



КОНИССКИЙ



ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ



РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Кашуба Мария Васильевна— старший научный сотрудник Института общественных наук АН УССР (Львов), автор монографии «Из истории борьбы против унии» (Киев, 1976; на укр. яз.) и ряда статей по истории отечественной философии XVII—XVII вв.

© Издательство «Мысль». 1979

[🖒] Скан и обработка: glarus63

...Георгий есть один из самых достопамятных мужей минувшего столетия. Жизнь его принадлежит истории.

А. С. Пушкин

же в начале XVIII в. в России сложились прогрессивные для своего времени идеи о ценности образова-

ния и науки. Речь шла о необходимости управления со стороны государства народным образованием, о требовании расширения сети школ и распространения элементарного обучения низшие слои общества, включая крепостных. Подобные мысли высказывает В. Н. Татищев. создавший ряд горных училищ на Урале. Против «хулителей» учения направляет свои сатиры А. Кантемир. «Первое учение отроком» доступный учебник для начальных школ, пишет Ф. Прокопович. Особо прививается в России тех времен техническое образование, растет интерес к военному делу, мореплаванию и строительству. Российская Академия наук с первых дней своего существования занимается преимущественно развитием естественных и математинаук, изучением природных России, ее географии и народонаселения, что обусловливалось развитием производительных сил в стране. Ученые во главе с М. В. Ломоносовым с 40-х годов XVIII в. занимают ведущую роль в отечественной науке. От Ломоносова и его последователей берет свое начало

материалистическое понимание природы. С 1748 по 1754 г. печатается серия томов «Содержание ученых рассуждений Академии наук», ставившая задачу «познакомить российский народ с прирощением наук» (28, 482) *.

Вместе с тем в Российском государстве в XVIII в. сохраняется духовная диктатура церкви. Реформы Петра I лишь некоторое время удерживали церковь от вмешательства в светские и государственные дела. После смерти царя-реформатора все ограничения остаются на бумаге, а во времена Елизаветы Петровны церковники вновь обретают руководящую роль в политике и жизни государства. С начала 40-х годов православная церковь в России восстанавливает роль основной опоры абсолютизма, освящающей жестокое феодально-крепостническое рабство, она противится прогрессивным веяниям и ставит преграды передовой мысли. Хотя мощь ее частично подорвал раскол середины XVII в., однако общественно-политические условия способствовали сохранению духовного господства церкви. Реформы Петра I были узкоклассовыми, они не завоевали симпатий широких народных масс. Петр «прорубил окно в Европу» на таком высоком уровне, что в него не могли «выглянуть» народные массы, и это уберегло православную церковь от европейской Реформации в широком смысле слова. К тому же на Украине и в Белоруссии, народы которых испытывали католическо-шляхетскую экспансию, православная перковь и в XVIII в.

^{*} Эдесь и ниже первая цифра в скобках обозначает номер источника в списке литературы, далее, курсивом, следует номер тома, если издание многотомное, затем — страница источника (прим. ред.).

выступает в роли важного фактора единения трех братских народов — традиционной роли со времен Киевской Руси, когда православная вера была одной из основ (наряду с общностью языка, культуры, традиций) единения восточнославянских народов. Борьба украинского и белорусского народов за воссоединение с братским русским народом, против унии и католицизма (наступление которого особо усиливается в 20-е годы XVIII в., после Замойского собора), возглавляемая прогрессивными православными перковными деятелями, укрепляла в значительной мере авторитет православной

церкви.

При сложившихся условиях в Российском государстве православная церковь продолжает сохранять господствующее положение в духовной жизни общества, тогда как христианство на Западе, охваченное глубоким кризисом еще в XVII в., «уже не способно было впредь служить идеологической маскировкой для стремлений какого-нибудь прогрессивного оно все более и более становилось исключительным достоянием господствующих классов, пользующихся им просто как средством управления, как уздой для низших классов. При этом каждый из господствующих классов использует свою собственную религию: землевладельцы-двоояне — католический иезуитизм или стантскую ортодоксию; либеральные и радикальные буржуа — рационализм. Вдобавок на деле оказывается совершенно безразличным, верят или не верят сами эти господа в свои религии» (2, 315).

Необходимо принять во внимание, что духовная жизнь XVI — XVIII вв. характеризуется

тесным переплетением религиозных и светских элементов. Известно, что уже в XV—XVII вв. в славянском мире совершается процесс усвоения и переработки гуманистических идей не менее значительный, чем в Западной Европе. В этот период зарождается кризис средневекового феодального мировоззрения, опиравшегося на религию и теологию как на свое идейное основание. Назревание кризиса происходит под влиянием науки Нового времени и буржуазной идеологии, отражающей прогрессивные по тем временам устремления «третьего сословия», которое выступало носителем новых производственных отношений и тем самым выражало интересы всех антифеодально настроенных слоев населения.

Хотя условия общественно-политической жизни Российского государства, о которых мы говорили выше. способствовали ной мере сохранению авторитета православной церкви, все же она подвергается ощутимым ударам, расшатывающим ее устои. На Украине и в Белоруссии, где широкие демократические слои ведут непримиримую национально-освободительную борьбу против шляхетско-католической экспансии, религия, служившая угнетателям орудием денационализации и гнета, постепенно утрачивает значение формы духовной жизни. Ненависть к унпатской религии и католицизму со временем распространяется и на православную церковь, большинство иерархов которой во имя собственной материальной выгоды предали интересы народа. По мере того как православная церковь обрастает огромными владениями и превращается в самого крупного феодала, возрастает ненависть к ней на-

родных масс, испытывающих неимоверный гнет. крестьянских антифеодальных восстаниях (самые известные из которых - восстания под руководством И. Болотникова, С. Разина, К. Булавина, Колиивщина, Крестьянская война под предводительством Е. Пугачева) владения православной церкви так же подвергаются раз-рушениям, как и владения светских крепостников.

Общий кризис религии, наступающий с нарастанием антифеодального движения, особенно углубляют успехи естественных наук, в первую очередь астрономии, физики, биологии. Теология и наука, вера и разум — извечные противники, в XVII—XVIII вв. они сталкиваются особенно часто. Церковь, еще довольно сильная, не желает уступать своих позиций в объяснении мира. Ученый же, занимающийся исследованием природы, обязательно приходит к осознанию противоречия науки и религии. Но бороться с еще влиятельной тогда религией не так-то просто. Поэтому М. В. Ломоносов предлагает приемлемый выход: оставить церкви для объяснений Священное писание, а «весь видимый мир сей» отдать в ведение науки. Разделив сферы влияния, ученый обеспечивает себе свободу исследований и экспериментов. Без такого разделения наука в России не могла далее развиваться.

Уже в XVII, а особенно в XVIII в. передонаучная общественность отечественная оживленно интересуется прогрессивной мыслыю Западной Европы. Поездки выпускников учебных заведений за границу с целью усовершенствования образования, знакомство с произведениями западноевропейских ученых, которые

уже в XVII в. имелись в библиотеках учебных заведений и частных лиц (см. 35), обусловили тесные взаимосвязи отечественной и западноевропейской науки и культуры. Открытие в России Академии наук и приезд сюда видных ученых — Эйлера, Вольфа, Бернулли и других в первой четверти XVIII в., энциклопедическая ученость М. В. Ломоносова — все это способствовало усилению контактов науки и расширению знаний. Благодаря деятельности Ломоносова и его сподвижников членов Российской Академии наук - уже в первой половине XVIII в. отечественная наука завоевывает себе в Европе высокий авторитет. Этому способствуют и общественно-политические условия развития отечественной науки. В XVIII столетии Россия превращается в одно из могущественных европейских государств. Она встает на капиталистический путь развития, чему во многом способствовали реформы Петра I, направленные прежде всего на развитие национальной экономики и культуры. Большое развитие получают в это время науки, и особенно астрономия. Проникновение науки Нового времени было для России настоящим революционным актом — таким, каким для Западной Европы было в свое время учение Коперника. «Революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости и как бы повторило лютеровское сожжение папской буллы, было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил — хотя и робко и, так сказать, лишь на смертном одре — вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда, — пишет Ф. Энгельс, — начинает свое летосчисление освобождение естествознания от теологии... Но с этого времени пошло гигантскими шагами также и развитие

наук...» (1, 347).

Развитие естественных наук в России привело к тому, что в отечественной философии первой половины XVIII в. утверждается вера в силу человеческого разума. Ученые делают решительный шаг к отмежеванию человеческого разума от религии, требуют научно обоснованного и базирующегося на опыте знания. Церковь принимает такое отмежевание, допуская, что природа, Вселенная—это книга, где бог показал свое величие, и люди обязаны его познать; другая сфера—мир социально-этических ценностей, область проявления божьей воли. Такое положение способствует внедрению в отечественную философию деистической системы мира. Наука превращается в могущественную основу мировосприятия.

Деистическую систему признают не только ученые-естествоиспытатели, занимающиеся научными экспериментами, но и те, кто, имея высокий духовный сан, проявляет глубокий интерес к науке своего времени. Среди таковых—сподвижник реформ Петра I Феофан Прокопович (до переезда в Петербург был профессором Киево-Могилянской академии), страстный проповедник просвещения Илья Копиевич, пылкий последователь нововведений Прокоповича Георгий Конисский, преподаватель академии в Вильно Томас Жебровский и его коллега Яков Накционович. Эти деятели отечественного просвещения способствовали тому, что в учебных заведениях Москвы и Киева, Вильно и Петербурга вместо догматической христианской философии уже в первой половине XVIII в.

господствующими философскими учениями становятся учения Вольфа и Декарта. Укоренению деистической системы способствует также вера в могущество науки. Идея отчужденности человека от мира уступает место признанию неограниченных возможностей человека, вооруженного век решительно знанием. XVIII авторитаризма, - главной выступает против задачей считается поиск доказательств тексте Священного писания, а в природе. Об этом выразительно пишет В. Татищев: «В делах философских или естественных не потребно никакое от письма доказательство, зане оно само собою, т. е. природными обстоятельствами, утвердиться должно» (цит. по: 36, 75). Научная истина ставится выше не только авторитета Священного писания, но и авторитета самого «главы философов», Аристотеля. Ф. Прокопович, Г. Конисский и другие профессора философии решительно заявляют, что они следуют истине, а не Аристотелю.

В учебных заведениях того времени высоко ценится философия Вольфа. Дуализм Вольфа, где «естественная теология», тесно переплетенная с телеологией, объединяется (особенно в физике) с рядом принципов механистического материализма, находит благодатную почву в отечественной философии. Во времена, когда уже невозможно было игнорировать науку и нельзя было еще полностью отказаться от догм религии, особенно в академических философских курсах, эклектическая философия Вольфа становится определенным выходом из этой противоречивой и сложной ситуации.

Нет сомнения, что на академическую, профессиональную философию большое влияние

оказали также успехи отечественного и западноевропейского естествознания. В академических философских курсах Киево-Могилянской академии живой интерес к естественнонаучному знанию, к точным наукам закладывает уже в начале XVIII в. Ф. Прокопович. Он первый читает своим слушателям курс математики, со-стоящий из арифметики и геометрии. В это же время в Петербурге появляются первые при-кладные учебники: «Арифметика» Магницкого, «Курс навигации» Мордвинова, «Приемы цир-куля и линейки» и другие; преобладает увлечение математикой, свойственное эпохе классической механики.

Под влиянием успехов естественных и точных наук в России идет процесс изоляции науки от религии. Этот процесс углубляется утилитарным отношением к знаниям, к науке вообще. Делаются попытки создания русской философ-ской терминологии с целью приближения философии к широким кругам, с желанием сделать доступными и употребимыми классические философские понятия. В частности, А. Кантемир в комментариях к русскому переводу книги Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» (37) дает свое толкование философским понятиям в духе программного в то время механистического материализма и переводит философские термины на русский язык.

Утилитаризм отечественной науки первой половины XVIII в., в большой мере обусловленный требованиями общественно-экономического развития, приводит к тому, что актуаль-ные проблемы философии разрабатываются на конкретном естественнонаучном материале. М. В. Ломоносов в своих работах делает блестящие попытки решить проблему единства взаимосвязи материалистической философии естествознания. Прогрессивные ученые во главе с Ломоносовым борются против мистики в конкретных областях знания, прибегая к помощи данных науки, собственного опыта и исследований; вооруженные научными знаниями, они выступают против теологического мировоззрения. Борьба эта в первой половине XVIII в. ведется в форме разоблачения положений Священного писания на основании их несоответствия данным науки. Особенно много материала для опровержения измышлений религии давала в то время астрономия, в частности гелиоцентрическая система мира Коперника. Вторжение науки в «святая святых» религии, Священное писание, — поистине революционный шаг — ученые объясняют тем, что писание-де прибегает к аллегориям и его необходимо внятно и правиль-но истолковать: «Священное писание не должно везде разуметь грамматическим, но нередко и риторическим разумом» (21, 372).

Знакомство с любым из дошедших до наших времен курсов философии XVII и XVIII вв. свидетельствует, что профессора философии и Московской славяно-греко-латинской и Киево-Могилянской академий не ограничивались истолкованием Писания. Каждый курс — это система взглядов на мир, от его первооснования до строения Вселенной, с рассмотрением структуры отдельных вещей в природе, с глубокими экскурсами в историю каждого вопроса. В большой мере профессора используют античное литературное и философское наследие, византийскую патристику, идеи гуманиэма. Реформации, науку Нового времени, создавая при

этом своеобразную систему философских взглядов, отвечающую требованиям развития духовной жизни современного им общества. Можно сказать, что здесь шел процесс, когда, говоря словами К. Маркса, «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» (3, 23).

Философское наследие отечественных учебных заведений первой половины XVIII в., в частности крупнейших из них — Московской и Киевской академий, убеждает в том, что каждый философский курс — продукт своей эпохи, вобравший в себя традиции и интересы ряда поколений. Профессора философии, составляя свои философские курсы, умело сочетали достижения предшественников и насущные требования своего времени. Из истории Киево-Могилянской академии мы знаем, что она, возникнув как результат существенной потребности общественно-политической жизни, всегда оставалась на острие идейной борьбы своего времени (см. 38). Призванная к жизни задачами идеологической борьбы, Академия для успешной полемики с иезуитской наукой, посягающей на молодые умы, должна была постоянно держать руку на пульсе новейших научных достижений, чтобы привлечь жаждущее знаний юношество к борьбе против враждебной идео-логии. Среди всех отечественных учебных заве-дений того времени Киево-Могилянской академии принадлежит в эгом деле главная роль.

Учебные заведения Вильно и Полоцка, основанные иезунтами с целью полонизации и окатоличивания этого края, вплоть до середины XVIII в. оставались в плену католической догматической науки как опоры феодально-католической реакции. В этих учебных заведениях иезуитская философская наука базировалась на критике светского по своему характеру гуманистического мировоззрения, философско-религиозных, политических и организационных идей реформационного движения, и лишь 40-60-х годах XVIII в. сюда стали проникать наука Нового времени и идеи западноевропейской философии, положившие начало развитию естествознания и рационализма. Ученые, принявшие идеологию феодально-католической реакции, эмигрировали за пределы Белоруссии и Литвы, преимущественно в Москву и Киев, где вместе с русскими и украинскими прогрес-сивными деятелями развивали отечественную науку.

Славяно-греко-латинская академия в Москве, основанная под эгидой перепуганного расколом московского высшего духовенства, с первых лет своего существования отмежевывается от западноевропейской науки, в особенности философии. Воспитанники Падуанского университета греки Иоанникий и Софроний Лихуды преподают эдесь в 1689 г. философский курс, видимо привезенный из Падуи, однако в угоду козяевам Академии переориентированный на восточную патристику и византийско-греческую ортодоксальную науку. Оппозицию такой ориентации возглавляет Сильвестр Медведев — человек для своего времени весьма образованный и пылкий сторонник тесных контактов с

западноевропеиской наукой. Обвиненный в отступлении от ортодоксии, С. Медведев 1691 г. был казнен, а в московской Академии полстолетия воцаряется направление. заложенное Лихудами. Это подтверждает, в частности, философский курс неизвестного автора, преподававшийся в Академии в 1750 — 1751 гг. * Автор курса не дает имен философов того времени, называя их всех «современниками» однако полемизирует с ними, старается опровергнуть их положения идеями из трудов Аристотеля, Августина, Боэция, отчасти Фомы Аквинского. Можно предположить, что автор этого курса был знаком с западноевропейской философией своего времени, и смело утверждать, что он учитывал интересы идеологической борьбы. Курс отличается общей антитомистской направленностью, полемикой с томистами по ряду важных философских вопросов, а именно: об объекте натурфилософии, о самостоятельном бытии материи и ее активности. Острой критике подвергаются положения представителей так называемой второй схоластики (Суарес). Однако философские курсы московской Академии в первой половине XVIII в. были еще весьма отдалены от развития отечественной науки, можно сказать, даже совсем изолированы от нее. Центр прогрессивной русской науки в это время находится в Петербурге, где уже в 30-е годы Академия наук удивляет Российское государство уровнем знаний, а М. В. Ломоносов своими исследованиями намного опережает ряд открытий западноевропейских ученых.

^{*} Запист курса на латинском языке хранится в от-деле рукописси библиотски им. В. И. Ленина, шифр Ин. 2144/ф. 350.

Прогресс русской общественно-политической и философской мысли первой половины XVIII в. был обусловлен развитием естественнонаучного знания. Однако это положение не умаляет значимости профессиональных философских курсов, авторы которых стремились идти в ногу с прогрессом науки, приблизить академическую философию к потребностям повседневной жизни.

В книге рассматривается система философских взглядов одного из создателей таких академических философских курсов — Георгия Конисского, профессора Киево-Могилянской ака-

демии.

ЖИЗНЬ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, ИДЕАЛЫ

ригорий (Георгий) Конисский родился 20 ноября 1717 г. в городе Нежине на Украине. Нежин был в то

время важным торговым пунктом, центром Нежинского казацкого полка. Род Конисских издавна принадлежал к казацкой старшине, а его представители занимали в полковом управлении руководящие должности. Отец Григория, Осип Иванович Конисский, был «энатным товарищем полковым». Сохранился любопытный документ -- универсал нежинского Жураковского от 14 марта 1715 г. о назначении Осипа Конисского «выезжим» на одну из ярмарок. «Выезжими» назывались чиновники. посылаемые для сбора с торгующих ярмарочных пошлин для полковой казны. Поручения эти сулили большую материальную выгоду, поэтому ими очень дорожили. О принадлежности Осипа Конисского к высшему казацкому сословию свидетельствует и его назначение 1727 г. нежинским бургомистром (должность, лишь состоятельными мещанами занимаемая (cm. 19, 509—510)).

Однако принадлежность к знатному казачеству не обеспечивала этому роду, как и всему сословию, дворянских и шляхетских привилегий. Когда возник вопрос о предоставлении

Г. Конисскому — тогда уже Белорусскому епис-копу — права заседать в Польском сенате, посол России в Польше князь Репнин заявил, что Конисский не может получить это право из-за своего плебейского происхождения (см. 619—620). Род Конисских в XVIII в. — это представители «новых людей», которые в результате реформ Петра I получили перспективу продвижения по служебной лестнице, в связи с чем им предоставлялась возможность увеличивать свои земельные владения. «Новые люди», вошедшие в среду дворянства, поддержиабсолютизм и пребывали в постоянном соперничестве с представителями родовитой знати, стремившейся вернуть свои былые привилегии. Георгий Конисский — типичный представитель сословия «новых людей», и это определило его деятельность и идеалы.

В 1728 г. одиннадцатилетним мальчиком Григорий поступает (очевидно, после окончания начальной полковой школы) в Киево-Могилянскую академию.

Киево-Могилянская академия ко времени поступления в нее Конисского стала известным центром просвещения и науки во всем славянском мире (см. 38). Особенно велика была ее роль в разработке и развитии теории поэтики, риторики, философии.

В класс поэтики ученики приходили после окончания первых четырех классов, где они в совершенстве овладевали латинским, славянским, литературным украинским языками, изучали древнегреческий, древнееврейский и польский языки; умение составлять стихи по всем правилам стихотворного искусства, так же как и знание иностранных, в первую очередь клас-

сических, языков, считалось обязательным признаком образованности. Студенты знакомились в курсе поэтики с общими правилами составления стихов — с более чем 30 видами классического и средневекового стиля (эпос, трагедия, комедия, буколики, элегия, идиллия, дидактическая и сатирическая поэзия, различные виды лирики и т. п.). Глубоко изучалась античная мифология. Студенты тут же применяли свои знания, составляя стихи в честь приезда в Академию знатных гостей, в честь военных успехов, на именины преподавателей, на государственные, церковные, академические праздники. Такие праздники в Академии собирали огромное количество зрителей, были очень популярны среди населения Киева и окрестностей и часто являлись дебютом знаменитых поэтов и драматургов.

Несмотря на чисто прикладные цели преподавания поэтики, профессора этого курса достигли высокого мастерства в ее теории, что отмечал М. В. Ломоносов во время своего пребывания в киевской академии в 1733—1734 гг. (см. 24, 96—97). Изучая классическую теорию поэтики, некоторые профессора (Ф. Прокопович, М. Довгалевский) начали разрабатывать теорию отечественного стихосложения.

Г Конисский учился в Академии во времена ее наивысшего расцвета, когда здесь преподавали ее лучшие выпускники, воспитанные на прогрессивных веяниях Нового времени, — Стефан Калиновский, Сильвестр Кулябка, Михаил Козачинский, видный ученый-лингвист Симеон Тодорский. Благодаря тесным контактам с университетами Западной Европы, особенно оживленным в конце XVII—начале XVIII в., когда

практиковались обязательные выезды за границу лучших выпускников для подготовки из них будущих преподавателей Академин, Киево-Могилянская академия значительно обогатилась идеями и достижениями науки Нового воемени. Об этом свидетельствует как реформа академического философского курса, осуществленная Ф. Прокоповичем, так и библиотека Академии, содержавшая в то время лучшие произведения эпохи, книги по этике, риторике и философии в первую очередь (см. 35, 47—54). Ширятся и углубляются в это время и связи с передовой русской наукой. Профессора Академии широко пропагандируют идеи прогрессивных русских мыслителей-просветителей Антиоха Кантемира, Василия Татищева, Михаила Ломоносова (см. 27). В первой половине XVIII в. под влиянием передовой русской науки, прогрессивных идей Нового времени академическая наука отходит от спекулятивно-схоластического миросозерцания и становится на путь рационального исследования мира.

В 1743 г. Конисский заканчивает полный курс Академии. Он попадает в число избранных выпускников — самых подготовленных и одаренных, — такие каждый год пополняют преподавательский состав. Конисский постригается в монахи Братского монастыря, где получает духовное имя — Георгий. С этим именем он и вошел в отечественную историю.

Около двух лет молодой иеромонах старательно и упорно готовится к преподавательской деятельности в родной alma mater. Все свободное от службы время он просиживает в библиотеке Академии, перелистывает конспекты и студенческие записи курсов поэтики, риторики и фи-

лософии своих предшественников. Блестящее знание классических языков делает доступными для него на языке оригинала произведения Аристотеля, Плутарха, Цицерона, Овидия, Вергилия, Эразма Роттердамского, Яна Амоса Коменского, а также их многочисленных комментаторов. Читает он сочинения Декарта, Галилея, Гассенди. Его живо интересует и русская общественная мысль, увлекает поэзия А. Кантемира. М. Ломоносова, исторические труды

В. Татицева.

В 1745 г. Конисский становится за профессорскую кафедру и читает слушателям курс поэтики *. Составленный им курс сохранился в ряде записей. Одна из них находится в Центральной научной библиотеке АН УССР в Киеве (6). Латинское название ** переводе звучит так: «Правила поэтического искусства, [почерпнутые] из авторов, изучающих естество поэзии, кратко, с нужнейшими наблюдениями, собранные и в пользу студенческой молодежи изложенные и истолкованные в родной... академии 1746 г.». Конисский во многом следует положениям курса поэтики Ф. Прокоповича, страстным привержением дел мыслей которого он был на протяжении всей жизни. Курс соблюдает традиционное деление на три книги: 1) понятия, касающиеся стихосложения; 2) виды поэзии (эпос, трагедия, комедия и др.); 3) начала риторики. В первой книге поэтики Конисского есть интересный раз-

^{*} Со дия основания Академии (1632) и до 1751 г. каждый преподаватель сам составлял соответствующий

курс.
** Все преподавание в Академии велось на латинском языке - языке науки того времени.

дел об украинском стихе *, о котором в более ранних курсах поэтики почти не упоминается. Только в поэтике Митрофана Довгалевского (1736) мы встречаем рассуждения о славянских стихах, но речь идет в основном о стихе польском (см. 17). Конисский сам сочиняет ряд стихотворений на украинском языке, но в основном пользуется для иллюстрации своих положений поэзией Ф. Прокоповича и М. В. Ломоносова.

Работа Конисского над усовершенствованием стихосложения имела важное значение для развития теории поэтики на Украине и в Белоруссии. К тому времени в России уже была разработана система силлабо-тонического стихосложения В. К. Тредиаковским («Новый и краткий способ к сложению российских стихов», 1735) и М. В. Ломоносовым («Письмо о правилах российского стихотворства», 1739). Под влиянием Ломоносова Конисский стремится применить некоторые новшества и в области украинского стихосложения. Как образец для анализа леонинского силлабического стиха он сматривает в своей «Поэтике» оду Ломоносова, написанную в 1745 г. на венчание престолонаследника Петра Федоровича. Известный историк украинской литературы М. А. Максимович характеризует Г Конисского как одного из ревнительнейших проводников влияния русской художественной литературы на украинскую, который много заботился об укоренении русского языка «между малороссиянами по образ-

^{*} Термин «украинский стих» здесь условный, гак как русский, украинский и белорусский литературные языки XVIII в. были весьма схожи.

цам Ломоносовским» (34, 529). Это подтверждает и инструкция, составленная Конисским ректором Академии в 1752 г., где он официально рекомендует преподавателям и студентам читать русские стихи Ломоносова и Прокоповича.

Окончив курс поэтики, слушатели устраивали большой академический праздник, который ежегодно собирал толпы зрителей. По традиции пьесу для праздника писал профессор, ученики же ее разыгрывали. Написал такую пьесу и Г. Конисский. Она вошла в историю украинской литературы как образец драмы-моралите. В творчестве Конисского эта пьеса занимает особое месте.

Согласно традициям Академии, пьеса должна была иллюстрировать житие святых и праведников, разъяснять Священное писание. Драма или, как ее иногда называют, трагикомедия. Конисского «Воскресение мертвых» имела своей целью доказать истинность воскресения. Однако автор выходит за рамки чисто академического поучения. Его призыв к праведной жизни превращается в обличение существующих порядков. В драме выразительно отражены типичные черты общественной жизни того времени: жестокое национальное угнетение трудового населения Украины и Белоруссии; захват казацкой верхушкой земель бедного казачества, осуществлявшийся с молчаливого согласия царизма и сопровождавшийся произволом суда и беззаконием Казацкая верхушка с огромной энергией бросилась обеспечивать себе шляхетское сословие, чтобы занять место в рядах рус-ского дворянства. Для этого нужно было иметь побольше вемли и крепостных. Ранговых имений (т. е. полагающихся по рангу за службу) уже недостаточно, и казацкие старшины стремятся овладеть землей всеми правдами и неправдами. В середине XVIII в. начинается наступление на вольных казаков, чье сословие охранялось царским указом. Но царский указ не стал препятствием для своеволия магнатов, разбойнические действия которых покрывало пролажное чиновничество.

Конисский выступает защитником обиженных и угнетенных, критикует существующие порядки, судей, чиновников, разоблачает их злодеяния и взяточничество, осуждает угнетение и произвол помещиков и казацкой верхушки. Бедный крестьянин не может найти защиту у властей, потому что его обидчик «сам в суде заседает». Богач самоуверен, ибо сила и власть на его стороне. Даже если он сам не будет присутствовать,

Да будуть судить мои единомисленни... — А буди бы стал на мя апелліоват вишше, И в вишшем суде маю патронов излишше; Нехай только кто схощет правду защищати, (Капшуком трусит).

А сей мой Юда малой может доказати: Ослеплю очи дарми, руце пленю мэдою...

(цит. по: 39, 453)

По мотивам осуждения произвола магнатов, критике злоупотреблений и взяточничества чиновников трагикомедия Конисского близка сатирам А. Кантемира. Подобно Кантемиру, Конисский угрожает крупным феодалам, издевающимся над крестьянами, «божьей местыо», осуждает их на вечные муки в потустороннем мире. Следует подчеркнуть, что в своей пьесе Конисский касается самых наболевших вопро-

сов для общественной жизни Украины его времени. И хотя критику существующих порядков он облекает в религиозно-этические одежды, нарисованные им картины социального зла служат резким обвинением общественного строя того времени.

