего не давало для определения расстояний между телами. Возникающие трудности схоластики обычно решали, прибегая к понятию “внутреннего места”, “локального присутствия”, понимаемым как некая модальная бытийность. Я.Стратий, подробно осветившая эту проблему на материале лекций

И.Гизеля, считает, что такая категория “обуславливала постоянство, неподвижность внешних мест, что было необходимо для обоснования концепции неоднородного пространства, абсолютного в физическом смысле движения, давало возможность определять изменение расстояния и скорости во время движения тел”<sup>189</sup>.

Ф.Лопатинский в своем курсе объединил аристотелевскую и скотистскую концепции, сильно упростив последнюю. Итак, место, согласно Ф.Лопатинскому, подразделяется на внешнее и внутреннее, причем поверхность объемлющего тела не исчерпывает всего богатства категории “внешнее место”.

Говорить о внешнем месте можно только тогда, когда мы соединим традиционное аристотелевское понимание с концепцией локального присутствия, то есть “внутреннего” места. Учение о внутреннем месте, перегруженное схоластическими тонкостями, трудно для понимания. Ф.Лопатинский не уклоняется от разбора самых запутанных вопросов, однако считает необходимым привести и более простое определение, иллюстрируя его множеством наглядных примеров. По мнению Ф.Лопатинского, неподвижность внутреннего места объясняется отношением поверхности тела к неподвижным частям мира. Главной неподвижной частью мира, учитывая приводимые автором сведения о размерах универсума, оказывается центр Земли. Поэтому, если вынести бочку с вином из погреба, то вино окажется уже в другом месте, хотя поверхность объемлющего тела и останется прежней.

Как и автор анонимного курса 1684 года, Ф.Лопатинский различает локальное присутствие объемлемого и объемлющего тела. Что касается деления внутреннего места на ограниченное, конкретное и необъятное, то оно объясняется, главным образом, богословскими соображениями.

В изложении вопросов, связанных с проблемами пространства, Ф.Лопатинский остается верен своей сенсуалистической ориентации. Так, он заявляет, что внутреннее мес-



то чувственно воспринимаемо, а не воспринимаемое чувствами не обладает внутренним местом<sup>190</sup>. Ф.Лопатинский, вероятно, знал об опытах Галилея, Паскаля и Торричелли, но как и Ф.Прокопович истолковывал их исходя из принципа близкодействия, отрицая возможность действия силы через пустоту. С другой стороны, Ф.Лопатинский, в отличие от школы картезианцев, не отрицал пустоту вообще, считая возможным составить о ней мысленное представление. Интересны замечания профессора академии о том мире, где царит пустота, законы которого диаметрально противоположны существующим. В частности, Ф.Лопатинский замечает, что звук в пустоте не распространялся бы.

С проблемой пространства в академических курсах обычно связывались вопросы, посвященные прерывному и непрерывному, бесконечному и конечному, традиционно изучаемые как свойства оформленной материи.

Проблема бесконечного обычно рассматривалась в двух планах. С одной стороны “узко, лишь относительно протяженности, численности, совершенства, а также независимо от его конкретных проявлений”<sup>191</sup>, то есть как относительное, если следовать терминологии Ф.Лопатинского, бесконечное. С другой стороны, максимально широко, охватывая всю совокупность степеней существующего. Излишне говорить, что во втором случае под бесконечностью мог пониматься единственно Бог. Что касается первого рода бесконечного, то здесь возникли серьезные трудности. Трудности эти “приостекали из двух случаев смешения понятий, а именно когда отождествляют неопределенное с бесконечным и когда финитарные понятия применяют к бесконечному”<sup>192</sup>. Действительно, в узких рамках перипатетизма проблема бесконечного не была разрешена. Этому препятствовал схоластический метод, концепция конечной вселенной и завершенного в себе, ограниченного двумя пределами движения<sup>193</sup>.

Традиционно подразделяя бесконечность на актуальную и потенциальную, Ф.Лопатинский упускал из виду то обстоятельство, что “само понятие потенциальной беско-

нечности, бесконечного возрастания и неограниченного изменения основывается на бесконечности актуальной и логически ее предполагает”<sup>194</sup>. Следует обратить внимание и на терминологию Ф.Лопатинского. Актуальное бесконечное он называет категорематическим, а потенциальное — синкатегорематическим. Синкатегорематическое бесконечное “реально существует только относительно какой-нибудь своей части, таким образом, что существующая или могущая существовать часть является конечной. Синкатегорематическое бесконечное может только увеличиваться до бесконечности”<sup>195</sup>. Как и большинство профессоров Киево-Могилянской академии, в числе которых находился и Ф.Прокопович, Ф.Лопатинский отрицал существование в мире вещей актуальной бесконечности, признавая единственно существование бесконечности потенциальной.

С представлениями о потенциальной бесконечности, как о возможности неограниченного деления конечных частиц, в академической традиции связывались концепции континуума, движения, пространства и времени. Представление о потенциальной бесконечности как о неограниченной делимости конечных частиц и тел было свойственно также философскому учению Декарта. Решая проблему делимого и неделимого и связанные с нею апории Зенона, Ф.Лопатинский примыкает к линии Аристотеля — Декарта — Лейбница. Точно так же, как киевские профессора И.Гизель и Ф.Прокопович, Ф.Лопатинский доказывает существование континуума, бесконечно делимого на части. Справедливости ради следует сказать, что, приступая к решению проблемы, Ф.Лопатинский допускает высказывания, близкие к агностицизму: “Считается, что человеческий разум еще не справился с подобной трудностью”<sup>196</sup>. Раздел философского курса, посвященный исследованию проблемы прерывного и непрерывного, единственный из исследованных в научной литературе. В.Зубов, проводя фронтальное изучение проблемы на материале киевских и московских курсов, пришел к выводу, что в течение ста лет в академиях “деталь-

но изучались по одной схеме вековые споры о строении континуума”<sup>197</sup>. Это мнение В.Зубова впоследствии было несколько скорректировано, исходя из материала, предоставленного новейшими исследованиями, причем акцент стал делаться на моменте различия в отечественной историко-философской традиции<sup>198</sup>. Помимо общих рассуждений В.Зубов включил в текст статьи переводы с латинского языка на русский (около 4 страниц), которые следует рассматривать как первый, удовлетворяющий требованиям научности, перевод отрывка из философского наследия Ф.Лопатинского. Правда, от внимания Зубова ускользнула “корпускулярная точка зрения”<sup>199</sup> профессора академии, ибо учение о корпускулах излагалось Ф.Лопатинским в другом месте.

Вопросы, связанные с проблемами времени, завершают цикл лекций, посвященных свойствам оформленного материального тела. Проблемы времени стали особенно актуальны для России периода петровских реформ, когда на смену старому темпоральному мышлению приходило иное мышление, более адекватное новым социально-экономическим условиям. Увеличение товарного производства, рост торговли и последующего развития капиталистических отношений делало время все более важным фактором в производстве, “время начало отчуждаться от вещей и осознаваться как дематериализованная объективная длительность”<sup>200</sup>.

Разумеется, новое понимание времени в философских курсах, где преобладал дух перипатетизма, еще не могло получить надлежащего развития. Выражаясь словами А.Койре, профессор академии оставался жить и мыслить в мире приблизительности, весьма далеком от универсума прецизионности, в эпоху, когда прецизионность еще не спустилась с небес на землю. Поэтому утверждения о том, что в академических философских курсах наблюдалась тенденция, хотя бы и интуитивная, к размежеванию математического и физического<sup>201</sup> следует сопровождать соответствующими оговорками. Дело в том, что математическое и физическое оказывались противопоставленными уже в силу

исходных положений философской системы, ибо по мнению профессоров академии «повседневная действительность ... не является ни математической, ни математизируемой. Это область подвижного и неточного, где царят “более или менее”, “почти”, “около того” и “приблизительно”»<sup>202</sup>. Поэтому после проникновения математических методов в область естественнонаучных исследований интерес к натурфилософии в академических курсах начнет неуклонно снижаться, причем центр тяжести станут переносить на логическую, этическую и религиозно-историческую проблематику.

Следуя традиции, Лопатинский приводит аристотелевское определение времени — “число движения в отношении к предыдущему и последующему”, сохранив при этом средневековую иерархическую систему времен. Подобная система включала в себя божественную вечность (*aeternitas*), время неизменных сущностей (*aevum*) и собственно время в строгом смысле слова — длительность природных тел, имеющих начало и конец<sup>203</sup>. Началу рассуждений придан легкий оттенок агностицизма, скрытый в словах бл. Августина: “Пока меня никто не спрашивает, что такое время, я понимаю и нисколько не затрудняюсь, но если кто-то попросит объяснить, что оно такое, я не знаю, что ответить”. Благодаря связи с движением материальных тел время приобретает объективный характер, хотя оно “не имеет независимого от вещей существования и является чем-то существующим только вместе с миром, в мире и благодаря миру”<sup>204</sup>.

Несмотря на преобладание объективного подхода к проблеме времени, когда время понималось как отношение между вещами, как порядок их следования друг за другом через момент настоящего, в лекциях Ф. Лопатинского присутствует и субъективистский подход, нашедший свое место в примечаниях. Автор курса стремился связать воедино обе интерпретации. Так он обращает внимание своих слушателей на то, что для лентяев время церковной службы представляется долгим, долгим также кажется нам время, когда мы испытываем боль. С другой стороны, время на-

слаждений и серьезной работы протекает мгновенно. Подобный феномен Ф.Лопатинский пытался объяснить исходя из наличия в душе субъективной способности отсчитывать моменты времени, объективные дискретные элементы в континуальном потоке длительности. Если такая способность находится в напряжении, субъективно переживаемое время становится равным объективному. Если же усиливаются какие-то иные способности, субъективное время начинает течь быстрее. Помимо прочего время делится Ф.Лопатинским на внешнее и внутреннее. Внешнее время находится в зависимости от движения небесных тел, а внутреннее жестко детерминировано первым актом сотворения мира.

В заключение изложения натурфилософских взглядов Ф.Лопатинского представляется необходимым более подробно остановиться на его воззрениях относительно природы универсума и, в частности, на его отношении к системе Коперника. Дело в том, что учение Коперника можно рассматривать в качестве своеобразного пробного камня историко-философской ценности академических курсов. Отличавшиеся широким кругозором, знакомые с предовыми достижениями западноевропейской философской мысли профессора подходили к изложению материала творчески. Даже не соглашаясь с учением Коперника, они тем не менее тщательно его обсуждали, взвешивая аргументы за и против гелиоцентрической концепции. А вот профессора, склонные к компиляции, среди которых был и С.Прибылович, с низким образовательным уровнем, даже в начале XVIII века проявляли к доктрине Коперника мало интереса, а иногда и просто ее замалчивали. Именно при изложении космологии становится особенно заметным различие между курсом Ф.Лопатинского, наиболее богатым в историко-философском отношении, и курсом С.Прибыловича, носящим компилятивный характер.

Изложение вопросов, связанных с идеей мироздания, в академических курсах обычно откладывалось до последних страниц “физики”, когда ученик уже должен был одолеть

тернистые пути “логики” и ознакомиться почти со всеми изложениями натурфилософии Аристотеля, препарированной в духе второй схоластики. Подготовленный слушатель составлял себе представление о картине мира в целом, получал сведения об ее альтернативных вариантах — учениях Птолемея и Коперника.

Недостаток времени, усилившийся к 1706 году, не позволил Ф.Лопатинскому рассмотреть вопросы строения универсума с той подробностью, как то было сделано Ф.Прокоповичем. Однако профессор Московской академии трактует вопросы, связанные со строением мироздания, более основательно, нежели такие киевские профессора как И.Турбойский, Хр.Чарнуцкий, И.Волчанский, пытавшиеся скрыть антагонизм двух взаимоисключающих систем с помощью схоластических уловок и замалчивания<sup>205</sup>.

Излагаемый Ф.Лопатинским материал подразделяется на два вопроса; в первом говорится об истинной форме мира, во втором — о системе мира. Важный со схоластической точки зрения вопрос о совершенстве мира обсуждается очень кратко.

Доказательство шарообразности Земли основывается как на астрономических наблюдениях, так и на данных морских путешествий. Здесь же приводятся традиционные, аристотелевские доказательства шарообразности земного тела.

Приводимые в курсе возражения против шарообразности Земли можно рассматривать как резюме мнений большинства населения московского государства того времени. Подобные мнения основывались на сочинениях Козмы Индикоплова, Толковой Палее и азбуковниках, в то время как аристотелевски-птолемеевская концепция распространилась с помощью “Луцидариуса”, астрологических прогностиков, хроник, книг Н.Ортелиуса, Г.Меркаторла, Луки-де-Линды, предназначенных для более привилегированных слоев общества.

Первые годы петровских реформ ситуацию не изменили, но только усилили разногласия между сторонниками противоборствующих течений. Poleмика по вопросам кос-

мологии продолжалась в дальнейшем, о чем свидетельствует сатира А.Кантемира “На хулящих учение”. Особую ценность представляют авторские примечания А.Кантемира, причем, излагая различные системы мироздания, автор сатиры придерживается того же самого порядка, что и Ф.Лопатинский<sup>206</sup>.

О Копернике Ф.Лопатинский отзывается с неизменным уважением: “муж, одаренный весьма острым умом”<sup>207</sup>. Оценка же С.Прибыловича, преемника Ф.Лопатинского на философской кафедре, становится более сдержанной: “... мудрейшие из древних единодушно считали, что Земля находится в центре мира. Так думали Платон, Аристотель, Птоломей и еще очень многие. Но находились и такие, кто считал, что в центре мира расположено Солнце, вокруг которого вращается Земля и прочие планеты. После долгих столетий забвения подобное мнение вновь заявил Николай Коперник, попытавшийся его доказать с помощью множества аргументов ... Мы хорошо видим это на схеме коперниканской системы мира”<sup>208</sup>. Впрочем, никаких таких схем в тексте лекций С.Прибыловича мы не находим, а вся глава, где рассказывается о системе мира, из-за многочисленных пропусков выглядит как ряд бессвязных отрывков.

Думается, что С.Прибылович пытался принизить авторитет гелиоцентрической традиции. Попытаемся доказать это положение. Во-первых, у него не приводится никаких известных имен, хотя тогда ссылка на авторов, пользующихся какой-либо известностью, уже считалась определенным рода доказательством. Во-вторых, о Копернике сказано очень мало, причем не встречается ни положительная, ни отрицательная оценка деятельности великого польского ученого. В-третьих, Ф.Лопатинский говорит, что Коперник обосновал свое учение, тогда как С.Прибылович считает, что Коперник только пытался это сделать.

В-четвертых, С.Прибылович произвольно опустил половину относящегося к теме материала и отказался от схем, которыми так любил пользоваться Ф.Лопатинский.

Противоречия системы Коперника догматам Св.Писания и авторитетным мнениям языческой древности еще не объясняет то упорство, с каким продолжали держаться за геоцентрическое учение в XVII–XVIII веках. Профессоров академии “беспокоит не только противоречие этой системы (Коперника) Библии ... сколько невозможность объяснить следствия, вытекающие из принятия этой системы, традиционными натурофилософскими взглядами”<sup>209</sup>.

Внутренняя логика перепатетической системы продолжала довлеть произведениям эпигонов. Система Аристотеля неизбежно была исоцентрической, ибо учение о движении не допускало иного положения Земли, кроме как в центре сферического космоса<sup>210</sup>.

Аргументация противников Коперника сводилась к нескольким положениям, часть которых была представлена вниманию русского читателя в переводной “Географии” Варения, напечатанной в Москве в 1718 году: “Земля неудобна к движению по своей великой тяжести. Круговое движение противно естеству Земли. Если бы Земля двигалась, то камень брошенный с башни, не мог бы упасть к ее подножию. Ядро, пущенное из пушки к востоку, не могло бы попасть в цель, так как цель убегала бы от него с движением Земли, и, наоборот, ядро, пущенное на запад, ударило бы в цель быстрее. От быстрого движения Земли у людей болела бы голова, а высокие каменные башни рушились бы. Люди видят, что движутся звезды, а не Земля. Земля основана в центре мира, а центр не движется. Божественное Писание подтверждает неподвижность Земли”<sup>211</sup>.

