

АСТРОНОМІЯ В МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ XVII-XVIII СТ.: ВІД ЕЗОТЕРИКО-СИНКРЕТИЧНОЇ ДО РАЦІОНАЛЬНО-ЕМПІРИЧНОЇ МОДЕЛІ МИСЛЕННЯ

Володимир ШЕЛУХІН

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,

факультет соціології

Київ 03022, вул. Ломоносова, 43, к. 324

Запропоновано найбільш загальний огляд академічної історії астрономії в Києво-Могилянській академії XVII-XVIII ст. Стверджено, що академічна історія астрономії була частиною світогляду, й накопичення астрономічних даних не може бути достатньою підставою розуміння розвитку астрономічного знання в той час. Такий розвиток спирався на трансформацію від езотерико-синкретичної до раціонально-емпіричної моделі натурфілософії. Ця зміна була індикатором становлення раньо-модерного розуміння науки в Україні.

Ключові слова: модель мислення, езотерико-синкретична модель, раціонально-емпірична модель у натурфілософії, астрономія.

ВСТУП

Історик науки, соціолог культури, аналізуючи форми генерування й відтворення різних типів знання в діахронічному зрізі, опиняється перед складністю окреслення відмінностей моделей мислення, систем істини в яких вони себе проявляють. Астрономія є гарним прикладом для ілюстрації таких відмінностей, адже говорячи про неї сьогодні, вказуємо на спеціалізовану науку з дисциплінарно та методологічно окресленими межами, узгодженим набором методів й засновків. Власне, ведемо мову про «науку» в її новочасному розумінні. Але предметно спеціалізована та галузево диференційована наука, що цим принципам завдячує своєму розвитку починаючи від другої половини XIX ст., із соціокультурної точки зору є явищем історичним.¹ Доба XVII-XVIII ст. формувала підстави для такої спеціалізації, водночас їх не поділяючи цілком.

У даній статті здійснена спроба ре-

конструювати генезу астрономічних знань і спосіб їх відтворення, обґрунтування й доведення у допарадигмальний період розвитку науки на прикладі викладання астрономії в Києво-Могилянській академії у XVII-XVIII ст. з точки зору формування та змін моделей мислення. Говорячи про літературу епохи бароко (куди зараховуються й академічні курси), відзначалося вписування старих форм знання в пізні модерні критерії науковості, що ускладнювало розуміння автентичних світоглядних засад сприйняття реальності минулої епохи.² Спробою відійти від крайнощів модерністської реконструкції історії в дихотомії «відставання / навздогін», прагнемо проаналізувати ті автентичні моделі мислення³, в яких астрономія виявляла себе в могилянській академічній культурі, умови виникнення якої коротко розглянемо на прикладі острозької книжності та братського руху, що склали її організаційний та інтелектуальний фундамент.⁴

Первинно астрономічне й астрологічне знання перебували в синкретичній єдності⁵, що виявлялася й у ренесансній культурі в Україні, зокрема. Складанням астрологічних прогнозів займалися вчені, з іменами яких пов'язана міфологія новочасного наукового стандарту, наприклад, учень М. Коперника Г. Ретик, а також Т. Браге, Й. Кеплер. Придворний астролог дому князів Острозьких – математик та астроном Я. Лятос, що можливо викладав в Острозькій академії наприкінці XVI – на поч. XVII ст., у трактаті «Прогностикон» (1594 р.) використовує астрономічні спостереження, навіть термінологію М. Коперника для обґрунтування астрологічних передбачень. Тоді ж, наприкінці XVI ст., з'являються староукраїнські переклади з латиномовного твору Ю. Дрогобича⁶ – викладача М. Коперника.⁷ Лише у XVII ст. відбувається процес поступової сепарації астрономії від астрології, пов'язаний із 1) появою нових удосконалених приладів емпіричного спостереження, 2) відмовою від Аристотелевого принципу зв'язку між Землею та зорями; 3) критичним переглядом догматичних авторитетів (зокрема, системи Птолемея), що супроводжується вигнанням астрології з-за університетських кафедр (наприклад, за пропозицією Ж.-Б. Кольбера розпочате у Франції в 1660 р.).⁸

Поступово відмінності проявляються більш рельєфно: астрологія ігнорує фізичні властивості небесних світил, повністю зводячи їх до геометричних точок із певним символічним навантаженням. Якщо астрономічне небо – фізичне, то астрологічне – символічне.⁹ Астрологічна інтерпретація спирається на невичерпність внутрішньої форми символу, в який «вмонтовувалися» поточні спостереження.