драме затрагивается и национальный вопрос. В интерлюдиях, сопровождающих драму, вопрос национальных отношений, идея дружбы русского, украинского и белорусского народов занимают центральное место. Персонажи интерлюдий типичны для того времени: москаль, еврей, цыган, литвин-белорус, их общий обидчик, элодей лях — польский шляхтич. Й мужик, и еврей терпят всяческие унижения и издевательства со стороны ляха, который убивает невинного дьячка. За все страдания мужика мстит москаль, а убийцу-ляха топят в болоте мужик вместе с литвином. Эдесь явна мысль об объединении усилий украинцев (мужиков) и белорусов (литвинов) для общей борьбы против польско-шляхетских угнетателей. В интерлюдиях драмы Конисского есть и еще один важный момент. Если в более ранней украинской литературе (например, в интерлюдиях М. Довгалевского) защитником угнетенных пает казак-запорожец, то в очень близких по смыслу интерлюдиях Конисского таким защитником угнетенных и врагом ляхов является москаль. Услышав песню приближающегося москаля, мужик восклицает: «Слава ж богу! Щіось гуде, ні би то наши» (29. 376). Образ москаля — это символ великого русского народа, который лишь один способен постоять за униженные панами-ляхами украинский и белорусский народы.

Правдиво изображая тяжелое положение угнетенного населения Украины и Белоруссии, Конисский клеймит позором произвол не только помещиков, но и духовенства. Произведение Конисского «Стихира священникам, священства лишенным. Глас 8» — пародия на церковный кант, оно является обличительной сатирой на православное духовенство. По мнению исследователей, оно стилистически адекватно аналогичным пародиям на церковные службы, принадлежащим вольномыслящим странствующим дьякам. Конисский пародирует стихиру как жанр. Под его пером традиционная форма церковной стихиры наполняется недопустимой с ортодоксальной точки зрения, далеко не богоугодной терминологией и образностью, близкой к уличной брани. Автор, сам духовное лицо, в своей сатире на тех, кто «погубляет пастырское достоинство», мастерски оперирует сатирически-разоблачительной терминологией и образностью древней украинской сатиры. «Преступник», «предатель», «стадо соблазнивший и развративший», «сосуд, злосмрадие издавший» — таковы эпитеты, которыми он наделяет духовных лиц. По своей разоблачительной силе эта пародия близка сатирическим памфлетам Ивана Вышенского, осуждению духовенства как «слуг дьявола» в произведениях Симеона Полоцкого.

Тему критики католического и православного духовенства Конисский продолжает на протяжении всей жизни. Особенно остры его выступления против лени и разврата духовенства Белоруссии. Значение таких выступлений Конисского было велико. В условиях того времени, когда духовные пастыри имели большое

влияние на трудящиеся массы, когда шла борьба за души людей между вершителями унии и ее противниками, между насаждателями католицизма и сторонниками традиционной веры предков, активная деятельность определенной части православного духовенства против унии и католицизма была патриотическим актом, деятельностью на пользу воссоединения порабощенных украинского и белорусского народов с братским русским народом. Своими выступлениями и действиями в Белоруссии Конисский показал пример такой деятельности.

Для формирования мировозэрения Конисского, утверждения в этом мировозэрении идей, ставших главными в деятельности белорусского епископа — поборника воссоединения, большую роль сыграл период его пребывания на должности профессора философии. В то время в Киево-Могилянской академии шла борьба двуж тенденций в преподавании философии— строгое следование схоластизированному аристотелизму и тяготение к философии Нового времени. В философском курсе Г Конисского во всей полноте отразилась сложная ситуация переходного периода, в нем можно обнаружить наслоение идей различных, часто прямо противоположных философских школ. Конисский пытается найти истину в этом сложном лабиринте идей и в конце концов встает на путь, близкий к философии Нового времени, на путь признания достижений науки. Как справедливо считает М. Линчевский, «последним аристотеликом в Киевской академии является Георгий Конисский, но вместе с тем он и первый представитель нового направления в преподавании философии» (20, 538).

Конисский преподавал философию четыре года и составил два варианта курса. Рукопись первого курса до сих пор не обнаружена, известно лишь его название: «Общая философия перипатетиков, разделенная на четыре отдела. содержащая логику, физику, метафизику и этику, изложенная согласно мыслей главы философов Аристотеля Стагирита в Киеве, в родной православной Могиляно-Заборовской академии в 1747 и 1748 гг. профессором, преподобнейшим Георгием Конисским, префектом Киевской академии». Второй вариант курса сохранился до наших дней в собственноручной записи Конисского с многочисленными замечаниями на лях, а также в нескольких студенческих записях. Название его в переводе звучит так: «Общая философия, разделенная на четыре отдела, содержащая логику, физику, метафизику и этику, изложенная в Киевской академии под руководством светлейшего господина митрополита Тимофея Щербацкого, благодетельнейшего куратора этой академии, в 1749 г. преподобнейшим отцом Георгием Конисским» (5) *.

Сопоставление самих названий этих двух вариантов курса даст основание для определенных выводов. Если первый вариант — «перипатети-

^{*} Нам известны две полные записи курса на латинском языке. Одна с дополнениями в виде стихов и рисунков, с отдельными сентенциями — автограф Конисского — хранится в отделе рукописей Государственной публичной библиотски им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, фонд Санкт-Петербургской духовной академии, № 202; вторая полная запись — студенческий курс — в отделе рукописей ЦНБ АН УССР, шифр ДА/п 51. Перевод осуществлен по последней записи и сверен с первой, в основном идентичной.

ческая философия, изложенная согласно с мыслями главы философов Аристотеля Стагирита», то второй вариант ярко отражает стремление Конисского преподавать слушателям «общую философию», очевидно, и Нового времени, с учетом новейших достижений науки.

Дошедший до наших дней философский курс Конисского — яркое свидетельство профессор знакомил слушателей с философией античного мира, с борьбой основных направлений в средневековой философии, с учениями мыслителей Нового времени — Лейбница, Вольфа, Декарта, Гассенди, - с достижениями современной ему науки, в первую очередь астрономии и физики. Георгий Конисский выступает как прогрессивный профессор, углубляя и умножая традиции, сложившиеся в отечественной философии, и прежде всего стремление к освобождению человеческой мысли от церковных и схоластических авторитетов. В философии, которую Конисский преподает с академической кафедры, достаточно четко проводится граница между сферой науки и сферой религии, выразительно звучит мысль о двух истинах --- богословской и философской, научной, заметно разобщены разум и вера. В логике, этике и натурфилософии он занимается истолкованием лишь земных, естественных, вещей, проблем, касающихся человека, относя все сверхъестественное к компетенции теологов. По тем же мотивам раздел метафизики в его философском курсе сведен к минимуму (12 страниц). Именно философия гуманизма видела свою задачу в том, чтобы заниматься естественными вещами, земными человеческими нуждами. Понимание Конисским задач философии как науки о земных 2 М. В. Кашуба

вещах, о человеке и его счастье сближает его

с философами-гуманистами.

Философский курс, составленный Георгием Конисским, можно расценивать как определенный уровень развития отечественной профессиональной философской мысли. Хотя, по его собственному признанию, он занимался философией не как профессионал-философ, а лишь «по должности, на него низложенной», его авторитет и знание философии высоко ценятся в то время. Именно к Конисскому — тогда уже белорусскому _епископу — обращается Киевский митрополит Тимофей Щербацкий с просьбой охарактеризовать новые учебники по философии, которые намеревается ввести в Академии преемник Конисского по кафедре философии Давид Нащинский. Речь шла об учебниках Баумейстера и Винклера, излагавших систему Лейбница — Вольфа. Довод Д. Нащинского весьма красноречив: «... ибо та вольфианская философия все термины... ясными дефинициами толкует. Сия вольфианская философия ничего не предлагает, разве на опытах и демонстрациях (что суть два способа к познанию истинны вещей)» (13, 176). Конисский горячо поддерживает это нововведение и одобряет новые учебники. Ему нравится в них все: и математический метод изложения, и особенно то, что «Бавмейстерова лекция з болшою ползою может быти ученикам, ибо что ни учится в ней, все основателно, твердо и ясно учится, и нет кажется ничего, что бы не было средствием к мете (цели. — M. K.) философии, то есть блаженному человеческому житию. Логика его от смеття (мусора. — M. K.) схоластиков, можно сказать, седмижди перечищенная, метафизика

твердия основания протчиим дисцепленам по ея должности полагает; Ethica человеку к твердия познанию себе и своей должности чувствително очи отворяет» (там же, 179). Сам профессор глубоко сожалеет, что не имел таких учебников, когда составлял свой философский курс, а вынужден был тратить время на выбирание зерен истины «из смеття интерпретов Аристотелевых». К философским учениям современности Конисский подходит с требованиями, характерными для мыслителей Нового времени. Новое время выдвигает требования простоты понятий и обоснования понятий эмпирическими данными, согласования мысли с опытом, тесной их связи. Теоретическое знание ориентируется на практику. Следуя этому принципу, Конисский высказывается против философской системы Пурхоция — автора одного из учебников философии в XVIII в.: «... в Пурхоциевой философии мощно сискивать, что разве в школе годится, а не в житии человеческом: придержится он по большей части Картезия и в недоказанных догматах, как то називает животних прямими машинами и чувствия в них, подобно человеческому, ничего не признает: машин же тих действия весма недоводно доводит...» (там же, 180). Конисский не только хорошо знает современную ему западноевропейскую философию, но и глубоко осознает требования естественнонаучной и этико-гуманистической направленности отечественной философской науки. Вольфианство, которое характеризуется рационалистическим отношением к природе, вполне отвечало рационализму отечественной общественной мысли, заложенному новгородско-московскими ересями и углубленному арианами. Ориентацию Конисского помогает понять характеристика философии XVII—XVIII вв., данная Ф. Энгельсом: «...философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи» (2, 285).

Основные положения философского курса Г Конисского как раз и отражают сложную обстановку переходного периода, борьбу новых идей со старыми авторитетами. Они являются выражением глубоких идейных противоречий своего времени, ярким свидетельством кризиса феодально-религиозной идеологии, начинавшегося под давлением рационализма и материалистических естественнонаучных идей.

Определенная непоследовательность в философских взглядах Конисского связана с тем процессом наполнения идеалистических систем материалистическим содержанием, о котором говорил Ф. Энгельс. Взгляды мыслителя эволюционируют в сторону возрастания в них отдельных элементов материализма, сближения с опытным естествознанием, усиления рационалистических тенденций.

Уже во время пребывания Конисского в Киево-Могилянской академии перед нами вырисовывается фигура прогрессивного деятеля, сторонника науки Нового времени, выразителя идей раннего просветительства, а также непри-

миримого борца против католицизма и унии. Все эти качества ярко проявились в пернод его деятельности в Белоруссии, где он выступил как видный общественно-политический деятель.

В 1755 г. Конисский становится белорусским епископом и переезжает в город Могилев.

Сам переезд Конисского в Белоруссию тесно связан с борьбой против шляхетско-католиче-ской экспансии. 14 октября 1754 г. в Могилеве умирает глава единственной в тот период на территории Белоруссии и всей Речи Посполиправославной епархии архиепископ Иеро-Волчанский. Католическое духовенство всеми средствами стремится поставить на белорусскую кафедру сторонника католичества или униатства, чтобы ускорить процесс окатоличивания белорусского населения и подчинить его Ватикану. Борьба за замещение могилевской кафедры приобретает серьезное политическое значение. Римский папа Бенедикт XIV пишет письмо польскому коронному канцлеру графу Малаховскому, в котором настойчиво требует, чтобы тот использовал все средства для замещения главы белорусской епархии сторонником католической церкви (см. 9, 8). Русское правительство со своей стороны всячески стремится противодействовать намерениям Ватикана. Оно поддерживает кандидатуру Конисского, тогда широко известного своими антикатолическими и антиуниатскими убеждениями. Отдельные историки связывают факт назначения Конисского в Белоруссию с колониальной политикой царского правительства. Но и признавая этот факт, надо учитывать, что это был тот редчайший случай, когда намерения царизма

шли навстречу стремлениям угнетенных масс Белоруссии освободиться от унизительного национального и религиозного гнета.

Назначенный в этих условиях главой православной церкви в Белоруссии, Конисский оказывается в вихре политической борьбы. Он развертывает активную общественную деятельность. Несмотря на преследования и угрозы со стороны иезуитов и польского правительства, выступает с проповедями, обличающими произвол католического и униатского духовенв Белоруссии. Проповеди его Они служат оружием для грессивных сил в борьбе против национальпорабощения, за сохранение и развитие родного языка и культуры. Под угрозой вооруженной расправы могилевский разъезжает по городам и селам края своих выступлениях разоблачает политику католической церкви по отношению к белорусскому населению: «... школам и семинарам быть допускают; а потому не только низкого состояния люди, но и самое дворянство в крайней простоте и невежестве принуждено жить. Тому же дворянству прегражден вход к чинам и достоинствам; ... Граждане из уряду данского исключены; податьми излишними и другими тягостями неравно обременены... Ежели православные наши люди звания крестьянского, то на них просто, как хищными волками нападение делается. ... ставят виселицы, вкапывают столбы, возгнещают костры; розги, терние и другие мучительные орудия представляют» (8, 1, 156—159). Конисский разъясняет, что репрессии и гонения, осуществляемые католическими церковниками под знаменем религии,

проводятся с целью получения большей материальной выгоды. Религиозные мотивы служат лишь прикрытием, маской для подлинных политических, разбойнически-захватнических мотивов польской шляхты: «...гонят нас... чтоб за то или достоинством каким были пожалованы, или домашнему богу, чреву своему, сказую, приумножением доходов прислужились...» (там же, 164).

Разоблачение политических мотивов и целей унии — вот основная тема выступлений Конисского перед населением белорусских городов и сел. Это озлобляет иезуитов, и они неоднократно покушаются на его жизнь. А. С. Пушкин писал в связи с выходом в России сочинений Г. Конисского: «В 1759 году Георгий, презирая опасности, ему угрожающие, поехал обозревать сетующую свою епархию. Овлачинский (монах-доминиканец. — M. K.) и миссионеры возмутили в Орше шляхту и жолнеров. Они разогнали народ,.. остановили колокольный звон и с воплем ворвались в церковь, где Георгий священнодействовал. Преосвещенный едва успел спастись от их сабель в стенах Кутеинского монастыря, откуда тайно вывезли его в телеге. навозом. Другой изувер, свирепый Зенович, предводительствуя иезуитскими воспитанниками, ночью в Могилеве напал на архиерейский дом. Буйные молодые люди вломились в ворота, перебили окна, ранили несколько монахов, семинаристов и слуг; но, к счастью, не нашли Георгия, скрывшегося в подвалах своего дома» (32, 88).

Настойчиво и довольно смело для подданного польского короля Конисский пропагандирует идею воссоединения Белоруссии с Россией. Он осознает, что белорусский народ в создавшихся исторических условиях не можег освободиться от чужеземного гнета без братской помощи русского народа. Поэтому в противовес раскольнической пропаганде иезуитов он убеждает слушателей в национальном родстве русских и белорусов, называя эти народы «единородными», призывает верить в то, что помощь белорусам придет из России.

Лальновидный политик и разумный общественный деятель, Конисский, будучи церковным иерархом, выступает за Белоруссии с Россией не ко по религиозным, сколько государстnο венно-политическим мотивам. В то время как Речь Посполитую раздирают распри крупных магнатов и она пребывает в состоянии глубокого упадка, централизованная Россия становится на путь прогресса, выдвигается на одно из ведущих мест среди европейских государств. Конисский высоко ценит реформы Петра I, положившие начало промышленному развитию России: «А другие, великоважнейшие и преполезные (дела. — М. К.) еще ныне совершаются, так что Россия, день от дне, иное, но светлейшее на себе лице приемлет» (8, 1, 166).

Деятельность Конисского-проповедника имела большое политическое значение. Польское правительство, следуя духу господствующей католической религии и выполняя волю Рима, поставило своей задачей всеми доступными ему средствами уничтожить и искоренить православие как символ духовной самостоятельности русского, украинского и белорусского народов и заменить его католицизмом, ставшим символом польско-шляхетской экспансии; таким образом

оно пыталось укрепить единство Речи Посполитой.

Борьбе против унии и католицизма Конисский посвящает ряд своих исторических исследований. Он настойчиво и терпеливо собирает исторические факты и документы, свидетельствующие о чужеродности унии на белорусских и украинских землях. Эти факты обобщает он в трудах: «Историческое известие о епархии Могилевской, в Белой России состоящей, и о епархиях в Польше бывших благочестивых, т. е. греко-восточного вероисповедания, кои ремлянами обращены на унию или соединение с римскою церковью», «Записки Конисского о том, что в России до конца XVI века не было унии», «Права и свободы жителям Короны Польской и Великого княжества Литовского, исповедующим греко-восточную религию» (на польском языке).

В своих исторических исследованиях Конисский исходит из того, что русский, украинский и белорусский народы испокон веков были братскими народами, их объединяли не только общая вера, но и общая историческая судьба, общая духовная культура и язык. Воссоединение этих народов в едином Российском государстве Конисский считал делом своей жизни, и можно сказать, что он ему весьма способствовал.

Ставя целью документально обосновать незаконность притязаний униатов и католиков на восточнославянские земли, Конисский в первом из перечисленных трудов излагает историю всех белорусских епархий, порабощенных Литвой и Польшей, показывает их насильственное приведение в унию. Широко представлена здесь

история Могилевской епархии, которая, несмотря на все ухищрения католических и униатских церковников, осталась верна своему вероисповеданию, а ее епископы неустанно отстаивали православие как символ независимости народа. «Записки Конисского...» это незаконченное произведение, оно представляет собой лишь материалы для задуманного историко-полемического сочинения. Конисский собрал большой исторический материал о том, что в России со времен принятия христианства и до 1595 г. не было никаких тесных контактов Римом, — это документы архивов, писей, хроник. Сочинение было задумано как полемика с иезуитами, которые вопреки истории доказывали давнюю дружбу России с Ватиканом.

«Права и свободы жителям...» Конисский сам издает в Варшаве в 1767 г. Он тщательно собрал воедино все законы, изданные в пользу диссидентов польским правительством. Свод этих законов служил своеобразным обвинением позорной вероломной политики шляхетского правительства, направленной против иноверного, в первую очередь православного, населения, ярким свидетельством предательства польских магнатов и католического духовенства, не соблюдавших эти законы. Публикация такого сочинения была самым ярким осуждением шляхетского правительства — осуждение через несоответствие его собственных дел и слов.

Сторонник частичной реформации общественной и государственной системы Белоруссии, Конисский в своих проповедях 70—90-х годов резко выступает против крупных феодалов, провозглашает их виновниками произвола и беспо-

в стране, клеймит позором их аморальность, ненасытность, осуждает жестокую крестьян. Свою эксплуатацию критику направляет прежде против всего феодальной аристократии, чья роскошь достигала огромных размеров за ограбления счет Феодалы народа. распоряжались **угнетения** собственностью крестьян, их жизнью. Конисский глубоко возмущается крепостники не считают подданных за людей, не оплачивают их труд. Крестьяне, по словам его, «во вседневных работах находятся, однак и глад терпят, и наготу, и заушения и раны от помещиков и их приставников, за скот больше, чем за людей, или же и скота горше сих невольники вменяющих» (7, 11). В ряде проповедей Конисский критикует не только отдельных представителей господствующего класса, но обрушивает свой гнев против государственных учреждений, особенно против судов. Постыдное поведение, взяточничество чиновников он объясняет тем же пороком — роскошью. «Олтари святые божии... пещеры разбойников превратились, место самого бога лихоимцы засели, воплит раззоренный неправедно, а раззоритель плящет: не смеет вдовица, не смеет церковь и обижанный приступити к язвинам сим разбойническим, и обиду свою не инако, как на суд божий возлагает» (9, 238).

Выступая за элементарную законность и прагосударстве, Конисский горячо вопорядок в приветствует учреждение выборности судей во всех инстанциях, наступившее после воссоединения Белоруссии с Россией, и допущение к этим выборам местного православного населения. Вместе с тем он осуждает несправедливость, критикует суды за бюрократизм, за нарушение чиновниками законов, за взяточничество и корыстолюбие. Особенно глубоко поражает Конисского поведение высокопоставленных чинов, занимающих важные посты в политической и государственной жизни страны, но погрязших в пороках: «Ах! сколь много найдем таких, как... все милости... обращают в выгоды самим себе; должное обиженным удовлетворение — в сугубую обиду их; налоги, по обстоятельствам необходимо нужные — себе в хищение, а народу в несносные бремена; власть — в наглость; защищение — в разбой, судыи правоту — в лихоимство; слезы бедных претворяют в вино веселия своего...» (8, 1, 80—81).

Разоблачая и критикуя в своих проповедях чиновников и власти, Конисский не обходиг стороной и своих коллег — черное и белое духовенство. Он бичует их лень, невежество, взяточничество, корыстолюбие, вымогательство. «Смерть и погребение прихожан кому слезы и горесть приносят, а им (пастырям. — M. K.) притязания до последней коровы и овцы» (9, 312). В его проповедях священники — это «немые псы, не могущие лаять», «любящие дремать и не имеющие смысла» (7, 9).

«Проповеди Георгия просты, и даже несколько грубы, как поучения старцев первоначальных; но их искренность увлекательна. Политические речи его имеют большое достоинство» — так оценил деятельность Конисского-проповедника А. С. Пушкин (32, 90). Великий русский поэт уловил в речах Конисского, произнесенных в большинстве случаев с церковных амвонов, политическую направленность, которая служи-

белорусского

угнетенного

России, интересам народа.

ла государственным

Разумеется, и в киевский период своего творчества, и в период белорусский, критикуя про-извол крупных феодалов, разоблачая злоупотребления в судах, осуждая пороки служителей культа. Конисский не был противником феодально-крепостнического строя, ни религии в целом. Он требует лишь смягчения феодальной эксплуатации, сглаживания наиболее острых противоречий, утверждения в современном ему государстве и обществе элементарного правопорядка и законности в интересах самих помещиков. Его идеалом является «просвещенный» и «добрый» царь, справедливый судья, нежестокий помещик, послушный крестьянин, покорно исполняющий свои феодальные повинности. Он мечтает о классовом мире, о гармонии классовых интересов. Он не требует сущекоренных изменений социального ственных. строя, а поддерживает устремления той оппозинастроенной части господствующего класса, которая считала необходимым совершить в Белоруссии реформы, проведенные Петром I в Российском государстве. В России за такие реформы выступали Ф. Прокопович, А. Кантемир, В. Татищев и др. Конисский был идеолосредних слоев господствующего современного ему общества, в частности православного дворянства, в определенной мере прикрупными феодалами заинтересованного в ограничении их могущества, в упорядочении государственной власти, в развитии просвещения. Эти интересы совпадали с интересами появлявшегося в то время в России нового класса — класса буржуазии, несшего с собой новую идеологию — идеологию просветительства. В то же время борьба Конисского против унии и католицизма, за воссоединение белорусского народа с братскими русским и украинским народами отражала коренные интересы самых широких слоев трудящихся масс Белоруссии и Украины.

Конисский — страстный поборник просвещения. Биограф XIX в. называет его «одним из лучших представителей старинного образования нашего» (18, 264). Конисский считал, что способность к просвещению и образованию — специфическая черта человека. Отстанвая право на образование всех слоев населения, в том числе и простого народа, Конисский открывает в Могилеве училище (1757) по образцу Киевской академии. Он ставит целью сделать это учили-ще оплотом просвещения для всех православ-ных белорусов, не имеющих доступа к наукам и энаниям в условиях шляхетской Польши. Открывая училище, Конисский произносит пламенную речь, в которой излагает свое просветительское кредо. Раньше, говорит он, глубокие знания получали только за границей, и то лишь «боляре и богатые»; «худородным же и убогим никакого к нему (образованию. — М. К.) приступу не было». Теперь, с открытием училища, «вам, о отрасли презреныя убогих кореней мещанства и даже самого поселянства сие счастие в руки досталось. Теперь, сидя в объятиях отцов ваших и в лоне матернем греяся, при нищете вашей, не теряя золотых лет ваших... не углие, но истинное сокровище можете приобрести» (9, 6). В качестве учебника поэтики для Могилевского училища Конисский издает произведение Прокоповича «О поэтическом искусстве».

Общественный прогресс Конисский связывает с развитием науки, с распространением образования на все слои населения. Он энергично проводит в жизнь свои идеи: открывает школы, семинарию, пишет и издает научные труды и художественные произведения, учебные пособия. Средство для реализации этих идей он видит в просвещенной монархии. Критикуя распущенность феодалов, непомерную эксплуатацию народа, а также духовную культуру феодального общества, невежество, суеверие, Конисский выступает глашатаем идей раннего просветительства.

Умер Георгий Конисский в 1795 г. в Могилеве. На могильной плите в соборе можно прочитать эпитафию, сочиненную им самим незадолго до смерти:

Колыбель — Нежин, Киев мой учитель; Я в тридцать восемь лет назван: Святитель. Семьнадцать лет боролся я с волками, А двадцать лет боролся я с волками, А двадцать два, как Пастырь отдохнул с овцами. За претерпенные труды и непогоду Архиепископом и членом стал Синоду. Георгий именем, я из Конисских дому, Коню подобен был я почтовому. Тут трупа моего зарыты кости В год семисотый девяностый. (9, 27)

В этой эпитафии — вся его жизнь, насыщенная эпергией, трудом, борьбой. В ней и его автопортрет — человека деятельного, эпергичного, с глубоким чувством юмора, страстно любящего свою родину, свой народ.

Политическая и просветительская деятельность Конисского, его научные труды и речи, направленные на обоснование идеи воссоединения Украины и Белоруссии с Россией, привлекли внимание прогрессивных писателей и мыслителей России. А. С. Пушкин приветствовал выход в свет сочинений Конисского. В написанной им рецензии он чрезвычайно высоко оценил и деятельность, и сочинения мыслителя. «Мы думаем еще, — писал В. Г. Белинский в 40-х годах XIX столетия, — что труды таких людей, как Феофан Прокопович, Конисский... и другие, очень бы стоили нового издания... Все это интересно и всего этого нельзя достать» (14, 345). Гражданские мотивы произведений Конисского, их обличительная социальная направленность получили дальнейшее развитие в произведениях прогрессивных отечественных мыслителей.

«СЛЕДУЮ ИСТИНЕ, А НЕ АРИСТОТЕЛЮ»

ристотелевская философия определи-

. ла на века основные проблемы философского знания. Профессора Киево-Могилянской академии, преподаватели филославяно-греко-латинской Московской частности братья Софроний Иоанникий Лихуды и их последователи, в большинстве случаев называют составленные курсы «Философия Аристотеля» или «Перипа-тетическая философия». В известной степени это дань традиции, в определенном смысле — результат использования традиционной философской терминологии. Однако в гораздо большей мере, чем дань традиции и черта философского профессионализма, обращение к учению Аристотеля в отечественной философии XVIIобусловлено требованиями общест-BB. венно-политического развития. Именно аристотелизм в истолковании ученых эпохи Возрождения содержал те идеи, которых требовала жизнь.

В первой половине XVIII в., которому предшествовала эпоха бурного развития естественных наук. интерес к практическому знанию выступает на первое место. Новые времена

выдвинули требование обязательной мысли и опыта. В отечественной философии тяготение к опытному знанию отразилось в расширении разделов натурфилософии в метафизике, во введении в натурфилософию разделов прикладных наук — арифметики геометрии. Под влиянием успехов естествознания наблюдается постепенный отход от канонов аристотелизма и переход на позиции рационализма науки Нового времени.
Философия Декарта, Спинозы, Лейбница

проникла в Академию еще в начале XVIII в., пропикла в съвдемию сще в на население со стороны консервативных деятелей. Так, если в 1707 г. Прокопович весьма сочувственно излагает космогонические иден Декарта, его учение о движении и причинности, то в 1727 г. профессор философии Амвросий Дубневич называет Декарта «фальсификатором всей фило-софии Аристотеля, Фомы (Аквинского), Скота, Альберта Великого и почти всех философов» (12, 275; 302). На пути полного признания учения Декарта профессорами Киево-Могилян-ской академии в первые десятилетия XVIII в. стоял тот факт, что это учение сводило сущность материи к протяженности и лишало материю других качеств. Однако нельзя было и не заметить, что учение о материи привело Декарта к важным выводам. Из него вытекает, что материя мира (пространство) безгранична, однородна, избегает пустоты и делима до беско-Два первых вывода упразднили средневековые представления о конечности мира и иерархии его физических элементов, два по-следних нанесли удар по возрожденной во времена Декарта античной теории атомов, представлявшей мир состоящим из неделимых частиц и пустоты, их разделяющей.

Конисский понимает особенности Декарта и его отличие от других систем. «Современник Гассенди Картезий, - утверждает он, -- почти согласен с Гассенди, считая началами вещей природы частицы различного вида, однако очень расходится с ним, когда утверждает, что локальная протяженность в длину, ширину и глубину имеется у каждой вещи и в самой материи, или теле, а также считает, что не может быть пустого пространства; к тому же хотя не видит границ деления в протяженной субстанции, однако не осмеливается приписать ей бесконечную делимость, как перипатетики, поскольку она, согласно Гассенди и эпикурейцам, будто переходит в атомы, HO утверждает, что в маленьких частицах может делиться до неопределенности. Наконец, хочет, чтобы всякая материя была инертной, чтобы не имела способности к самодвижению, а Гассенди и эпикурейцы считают, что атомы активны и всегда пребывают в постоянном полете и способны к самодвижению» (5, 152).