Далее в тексте “Географии” помещались контраргументы Галилея, блистательно защищавшего гелиоцентрические принципы. Перевод Варения выполнил Ф.Поликарпов (Орлов), выпускник Московской академии, работавший впоследствии справщиком в Синодальной типографии. До нашего времени дошло написанное Поликарповым “Историческое известие о Московской академии”, напечатанное в Древней Российской Вивлиофике трудами русского просве-



тителя Н.Новикова<sup>212</sup>. Перевод Ф.Поликарпова оценивают как “эпоху в русской научной литературе”<sup>213</sup>.

Ф.Лопатинский опустил большую часть традиционных возражений против системы Коперника, апеллируя к непосредственному чувственному опыту. Подобный прием нельзя рассматривать как проявление мракобесия, ибо “еще целое столетие после Коперника существовали научнообразованные и свободно мыслящие астрономы, которые прямо приводили естественное чувство твердости и спокойствия земли, как основное доказательство против верности системы Коперника”<sup>214</sup>. Не следует также забывать о том, что пропаганда идей Коперника в любой форме входила в общую систему правительственных мероприятий той эпохи, причем деятельность Московской академии в эту систему органически не вписывалась. Для того, чтобы сделать более наглядной прогрессивность позиции Ф.Лопатинского, приведем высказывания по поводу учения Коперника, сделанные членами консервативной оппозиции. “... проклятый Коперник, Богу суперник, тот творительный глагол Божий спорит и Моисеево писание: иже от откровения Божия написанныя ничтожит”, – писал И.Т.Посошков в “Завещании отеческом”, в то время как отдельные раскольники просто называли первые русские высшие учебные заведения “академиями богомерзких наук”<sup>215</sup>. Поэтому совершенно неправомерно ставить на одну ступень Ф.Лопатинского и противников петровских реформ.

В конце концов, Ф.Лопатинский предлагает студентам придерживаться компромиссной системы Тихо-де Браге; признавая за системой Коперника только преимущество в объяснении небесных явлений и отрицая ее мировоззренческое значение. В этом отношении Ф.Лопатинский не был оригинален, так как взял на вооружение тактику римской курии, апробированную еще в XVI веке: “... кардинал Беллармин в своем отношении к учению Галилея признает истинность новой теории в той мере, в какой она представляет более удобный и наглядный метод математического выражения движения звезд, но решительно отвергает, как только она высказывается о реальности...”<sup>216</sup>.

## ГЛАВА 5

### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФСКИХ КУРСОВ

Проблемы, так или иначе связанные с теорией познания, занимали в философских курсах славяно-греко-латинской академии важное место, причем в объемном отношении они даже преобладали. Дело в том, что помимо чисто гносеологических трактатов вопросы, связанные с теорией познания, рассматривались и на страницах “Физики”, особенно в “Анимастике”.

Усиление внимания к гносеологической проблематике является одной из важнейших характеристик развития отечественной философской мысли начала XVII века, когда особенно остро обнажились вековые противоречия знания и веры, просвещения и суеверия, в общественно-экономической жизни русского государства, резкая экономическая активизация купечества и лиц третьего сословия не могли не сказаться на развитии научного знания вообще и философского преподавания в частности. “Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой ... Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании”<sup>217</sup>. Эта мысль, высказанная Ф.Энгельсом во введении к английскому изданию работы “Развитие социализма от утопии к науке”, имеет определенное значение для исследователей в области русской философии начала XVIII века, где как раз и берет начало процесс интенсификации разрыва между научным знанием и знанием, претен-

дующим на научность, когда “спекулятивным абстракциям была противопоставлена эмпирическая конкретность”<sup>218</sup>. Подобный процесс сопровождался повышением интереса к опыту и эксперименту в ущерб умозрительному догматизму, расширением роли индукции, обращением к непосредственному исследованию природных тел, так что авторитет уже перестает выступать в качестве критерия истины<sup>219</sup>.

Если в XVII веке отдельные попытки своеобразного просветительства часто наталкивались на противодействие духовной и светской власти, то в XVIII веке “абсолютистское государство было заинтересовано ... в ее (науки) утилитарных результатах, без которых уже не могло развиваться производство”<sup>220</sup>. Что касается церковных кругов, то к началу XVIII века рационалистическое обновление православия, неминуемо влекущее за собой подрыв религии изнутри в официальной государственной идеологии? стало преобладающим.

Философские курсы Московской академии складывались под влиянием отечественной академической традиции, которой, как показала В.Ничик, были присущи черты, характерные для разных этапов развития философского знания<sup>221</sup>. Из сохранившихся до нашего времени курсов курс Лопатинского выделяется и своей величиной (“Диалектика” и “Логика” Лопатинского превышают вдвое соответствующие курсы Прибыловича и Вишневского), и оригинальностью содержания, поэтому в дальнейшем ему будет уделяться преимущественное внимание.

Проблемы теории познания в академических курсах тесно связывались с учением о душе. Как, киевские коллегии московские профессора считали, что все живое обладает тремя свойствами — во-первых, способностью питаться, расти и размножаться — общей для растений, животных и человека. Во-вторых — чувствительностью, общей для человека и животного; в-третьих, разумностью, присущей единственно человеку. Отсюда возникает деление души на растительную (вегетативную), чувствительную и разумную, характерное для всей академической традиции<sup>222</sup>. Два первых

вида считались материальными, а последний не материальным, разумеется, подобное деление, когда речь заходила о человеке, неизбежно влекло за собой психосоматический дуализм. Однако Лопатинский был далек от примитивной субстанциализации, когда три вида души рассматривались отдельно существующими в человеке. По мнению профессора академии, душа в целом едина, а три ее вида различаются лишь умозрительно: “Обрати внимание на то, что приведенное деление души не охватывает члены деления (как они существуют в действительности), но интенционально, в отвлечении. То есть под растительной душой понимается начало роста, отвлекаясь от того, является ли она одновременно началом чувствования и разума”<sup>223</sup>.

Лопатинский в своем философском курсе много внимания уделяет вопросам, связанным с возникновением ощущения, ибо подобные вопросы для теории познания являлись своеобразной пропедевтикой. Пять внешних чувств и одно внутреннее (здесь Лопатинский несколько упрощает классификацию Яворского, насчитывавшего пять внутренних чувств — общее, представление, фантазию, оценку и память)<sup>224</sup> объединены московским профессором под одним понятием интенциональной чувственной способности, противопоставленной идеальным разуму и воле. Возникновение ощущений Лопатинский объясняет исходя из теории образов, представлявшей собой идеализированный вариант “механической”, демокритовско-аристотелевской теории отражения, которая получила широкое распространение в средние века. Как известно, при разработке теории образов в средние века в качестве основополагающих принимались два принципа, а именно принцип формирующей активности души и принцип неаффицируемости высшей природы низшей<sup>225</sup>. Теория образов противостояла гносеологии неоплатонизма, в которой чувственное познание рассматривалось как актуализация потенций души, происходящая по причине обращения души к телесному миру, когда в ее поле зрения появляются те или иные предметы. Для неопла-

тоники мир представлял собой эпифеномен познавательной деятельности души<sup>226</sup>.

Теория образов детально разрабатывалась в томистской философии<sup>227</sup>, хотя уже в средние века она отвергалась такими мыслителями как Габриэль и Оккам, а впоследствии и Декартом. К середине XVII века теория образов отвергается и в России, о чем свидетельствует хотя бы курс Конисского, относящийся к 1749 году, причем “критика теории species, детально развитой томизмом, была свидетельством не только отхода от схоластики, но и необходимой предпосылкой формирования нового материалистического учения об ощущениях”<sup>228</sup>.

Концепцию Лопатинского можно рассматривать как переходную от теории образов к гуморалистическим представлениям. В курсе Лопатинского, наряду с тотальным разбором теории образов, можно встретить и изложение взглядов Декарта<sup>229</sup>, которые подаются без всякой критики. В.Ничик и И.Захара обратили внимание на то обстоятельство, что внешнее сходство некоторых понятий, употребляемых в академических курсах, с понятиями, встречающимися у Фомы Аквинского, не дает права заключать о сходстве вкладываемого в такие понятия содержания, которое может оказаться весьма и весьма различным<sup>230</sup>.

В процессе познания Лопатинский считал необходимым присутствие объекта познания и познавательной способности познающего субъекта. Для протекания познавательного акта воздействие объекта на субъект представлялось совершенно необходимым: “... душа наполняется благодаря иному ... причем иным и будет объект, в частности содержащий все необходимое. Следовательно, для достижения знания об объекте душа должна испытывать воздействие со стороны объекта. Следовательно, объект некоторым образом содействует своему познанию”<sup>231</sup>. Тем не менее Лопатинский отрицает непосредственное воздействие объекта познания на субъект, ибо, по его мнению, нематериальная познавательная способность не способна взаимодействовать с объектом, который сам по себе материален.

Поэтому объект посылает вместо себя, допустим к глазу, тонкий образ (*species*) — “словно бы семя, благодаря которому способность постигает объект, получая о нем знание”<sup>232</sup>. Хотя подобный образ и материален, материальность его представляется весьма своеобразной, заключаясь единственно в способности быть чувственно воспринимаемым. Лопатинский категорически выступает против отождествления образов с корпускулами — “... запечатленные образы не являются корпускулами, истекающими от объекта к органам чувств. Они представляют собой качества, не обладающие количеством, так что даже если бесконечное число образов окажется в одной точке, то они не сомнут и не сломают друг друга, но друг в друга проникнут”<sup>233</sup>.

Сам объект определяется как объективный образ, а испускаемые объектом образы подразделяются на запечатленные (*impressae*), другими словами на виртуальные, и формальные. Виртуальный или запечатленный образ в свою очередь делится на чувственный и умопостигаемый. Чувственный образ создается благодаря действию испускаемых объектом образов на органы чувств и на внутреннее чувство. Он переходит в умопостигаемый благодаря упорядочивающей деятельности разума. Однако в ходе лекционного курса Лопатинский изменяет свое мнение, признавая существование уже пяти видов образов, причем по этому вопросу он испытывает заметные колебания, особенно относительно осязательных и обонятельных образов. Интересно, что, стараясь подкрепить свои достаточно шаткие теоретические рассуждения, профессор академии ссылается на употребление различных приборов, ставших достоянием науки Нового времени — подзорную трубу, телескоп, микроскоп, слуховую трубку<sup>234</sup>.

Лопатинскому, как и его киевским коллегам, был хорошо известен факт специализации органов чувств на восприятии соответствующих объектов, так что при действии неспецифических раздражителей адекватного ощущения не возникало. Разумеется, биологический механизм выработ-

ки и эволюционного закрепления подобной специализации профессору академии не мог быть еще известен<sup>235</sup>.

Под общим ощущением или внутренним чувством Лопатинский понимал ту способность, с помощью которой на основе материала внешних ощущений образуется специфический образ объекта познания, всестороннее представление о вещи. Общее чувство понималось как основное для таких внутренних чувств, как фантазия, воображение, оценка, память. Сюда относились и объекты, воспринимаемые с помощью отдельных органов чувств, и объекты, воспринимаемые всеми чувствами сразу. Внутреннее чувство считали находящимся в головном мозгу, где стекаются все внутренние волокна, раскинутые по человеческому телу. Что касается собственно ощущения, “рождения психического образа на основе телесного”, выраженного чувственного образа, то оно, по мнению Лопатинского, происходит где-то на полпути к головному мозгу. Например, зрительное ощущение возникает в сетчатке глаза, об анатомическом строении которого профессор академии уже имел правильное представление.

Существование внутреннего чувства Лопатинский пытался объяснить из опыта. Охотник, по словам автора курса, во сне преследует дикого зверя, а сумасшедший явно наблюдает то, что ускользает от внимания присутствующих, находящихся в здравом уме. Причиной подобных явлений Лопатинский считал сохраняющиеся в мозгу чувственные образы. Кроме того, в учении о внутреннем чувстве содержатся положения о рефлексии, то есть о восприятии вместе с объектом самого акта восприятия.

Если такой видный представитель схоластики, как Фома Аквинский “всемерно старался подчеркнуть пассивный, чисто рецептивный характер человеческого познания”, то в трудах профессоров Московской академии неуклонно росло представление об активности познающего субъекта. Лопатинский заявляет: “Каждый человек в отдельности является действующей причиной философского знания, которым он владеет”<sup>236</sup>.

Психосоматический дуализм, неизгладимая печать которого лежала на каждом академическом курсе, постулировал независимость интеллектуального познания от познания чувственного, в чем можно заметить некоторое сходство с августинианским иллюминационализмом, “христианской разновидностью платонизма, гносеологическим истоком которого служит гипостазирование субстанциональных положений теоретических наук и вообще идеализированных объектов”<sup>237</sup>. Естественно, подобное обстоятельство не могло не тревожить Лопатинского, который, стремясь преодолеть противоречие между материалистическим протеканием познавательного процесса и его идеалистической детерминантой, сделал упор на сенсуалистическом аспекте в своем варианте теории познания. В чем же это конкретно выразилось?

Разделы, посвященные чувственному и интеллектуальному познанию в количественном отношении между собой не сопоставимы, если первому посвящен не один десяток мелко исписанных страниц, то последний при поверхностном рассмотрении можно и не заметить. Но несмотря на крайнюю краткость раздела, посвященного интеллектуальному познанию, пройти мимо него было бы неправомерным.

Разум, по мнению Лопатинского, в интеллектуальном познании играет главную роль. Сам разум определяется следующим образом: “Навык, способствующий познанию первоначал, так что для согласия с первоначалами не требуется иного средства, но достаточно //одного понимания. Разумом его называют из-за всеобщности, потому что он как способность разума, оказывает влияние на все науки без исключения, ибо они зависят от знания первоначал и сводимы к первоначалам”<sup>238</sup>. Именно благодаря разуму запечатленные чувственные образы превращаются в образы духовные, причем отвлеченные общие признаки предметов сливаются в один, выражающий сущность предмета, образ. Объясняя подобный процесс, Лопатинский прибегает к распространенному в перипатетической философии делению



разума на активный и пассивный (страдательный). Но если у Альфараби, и в особенности у Авиценны, активный разум выступал как некая безличная космическая сила, порождающая бестелесные формы, вторгающиеся в мир материи и создающие в земном мире единичные вещи”<sup>239</sup>, то Лопатинский склонялся к признанию личностного характера активного разума. Активный разум не отделим от разума пассивного, от наличия различных комбинаций материальных запечатленных образов.

Лопатинский хорошо видел основное противоречие гносеологической системы томизма, в которой материальный умопостигаемый мир представлял собой лишь ступень к познанию, но материальное представление со всем тем не могло являться причиной духовного образа. Получалось явное несоответствие. Однако, Лопатинский не мог полностью элиминировать в теории познания абсолютный фактор, так что в конце концов ему пришлось признать божественное происхождение совокупности высших аксиом наук, принципов мышления, последние основания нравственности. Конкретно сюда относится закон исключенного третьего, закон тождества и способность нахождения общего в единичных предметах.

Поэтому выражение “естественный свет разума”, часто встречающийся в трудах Лопатинского, Прибыловича и Вишневого, следует интерпретировать, не забывая об исходных теистических предпосылках философских систем этих профессоров. Рационализм XVII века часто говорил о естественном свете разума, светящем изнутри и позволяющем человеку путем простой интроспекции ясно видеть необходимую истинность принципов наук, эстетики и морали<sup>240</sup>. Но в академических курсах свет разума естественен потому, что сам разум, как наилучшая часть души, сотворен по образу и подобию Божию и в силу этого способен к интуитивному постижению основных истин. Однако концепция Лопатинского отличается от откровенно теистических систем, когда считают разум направленным на познание веч-

ных сущностей. По мнению профессора академии, вечные сущности непосредственно не даны в природе, поэтому разум прежде всего обращается к самой природе, понимаемой как совокупность всего чувственно воспринимаемого, различающегося от субъекта познания. “Разум же определяется вещами, существующими в природе”<sup>241</sup>.