Проте, XVII ст. зберігало ще тісний зв'язок езотерики, релігійних ідей та нових форм дослідного й теоретичного знання, адже саме на вказаний період припадає бурхливий

розвиток герметичних учень. Поєднання нумерологічного (з опорою на неоплатонізм та неопіфагорейство) бачення реальності із перипатетичним (квалітативістським) із поступовим переходом до протомодерної квантитативістської стратегії, що містила вимогу детальних розрахунків та їх обґрунтування, заклало фундамент становлення модерних емпіричних наук.¹⁰ Вказаний синтез саме відбувався в Україні на межі XVI-XVII ст.,¹¹ оскільки традиції неоплатонізму були актуальні від киево-руського Середньовіччя, в той час, як на початку XVII ст. інтенсивно завоюються здобутки «другої схоластики» та раціональних способів філософування¹².

ПЕРЕДМОГИЛЯНСЬКА ДОБА: ОСТРОЗЬКА КНИЖНІСТЬ, КАЛЕНДАРНА ПОЛЕМІКА ТА ЕЗОТЕРИКО-ПРИРОДНИЧИЙ СИНКРЕТИЗМ

Перша яскрава артикуляція тем властиво астрономічних, з сучасної точки зору, у передмогилянський період була пов'язана із календарною реформою 1582 р. Дискусії про неї стали складовою релігійної полеміки.

Г. Смотрицький у критиці реформи, не гребує використовувати звернення до знамень та вказівку з Павлового послання на нікчемність земної мудрості перед премудрістю Божою, роблячи полемічний текст поступним для ширшого кола читачів, оглядом світських справ та конфліктів, підкреслюючи належність Небесного¹³ – Богу.¹⁴ Езотеричний бік знання про небесні тіла ставав на межі XVI-XVII ст. частиною різних сегментів культури:¹⁵ сповідної мемуаристики, поезії, релігійної полеміки, – адже посилення на такі його форми зустрічаються в діаріушах, віршах, перекладах.¹⁶ Теза про циклічність часу, що її зустрічаємо в Г. Смотрицького як і політичний імператив, котрий набуває форм протиставлення насильницькому впро-

вадженню нововведень у світському та церковному житті, може узгоджуватися з таким же уявленням про буття небесних тіл і їхній рух, у відповідності з якими перебуває життя на Землі.¹⁷

У «Палінодії» (1621/1622) З. Копистенського, аргументом проти григоріанського календаря є його суперечність «старожитності», що цілком узгоджується із обґрунтуванням прав через традицію і принципом правонаступництва як спадкоємності властивих культурі початку XVII ст.¹⁸. З. Копистенський твердженням про необхідність порозуміння у питанні реформи між главами церков – православними патріархами та папою, окреслює проблему в площині богословській, а не практичній чи «науковій». Відразу автор посилається на правові гарантії з боку короля використовувати старожитній календар зі збереженням інших прав і вольностей, що їх аналізує Х. Філалет в «Апокрисісі»¹⁹. У календарній полеміці, таким чином, правові та богословські аргументи з православного боку абсолютно домінують над власне астрономічними.²⁰

Антитези П. Могили у полемічному трактаті «Літос...» (1644), що був відповіддю на «Епанортозис...» (1642) колишнього православного К. Саковича, котрий був змістовно пов'язаний із виданим того ж року його твором «Календар старий...», де підсумовані аргументи щодо, на думку автора, спотворених ритуалів православної богослужбової практики й використання хибного юліанського календаря, носять характер логічно обґрунтованих і риторично обрамлених²¹ богословських тверджень. Близько 300 послань, що їх здійснює П. Могила, стосуються східної, західної богословської думки, авторів досхизматичного періоду, Біблії, світських і церковних істориків, де історія є обґрунтуванням старожитності мовою богословських аргументів.²²

Стефан Зизаній приблизно в один час

із Д. Бруно висловлює твердження про множинність і нескінченність світів (Бруно 1584, Зизаній 1596 року).²³ Прагнення опонентів піддати критиці подібні цим твердження як «єретичні», виходили з інтеграції їх у домінуючий дискурс релігійної полеміки, тоді, як попри релігійний контекст, С. Зизаній здійснює натурфілософське переведення гносеологічних тверджень вперше окреслених білоруським філософом С. Будним в онтологічну площину.²⁴ Твердження С. Зизанія будучи натурфілософськими, а не чисто богословськими – тому й не знаходять вжитку в полеміці²⁵, яка ще й ставить питання про збереження ідентичності власної догматики в контексті домінуючої системи легітимації через звернення до минулого. Якщо перенести його твердження з натурфілософської площини у богословську, то вони справді набувають почасти єретичного забарвлення.