Конисский согласен с Декартом в вопросе о материальной однородности мира: «Небеса, как и другие тела, состоят из материи и формы, и вероятно, что их материя по виду не отличается от материи подлунных (земных. — M. K.) вещей» (10, 354). Ссылкой на Декарта он подтверждает и свое признание бесконечной делимости материи: «...очень понятен и самый истинный в этом деле Декарт; он ясно утверждает во второй части «Начал», разделы 34 и 35, что материя делима до неопределенности, т. е. так делима, что человеческий разум не

в силах ощутить предел ее делимости (5, 194).

Физика Декарта освободила науку от схоластизированных канонов аристотелизма, дала толчок к экспериментальному изучению явлений звука, теплоты, света и других особенно «таинственных» явлений природы, а результаты экспериментов позволили перейти к однородной картине мира. Самое значительное завоевание науки XVII в. — убедительный довод в пользу постоянного изменения и развития окружающего мира. Изменения эти невозможно приписать действию бога, ибо оно постоянно и неизменно, объяснил Декарт. Он первый осмелился приписать их природе, правила же, по которым происходят эти изменения, он назвал законами природы. Таким образом, признавая бога творца мира, Декарт отстранил его от природы. Под влиянием картезианской философии определенные ограничения на бога-творца накладывает и Г Конисский: «Бог, сотворяя многообразие сего мира, поскольку видел, что любая вещь не может возникнуть без его творения, ни сотворенная существовать, постановил, что всем вещам он отдает свою сохраняющую способность (potentia conservans), однако таким образом, чтобы это сохранение менее всего препятствовало [действию] установленных им законов природы, — иначе противоречил бы сам себе» (там же, 173). «Сохранение» это он объясняет просто: «То, что природа сохраняется богом, значит, что сохраняются субстанции, независимые от других вещей» (там же). Субстанция же, согласно Конисскому, — то, что «существует само собой, не требуя субъекта, к которому бы принадлежало» (там же).

Согласно разработанной в средние века теории, субстанции делились на сотворенные, материальные, и несотворенные, духовные. Существенный признак субстанции — бытие. Конисский считает, что истинным бытием обладает лишь сотворенная, материальная, субстанция, несотворенная, или духовная, лишена бытия. Профессор убежден, что такие категории, как «сущее», «бытие», «субстанция», неприменимы к характеристике бога: «Мы применяем категорию субстанции к богу лишь несвойственно, как нечто аналогичное по отношению к субстанции сотворенной» (там же). Среди профессоров Киево-Могилянской академии, предшественников. Конисский ближе всех подошел к разграничению науки и религии, философии и теологии. Отодвинув вслед за Декартом бога за пределы материальной природы, сведя к минимуму его роль во Вселенной, он тем самым возвысил роль природы, «которая является внутренним принципом действия материального тела, поскольку она соответствует действиям и операциям этого тела, и определяется соответствующими принципами присутствия тела, именующимися определенными принципами бытия» (там же). Хотя Конисский и назвал «ошибкой Спинозы» отождествление великим голландцем природы и бога, сам он, судя по его определению природы как внутренне-го принципа действия материальной вещи, не очень далек от подобного отождествления. При этом природе приписывается могущество, напоминающее всемогущество бога, ибо само собой разумеется, что совершеннейший творец может творить лишь совершенные вещи: «Бог действовал кратчайшим путем и решил не создавать

природу, требующую чужого труда, а такую, которая сама себя удовлетворяет» (там же). В этом смысле природа отождествляется с материей как основой всего сущего: «Здесь будем говорить о природе, — заявляет Конисский, которая является внутренним принципом действия и будто домом для вещей, а именно: она обусловливает внутренние процессы и есть не что иное, как материя и форма» (там же, 166). Такая природа-материя, являясь внутренним принципом действия материальной вещи, сама должна быть активной. Конисский мысли, что природа-материя склоняется к пассивное творение, она сама выступает как творец, возбуждая в телах различные процессы и являясь их причиной: «Природа является принципом движения и покоя. Это значит: если вещи движутся, их движение обусловливает природа; если покоятся, их покой опять-такн обусловливает природа; и потому движение ли, покой ли имеется в телах, им по своей природе надлежит двигаться или быть в покое» (там же). Однако такие активные свойства приписывает он не всей природе, а лишь той, которая отождествляется с оформленной материей. О первоматерии он ничего подобного не говорит. Вслед за Декартом, утверждавшим, что материя не имеет активных, деятельных сил, она -сама пассивность, наполненное пространство, которому свойственна лишь протяженность. Конисский остерегается последовательно знавать активность природы-материи: «Первоматерии соответствует название природы, и она сама является пассивным принципом всех изменений и покоя... Если она является принципом всех изменений и покоя, в крайнем случае

пассивным, то потому она является природой... В материи происходят все изменения...» (там же, 167). Понятие активности Конисский безоговорочно применяет лишь для характеристики мира материальных вещей, мира в целом, как реальности материальной субстанции В этом истолковании его понятие природы близко к пониманию материи у Дж. Бруно и Спинозы.

нозы.
Отдавая дань традиционному увлечению Аристотелем, Г. Конисский широко использует его учение о первооснове вещей. Аргументами Аристотеля и своими собственными он разбивает теории Парменида и Мелисса, принимавших за первооснову вещей «сущее» или «бытие», Гераклита, Анаксимена, Фалеса, Гесиода и др., считавших первоосновой материального мира один из элементов (огонь, воду, воздух, землю), а также Эмпедокла, объединявшего в первооснове мира все четыре элемента. Решительно отбрасывает он и панспермию Анаксагора, атомы и пустоту Демокрита, Левкиппа и Эпикура. Определение первоматерии, данное Эпикура. Определение первоматерии, данное Аристотелем, он считает малопонятным для своих современников, и потому более приемлемым ему кажется определение перипатетиков: «Материя есть первый субъект каждой вещи, из которого все с необходимостью возникает как свойство, и в него переходит последнее [проявление] вещи, когда она гибнет» (там же, 155) Материя в этом определении— пассивное начало, из которого выводится все разнообразис мира. Это та же Аристотелева потенция, возможность, которая становится действительностью благодаря форме: «Материя— это то, из чего может возникнуть любая вещь, однако

она не возникает иначе, как посредством формы» (там же, 157).

Во времена Конисского в отечественной философии было распространено деление форм на субстанциальные и акцидентальные, при помощи них объясняли различные явления и процессы. В философии, как и в специальных науках, особенное распространение получило понятие субстанциальной формы. Посредством этой формы объясняли коренные различия между вещами. Например, дерево отличается от железа, вода — от огня, потому что у них разные субстанциальные формы. Когда тело меняет свое состояние, например вода замерзает, желево плавится, то изменение это является следствием замены одной субстанциальной формы другою. Если же изменение не касается сущности тела, а, скажем, цвета, размера, температуры и т. п., то здесь выступают акцидентальные формы. Из факта, что одни тела, подброшенные вверх, падают на землю, а другие — парят в воздухе, делался вывод, что одним присуща одна субстанциальная форма (тяжесть), а другим -другая (легкость). Явления же, которые не удавалось объяснить таким способом, приписывались «таинственным» качествам вещей.

Теория форм, которую всячески поддерживали киевские профессора, имела ряд положительных моментов. Во-первых, согласно этой теории, форма признавалась принципом индивидуации вопреки утверждению Фомы Аквинского, считавшего принципом индивидуации количественно конкретную материю (materia signata). Фома основывает свое утверждение на положении Аристотеля о материи как принципе индивидуации тел, однако на первоматерии, которая

одинакова во всех материальных вещах, а не на материи оформленной, индивидуальной. Это же положение Аристотеля в трактовке Аверроэса звучит по-другому: для него принцип индивидуа-ции заключен в форме. Такого же мнения при-держивался и Дунс Скот. Томистская интерпретация выдвигала количественную основу индивидуации, в то время как аверроистская и скотистская видела эту основу в качественном раз-нообразии вещей. Во-вторых, теория форм посредством принципа индивидуации связана с очень важной проблемой — принципом единства мира. Если для Фомы и его последователей одна и та же форма соответствует многим предметам, а материя, количественно определенная, принадлежит лишь одному, то такая материя не может быть основанием единства мира. Согласно Фоме, мир един благодаря форме, восходящей к форме форм — богу. Если же причиной индивидуации считать форму, как это делали Аверроэс, Дунс Скот, а вслед за ними киевские профессора (Конисский об этом прямо говорит: «Разнообразие природы достигается не разнообразием материи, а разнообразием формы, что хорошо известно всякому достаточно образованному [человеку]» — 5, 240), то материя выступает одинаковой во всех вещах. Благодаря форме она детерминируется в отдельные предметы и вещи. Лишь благодаря материи мир может мыслиться как нечто целостное, единое, только материя может быть основой единства мира.

Самым сложным для Конисского в этой теории является вопрос, откуда берутся формы? Доводы Аристотеля, что формы выводятся из материи и так в ней хранятся, не кажутся ему

исчерпывающими: ...быть выведенным из материи — это не значит порождать форму материи и потом к ней присоединять; это происходит внутри самой материи. С этим легко соглашаюсь, но вопрос этим не исчерпывается» (там же, 160). Да и противоречит такое утверждение тезису о пассивности первоматерии, которая без формы, согласно Аристотелю, не может даже существовать. Неприемлема для профессора и мысль Платона, она для него звучит как «странная сказка»: «...он учит, что формы из идей ее самой (материи. — M. K.), будто из истоков, вливаются в материю, словно в хранилище. Ничто не выливается из ничего, разве пустые грезы, какие суть идеи Платона...» (там же). Сам Конисский не может придумать ничего существенного, проясняющего этот темный и запутанный схоластами вопрос. Он не воспринимает и теорию божественного происхождения форм, поскольку пытается все в природе объяснить естественными причинами. Мысли схоласт тов о происхождении форм профессор называет «выдумкой, недостойной разумного человека». О себе он говорит: «Я не могу придумать ничего правдоподобного о происхождении форм, и это признание следует считать выводом» (там же, 162). Такое признание еще раз подтверж-дает, что учение Аристотеля о материи и форме он преподавал, уступая традиционной схеме академических курсов.

Учение о первооснове вещей — материи профессор детально излагает в соответствии с теориями представителей философии Нового времени, в частности Декарта, Гассенди. Опираясь на эти теории, на данные исследований современных ему естествоиспытателей, в том числе

и отечественных, Конисский говорит о материи как первооснове мира, обладающей различными свойствами.

важное свойство --- сохранение мате-Самое оии в процессе изменений. R изменении вещей материя сохраняется изменной как основа всех процессов: «Есть... какой-то субъект, который после разрушения одной вещи не гибнет, а переходит к другой, и, поскольку в нем имеются определенные свойства.., некоторые из них он даже несет с собой в новую вещь» (там же, 155). Из наблюдений над естественными процессами, например, горением дерева, бумаги, гниением продуктов и вещей, Конисский делает вывод о непорождаемости и неуничтожимости материи: «О материи установлено точно, что она такая же самая, какой была в старой, переходит в новую вещь, а не рождается и не уничтожается» (там же, 159); «Вообще во всех вещах дается какой-то общий субъект (subjectum quod subjectur), даже если мы и не постигаем его ощущениями» (там же, 155). Этот «общий субъект» он называет «началом», «первоосновой». «Повседневный опыт каждому может показать изменение бытия вещей» (там же, 150), однако изменяются они не целиком, у них есть что-то общее, неизменное, «ибо, когда одни вещи прекращают [существование], другие необходимо начинают его, и то, из чего они начинаются и из чего состоят, то именно и будет началом [первоосновой]» (там же). Такое начало Конисский понимает как внутренний принцип бытия материальной вещи, «физический принцип», раз сотворенный богом и навсегда данный природе.

Профессор не осмеливается прямо провоз-

гласить тезис о вечности материи, однако мысль о неуничтожимости и непорождаемости материи он проводит довольно последовательно: «Материя никогда не может быть ни порождена, ни уничтожена, она сотворена богом в начале мира, и какая, и в каком количестве сотворена, такая и в таком количестве по сей день остается и будет оставаться в будущем» (там же, 156). Здесь налицо и признание постоянного, неизменного количества материи, уже бесспорного для естествоиспытателей того времени.

Конисский утверждает также, что материи присуща собственная сущность и собственное существование, правда обусловленное всемогуществом бога: «Материя, если она является хранилищем форм, по природе упреждает форму. Значит, она имеет собственное существование и может стойко существовать без формы, вследствие наивысшего могущества бога» (там же, 157). Весь окружающий мир — матсриальные вещи. Самое материю мы не ощущаем, однако ощущаем вещи — проявление и воплощение материи. Материя небесных тел не отличается от материи земных вещей. Наш материальный мир неодинок во Вселенной. Возможность существования других подобных миров тоже вытекает для Конисского из всемогущества бога: «...те авторы пусть знают, когда стремятся доказать единичность мира, что они отрицают всемогущество бога» (там же, 230). Такие мысли очень близко подводят Конисского к признанию вечности материи; логика рассуждений такова: если бог существует испокон веков и нельзя допустить, чтобы он, существуя, не мог творить, - он же всемогущ, а материя им сотворена, — то сам по себе напрашивается вывод о вечности материи.

Однако толкование проблемы материи у Конисского внутренне противоречиво. С одной стороны, он отождествляет ее с природой, которая сама себя удовлетворяет, с другой — материя лишь «пассивный принцип различных изменений». Сформулированный Аристотелем дуализм телесной материи как пассивного начала и духовной формы, как начала активности, творчества надолго определил решение проблемы материи. Этот дуализм преобладает и в трактовке материи у Конисского.

Соглашаясь с Аристотелем и Декартом в том, что материя-природа является пассивным принципом всех происходящих в ней изменений, Конисский вынужден искать и активное начало этих изменений, в первую очередь источник и причину движения. Физика Аристотеля объясняла движение тел скрытыми в них качествами — тяжестью и легкостью, сгущением и разжижением, теплотой и холодом и т. п. Не менее популярная теория толчка видела источник движения во внешней силе (impetus). В XVII в. гипотезы эфира и вихревых движений Декарта, закон всемирного тяготения Ньютона исправили и дополнили аристотелевскую теорию движения.

Г. Конисский в поисках причин движения не увлекается внешними силами, он стремится найти источник такой силы в самих телах. Причина движения, по его словам, понятна и вполне материальна: «Можно сказать, что наиболее вероятной причиной движения в легких и тяжелых телах является легкость и тяжесть тел, нежели первотолчок, как по Аристотелю,

или направленные потоки частиц, согласно Гассенди, или вихри материи, по Картезию» (10, 353).

Вспомним, что, по представлениям Аристотеля, четыре стихии (земля, вода, воздух и огонь) размещены во Вселенной концентрически (т. е. по разным окружностям с одним центром), или. что то же самое, так размещены их «естественные места». Если стихию, размещенную выше, насильно перемещать на место нижней, то она стремится вернуться в свое естественное место, т. е. приобретает «легкость». Согласно Аристотелю, тяжесть и легкость тел легко переходит одна в другую. Тела могут быть тяжелыми или легкими в зависимости от места, где они пребывают. Однако уже ближайшие последователи Стагирита под влиянием теории атомистов признавали, что все тела тяжелые. Следовательно, все они тянутся к Земле, и в принципе в природе нет абсолютно легких тел. Там, где мы наблюдаем попытку тел оторваться от Земли, происходит лишь вытеснение легкого вещества более тяжелым. Научное обоснование этой теории дали Гильберт, Галилей, Кеплер.

Под влиянием новых физических теорий Конисский делает вывод, что вещи различаются между собой лишь степенью плотности, являющейся причиной их тяготения вниз или вверх. Природу тяжести и легкости он объяснить не может, хотя и говорит, что разницу между ними мы легко воспринимаем ощущениями: ...и сама тяжесть не что иное, как большая плотность, а легкость — большая разжиженность; я не вижу, что можно противопоставить этой мысли, которую считаем единственной нашей, пусть и не совсем верной» (5, 200—201).

Механистическое миропонимание, объясняя всякое движение влиянием внешней силы, не могло обойтись без теории перводвигателя — бога. Конисский довольно последовательно придерживается своей концепции — «природа сама себя удовлетворяет» — и стремится всякое изменение в естественных вещах объяснить естественными причинами.

Движение, по его словам, —главное свойство материальной природы, один из четырех атрибутов материальной вещи, каковыми он считает также количество, пространство и время: «Движению принадлежит первое место среди указанных свойств, поскольку оно неотделимо от существующей природы, оно выделяет естественные вещи среди всех неестественных, и им же определяется сама природа. Ибо, когда не совсем понято движение, невозможно до конца понять другие явления в природе, рассматриваемые физикой, так как все изменения, рождение, гибель, вращение небес, движение элементов, действия и влияния, другие взаимострастия и взаимоотношения вещей объясняются движением, и оно является будто главной жизнью Вселенной» (там же, 180—181).

В чем же заключена эта главная жизнь Вселенной? Что такое движение? Какова его природа? Конисский характеризует движение как «переход из одного состояния в другое» (там же, 19), «посредством его достигается все разнообразие природы» (там же, 197), оно «нечто последовательное и непрерывное, все его части существуют не вместе, а сменяют друг друга» (там же, 195). Движение — всякое изменение, оно универсально. Это ясно не только из доводов науки, говорит Конисский, но и из повсе-

дневного опыта: «Повседневный опыт каждому может продемонстрировать изменения бытия вещей» (там же, 150). Изменениям подвержены не только земные вещи, но и небесные тела. Движутся и небесные сферы, причем естественно, а не согласно «духовным или мнимым наставлениям»: «Более вероятной мне мысль, что небо если движется, то движется само собою» (там же, 234), ибо небесным телам — части природы — не требуется дополни-тельной силы или толчка для движения, как не требуется таковых самой природе. В этом вопросе Конисский спорит с Аристотелем и его последователями, считавшими небесные тела особой неизменной материей, обладающей «консервативной» душой. Основание для опровержения подобных утверждений Конисский находит в трудах ученых-астрономов: «Намно-го очевиднее мысль, что небо подвержено из-менениям, что будет доказано ниже опытнейшими астрономами» (там же, 231). Движутся все светила, звезды и планеты собственным, лишь им присущим движением, убежден Конисский, причем все в одном направлении — с востока на запад. Иллюзия обратного движения некоторых из них объясняется тем, что скорость движения одних больше, других — мень-ше. Открытые Галилеем с помощью телескопа пятна на Солнце — свидетельство происходящих там процессов и изменений. И звезды, и планеты по своей природе напоминают земные вещи. «...Допустима мысль,— заключает Конисский,— что материя неба очень мало отличается от земной» (там же, 232). Опираясь на выводы Галилея, Конисский опровергает догматическое утверждение аристотелизма о неизменности не-

бесных тел, превращенное христианскими комментаторами в главный космологический постулат: «Благодаря ему (Галилею. — М. К.) исчевыдуманная Аристотелева неуничтожимость небес, их неизменяемость» (там же, 239). Бесспорно для него и движение Земли, причем не только поступательное, но и круговое, вокруг своей оси, что «легче объяснить при помощи движущегося глобуса, чем словами» 241). Признание универсальности подтверждают его суждения об изменяемости земной поверхности естественным путем, о возникновении гор и изменении береговой линии моря, о возникновении новых источников, рек, озер и т. п. Все эти явления имеют в основе естественные причины, исключающие потусторонних сил. Чудесные вмешательство творения рук человеческих (Конисский приводит примеры искусно сделанных поющих птиц, движущуюся модель Вселенной— «стеклянный шар Архимеда», различные часы и другие механизмы) лишь следуют природе: «Все подобное не берет движение и действие от искусства, а от естественных причин» (там же, 169).

Определяя движение как всякое изменение, как основное свойство материи-природы, Конисский склоняется к мысли, что движение это, как мы сказали бы сейчас, —способ существования материального мира. В частности, эта мысль прослеживается в его интерпретации определения движения Аристотелем. Одно из определений Стагирита, а именно: «Движение—это действие бытия как такового, пребывающего в потенции» (ср. Метаф. 1065b 15) — Конисский комментирует так: «Главное здесь — действие... под действием Аристотель понимал 3 м. в. Кашуба

определенное совершенство, под потенцией — способность приобрести такое совершенство. Следовательно, действие есть само существование, по отношению к которому потенция — лишь возможность существования. Мир сей, как существующий, называется имеющим действие, или существует в действии...» (5, 195).

Стихийная диалектика античного материализма «не только полностью не исчезает в материализме XVII—XVIII вв., но и в каких-то границах и аспектах продолжает развиваться» (25, 170). В материалистических системах XVII— BB. важное место заняла проблема материи и движения. Дается ли движение материи извне, мыслима ли она без движения? Исчерпывается ли движение перемещением в пространстве, или оно представляет собой всякое изменение материи? Некоторые материали-сты XVII—XVIII вв., особенно французские, вплотную подошли к пониманию движения как качественно-количественного изменения вообще, рассматривая материю как активное творческое начало. Утверждение мысли о непрерывном развитии материи — это диалектическая идея. хотя источник самодвижения ее был еще не раскрыт. Декарт выступил в защиту эволюционного взгляда на природу, подрывавшего религиозное понимание мира, как сотворенного, лишенного истории, не подверженного изменениям, времени. Спиноза углубил развитию во представление о движущейся материи. Субстанция-природа выступает как активное материальное начало, несотворенное, бесконечное во времени и пространстве, подчиненное своим собственным законам. И Конисский обращается к проблеме материи и движения. взаимосвязи

которая волновала в то время передовые умы Европы. В шелухе обязательных тогда для преподавания в России многочисленных ссылок на авторитетных авторов довольно четко проступает диалектическая мысль об активном материальном начале. «Мысль, устанавливающая лишь принцип пассивности естественных вещей, не может быть доказана» (5, 153), — утверждает Конисский. Он готов согласиться с мыслью Аристотеля, что порождение форм — источник движения, по Аристотелю, — «происходит внутри самой материи» (там же, 160), «этот существующий мир, — говорит он, — называется имеющим действие или существует в действии» (там же, 195).

Приближаясь к пониманию движения как способа существования материального мира, утверждая его универсальность, Конисский детально характеризует лишь механическое движение. В трактате о движении он посвящает целый раздел учению Декарта о пространственном перемещении тел, однако приводит только те закономерности, которые наиболее очевидны из повседневного опыта. Его интересуют лишь правила и закономерности, которые помогают понять видимые явления окружающей действительности, в частности, он анализирует причины отраженного движения, ускорение, упругость, ускоренное падение тел, криволинейное движение и др.

Причиной движения брошенного тела Конисский считает толчок, хотя он далек от признания толчка причиной всякого движения. Приводя примеры из повседневной жизни, он убеждает своих слушателей в том, что толчок является причиной движения лишь брошенного

тела, но не всякого движения вообще. Особый вопрос — движение живых тел. Это движение, утверждает профессор, обусловлено душой, сотворенной богом.

Все, что говорит Конисский о причинах движения и развития материальных вещей, идея самодвижения природы-материи, не выходит за рамки его деистической позиции. Причины, вызывающие то или иное явление (например, причины тяжести и легкости тел), только частичные причины изменений в природе, универсальная же причина — бог. Эту универсальную причину Конисский не мог обойти, как не могли обойти перводвигатель ни Галилей, ни Ньютон, ни Декарт, ни Ломоносов. Однако нельзя не заметить, что о боге как универсальной причине существования природы мы встречаем у профессора лишь упоминание; в философии Конисский занимается только материальной природой, оставляя сверхъестественное для теологии. Задачу философии он определяет исходя из такого разделения: «Философия есть познание вещей как они существуют. Под вещами подразумевается все, что может быть познано человеческим интеллектом. А то, как они сущестопределяет особенность философского познания, а именно: философ стремится полюбую вещь так. чтобы причины, из чего она возникла или возникает, из чего состоит и для какой цели существует. Вещи же получают свое бытие не иначе, как через свои причины» (там же, 1).

В русле деизма развивалась вся отечественная философия XVIII в. Это была самая удобная форма, позволяющая ученым заниматься подлинно научными вопросами, не вступая в пря-

мой конфликт с религией. Ученые XVIII в. отодвигали бога за пределы материального мира, чтобы дать простор развитию научной материалистической мысли.

Влияние науки Нового времени ярко проявляется не только в понимании Конисским материи и движения, но и в истолковании проблемы пространства и времени. Следуя точке зрения современной ему науки, Конисский вообще все характеристики естественных вещей (покой, количество, пространство и время) ставит в зависимость от движения. Говоря о покоя, соотношении движения профессор И справедливо отмечает: «Более глубокого познания требует движение, поскольку благодаря ему достижимо все разнообразие природы» (там же. 197).

Среди отечественных ученых в то время было распространено понимание пространства как карактеристики, отражающей прежде всего протяженность тел (см. 36, 98). У Конисского понятие пространства тоже тесно связано с телом. Он выступает как сторонник линии Декарта — Лейбница и противник линии Демокрита — Эпикура — Ньютона в понимании пространства и пустоты (вакуума). Декарт, как известно, отождествлял материю и пространство. Он отвергал представление о пространстве как о пустой посудине, заполняемой телами. Лейбниц подтверждал неотделимость пространства от движущихся тел. Ньютон же, продолжая линию Левкиппа — Демокрита — Эпикура, делил мир на атомы и пустоту. Конисский в своем понимании пространства ближе всего стоит к Декарту. Он признает реальность пространства только в неразрывной связи с размещенным в нем телом:

«Опыт свидетельствует, что нет места без какого-нибудь тела... в природе нет и не может быть пустоты...—это ясно доказывает опыт, который есть учитель философии» (5, 211). Причину отсутствия в природе пустоты Кописский объясняет тяжестью и силой упругости воздуха. Пустоту можно образовать лишь искусственно, в природе ее нет. Там, где, как нам кажется, нет никакого гела, есть воздух, имеющий вес, плотность, занимающий определенное место, как всякое материальное тело. Эти положения Конисский широко иллюстрирует опытами и доказательствами известных физиков — Борелли, Бойля, Торричелли, Герике и других. Подобно тому как тело с необходимостью

пребывает в определенном месте, оно пребывает и в определенном времени. Время, утверждает Конисский, самым тесным образом связано с движением, «ибо ничто не двигалось бы иначе, как во времени... Время постоянно проходит мимо нас; и опять-таки, поскольку мы представляем себе время, нам кажется, что мы воспринимаем какое-то движение, пусть даже и не движутся никакие вещи» (там же, 215). Если время тесно связано с движением, а движение непрерывно, то и время непрерывно. Время, по мнению Конисского, есть мера движения, но безотносительно к самим вещам: это сама последовательность движения частиц, мера непрерывной последовательности движения частиц. Оно так отличается от движения, как число вещей отличается от самих вещей. Конисский пытается абстрагироваться от конкретного понимания соотношения движения и времени: «Покой тел измеряется относительно движения других тел, потому даже ему (покою. — M. K.) может

соответствовать мера непрерывного количества» (там же, 216). Профессор следует здесь аристотелевскому количественному пониманию времени. По Аристотелю излагает он вопросы, касающиеся единства, отличия времени, его деления. Конисский признает, что продолжительность — это пребывание вещи в определенном времени, и продолжительность, будучи абстрактной, может, по его мнению, существенно отличаться от вещи и от времени. Однако эту свою мысль он не подтверждает достаточно вескими аргументами.

Поскольку Конисский признает, что для всякой материальной вещи существовать — значит пребывать в непрерывном движении, то время есть число этого движения, мера этого существования. Он различает естественное время — настоящее, прошедшее и будущее и искусственное — часы, дни, недели, месяцы и т. д. Эталон времени — движение небесных тел.

Интересно у Конисского и понимание вечности. По его мнению, вечность — бесконечная временность, не ограниченная ни началом, ни концом, она вся постоянно существует, но для лучшего понимания мы делим ее на дни и годы. В истолковании этого понятия профессор проявляет определенное понимание диалектики конечного и бесконечного, выступающей в соотношении воспринимаемых промежутков времени вечности. Бесконечное мы воспринимаем понимаем только через посредство конечного. Поскольку бесконечное во времени не начинается и не кончается, его смысл заключается в неизменности. С этой точки эрения ни одна материальная вещь не бесконечна, ибо движение, изменение — ее непременное свойство.

природе нет ничего бесконечного, так как бесконечное тело, находясь в пределах данного мира, не было бы бесконечным, но ограниченным; если же оно вне данного мира — это невозможно, поскольку вне границ мира нет ничего, а из ничего ничто не возникает (см. 5, 182). У Конисского нет твердо установленного, последовательно проводимого взгляда на природу бесконечного. Он представляет его то узко и ограниченно, только относительно протяженности, количества и совершенства, то абстрактно, независимо от конкретных проявлений.