Понимаемый в самом широком смысле как способность ощущать, представлять и мыслить, человеческий разум формируется в ходе взаимодействия с окружающим миром. Лопатинский, следуя здесь академической традиции, отвергал платоновскую теорию познания как воспоминания. Опровержению подобной теории посвящен целый раздел “Логики”. Интересно отметить, что в этом же разделе опровергается учение Авиценны (Ибн-Сины) об активном разуме, интеллигенции, который присущ не каждому человеку в отдельности, но всему человеческому роду в целом. По мнению Авиценны, отдельному человеку присущи лишь ошибки и заблуждения, что же касается истины, то, будучи единой, она никому не присуща. Следовательно, знание принципиально не достижимо путем занятий, но только благодаря присутствию некоей познавательной силы. Разумеется, для склонного к сенсуализму Лопатинского, разрабатывающему учение о приобретенном интеллектуальном навыке, позиция Ибн-Сины оставалась чуждой.

К Авиценне, по мнению Лопатинского, приближаются взгляды Платона и пифагорейцев, которые вкратце излагаются следующим образом: “... против платоников и пифагорейцев. А именно, Платон в “Мемноне” учит о том, что знание обретается в процессе воспоминания. Дело в том, что Платон представлял себе все души одновременно созданными при сотворении мира Богом, причем раньше тел. Эти души уже обладали знанием обо всех вещах, получив его благодаря Божественному воздействию. Но заброшенные в тела души обо всем забывают. Тем не менее погребенное в телесной массе знание можно освободить с помощью усиленных занятий. По этой причине Сократ бахвалился, что

он якобы занимается ремеслом акушера. Он утверждал, что выводит на свет знания, уже давно находящиеся в человеческом разуме, словно акушер, который сам не производит ребенка, но только выводит плод из материнского чрева. Главное положение Пифагора заключается в том, что никто не рождается снова, чья душа ранее не заключалась в каком-нибудь теле, человека или животного”<sup>242</sup>.

Против теории приобретения знания как припоминания Лопатинский выдвигает следующие аргументы, настаивая на том, что познание представляет собой приобретение нового знания, осуществляемое как отдельным человеком, так и всем человеческим родом: “Опыт показывает, что существуют науки и искусства, которые существовали и ранее. (Здесь акцент делается на возможности приобретения каждым отдельным поколением суммы знания, накопленной человеческим родом — *А.П.*) ... Особенно сильным доказательством оказываются науки и искусства, ранее не существовавшие”<sup>243</sup>. К таким наукам Лопатинский относит типографское дело, неизвестное в античности, и химию. Во-вторых, Лопатинский считал, что Платон спутал врожденную способность к познанию со свойствами, вытекающими из обладания знанием. В этом отношении идеи Лопатинского были близки воззрениям Локка, идеи которого как раз в 1703–1704 годах только начали проникать в Россию<sup>244</sup>. В-третьих, применяя против платоников доказательство путем приведения к нелепости, Лопатинский говорит о глухих, якобы обладающих познаниями в музыке, о слепых, имеющих знание о цвете и т.д.

Не оставляет без внимания профессор академии и контраргументы своих противников. Вот как опровергаются положения, содержащиеся в диалоге “Мемнон”: “Мальчик мог получить знание простейших математических положений, спрашивая или соглашаясь со сказанным, так как если говорить о простейшем, то простейшее легко и постигается. Наши противники совершают ошибку, думая, что подобным образом можно получить знание обо всем, хотя существует

нечто, познаваемое даже ребенком. Так, ребенок узнает от матери, которая учит многому необходимому в практической деятельности<sup>245</sup>. Легко заметить, что позиция Лопатинского очень близка взглядам Конисского и Козачинского<sup>246</sup>, хотя философские курсы последних и были прочитаны полвеком позже.

По вопросу о природе общих понятий, так называемых универсалий, Лопатинский придерживался общей линии, принятой как в Киево-Могилянской, так и славяно-греко-латинской академии. Подобную линию В.Ничик характеризует как “умеренный номинализм”<sup>247</sup>, стоявший в стороне от крайностей номинализма и реализма. После углубленного изучения рукописного наследия Лопатинского представляется уместным внести некоторые коррективы в устоявшееся в историко-философской литературе мнение о якобы имевшем место отходе Лопатинского от традиционной линии в трактовке проблемы универсалий. Вот как вкратце формулируется принятая в отечественной литературе точка зрения: “Однако в лекционном курсе Лопатинского мы находим положения, которые не только следуют этой традиции, но и отходят от нее ... Не принимая взглядов скотистов и томистов, Лопатинский тем не менее довольно часто обращался к авторитетному для него мнению Овиедо и Арриаги. В этом он близок Яворскому, который, однако, не только иногда ссылался на сочинения представителей второй схоластики, но и довольно часто их критиковал”. Выше нами уже было показано, что Арриага, “светоч Богемии”, критиковался Лопатинским довольно-таки резко, что же касается Овиедо, то легче найти место, где Лопатинский вступает с ним в дискуссию, чем точки соприкосновения этих, столь непохожих друг на друга, мыслителей. Следовательно, в этом отношении Лопатинский поступает точно так же, как его коллеги Яворский и Прокопович.

Резкой критике в академических лекциях подверглись и взгляды Платона, причем профессор академии рассматривал взгляды великого древнегреческого мыслителя в их

историческом развитии. Здесь представляется уместным привести достаточно обширный отрывок из философского курса, прочитанного Лопатинским, так как в чрезвычайно интересную и богатую содержанием книгу В.Ничик “Из истории отечественной философии конца XVII—начала XVIII в.” вкралась незначительная ошибка, несколько искажающая мысль автора курса по столь важному в историко-философской перспективе вопросу. “Первое мнение принадлежит Платону, который, стремясь сохранить единство общих понятий, принимал какие-то идеи или общие природы, служащие образцом. Платон утверждал, что такие идеи существовали до создания всех единичных предметов<sup>248</sup>... человеческая природа или идея, относящаяся к отдельным людям существовала до отдельных людей. Эта природа являлась единой и была способна существовать во многом. Единая до отдельных людей, то есть до того, как она оказалась сведенной к отдельным людям. Та же природа после сведения является многим, так как индивидуумов много. Первую идею Платон называл “человеком” безотносительно, вторые же идеи философ считал единичным сущим в силу своего существования, называя их тем не менее сущностями нерожденными и неуничтожимыми в силу своей причастности.

Впоследствии такие солидные авторы, как Плотин, Порфирий, Ямвлих, Плутарх и св. Августин старались всячески оградить авторитет Платона от подобного смехотворного мнения. Так, св.Августин в I книге “Пересмотров” назвал умопостигаемый мир Платона вечным и божественным законом<sup>249</sup>. Да и сам Платон в “Филебе”, VI книге “Государства”, “Тимее” и “Пармениде” поместил идеи в Божественном уме Демиурга, но не во внешней идее, которая, будучи вне пределов ума Демиурга, служит образом для деятельности последнего”<sup>250</sup>.

Таким образом, Лопатинский, образно говоря, подрывает корень дерева реалистической традиции в истолковании универсалий, относя крайний реализм к раннему этапу

деятельности Платона, от которого сам древнегреческий философ впоследствии отказался. Аргументация Лопатинского против реализма в общем не отличается от аргументации Прокоповича. Напомним вкратце ее наиболее характеристические черты. Универсалия существует и не существует, если бытие универсальной природы отделено от бытия единичных вещей. Если бы человеческая природа была такой, как того желает Платон, то она либо должна быть в Платоне и Сократе, либо не должна. Если должна, то она будет отличной от них и поэтому не общей им обоим. Если она единична, то не может сказываться о них<sup>251</sup>.

Точно также, как профессор киевской академии Кроковский, читавший свой курс в 1686 году, Лопатинский критикует точку зрения Фонсеки, относительно реального существования формального универсального в возможности до единичных вещей. "... Универсалия является природой или сущностью неделимых. Но возникает противоречие, если сущность вещи соразмерно не тождественна природе вещи. Получается (если верить Фонсеке), что вещь существует без самой себя, ибо она якобы существует без своей сущности, а именно так и происходит, если отличать вещь от ее сущности. Следовательно, универсалия не может существовать без единичных предметов"<sup>252</sup>.

Далее, не совсем корректным представляется утверждение, что "еще более отходит Лопатинский от традиции при рассмотрении свойств универсалий в бытии"<sup>253</sup>, то есть рассматривая свойства универсалии в ее существовании, а именно вечность, вездесущность, нерождаемость, неуничтожимость, первичность, нематериальность, целокупность (всецелостность) и сказываемость. Дело в том, что подобного взгляда придерживался профессор киевской академии Гизель, учивший о вечности универсалий в отрицательном смысле<sup>254</sup>. Никакого особенного отрыва от традиции здесь не наблюдается, ибо Лопатинский также считал универсалии вечными отрицательно, то есть вечным относительно сущности, но не существования. Кро-

ме того, Лопатинский учил и о существовании материальных универсалий<sup>255</sup>.

В своем философском курсе Лопатинский не ограничивается критикой реализма, не менее остро подвергает он критике и номиналистические концепции. Заметим, что критика номинализма по непонятным причинам до сих пор недостаточно изучена в отечественной историко-философской литературе.

Подобная критика не должна восприниматься как проявление ретроградства, напротив, в ней содержится много позитивного. Известное высказывание Маркса о номинализме как “первом выражении материализма”<sup>256</sup> справедливо для той эпохи, когда возникло это течение. Но впоследствии клерикальным кругам удалось приручить номинализм, так что “номиналистическое решение проблемы общего... не всегда заключало в себе передовую антитеологическую (и тем более материалистическую) тенденцию, по сравнению с решением ее в духе реализма”<sup>257</sup>. В частности, умеренный номинализм получил распространение в густой сети иезуитских школ, раскинутой к рассматриваемому периоду и над российским юношеством.

Номиналистическая позиция излагается Лопатинским следующим образом: “... многие отрицали реальное существование универсалий, ибо представлялось противоречивым, каким образом нечто может быть единым и многим. Итак, они признавали только репрезентативные и обозначающие универсалии. Первыми по такому пути пошли стоики, последователи Зенона. Они считали универсальными лишь концепты (понятия). Во-вторых, номиналисты, последователи Оккама, добавившие к формальным концептам имена, способные обозначить многое в силу синонимии и нераздельно. Номиналистами их назвали потому, что универсалиями они принимали только имена. Номиналисты принимали концепты как естественные универсалии, представляющие предметы в силу своей природы. Имена же они считали произвольными универсалиями, так как слова име-

ют значения благодаря соглашению. Тем самым номиналисты начали спор о том, являются ли универсалии при сказывании терминами или же вещами, выраженными с помощью терминов”. Лопатинский хорошо понимал, что “простой набор или сводка каких-либо свойств или качеств отнюдь еще не создает того целого, свойствами или качествами которого они могли бы являться”<sup>258</sup>. В вопросе об универсалиях позиция Лопатинского близка к концептуализму, утверждавшему, что в единичных предметах существует нечто общее, на основе которого и возникает концепт, выраженный словом.

В широком смысле Лопатинский определяет универсалию как “некое единое, способное быть присущим многому”, подобно тому, как один Петр присущ каждой части разбитого зеркала. “Универсалия в предикации есть единое, способное сказываться о многом ... первая универсалия называется метафизической, а вторая — логической”<sup>259</sup>. Мнение номиналистов Лопатинский отвергает по той причине, что научное знание профессор академии считал связанным со знанием общего. Если же отрицать реальность общих понятий, принимая их за эмпирически наблюдаемую сводку сходных предметов<sup>260</sup>, то предмет научного знания растворяется в море отдельных чувственных восприятий. Именно в придании универсалиям некоторого онтологического статуса Лопатинский расходится с концептуализмом того типа, который представлял в своих сочинениях Локк. По мнению Лопатинского, универсалии не суть только продукт деятельности разума, напротив, они обладают каким-то труднодостижимым существованием в самих вещах. Скорее всего профессор академии хотел здесь подчеркнуть зависимость, вторичность интеллектуального познания по сравнению с объективным существованием объекта познания, стремясь при этом избежать реализма платоновского типа. Лопатинский считал “познаваемые разумом абстрактные вещи ... чем-то вторичным по отношению к своему объекту, который является первичным”<sup>261</sup>. В силу этих причин бытие уни-



версалий нетождественно бытию умопостигаемых вещей: “Отвечаю, обращая довод противника против него самого: “объекты познаются так, как они существуют сами по себе” и т.д. Однако сами по себе они обладают определенной формой бытия. Значит, они должны обладать той же формой бытия и в разуме. Следовательно, когда я получаю знание о горе, гора должна войти в мой разум, а когда я познаю телегу с сеном, то в мой разум въезжает телега с сеном. Я отрицаю большую посылку, якобы объект познания прямо входит в разум. Если бы дело обстояло подобным образом, то, разглядывая быющую задней ногой лошадь, я бы подвергался опасности потерять глаз. Так как быющая задней ногой лошадь неминуемо должна была бы оказаться в моем глазу. Итак, объекты познаются иначе, нежели они существуют в действительности”<sup>262</sup>. Таким образом, умеренный номинализм Лопатинского несколько отличен от объективно-идеалистической позиции, принятой большинством схоластиков. Хотя профессор академии и приписывает общему понятию объективное существование, не зависящее от познающего субъекта, общему понятию согласно его учению принадлежит меньшая, а не большая реальность, нежели единичному, причем последнее никоим образом не рассматривается как внешнее проявление общего.

Главным выводом из всего сказанного следует признать то, что в решении проблемы универсалий Лопатинский придерживался отечественной традиции в академическом преподавании, критически относясь как к номинализму, так и к реализму, хотя исходные теистические принципы, естественно, привносили в рассуждения профессора академии существенные ограничения.

Проблема универсалий в философских курсах обычно связывалась с более специальной проблемой объекта научного знания и познавательной деятельности. Лопатинский определяет объект как то, что противостоит познавательной способности человека: “Слово объект происходит от глагола “бросать перед собой” и обозначает то, что противостоит

способности, интеллектуальному навыку и действию... Объектом твоего познания будет та вещь, которую ты видишь, объектом твоего желания — та вещь, которую ты желаешь. Во-вторых, в действительности объектом будет то, на что направлена деятельность какой-либо способности”<sup>263</sup>. Следовательно, для существования вещи в качестве объекта необходимо активное действие человеческого интеллекта, ибо вещь, не подпадающая под познавательную способность, объектом быть названа не может; с другой стороны, объект в своем существовании не зависит от познавательной деятельности, не создается в ее процессе: “Способности, действующие направленно, не производят объект, который служит для них пределом”<sup>264</sup>. В подобном разделении заметен элемент метафизичности, когда познание искусственно отделялось от общественной практики. Впрочем, подобное разделение было общим для всех философских курсов того времени.

Лопатинского не могла удовлетворить терминологическая путаница, царившая в употреблении понятий “объект”, “субъект” и “материя”, которые в философских курсах различались лишь в зависимости от контекста<sup>265</sup>. Материей объект назывался, поскольку он существует во внешнем материальном мире, а так как материальный объект лежит в основе тех свойств, которые обнаруживает направленная на этот объект наука, то он еще назывался и субъектом. Интересно, что Лопатинский считает виновником подобной путаницы Фому Аквинского, сам же он старается употреблять только один термин — “объект”.

В силу того, что объект познавательной деятельности ограничивает собой познавательные способности, закономерно следует вывод о первичности объекта и вторичности результатов познания, мыслей, понятий, суждений и умозаключений, об определяющем значении объекта в спецификации научного знания “при наличии объекта ... может существовать наука ... каков объект, такова и познавательная способность”<sup>266</sup>.

мудростями. Формальный объект, к примеру, подразделяется на формальный объект “который”, формальный объект “в силу которого”, формальный объект “под которым”. Материальный объект на отдаленный и ближайший, опосредуемый и непосредственный, первичный прямой и вторичный акцидентальный, необходимый, случайный, производимый, движимый, познаваемый, целокупный, частичный, объект логической атрибуции, физический и метафизический. Однако несмотря на внешнее обилие наименований наиболее продуктивным в философском отношении оказалось деление объекта на формальный и материальный. Подобное деление отражало реально существующую возможность применения различных познавательных установок. Кроме того, деление объекта на формальный и материальный для отечественной философии конца XVII—начала XVIII века являлось общепринятым<sup>267</sup>.