Кирило Транквіліон-Ставровецький у спробі теолого-філософської систематизації православної догматики в «Зерцалі богослов'я» (1618), попри опору на геоцентричну систему, долає поширені в Україні від часів Середньовіччя через зв'язок із візантійською традицією, уявлення про «плаский» світ, інтерпретуючи небесні тіла і Землю як сферичні утворення та наголошуючи на автономності законів природи. Твір підданий критиці за використання прийнятої в західній традиції теологічної термінології, авторитетом у справі чистоти віри, острозьким дидаскалом Йовом Княгиницьким – приятелем ревнителя чистоти обряду²⁶ І. Вишенського, а наступний твір – «Євангеліє учительне» взагалі було засуджене Київським собором. Така реакція з боку церковної ієрархії підштовхнула К. Транквіліона-Ставровецького до переходу в унію.²⁷ Твори С. Зизанія, що були прихильно прийняті найрадикальнішим крилом протестантів – социніан, поруч із творами К. Транквіліона-Ставровецького, набули поширення серед громад старообрядців, але

оскільки в Україні вони були ізольовані²⁸, до того ж перейняли в С. Зизанія саме релігійно-хіліастичний, а не натурфілософський бік вчення, то стати фактором генерування нових астрономічних знань не могли. Для ілюстрації: обґрунтовуючи свої студії, І. Ньютон посилався на Г. Галілея, приписуючи йому відкриття закону, що постійна сила тяжіння викликає рух, швидкість якого пропорційна квадрату часу, тоді як Г. Галілей подібного не стверджував взагалі. Його кінематична теорема набуває такої форми лише потрапляючи в площину динамічних понять І. Ньютона.²⁹ І. Ньютону вдалося переформулювати категорії Г. Галілея, оскільки він обрав спільну з ним натурфілософську основу студій, а не почав переводити їх в іншу площину³⁰. Відсутність автономної системи значень, де астрономічні категорії набувають релевантності, нейтралізувало й інший фактор – накопичення спостережень. Будучи інтегрованим у синкретичне езотерико-природниче знання, астрономічні спостереження могли й не розцінюватися як явища емпіричного характеру, а переводитися в астрологічну чи морально-теологічну площину³¹. Наявність у бібліотеці Острозької академії актуальних на той час астрономічних праць, наприклад, антверпенського видання «Космографії» (1564), франкфуртського «Фізики й сферіки» (1593) та інших, свідчило, що потенційно острозькі книжники могли зі значною певністю вести дискусію з позицій виразно астрономічних, але цього не відбувалося, бо підстави генерування нового знання складала не практичні потреби чи суперечності спостережень, але фундаментальні засади панівної моделі мислення та домінуючої ідеальної системи істини. До того ж, упродовж століття з моменту появи трактату М. Коперника, нова система поволі набувала прихильників, бо ще тривалий час навіть чисто емпіричних спостережень на її користь не було достатньо. Ці прихильники з'являлися часом

не завдяки доведенням з опорою на емпіричні спостереження (Д. Бруно прийшов до гілеоцентричної системи під впливом пантеїстичних поглядів, а Й. Кеплера підштовхнув до неї солярний культ).³²

СТРАТЕГІЇ ІНТЕГРАЦІЇ АСТРОНОМІЧНОГО ЗНАННЯ В ПОЛЕМІЧНУ ЛІТЕРАТУРУ ПОЧ. XVII СТ.