В нерасторжимой связи с бесконечным рассматривает профессор и непрерывное. Последнее он понимает как огромное количество тесно соединенных между собой частиц. Конисский стремится выяснить природу частиц непрерывного: делимы ли они, как считал Аристотель и перипатетики, или неделимы, как их представили Зеноп, стоики, Пифагор, Левкипп, Демокрит. Спор по этому вопросу со времен античности не прекращался. В Киево-Могилянской академии преобладала общая тенденция, поддерживающая мнение Аристотеля против Зенона Конисский, следуя этой тенденции, отрицает точку зрения Зенона и его последователей, согласно которым движение дискретно и есть лишь сумма состояний покоя. Детально смотрев апории Зенона о движении орла, стрелы и черепахи, а также ряд физических и математических аргументов, которые использовали Нового времени, Конисский убеждается, что движение поступательно и непрерывно и тело, имеющее протяженность, не может состоять из непротяженных, неделимых, чисто математических точек.

С другой стороны, в науке своего времени Конисский не мог найти весомые аргументы и достаточные факты для определения природы бесконечного, для понимания диалектики прерывного и непрерывного, поэтому он характеризует бесконечное и непрерывное как нечто непостижимое для человеческого разума. Признавая, что «в каждой материи имеется некая бесконечность вещей, к которой конечный и смертный интеллект не имеет никакого отношения», профессор считает, что, «когда мы гово-

рим о бесконечном, мы говорим о вещи, которой

сами не знаем» (там же, 195).

В философии Киево-Могилянской академии преобладало отрицательное отношение к атоми-стической теории Левкиппа — Демокрита — Эпикура. Античная атомистическая разделяя мир на атомы и пустоту, ограничивала дальнейшее деление: атом значит «неделимый». Аристотель и его последователи, взглядов которых придерживалось большинство профессоров Киево-Могилянской (а также и славяно--греко-латинской) академии, считали возможным бесконечное деление материального тела: «Из мысли Аристотеля явствует, что оно [категориальное бесконечное, все частицы которого существуют одновременно, не только возможно, но и существует в природе, и это категориальное бесконечное имеется в самом маленьком маковом зернышке и в самых больших количествах и протяженностях...» (5, 192).

Вопреки этому воззрению ученые-естествоиспытатели России во главе с М. В. Ломоносовым
поддерживали гомогенную теорию атомистов,
позволяющую скорее перейти к представлению
о едином универсуме. Развитая Ньютоном на

основе атомистической теории Левкиппа — Демокрита — Эпикура, гомогенная теория ранства в полной мере соответствовала состоянию механики того времени. Теория гетерогенного пространства, которую отстаивали Аристотель и его последователи и которая в Новое время была обоснована Лейбницем, рассматривала пространство и время в тесной связи с материей, как ее постоянные характеристики. \mathcal{A} альнейшее развитие науки показало, что существование таких двух линий в оценке пространства и времени было исторически оправданно и необходимо и обе они внесли свой положительный вклад в развитие отечественной науки (см. 36).

НАУКА УЛИЧАЕТ



исуя своим слушателям систему мира, Конисский, казалось, не выходит за рамки общепринятых в те време-

на норм. Мир, который делится на физический, т. е. природу, и духовный, сверхъестественный, сотворен богом. Весь мир -- сотворенная субстанция, бог — субстанция несотворенная. боге мы можем иметь представление исходя из его творений. Сотворенная субстанция, мир вещей, воспринимается в первую очередь путем ощущений. Однако материальная природа зависит в своем существовании от духовной субстанини — бога: «А сама поирода сохраняется благодаря разве что богу; говорится, что она сохраняет сама себя собственными силами. это, кажется, сверх ее сил; потому что сохранять — значит каким-то образом продолжать акт творения... Итак, следует считать, что бог так сохраняет созданные им вещи, чтобы сохранить свои законы вместе с законами, прописанными природе; и такой способ сохранения навывается concursus, или естественное сбережение, т. е. для всей природы с самого начала данный и навеки определенный» (5, 173). Отношения природы и бога Конисский сводит к сотворению природы богом и определению для нее вечных законов движения и развития. Но само сотворение для Конисского сомнительно: «...быть сотворенным значит быть выведенным из ничего, следовательно, что сотворяется, того нет раньше, чем оно существует; а что вечно, то существует всегда» (там же, 223).

Все явления природы Священное писание объясняет просто одним тезисом: так хочет бог. Бог всемогущ и всчен, и, поскольку он вечен, вечна его творящая способность, и вследствие этого мир наш, мир материальных вещей, вечен: «...мы бы согласились, что не было мира испокон веков, если бы этому не противоречил неопровержимый аргумент со стороны оппонентов...» (там же). Таким же всемогуществом бога объясняется и возможность наличия других миров, подобных нашему, во Вселенной. Но все же аргументы Священного писания, упование на всемогущество бога уже не удовлетворяют профессора. Как подлинную истину он склонен признать лишь то, что подтверждено опытом или данными научных исследований. И положения Священного писания тоже требуют доказательства через опытное знание: «...чтобы не казалось, будто этот аргумент чисто теологический, требует откровения, скажу: необходимо, чтобы в природе проявились кое-какие знаки другого мира, которые богу нетрудно было бы показать. Таким образом, и о самом боге мы судили бы не только по его откровению, но и убежденные доводами разума и свидетельствами природы» (там же, 230).

Конисский не только выступает против основного тезиса религии — подчинение разума вере, науки — религии, но и смело пополняет «вели-

кий картезианский грех», признавая доводы науки выше догм Священного писания.

В отечественной философской мысли в то время уже сложилась и все усиливалась тенденция к рационализации религиозно-философских представлений. В первую очередь это заслуга русской рационалистической ереси XIVначала XVI столетия, а также деятельности ариан-антитринитариев и социниан руссии и Литве — носителей идей Реформации. Реформаторы выступали за свободное толкование Священного писания, подрывая тем самым авторитет церкви (см. 30). Г Конисский углубляет в своем философском курсе тенденцию рационалистического истолкования Библии, открыто заявляет о своем недоверии к Священному писанию, на основании данных опытной науки вскрывает его противоречия, утверждая, что Священное писание не имеет ничего общего с научным знанием и потому не может претендовать на доверие: «Заметь: здесь Солнце и Луна названы большими светилами, хотя математики учат и с точностью доказывают, что Луна меньше всех звезд, за исключением Меркурия и Венеры; однако, потому что она очень близкая и самая близкая к Земле, нам она кажется большей и меньше только Солнца. Итак, «Моисей» (т. е. раздел Библии, повествующий о Моисее.— $M.\ K.$) изложен не согласно опыту астрологов, а по общему обычаю ду-мать и говорить, как и в большинстве других случаев поступает «Священное писание» (5, 152).

В вопросе о строении Вселенной профессор откровенно симпатизирует Копернику и, кроме Писания, не видит других причин не доверять доказательствам ученого: «В основном от этой

системы отталкивают человеческий разум данные Священного писания, по которым, кажется, выходит, что Земля стоит, а Солнце движется. Но последователи Коперника написали многочисленные и весомые труды, приводить которые здесь нет времени. Отдельные выберу, когда буду говорить о небе и элементах мира. Об остальных расскажу в устных беседах» (там же, 220). Разумеется, Конисский изучил в деталях систему Коперника и ознакомился со всеми доводами в пользу движения Земли. Особенно близок ему Галилей. Диалоги ученого «О движении Земли» профессор широко использует для доказательства движения Земли, изменяемости небесных тел, движения планет.

Единственное препятствие для широкого признания учения Коперника и Галилея Конисский видит в догмах Священного писания. Ученые — современники Конисского предпочитали в основном систему мира Тихо де Браге, ибо «она считается, — утверждает Конисский, — более выгодной для решения астрономических трудностей и не противоречит Священному писанию, или, наверное, более безопасна, так как нападает на него осторожнее» (там же, 221). Положение Конисского — профессора академии — обязывало и его считаться со Священным писанием. Более того, он читал курс философии во времена Елизаветы Петровны, когда началось открытое гонение на прогрессивную науку. Синод запретил преподавание гелиоцентрического учения в школах России. Поэтому Конисский спешит объявить, что он приводит в своем курсе всю историю развития гелиоцентрической системы мира лишь с познавательной целью. Однако это не мещает ему открыто утверждать: «Земля

движется предпочтительно поступательным движением (которым ее наделяли пифагорейцы и наделяют современные коперниканцы и картезианцы), поэтому она никак не может быть в центре мира. О том, что она в центре, нет убедительных доводов» (там же, 250). Когда речь идет о вещах, доказанных наукой, Конисский-ученый явно на стороне последней: «Хотя много всяких мыслей против коперниканцев, однако все они легко высмеиваются сторонниками Коперника» (там же). Он откровенно восхищается смелостью ученого, который, присоединившись к мнениям Аристарха и Филолая о движении Земли вокруг Солнца, «отшлифовал, проиллю-стрировал и пытался усилить [их систему] многими весомыми доказательствами с такими счастливыми последствиями, что повел за собой огромное количество современных философов и астрономов, не останавливаясь перед Священным писанием...» (там же, 219). Довод в пользу гелиоцентрического учения у Конисского практически прост: «Утверждают же коперниканцы, что вышло бы много несуразностей, если бы Земля стояла, а небо двигалось, более всего то, что необходимо было бы выдумывать различные противоположные, неравные, эксцентрические и другие движения небесных светил, как их и выдумывают. Поэтому легче и проще признать движение Земли» (там же, 251). Подробно и убедительно профессор рассказывает слушателям об опытах астрономов, в частности Галилея, приведших к открытию новых звезд и спутников планет. Открытие Галилеем спутников Юпитера, Кассини и Гюйгенсом—спутников Сатурна убеждает Конисского в том, что возможны новые открытия и

подлинное число планет еще далеко не познано. Опыты ученых профессор высоко ценит, подробно описывает их ход и результаты, подчеркивает их значение для развития науки. Вывод его красноречив: «...больше значат такие гочисленные опыты и наблюдения, чем противоречивая мысль, лишенная всякого основания, хотя мы и не видим, что она явно ошибочна, а видят те, у кого глаза не ослеплены предвзятыми убеждениями» (там Предвзятые убеждения, по его мнению, не что иное, как догмы веры. Несомненно, Конисский пришел к такому утверждению и под влиянием прогрессивной русской науки. Уже в 30-е годы XVIII в. ученые Российской Академии наук глубоко исследовали изменения небесных тел и твеодо заявили: «Ныне в таких на небе часто случающихся переменах сомневаться не надлежит» (31, 66). Опытами в созданной при Академии наук обсерватории ученые подтвердили правильность положений Галилея.

Обращение к Галилею как к ученому, опровергнувшему догмы Священного писания убедительными научными доводами, в те времена было общепринято. Защищая от гонения церковников учение Коперпика и свои собственные выводы, подтверждающие это учение, Галилей, ссылаясь на Библию, говорил, что бог лишь упомянул о своих творениях, предоставив человеку самому выяснять подробности. Подобные же аргументы можно найти в книге Гюйгенса «Космотеорос», изданной в России в 1717 г., а также в «Географии генеральной» Варения, опубликованной на русском языке в 1718 г. В последней ясно сказано, что «Писание божественное в вещех физических (сиречь естествен-

ных) глаголет по мнению и понятию народа общего» (цит. по: 33, 174).

Поинятие Конисским учения Коперника Галилея, пропаганда этого учения прежде всего исходят из общей направленности развития отечественной философии, из ее ориентации на опытное знание, на достижения науки Нового времени. Своим отношением к идеям Коперника и Галилея профессор подчеркивает, что он ценит объективную научную истину вопреки предвзятым убеждениям, осуждает теологические догмы, отрицает их вовсе, если речь идет о вещах и явлениях, исследованных наукой. Итак. Конисский-ученый всецело на стороне науки. Но как духовное лицо он обязан был защищать и пропагандировать догматы религии, и вот каким образом учит он подходить к Священному писанию: «Данные же Священного писания не нужно воспринимать в их прямом значении, как кажется многим; ибо, когда гово-рится в псалме 92 «остановилось Солнце по приказу Иисуса», «укреплена Земля, и она не должна никогда двигаться» и др. вещевания святого духа, то имеется в виду, что это сказано в соответствии с мыслью простолюдинов, как говорится, что бог прогуливается, нисходит и т. д., подобно тому, как мы, наконец, говорим, что Солнце теряет сияние во время затмения, города и земли отступают, когда отплываем из порта, и многое другое передаем так, как оно нам кажется, хотя и знаем, что в действительности все по-иному. Однако я должен сказать, что можно и нужно таким способом объяснять многие места Священного писания, если к этому нас побуждает великая наука» (5, 250—251).

В отношении Конисского к интерпретации

Священного писания прослеживается тенденция, заложенная в отечественной общественнополитической мысли еще представителями русских рационалистических ересей — стригольников, жидовствующих, нестяжателей, углубленная и расширенная социнианами. Социн и его последователи сделали шаг вперед в развитии религиозно-философской доктрины антитринитаризма, что ярко отразилось в творчестве Симона Будного (см. 30, 165—168. 16, 35). Если социниане считали, что текст Священного писания необходимо интерпретировать так, чтобы его выводы не противоречили эдравому смыслу, то Конисский, имея перед собой успехи отечественной науки и науки Нового времени, уличает Писание в несоответствии с наукой. Религиозный рационализм социнианства Конисский ставит на научную основу, поднимая его на более высокую ступень. В рассуждениях его ясно прослеживается мысль, что утверждения Библии не имеют ничего общего с наукой; иногда он пытается объяснить ее аллегории: «Слова Священного писания об уничтожении небес нужно понимать как [утверждение] об их изменении или о переходе от одной субстанции к другой — лучшей, или, оставаясь в той же субстанции,— к другому лучшему виду» (5, 240). Такие утверждения отнюдь не свидетельства того, что Конисский пытается примирить науку и религию. Подобные высказывания профессора говорят об осознании им своего положения подневольного монаха. Решая вопрос, может ли тело одновременно находиться в двух местах, Конисский прямо заявляет об этом: «Я бы охотно присоединился к отрицательному решению, если бы не отдал свой разум в плен вере» (там же,

210). В открытом признании профессора обязательной своей зависимости от религии видится и признание им достижений науки.

Вопреки официальной теологической доктрине Конисский с искренией симпатией излагает не только учение Коперника, но и теорию вихрей Декарта. В первой половине XVIII в. эта теория была очень популярна. Ее философское значение состояло в том, что Декарт выдвинул механическую концепцию строения Вселенной, исходя из которой стремился объяснить ряд физических явлений: тяготение, тяжесть и т. п. Теологи сочли эту теорию безбожной, поскольку она не только подтверждает вращение Земли вокруг Солнца, но и принимает множественность миров, т. е. «еще более, чем учение Коперника, удаляет Землю от мирового центра и лишает человечество привилегии обитать в средоточии Вселенной» (33, 188). Профессор ставит теорию вихрей Декарта в прямую зависимость от системы Коперника. Согласно Коперниковой теории, утверждает он, светила, лишенные поступательного движения, движутся вокруг самих себя, подобно вихою. «Отсюда явился Картезий, который очень во многом объяснил систему Коперника, разделил всю эту Вселенную на разные вихри и круговороты так, что столько есть гигантских вихрей, сколько эвеэд; и Солнце, и Земля являются звездами» (5, 219).

Значение подобных утверждений Конисского возрастает, если учесть, что в то время в России на пути гелиоцентрического мировосприятия ставились всяческие преграды. Распространению этого учения противилась не только церковь, но и официальные власти. Статьи и

публичные выступления ученых Российской Академии наук, популяризирующие и подтверждающие гелиоцентрическую систему мира, были написаны на иностранных языках и на русский язык не переводились. Перевод книги Фонтенеля «Разговоры о множестве миров» — популярное изложение идей Коперника, осуществленный Кантемиром, пролежал под спудом десять долгих лет. Синодальная цензура вычеркивала из книг даже простое упоминание о гелиоцентрической системе. Конисский же не только подробно излагает своим слушателям систему Коперника, но и приводит в ее пользу доводы Галилея и Декарта, объявляя при этом во всеуслышание о единственной причине ее неприятия — несоответствии Священному писанию.

Не вызывает сомнения факт, что Конисский, повествуя слушателям о движении, природе и форме планет, об их свечении, пользовался данными новейших в то время исследований астрономов. Все планеты в его представлении круглые и сферические. Солнце состоит из твердой материи типа асбеста, которая, будучи зажжена, никогда не угасает. Пятна на Солнце он объясняет наличием там инородной огненной материи. В постоянном горении материя Солнца не уничтожается, как не уничтожается Земля в своих постоянных изменениях. Пятна, которые мы видим на Луне, наблюдая ее в телескоп, — это горы. Так же выглядела бы Земля, если взглянуть на нее в телескоп с Луны. С учетом всех астрономических и оптических тонкостей объясняет профессор затмение Луны и Солнца.

Такую же осведомленность в новейших достижениях естествознания, широкую эрудицию

демонстрирует Конисский и в учении о строении мира. Объясняя различные изменения в материальном мире, процессы и явления в природе, он пытается обойтись без вмешательства . потусторонних сил, причины этих процессов и явлений видит он в самой природе: «...которые вещи движутся, их движение обусловлено природой, и которые пребывают в состоянии покоя, их покой опять-таки обусловлен природой...» (там же, 166). В его натурфилософии нет места таинственным явлениям, чудесам — все имеет свою естественную причину. Землетрясения, приливы и отливы, происхождение рек, озер, морей, различные атмосферные явления и процессы -- во всем этом нет тайны, в природе все происходит с необходимостью и все можно познать, а также объяснить путем естественных причин. Человек благодаря разуму является покорителем и повелителем природы. Он сам—частица природы, такое же материальное тело, как и другие сотворенные вещи, однако благодаря разуму он использует все остальные творения на благо себе.

Хотя сотворение человека богом является для профессора неоспоримым фактом, однако сотворение других живых существ для него сомнительно, как вообще сомнительно «творение из ничего». Достижения биологии и физиологии в то время позволили ученым выступить против этого основоположного религиозного догмата. Теория самозарождения живых организмов была опровергнута последователями Хр. Вольфа, что определило в России судьбу спора между сторонниками преформизма и эпигенеза в пользу последнего. Научно было доказано, что всякий живой организм развивается

с эмбриона, поэтому исчезла надобность обосновывать «творение». В философском курсе Конисского мы находим подробное описание экспериментов, иллюстрирующих теорию генерации в опровержение теории самозарождения: «Новейшие ученые, поскольку они более детально проникают в рождение таких существ (живых. — М. К.), утверждают, что они рождаются не от влияния небес и их тайной силы, а из семени или из яиц» (5, 236).

Исследования ученых-естествоиспытателей, на которых базируется освобождение науки от религиозно-идеалистических мистически-ме-И тафизических концепций, способствуют утверждению в философском учении Конисского доверия к науке. Вера в могущество науки была одной из основ его мировосприятия, и именно она способствует переходу от позиций здравого смысла к научно обоснованным, рационалистическим, рационально доказанным утверждениям. Только то считает Конисский неопровержичто подтверждается экспериментом, доказательством в практике. В натурфилософии, говоря о природе и происходящих в ней процессах и явлениях, профессор стремится объяснить естественными все причинами, вывести явления и процессы из самой природы, не оставляя места для откровения. Голословное «так хочет бог» он заменяет доказательным «такова закономерность природы». Лишь в случае, когда в науке того времени невозможно было найти достаточно рационально обоснованного довода, Конисский прибегает откровению: «Вообще, к богу прибегают тогда, когда причины явлений неизвестны...» (там же, 259).

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОЛА

нтерес к познанию законов природы, расширению и углублению знаний порождает эпоха зарождения капита-

листических отношений. В результате возникновения новых общественных отношений появляется новый класс — класс буржуа, которых интересует не столько спасение в потустороннем мире, сколько возможность получения больших

поибылей в мире настоящем.

Уже в пеовой половине XVIII в. отечественпополняется философия новыми Рационализм, практицизм, первоочередное внимание к проблемам гносеологии — вот ее основные характеристики. Вместо традиционной теологической проблемы бог — человек на первый план выступает проблема человек — природа. С учением о мире, о природе тесно связывается учение о человеке, его месте и роли во Вселенной. Большую популярность завоевывает сенсуалистическая теория Дж. Локка, которую одним из первых среди отечественных мыслителей воспринял М. В. Ломоносов. В Киево-Могилянской академии элементы сенсуализма развивали в своих философских курсах И. Кононович-Горбацкий, И. Гизель, С. Яворский, Ф. Прокопович. М. Козачинский. Опорой на сенсуализм в гносеологии эти профессора бросили вызов платоновским «врожденным идеям», средневековому интуитивизму и августиновскому априоризму. Сенсуалистическая традиция в философии Киево-Могилянской академии берет свое начало от эмпирической стороны гносеологии Аристотеля. Аристотель исходит из того, что источником наших знаний является чувственный опыт, ощущения, полученные от воздействия материального мира. Чувственное познание у него выступает как основа понятийного, абстрактного знания. Только через факты можно направить мысль на созерцание высших истин. Наука, по Аристотелю, исходит из общего, познание общего означает проникновение вглубь вечно существующей материи, открытие законов, присущих единичному. Таков путь познания и для большинства профессоров Киево-Могилянской академии, в частности для Г. Конисского.

Круг вопросов, затронутых в философском курсе Г Конисского, обусловлен интересом к освоению мира, к опытному знанию и науке, постигающей тайны природы. Исходный пункт его гносеологии — признание познаваемости мира и законов природы. Тут он четко демонстрирует позицию деизма: бог, сотворив мир сей и дав ему законы развития, больше в это развитие не вмешивается. Человеку предоставлена возможность познать мир и законы его развития, а также познать мир и законы его развития, а также познать самого себя как частицу мира. Один из основных принципов гносеологии, выдвинутых Конисским, — необходимость освобождения мышления человека от власти всяческих авторитетов, в первую очередь схоластических и церковных. Независимость мыш-

ления от авторитетов первыми провозгласили гуманисты эпохи Возрождения. Конисский глубоко осознает, что средневековые авторитеты и догмы Священного писания мешают познанию природы и человека. Он проявляет явно негативное отношение к схоластической философии, к догмам и авторитетам.

Однако было бы неправильно отрицать всякие связи Конисского со схоластической традицией — его дань этой традиции довольно значи-тельна. Но не менее значительна и его борьба с ней. Сам профессор откровенно признает, что, составляя свой курс философии, «на сметтях интерпретов Аристотелевых времени всуе не потерял бы было» (цит. по: 13, 179). Науки, изучающиеся в семинариях и академиях того времени, он называет «углием», «их, не вздохнувши из глубины духа, нельзя упомянуть». В его философском курсе оспариваются мнения не только интерпретаторов, но и самого Аристотеля. Конисский торжественно заявляет: следую истине, а не Аристотелю» (5, 104). Отрицая слепую веру в авторитеты, в первую очередь Священного писания, профессор стремится привить слушателям и читателям склонность к самостоятельному мышлению. Он убежден сам и убеждает всех в том, что правильно объяснить природу может лишь наука, основывающая свои выводы на экспериментальном знании.

Курс натурфилософии Конисского отличается тем, что профессор вступает в дискуссии и обосновывает свои выводы, в главном опираясь на данные известных ему исследований ученых Нового времени. Если же наука еще не обладает точными сведениями о том или ином

явлении, Конисский ограничивается пересказом истории истолкования этих явлений. Примером может служить вопрос о природе звезд (см. там же, 240).

Прогрессивная наука того времени взяла на вооружение утверждение Декарта о всемогуществе познания. Декартово cogito положило начало эре рационализма, указав на принципиальную противоположность интеллекта и мистики, разума и веры. Известный дуализм веры и знания имеет свои корни в учении Аверроэса о двойственной истине, которое провозглашает «мирное сосуществование», невмешательство и равные права веры и разума в познании бытия. Конисский откровенно склоняется к рационализму Декарта: истинно лишь то, что доказано и постигнуто разумом, вера и разум несовместимы. Вера касается сверхъестественных вещей, о вещах же и явлениях естественных мы имеем знания на основании опыта: «Не во всех случаях интеллект подчинен воле — ее власти и правилам, а лишь в таинственных, например: во что верим верою, ибо если чего-то не можем постичь материальным разумом или не имеем возможности охватить, то воля, создавая авторитет воскресающего бога, приказывает интеллекту соглашаться с тем, что именуется богом. По-иному же происходит [познание] тех [вещей и явлений], которые понятны сами по себе или выведены из известного» (там же, 109). Ничем не обоснованная вера — это насилие над интеллектом. Если судить по его философскому курсу, профессор считает слепую веру огромным препятствием на пути научного познания. Это чувствуется и в его космологии, особенно в рассуждениях о популярности системы мира Тихо

де Браге, которая не вступает в конфликт с Писанием. Сам Конисский оказывается, как мы уже неоднократно отмечали, в очень «щекотливом» положении. С одной стороны, он высокий духовный сановник, призванный отстаивать силу и чистоту догматов веры, с другой — прогрессивный профессор, ищущий ученый, живо интересующийся достижениями новейшей науки и философии. При обсуждении религиозного догмата о проникновении Иисуса сквозь стену Конисский-ученый откровенно недоумевает, ибс физика не знает ничего подобного. Зато Конисский-духовник объясняет: все возможно по божьей воле, благодаря всемогуществу бога.

Следуя духу гуманизма эпохи Возрождения, Конисский выдвигает идеал активно мыслящего человека. Именно человек выступает у него активным и творческим началом в процессе по-знания мира. Конисский не разделяет принципиально человека и мир, а представляет их в единстве: человек— часть природы. Он как «венец творения» стоит выше всех сотворенных вещей и отражает в себе весь мир. Учение о человеке-микрокосмосе, отражающем макрокосмос, известно еще со времен античности. В средневековье эта идея становится одной из главных в натурфилософии. В отечественной философии она находит наибольшее развитие в учении Г. С. Сковороды. Религиозное средневековье приспособило учение о человекс-микрокосмосе христианству, представляя его как образец иерархии и символики мира. Согласно этим представлениям, мир есть иерархия символов. Каждый символ в этой иерархии, отражая сверхъестественное, содержит в себе и видимое, осязаемое, но стоящее ниже его. Согласно такому толкованию, человек как «венец творения» вбирает в себя свойства всего сотворенного мира, он — совокупность иерархических рядов, с одной стороны, и символ бого-человека (Христа) — с другой.

Конисский не вкладывает в понятие «человек-микрокосм» теологического смысла. У него это понятие приближается к понятию человека у гуманистов эпохи Возрождения, в частности у Николая Кузанского, и резко отличается от механистической трактовки человека в философии Нового времени, согласно которой человек — машина. У Конисского человек не является символом божества, он — «самый совершенный из всех видов физических объектов» (5, 313). Человек отличается от других — несовершенных или менее совершенных — физических объектов тем, что обладает свободной волей и творческим разумом, способным познавать мир. Мир же— не что иное, как «совокупность многих и различных видов физических объектов», конечных вещей, каждая из которых обладает собственной ценностью, целью, как часть целого, без которой невозможно гармоническое единство мира. «Мир, — пишет Конисский, — это соединение, состоящее из неба и Земли, и из той природы, которая в них содержится» (там же, 213). Полного совершенства природа достигает в человеке — самой высокой ее ступени. Природа же наделила человека талантом и разумом. поэтому он и способен познавать и покорять ее. Конисский рассуждает так: «...на первый взгляд кажется, будто природа обидела человека по сравнению с другими живыми существами. Мы наблюдаем, как животные рождаются, уже защищенные от холода шерстью, им даются зубы,

рога и быстрые ноги для защиты от врагов. Человек же появляется на свет голым и беззащитным». Однако, убеждает Конисский, приоода более благосклонна к человеку, ибо «если человеку отказано природой в одежде и оружии, то ему дан талант и разум. Благодаря одному этому подарку он может подготовить все необходимое для продления и сохранения жизни, для отражения врагов — как свидетельствует опыт. И это достойно большего удивления, чем если бы он был рогат и покрыт шерстью, ибо человек может защитить себя и от жары, и от холода и может победить самых смелых и самых диких зверей, будучи слабым и медлительным, он преследует самых проворных» (там же, 124—125).

Конисский пытается перенести акцент с проблемы сотворения человека на проблему его творческой активности. Особенно прослеживается это в раздумьях о свойствах человеческого разума, способного подняться к бесконечному познанию мира. Разум человека, уверяет Конисский, покоряя природу своим могуществом и изобретательностью, имеет неограниченные возможности. То, что алхимики до сих пор не получили чистого золота, «не свидетельствует, будто невозможно, чтобы человеческое искусство создало золото,.. ибо ежедневно встречаются многочисленные находки и изобретения людей, неизвестные в прошлом; ...и сами химики, когда трудятся над созданием золота, пусть того, что ищут, не находят, открывают многие свойства и способности, возможно лучше самого золота, как искусство отделения смешанных металлов и другие подобные выдающиеся [открытия]» (там же. 170).