Материальный и формальный объект определяется Лопатинским следующим образом: “... есть то, что подпадает под определенное действие ... благодаря формальному объекту, а не из-за себя самого. Или — материальный объект принимают во внимание не ради него самого, но ради чего-либо другого ... формальный объект тот, который подпадает под действие, соответствующее определенному интеллектуальному навыку, как таковой, и тем самым, способствует воздействию на материальный объект той или иной способностью. Потому мы назовем вскрытие вены материальным объектом, а здоровье — объектом формальным”<sup>268</sup>. Поэтому человек как природное тело, когда формальным объектом выступает природное тело, изучается физикой, как тело, подлежащее лечению — медициной, как сущее — метафизикой, как измеримое тело — математикой, как желаемое и желанное тело — этикой, как тело, способное достигнуть блаженства — теологией. В логике материальным объектом являются операции разума, а формальным объектом — правильность этих операций, приобретенная посредством обучения способность правильного и безошибочного рассу-  
ж-

дения. Следовательно, основанием деления наук выступала многогранность самой познаваемой вещи, неисчерпаемость ее свойств, из которой уже во вторую очередь следовало разнообразие приемов и методов ее изучения.

Разрабатывая учение о научном объекте, Лопатинский вновь столкнулся с проблемой разделения практического и теоретического знания, так что пришлось внести некоторое изменение в уже изложенную концепцию. В отечественной историографии встречается такое мнение, что “мысли Лопатинского свидетельствовали о том, что у отечественных мыслителей того времени зарождалась идея о практике и опыте как основе даже такой науки, как философия, связанной с высоким уровнем абстрагирования”<sup>269</sup>. Подобное мнение приемлемо с существенными оговорками. Дело в том, что понятия “практика” в философской системе Лопатинского имеет значение, сильно отличающееся от современного. Лопатинский был далек от того, чтобы понимать практику как материальную, чувственно-предметную, целеполагающую деятельность человека, направленную на освоение и преобразование природных и социальных объектов и представляющую собой движущую силу человеческого общества и познания, критерий истинности результатов познания. Практическое преобразование действительности, необходимое для материального и духовного удовлетворения людей и человеческого общества, с одной стороны, и сумма накопленных человечеством знаний, с другой стороны, в философской системе Лопатинского метафизически разорваны, причем второй элемент несколько гипостазирован. Поэтому при первоначальном делении наук среди чисто теоретических отраслей знания оказались физика, метафизика и математика. Однако кричащее несоответствие аристотелевского деления наук с современным для него уровнем развития науки и техники заставило Лопатинского несколько пересмотреть свои взгляды в течение лекционного курса. В самом деле, трудно понять отнесение физики к теоретическим дисциплинам, в то время как она показывает, каким

образом из трупa теленка появляются пчелы, каким образом химики делают золото, как поднимается в трубке вода под давлением, какими правилами пользуются люди, совершая множество удивительных вещей<sup>270</sup>.

Пытаясь найти выход из затруднительного положения, Лопатинский уточняет значение понятия “практика”, “практический”, стремится более точно определить специфические черты практической науки. Сделать это в то время было достаточно непросто, ибо в терминологии царила невообразимая путаница, когда “каждая наука ... представлялась и как теоретическая, и как практическая одновременно”<sup>271</sup>.

В строгом смысле слова Лопатинский понимает под практикой производство (*factio*) или деятельность (*actio*), направленные к определенной цели. Под производством подразумевалась “деятельность, которая переходит во внешнюю для действия материю, а под деятельностью ... непрерывающиеся действия, остающиеся в самодействующем субъекте”<sup>272</sup>. При этом целеполагание распространялось как на материальную, так и на духовную деятельность. Определение Лопатинского, особенно второе — “практика есть деятельность, направленная к определенной цели”<sup>273</sup>, мало отличается от аналогичных определений Гизеля и Конисского. Так если Гизель определял практику как “эффективную причину создания предмета”<sup>274</sup>, то под предметом мог подразумеваться нематериальный предмет — например, действие воли.

Гораздо интереснее те признаки, по которым Лопатинский отделяет практику от теории. В первую очередь сюда относится требование, чтобы объект был способен испытывать воздействие, причем совершенно недостаточно, если объект только считается способным испытывать воздействие, не являясь таковым на деле. “Например, когда кто-либо задумает поймать козлоолена и отправиться на охоту на этого зверя. Такой человек может захватить с собой сети, собак и прочее необходимое для охоты, разум охотника начнет предписывать правила установки сетей и т.д. Однако все

это делается не для поимки козлоолень” (Потому что козлоолень в природе не существует — *А.П.*)<sup>275</sup>.

Во-вторых, объект должен быть способен испытывать воздействие со стороны самого воздействующего. В-третьих, познание должно указывать на способ воздействия. В-четвертых, воздействие на объект не должно быть каким угодно, но именно таковым, как предписывает теория.

В отличие от рационалистов XVII века, настаивавших на непосредственном, интуитивном постижении истины, Лопатинский придавал большое значение опыту, хотя исходные теистические принципы системы серьезно сужали значимость этой категории в общем контексте философского курса. Близкой по значению к опыту оказалась категория *habitus*, которую можно приблизительно перевести на русский язык как “навык, свойство, душевный склад, внешний облик”. *Habitus* определялся Лопатинским как “некоторое качество, добавляемое к способности в осуществлении ее действий”<sup>276</sup>. Навык невозможно приобрести сразу естественным путем, он достигается путем долгих упражнений в каком-либо определенном виде деятельности, причем подобная деятельность может быть интеллектуальной, этической или направленной на производство материальных объектов. С помощью навыка теория обретает подлинное существование, тогда как в результате многократного применения теории создается и укрепляется навык, то есть способность к легкому и уверенному выполнению определенных действий.

В конце концов Лопатинский отвергает строгое метафизическое деление наук на теоретические и практические. Так, он отводит логике место общей методологии, прочие же науки рассматривает в зависимости от их объектов. Таким образом, астрономия, хотя и является теоретической наукой в силу того, что ее объект — звезды не могут испытывать воздействие со стороны человека, однако, к примеру, для кормчего она будет уже практической наукой, ведь курс корабля выдерживается в зависимости от показания звезд.

Итак, на примере курса Лопатинского, можно увидеть, как бурные изменения в общественно-экономической жизни русского государства на рубеже XVII–XVIII веков изменили традиционное понимание соотношения практического и теоретического знания. Это изменение продолжалось и в дальнейшем, так что в трудах А.Кантемира и В.Татищева распространялись уж совершенно антисхоластические взгляды на соотношение теории и практики.

С делением наук на теоретические и практические в отечественных философских курсах увязывалась проблема метода. Начиная с курса Кононовича-Горбацкого (1639–1640), вопреки традиции вынесшего главу о методе за пределы “Диалектики” и малой “Логики”<sup>277</sup>, проблема метода тщательно изучалась в обеих отечественных академиях. Разумеется, преобладание схоластики вынуждало профессоров уделять главное внимание дедуктивному методу, хотя они уже имели ясное представление о несоответствии методов, применяемых в эмпирическом исследовании, дедуктивному силлогистическому методу. С другой стороны, на академическую традицию несравненно большее по сравнению с эмпиризмом влияние оказал западноевропейский рационализм, так что Декарт, к примеру, до середины XVIII века в духовных учебных заведениях оставался наиболее известным из философов Нового времени. Европейские же рационалисты “в дедуктивно-математической деятельности человеческого ума, приводящей к необходимо достоверным, совершенно бесспорным, очевидным, как им представлялось, истинам, усматривали основу философской методологии, решающее ее значение для всех наук”<sup>278</sup>. Что же касается опыта, то рационалисты видели в нем сходство подтверждения и иллюстрации истин, найденных, как они считали, благодаря тому, что человеческий дух обладает собственным, естественным светом.

Отдавая дань традиции, Лопатинский выдерживает большую часть своего философского курса в строгой силлогической форме, двигаясь от недоказуемых первоначал к

последующим звеньям системы. Тем не менее повышенный интерес к природному миру, стремление объяснить природу из нее самой, стойкая тяга к сенсуализму не могли не внести в отдельные части курса, особенно в учение о методе, соответствующих корректив. Напомним, что в личной библиотеке Лопатинского находились книги основоположника индуктивной методологии Фр. Бэкона, влияние которого, вероятно, сказалось и на учении Лопатинского. Так, профессор Московской академии, кроме метода исследования, вносящего упорядоченность в уже добытый материал и по своей сути совпадающего с тремя традиционными операциями человеческого разума — пониманием, суждением и умозаключением, — разрабатывает и своеобразную, сильно напоминающую логику открытий Бэкона, концепцию метода приобретения нового знания.

Метод приобретения нового знания согласно учению Лопатинского подразделяется на пять подчиненных методов. Во-первых, сюда относится способ умозаключения по сходству и аналогии, во-вторых, на основании различия, в-третьих, благодаря анализу, в-четвертых, благодаря синтезу, в-пятых, на основании свидетельства другого лица<sup>279</sup>.

Интересно заметить, что Лопатинский насчитывает два вида анализа и синтеза, первый индуктивный, когда рассуждения так или иначе затрагивают отдельные предметы или природные явления, второй — дедуктивный, оперирующий исключительно с общими понятиями. Только второй вид анализа и синтеза, по мнению Лопатинского, может претендовать на научность: “Научный метод делится на два вида — аналитический и синтетический. Аналитический или разлагающий метод заключается в том, что начинают двигаться от целого и, наконец, доходят до частей или первоначал целого ... Можно принять объяснение Декарта, который говорит, что анализ показывает истинный путь методологического, априорного нахождения вещи. Анализ преимущественно употребителен в метафизике, где ни о какой вещи не заботятся больше, чем о ясном восприятии первых поня-

112



тий, отвлекаясь от чувственного опыта. Синтез, с другой стороны, движется противоположным путем, исследуя апостериорное положение с помощью длинного ряда определений, постулатов, аксиом, теорем и проблем. Синтез преимущественно употребителен (там — *А.П.*)... где первые понятия согласуются с чувственным опытом”<sup>280</sup>.

Считая логику общей методологией наук, Лопатинский определяет меод как “логическое упорядочивание, устанавливающее надлежащий порядок для соответствующего вида знания”<sup>281</sup>. Метод “как свет приводит в порядок целокупное знание”<sup>282</sup>, не являясь каким-то особым видом познания вообще. В отличие от Прокоповича Лопатинский не разделял увлеченности математикой, характерной для эпохи расцвета классической механики, хотя профессор Московской академии был хорошо знаком с этим предметом. В библиотеке Лопатинского находился математический курс Г.Шотта, своеобразная энциклопедия из 28 книг, где можно было почерпнуть познания по арифметике, алгебре, геометрии и тригонометрии. Кроме того, Лопатинский по поручению Петра I выполнял переводы книг по инженерному делу, гидростатике, пиротехнике и архитектуре, где математические познания были просто необходимы. По всей видимости, Лопатинский, следуя перипатетической традиции, не признавал математизации естествознания и сводил математику к науке о количестве. Поэтому математический курс, предложенный вниманию учеников Лопатинского, очень невелик, и представляет собой сводку арифметических правил. Интересно обратить внимание на то обстоятельство, что исключение математики из своего курса профессор академии объясняет необязательностью этой дисциплины для получения высшего образования. По мнению Лопатинского, на высшее образование могли претендовать только врачи, юристы и теологи<sup>283</sup>. По всей видимости, выпускники Навигацкой и Артиллерийской школ, а там математика преподавалась достаточно полно, в общественном мнении того времени не считались всесторонне образованными людьми.

Подлинный расцвет математических наук в России начался только с открытия Российской академии наук, то есть через 20 лет после окончания курса Лопатинского. Что касается московской академии, то недоверчивое отношение к математике и сомнение в ее практической полезности в деле воспитания российского юношества сохранялось еще долгое время. По этому поводу В.Татищев отпустил достаточно едкое замечание: "... ее философы ни куда лучше, как в лекарские, а по нужде в аптекарские ученики годятся"<sup>284</sup>.

Проблема истины, достижения истинного знания представляется одной из важнейших в философском курсе Лопатинского. Ранее мы уже показали, что Лопатинскому, как и большинству профессоров московской и киевской академий, был совершенно чужд скептицизм и агностицизм в любой из возможных форм. Профессора академии настаивали на познаваемости мира и на возможности достижения адекватного знания. Хотя в большинстве академических курсов в соответствии с перипатетической традицией истина определялась как согласованность (*conformitas*), соразмерность, соответствие (*adaequatio*)<sup>285</sup> разума и вещи<sup>286</sup>, содержания суждения — познаваемому объекту, среди авторов философских курсов существовали различные подходы к решению этой проблемы. Аристотелевское определение истинности "могло выражать и материалистическое, и идеологическое решение проблемы истинности в зависимости от того, как понимались объект, действительность, которой должно соответствовать суждение"<sup>287</sup>.

С одной стороны, можно было следовать Фоме Аквинскому, полностью онтологизировавшему истину, сводя ее к согласованности с предвечными божественными идеями, то есть понимать истину как вечное и абсолютное свойство идеальных объектов. С другой стороны, можно было подчеркнуть первичность материальной действительности, объективное и независимое от человеческого познания существование познаваемых предметов. Кроме того существовали различные компромиссные варианты. Подобную ком-

промиссную концепцию и пытался разработать Лопатинский, который питал слишком большое доверие к чувственному опыту, чтобы находить истину чувственно воспринимаемых вещей в их уподоблении вечным сущностям, вечным божественным идеям, признавая тем самым существование чувственно воспринимаемого мира только в той степени, в какой он является символом мира божественного.

В советской историко-философской литературе, посвященной проблемам развития философской мысли в Киево-Могилянской академии, прочно укоренилось мнение о внутренней противоречивости понимания истинности отечественными мыслителями, совмещавшем в себе как материалистические, так и идеалистические утверждения. Главным признаком подобной противоречивости обычно принимают деление истины на метафизическую и логическую. Под логической истинностью отечественные мыслители понимали соответствие логических операций объектам, миру материальных вещей, а под метафизической — соответствие мыслей божественным идеям. В первом случае считается, что говорят о соответствии познания объекту, а во втором — о соответствии объекта — в данном случае Бога — познанию.

Подобное мнение в общих чертах представляется правильным, хотя оно и не отражает всего богатства отечественной философской мысли исследуемого периода. В XIX веке Б. Болцано обратил внимание на два обстоятельства, которые необходимо учитывать при изучении проблемы истины в философских трудах XVII—первой половины XVIII века. Во-первых, нельзя упускать из виду то, что после Канта смысл понятий “логическая истинность” и “метафизическая истинность” или “истинность трансцендентальная” в XVII—XVIII веках имело несколько значений. В. Ничик останавливается на концепциях тех отечественных мыслителей, которые употребляли понятие “метафизическая истина” так же, как Фома Аквинский, Суарес, то есть как соответствие вещей идеям Божественного разума. Тогда упоминание о противоречивости, выражавшемся в делении

истины на логическую и метафизическую, выглядит вполне правомерным. Но Лопатинский в своем понимании метафизической истины следовал другой традиции, он понимал ее “как присущую всему существующему, в том числе обману и лжи”. В этом отношении профессор Московской академии следует за Локком, к которому впоследствии присоединились Хр. Вольф, Баумгартен, Холльманн. Таких же взглядов придерживался и Лейбниц: “... существует метафизическая истина, которая есть реальное существование вещей сообразно нашим идеям о них”<sup>288</sup>.

Кроме метафизической Лопатинский говорит еще и об этической, формальной и логической истине. Этическая истина затрагивает отношения между людьми, находясь в зависимости от общественных отношений. Логическая истина понимается как отражение реально существующих связей между вещами в человеческом сознании. Думается, что на это деление оказала влияние концепция необходимости, причем последняя подразделялась им на метафизическую, этическую и физическую. “Абсолютная, простая необходимость такова, когда чего-либо без нее достичь нельзя. Она называется метафизической, если цели не достигают без нее даже по воле Бога ... физическая необходимость такова, что цели нельзя достигнуть естественным образом, не прибегая к чуду. Так, пища для человека необходима физически ... Этическая необходимость такова, что без нее цель достигается ... но с огромными трудностями, так что при здравом рассмотрении цель представляется недостижимой ... К примеру, конь является этической необходимостью для слабосильного человека, отправляющегося в путешествие. Относительной ... необходимости будет та, без которой цель достижима ... но более удобным все-таки будет воспользоваться тем, что относительно необходимо. Так и очень сильному человеку конь необходим для совершения путешествия”<sup>289</sup>.