Стремление человека к знаниям осознается Конисским как высочайшая ценность. Эта идся звучит в его речах, об этом заботится он, открывая училища и издавая учебники, этим проникнут и его курс философии. Конисский сам стремится постичь сущность мироздания, раскрыть закономерности явлений природы, научно обоснованно и понятно объяснить, почему все происходит именно так, а не иначе. Мир познаваем, и это обусловливает поиски им истины — не оправдания откровения, а истины научно обоснованной, экспериментально доказанной. В его натурфилософии мы находим объяснение всех явлений природы, происходящих на земле, в воздухе, на небе; объяснение природы живых существ — растений, животного и человека, естественно, лишь в достижимых для науки того времени пределах. По мнению Конисского, нет в природе принципиально не-познаваемых явлений. Если современная наука пока не может распознать или объяснить какоето явление, то причины его будут непременно познаны в будущем, на высшем этапе развития науки. Он опирается на опыты Галилея, «Физику» Декарта, исследования Ломоносова. Опыты ученых убеждают Конисского в том. что природа неисчерпаема в своей глубине, но и доступна человеческому познанию.

Человек познает природу, благодаря могуществу творческого разума он способен проникать в тайны природы и раскрывать их. А как же бог — величайшая из тайн? Конисский утверждает, что человек мыслит бога как величайшее благо, наивысшее совершенство, выше которого ничего быть не может. Но совершенство, лишенное реального существования, не может

быть самым совершенным; чтобы быть таковым, оно должно реально существовать. И потому бог существует не только в человеческой голове как самое высокое совершенство, но и обладает реальным бытием. Здесь профессор повторяет старый довод в пользу существования бога, приведенный еще в XI в. Ансельмом Кентерберийским и пользовавшийся популярностью и у гуманистов эпохи Возрождения. Представляя бога как самое совершенное существо, Конисский, однако, отодвигает его за пределы природы. Разум человека способен познать тайны окружающего мира, конечных и преходящих вещей, бог же — существо вечное и непреходящее, сверхъестественное, — он может быть лишь предметом веры. Его описанием занимается теология и то лишь посредством описания его творений. Человек может мыслить бога лишь аналогично природе. Да и не в том его назначение и подлинная задача в настоящем мире. Основная задача человека - познание сущности, «чтойности» (haecceitas) вещей, в проникновении в сущность явлений путем познания их причин. Сущность — это качественная определенность, природа (natura) вещи, ее отличие от других вещей. Так, сущность человека в его человечности. Сущность проявляется в сущем, в бытии, говоря современным языком, — в явлении. Вещи, познаваемые человеком, — это явления, есть конкретные, реальные проявления абстрактных сущностей — «собственный объект познания — реальное сущее» (5, 325). Конисский уверен в способности человека познать сущности вещей. Но сущность познается не сразу, а в результате определенной работы интеллекта.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

аким же путем идет наука, как приобретаются человеком знания?

Развитие экспериментального со всей остротой поставило на тествознания первый план вопрос о методе познания. Уже в работах Пьетро Помпонации, Томазо Кампанеллы, Дж. Бруно большое внимание уделялось этому вопросу. Особенно остро встала проблема метода в философии Нового времени. В науке XVII—XVIII вв. поиски методов исследования ведутся в условиях борьбы эмпиризма и рацио-Представители обоих направлений уделяли этому вопросу значительное внимание, однако шли к его решению разными эмпиризм отстаивал индуктивный метод, ционализм — дедуктивный. В своем обосновании метода познания Конисский опирается на опыт философии Нового времени, хотя ему не совсем чужды элементы аристотелевской силлогистики. Метод Конисский понимает широко как умение добывать знания: «Он необходим... для обучения.., придает человеческому языку большую выразительность, с его помощью избегаем ошибок и вернее постигаем истину» (5, 114). Сущность метода в том, что он является способом постижения неизвестного через

вестное: «Метод — это какой-то способ, по которому размещены частицы знания, а именно, как идем мы от простейших к сложнейшим, от понятных к менее понятным...» (там же). Профессор подробно характеризует оба метода познания — индуктивный и дедуктивный. Он называет их соответственно синтетическим и аналитическим, согласно делению наук на теоретические и практические. Синтетическим, индуктивным, методом мы пользуемся, «когда начинаем от самых маленьких частиц, потом идем к их большей композиции и, наконец, к целому, как в грамматике, начиная от букв, идем к выражениям, потом — к композиции предложений» . (там же). «Аналитический метод мы употребляем тогда, когда, наоборот, начинаем от целого и идем к меньшим частицам, как в архитектуре сначала необходимо узнать, что такое дом, потом — из каких частей он состоит и т. д.» (там же, 115), т. е. этот метод соответствует научной дедукции. Исходя из принципа телеологии, согласно которому «без познания цели ничто не может быть глубоко изучено» (там же), профессор считает, что оба метода имеют общие черты, ибо в каждом из них идем от универсального (цели) к частичному. Таким образом, он не видит в методах большого отличия и в конце концов сводит их к одному — индуктивному: и «этот закон должен соблюдаться как в частицах наук или искусств, так и в целом» (там же). Метод у Конисского — это инструмент, орудие научного познания, способ поиска научной истины. Мы отмечали уже, что особенностью философского познания профессор считает познание причин вещей. Выбор индуктивного метода познания причин объединяет его

с Ф. Бэконом, Дж. Миллем и их последователями. Хотя в логике Конисского значительное место отводится аристотелевской теории силлогизма, профессор убежден, что никакие силлогистические рассуждения не могут подменить эксперимент.

Положив в основу философского знания раскрытие причин вещей и явлений природы, Конисский отстаивает позиции естественного происхождения человеческого знания. убеждает. что познание начинается не с раскрытия какихто врожденных идей, а с опущений. Как и Локк — продолжатель сенсуалистических традиций античности, он утверждает, что в разуме нет ничего, чего бы не было в ощущениях. Только чувственные восприятия и наблюдения являются источником человеческих знаний. Отстаивая сенсуализм в теории познания, Конисский отрицает учение Платона о врожденных идеях. Сущность этого учения сводилась к утверждению, что всякое знание приобретает человек путем припоминания того, что влито богом в его душу при сотворении мира. Конисский решительно отвергает теорию припомикания, ссылаясь на эдравый смысл и данные физиологии: «Если бы знания приобретались путем припоминания, то слепорожденный мог бы приобрести знания о цветах» (там же, 112).

Развитие естественных и философских наук требовало расчистить путь научному познанию мира, провозгласить доверие к ощущениям, опыту, разуму как к самым надежным источникам познания. Теория врожденных идей была тормозом на пути объяснения явлений природы. Она отвлекала от научного решения проблемы генезиса человеческого познания, требовала

вмешательства сверхъестественной силы. Поэтому так решительно выступили против нее Локк, Ломоносов и их последователи. Ломоносов один из первых в нашей стране противопоставил теории врожденных идей теорию естественного происхождения понятий и идей. Своими трудами в различных областях знания он доказал, что наши представления о движении тел, об их свойствах и качествах не врожденные, а опытные, они -- результат воздействия жающего мира на наши органы чувств, а «мысленные рассуждения произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов» (22, 126). Подобные рассуждения находим мы и у Конисского. Источник знаний — природа, и правильные представления о самых простых явлениях человек приобретает путем наблюдений: «Если неученого человека спросить о сложных вопросах любой науки, он или ничего вообще не ответит, или кое-что ответит верно, но чисто случайно. Если же его спросить о вещах простых и знакомых ему, то сила естественного света приведет его к верному ответу даже о тех вещах, о которых он никогда не думал» (5, 112). Только в процессе жизненных наблюдений у человека появляются сначала простые, потом более сложные представления, на основании которых в процессе обучения, т. е. деятельности разума, складываются научные понятия: «То, что мы знаем, было известно нам раньше... однако не до того, как мы родились, как представляет Платон, а прежде, чем мы пришли к научному знанию; однако оно было не выразительно и научно, а неясно. Если же мы стремимся к знанию любой вещи, мы обычно идем от известных нам первооснований к менее известным научным утверждениям» (там же).

Согласно Г. Конисскому, в познании следует различать три ступени: 1) чувственное приятие, возбуждаемое в человеке внешними предметами; 2) выработка интеллектом тия о воспринятом предмете; 3) суждение. Главная, активная сила в процессе познания человек, его творческий разум. Разум, по мнению Конисского, действует в познании без божественного предписания, это «разумная душа», «первый акт органического физического тела, имеющего в своей власти рациональную или интеллектуальную жизнь, или — это первый принцип, согласно которому живем, чувствуем, двигаемся и понимаем» (5, 316). Разумная душа — существенный признак человека. Конисский, подобно гуманистам, отстаивает прогрессивную в те времена мысль о тесной связи души и тела. Только пребывая в теле, душа может проявлять свои основные свойства — интеллект и волю, только благодаря телу возможна деятельность познавательных потенций души на уровне чувственного восприятия.

Чувственному познанию профессор уделяет огромное внимание. Это связано в первую очередь с возрастанием в то время интереса к естествознанию, а поэтому и к опыту как его основе. Оторванная от жизни школьная (схоластическая) наука, беспредметные дискуссии о догматах Священного писания уже не удовлетворяли запросы общества. Жизнь поставила задачу практического освоения достижений математики, астрономии, физики, географии и других наук. Эта тенденция отразилась уже в философском курсе Ф. Прокоповича, особенно

же — в работах М. В. Ломоносова, который с огромным энтузиазмом взялся за развитие отечественной прикладной науки. Опыт, практика у Конисского выступают основой познания мира. Ощущение, чувственное восприятие являются основой для выработки истинных понятий, суждений и научных теорий. Деятельность интеллекта невозможна без чувственного восприятия. Именно на основании ощущений разумная душа с помощью интеллекта образует понятия о вещах и познает истину.

Ощущение вообще определяется как телесная познавательная способность. «относящаяся чувственному» (там ощущаемому как ĸ 305). Ощущение считает Конисский главным свойством чувственной души (потенции, способности), присущей как людям, так и животным. Ощущения вызываются определенными материальными объектами в соответствующих, специально приспособленных органах. Это материальные способности, и присущи они лишь тевещам, поэтому объект ощущения Конисский определяет «как нечто протяженное, телесное, сущее, отдельное, возбудитель ощушений» (там же). Профессор делит ощущения внутренние. Внешнее внешние И пять видов: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание; каждому виду соответствует свой орган. Взаимодействие между объектом и чувств осуществляется по нервам при помощи «духов особой природы» *. Конисский рассмат-

^{*} Дух (spiritus) — понятие, распространенное в средневековой философии. Считалось, что духи образуются в сердце из крови. Их насчитывалось три — vitalis, паturalis и animalis. Последний, «анимальный дух», обеспечивает движение и ощущение живого тела; занесен-

ривает ощущения только как результат влияния окружающего мира на органы чувств: «Ощущения вызываются воздействием отдельных [вещей]» (там же, 305).

Такое влияние вызывает определенные изменения — «модификацию» органов чувств, передающуюся нервами в мозг. Итак, мозг и нервы есть материальный субстрат ощущений.

Процесс возникновения ощущений, по Конисскому, вполне соответствует данным современной ему науки. Поскольку механизм их возникновения был неясен тогдашней психологии, Конисский принимает довольно неясный термин — «анимальные духи». Он считает, что именно они, возникая под влиянием внешних объективных возбудителей, плывут от сердца в мозг и оттуда по нервам к органам чувств — глазам, ушам, носу, языку, всему телу, вызывая ощущения. При этом профессор осуждает и отрицает теорию истечения образов от объектов и влияния этих образов на органы чувств. Вместе с Дурандом, Оккамом и философами своего времени он называет их «выдумкой». Конисский считает, что «ощущения возникают в органах чувств вследствие модификации анимальных духов, появляющейся или в результате непосредственного влияния объектов, как в осязании и во вкусе, или вследствие субстанциальных потоков, вытекающих из объектов к органам, как в обонянии, или с помощью модифицированной объектом среды, как в зрении при помощи света, в слухе — всколыхнутого воздуха» (там же, 306). Что такое «модификация ани-

ный артериями из сердца в мозг там модифицируется и разносится нервами ко всем органам чувств (см. 26, 1285).

мальных духов», «модификация среды» профессор не объясняет. Не имея перед собой данных психологии о природе ощущений, он прибегает к термину «модификация», очевидно, под влиянием учения Декарта, отбросившего теорию «образов», перекликающуюся с «эйдолами» Демокрита и Эпикура. «Анимальные духи»— это отголосок гуморальной теории, посредством которой профессора Киево-Могилянской академии делали наивные попытки раскрыть физиологические основы психических процессов еще в XVII в.

Объясняя ощущения, процесс их возникновения, Конисский вполне обходится без «образов»: «Индифферентные сами по себе... свойства вещей проявляются или с помощью самих объектов, если те не отдалены от органов [чувств], или, если объекты отдалены, — их выделениями или модифицированной средой, очевидно, воздухом или светом» (5, 306). Образы он склонен признать, если «в них подразумеваются модификации анимальных духов, возникающие непосредственно или опосредствованно», однако отрицает образы «как сущности, посланные объектами» (там же).

Каждый из органов чувств построен так, что он может отражать лишь одну определенную сторону вещи. Отсюда и требование к объекту познания, чтобы он был «отдельный», поскольку воспринимается только тем органом чувств, на который влияет и который приспособлен к его восприятию. Так, цвет воспринимаем глазом, слух — ухом, обоняние — ноздрями, вкус — языком, осязаем же всем телом, поскольку главный орган осязания — нервы размещены во всем теле. Посредством этих органов ощущения

дают интеллекту картину внешнего мира, выступая основой, источником познания природы. Для возникновения, например, зрения нет необходимости, чтобы «глаз высылал нечто вне себя, достаточно, чтобы он воспринял в себя вид объекта, побуждающий его к выработке зрения, —так как и для других чувств не нужно ничего от органов, кроме способности» (там же, 308). То, что объект мы ощущаем порой не таким, каков он есть на самом деле, является следствием различных объективных причин: отдаленности объекта, отсутствия необходимых условий для наблюдения, размещения объекта и влияния среды.

По мнению Конисского, мы ощущаем одинаково четко и первичные, и вторичные качества вещей. Деление качеств на первичные и вторичные шло от Демокрита, признавали его и Аристотель, и перипатетики. Локк считал первичными качествами протяженность, движение, покой, фигуру, вторичными — цвет, свет, запах, вкус и т. п. Особенно широкое распространение учение о первичных и вторичных качествах получило в Новое время. Механистический характер философии XVII в. обусловил признание объективными лишь тех качеств, которые могли успешно изучаться механикой. Поэтому и возникло сомнение в объективности вторичных качеств. Даже Локк, основательно разработавший учение о первичных и вторичных качествах, не смог дать четкий ответ, объективны вторичные качества. Конисский склонен признать объективное существование и первичных, вторичных качеств. «Кроме первичных качеств ощущением осязания воспринимаются вторичными. которые называются

именно: твердость, мягкость, сухость, клейкость, тяжесть. Два последних не воспринимаются сами по себе, а посредством производимого ими давления, ибо, касаясь камня на земле, вес его мы не ощущаем» (там же, 309).

Итак, по мнению Конисского, внешние ощущения дают определенное представление об окружающем мире в виде «модификаций анимальных духов». О природе этих модификаций судить трудно, ибо «духи так нежны, каким может быть лишь нечто нематериальное», да и само слово «дух» исключает материальный смысл. Однако понятие «модификация анимальных духов», как мы уже сказали, отвечает философии Нового времени и по сравнению с теорией «образов», конечно, явилось шагом вперед. Это понятие было слабой попыткой преодолеть в теории рубеж перехода от материального мира к его отражению в психической деятельности человека, своеобразным мостом между материальным и идеальным миром, миром вещей и миром понятий. Различные органы чувств под влиянием внешних предметов обусловливают различные модификации. Как же дальше идет процесс познания, что происходит с этими модификациями?

Теперь вступает в действие общее ощущение (sensus communis), которое вместе с воображением (imaginatio), памятью (memoria) и оценкой (vis aestimativa) составляет группу внутренних ощущений. Задача общего ощущения заключается в группировке, композиции, систематизации неупорядоченных впечатлений, которые доставляют внешние ощущения. Общее ощущение играет роль координатора, синхронизатора ощущений, полученных от матери-

альных возбудителей, осуществляет размежевание их по видам и является непосредственной причиной воображения. Скоординированные этим ощущением различные чувственные впечатления — модификации — воспринимаются воображением, которое как хранилище задерживает образы объектов, когда те больше не существуили не воздействуют непосредственно на органы чувств, производит различные комбинации и деление ощущений. Оно обеспечивает непрерывность чувственной жизни, закрепляет нагроможденные общим ощущением представления об объектах, наблюдаемых раньше, не допуская потери установленного с ними контакта. Благодаря этому вырабатываются представления. Представление об отдельных вещах, созданное общим ощущением и сохраненное в воображении, осуществляется чувственной памятью: «Хранение образов отдельных вес сформулированных общим ощущением и принятых воображением, осуществляется ственной памятью (memoria sensitiva): чувст-(ибо интеллектуальная отпамятью рациональной душе) называется внутреннее ощущение, в котором хранятся изображения чувственных объектов (или назовешь их образами, или модификациями), чтобы наступило их воспоминание» (5, 310). Чувственная память, по мнению Конисского, присуща и людям, и животным. Различие памяти людей и животных в том, что человек способен активно пользоваться тем, что сохраняется в а животное такой способности лишено.

Заключительный этап чувственного восприятия— деятельность оценки. Она присуща прежде всего животным, дает им возможность пра-

вильно ориентироваться, выбирать, что им полезно и что вредно, чего нужно избегать, а чему следовать. Эту способность животных Конисский называет инстинктом и считает, что инстинкт заменяет животным интеллект: «Инстинкт природы не что иное, как операция воображения, предназначенная для осознания выгодного или невыгодного; она определяет желание избегать или следовать и представляет собой какое-то слепое подражание человеческому разуму» (там же, 126). У человека же оценка — это вид мышления, особый разум, который подводит человека к высшей ступени познания — познанию интеллектуальному.

Воображение и память Конисский рассматривает как орудие познания мира, они невозможны без предварительного воздействия тех или иных предметов на органы чувств. От способности воображения зависят также способности фантазии, сновидений, мечтаний и т. п. Вопреки церковно-религиозному учению Конисский указывает на генетическое родство первичных форм человеческого познания с «ощущением», «воображением» и «памятью» животных, обладающих высшей нервной системой (см. там же, 125—127).

Человеческий механизм познания окружающего мира, согласно Конисскому, имея нечто общее с восприятием внешней среды животными, все же обладает отличительной особенностью — деятельностью разума, которой природа наделила лишь человека. Итак, познание начинается с чувственного восприятия, присущего не только человеку, но и животным. Дальше у человека познание сопровождается осознанием предметов ощущений и, наконец, выработкой сложных представлений и понятий (см. там же, 317).

Конисский, как и другие представители сенсуализма XVIII в., относит ощущения, воображение и память к низшей ступени познания, или, по его словам, — к «деятельности ради цели», которая присуща как людям, так и животным. Это положение противоречит утверждениям теологов, резко разграничивающим животного, разум и ощущения. Передовая наука того времени ставила деятельность разума выше ощущений. Разум, сознание, человека отождествлялся с разумной душой. Считалось, что у человека одна душа - разумная и она представляет собой его существенное отличие, его существенный признак. Эта душа владеет всеми потенциями, которые присущи душам растений и животных, — вегетативной и чувственной. Вопреки Платону и неоплатоникам Конисский отстаивает мысль, что разумная душа тесно связана с телом как форма с материей. Поэтому все операции разумной души, все ее свойства зависят от тела: «Хотя некоторые действия кажутся вне ощущений и тела, однако в этой жизни они не могут возникать без согласия ощущений и тела» (там же, 127).

Говоря о способностях души, т. е. разума, обрабатывать полученные от внешних предметов представления, Конисский приходит к правильному выводу, что без внешних предметов и без ощущений, порождаемых в человеке внешними предметами, сам по себе разум, или душа, мыслить неспособен. Профессор стремится объяснить происхождение процесса познания, его развитие и совершенствование. Если бы ощущения не были связаны с душой, которую он

понимает как орган мышления, то познание не могло бы происходить, как нет его там, где бездействуют органы чувств.

Пои всем большом доверии к ощущениям, Конисский, однако, не абсолютизирует эту ступень познания. Ощущения могут обманывать человека, например, отдаленные тела кажутся меньше, чем они есть на самом деле, граненые представляются круглыми, на расстоянии изменяется цвет, нам кажется, что Земля стоит, а Солнце движется, и т. п. И все-таки без ощущений невозможно обойтись, ибо они — исходный пункт познания. Конисский не сомневается в истинности данных чувственного восприятия вообще, но полагает необходимым подтвердить эту истинность рядом экспериментов, опытом, ибо отклонения от истины, считает он, случаются не по природе самих ощущений, а по различным объективным причинам, которые можно легко исследовать и объяснить: «Существуют три помехи ощущению, а именно: большая отдаленность объекта, несоответствие среды и органов [чувств]» (там же. 306). Сам профессор широко пользуется данными научных экспериментов, иллюстрируя то или иное утверждение, - намного шире, чем это делал его пред-Ф. Прокопович, тоже ценивший свое время экспериментальное R знание. Опираясь на данные научных экспериментов, Конисский «исправляет» неточности Писания. Признавая небесные сферы и их количество, установленное Коперником, профессор подвергает сомнению существование эмпирея недвижимой сферы вечного огня, о твердили теологи, поскольку «она не доказывается никаким естественным способом

тверждается лишь Священным писанием и пред-положениями» (5, 233). Эксперимент для профессора является достаточной основой для опровержения основного религиозного тезиса сотворении мира из ничего. Все материальные вещи, утверждает он, имеют свою материальную поичину. Здесь Конисский поиводит многочисленные эксперименты ученых по живых существ (см. размножения там 236—238). Вспомним при этом, как высоко ценил опыт и опытное знание М. В. Ломоносов. Он считал опыт тем фундаментом, на котором можно строить познание природы. Именно такая тенденция сыграла плодотворную роль в дальнейшем развитии отечественной философской и естественнонаучной мысли.

Объясняя, как от ощущений, восприятий, понятий познание идет к выработке научного знания, Конисский подчеркивает связь практического и теоретического знания. Для профессора важно то, что практический опыт есть основа знания. Не отрицая общепринятого в те времена деления наук на теоретические и практические, он склонен, однако, считать каждую науку и теоретической, и практической одновременно, и такой является в первую очередь, согласно Конисскому, логика — наука о мышлении. Особенно ценно его мнение о практической направленности разума: «Разум, когда действует на практике, не успокаивается на познании объекта, а стремится к другим действиям, т. е. он практичен в употреблении» (там же, 60). Деятельность разума, присущая каждому человеку как его специфическая черта, способна не только предоставлять самые простые знания — отражение данных природы, но и, обобщая эти данные,

привести человека к приобретению совершенных, глубоких научных знаний. У Конисского нет сомнения в тесной связи деятельности разума с деятельностью органов чувств, каких бы высоких абстракций ни достигал интеллект в процессе своей деятельности. Абстрагирующая, обобщающая деятельность разума служит для лучшего и более глубокого познания явлений природы. «Разум, — говорит Конисский, — охватывает не только материальные вещи, но и те, которые не имеют связи с ними.., правила аргументации, законы равенства и справедливости, ход времени и его деление...» (там же, 316).

Изучению операций разума Конисский посвящает отдельный раздел философского кур-са — логику. Вещи, природа относятся к логике постольку, поскольку именно о них складываются понятия и заключения разума. Понятия выражаются в словах, и потому логика оперирует словами-понятиями, отражающими реальные вещи. Вещи, познанные через ощущения, отражаются в разуме человека как понятия этих вещей. Конисский называет их «первыми интенциями» в отличие от «вторых интенций» — понятий, отражающих понятия. Логика как наука практически оперирует первыми интенциями, так как они непосредственно связаны с окружающим миром и с операциями разума. Понятия понятий, или абстрактные понятия типа «субъект», «предикат», — искусственные, но они имеют место в операциях разума, «чтобы их искусственное размещение можно было свести к практике» (там же, 62). Конисский мыслит логику как науку, отражающую теоретическую деятельность разума, тесно связанную с практикой, поэтому и цель ее он считает чисто практической — приобретение знаний об окружающем мире. Знания эти можно приобрести при помощи и естественной, и искусственной «диалектики». Естественная диалектика — это простой способ мышления, «без доктрины и метоприсуща необразованным людям ла», она отражает закономерности природы обобщения. Искусственная диалектика совершенна — это «само искусство мыслить или сбор многочисленных интеллектуальных навыков о способе знания» (там же, 65). Конисский считает, что без естественной диалектики невозможно получить знания об окружающем мире, она необходима во всех случаях, ибо дает нам самые простые знания— отражение закономерностей природы. Искусственная же диалектика необходима для получения совершенных, глубо-ких научных знаний, ибо только она учит, как правильно определять, разделять, аргументировать.

Упорядочение материала, доставленного посредством ощущений, тесно связано с первой операцией разума — образованием понятий. Говоря об этой главнейшей функции разума, нельзя не сказать о решении Конисским одной из важных проблем средневековой философии — проблемы универсалий.

Первая операция разума состоит в том, что, восприняв какую-либо вещь, он образует в себе определенное ее отражение. Это отражение оформляется как понятие. Понятия — это знаки вещей материального мира. Они разные: понятия первого порядка — прямые отражения вещей, уже упомянутые «первые интенции», понятия второго порядка — отражение понятий,

«вторые интенции». Всестороннюю глубокую характеристику понятий профессор представляет согласно традиции, принятой в средневековой философии. Для нас особенно важно, что Конисский, следуя здесь Аристотелю, указывает на тесную связь понятий с реальными вещами, подчеркивает, что логическое понятие — отражение реальной вещи. Спор номиналистов и реалистов, касающийся природы общих понятий — универсалий, вспыхнул с новой силой в эпоху расцвета естественных наук. Спор этот возродили последователи Фомы Аквинского. пытаясь побороть материалистические и атеистические учения, распространявшиеся с развитием естествознания. Особенно важное значение в этих условиях приобрел гносеологический аспект проблемы универсалий. Номиналисты и умеренные реалисты соглашались, что универсалии существуют «после вещи», в человеческом разуме как понятия, концепты. Расходились они лишь в характеристике природы этого концепта. Номиналисты утверждали, что концепт только обычное название отдельной вещи. Фома Аквинский и томисты признавали, что понятия существуют в вещах как их сущность, до вещей — в божественном разуме как идеи, после вещей — в человеческом разуме как абстрагированная форма.

Конисский понимает важность познания природы универсалий и уделяет этому вопросу огромное внимание. «Эта доктрина способствует не только изучению категорий, — утверждает он, — но и всей философии, потому что без знания ее вообще не может возникнуть никакая наука, никакое познание» (5, 68). Поскольку все отдельные вещи и явления в природе непо-

стоянны и изменчивы, то, не пользуясь универ-салиями, мы не могли бы иметь знания об отдельных вещах. Профессор характеризует универсалию как то, «что способно одно быть во многих вещах или говорить о многих отдельно и однозначно» (там же, 13). Причем он добавляет, что универсалия не должна необходимо присутствовать фактически во многих или в действительности говорить о многих, до-статочно, что она может быть во многих вещах или может для многих быть предикатом. С целью более четкой формулировки своего понимания универсалий Конисский детально анали-зирует положения Платона, стоиков, перипате-тиков, номиналистов. Мысль Платона о сущестобщих для всех отдельных природ, или идей, совершенно от вещей обособленных, Конисский решительно отвергает. Вслед за Аристотелем он называет учение Платона об идеях «пустой болтовней». Конисский откровенно высмеивает тех схоластических авторов, которые под идеей Платона понимали некий «неопределенный индивид», от которого берут начало все вещи. Он критикует и Боэция, и тех авторов, которые, подобно схоласту Фонсеке, видели в идеях Платона образцы всех вещей, существующие в божественном разуме: «Одна-ко что бы Платон ни понимал под своими идеями, против его мысли скажу, во-первых: идеи Платона, принятые за природы, существующие оторванно от отдельных вещей, есть чистая вы-думка» (там же, 69). Он твердо убежден, что все существующее в природе должно быть от-дельным и ничто не может быть «чистой универсалией» (там же). «Подлинные универсалии, — говорит профессор, — есть объекты наук, а те образцы (идеи Платона. — М. К.) не являются таковыми; ибо, когда науки говорят о телах, формах и т. п., они не имеют в виду божественные идеи, так как никогда не думают о них, а о самих вещах» (там же). Критикует и отрицает он взгляды стоиков и крайних номиналистов, согласно которым термины и понятия, подставляемые ими вместо вещей, универсальны в предикации.

Профессор поддерживает мнение тех из перипатетиков, которые «считают объектом универсальности те природы, которые являются универсальными или в бытии, или в предикации» (там же, 71). Так, универсалией в бытии есть то, что одно присуще многим вещам, как человеческая природа — каждому человеку. Профессор отстаивает гесную связь общих понятий — универсалий с отдельными конкретными вещами. Общие понятия вырабатывает разум на основании восприятия конкретных вещей, а «все вещи отдельные вследствие индивидуализированного смысла или того, чем одна природа отличается от другой, себе подобной» (там же).

Универсалии отражают сходство, присущее отдельным вещам, они суть знаки, определяющие множественность отдельных вещей, похожих между собой. Абстракция, при помощи которой в нашем уме образуются общие понятия, основывается на предварительном восприятии отдельных схожих предметов или явлений или же на порожденных ими образах памяти. Эти выводы Конисского перекликаются с мыслями Пьетро Помпонацци, выступившего против номиналистов и платоновской традиции, превращавших принадлежащее к области понятия единство человеческого разума в общую, объек-

тивную сущность. Согласно Помпонацци, познание начинается с чувственного восприятия отдельных вещей окружающего мира, на основании чего разум познает общее (см. 23, 302).

Конисский готов признать, что универсалия существует в действительности как формальное единство — наивысшее сходство природ, содержащееся в самих вещах. И это он называет «несобственно универсалией». Если же универсалию рассматривать в собственном смысле, то она в действительности не существует, а возни-кает в разуме, ибо для ее появления необходиабстракция, возможная лишь в разуме. Одинаково ложными считает профессор мысли скотистов и некоторых томистов, признающих полную универсальность природы вещей, а также номиналистов, отрицающих такую универсальность. Дунс Скот и его последователи считали, что общее существует в вещах как их форма. Каждой вещи присуща не одна форма, а много, начиная от самой общей и кончая последней, которая делает вещь индивидуальной. Существование видовых и родовых понятий скотисты счигали формальным различием --чем-то средним между реальным различием вещей и различием понятий в разуме.

Конисский твердо убежден, что «субъектом универсалии выступают природы вещей, реально не отличающиеся от отдельных вещей настолько, чтобы существовать сами по себе, а не с помощью интеллекта» (5, 77). Так, человеческая природа независимо от интеллекта присуща многим индивидам, в то же время и «природы по отношению к вещам универсальны менее свойственно, а становятся более свойственно универсальны лишь с помощью интеллектом

та», ибо «отсечение природ от отдельных вещей осуществляется только мысленно и только при помощи разума, а не в объекте и в самих вещах, как было доказано вопреки скотистам и томистам» (там же). Ясно, что Конисский считает общие понятия продуктом абстрагирующей познавательной деятельности человеческого разума.

Из всех перечисленных Конисским свойств универсалий наибольшее внимание привлекает признание их всеобщности. Если универсалии тесно связаны с отдельными вещами, то это свидетельствует, что понятия науки, и философии в частности, отражают объективную действительность — такой важный вывод напрашивается из решения Конисским проблемы универсалий. Он решает эту проблему в духе умеренного номинализма, ведущего свое начало от У. Оккама и его последователей. Он категорически отрицает объективное существование универсалий как особых сущностей. Вслед за Оккамом и перипатетиками он ограждает себя от крайнего номинализма, не признающего существование реальной основы универсалий как логических понятий. Профессор подчеркивает тесную связь универсалий с отдельными вещами, с материальным миром.

Основа обобщения, по мнению Конисского, находится во внешнем мире: ощущаемые вещи имеют сходные черты, и это позволяет разуму, уловив такие общие черты, создавать универсалии и давать наименование вещам. Понятия, с этой точки зрения, улавливают подобие вещей, они существуют в разуме как результат чувственного восприятия: «Вещи в действительности многочисленны, и если бы вещи не имели мно-

жественного числа, то понятия бы никогда его не имели, ибо грамматическое множество зависит от реального» (там же, 71). Особенно ценно здесь утверждение Конисского, что понятия отражают общее, существующее в вещах. Отсюда следует, что он считал первичными вещи, вторичными — понятия о них.

Данные чувственного восприятия, оформленразумом в понятия, являются исходным пунктом логического процесса обобщения, конечный результат которого — определенное, ограниченное число самых общих понятий — категорий. Эти понятия невозможно свести ни одно к другому, ни к какому-то простейшему понятию. Конисский считает, что категории - «естественный ряд родов, видов и индивидов, размещенных под одним самым общим родом» (там же, 86). Принимая основное материалистическое положение логики Аристотеля о том, что логические законы и формы мышления не образуются самим мышлением, а являются отражением и обобщением в логике естественных процессов, Конисский пользуется им и при объяснении категорий. Он утверждает, что категории не выдуманы, не изобретены разумом, они лишь отражают и фиксируют естественное соотношение вещей самым общим образом. Профессор не отрицает, что можно по-разному понимать соотношение вещей и поэтому устанавливать различное число категорий (некоторые ученые признают лишь одну категорию — сущее). Конисский понимает категории как самые общие понятия, отражающие действительное соотно-шение вещей в природе, характеризует их как наивысшие роды «реального сущего». Термин «реальное сущее» взят им у средневековых философов и обозначает материальный мир вещей, существование которых можно непосредственно ощутить. «Нереальные сущие», т. е. вещи, явления, в существовании которых нельзя непосредственно убедиться (такими Конисский считает вещи отрицаемые, лишенные формы), «непосредственно не могут быть помещены ни в одном из наивысших родов вещей, если не сводятся к ним несвойственно и аналогично» (там же, 87). Таким «нереальным сущим» Конисский считает и бога, признавая его бытие лишь аналогично бытию «реального сущего».

Вопрос о синонимичности или аналогичности бытия бога и реального сущего был тогда вопросом о связи бога и природы, вопросом о зависимости природы от бога. Этот вопрос был важнейших пунктов расхождений одним из между номиналистами и реалистами еще в средние века. Согласно учению Фомы Аквинского и томистов, истинным бытием считалось бытие бога и других духовных сущностей. Материальная же природа признавалась существующей лишь аналогично, относительно истинного бытия. Конисский, отодвигая бога за пределы материальной природы, отказывает ему в субстанциальности. Категория «субстанция» характеризует лишь явления природы, бог же может лишь подразумеваться как нечто «аналогичное сотворенной субстанции» (5, 88). Согласно мнению Конисского, не природа существует аналогично богу, а бог — аналогично поироде.

Конисский не придает большого значения метафизике вообще и проблеме категорий в частности. Они носят для него лишь прикладной характер, т. е. имеют практическое назна-

чение. Руководствуясь практической значимостью, он выделяет категорию причинности, служащую ядром метода естественных наук. Главное в познании вещей — познание их причин: «Для подлинной науки необходимо и достаточно, чтобы она имела точность выводов из доказательств, а именно: через причины; не тоебуется, чтобы она доказывала так все доводы, но достаточно, что она стремится доказывать и в большинстве случаев даже действительно доказывает» (там же, 58). Отодвинутый за пределы природы бог сохраняет свое значение универсальной причины. Для Конисского важно познать непосредственные причины явлений, причины видимые, ощутимые и объяснимые. «...Вообще к богу прибегают тогда, - говорит он, — когда причины вещей неизвестны...» (там же, 259). Категории, считает Конисский, помо-гают лучше и глубже понять отдельные вещи: «Всем философам присуще мнение, что не может быть знания об отдельных вещах, ибо все течет и меняется... А если бы мы рассматривали то, что содержится вообще во всех вещах одинаковой природы, то мы бы увидели у них нечто общее. И тогда сразу ясно, что мы должны рассмотреть роды вещей, если хотим установить о вещах нечто определенное. Поэтому некоторые из античных философов, такие, как Гераклит Эфесский и Кратил, и великий вождь эпикурейцев, поскольку акцидентально не рассматривали природу вещей вообще, казалось, и об отдельных вещах не могли знать ничего определенного, они попали в такое заблуждение, что считали, будто у людей вообще не может быть никакого знания о вещах» (там же, 68). У Конисского нет сомнения в эмпирическом происхождении и применении категорий как результата обобщения данных опыта.

На основании самых общих понятий разум осуществляет свои сложные операции в процессе познания - конструирует суждения и умозаключения, характеризующие высшую психическую деятельность. Субъект суждения Конисский мыслит как реальный предмет материмира, а предикат -- как выражение реального присутствия или отсутствия у этого предмета тех или иных признаков. Истинность суждения у него обусловлена истинностью объекта, о котором составлено данное суждение. Профессор не подвергает сомнению факт, что понятия и суждения могут быть истинными или ложными в зависимости от того, правильно ложно они отражают действительность: «Истипность суждения обусловливается ектом» (там же, 106).

Три операции разума — образование понятия, суждения и умозаключения — это три ступени, по которым разум человека поднимается к своей главной цели — приобретению истинных знаний об окружающем мире. Для достижения этой цели разум пользуется лишь ему присущими приемами: определением, делением, аргументацией. Без таких приемов, утверждает Конисский, невозможно глубоко познать любую вещь. Правила определения и деления, приводимые им, выработаны многолетним опытом ряда поколений.

Природа вещей так разнообразна и богата, что человеческий разум не может одинаково совершенно знать все вещи. Одни ему более известны, другие — менее. Из этих вещей некоторые обладают естественной связью. Благо-

даря такой связи наш разум, охватив более известное, легко схватывает менее известное. Так из связи одного с другим разум выводит связь с третьим и приходит к его познанию. Для такого способа познания и служит третья операция разума — силлогизм, в результате которого мы получаем умозаключение. При этом более известное называется аргументом, а ход мысли, которым она поднимается от известного к неизвестному, — аргументацией.

Самое важное условие для правильной аргументации — правильность консеквенции, т. е. следование истинного вывода из истинных посылок. Главную роль Конисский отводит здесь интеллекту: «Интеллект не может не видеть истинности вывода, если посылки известны как истинные. Интеллект же есть необходимая потенция, которая при данном объекте не может не тянуться к нему, как открытый глаз не может не видеть того, что перед ним поставлено» (5, 108). Интеллект не только может, он должен с необходимостью давать нам истинные знания об окружающем мире.

Силлогизм может быть составлен согласно всем правилам, с учетом всех требований, однако, если вывод противоречит истине, такой силлогизм не дает истинного знания: «Никакое
знание не может считаться достоверным, если
интеллект не удовлетворяется в выводах даже
лучшими силлогизмами» (там же). Профессор
твердо убежден, что «вопреки истине невозможно сконструировать правильный силлогизм» и
«ни Фома Аквинский, ни ученый доктор Скот,
ни Иоанн Кальвин, ни ангелы, ни даже сам
мудрейший бог не могут выковать правильные
аргументы, чтобы я убежденно подтвердил ис-

тину. Если бы это случилось — что вообще невозможно — сам бог сотворил бы вопреки чему-либо, как-то евангельской догме, силлогизм и объявил бы, что он правильный и совершенный, — я бы резонно заметил: значит, неистинно твое Евангелие» (там же, 115). Он признает, что могут быть положения, истинность или ложность которых нам трудно доказать (например, положения Аристотеля и Зенона о непрерывном), однако трудности эти лишь кажутся неразрешимыми, «потому что острием мысли не можем пронзить отдельные тайны природы» (там же, 116). Практика, чувственный опыт — вот где подтверждается и проверяется, по мнению Конисского, истинность.

Таинственность многих явлений и многообразие мира приводят к тому, что человек не . может в равной мере все познать. О многих явлениях и вещах у нас может быть только представление или догадка. Знание Конисский характеризует как «определенное познание необходимой вещи посредством ближайшей причины», представление же — «познание с предостережением несуществующей вещи или существующей, но не из ближайшей причины, а из определенных случайностей» (там же, 109). Знание мы можем получить о вещах, необходимо существующих в природе; представление же — и о существующих, и о тех, которые никогда не существовали и существовать не будут. Характерный признак знания — определенность, представления — неопределенность или остережение». Вопреки Аристотелю, отрицавшему, что интеллект может иметь одновременно о какой-то вещи определенное знание и представление, Конисский убежден, что «акты знания и представления могут быть вместе в одном интеллекте об одном и том же объекте как различные ступени овладения им (там же, 110). Знание— необходимая ступень, представление— вероятная, и они могут существовать вместе. Подлинное знание можно приобрести только путем обучения и из многолетнего опыта.

Познавательные операции разума Конисский связывает с языком. В языке — мире знаков отражается мир вещей. «Обозначать — это не что иное, как быть знаком какой-то вещи» (там же, 9). Язык Конисский делит на внутренний и внешний. Внутреннюю речь изучает логика, внешнюю — грамматика. Связь внутренней и внешней речи ярко отражает связь трех терминов: термин ментальный (terminus mentalis) — само понятие, созданное разумом; термин словесный (terminus vocalis) — слово, называющее это понятие; и термин письменный (terminus scriptus) — знак того же понятия, выраженный буквами.

Высказывая безграничную веру в силу человеческого разума, Конисский в то же время понимает историческую ограниченность познания. Сам он, не стесняясь высокого профессорского звания, откровенно признается слушателям в том, чего он не знает (например, вопрос о происхождении и природе форм, о природе бесконечного). Однако он глубоко верит в возможности науки и всячески побуждает своих слушателей к познанию тайн природы.

Положительные моменты теории познания Конисского созвучны с теорией познания М. В. Ломоносова и других отечественных прогрессивных мыслителей того времени. Самое

важное в этой теории — высокая оценка роли ощущений, чувственного опыта и разума как орудия научного познания. Продолжая и углубляя лучшие традиции Академии, Конисский решительно ограничил в познании значение авторитетов как самого Аристотеля и схоластов, так и Священного писания, выдвинув категорическое требование научно доказательного знания.

Среди известных нам отечественных курсов философии. Киево-Могилянской академии частности, курс Георгия Конисского — первый курс, использующий широкий экспериментальный материал. Профессор вплотную подошел к размежеванию науки и религии, выступая за приоритет опытного знания над божественным откровением. Тенденция материалистического сенсуализма в теории познания Конисского выступает как оппозиция идеалистическим спекуляциям в духе «врожденных идей»; умеренный номинализм его учения об универсалиях - оппозиция схоластическому реализму с его онтологизацией общих понятий и превращением их в самостоятельные сущности. Своим отношением к научному знанию Конисский, несмотоя на сан и должность, способствовал очищению сознания своих слушателей от засилья слепой веры.

СЧАСТЬЕ ВОЗМОЖНО И НА ЗЕМЛЕ



центре своего этического учения Конисский ставит вопрос о ценности и смысле жизни. И это не случайно.

Упадок и разложение феодального уклада во времена Конисского приводят к упадку и обесцениванию ценностей феодально-церковного мировоззрения. Уходит в прошлое идеал отрешенного от мирских забот монаха, уповающего на божьи милости. Развитие торговли, ремесел, мореплавания, рост интереса к научному знанию выдвигают идеал любознательного человека, занятого «мирской суетой», человека, интересного своими знаниями, ценного своей полезной деятельностью. Эпоха раннего капитализма превозносит разум человека, воспевает радости земной жизни. Конисский определяет предмет этики, сообразуясь с этими требованиями времени: «Этика — наука практическая, касающаяся действий человека, направленных к моральному добру или согласованных со здравым смыслом» (5, 119).

Конисский — один из немногих профессоров Киево-Могилянской академии, кто включил в свой философский курс этический раздел. Этот раздел в отличие от трех остальных — логики, натурфилософии и метафизики — не считался

в Академии обязательным. Профессор мог на свое усмотрение включать или не включать теорию морали в преподаваемый им курс. Судя по оставшимся записям, Г. Конисский придает этике большое значение. Он излагает ее не в конце курса, как это обычно делалось (если оставалось время), а непосредственно после раздела логики, отодвинув в конец метафизику. Для него этика — теоретическое обобщение моральных норм и принципов — самым тесным образом связана с жизненной практикой. Такое понимание этики имело свои корни в античности, особенно у Аристотеля.

Опираясь на этику Аристотеля, отдельные положения которой были углублены гуманистами эпохи Возрождения, Конисский определяет основные обязанности этой науки: «обязанность этики, руководящей действиями человека, — искать и учить, в чем заключается наивысшее добро, или блаженство и счастье. Оно может проявиться лишь путем раскрытия того, что человека наиболее совершенствует» (там же, 126).

Согласно Конисскому, цель человеческой жизни — блаженство, счастье. В чем же оно состоит? Профессор расчленяет это понятие. С одной стороны, блаженство — то состояние, которое «приготовил человеку бог» в потусторонней, разумеется, жизни, благо, ожидаемое с небес; такое блаженство изучают теологи занимающиеся сверхъестественными вещами. С другой стороны, этика, как наука практическая, должна указать человеку достижимую, очевидную в его земной жизни цель. И эту цель Конисский определяет как реальное, достижимое для человека блаженство — плод челове-

ческой деятельности. Человек, убеждает Конисский, рожден для счастья, блаженство уготовано ему богом. Однако смысл человеческой жизни не в том, чтобы безмятежно и спокойно ожидать такого блага в потустороннем мире. Человек обязан, по его мнению, «искать в этой смертной жизни, что такое наивысшее счастье». Конисский тверде убежден, что «достижимое для человека блаженство возможно здесь, на земле» (там же, 128). Профессор определяет это достижимое блаженство, перечисляя его характерные признаки. Оно не может исчерпываться лишь чувственными наслаждениями, ибо это сводит человека до уровня животного; ни почестями, ни славой, ни богатством, ни любыми материальными благами, ибо все это непостоянно и преходяще. Подлинное счастье человека Конисский видит в его деятельности. причем в деятельности специфически-человеческой — разумной деятельности.

Только деятельность, руководимая разумом, свободная и осознанная, может доставить человеку истинное наслаждение и дать ощущение полноты счастья. Блаженство человека, согласно Конисскому, заключается в том, что он пользуется всеми благами, соответствующими его природе, в разумных пределах: здесь и прием пищи, и продолжение рода, и другие чувственные наслаждения, и теоретическая деятельность разума — словом, все то, из чего складывается нормальная человеческая жизнь. Ссылаясь на Аристотеля, Конисский буквально повторяет его мысль: «Высшее человеческое счастье . в этой жизни частично заключается в мудрости и доблести, частично — в здоровье тела и благополучии судьбы» (5, 129). Личное счастье, блаженство одного человека Конисский мыслит в тесной связи с благом общности людей: «Если разные люди стремятся к различному благу и каждый устремляет свои действия к своей цели, то они не могут другу помочь, расходятся противоположными путями, не могут сойтись в одну общину; отсюда ссоры, несогласия, войны, а так не будет стойкого и устойчивого личного счастья» (там же, 128). Идею «общего блага», характерную для просвещенного абсолютизма, Конисский сочетает с индивидуализмом раннего буржуазного общества.

Вопрос о жизненной цели постоянно находится в центре внимания этических учений, он очень важен и для теории, и для практики. Правильное решение этого вопроса является источником сил и энергии индивида, придает целеустремленность всей его деятельности. Конисский расчленяет этот вопрос и дает ответы на основные стороны его: где цель жизни на земле или в потустороннем мире? какая цель человеческой жизни самая высокая? что является критерием моральности? Профессор рассматривает лишь этику практическую, отстаивает мораль гражданина своего времени --- мораль человека дела, которая совершенствует его, делает приятнее его земную жизнь, полную хлопот и неурядиц.

Уже Сократ и Платон создали в античной этике представление о человеке — моральной личности, которая руководствуется свободным желанием и в своих действиях, и в выборе жизненного пути. Человек представлялся им свободным не только в его физических действиях, но и в деятельности рассудка. Именно рассудку — руководителю действий — сократо-плато-5 м. В. Кашуба

новская этика отвела особое место: он рассматривался как залог успеха в выборе человеком правильной линии поведения. Это учение, а особенно построенная на нем этика Аристотеля определили в конечном счете христианское учение о свободном выборе. В отечественной философии, в частности у представителей русских рационалистических ересей, эта теория распространилась под названием «учение о самовластии души»: если бы род человеческий не был способен по своему усмотрению избегать зла и выбирать добро, то он не был бы повинен ни в чем, что бы ни делал. Этот тезис углубило протестантское представление об индивидууме, который обязан своим существованием богу и несет личную ответственность перед ним. Такое представление породила реальная обстановка буржуазного общества, где человек предоставлен самому себе и должен сам о себе заботиться, учитывая и заботу о собственном спасении. Упование на бога уступает место расчету на собственные силы. Отсюда понятна и абсолютизация рассудка, стремление к идеалу разумной деятельности, так широко представленная в этике Конисского. В условиях назревающего кризиса религиозной идеологии, когда «священные понятия» были сильно поколеблены, каждый отстаивал растеряться и «святыни», можно было легко утратить ценность смысла жизни, В этой ситуации вполне оправданно намерение Конисского освободить земную жизнь от церковных ограничений, утвердить человека в его праве на свободу выбора.

Соотношение свободы и необходимости в моральном поведении — коренная проблема этики. Она включает ряд вопросов. Самые важные из

них: каково соотношение объективных условий и осознанных решений человека? имеет ли человек свободу морального выбора? должен ли человек отвечать за свои поступки? в чем заключается моральная свобода личности и как ее достичь? Ф. Энгельс указывал, что «невозможно рассуждать о морали и праве, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли, о вменяемости человека, об отношении между необходимостью и свободой» (1, 115).

Конисский, как и большинство ученых — его современников, выделяет два аспекта этой проблемы: во-первых, отношение свободной воли человека к божественной воле, во-вторых, отношение свободной воли личности к естественной и социальной необходимости, причем естественная и социальная необходимость четко не различаются. Профессор ярко выделяет мысль о независимости воли человека от «Движет ли бог человеческую волю так, она не может остановиться, или только так, что она могла бы остановить свое движение? Если теологи-реформаторы или кальвинисты и в секте томистов томисты защищают первую, а все остальные — вторую часть [вопроса], то нам не следует опускать серп в чужую рожь. Однако, между прочим, кратко скажу: вообще-то справедлива вторая мысль, и потому ее нужно принять, а противоположную как несправедливую и еретическую необходимо отбросить, поскольку этому способствует все, что показывает человека свободным в действиях; а как же был бы он свободен, если бы движимый богом не мог ему противостоять» (5, 133). Конисский понимает, теория «божественного предначертания» исключает объективную обусловленность пове-

дения человека. Отсюда и вера в фатум, отражающая полное бессилие человека. Согласно этой теории, бог — высшая моральная сила, абсолютный разум, который устанавливает цель человеческой жизни и направляет его к «блаженной цели». Конисский отрицает идею «божественного предначертания», нет в его этике фатализма и признания абсолютной свободы воли. Человек для него — личность, руководимая рассудком, значит, он может осознавать цель жизни, способен к целеустремленной деятельности. В сознании человека происходит борьба мотивов, он выбирает лучшие, превозмогает аморальные наклонности — в этом его свобода на пути к цели: «Свобода действий человека не что иное, как само свободное суждение воли или возможность выбирать из того, что касается цели» (там же, 131). Благодаря здравому рассудку человек осознает и влияния, соответствующие его желаниям, и в то же время сам может активно влиять на поведение других люэтих суждениях Конисского мотив социальной детерминированности поведения человека с ярко выраженным утилитаризмом. Как выжить человеку в нечеловеческом мире войн, социальных конфликтов и противоречий? Как найти свое место в условиях ломки старых общественных отношений и зарождения новых? Конисский не проповедует бегство в потусторонний мир, его этике чужда замкнутость и самоанализ. Он убеждает, что в земной жизни человек может быть счастливым и должен искать возможное здесь счастье. Земное счастье человек осознает как добро для себя.

Философы-материалисты XVII—XVIII вв. всегда обращали внимание на связь моральной

оценки с реальными человеческими интересами. Они подчеркивали, что, оценивая те или другие явления, как хорошие, так и плохие, люди всегда руководствуются их практической пользой. Такое утилитарное понимание деятельности человеческого разума, который ограничивает свободу воли, является важным моментом в этическом учении Конисского. Он выразительно проводит прогрессивную для своего времени мысль о том, что моральное поведение человека обусловлено утилитарными мотивами, отношением этого человека к другим людям и пониманием цели своих действий как добра для себя. В центре внимания Конисского — проблема свободы как господства индивида над самим собой, как его способности управлять своими действиями, эмоциями и страстями. Блаженство человека он тесно связывает с мудростью, интеллектуальной деятельностью, своего рода духовной силой, определяющей критерии действий человека. Конисский, вслед за Аристотелем, исходит из понимания морали и счастья, достижимых человеческими усилиями. Аристотель первый дополнил рассудочную этику понятием моральной ценности, определяемой мудростью. Этим он сделал возможной моральную свободу индивида, так высоко ценимую в эллинистическую эпоху.

В этике Конисского выступает тип человека, который хочет и стремится сам собой управлять, творить свою судьбу. Этот тип представителя нового класса, вступающего в первой половине XVIII в. в России на историческую арену, приносит свою действенную, утилитарную мораль. Буржуа и купца уже не могут удовлетворить блага, обещанные церковью в

потустороннем мире. Они хотят иметь райскую жизнь здесь, на земле. Они жаждут познать мир, подчинить природу своим интересам, освободиться от фатума, от высшего провидения. Поскольку «бог сотворил природу, не требующую чужого труда, живущую своими законами», то и человек, как часть этой природы, предоставлен самому себе в своих действиях. У Конисского еще не чувствуется трагизм этой свободы — его этика отражает период становления буржуазного общества, когда развитие личности шло по восходящей линии.

Теория индивидуальной свободы сыграла прогрессивную роль в условиях борьбы против феодально-церковного своеволия. Она служила основанием прогрессивных требований освобождения индивида от феодально-сословных ограничений. Индивидуализм в период зарождения капиталистических отношений выражал историческое пробуждение личности, стремление человека стать хозяином своей судьбы, стимулировал к деятельности физическую и разумную энергию людей.

Этика Конисского — это этика периода практического освоения мира. Его интеллектуализм основывается на полном доверии к человеку, к его разуму. Именно разум выступает критерием морального поведения. Подобно Декарту, Конисский видит задачу этики в том, чтобы научить человека управлять своими действиями и чувствами. Апатия, беспристрастность стоиков, считает Конисский, чужда разумному человеку, она убивает в нем все человеческое, сводит на нет наилучшие порывы: «Эта догма подавляет любовь родителей к детям, преданность родине и сочувствие к обездоленным и несчастным, под

прикрытием стойкости учит грубости и жестокости» (5, 137). Разумный человек не подавляет свои страсти, а руководит ими, сдерживает в разумных, умеренных рамках. Такая мораль, полная доверия к разуму свободного человека, чуждая аскетизму феодально-церковного мировозэрения, ставит Конисского в один ряд с философами Нового времени, особенно со Спинозой.

Влияние идей рационализма чувствуется и в учении Конисского о добродетелях и пороках. Человек сам способен выбрать середину между двумя крайностями, и эта разумная середина является добродетелью. Такая постановка вопроса превозносит роль человека, его активность, инициативу, поднимает ценность воспитания. Ведь добродетели — это хорошие наклонности, усовершенствованные воспитанием, пороки — плохие привычки, которые сознательно изменить в лучшую сторону. И хорошие поступки, и страсти, и добродетели, и пороки — все во власти человека, он сам руководит своей жизнью, направляя ее по доброму или порочному пути. Этика Конисского утверждает активность человека, его власть над природой. Церковно-схоластическое мировоззрение с его аскетическими и пессимистическими взглядами на земную жизнь уступает место гуманизму с его пылким стремлением помочь человеку сделать его жизнь осмысленной и полноценной. Гуманизм и рационализм этики Конисского ведет к преодолению проповедовавшейся религией индифферентности в вопросах общественной жизни.

Религиозная мораль, поставив в центре внимания учение о прирожденной греховности че-

ловека, видела источник зла не в социальных условиях, а в самой природе людей. Обвиняя человека в испорченности его природы, эта мораль направляла внимание людей по ложному пути, по пути религиозно-нравственного самосовершенствования, а не по пути радикального изменения социальных условий. Конисский далек от такой точки врения. Человек у него по своей природе, как и все существа на земле, склонен и тянется к добру Это свойство человеческой природы не сводится только к «мыслительной деятельности» людей, а проявляется в повседневных чувственных, материальных потребностях каждого индивида: «Все, что действует, всей своей деятельностью желает добра», «только добро желанно, и все желанное — добро» (там же, 121). «Если кто-то желает вла другому, то желает его как добра себе» (там же, 122).

Моральные нормы, моральные оценки у Конисского — исторические, а не вечные категории. Они не даются свыше, а устанавливаются людьми в процессе их общения (см. там же, 121—122).

В моральной философии Конисского ярко заметен разрыв с религиозно-идеалистическим мировоззрением средневековья, с культом трансцендентного, сверхъестественного, сопровождаемым презрением к человеку и его мирским интересам. Этика Конисского излагает моральные нормы в духе гуманистических традиций, акцентирует внимание на изучении и прославлении человека и человеческого. Решая проблему смысла человеческого бытия в русле традиций евдемонизма Демокрита — Эпикура, Конисский провозглашает счастье и радость земной жизни

ее высшим идеалом и принципом. В основе решения данной проблемы он поставил кардинальный постулат своей концепции: человек — чувственное существо. Жизнь с предоставленной ею способностью чувствовать является первопричиной, условием и естественной основой счастья.