Лопатинский, как и его коллеги, проводил четкое разграничение между истинностью и правильностью суждений, причем под правильностью понималось “протекание логи-

ческих операций в соответствии с правилами”<sup>290</sup>. В своем лекционном курсе Лопатинский различает метафизическую, физическую и логическую правильность, первая из которых представляет собой коррелят метафизической истины, а вторая и третья частично отождествляются друг с другом, представляя собой субъективный момент понимания истины. Дело в том, что истина как таковая понималась Лопатинским объективно, вне всякой зависимости от того или иного состояния воспринимающего истину субъекта: “... если не будет существовать находящийся в определенном состоянии объект, не будет существовать и истина суждения...”<sup>291</sup>. Человек согласно концепции Лопатинского в своей познавательной деятельности зависит от объекта: “... сущность действия разума заключается в отражении соответствующего объекта”<sup>292</sup>. Однако познавательная деятельность предполагает существование не только объекта, но и субъекта познания, причем значение последнего нельзя свести к акту чисто пассивного восприятия. Физическая правильность мыслительных операций выступает в философской системе Лопатинского в качестве субъективного момента познавательной деятельности. Прежде всего к физической правильности относится достоверность, ясность и очевидность, причем здесь физическая правильность отождествляется с правильностью логической, затем необходимость и всеобщность.

Достоверность Лопатинский понимает как субъективную<sup>293</sup> уверенность в истинности познания: “Знание называется достоверным из-за сильного соединения разума и объекта, ибо разум словно бы соединяется с объектом ... обрати внимание на то, что истинное суждение не тождественно суждению достоверному. Для первого требуется единственно то, чтобы объект находился в том состоянии, как это сообщается в действии (суждения). Для второго необходимо, чтобы сказанное было ясным для говорящего и опиралось на твердые первоначала. Поэтому суждения: “Звезды суть равные” может быть истинным, но не достоверным”<sup>294</sup>. Очевидность Лопатинский определяет следующим

образом: “Знание называется очевидным из-за ясности, благодаря которой разум познает вещь так ясно, как если бы она находилась перед глазами”<sup>295</sup>. Отсюда выводится аксиома: “Любое достоверное познание истинно, но не всякое истинное познание достоверно ... Любое очевидное познание достоверно и истинно, но не наоборот”<sup>296</sup>. Достоверность знания, согласно Лопатинскому, обуславливается степенью необходимости познаваемого объекта, а очевидность понимания сугубо рационалистически, очень близко к пониманию Спинозы: “Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи”<sup>297</sup>. В самом деле, “рационализм Декарта и Спинозы неотделим от признания интуитивности некоторых важнейших истин, без которых невозможен процесс рационально-дедуктивного познания”<sup>298</sup>. Близко к Спинозе Лопатинский понимает и природу лжи, ложного суждения. В отличие от Декарта, абсолютно противопоставлявшего истину и заблуждение, Лопатинский, как Спиноза, считает, что “ложность познания ... это фрагментарность его, которая может иметь самые различные степени”<sup>299</sup>.

С проблемой истины в философском курсе Лопатинского связывается решение вопроса о соотношении разума и веры в философском исследовании, а также проблема соотношения рационалистических и эмпирических методов исследования. В отличие от великих рационалистов XVII столетия, которые видели решающее свойство человеческой природы в сознании, в его высших логических функциях, Лопатинский отводил важное место и непосредственному чувственному опыту. Ощущение рассматривалось профессором академии не как стена, отделяющая нас от внешнего мира, но как связующее звено, единственный источник естественного познания. В отечественной историко-философской литературе уже обращалось внимание на преобладание сенсуалистических элементов в гносеологии Лопатинского, причем в книге В.Ничик “Из истории отечественной философской мысли конца XVII—начала

118

XVIII в.”<sup>300</sup> даже приведен отрывок из философского курса Лопатинского, который мы приводим в новом, несколько дополненном переводе: “Соглашаюсь с тем, что свидетельства чувств ложны и недостоверны при отсутствии необходимых условий ... для правильного чувственного восприятия, когда чувства не вводят нас в заблуждение, требуется три условия. Во-первых, чтобы органы чувств находились в здоровом состоянии. Когда первое условие не выполняется, например при болезни желтухой, зрение нас обманывает. Во-вторых, требуется надлежащее состояние среды. Если мы, к примеру, начнем смотреть сквозь цветное стекло, зрение нас обманет. В-третьих, воспринимаемый объект должен находиться на необходимом расстоянии и в определенном соотношении, если третье условие не соблюдается, то солнце и пылинки кажутся одинаковыми”<sup>301</sup>.

Однако, по мнению Лопатинского, данные ощущения еще не приводят к адекватному познанию окружающего нас мира. Так, человек, смотря в зеркало или наблюдая преломляющееся в воде стекло, достоверно знает, что реально вещи существуют иначе, нежели они представляются нам в ощущениях. По мнению Лопатинского, окончательный порядок в общем-то правильный, но все-таки ущербное показание органов чувств вносится человеческим разумом “... мы не должны заключать против показаний органов чувств, если нет основания для противоположного утверждения. Например, мы не должны утверждать о белой стене, что она черная. Однако, если существует основание для противоположного утверждения, мы обязаны не соглашаться с чувствами, которые подвержены множеству заблуждений. Кто станет сомневаться, что находящийся в нормальном состоянии разум придет к заключению о сломанности весла, опущенного в воду, хотя чувствам стекло предстает именно таким образом. Кто поверит, что солнце представляет собой маленький кружок, будучи по своей величине несравненно большим, чем Земля? Следовательно, если чувства убеждают нас, что при субстанциональном изменении ничего не

остается, мы должны с помощью рассудка исправить показания органов чувств”<sup>302</sup>. Разумеется, Лопатинский был далек от того, чтобы искать критерий истинности познания в общественной практике.

Поэтому, решая проблему истины, философ неизбежно сталкивается с другой “наиболее фундаментальной проблемой религиозно-монотеистической философии, проблемой взаимоотношения веры, облеченной ... в форму христианской ... догматики и знания, обнимавшего всю совокупность современных ... философии и конкретных научных дисциплин”<sup>303</sup>. Как уже говорилось, философия и теология различались достаточно четко в академическом преподавании по предмету и по методу, так что связующим звеном между ними оказывалась метафизика, тот ее раздел, где разбирались рациональные доказательства существования бога. Общие теистические установки не могли не сказаться на гносеологической части курса, хотя Лопатинский и отвергал наиболее прямолинейные формы идеализма. Так профессор академии подверг критике теории Платона, Фомы Аквинского и современных схоластов. Если для иных профессоров Киевской академии водораздел проходил между метафизической и логической истиной, то для Лопатинского, отождествившего метафизическую истинность с реальным существованием вещей, переходным мостиком к потустороннему миру идеальных сущностей стало такое свойство истины, как всеобщность. Именно всеобщность, по мнению Лопатинского, в конце концов обнаруживает свое божественное происхождение, обеспечивая тем самым необходимость научного знания. Не следует думать, будто бы Лопатинский полагал, что Бог непосредственно вмешивается в каждое познавательное действие. Напротив, Лопатинский мыслил способность к нахождению всеобщего, как априорно присутствующую в человеческом сознании, причем происхождение этой способности удается установить только после долгого и тщательного изучения мира чувственно воспринимаемых вещей. Несомненно, что здесь мы стал-



квиваемся с более тонкой формой идеализма, чем, к примеру, у Суареса, непосредственно усматривающего метафизическую истину в соответствии вещей идеям Божественного разума<sup>304</sup>.

Отсюда возникает своеобразный вариант теории “двух истин”, разрабатываемый Лопатинским в своих лекциях. Если рассматривать знание и веру с максимальной степенью общности, то “действие божественной веры не противоречит знанию и не противоположно ему”<sup>305</sup>, причем общим для знания и веры является такое свойство истины, как достоверность. Но в реальной жизни пути знания и веры расходятся, хотя между ними, по мнению Лопатинского, не может возникнуть противоречие. Согласно Лопатинскому, отличительным признаком знания и веры служит такое свойство истины, как очевидность. Поэтому гармонию веры и знания профессор Московской академии находит не в подчинении последнего первой<sup>306</sup>, как поступали томисты, но в придании как вере, так и знанию определенной самостоятельности, причем их тождество подразумевалось где-то в отдаленной перспективе. Не следует забывать и о том, что в период укрепления абсолютизма значение веры подкреплялось соображениями государственной безопасности. В начале XVIII века процесс секуляризации государственной власти еще только набирал силу, а сам характер власти носил еще во многом сакральный характер. По мнению Лопатинского, слабость веры или ее отсутствие могли ослабить связь индивида и государственного целого. Отсюда увеличение числа плохих подданных, слабость государства и его окончательное уничтожение. Хотя сам Лопатинский являлся глубоко верующим человеком, тип его рассуждений во многом напоминает аргументацию Гоббса, со всей определенностью заявившего: “Страх невидимых сил, будь они вымышлены или признаны по преданию, есть религия, когда она установлена государством для его целей...”<sup>307</sup>.

Впоследствии, когда на долю Лопатинского выпала задача установления компромисса между сторонниками древнего российского благочестия и консервативным крылом

реформаторов, воззрения ректора Московской академии несколько изменятся. Кроме того, не следует забывать, что лекционный курс был естественно ограничен кругом учеников, в силу чего его можно рассматривать как своеобразное эзотерическое учение, тогда как публичные выступления Лопатинского несли на себе печать тысячелетней традиции проповеди и поэтому менее интересны в историко-философском плане исследования. Изучение печатного наследия мыслителя, в силу изложенных причин, имело бы скорее историческое или общее культурологическое значение.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1

### ОПИСАНИЕ КУРСА ДИАЛЕКТИКИ И ЛОГИКИ ФЕОФИЛАКТА (ЛОПАТИНСКОГО)

*Мы публикуем описание интересующего нас курса Логике (рукопись № 289 из Синодального собрания, ныне находится в РГБ). Курсивом выделены отдельные параграфы, где рассматриваются соответствующие схоластические термины. Ввиду отсутствия на русском языке соответствующей философской терминологии, публикация русского перевода настоящего описания нам показалась нецелесообразной.*

**Disputatio** proemialis se ipsam philosophia explicat.  
**Quaestiones** 1–6.

Introductio in trivium Aristotelis imo in universam philosophiam seu **DIALECTICA**.

**Disputatio** I. De prima operatione intellectus seu de apprehensione simplicis.

**Quaestio** 1. Quid terminus dialecticus. **Quaestio** 2. Quotuplex est terminus dialecticus. **Quaestio** 3. Quae proprietates terminorum.

**Punctum** 1. Quid et quotuplex suppositio termini. **Punctum** 2. De ascensu et descensu. **Punctum** 3. De reliquis proprietatibus terminorum.

**Disputatio** II. De secunda operatione intellectus.

**Quaestio** 1. Quid sit propositio. **Punctum** 1. Quid nomen, verbum et oratio. **Punctum** 2. Quid sit propositio tam metaphisice, quam phisice. **Quaestio** 2. Quotuplex sit propositio. **Punctum** 1. Quotuplex sit propositio ratione materiae et formae. **Punctum** 2. Quotuplex sit propositio ratione quantitatis. **Punctum** 3. Quotuplex sit propositio ratione qualitatis. **Quaestio** 3. Quid proprietates propositionis. **Punctum** 1. Quid et quotuplex oppositio propositionis

et quibus propositionibus conveniat. **Punctum** 2. De conversione propositionum. **Punctum** 3. Quid sit aequipollentia et quomodo fiat.

**Disputatio** III. De tribus modis sciendi, praesertim de argumentatione seu tertia operatione nostri intellectus.

**Quaestio** 1. De definitione et divisione. **Punctum** 1. Quid et quotuplex definitio, et quae leges illius. **Punctum** 2. Quid et quotuplex est divisio et quae illius condiciones. **Quaestio** 2. De argumentatione in genere seu de tertia operatione intellectus nostri.

**Punctum** 1. Quid est argumentatio ut sic metaphisice et phisice.

**Punctum** 2. Quotuplex est argumentatio. **Punctum** 3. Quae sunt proprietates argumentationis. **Quaestio** 3. De argumentatione in specie, seu de syllogismo et spectantibus ad illud. **Punctum** 1. Quid est syllogismus metaphisice et phisice. **Punctum** 2. De triplici figura syllogismi. **Punctum** 3. De modis syllogismorum. **Punctum** 4. De principiis quibus innitur structura syllogismi. **Punctum** 5. De reductione syllogismorum imperfectorum ad perfectos. **Punctum** 6. De speciebus syllogismi. **Punctum** 7. De oppositis syllogismi.

**Quaestio** 4. De modo inveniendi medium terminum et de maximis Dialecticorum. **Punctum ultimum**. Termini praecipue inter disputandum pro distinctione adhiberi soliti proponuntur.

Index rerum et verborum Dialecticae.

## LOGICA

Proemium Logicae. Controversia proemialis de natura Logicae.

**Disputatio** I. De obiecto seu differentia Logicae.

**Quaestio** 1. De obiecto in communi et a quo obiecto specificatio scientiae sumatur. **Punctum** 1. Quid et quotuplex est obiectum scientiarum in communi. **Punctum** 2. A quo obiecto specificatio scientiae desumitur. **Quaestio** 2. Quod est obiectum materiale Logicae.

**Punctum** 1. Determinat obiectum materiale Logicae. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 3. Quod est obiectum formale Logicae.

**Caput** 1. Determinat obiectum formale Logicae. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 4. Quod est obiectum attributionis Logicae.

**Punctum** 1. Determinat obiectum attributionis Logicae. **Punctum** 2.

Respondet ad obiectiones. **Quaestio** 5. Quid est obiectum Logicae. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

**Disputatio** II. De genere Logicae. *Habitus et virtutes intellectuales. Sapientia. Ars. Error, haeresis. Opinio, suspicio, dubium, fides humana.*

**Quaestio** 1. An Logica est virtus intellectualis et an Logica est scientia. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 2. Logica qualis est scientia practica an speculativa. **Punctum** 1. Respondet ad quaestionem. **Punctum** 2. Respondet ad obiectionem. **Quaestio** 3. De divisione et proprietatibus Logicae.

Controversia I. De prima operatione intellectus.

**Disputatio** I. De distinctionibus. **Quaestio** 1. Quid et quotuplex distinctio ut sic, et in quo consistit formaliter. *Unitas, unio, identitas. Distinctio, divisio, separatio, diversitas, differentia. Divisio distinctionis.* **Punctum** 1. Determinat in quo formaliter, realiter consistit distinctio. **Punctum** 2. Respondet ad obiectiones. **Quaestio** 2. De signis distinctionis realis et de distinctione reali inadaequata. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 3. Dantur ne modi et distinctio modalis et an ea est maior vel minor distinctione reali sumpti. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 4. De distinctione media inter realem et rationis seu de distinctione formali ex natura rei et virtuali ac de praecisionibus obiectivis. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 5. De distinctione rationis seu de praecisionibus formalibus. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

**Disputatio** II. In Isagogen Porphyrii seu de Universalibus in communi.

**Disputatio** III. De universalibus in particulari seu de quinque praedicabilibus. **Quaestio** 1. De genere. **Quaestio** 2. De differentia. **Quaestio** 3. De specie. **Quaestio** 4. De individuo. **Quaestio** 5. De proprio et accidente. **Corollarium** de praedicabilibus in communi.

**Disputatio** IV. De antepaedicamentis et postpaedicamentis. **Quaestio** 1. De antepaedicamentis. **Punctum** 1. Quid et quotuplex

sunt denominativa. **Punctum** 2. De univocis, aequivocis et analogis.

**Quaestio** 2. De postpraedicamentis.

**Disputatio** V. De praedicamentis. **Quaestio** 1. Nonnulla quaesita de praedicamentis in communi. **Quaestio** 2. De praedicamento substantiae.