Необходимо отдать должное Г. Конисскому, который прославлял земную, чувственную жизнь человека в то время, когда религия порицала и игнорировала ее, а рационализм Нового времени со своей концепцией человека-машины ее недооценивал.



о середины XVIII столетия, как известно, непосредственно философские проблемы разрабатывались в нашей

стоане лишь в учебных заведениях в рамках курсов. программных философских профессор составлял свою философскую систему и излагал ее слушателям. Ученые Российской Академии наук. М. В. Ломоносов последователи в частности, занимались сами философии лишь в той мере, в какой эти занятия сочетались с их конкретно-научными трудами. Философские заключения и выводы, к которым привели М. В. Ломоносова и его соратников и последователей их научные занятия, представляют лишь одну сторону развития философских знаний в нашей стране. Наряду с этим направлением, непосредственно связанным с передовой научной отечественной мыслыю, порожденным ею, уже в первой половине XVII в. существует и другое направление, более раннее, противоречивый прошедшее сложный И развития, — философская мысль

Если Киево-Могилянская академия, возникнув с политической целью противоборства польско-католической экспансии, с первых дней своего существования была сориентирована на постижение «латинской» мудрости — идейного

оружия противника, то Московская славяногреко-датинская академия под эгидой православных ортодоксов сразу же отмежевалась от «воедных» западных влияний. Именно то обстоятельство, что киевские профессора вынуждены были служить целям идеологической и политической борьбы, объясняет их постоянную осведомленность в новейших достижениях западной науки. Учитывая требования времени, они разрабатывали свои философские курсы. Прежде чем приступить к преподаванию философии, профессор должен был ознакомиться с материалами своих предшественников (записи курсов хранились в библиотеке), а также непременно с новейшими достижениями европейской философии и науки. Этой цели служила и обширная библиотека, и выезды выпускников для завершения учебы и усовершенствования знаний в лучшие университеты Европы. Задача была одна: вопреки иезуитской пропаганде, привлекавщей в свои сети молодежь новизной знаний, дать слушателям теорию, способную во всех отношениях оказывать противоборство иезуитской. Обстановка острой идеологической борьбы, царившая в то время на Украине и в Белоруссии, способствовала бурному развитию академической философской мысли. Особенно четко вырисовывается в это время в отечественной философии полемика с философией томизма, возрожденного в образе второй схоластики, поднятой на щит иезуитами в их борьбе против философии Нового времени. Именно философские идеи Нового времени, учения Декарта, Гас-Спинозы противопоставляют киевские профессора идеям проповедников и апологетов томизма.

В XVII—XVIII столетиях в условиях Украины и Белоруссии философия томизма была не только идеологией завоевателей, но и орудием, освящавшим социальное угнетение, в частности феодальное крепостничество. Прогрессивные деятели видели в доктрине томизма не только апологетику католицизма и унии — орудия порабошения восточно-славянских народов, но и ее основное зло — защиту отживаю-щих феодальных порядков, суеверий и мракобесия, враждебность общественному и научному прогрессу. Ф. Прокопович, М. Козачинский и вслед за ними Г. Конисский ярко отразили это в своих литературных произведениях и философских курсах. Особенно важно подчеркнуть, что критика иезуитской идеологии, философии томизма в частности, приводила киевских профессоров к отмежеванию от всякой «божественной философии», к сближению с философией Нового времени, с естественными науками. На примере философского курса Г Кописского мы можем проследить, как в отечественной философии суживается религиозная сфера, как постепенно проникает в эту сферу дух свободного исследования, который выводит со временем отечественную философскую мысль на путь рационализма и просветительства. Уже в этом философском курсе многие выводы основываются на научном знании, между философией и естествознанием устанавливается тесная связь.

Философские взгляды Г Конисского явились отражением неминуемого исторического процесса, происходившего в нашей стране, о западноевропейском варианте которого Ф. Энгельс писал: «Духовная диктатура церкви была сломлена; германские народы в своем большинстве

прямо сбросили ее и приняли протестантизм, между тем как у романских народов стало все более и более укореняться перешедшее от арабов и питавшееся новооткрытой греческой философией жизнерадостное свободомыслие, подготовившее материализм XVIII века» (1, 346).

Критика Конисским томизма в XVIII в., его борьба против унии и католицизма сыграли свою положительную роль в развертывании национально-освободительного и антифеодального движения народных масс. Это движение привело к полному воссоединению украинского и белорусского народов с братским русским народом, способствовало развитию новых, прогрессивных для своего времени общественных отношений.

ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ

ОБЩАЯ ФИЛОСОФИЯ, РАЗДЕЛЕННАЯ НА ЧЕТЫРЕ ОТДЕЛА, СОДЕРЖАЩАЯ ЛОГИКУ, ФИЗИКУ, МЕТАФИЗИКУ И ЭТИКУ...

[отрывки из философского курса 1749 г.]

НАТУРФИЛОСОФИЯ ИЛИ ФИЗИКА

Книга первая Разлел 1

О ПРИРОДЕ ПРИНЦИПОВ БЫТИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ТЕЛА, Т. Е. ЕГО СУЩЕСТВОВАНИИ

153 12. Гассенди и современные эпикурейцы также согласны с Демокритом и старыми эпикурейцами, признают пустоту и атомы, или корпускулы, твердые и неделимые, наделенные разными сложными фигурами, считают их началами чувственных тел: и расходятся в том, что отрицают всякое движение атомов все аффекты и таланты у бога - творца, храникормчего. Они не согласны. движимы слепым толчком и остерегаются взаимно сталкиваться, [утверждают,] что они движимы умнейшим двигателем постоянным и точным движением к цели, которую он сам себе установил в строении этой Вселенной. Поэтому это постоянное движение приписано отдельным атомам в столь точной и определенной мере, что если и кажется, будто атомы недвижимы в чувственных телах, то это происходит от их взаимпоуравновешивания, а не от покоя, поскольку они стремятся двигаться внутри тела, и это стремление выливается R локальное а свободный выход открывается им, когда сломлены

13. Современник Гассенди Картезий почти согласен с Гассенди, считая началами естественных вещей
частицы различного вида, однако, расходится с ним,
когда утверждает, что локальная протяженность в
длину, ширину и глубину имеется в каждой вещи и
в самой материи, или теле, и твердо убежден, что
не может быть пустого пространства; он не видит
никаких границ деления протяженной субстанции,
однако не осмеливается приписать ей бесконечную
делимость, как перипатетики, поскольку она, согласно
Гассенди и эпикурейцам, будто переходит в атомы,

но утверждает, что в меньших частицах может быть делима до бесконечности. Наконец, он хочет, чтобы всякая материя была инертна, не наделена способностью двигаться, тогда как Гассенди и эпикурейцы считают, что атомы активны и всегда пребывают в постоянном полете и склонны к самодвижению. От мысли Картезия, полагаю, исходят многие труды, потому что к ней прибегают в наш век мужи, прославленные своей эрудицией, они представляют нам для размышления многочисленные положения о разных физических вещах, которые и Картезий стремился объяснить своей гипотезой о началах.

Если же просвещенному человеку не кажутся исчерпывающими мысли философов о началах в разъясняемых естественных явлениях, то Картезий считает, что вся Вселенная могла быть разделена творцом на разные участки, состоящие из материи, гомогенной по отношению к себе и гетерогенной по отношению к фигуре и движению, так что в огромный центо каждого участка собралась масса тончайшей материи нестойкой фигуры, легко восприимчивой ко всему, и этот центо назывался первым элементом образовывал устойчивую колонну. Вокруг этой крепкой колонны, считает он, постоянно вращается эфир или небесная субстанция, состоящая в основном из коуглых частичек. Если же все частички элемента воащаются одновоеменно не только вокоуг общего, но и вокруг собственного центра - согласно его гипотезе. - то считается, что они постоянным трением должны срезать углы и выступы, и эти осколки поевоащаются в опилки первого элемента, и так достигается, что оставшееся от них обязательно коуглое и сферическое, и оно называется вторым элементом, который постоянным круговоротом оттягивается от центра вследствие движения - как он сам свидетельствует.

Кроме этих элементов появляется более грубая масса (scoma) материи, состоящая из угловатых обломков, тесно связанных между собой, и ее тот же Картезий называет третьим элементом. Из него состоит Земля, планеты и все плотные тела. Итак, первый элемент Картезия— это какая-то тончайшая, тягучая, возбужденная быстрым движением материя, она не придерживается определенной фигуры, легко все воспринимает, легко может изменяться и запол-

нять движение любых тел. Он увидел материю этого элемента на Солние и звездах, много ее во всех огненных и светящихся телах. Второй элемент состоит из очень маленьких шариков, которые, однако, не входят в движение больших тел, поскольку они более плотные, чем частички первого элемента, и не так легко меняют свою фигуру. Они даже оставляют между собой пространство, которое должно заполняться первым элементом. Из этой шарообразной материи образуется эфир или небо, поэтому картезианцы называют ее эфирной субстанцией. Наконец, третий элемент берет начало от частичек первого элемента, поскольку именно эти очень тонкие частички так между собою переплетены и связаны, что образуют плотные и ветвистые молекулы, которые, лишившись движения, приобретают форму третьего элемента; и Картезий считает, что этот элемент преобладает в плотных телах, в Земле и всех планетах. Определив такие элементы, он стремится объяснить действия всех естественных вещей величиной, фигурой, положением, движением и покоем своих элементов. Этих действий пять: это указанные действия элементов. Так же и Гассенди со всеми эпикурейцами называет принципы своих атомов, т. е. искусственные принципы, из которых выводится вся система естественных вещей. Уже о каждом из них этой мыслью современных философов здесь приведено настоящее суждение.

14. Говорю, в-пятых: более современная мысль эпикурейцев о началах вещей природы не позволяет придерживаться Гассенди, поскольку в природе вещей нет пустоты, что будет доказано ниже, и не заслуживает одобрения то, что есть атомы — неделимые тела, несложные, мельчайшие, однако с различными фигурами. Ибо, если атом считается круглым, необходимо, чтобы он состоял из центра и какой-то круглой поперхности, если угловатым — из граней-выступов и плоскостей, и если есть те и другие частицы атома, то он должен быть сложным, а не мельчайшим; следовательно, это атомы и не-атомы; атомы -- как считается, не-атомы — как доказывается. Однако Гассенди хорошо излагает, что отдельным атомам дана богом определенная мера движения, этим он разбивает аргумент Демокрита, будто необходимо признать какой-то вес за атомами и будто они движутся

общим движением, а не особым, определенным для каждого.

15. Говорю, в-шестых: и мысль Каотезия не может быть доказана полностью. Это усугубляется следующим аргументом: во-первых, мысль, устанавливающая лишь пассивный поинцип вещей поиооды. не может быть доказана — а такова мысль Каотезия: значит, меньшая посылка: элементы Картезия троякие материально или сама материя трояко различна по форме. А материя, согласно самому Картезию, пассивный принцип. Ты скажешь: элементы сами по себе инертны, однако движутся богом как непосредственным принципом, отсюда выходит, что материя и бог образуют союз как внутренние принципы всей Вселенной: и следствие этого — ошибка Спинозы. отождествившего природу и бога. Значит, ошибочный антецедент. Во-втооых: из механических поинципов Картезия как из частиц не могут быть объяснены величиной, фигурой, положением, движением и покоем многие действия естественных вещей. Значит, кроме них необходимо применить другие принципы. Антецедент доказывается: многие аффекты, действия, особенно живых чувствующих тел, не могут быть объяснены из механических поинципов Картевия. Например: лиса, чтобы согнать кур с дерева, делает вид, будто влезает на ствол, часто бъет по стволу вытянутым хвостом, трясет дерево, чем нагоняет страх на трусливых птиц, или делает вид, что доугое животное влезает на дерево. Если эти куры. перепуганные, слетают, то, прежде чем они коснутся земли, лиса на них нападает. Или если волк внезапно схватит собаку, спящую на пороге дома, и если она больше весит, чем он может легко нести, положив ее на спину, то он вспарывает ей брюхо и выбрасывает внутренности, чтобы туша стала меньше весом. Или если несет на себе. [придерживая] зубами, вырванную из отары одну жирную овцу, вторую часто ведет, подгоняя ее вытянутым хвостом, чтобы быстрее шла. Эти и доугие подобные действия, как многие, например, у волка и лисы, без сомнения, не могут быть объяснены количеством, фигурой, положением, движением и покоем частиц. Итак:

16. Известно, как я сказал, что никогда не может быть доказана мысль этого автора, но и отбросить ее непросто, ибо он многое правдоподобно объясняет

своими принципами, что увидим ниже в своем месте. Теперь переходим к мысли, которая кажется нам бо-

лее вероятной...

17. Утверждаю, в-седьмых: есть два принципа естественного тела в готовом виде — материя и форма, а в становлении или в процессе самого рождения — три, а именно: материя, форма и лишение формы. Это доказывается так: когда что-то рождется, оно переходит из небытия в бытие, но из просто небытия, т. е. из ничего, или из небытия чего-то во что-то? А что рождается, то не переходит просто из небытия, т. е. из ничего, ибо это означает быть сотворенным, а не рожденным, значит, переходит из небытия чего-то в что-то, к бытию того в том; например, когда рождается червь, то совершается переход от гнилой массы, в которой нет формы червя, к самому овладению такой формой.

154

Глава II

О НАЧАЛАХ БЫТИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ТЕЛА

Раздел 1

ОТКУДА МОЖЕТ БЫТЬ ДАНА В ВЕЩАХ ПЕРВОМАТЕРИЯ?

Доказав, что есть какие-то начала естественного тела и его возникновения, и определив их число, необходимо искать, откуда происходит одно из таких начал бытия, общее для всех тел, которое физики называют первоматерией или общим субъектом. Чтобы это продемонстрировать,

1. говорю: дается в естественных телах первоматерия. Доказывается, во-первых: все, что возникает, возникает или из ничего, или из чего-то; не первое, значит, второе, ибо возникнуть из ничего значит быть сотворенным, а не рожденным, а кроме разумной души бог ничего не сотворил — теперь все соглашаются... Можно бы сказать, что, кроме нее, ничего

не сотворено, ведь сам бог сказал (Бытие, гл. 1): «Пусть родит земля живую траву, рождающую семена, и плодоносное дерево, приносящее плоды своего

рода...» 155 Гова

Говорим, что одно бытие деятельно, оно может рождать как творец; значит, что возникает, то возникает из чего-то; итак, что-то из рождающего должно переходить в рождаемое. Например, когда говорим, что огонь возникает из дерева, спрашиваю, что из дерева переходит в огонь, целое дерево или его часть? Не целое, иначе огонь был бы деревом, значит — часть. Спрашиваю, какая? Та. чем дерево отличается от всякого не-дерева и является его внешним видом, т. е. формой или другая, которая не отличает его от других вещей? Не первая, потому что огонь отанчается от дерева и дерево от огня, значит — последняя, и это материя. И если все, сколько их есть под небом, тела изменяются в другие, то во всех необходимо найти такую часть сущности которая была бы свойственна и этой, и той, и другой, любой форме. Во-вторых, из каких-то знаков и данных опыта, получаемых ощущениями, видим: в большинстве случаев, когда рождается одно тело даже из доугого тела иного вида, многие свойства переходят из поедыдушего к новому, ибо огонь из чего-то зеленого сам зеленый, из желтого — желтый, затем, дым часто имеет запах сжигаемой вещи. Так же и черви в сыре жирные и белые в листьях капусты и в других травянистых растениях выглядят зелеными[...] И то, что общее, есть не что иное, как какой-то субъект, который после разрушения одного тела не гибнет, а переходит к другому телу, и потому что в нем коренятся определенные свойства, качества, фигура и т. п., некоторые из них он несет с собой в другое тело, как об этом свидетельствуют глаза. А кто скажет, что не осталось ничего и сотворено новое тело, но в нем сотворены те же фигуры, те же цвета? Ибо какая непревзойденная сила заставляет бога, когда я огнем уничгожаю бумагу, не только творить новое тело — пепел, но и буквы на нем делать похожими на бывшие, если они даже фиксировали какую-то глупость? Более смешно будет, если кто-то скажет, что пепел творит не бог, а огонь: ибо кроме вышесказанного абсурдно допустить, что огонь умеет писать и оисовать.

Из этого и подобного вытекает, что вообще во всех телах дан какой-то общий субъект, пусть мы и не постигаем его ощущениями. Он гак покоряется одной форме, что, если бы она взяла себе нечто другое, он бы не исчез, а одинаково был бы способен взять себе другую форму, и потому то же самое, что есть в человеке, может переходить во льва, из льба — в червя, из червя — в землю, из земли — в дерево и т. д.

157

Раздел 4

ТАК ЛИ ПЕРВОМАТЕРИЯ
СВЯЗАНА С ФОРМОЙ,
ЧТО ИХ НЕ МОЖЕТ
РАЗОРВАТЬ БОЖЬЯ СИЛА?
МОЖЕТ ЛИ МАТЕРИЯ
СУЩЕСТВОВАТЬ БЕЗ ФОРМЫ?

Напрасно спрашивать, существует ли материя как сама вещь без формы, если нигде не замечаем ничего подобного. И божественному предвидению не было свойственно, чтобы какая-то малейшая вещь во всем мире была пуста и бездейственна без всякого употребления, а такой была бы первоматерия, если бы она была без формы. Значит здесь спрашиваем: может ли бог своим высочайшим могуществом оторвать форму от определенной материи и, совершив это, оставить ее голую; завершает вопрос томистская школа, считающая, что у первоматерии нет собственного существования, а приобретает она его от своей формы. Против них

1. утверждаю: первоматерия может быть лишена всякой формы посредством божественной силы. Доказывается, во-первых: первоматерия обладает собственным существованием, эначит, ничто не мешает,
чтобы она, согласно воле бога, не могла бы существовать. Антецедент: сущность и существование, как
будет доказано в метафизике, реально не отличаются, а первоматерия имеет собственную сущность,

значит, и существование. Во-вторых: материя, если она хоанилише фоом, по природе существует раньше формы. Значит, у нее собственное существование и она может стойко существовать без формы вследствие высочайшего могущества бога. В-третьих если бы существование материи зависело от формы, то следовало бы: материя гибнет столько раз, сколько теряет предыдущую форму, и столько раз возникает, сколько новую форму принимает: ведь любая вещь гибнет тогда, когда теряет существование и рождается, когда это существование приобретает; консеквент ложный, поскольку мы доказали, что первоматерия не рождается и не уничтожается, значит - и антецедент ложный. В-четвертых: если бы материя существовала посредством существования формы, то материя человека существовала бы посредством духовного существования - ложный консеквент, ибо всякая вещь должна существовать посредством существования своего рода. Например, духовная - посредством духовной, субстанциальная — посредством субстанциальной, акцидентальная - посредством акцидентальной и потому материальная - посредством материальной, значит, и ангецедент [...]

159 Раздел 6

ОТКУДА И КАК ВЫВОДЯТСЯ ФОРМЫ?

В этом месте кстати спросить, откуда берутся формы, если видим, что возникают разные вещи. Откуда тот новый огонь, когда что-то зажигается, откуда форма дерева, когда вырастает новое? О материи же установлено, что она такая, какой была в старом, переходит в новое тело, а не рождается и не уничто-жается. О форме же нельзя сказать то же самое, ибо если и материя, и форма такие же и в огне, какие были в полене, во всяком случае, если полено не изменилось в огне, не было ни разрушения, ни рождения, и полено, и огонь — одно и то же, то чем, спрашиваю, они отличаются? ...Необходимо ска-

зать, что и гибнут, и рождаются новые формы, однако [показать], откуда они берутся, — в этом задача данного раздела. И признаюсь, что эта первая неизвестность природы напускает тумана в глаза философов.

То, что формы выводятся из чего-то, а не из ничего, кажется несомненным: ибо формы вообше оождаются, а не продуцируются. Однако только что мы показали, что не рождается ничто, кроме формы человеческого тела, рождающейся при рождении человека. Учат также, что формы не кроются в материи, мы же видим, что продуцируются новые. Анаксагор и его последователи утверждали, что все формы тайно скрыты в отдельных вещах и упорядочивает их сила порождающей причины из нагроможденной случайной кучи, и они, упорядоченные, возбуждаются и выводятся, составленные в определенный ряд, на свет. Это невероятно, как мы показали раньше; ибо, кто, будучи в эдравом уме, скажет, что пожар, уничтоживший город, не рожден заново, а таился в балках строений, и, когда приблизились факелы, он будто бы выовался на свет: или жабы, чеови и другие гадкие твари, рождаемые трупом человека, были в его теле, когда он жил? Мысль же Платона странная сказка: он учит, что формы из идей ее самой (материи), будто из источников, вливаются в материю как в хранилище. Ничто не выливается из ничего, разве пустые грезы, какие суть идеи Платона — мы показали это в логике (кн. 1. трактат 1. диспут 1, раздел 1).

Рассмотрим мысль самого Аристотеля. Он учит, что формы существуют до начала самой вещи, а не до ее действия, иначе ничто бы не рождалось, вообще бы не существовало, и природа могла бы творить; удерживаются формы в материи ее качеством, или способностью, и силой естественных причин, возбуждаются ее потенцией и будто из лона приводятся в действие и в совершенство. Чтобы разъяснить эту мысль, сначала необходимо выяснить, что значит быть качеством, или способностью, потом — как способностью, или качеством, вещи приводятся в действие. Итак, под способностью философы понимают тут или возможность нечто продуцировать, или давать материю для продуцирования и принимать продуцированное; по первому способу имеет способностьосяться способность имеет способность

или потенцию огонь для рождения другого огня и скульптор для создания статуи: по второму - полено, пригодная материя для продуцирования из себя огня, и серебро, из которого можно сделать статую. Значит. быть качеством, или способностью чего-то. понимается двояко: во-первых, оно может быть вывелено из чего-то как из порождающей причины; вовторых, можно из чего-то возникать как из соответствующей матеони и быть в нее поинятым. Когла Аристотель говорит, что формы перед своим продуцированием имеются в материи как способность, то надо понимать - по второму способу, т, е, могут быть продуцированы из материи и в ней храниться: при первом способе формы являются качеством, или способностью побуждающей причины. Здесь в обоих случаях нужно понимать естественную способность. т. е. заложенную в вещах природой [...]

Слушая Аристотеля и всех других, согласных с ним, я кое-что понимаю из их толкований, однако не вижу вообще изложения вопроса и ничего, что я хотел бы знать, не постигаю [...] Ибо, когда говооят, что фоомы не выводятся из ничего, то в этом убеждает и сам разум; если же учат, что формы выводятся из материи, то поступают правильно, однако, обучая этому, очень мало раскрывают, поскольку быть выведенным из материи — не что иное, как продуцировать форму вне материи и после этого присоединять ее к ней, но это происходит внутри самой материи. С этим я легко соглашаюсь, однако вопрос этим не исчерпывается. Я спрашиваю: в материи форма возникает тоже из ничего? Ведь одно быть в материи, а другое - возникать из самой материи так, что сама материя или какая-то ее часть превращается в форму. Как тут мучаются интеопретаторы Аристотеля, можно видеть из их сочинений [...]

162 Я говорю, что не могу придумать ничего правдоподобного о происхождении форм, и это признание следует считать выводом. Или необходимо, чтобы я это сказал для всех публично?

Диспут второй

ВНУТРЕННИЙ ПРИНЦИП ДЕЙСТВИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ТЕЛА, Т. Е. ПРИРОДА

Известно, что необходимо действовать, и потому Аристотель, после того как сказал о принципах существования естественных тел, сразу говорит о принципах естественных движений, т. е. о природе и причинах. [...] Здесь мы будем говорить о природе, являющейся внутренним принципом действия и будто домом для вещей, а именно: она обусловливает внутренние движения вещи и есть не что иное, как материя и форма, — это будет видно из сказанного ниже.

Глава I ПРИРОДА; ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПРИРОДЫ

1. Название природы, конечно, понимали по-разному: сначала — вместо самого бога, так, Сенека, глава римских стоиков в кн. 4 «Об обязанностях» говорит, что природа — не что иное как бог. Отсюда обычно философы берут определение природы; хотя сами не говорят по-латыни, одну называют паtura naturans, другую — natura naturata, понимая первой бога, исд второй — сотворенные вещи. Во-вторых, природой считают сущность любой вещи, будь то субстанция или акцидент, в крайнем случае сущее разума: в этом смысле мы говорим, что определение есть предложение, раскрывающее природу вещи. В-третьих, [природой] называется разнообразие вещей: в этом смысле мы спрашиваем, есть ли то или другое в природе вещей, т. е. находится ли оно среди вещей. В-четвертых: [природа] воспринимается как естественные причины; в этом случае у философов имеются многие определения природы, когда говорится, например: природа эря чичего не делает, природа не терпит пустоты, бездействия и т. п. В-пятых, особенно у врачей: [природа] — темперамент, стойкий естественный дар человека: в этом смысле одни люди считаются меланхолической поироды. другие — сангвинической, одни — одаренные. другие — нет. В-шестых, наконец, название [природы] воспринимается как рождение всего живого, и это понимание у греков и у римлян — первое и истинное. Ибо у греков природа филі от слова фионаі рождаюсь, и у римлян natura от nascendo. Ho поскольку рождение начинается от внутреннего принципа, название природы подведено теперь к определению любого внутреннего принципа веши, откуда, во-первых, всякая вещь имеет то, что она движется, живая она или неживая. Этим последним способом воспринятую природу Аристотель определяет так:

2. Природа есть принцип и причина движения и покоя в том, в чем она есть сама по себе, а не посредством акцидента. [...] Природа есть принцип движения и покоя, это значит: какие вещи движутся, движение тех обусловливает природа, а какие пребывают в покое, их покой опять-таки обусловливает природа; и потому, движение ли, покой ли имеется в телах, им по своей природе падлежит двигаться или

пребывать в покое [...]

167 Глава II

КАКИЕ ЖЕ СУБСТАНЦИИ МОГУТ НАЗЫВАТЬСЯ ПРИРОДОЙ И ПРИНЦИПАМИ СКОЛЬКИХ 4ВИЖЕНИЙ И ПОКОЯ

1. Утверждаю, во-первых: первоматерии соответствует название природы, и она сама есть пассивный принцип всех изменений и покоя. Первая часть доказывается второй. Ибо если есть принцип всех изменений и покоя, в крайнем случае пассивный, то есть природа. Вторая часть доказывается: в материи совершаются все изменения, как-то: рождение, гибель, увеличение, уменьшение, деление и расширение,

значит, материя способна ко всем изменениям и постоянна во всяком покое, поскольку он есть граница изменений. То же: первоматерия пригодна для всех форм, однако почти всякое движение есть дорога к форме, значит, она [первоматерия] пригодна для всякого движения [...]

218

Книга вторая *Т рактат 1*мир вообще

Диспут первый

Глава І

ЧТО ТАКОЕ МИР И ЕГО МАТЕРИЯ?

1. То, что греки называют κόσμος, римляне — mundus, в своем обычном значении определяет какую-то красоту, совершенство и порядок. Слово вто [...] своим названием обозначает различные миры [...]

Мы теперь говорим об элементарном мире, ибо физик ничего не говорит о мире духовном и отдельно говорит о микрокосме — человеке; поскольку пазванием «мир» определяются различные миры, так и втого мира, о котором речь, даются разные наименования и описания, среди них самые выразительные два [...] — это Аристотеля и Теофраста, гл. 2: «Мир — это соединение, состоящее из неба и земли и из той природы, что в них содержится». Второе такос: «Мир — это порядок и распределение всего, данный от бога и богом охраняемый...»

2. Из этого определения ясно, что материя мира есть все телесные субстанции о которых учит физика: простые тела, их насчитывается пять — небо, земля, вода, огонь и воздух; и смешанные, и они несовершенные — метеоры, и совершенные — неживые, как металлы и ископаемые, и живые как растения и существа.

Трактат 11 Диспут пеовый

Разлел 2

ОТЛИЧАЕТСЯ ЛИ МАТЕРИЯ НЕБЕС ОТ ЗЕМНОЙ?

Этот вопрос, кажется, так отдален от человеческого познания, как небо отдалено от ощущений человека. Поэтому Аристотель утверждал, что трудно говорить о небе, поскольку оно очень отдалено от ощущений: физические же явления становятся определеннее не иначе как через подтверждение ошущений. Тем не менее, однако, против Аристотеля, считавшего, что материя неба другая.

1. утверждаю: более вероятна мысль, что материя

неба очень мало отличается от земной. Доказывается: когда бог, согласно самому Аристотелю, действовал легчайшим путем и кратчайшей, как говорят. дорогой, наверное, не беспокоился, чтобы создавать иную материю для сотворения неба, если одинаково хорошо из этой общей сотворил их обоих, и это творение не кажется несвойственным богу. Во-вторых, эта разница не видна из суждения, даже если бы мы были творцами, а требует точных и сильных мыслей: у Аристотеля же нет ни одного такого суждения, которое бы раскрывалось из контраргументации. Итак, Аристотель, во-первых, утверждает: небо намного совершеннее, чем земные вещи, значит, оно должно иметь другую материю.