**Disputatio** VI. De relatione seu de praedicamento ad aliud. **Quaestio** 1. Quid et quotuplex est relatio et quae genera illius. **Quaestio** 2. Per quid differt relatio praedicamentalia a transcendentali. **Punctum** 1. Proponitur differentia praedicamentalis relationis a transcendentali. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 3. Datur ne relatio nemine cogitante. Et quid est in re. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 4. Quenam sit regula ex qua colligi possunt constitutiva relationis imo cuiusque rei. **Punctum** 1. Proponitur haec regula. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 5. An relatio praedicamentalis identificetur soli fundamento in circumstantia termini extrinseci intrinsece requisiti, an vero in concreto sumpta identificetur fundamento et termino completo sumptis in abstracto sumpto soli rationi fundandi et terminandi. **Punctum** 1. Proponitur haec regula. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

**Quaestio** 6. Proprietates et reliqua de relationibus perquaesita expediuntur.

Controversia II. De secunda operatione intellectus humani.

**Disputatio** I. De propositione vocali. **Quaestio** 1. Quid et quotuplex signum, et in quo consistat ratio formalis signi. **Punctum** 1. Determinatur in quo consistit ratio formalis signi. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 2. An voces significant ex placito an vero ex materia, et an mediate significant res an conceptus. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

**Disputatio** II. De propositione mentali. **Quaestio** 1. An propositio sit simplex qualitas et quodnam obiectum materiale et formale illius. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 2. Quid sit et cui identificatur veritas formalis propositionis. **Punctum** 1. Deciditur quaestio. **Punctum** 2.

Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 3. An propositio semel vera potest transire in falsa. **Punctum** 1. Deciditur quaestio. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones. **Quaestio** 4. An propositio de futuris sive absolutis sive conditionatis sint determinate verae vel falsae. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

Controversia III. De tertia intellectus humani operatione.

**Disputatio** I. In duos libros Analiticos Aristotelis seu de partibus constitutivis syllogismi. **Quaestio** 1. De praemissis syllogismi. **Quaestio** 2. De conclusione.

**Disputatio** II. In duos posteriores Analiticos seu de demonstratione. **Quaestio** 1. Quid et quotuplex demonstratio, quid et quae proprietates illius. **Quaestio** 2. De compossibilitate scientiae cum fide Divina et opinione de eodem obiecto materiali in eodem intellectu et in eodem actu. **Punctum** 1. Statuuntur conclusiones. **Punctum** 2. Solvuntur obiectiones.

Complementum dictorum in Logica.

**Index** rerum contentarum in hac Logica. Anno 1705.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### СЛУШАТЕЛИ КУРСА ЛОГИКИ, ПРОЧИТАННОГО Ф. ЛОПАТИНСКИМ В 1704–1705 ГОДАХ

*Публикуемый здесь список слушателей логики сохранился в виде приложения к соответствующему курсу, прочитанному префектом академии Феофилактом (Лопатинским) в 1704–1705 гг.*

1704. Auditores Logicae sub admodum reverendo patre Theophilacto Lopatinsky.

1. RD Gedeon (Wysznowsky?)
2. RD Hilarius Iandrinski
3. RD Arsenius Kobczynski
4. RD Iohel Dubowicz
5. MD Alexander Iarwinski
6. MD Alexander Iaminski
7. MD Gregorius Stankowski
8. MD Symeon Iarmirkowski
9. MD Theodorus Turkiewicz
10. MD Nicolaus Iagelnicki
11. MD Georgius Terpilowski
12. MD Nicolaus Lenkiewicz
13. MD Daniel Miasny
14. MD Daniel Kardaszewicz
15. MD Pantaleon Szamowski
16. MD Andreas Terlecki



17. MD Ioannes Nakowski
18. MD Athanasius Korczinski
19. MD Michael Weilkopolski
20. MD Stephanus Prybylowicz
21. MD Ioannes Politowicz
22. MD Paulus Lubecki
23. MD Iacobus Hudymowski
24. MD Stephanus Lawryszewicz
25. MD Theodorus Boguszewiz
26. MD Ignatius Rudakow
27. MD Basilius Suszynski
28. MD Daniel Ludwikowski
29. MD Basilius Terlecki
30. M as GD Petrus Sophonow
31. Illustrissimus dominus Ioannis Buturlin
32. M as GD Thomas Szpakowski
33. M as GD N.Lewandowski

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Lopatynsky Th.* Academicus. AD MDGS Intemeratae Virginis Matris honorem, praesertim RR PP cultum, Tertia Trivii Aristotelis via ab Alcide Roxolano decurrenda seu Naturalis scientia vulgo Physica trita a peripateticis via et methodo in scholiis usitata Athenis Alexievicenis Sacrae Imperatoriae Maestatis Mosquensibus elucidari et publice tradi coepta anno quo aeterna Sapientia de coelo ad terras investigabilem suscepit viam 1705, ultima aprilis // Отдел рукописей РГБ. Ф 173. 1. № 318.
2. *Lopatynsky Th.* Trivium Aristotelis ab Alcide Roxolano biennio decurrendum seu tres philosophiae species – Logica, Physica et Metaphysica trita a peripateticis via et methodo in scholiis usitata Athenis Alexievicenis Sacrae Tzareae Maestatis moschovientibus praelucente Jaworsciana Cynthia elucidari et publice tradi coeptae anno quo aeterna Sapientia de coelo ad terras investigabilem suscepit viam 1704, nona septembris // Отдел рукописей РГБ. Ф. 173. 1. № 289.
3. *Pribylovicz St.* Speculum veritatem scientiarum repraesentans seu Summulae logicales. 1708.
4. *Pribylovicz St.* Academicus tractatus physicus. 1710.
5. *Turobojsky I.* Agonii philosophici cursus. 1704.
6. *Wiszniewsky G.* Universa Aristotelis philosophia. 1717.
7. *Абрамов А.И.* Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 41–57.
8. *Аноним.* Рецензия на книгу С.К.Смирнова “История Московской славяно-греко-латинской академии” // Современник. СПб., 1855. № 8. Отд. 4. С. 25–33.
9. *Аржанухин В.В.* Ответ Софрония Лихуда // Историко-философский ежегодник. 1993. М., 1994. С. 228–255.
10. *Аржанухин В.В.* Философское образование в России в XVII веке // Филос. науки. 1987. № 2. С. 49–58.
11. *Артемова Т.В.* История метафизики в России XVIII века. Спб., 1996.

12. *Артемяева Т.В., Микешин М.И.* Кристиан Вольф и русское вольфианство // *Филос. науки.* 1990. № 1. С. 64-74.
13. *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М., 1976–1983.
14. *Архангельский А.* Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.
15. *Архангельский А.* Русская литература XVIII века. Казань, 1911.
16. *Баггер Х.* Реформы Петра Великого. М., 1985.
17. *Бакланова Н.А.* Школа и просвещение // *Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII века.* М., 1954.
18. *Белокуров С.А.* О немецких школах в Москве в первой четверти XVIII века. 1701–1715. М., 1907.
19. *Бетяев Я.Д.* Общественно-политическая и философская мысль в России в первой половине XVIII века. Саранск, 1959.
20. *Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Вып. 6. Казань, 1903.
21. *Богатов В.В.* Ценный труд о раннем периоде истории русской философии // *Филос. науки.* 1960. № 2. С. 184–189.
22. Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный трехсотлетию Московской духовной академии. М., 1986.
23. *Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVIII века. М., 1986.
24. *(Болховитинов) Евгений, митрополит.* Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. 2 изд. СПб., 1827.
25. *Буланина Т.В.* Материалы для полного инвентаря курсов риторики и философии Киево-Могиланской академии // *Восемнадцатый век.* М.; Л., 1986. Сб. 15. С. 122–131.
26. *Валицкая А.П.* Русская эстетика XVIII века. Историко-проблематический очерк просветительской мысли. М., 1983.
27. *Винтер В.* Феофан Прокопович и начало русского Просвещения // *Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры.* М.; Л., 1966. С. 69–82.
28. *Владимирский-Буданов М.Ф.* Государство и народное образование в России XVIII века. Ч. 1. Система профессионального образования. Ярославль, 1874.
29. *Вольтер Ф.-М.-А.* Философские сочинения. М., 1988.

30. *Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Новое в философской литературе о логике в средневековой России // Филос. науки. 1984. № 1. С. 147–150.
31. *Галич А.И.* История философских систем, по иностранным руководствам составленная и изданная. СПб., 1818. Т. 1–2.
32. *Галкин А.* Академия в Москве в XVII столетии. М., 1916.
33. *Гоббс Т.* Избранные произведения. М., 1988–1990. Т. 1–2.
34. *Гогоцкий С.С.* Философский словарь, или краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. Киев, 1876.
35. *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
36. *Громов М.Н.* Век Просвещения в России // История философии: Запад – Россия – Восток / Под ред. Н.В.Мотрошиловой. М., 1996. Кн. 2. С. 495–509.
37. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль. X–XVII веков. М., 1989.
38. *(Гумилевский) Филарет, митрополит.* Обзор русской духовной литературы. 2 изд. Чернигов, 1863.
39. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2 изд., исправ. и доп. М., 1984.
40. *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
41. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
42. *Дорфман Я.Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974.
43. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (X–XVI века). М., 1987.
44. *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII веков. Киев, 1982.
45. *Зеньковский В.В.* История русской философии. 2 изд. Париж, 1989. Т. 1.
46. *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1868.
47. *Знаменский П.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881.

48. *Зубов В.П.* Аристотель. М.; Л., 1963.
49. *Зубов В.П.* Историография естественных наук в России. М.: АН СССР, 1956.
50. *Зубов В.П.* Ломоносов и славяно-греко-латинская академия // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. М., 1954. Т. 1. С. 1–52.
51. Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов XVII–XVIII веков. Киев, 1987.
52. *Иовчук М.Т., Петров Л.А.* Философские и социологические взгляды идеологов петровских преобразований и их противников // История философии в СССР. М., 1968. Т. 1.
53. Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984.
54. История Москвы. М., 1953. Т. 1.
55. Історія філософії на Україні. Київ, 1987. Т. 1.
56. *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.
57. *Каптерев Н.Ф.* История русской педагогики. М., 1915.
58. *Каптерев Н.Ф.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия славяно-греко-латинской академии. М., 1889.
59. *Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Реформатор. Русские о Петре Первом. Иваново, 1994.
60. *Каишуба М.В.* Георгий Конисский. М., 1979.
61. *Князьков С.* Очерки из истории Петра Великого. СПб., 1914.
62. *Ковалев А.* Историческое описание ставропигиального второклассного Заиконоспасского монастыря в городе Москве, на Никольской улице. М., 1887.
63. *Ковригина В.А., Сысоева Е.К., Шанский Д.Н.* Медицина и здравоохранение // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1988. Ч. 3. Наука. Общественная мысль. С. 50–84.
64. *Ковригина В.А.* Школы немецкой слободы в Москве в конце XVII–первой четверти XVIII века // Проблемы истории СССР. М., 1980. Вып. 11. С. 58–72.
65. *Козлов Н.С.* Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья. М., 1961.
66. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985.

67. *Колосов В.* История Тверской семинарии. Тверь, 1889.
68. *Кониський Георгій.* Філософські твори. Київ, 1990. Т. 1–2.
69. *Копелевич Ю.Х.* Возникновение научных академий. Середина XVII—начало XVIII века. Л., 1974.
70. *Краснобаев В.И.* Основные черты новой русской культуры // *Вопр. истории.* М., 1976. № 9. С. 93–111.
71. *Кузаков В.К.* Отечественная историография истории науки в России X–XVII веков. М., 1991.
72. *Кузнецов Б.Г.* Пути физической мысли. М., 1968.
73. *Кузнецова Н.И.* Социальный эксперимент Петра I и формирование науки в России // *Вопр. философии.* М., 1989. № 3. С. 49–64.
74. *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. 2-е изд. СПб., 1899. Т. 1–2.
75. *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII веков. М., 1990.
76. *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982–1989.
77. *Лавровский А.Н.* Библиотека Феофилакта Лопатинского // *Труды 6-ки АН СССР и фундаментальной 6-ки общественных наук АН СССР.* 1961. Т. 5. С. 157–166.
78. *Лавровский А.Н.* Феофилакт Лопатинский и его библиотека / *Уч. зап. Калинин. пед. ин-та.* 1947. Т. 15. Вып. 1. С. 197–210.
79. *Лосев А.Ф.* Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эригена и Абельяра // *Историко-философский ежегодник.* М., 1988. С. 57–71.
80. *Лунан С.Г., Оников В.И.* Николай Милеску Спафарий и распространение учения Аристотеля на Руси // *Филос. науки.* 1987. № 1. С. 80–82.
81. *Луттов С.П.* Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973.
82. *Любимов С.* Борьба между представителями великорусского и малорусского направления в конце XVII—начале XVIII века // *Журнал Министерства народного просвещения.* СПб., 1875. № 8. С. 117–152; № 9. С. 75–104.
83. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
84. *Марин С.Н., Милонов М.В.* Стихотворения. Драматические произведения. Сцены и отрывки. Письма. Воронеж, 1983.
85. *Марков А.* Михайло Ломоносов. М., 1950.

86. *Маслин М.А.* Русская идея // Русская философия. Словарь. М., 1996. С. 421–423.
87. *Маслин М.А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. М., 1988.
88. Миролобов (Макарий). Извлечение из следственного дела о тверском архиепископе Феофилакте Лопатинском и о соприкосновенных ему лицах, в особенности об иеромонахе Иосифе Решилове и архимандрите Иоасафе Майевском 1733–1735 годов // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1863. Отд. 4. С. 52–73.
89. *Морошкин И.Я.* Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской в 1706–1741 годах. Исторический очерк // Русская старина. М., 1886. № 1. С. 1–38; № 2. С. 265–292.
90. *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей: Историко-филос. очерки и портреты. М., 1991.
91. *Николаев С.И.* Польская поэзия в русских библиотеках XVII–первой четверти XVIII века и ее читатели // Восемнадцатый век. Л., 1988. Сб. 14. С. 165–180.
92. *Ничик В.М., Рогович М.Д.* Изучение системы Коперника в Киево-Могилянской академии // Филос. науки. 1974. С. 115–125.
93. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII–начала XVIII века. Киев, 1978.
94. *Ничик В.М.* Слов'яно-греко-латинська академія і її роль у розвитку російської філософії XVII–XVIII століт // Філософська думка. Київ, 1987. № 2. С. 92–101.
95. *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1977.
96. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. Минск, 1973.
97. *Павлова Г.Е. Федоров А.С.* Михаил Васильевич Ломоносов. М., 1988.
98. Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века. Литературные панегирики. М., 1983. Вып. 2.
99. Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII столетия / Сост., пер. с латин., вступит. ст. и примеч. М.В.Кашубы. Киев, 1987.

100. *Панибратцев А.В.* “Интродукция” в философский курс Феофилакта (Лопатинского) // Историко-философский ежегодник. 1992. М., 1994. С. 200–222.
101. *Панибратцев А.В.* “Что является одушевленным и что не является” архиепископа Феофилакта (Лопатинского) // Общественная мысль. М., 1993. Вып. 4. С. 209–224.
102. *Паульсен Ф.* Исторический очерк развития образования в Германии. М., 1908.
103. *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. 1–2. СПб., 1862.
104. *Петров Л.А.* Общественно-политическая мысль России первой половины XVIII века. Иркутск, 1974.
105. *Петров Л.А.* Первые аристотелики и вольфианцы в России // Труды Иркут. ун-та. Иркутск, 1967. Т. 46. Вып. 5. С. 47–53.
106. Письма и донесения иезуитов из России. СПб., 1904.
107. *Плеханов Г.В.* История общественной мысли в России. Ч. 3. Движение русской общественной мысли после петровской реформы // *Плеханов Г.В.* Сочинения. М.; Л., 1925. Т. 21.
108. *Покровский Н.А.* Феофилакт Лопатинский // Православное обозрение. Спб., 1872. № 12. С. 684–710.
109. *Полевой П.Н.* История русской словесности с древнейших времен до наших дней. СПб., 1900. Т. 1–2.
110. *Поликарпов (Орлов) Ф.* Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова, дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном Вишневым // Древняя Российская вивлиофика. 2-е изд. М., 1791. С. 295–306.
111. *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М., 1983.
112. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.
113. *Райков Б.Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. 2 изд. М., 1947.
114. *Рогов А.И.* Новые данные о составе учеников славяно-греко-латинской академии // История СССР. М., 1959. № 3. С. 140–148.
115. *Розенбергер Ф.* История физики: В 3 т. 2-е изд. М.; Л., 1937. Т. 2.



116. *Румянцева В.С.* Ртишевская школа // *Вопр. истории.* М., 1983. № 5. С. 179–184.
117. *Русская мысль в век Просвещения.* М.: Наука, 1991.
118. *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
119. *Соболевский А.И.* Рецензия на книгу Д.Вишневецкого “Киевская академия в первой половине XVIII века” // *Журнал Министерства народного просвещения.* СПб., 1904. № 5. Отд. 2. С. 223–229.
120. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984.
121. *Соколов В.В.* Спиноза. М., 1973.
122. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979.
123. *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 1–2.
124. *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.
125. *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII столетия. Киев, 1981.
126. *Сухов А.Д.* Русская философия: пути развития. Очерки теоретической истории. М., 1989.
127. *Токарев Н.Я.* Дело о еретичестве Стефана Прибыловича // *ЧОИДР.* М., 1888. Кн. 1. Отд. 2. С. 1–16.
128. *Уткина Н.Ф.* Естественнонаучный материализм в России. М., 1971.
129. *Уткина Н.Ф.* Естественные науки // *Очерки русской культуры XVIII века.* М., 1988. Ч. 3: Наука. Общественная мысль. М., 1988. С. 4–49.
130. *Философская мысль в Киеве.* Историко-философский очерк. Киев, 1982.
131. *Флоровский А.В.* Латинские школы в России в эпоху Петра Первого // *Восемнадцатый век.* М.; Л., 1962. Вып. 5. С. 316–335.
132. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981.
133. *Харлампович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.
134. *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов.* Киев, 1987.

135. *Черная Л.А.* “Толкование наинужнейших вещей” – философский словарь начала XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 99–106.
136. *Чистович И.* Решиловское дело. Материалы для истории первой половины XVIII века. СПб., 1861.
137. *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время // Сборник статей, изданных в Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. 4.
138. *Шкуринов П.С.* Радищев. Философия человека. М., 1988.
139. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М., 1992. 256 с.
140. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 11–344.
141. *Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения второй половины XVIII века. М., 1971.
142. *Эйнштейн А.* Физики и реальность. М., 1965.
143. *Экономцев И.* Основание славяно-греко-латинской академии // Журн. Моск. патриархии. М., 1985. № 2. С. 61–78.
144. *Bolzano B.* Wissenschaftslehre. Leipzig, 1914. Bd. 1.
145. *Fontaine J. de la.* Fables. Paris, 1910.
146. *Goclenius Rodolphus Senior.* Lexicon philosophicum graece opus sane omnibus philosophiae alumnis valde necessarium cum perspicentia philosophici sermonis plurimum etiam ad cognitionem rerum utile. Accessit adjicienda latino-lexico sylloge vocum et phrasum quarundam obsoletarum, minus usu receptarum, nuper natarum, barmibarbararum, soloecismorum. Marchioburgi, 1615.
147. *Goerd W.* Russische Philosophie. Grundlagen. Мюнхен, 1995.
148. *Grabmann M.* Geschichte der scholastischen Methode. Berlin, 1932. Bd. 1.
149. *Suarez F.* Metaphysicorum disputationum libri octo. Venetiis, 1619.
150. *Walch I.G.* Philosophisches Lexicon. Leipzig, 1733. Bd. 1–2.
151. *Winter E.* Рѣхаufklдrung. Berlin, 1966.
152. *Winter E.* Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandskunde im XVIII Jahrhundert. Berlin, 1953.
153. *Winter E.* Kaetzerschicksale. Berlin, 1974.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

- <sup>1</sup> *Смирнов С.К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
- <sup>2</sup> В этом абзаце в виду мы преимущественно имели следующие труды: *Зубов В.П.* Ломоносов и славяно-греко-латинская академия // Труды института истории естествознания и техники. М., 1954. Т. 1. С. 1–52; *Ничик В.М.* Славяно-греко-латинская академия и ее роль в развитии российской философии XVII–XVIII вв. // Философська думка. 1987. № 2. С. 92–101; Триста лет тому назад // Наука и культура. Киев, 1987. Вып. 21. С. 118–125.
- <sup>3</sup> *Громов М.Н.* История русской философской мысли // История философии: Запад – Восток – Россия. М., 1996. С. 474–476; *Маслин М.А.* (ключевые статьи в словаре “Русская философия”. М., 1996); *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М., 1992. Из диссертаций, защищенных в сравнительно недавнее время, отмечу сочинение *Н.П.Гречинниковой* “Философия в России первой половины XVIII века”.

### ГЛАВА 1

- <sup>4</sup> *Шкуринов П.С.* А.Н.Радищев. Философия человека. М., 1988. С. 23. В отношении политики данное высказывание представляется спорным. Идеология же в принципе не бывает единой, поскольку отражает представление о национальном (или любом другом) идеале различных слоев общества. Интересные соображения, затрагивающие самые разные моменты “осямнадцатого столетия”, прозвучали в докладах, прочитанных на конференции “Екатерина Великая: эпоха российской истории”. Тезисы докладов вышли в свет под редакцией Т.В.Артемьевой и М.И.Микешина. Спб., 1996. 327 с. Из докладов, прочитанных на конференции, следует отметить выступление В.Л.Рабиновича, который крайне неправильно подошел к решению вопросов, связанных с интерпретацией ключевых символов XVIII столетия.
- <sup>5</sup> См.: *Абрамов А.И.* Философские традиции Киевской и Московской Руси в философских исканиях России XVIII века // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. И далее: Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии.

- Минск, 1973; Последние высказывания З.А.Каменского на эту тему содержатся в книге “А.И.Галич”. М., 1995.
- <sup>6</sup> *Шкуринов П.С.* Указ. соч. Как видим, при определении раннего Просвещения П.С.Шкуринов использует преимущественно отрицательные признаки.
- <sup>7</sup> *Маслин М.А.* Современные буржуазные концепции истории русской философии. М., 1988. С. 86.
- <sup>8</sup> Занимал престол Св.Петра под именем Пия Второго в 1458–1464 гг. Буквальный перевод: “Мир обретет счастье тогда, когда им начнут править мудрецы или же правители сделаются мудрецами”. См.: *Frey W.* Italia sempiterna. Munchen, 1927. Bd. 3. S. 351.
- <sup>9</sup> *Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 22. С. 21.
- <sup>10</sup> *Hoffmann P.* Russland im Zeitalter der Absolutismus. В.: Akademie-Verlag, 1988.
- <sup>11</sup> *Hoffmann P.* Op. cit. S. 184.
- <sup>12</sup> Из числа последних публикаций на эту тему нельзя обойти молчанием интереснейшие работы *А.А.Кара-Мурзы* “Формула Петра Велико-го” и *Л.В.Полякова* “Россия и Петр”, помещенные в книге “Реформатор”. Иваново: Фора, 1994.
- <sup>13</sup> *Winter E.* Frühaufklärung. В., 1966. S. 123.
- <sup>14</sup> *Маслин М.А.* Указ. соч. С. 56–57.
- <sup>15</sup> О Ртищевской школе см.: *Румянцева В.С.* Ртищевская школа // *Вопр. истории.* 1983. № 5. С. 179–184.
- <sup>16</sup> *Бакланова Н.А.* Школа и просвещение // *Очерки истории СССР. Период феодализма. Россия в первой четверти XVIII века.* М., 1954. С. 655; *Краснобаев Б.И.* Основные черты новой русской культуры // *Вопр. истории.* 1976. № 9. С. 97–98.
- <sup>17</sup> *Кузнецова Н.И.* Социальный эксперимент Петра Первого и формирование науки в России // *Вопр. философии.* 1989. № 3. С. 50.
- <sup>18</sup> *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 5. // *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. 5. М., 1989. С. 149.
- <sup>19</sup> *Плеханов Г.В.* История русской общественной мысли. Кн. 2 // *Плеханов Г.В.* Соч. М.; Л., 1925. Т. 21. С. 8.
- <sup>20</sup> Финал этой военно-технической программы был безотраден, навигаци-ские же школы по смерти Петра фактически развалились, что явствует из рапорта Адмиралтейской коллегии Сенату, помеченного 1750 годом. “Печально пало любимое детище Петра – навигационная наука”, – грустно резонирует по этому поводу Ключевский (Указ. соч. С. 150).
- <sup>21</sup> *Харламович К.В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1. С. 127.
- <sup>22</sup> *Флоровский А.В.* Латинские школы в России в эпоху Петра Первого //

- Восемнадцатый век. М.; Л., 1962. Сб. 5. С. 316–335.
- <sup>23</sup> О Лихудях см. статью *В. Шохина* в словаре “Русская философия” (М., 1995), статью *В. В. Аржанухина* в словаре “Русская философия” под ред. проф. Маслина (М., 1995) и статью *А. В. Панибратцева* в словаре “Сто русских философов” (М., 1995).
- <sup>24</sup> *Никольский Н. М.* Духовные учебные заведения // Энциклопедический словарь русского библиографического института Гранат. 7-е изд. Б. г. Т. 19. С. 204.
- <sup>25</sup> *Райков Б. Н.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. 2 изд. М.; Л., 1947. С. 179. *В. Аржанухин* в своей статье “Философское образование в России в XVII веке” (Филос. науки. 1987. № 2) считает, что “учебные заведения не являлись школами профессиональной подготовки церковных кадров, а были открыты по инициативе светской власти и для нужд государства”.
- <sup>26</sup> *Владимирский-Буданов М. Ф.* Государство и народное образование в России XVIII века. Ярославль, 1874. С. 143–144, 145–155.
- <sup>27</sup> *Экономцев И.* Основание славяно-греко-латинской академии // Журнал Московской патриархии. 1985. № 2. С. 69.
- <sup>28</sup> *Рогов А. И.* Новые данные о составе учеников славяно-греко-латинской академии // История СССР. 1959. № 3. С. 147.
- <sup>29</sup> *Знаменский П.* Духовная школа в России до реформы 1808 года. Казань, 1881.
- <sup>30</sup> *Плеханов Г. В.* Указ. соч. С. 137–138.
- <sup>31</sup> Многочисленные факты, свидетельствующие об упорном нежелании детей лиц духовного сана проходить обучение по европейской программе можно найти в известной книге *А. В. Карташева* “Очерки по истории русской церкви”. Париж, 1959. Т. 1–2. Факты эти нельзя понимать упрощенно, поскольку на Руси сама природа (суть) знания понималась ниже, нежели в западноевропейских скрипториях. “Запад есть запад, восток есть восток...”.
- <sup>32</sup> *Марков А. Я.* Михайло Ломоносов: Поэма. М., 1957. С. 6. О характере академического преподавания во время учебы Ломоносова см.: *Павлова Г. Е., Федоров А. С.* Михаил Васильевич Ломоносов. М., 1988. С. 45–61.
- <sup>33</sup> *Паульсен Ф.* Исторический очерк развития образования в Германии. М., 1908. С. 77. Паульсен говорит здесь о реалиях XVII века.
- <sup>34</sup> *Баггер Х.* Реформы Петра Великого. М., 1985. С. 143.
- <sup>35</sup> *Знаменский П.* Указ. соч. С. 368.
- <sup>36</sup> *Ковригина В. А., Сысоева Е. К., Шанский Д. Н.* Медицина и здравоохранение // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1988. С. 52.

- <sup>37</sup> *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 1. С. 36.
- <sup>38</sup> *Соболевский А.И.* Рецензия на книгу Д.К.Вишневого “Киевская академия в первой половине XVIII века” // Журнал Министерства народного просвещения. 1904. № 5. С. 229.
- <sup>39</sup> *Аноним.* Рецензия на книгу С.К.Смирнова “История Московской славяно-греко-латинской академии” // Современник. 1855. № 8. Отд. 4. С. 28.
- <sup>40</sup> *Беленкова Л.П.* Д.И.Писарев как историк философской и общественной мысли. М., 1983. С. 55.
- <sup>41</sup> *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 4.
- <sup>42</sup> *Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк.* Киев, 1982. С. 116.
- <sup>43</sup> См.: Там же. С. 139.
- <sup>44</sup> *Ничик В.М.* Славяно-греко-российская академия и ее роль в развитии российской философии XVII–XVIII столетия // *Філософська думка.* 1987. № 2. С. 101.
- <sup>45</sup> *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1977. С. 21–22.
- <sup>46</sup> *Пашук А.И.* Идеология раннего Просвещения в отечественном историко-философском процессе XVII–XVIII веков // *Філософська думка.* № 4. С. 123.
- <sup>47</sup> *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 129.
- <sup>48</sup> *Winter E.* Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im XVIII-ten Jhdt. В., 1953. S. 273.

## ГЛАВА 2

- <sup>49</sup> См.: *Морошкин И.Я.* Феофилакт Лопатинский архиепископ Тверской в 1706–1741 гг. // Русская старина. 1886. № 1. С. 1–98; № 2. С. 265–292. Статья *Н.А.Покровского* “Феофилакт Лопатинский”, напечатанная в “Православном обозрении” за 1872. (С. 684–710 в сплошной пагинации), затрагивает, за весьма редкими исключениями, богословские воззрения Лопатинского.
- <sup>50</sup> *Философская мысль в Киеве.* К., 1982. С. 106.
- <sup>51</sup> *Морошкин И.Я.* Указ. соч. С. 12.
- <sup>52</sup> Там же. С. 15.
- <sup>53</sup> *Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время // Сборник статей, изданных в Отделении русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. 4. С. 147.
- <sup>54</sup> *Морошкин И.А.* Указ. соч. С. 22.
- <sup>55</sup> *Макарий (Миролюбов Н.К.)* Извлечение из следственного дела о Тверском архиепископе Феофилакте Лопатинском и о соприкосновенных

ему лицам, в особенности об иеромонахе Иосифе Решилове и архимандрите Иоасафе Майевском. 1733–1735 // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. В дальнейшем: ЧОИДР. 1863. Кн. 4. Отд. 5. С. 52–73.

- <sup>56</sup> *Морошкин И.Я.* Указ. соч. С. 278.
- <sup>57</sup> Библиография эта была нами почерпнута из следующих книг — Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. 2-е изд. СПб., 1827. С. 324–329. Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 2-е изд. Чернигов, 1863. См. также: *Луппов С.П.* Книга в России в первой четверти XVIII века. Л., 1973. С. 94.
- <sup>58</sup> *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. 2 изд. Париж, 1981. С. 94–95, 98, 104.
- <sup>59</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской школы XIX–XX века. Париж, 1971.
- <sup>60</sup> *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 116.
- <sup>61</sup> История философии в СССР. М., 1968. Т. 1. С. 281.
- <sup>62</sup> Труды Иркутского университета. Серия философии. 1967. Т. 46. Вып. 5. С. 47–53.
- <sup>63</sup> *Winter E.* Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18 Jhd. В., 1953. S. 289.
- <sup>64</sup> *Лавровский А.Н.* Феофилакт Лопатинский и его библиотека // Уч. зап. Калинин. пед. ин-та. Калинин. 1947. Т. 15. Вып. 1. С. 197–210.
- <sup>65</sup> *Луппов С.П.* Указ. соч. С. 37–38.
- <sup>66</sup> *Winter E.* Fgьhaufklдrung. В., 1966. S. 322.
- <sup>67</sup> *Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И.* Новое в философской литературе о логике в средневековой России // Филос. науки. 1984. № 1. С. 149.
- <sup>68</sup> *Лутан С.Г., Оников В.И.* Николай Милеску Спафарий и распространение учения Аристотеля на Руси // Филос. науки. 1987. № 1. С. 80–82.
- <sup>69</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1948. Т. 1. С. 50–51.
- <sup>70</sup> *Зубов В.П.* Ломоносов и Славяно-греко-латинская академия // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. М., 1954. Т. 1. С. 2–3.
- <sup>71</sup> *Боброев Е.А.* Философия в России. Казань, 1903. Вып. 6. С. 34.
- <sup>72</sup> *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1 // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 66.
- <sup>73</sup> *Радлов Э.Л.* Очерки истории русской философии. Пг., 1920.
- <sup>74</sup> *Аржанухин В.В.* Указ. соч. С. 44.
- <sup>75</sup> *Маслин М.А.* Указ. соч. С. 51.
- <sup>76</sup> *Пекарский П.П.* Указ. соч. С. 3.