2. Отвечаю: одновременно отрицаю и то, и другое. Антецедент - потому что человек есть творение намного совершениее неба, а вывод - потому что совершенство нужно брать не из материи, ибо тот же человек - самое совершенное среди всех тво-

рений, а состоит из общей материи.

Во-вторых, небо неуничтожимо, значит, [для него] требуется иная материя, чем вемная. Отвечаю: этот аргумент ничего не стоит, хотя и счигают ныне перипатетики, что он имеет большой вес. Пусть даже небо было бы неуничтожимо, однако из этого не явствует, что у него должна быть другая материя, так как это случалось бы не из-за материи, а из-за

формы или акцидентов, как не явствует, что у льва другая материя, чем у камня, хотя тот живой, а этот нет. Сказал бы Аристотель: если философы знают из рождения и уничтожения, что в телах есть материя, которая может утрачивать предыдущую и приобретать новую форму, то должны знать, что ничто не рождается и ничто не уничтожается. Отвечаю: а откуда нам известно, что там есть другая материя? Такая аргументация ошибочна, а именно: от отрицания антецедента к отрицанию консеквента. Значит, если не будет других суждений, мы не сделаем выводов, а скажем, что ничего не знаем. Откуда жс знает Аристотель и другие? Чтобы наша мысль казалась вероятнее,

3. утверждаю, во-вторых: небо тоже подлежит изменениям, что ясно видели и другим демонстрировали очень старательные астрономы — и по явлениям новых, а также исчезновениям отдельных звезд, как свидетельствуют коимбрийцы и многие другие; и из наблюдений солнечного тела, в котором, замечали, выступают и расползаются какие-то большие пятна, — об этом ниже скажу подробнее. Однако если бы и это не было замечено, то можно ли говорить, что на небе ничего не меняется, если люди ничего такого не видели? А они могли бы видеть там, что изменяются какие-то маленькие вещи, очевидно, не больше наших растений и животных. Отсюда же огромные массы звезд, и во много раз больше вемного шара, выглядят очень маленькими [...]

238

Глава V

ДЕЛИМЫ ЛИ НЕБЕСА И МОГУТ ЛИ БЫТЬ КОГДА-ЛИБО РАЗДЕЛЕНЫ?

2. Утверждаю: небо как и Землю, необходимо зачислить к уничтожимым телам... истинность утверждения нельзя брать под сомнение лишь потому, что нет противоречащей мысли. Мнение же Аристотеля

и тех, кто к нему прилепился, как моллюски и ил к подводному камню, является единственным аргументом в этом деле, поскольку они не допускают никаких случаев разрушения на небе. Однако такое мнение ложно, как я уже кратко доказал из сведений внимательнейших наблюдателей.

Во-первых, странно, что эти авторы только потому приписывают небу неуничтожимость, что видят его уничтожения. Да и как они хотят видеть. если самые огромные массы ввезд, некоторые из них намного более чем в сто раз больше Земли, кажутся нам маленькими шаоиками?

Во-вторых. Симплиций (не знаю кто, ибо не значится полное имя) у Галилея — спутника великого вождя Этрурии, философа и выдающегося математика, в диалоге 1 «О движении Земли», стр. 40 говорит, что античные авторы передают, будто горы Абила и Калпа с другими меньшими горами были Геркулесовыми столбами — твердой землей, преграждающей океан. Когда же эти горы по какой-то причине распались, допустив, чтобы в открытое пространство ворвались морские воды, тогда Средиземное море залило сушу. Нет сомнения, что такое изменение могли бы видеть жители Луны, если бы они там были и мы могли бы о них знать. Потому и нам, жителям Земли, могут быть видимы подобные изменения на Луне. Однако ничего такого на Луне не случалось, как утверждают. Значит, нельзя твердить, что какое-то небесное тело подлежит разрушению. Таков Симплиций, но он ничего не дает.

Во-первых, я считаю, что за целый век невозможно было найти таких бездельников, которые бы ничего другого не делали, а терпеливо наблюдали бы Луну, и потому, если бы там и произошло чтонибудь подобное, мы случайно могли бы об этом не внать. Во-вторых, если на Лупе не случилось пичего такого, то можем ли мы утверждать, что ничего подобного не случилось и на всем небе? Пусть бы даже случилось на восьмой сфере, так нам оно было бы совсем невидимо, оттуда не был бы виден не то что разлив одного моря, по и вся Земля, если бы ее туда перенести. В-третьих, если даже на всем небе никогда не случалось ничего такого, так можем ан мы утверждать, что там нет никаких изменений? Можем ли мы из разлива Средиземного моря быть

убеждены в изменениях Земли? Не очень убедительно это мнение Симплиция.

В-третих: никогда, говорят, не видели, чтобы появилось новое созвездие или погибло старое. Отвечаю: но мы никогда не видели и не слышали, чтобы была уничтожена вся Земля, хотя, однако, никакая новая Земля ни родилась, ни эта старая не уничтожена. Тем не менее родились новые созвездия — это неоднократно видели и всем точно пальцем указывали математики в году Христовом 1572. По свидетельству всех наблюдательных астрономов, в созвездии Кассиопеи появилась новая звезда и после двух лет исчезла. В 1604 г. была видима другая новая звезда. Кроме того, выдающиеся астрономы и этот гигант Тихо Браге наблюдали, что над лунной сферой рождались и исчезали многочисленные кометы. И то, что на поверхности Солнца (это слова Галилея Линцейского в диалоге 1 «О движении Земли», стр. 43) благодаря телескопу наблюдается возникновение и деление густых темных пятен, похожих на околоземные облака. Многие из них так громадны, 239 что намного превышают не только средиземноморскую впадину, но и целую Африку и всю Азию. И хотя некоторые утверждают, что этих пятен нет на Солнце, а они являются звездами или доугими темными телами, которые, проходя мимо Солнца, то приближаются к нему, то отходят, создавая видимость, будто они размещены на Солнце, и то появляются, то исчезают. Однако Галилей Линцейский справедливо это все легко отрицает; он трояким очень красивым доказательством убеждает, что эти пятна есть на Солнце, и то появляются на нем, то исчезают. Первое: потому что такие многочисленные пятна, как вилно, появляются и исчезают посредине солнечного диска, а если бы мы проходили мимо Солнца, то было бы заметно и у краев, как они наступают и отходят. Второе: потому что эти пятна вместе с Солнцем двигаются по кругу, и их движение свидетельствует, что близкие к краю движутся медленнее по сравнению с движением тех которые посредине. Третье: контуры пятен у краев очень густые по сравнению с теми, что появляются посредине диска, потому что посредине в частичках видна для наблюдателя полвеличина -- каковы они на самом деле; из-за кругового вращения шара отодвинутые вверх кажутся более сплюснутыми. По сему видно, что эти пятна и есть на Солнце и никак не имеют сферической формы, которую имели бы, будь они звездами, ибо только сфера со всех сторон выглядит одинаково сферически и похожа сама на себя. Эти же пятна плоские, иначе они выглядели бы по-другому в центре, чем у краев диска. Итак, благодаря этому исчезает выдуманная Аристотелева неуничтожимость небес.

В-четвертых: менее удачно некоторые стремятся принять новую звезду из Кассиопеи за Луну. очевидно, чтобы по ее восходу или закату, если бы она была на небе, можно было бы приписать небу неуничтожимость, поскольку казалось бы, что той эвезды и ее положения в любом месте нет, если бы она была за Луной и сохраняла то же движение, что и дочгие звезды. Иными очень точными доказательствами астрономы того времени засвидетельствовали. что звезда эта стихнина в восьмой сфере, как передает упомянутый Галилей в тоетьем диалоге «О движении Земли», где приводит и наблюдения 13 астрономов о высоте звезды. Одни говорили, что эта звезда была давно, только очень маленькая и потому невидимая, а теперь, когда в воздухе рассеялись многие земные испарения, кажется большей и видима. Однако почему же из-за этих испарений не кажутся большими другие созвездия? Коимбрийцы в кн. 1 «О небе» гл. IV, вопрос 1, раздел 4 утверждают, что звезда была, но была дивно скрыта богом, правда, не по какой другой причине, а потому что стремятся показать этим, будто небо не подвержено изменениям. Однако больше значат столь многие такие наблюдения, чем одна поотиворечивая мысль, лишенная всякого фундамента, именно потому, что не видим, как она явно ошибочна, а видят те, у кого глаза не ослеплены предвзятыми убеждениями.

240 6. В этом разнообразии мнений, когда нет точных доказательств, нелегко определить, что истинно. Считаю, однако, более вероятной мысль, отрицающую, что небо полностью уничтожимо, оно лишь поддается изменениям; потому слова св. Писания о гибели неба ньобходимо понимать как о его изменении или как переход от одной субстанции к другой — лучшей, или в той же субстанции — к другому.

лучшему и болсе богатому виду, так же как под влиянием небес изменятся земля в массу металлов и те затем силой огня выливаются в чистый вид золота, серебра и т. п.

305

Книга пятая

Глава II

ОШУЩЕНИЕ ВООБЩЕ

Раздел 1

ОЩУЩЕНИЕ ВООБЩЕ, ЕГО ОРГАН И ОБЪЕКТ, ИЛИ ЧУВСТВУЮЩЕЕ И ОЩУЩАЕМОЕ

- 1. Ощущение вообще определяется как телесная познавательная способность, относящаяся к ощущаемому как к чувственному.
- 2. Если воспользуемся словами Скалигера, имеется два оогана чувств: духи особой поироды, больше сродни с самой способностью или душой, и собственно органы — особые и приспособленные к приятию ощущаемого. Духи так нежны, как может быть лишь нечто нематериальное. Они воспринимают импрессивные образы (species impraessae), или (как считают современные философы) модифицируются объектами или заменителями объектов. Собственно органы являются носителями духов. Если органы чувств состоят из многих различных частей, то одна из них выступает главным орудием ощущения, она, говоря более общим языком, есть нерв, ибо нервы предназначены для перенесения таких духов в теле животных. Однако в частности об органе чувств будет сказано шире.
- 3. Ощущаемое определяется как нечто протяженное, телесное, сущее, отдельное, возбудитель ощуще-

ний. Где говорится сущее - понимай существующее, ибо лишение формы и отрицание не поддается ошущениям; глаз не может видеть чистую темноту, а если кажется, что он видит ночью, то такая темнота не полное лишение света, она - лишь очень слабый свет. Ошущаемое должно быть телесным, потому что такая материальная способность, как ощущение, не может относиться к духовным вещам; и протяженным, потому что вешь, чем меньше, тем она больше избегает ощущения, значит, если бы у нее не было никакой величины, то она вовсе не могла бы быть ощущаемой. Ощущаемое называется отдельным, поскольку воспоинимается лишь теми ощущениями, на которые воздействует, а ощущения вызываются воздействием отдельных вещей. Наконец, ощущаемое должно быть возбудителем ошущения, потому что всякая чувственная способность сама по себе относится к причине — возбудителю.

Ощущаемое может рассматриваться двояко: вопервых, как оно ощущается само по себе, во-вторых, через акциденты. Через акциденты оно ощущается, когда не возбуждает ощущения само собой, а посредством чего-то, с ним связанного. Например, субстанция хлеба ощущается через акциденты, ибо она возбуждает вкус не сама по себе, а своим запахом, эрение — своей окраской. Ощущаемое само по себе возбуждает ощущение своей силой, как запах относительно вкуса и цвет — зрения. Оно двояко: собственно ошущаемое и вообще ощущаемое. Собственно ощущаемое — то, которое воспринимается единственным внешним ощущением, как звук — слухом, цвет врением. Вообще ощущаемое воспринимается двумя или многими внешними ошущениями, оно пятисложное: движение, покой, число, фигура и величина. И хотя другие философы рассматривают больше качеств - отдаленность, приближенность, шероховатость. гладкость, однако все легко сводятся к тем пяти.

Авторы спорят, каким образом вообще ощущаемое вызывает ощущения; если одни утверждают, что от него органам передаются особые образы, то другие это отрицают. Мы полностью отрицаем даже то, что собственно ощущаемое творит образы, отличающиеся от среды, размещенной между органом и объектом ощущения, и от самой модификации органа

объектом — так считают перипатетики. Это будет ясно из следующего раздела. Поэтому и вообще ощущаемому мы здесь не приписываем таких образов, только одну модификацию, которую оно может вызвать в органе опосредствованно или непосредственно.

1. Определяют, что чувственный образ вообще — это

Раздел 2

ЕСТЬ ЛИ ЧУВСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ

какое-то изображение или силуэт объекта, служащий чувственной потенции для познания. И делят его двояко: на образ импрессивный и экспрессивный. Экспрессивный для них является тем внутренним знаком. который выводится чувствованием. Импрессивным образом называется определенное качество, утраченное объектом и воспоинятое ощущением: он имеет силу представлять сам объект и считается заменителем частиц объекта, потому что через него познается объект. Иначе этот образ называется интенциональным, потому что он направляет ощущения к своим объектам. 306 Такие образы, согласно общепринятому мнению, выводятся от объектов и передаются не переходом, как стрела от стрельца к цели, а постепенным распространением: объекты порождают образы в ближайшей части соеды, например в воздухе, потом этот порожденный образ рождает другой в дальней части среды, и так происходит распространение вплоть до органа. Говорят, что такое распространение интенциональное, однако, оно совершается естественным путем: сначала -- в ближних к объекту частицах, потом — в более отдаленных. Кроме того, эти философы учат, что такие образь: делимы, однако, не по существу, а в воображении, ибо представляют весь объект всей своей сущностью и весь — любой частью своей сущности. Так же мыслят об образах последователи Аристотеля, а наоборот — из античных — Порфирий, Плотин, Гален. Оккам и многие современные философы считают, что такие образы - выдумка, и учат, что ощущения появляются в органах вследствие модификации анимальных духов, возникающей или в результате непосредственного воздействия объектов как при осязании и вкусе, или вследствие субстанциальных потоков, истекающих от объектов к органам, как при обонянии, или с помощью модифицированной объектом среды, как в зрении посредством света, в слухе посредством всколыхнутого воздуха. Их мысль кажется справедливой, а противная — ложной. Поэтому

2. говорю: никакие интенциональные образы не посылаются в органы чувств внешними объектами и не даются им; происходит лишь модификация анимальных духов, размещенных в органах. Эта модификация вызывается или непосредственно объектами, или их выделениями, или средой, размещенной меж-

ду органом и объектом.

Это доказывается, во-первых, так: если бы такие образы существовали, то они были бы или материальны, или духовны. Но они не материальны, ибо таковые распространялись бы последовательно, а противники утверждают, что эти образы распространяются в природе, лишь будучи видимыми в определенные моменты, сначала в ближних к объекту частицах, потом в отдаленных. Они и не духовные. потому что от материального объекта не может быть выведено нечто духовное, иначе следствие намного превышало бы свою причину. Во-вторых: поскольку объекты сами по себе инертны, они не могут выводить из себя такие образы. В-третьих: потому что ощущение можно объяснить и без такого вымысла, что будет сказано ниже, где речь будет идти об ощушениях в частности.

3. Противопоставишь [этим доказательствам], вопервых, следующее: всякое действие возникает путем контакта; из этого выходит, что ничто отдаленное не действует. А чувственный объект часто отдаленнот чувствующего, значит, необходимо, чтобы он влиял на него посредством чего-то другого. Ничто не может быть пригодным для этого, кроме образов, значит, их необходимо допустить. Отвечаю: соглашаясь со всем силлогизмом, отрицаю меньшую посылку, ибо, когда объект отдален от чувствующего, он действует на него, модифицируя анимальные духи, имсющиеся в органах, или своими истечениями, при-

ходящими к органу, или светом, который сам модифицирует.

Во-вторых: индифферентная сама по себе способность должна с помощью чего-то проявляться и дополняться. Познавательная способность индифферента в отношении познания человека или камня, или животного, значит, она должна в чем-то проявляться. А ничто другое не может быть внесено, кроме выразительных образов, с помощью которых она бы проявлялась. Значит, отвечаю: признавая силлогизм, отрицая меньшую посылку, утверждаю: способности проявляются или посредством самих объектов, если те не отдалены от органов, или, если те отдалены, их истечениями или модифицированной средой, очевидно, воздухом или светом.

В-третьих: опыт свидетельствует, что в зеркалах и в воде видны цвета и фигуры вещей-объектов, а этого не было бы, если бы от объектов не исходили какие-то образы, приходящие к глазам. Отвечаю: отрицаю меньшую посылку, поскольку сильнее ее вот что: свет, падая на объекты-вещи, модифицированный ими, направляется от них к зеркалу или к воде; и опять от зеркала, как от чистого и гладкого, едва измененный, отражается к глазам. Доказательством может служить то, что свет, модифицированный объектами, падая на вогнутое или на выпуклое или на разбитое на много осколков зеркало, изменяется и самим зеркалом. Отраженный к глазам, он представляет вещь другой, чем она есть на самом деле.

В-четвертых: память бережет прошлое и отсутствующее, что мы когда-то воспринимали ощущениями. А этого бы не было, если бы в воображении не остались образы тех вещей. Отвечаю: разделяю меньшую посылку — если бы объекты не оставили в воображении образы тех вещей, — если под образами понимают модификации анимальных духов, возникшие непосредственно или опосредствованно. — подтверждаю; если под образами понимают какие-то сущносги, посланные объектами, — отрицаю.

Раздел 3

САМ АКТ ОШУШЕНИЯ ИЛИ ЧУВСТВОВАНИЯ И ПРЕГРАДЫ ДЛЯ ОШУШЕНИЙ

- 1. Чувствование определяется как телесное познание: другие авторы считают, что оно состоит в самом вкладывании чувственного объекта в орган. Значит. это чистая пассивность, а не действие: так, кажется, мыслил и сам Аристотель, если в кн. 2 «О душе», в разделе V называл чувствование пассивной потенцией. Некоторые же авторы кроме такого вкладывания ищут выражение объективной веши, а именно: проявления чувственной способностью и того, что ей вкладывается. Они учат, что чувствование заключается в такой экспрессии, и так оно действительно является действием, а не пассивностью. Каждый сам решит, которую из этих двух мыслей необходимо обойти.
- 2. Имеется три преграды чувствованию, а именно: большая отдаленность объекта, несоответствие среды и органа [...].

Августин Блаженный 19 Аверроэс 57, 90	Гассенди П. 25, 33, 51, 58, 139 Гераклит 55
Альберт Великий 50 Анаксагор 55, 152	Гераклит 55 Герике О. 70 Гесиод 55
Анаксимен 55	Гизель И 87
Ансельм Кентерберийский	Гильберт 62
95	Декарт Рене 14, 25, 33,
Аристарх Самосский 79 Аристотель 14, 19, 25,	35, 50, 54, 58, 61, 66,
22 22 40 55 58	69, 83, 84, 90, 94,
61, 62, 64, 65, 67,	109, 134, 139
61, 62, 64, 65, 67, 71—74, 88, 89, 104, 113, 114, 118, 123, 125, 127, 128, 130,	Демокрит 55, 72. 74,
113, 114, 118, 123,	103, 104 136 Довгалевский М. 23, 26,
123, 127, 126, 130, 133	29 29
	Дубневич А. 50
Белинский В. Г. 48	Дуранд 102
Бэкон Ф. 98	Е П (
Бенедикт XIV (папа) 37 Бернулли 12	Елизавета Петровна (им-
Боэций 19, 114	
Бойль Р. 70	Жебровский Т. 13
Борелли Д. А. 70	Зенон Элейский 72, 123
Бруно Д. 55, 96	Кальвин К. 122
Будпый Симон 82	Кантемир А. Д. 7, 15, 24, 25 28, 45, 84 Калиновский К. С. 23
Варений 80	24, 25 28, 45, 84
Вергилий 25	Калиновский К. С. 23
Винклер Г. 34	Кампанелла Т. 96 Картезий см. Декарт
Вышенский И. 30	Картезии см. декарт Кеплер И 62
Волчанский И. 37 Вольф Х. 12. 14. 33.	Козачинский М 23, 87.
Вольф X. 12, 14, 33, 34, 86	140
,	Коменский Я. А. 25
Гален К. 164	Конисский О. И 21
Галилей Г. 25, 62, 64, 68, 78 81 84, 94,	Копиевич И. 13 Кононович-Горбацкий И.
159, 160, 161	87

81, 83, 84, 100 Кулябка С. 23

Левкипп 55 Лейбниц Г. В. 33, 34, 50, 69, 74 Линчевский М. 31 Лихуды И. и С. 18, 19, 49

Локк Д. 87, 98, 99, 104 Ломоносов М. В. 7, 11, 12, 15, 16, 20, 23— 27, 68, 73, 87, 94, 99, 101, 110, 124, 138

Максимович М. А. 26 Маркс К. 17 Медведев С А 18, 19 Мелисс 55 Милль Д. 98 Мордвинов 15

Накционович Я. 13 Нащинский Д. 34 Николай Кузанский 92 Ньютон И. 61, 68, 69, 73

Овидий 25 Оккам У. 102, 11**7**, 164

Парменид 55 Петр I (император) 8, 12, 40, 45 Пифагор 72 Платон 58, 98, 99, 108, 114, 115, 129 Плутарх 25 Полоцкий С. 30 Помпонацци П. 96, 115, 116 Порфирнй 164 Прокопович Ф. 7, 13— 15, 23—27, 45, 47, 50, 87, 100, 109, 140 Пурхоций 35 Пушкин А. С. 39, 44,

Сковорода Г. С. 91 Скот Дунс 50, 57, 116, 122 Сократ 129 Социн Л и Ф. 82 Спиноза Б. 50, 55, 66, 135, 139 Стагирит см. Аристотель Суарес 19

Татищев В. Н. 7 14, 24, 25, 45 Тихо де Браге 78, 91 Тодорский С. 23 Торричелли Э. 70 Тредиаковский В К. 26

Фалес 55 Филолай 79 Фома Аквинский 19, 50, 56, 57, 113, 119, 122 Фонсека Р 114

Цицерон 25

Щербацкий Т. (митрополит) 32, 34

Яворский С 87

Эйлер Л. 12 Эмпедока 55 Энгельс Ф 12, 36, 131, 140 Эпикур 55, 103, 136 Эразм Роттердамский 25 1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, изд. 2-е, т. 20. М., 1961.

2. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 21. М., 1961. 3. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 26. ч. І. М.,

1962.

5. Philosophia juxta numerum quattuor facultatum

quadripartita complectens Logicam, Ethicam, Physicam et Metaphysicam tradita in Academia Kijoviensi sub auspiciis illustrissimi Domini Metropolitae Timothei Szczerbacki, eiusdem Academiae nutritoris munificentissimi anno Domini 1749. Sub reverendissimo Patre Georgio Konissky. — Отдел рукописей ЦНБ АН УССР, шифр ДА/п 51; отдел рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, фонд Санкт-Петербургской духовной академии, № 202.

6. Praecepta de arte poetica ex autoribus, qui geminem poeseos rationem attigerunt, summatim cum pernecessariis observationibus collecta ad usum studiosae juventuti in alma et orthodoxa Academia Mohylo-Zaboromsciana tradita nec non explicata anno 1746. — Отдел

рукописей ЦНБ АН УССР, шифр ДА/п 426.

7. Проповеди Г. Конисского с 1782 по 1791 г. собственноручные, числом 55 на 452 л. — Отдел рукописей ЦНБ АН УССР, шифр ДА/п 309.

8. Собрание сочинений Г. Конисского. Ч. I—II. СПо.,

1835.

9. Конисский Г. Слова и речи. Могилев, 1892.

10. Конисский Г. Философские заключения. ---В кн.: Из истории философской и общественно-политической мысли в Белооуссии. Минск. 1962.

11. Конисский Г. Стихира священникам, священства лишенным. Глас 8. — Отдел рукописей ЦНБ АН УССР, оеестр Н. Петрова. № 499Х/52. л. 345.

12. Философский курс Амвросия Дубневича. — Отдел рукописей ЦНБ АН УССР, шифр ДА/п 49.

13. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. II. т. 2. К., 1906.

14. Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. 8. М., 1955.

15. Wielka Encyklopedia powszechna ilustrowana. Warszawa, 1890—1909, serya 1, t. 37—38.

16. Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных

славян (Украина и Белоруссия). М., 1963.

17. Довгалевський М. Сад поетичний К., 1973.

18. Житецкий П. Памяти Г. Конисского. — «Киевская старина», т. 48 (февраль), 1895.

19. Лаваревский Ал. Описание старой Малороссии. Нежинский полк. Т. 2. К., 1893.

20. Линчевский М. Педагогия древних братских школ и поеимущественно доевней Киевской Академии. — Тоуды Киевской духовной академии, т. 3. К., 1870.

Ломоносов М. В. Полн. собр. соч., т. 4. М.—Л..

1955.

- Ломоносов М. В. Избр. филос. произв. М., 1960. 23. Маковельский А. О. История логики. М., 1967.
- 24. Моисеева Г. Н. М. В Ломоносов на Украине. В кн.: Русская литература XVIII века и славянские литературы. М.—Л., 1963.

25. Йомджян Х. Н. Диалектика в мировозэрении Дидро. — В кн.: Век Просвещения. Москва—Париж. 1970.

26. Micraelius J. Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum, Düsseldorf, 1966. Photomechanisches Nachdruck der 2. Auflage Stettini, 1662.

27. Нічик В. М. Внесок діячів Києво-Могилянської академії в эднання духовних культур російського, українського та білоруського народів. — «Філософська думка». 1974. № 5.

28. Очерки истории СССР. XVIII век, вторая четверть. М., 1957.

29. Петров Н. И. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков. К., 1911.

30. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Минск, 1970.

31. «Примечания» к «Ведомостям», 1734, ч. 16. 32. Пушкин А. С. Полн. собр. соч., т. 6. М., 1954.

33. Райков Б. Е. Очерки по истории развития гелиоцентрического мировоззрения в России. М.—Л., 1947. 34. Собоание сочинений М. А. Максимовича, т. 1.

K., 1876.

35. Сотниченко П. А. Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела. — В кн.: Від Вишенського до Сковороди. К., 1972.

36. Уткина Н. Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века. М., 1971.

37. Фонтенелль. Разговоры о множестве миров. Перевод с французского с подробными примечаниями А. Кантемира. СПб., 1761.

38. Хижняк Э. І. Кке во-Могиляньска академія, К.,

1970

39. Хрестоматія давньої української літератури. Під ред. А. І. Білецького, К., 1967.

ОГЛАВЛЕНИЕ

введен	НИЕ											7
Глава	І. Ж	изн	Ь,	ДΕ	ЯТ	ЕЛЬ	HO	CTE	, I	ИДΙ	E-	
АЛЫ												21
Глава												
CTOTE	λЮ»		•	•			•		•	•	•	49
Глава	Ш. Н	ІАУН	(A	Уλ	ИЧ	AET	٠.					75
Глава	IV.	ЧЕЛ	OB	ЕK	И	ПЬМ	1PC	ДА				87
Глава	V. T	EOP	ИЯ	П	1E C	IAH	ИЯ	Ι.				9 6
Глава	VI. C	СЧА	CTE	E	BO	ЗМ	жо	НО	И	Н	Α	
ЗЕМЛЕ	: .			•		•	•					126
ЗАКЛЮ	ЭЧЕН	ИЕ						,		,	,	138
прило	ЖЕН	ИΕ									,	143
УКАЗА	ΤΕλΙ	ь и	MEI	H							,	168
литер	АТУГ	A										170

Кашуба М. В.

К31 Георгий Конисский.— М.: Мысль, 1979. — 173 с. — (Мыслители прошлого). 20 к.

Книга освещает жизнь и деятельность философа, писателядраматурга и общественного деятеля XVIII в., боровшегося против уннатства и католицияма, за воссоединение Белоруссия с Россией, Георгия Конисского. В ней рассматриваются философские и этические вэтляды мыслителя. Характеристика мировозэрения Конисского строится на основе анализа оригинальных источников, в частности рукописного философского курса Конисского (прочитанного им в 1749—1751 гг. в Киево-Могилянской академии), впервые переведенного с латинского языка автором настоящей книги.

100

ИБ № 1228

Кашуба Мария Васильевна ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ

Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор С. В. Мильская
Оформление серии и гравюра художника А. И. Ремении ка
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Л. В. Бары шева
Корректор Г. Б. Емельянова

Сдано в набор 24.11.78. Подписано в печать 25.05.79. А 08159. Формат $70\times90^{1}/_{32}$. Бумага типогряфская № 2. Гарнитура академическая. Печать высокая. Усл. печатных листов 6,43. Учетно-издательских листов 6,59. Тирэж 80 000 экз. Заказ № 14749. Цепа 20 к.

Издательство «Мысль», 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда», г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18,