- 77 *Зубов В.П.* К истокам аристотелевской традиции на Руси // *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 333.
- 78 *Аржанухин В.В.* Указ. соч. С. 51.
- 79 *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 336.
- 80 Письма и донесения иезуитов из России. СПб., 1904. С. 185.
- 81 *Харлампович К.В.* Указ. соч. С. 649.
- 82 *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 32–33.
- 83 Отдел рукописей ЦНБ АН Украины. 671/461 с.
- 84 *Лаврова Т.С.* Философские словари и энциклопедии // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 737; *Шлейтере С.В.* Философия Г.Н.Теплова (канд. дис.).
- 85 *Черная Л.А.* Толкование наинужнейших вещей — философский словарь начала XVIII века // *Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века.* М., 1987. С. 99.
- 86 *Копелевич Ю.Х.* Возникновение научных академий сер. XVII—начала XVIII веков. Л., 1974. С. 184.

### ГЛАВА 3

- 87 *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII—XVIII вв. Киев, 1978. С. 10–12.
- 88 *Стратий Я.М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев, 1981. С. 98.
- 89 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 43.
- 90 *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 100.
- 91 *Lopatynsky Th.* Trivium Aristotelis... V. 62.
- 92 *Ibidem.*
- 93 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 90.
- 94 *Лейбниц Г.В.* Два отрывка о принципе непрерывности // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 213.
- 95 *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 27–28.
- 96 Там же. С. 29–30.
- 97 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 101.
- 98 *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 351.
- 99 *Lopatynsky Th.* Op. cit. (Pars secunda). V. 282.
- 100 *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 353 — “Аристотелевская имманентная целесообразность стала здесь целесообразностью трансцендентальной”.
- 101 *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 354.
- 102 *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 352–370.



- 103 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 15.
- 104 *Смирнов С.К.* Указ. соч. С. 321.
- 105 *Ничик В.М.* Указ. Соч. С. 61–62.
- 106 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 126.
- 107 *Lopatynsky Th.* Op. cit. (Pars secunda). V. 282.
- 108 *Ibidem.* V. 106. v.
- 109 *Ibidem.* V. 106. v.
- 110 Лопатинский, по всему вероятно, не знал английского языка, хотя и владел пятнадцатью иностранными языками, чем в ту эпоху мало кто мог похвалиться.
- 111 *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899. С. 251.
- 112 Там же. С. 243.

## ГЛАВА 4

- 113 *Lopatynsky Th.* Trivium... // ОР РГБ. Ф. 173. I. № 318. V. 1.
- 114 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 21.
- 115 См.: Там же. С. 22.
- 116 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 131.
- 117 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 27.
- 118 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 134.
- 119 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 21.
- 120 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 142.
- 121 *Ibidem.*
- 122 *Ibid* // Отдел рукописей ГБЛ. 173. I. № 289. Л. 9.
- 123 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 24. Мы переводим латинское слово *principium* как “перво/начала”, хотя принят и иной перевод “принципы, основания”, так что возникает противопоставление между понятием “начало” и “причина”.
- 124 *Lopatynsky Th.* Logika. V. 12.
- 125 *Lopatynsky Th.* Physika // Отдел рукописей РГБ. Ф. 173. I. № 318. Л. 6.
- 126 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 24.
- 127 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 80–81.
- 128 См.: *Lopatynsky Th.* Physika. V. 306.
- 129 *Ibidem.*
- 130 *Ibidem.*
- 131 *Вольтер.* Философские сочинения. М., 1988. С. 110.

- 132 *Lopatynsky Th.* Op. cit. V. 282.
- 133 См.: *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. I. С. 585. Примечание третье.
- 134 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 82.
- 135 *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII веков. Киев, 1982. С. 70.
- 136 *Lopatynsky Th.* Op. cit.
- 137 *Марин С.Н.* В день моего рождения к А.С.Хвостову // *Марин С.Н., Милонов М.В.* Стихотворения. Драматические произведения. Сцены и отрывки. Письма. Воронеж, 1983. С. 83–84.
- 138 *Саблуков Н.А.* Записки // Русские мемуары. Избранные страницы. 1800–1825 гг. М., 1989. С. 53.
- 139 См.: *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 34.
- 140 См.: Там же. С. 35.
- 141 *Захара И.С.* Указ. соч. С. 67.
- 142 *Lopatinsky Th. Physica.* V. 20.
- 143 Ibidem.
- 144 См.: *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 36.
- 145 Здесь “объективный” означает “субъективный”.
- 146 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 36.
- 147 См.: Там же. С. 35–37.
- 148 См.: Там же. С. 38–39.
- 149 *Lopatinsky Th.* Op. cit. V. 236.
- 150 Ibidem.
- 151 Ibidem.
- 152 Ibidem.
- 153 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 39.
- 154 Ibidem.
- 155 *Lopatinsky Th. Physica.* V. 282.
- 156 См.: *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 41.
- 157 См.: *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 52.
- 158 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 43.
- 159 *Lopatynsky Th.* Op. cit.
- 160 См.: *Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863. С. 65–66.
- 161 См.: *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 44.
- 162 *Lopatynsky Th.* Op. cit.
- 163 *Аристотель.* Физика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 103.

- 164 Розенбергер Ф. История физики. 2-е изд. М.; Л., 1937. Т. 2. С. II.
- 165 Кузнецов В.Г. Пути физической мысли. М., 1968. С. 61.
- 166 Стратий Я.М. Указ. соч. С. 68.
- 167 Ничик В.М. Указ. соч. С. 47.
- 168 Аристотель. Физика. С. 103.
- 169 См.: Ничик В.М. Указ. соч. С. 67.
- 170 Lopatinsky Th. Physica.V. 284.
- 171 Ibidem.
- 172 См.: Ничик В.М. Указ. соч. С. 55–56.
- 173 Lopatinsky Th. Op. cit. V. 202.
- 174 Ibidem.
- 175 Ibidem.
- 176 Ibidem.
- 177 Ibidem.
- 178 Дорфман Я.Г. Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века. М., 1974. С. 72.
- 179 Стратий Я.М. Указ. соч. С. 79–81.
- 180 Lopatinsky Th. Op. cit. V. 264.
- 181 См.: Розенбергер Ф. Указ. соч. С. 132.
- 182 Стратий Я.М. Указ. соч. С. 105.
- 183 См.: Уткина Н.Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. М., 1971. С. 125.
- 184 Ф.Лопатинский сохраняет традиционную терминологию, хотя считает движущимися не небеса, а небесные тела.
- 185 Lopatinsky Th. Op. cit. V. 244.
- 186 Ibidem. V. 324.
- 187 См.: Ничик В.М. Указ. соч. С. 72.
- 188 Lopatinsky Th. Op. cit. V. 327.
- 189 См.: Стратий Я.М. Указ. соч. С. 117.
- 190 Там же.
- 191 Захара И.С. Указ. соч. С. 69. К перечисленным И.Захарой видам бесконечного следует добавить качественное и временное бесконечное.
- 192 Койре А. Заметки о парадоксах Зенона// Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 40.
- 193 См.: Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 211.
- 194 Койре А. Указ. соч. С. 41.

- 195 *Lopatinsky Th.* Op. cit. V. 282.  
196 Ibidem.  
197 *Зубов В.П.* Ломоносов и славяно-греко-славянская академия // Тр. Ин-та истории естествознания и техники. М., 1954. Т. I. С. 46.  
198 См.: *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 92–102.  
199 *Зубов В.П.* Указ. соч. С. 42.  
200 *Стратий Я.М.* Указ. соч. С. 129.  
201 См.: Там же. С. 97.  
202 *Койре А.* От мира “приблизительности” к универсуму прецизионности // Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 103–110.  
203 *Lopatinsky Th.* Op. cit. V. 262.  
204 *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 292.  
205 *Lopatinsky Th.* Op. cit. V. 282.  
206 См.: *Кантемир А.Д.* Стихотворения. М., 1957. С. 64.  
207 *Lopatinsky Th.* Op. cit. V. 294.  
208 Ibidem.  
209 *Ничик В.М., Рогович Д.М.* Изучение системы Коперника в Киево-Могилянской академии // Филос. науки. 1974. № 1. С. 116.  
210 См.: *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1964. С. 173–174.  
211 *Райков Б.Е.* Указ. соч. С. 173–174.  
212 *Поликарпов (Орлов) Ф.* Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное просвященным епископом Смоленским Гедеоном Вишневым // Древняя Российская Вивлиофика. 2-е изд. М., 1791. Т. XVI.  
213 *Райков Б.Е.* Указ. соч. С. 171.  
214 *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899. С. 62.  
215 *Райков Б.Е.* Указ. соч. С. 181–182.  
216 *Лукач Д.* Своеобразие эстетического: В 4 т. М., 1986. Т. 3. С. 250.

## ГЛАВА 5

- 217 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 307.  
218 *Болдырев А.И.* Проблема человека в русской философии XVII в. М., 1986. С. 13.  
219 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 88.  
220 *Уткина Н.Ф.* Естественные науки // Очерки русской культуры XVIII века. М., 1988. С. 7.  
221 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 89.  
222 *Lopatinsky Th.* Physica. V. 312 v.

- 223 Ibid. V. 315 v., 329 v.
- 224 *Захара И.С.* Указ. соч. С. 208.
- 225 *Майоров Г.Г.* Указ. соч. С. 251.
- 226 Там же.
- 227 *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 367–371.
- 228 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 367–371.
- 229 *Lopatinsky Th. Physica.* V. 385 v.
- 230 *Ничик В.М.* Указ. соч.; *Захара И.С.* Указ.соч.; Passim.
- 231 *Lopatinsky Th. Physica.* V. 336 v.
- 232 Ibidem.
- 233 Ibidem.
- 234 Ibidem.
- 235 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 97.
- 236 *Lopatinsky Th. Introductio.* V. 10.
- 237 *Майоров Г.Г.* Указ. соч. С. 256.
- 238 *Lopatinsky Th. Physica.* V. 28 v. – 29.
- 239 *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 369.
- 240 *Майоров Г.Г.* Указ. соч. С. 275.
- 241 *Lopatinsky Th. Logica.* V. 33 v.
- 242 Ibidem. V. 31 v.; V. 110.
- 243 Ibidem. V 111.
- 244 Письма и донесения иезуитов из России. Спб., 1904.С. 291.
- 245 *Lopatinsky Th. Logica.* V. 38 v. §118.
- 246 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 101.
- 247 Там же. С. 121.
- 248 Перевод, помещенный в книге В.Ничик гласит: “... который бы мыслил некие идеи, общие природы или парадигмы, существующие, как он говорил, до произведения всего одиночного”.
- 249 Перевод, помещенный в указанной книге: “... с этим смехотворным мнением Платона согласны многие почтенные авторы: Плотин, Порфирий, Ямвлих, Плутарх, блаженный Августин, который интеллигибельное понятие Платона называет вечным и божественным.”
- 250 *Lopatinsky Th. Logica.* V. 81v–82.
- 251 Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 212–213.
- 252 *Lopatinsky Th. Logica.* V. 82 v.
- 253 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 123.

- 254 Стратий Я.М. Указ. соч. С. 28.
- 255 Lopatinsky Th. Logica. V. 91 v.
- 256 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 11. С. 142.
- 257 Соколов В.В. Указ. соч. С. 358.
- 258 Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эриугена и Абеляр // Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1989.
- 259 Lopatinsky Th. Logica. V. 80 v.
- 260 Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 63.
- 261 Захара И. Указ. соч. С. 106.
- 262 Lopatinsky Th. Logica. V. 83 v.
- 263 Ibid. V 83 v. (§1).
- 264 Ibidem.
- 265 Ничик В.М. Указ. соч. С. 109.
- 266 Lopatinsky Th. Dialectica. V. 10.
- 267 Ничик В.М. Указ. соч. С. 111.
- 268 Lopatinsky Th. Logica. V. 80 (§ 5).
- 269 Ничик В.М. Указ. соч. С. 131, 133.
- 270 Lopatinsky Th. Physica. V. 5 v.
- 271 Ничик В.М. Указ. соч. С. 133.
- 272 Lopatinsky Th. Logica. V. 29–29v.
- 273 Ibidem. V. 38 v.
- 274 Ничик В.М. Указ. соч. С. 132.
- 275 Lopatynsky Th. Op. cit. V. 38 v.
- 276 Lopatynsky Th. Logica. V. 28 v.
- 277 Ничик В.М. Указ. соч. С. 114.
- 278 Соколов В.В. Спиноза. М., 1973. С. 30.
- 279 Lopatinsky Th. Logica. V. 174.
- 280 Ibid. V. 206.
- 281 Ibidem.
- 282 Ibid. V. 174v–175.
- 283 Lopatinsky Th. Introductio. V 25.
- 284 Татищев В.Н. Разговор... // ЧОИДР. 1887. Кн. I. С. 116.
- 285 Соколов В.В. Средневековая философия. С. 371.
- 286 Eisler R. Handwörterbuch der Philosophie. S. 723.
- 287 Ничик В.М. Указ. соч. С. 125.
- 288 Лейбниц Г.В. Указ. соч. Т. 2. С. 405.

- <sup>289</sup> *Lopatinsky Th. Logica. V. 49 (§ 173).*
- <sup>290</sup> *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 127.
- <sup>291</sup> *Lopatinsky Th. Logica. (§ 595).*
- <sup>292</sup> *Ibid. (§ 608).*
- <sup>293</sup> “Достоверность и очевидность отличаются от истины ... в силу того, что они рассматриваются относительно нас, людей, а истина рассматривается сама по себе” (*Ibidem*).
- <sup>294</sup> *Lopatinsky Th. Logica. (§ 104; 621).*
- <sup>295</sup> *Ibidem.*
- <sup>296</sup> *Ibid. V. 166 v.*
- <sup>297</sup> *Спиноза Б.* Соб. соч.: В 2 т. Т. 2. С. 440.
- <sup>298</sup> *Соколов В.В.* Спиноза. С. 51.
- <sup>299</sup> Там же. С. 34.
- <sup>300</sup> *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 89–100.
- <sup>301</sup> *Lopatinsky Th. Introductio... V. 3v. (§ 14).*
- <sup>302</sup> *Lopatinsky Th. Physica. V.31v.*
- <sup>303</sup> *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 342.
- <sup>304</sup> Цит. по: *Eisler R.* Op. cit. S. 723.
- <sup>305</sup> *Lopatinsky Th. Logica. V. 169 v.*
- <sup>306</sup> *Соколов В.В.* Указ. соч. С. 349.
- <sup>307</sup> *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 265.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ГЛАВА 1.</b> МОСКОВСКАЯ СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ В ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА .....	<b>6</b>
<b>ГЛАВА 2.</b> ФЕОФИЛАКТ ЛОПАТИНСКИЙ КАК ОДИН ИЗ ОСНОВАТЕЛЕЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ .....	<b>23</b>
<b>ГЛАВА 3.</b> БОГ И ПРИРОДА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В АКАДЕМИЧЕСКИХ КУРСАХ ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII ВЕКА .....	<b>39</b>
<b>ГЛАВА 4.</b> НАТУРФИЛОСОФИЯ В ФИЛОСОФСКИХ КУРСАХ ЛОПАТИНСКОГО .....	<b>55</b>
<b>ГЛАВА 5.</b> ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ФИЛОСОФСКИХ КУРСОВ .....	<b>90</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ 1.</b> ОПИСАНИЕ КУРСА ДИАЛЕКТИКИ И ЛОГИКИ ФЕОФИЛАКТА (ЛОПАТИНСКОГО) .....	<b>123</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ 2.</b> СЛУШАТЕЛИ КУРСА ЛОГИКИ, ПРОЧИТАННОГО Ф.ЛОПАТИНСКИМ В 1704–1705 ГОДАХ .....	<b>128</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	<b>130</b>
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b> .....	<b>139</b>



Научное издание

**ПАНИБРАТЦЕВ Андрей Викторович**

**Философия в Московской славяно-греко-латинской  
академии (первая четверть XVIII века)**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

***В авторской редакции***

*Художник В.К.Кузнецов*

*Корректоры: Е.В.Захарова, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.07.97.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 4,78. Уч.-изд. л. 06,74. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*

Компьютерная верстка: *С.В.Нефедкина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14