Для реконструкції стратегій, на прикладі оцінки й використання тверджень Я. Лятоса, в український полемічний дискурс першої чверті XVII ст., який безпосередньо вплинув на формування могилянської інтелектуальної традиції, застосуємо дискурс-аналіз на основі фрагментів, зі згадками про вченого, двох трактатів – «Перестороги», ймовірно Ю. Рогатинця, та згаданої «Палінодії». Фігура Я. Лятоса – межова, оскільки з одного боку – католик, близький до православних кіл, носій астрономічного знання в контексті релігійної та правової полеміки, включений різними вимірами своєї ідентичності в протилежні табори. Поляк, який живе при дворі українського магната. Спираючись на трискладову модель аналізу дискурсу, пропонувану Н. Феркло, з виокремленням тексту, події та соціальної практики, доповнюємо її врахуванням характеру полемічної літератури.³³ Подію розумітимемо дискурсивно, отже ставимо її як умовний центр, навколо якого реалізуватимемо аналіз (у даному випадку – згадка про досліди Я. Лятоса), аби мати змогу реконструювати зв'язки між текстом і соціальною практикою, враховуватимемо контекстуалізацію трактатів, яка є досить яскравою. «Пересторога» з'явилася у 1605-1606 рр. співпавши із т. зв. «війною чорнильниць», котра супроводжувала рокош Забжидовського – шляхетське повстання проти політики короля Сигізмунда III, натхненної єзуїтами з контрреформаційними й абсолютистськими претензіями. У своє чергу «Палі-

нодія» з'явилася невдовзі після відновлення, за сприяння козацтва, православної ієрархії в 1620 р. в ситуації напруженої сеймової боротьби за її легалізацію, що завершилася лише 1633 р. схваленням «Статей на задоволення руського народу грецької віри».

Полеміка передбачає виклад аргументів і їх ствердження (логічне, риторичне), а також протиставлення. Тож, протиставлення та виведення будемо розуміти як ключові процедури впорядкування дискурсу, реалізація якого подана в Табл. 1 і 2.³⁴

Табл. 1

«Пересторога»	Дискусивна категорія	Пасажі
	Вчинені кривди І. Потієм	Пасаж 1 – С. Добрянського «в луцькій ріці втоплено»/ С. Зизанія «обезчестили», що «втік із Вільни»
		Пасаж 2 – Х. Філалету «погрожуючи києм»
		Пасаж 3 «Лятос» vs І. Потій Я. Лятосу «аби... швидко визволився із клопоту цього світу»

«Палінодія»	Дискусивна категорія	Пасажі
	«Двір світлий і дорідний» князя Острозького	Пасаж 1 – «Подібний до діяльності, у мужності до Авеніра і Самаї, Аннібала та Помпея»
		Пасаж 2 – «Рівний радою і розсудом Яфорові, Темістоколові»
	Пасаж 3 «Лятос» & «бували докторове славнії»/ «бували й математики та астрологи»/ «промовці рівні Демостену»	

Табл. 2

Категоріальна вісь «Палінодії»	
Сторона автора 1	Сторона автора 2
Мужність	Авенір, Самая, Ганнібал, Помпей
Розсудливість	Яфор, Темістокл
Славні вчені мужі (включно з Я. Лятосом)	Демосфен

Категоріальна вісь «Перестороги»	
Сторона автора	Сторона опонента (І. Потій)
С. Добрянський	Утоплено
Х. Філалет	Погроза
С. Зизаній	Насильство
Я. Лятос	злостива порада

У «Пересторозі» персоніфіковане протиставлення складає зміст категоріальної вісі, де субкатегорії – імена православних діячів протиставляються кривдам, вчиненим по відношенню до них, що категоризується неправедною діяльністю уніата І. Потія. Категоріальна вісь «Палінодії» формується завдяки відповідностям між героїчними персонажами Старого Заповіту, античності та рисами князя В.-К. Острозького. На відміну

від «Перестороги», де діяльність Я. Лятоса протиставлена злочинам І. Потія, З. Копистенський уникає прямого протиставлення через підкреслення значення Я. Лятоса в контексті острозької вченості (він єдиний сучасник князя Острозького згаданий у вказаних пасажах, поруч із чеснотами князя, античними й біблійними персонажами). Водночас, на момент написання твору князь В.-К. Острозький вже був покійний, тож описи

чеснот є даниною утвердженню слави через традицію. Якщо «Пересторога» динамічно вплітає згадку астронома в контекст поточного протистояння, то «Палінодія» тяжіє до історіософських, символічних узагальнень. Дискурсивна структура пасажів обох трактатів відмінна, відмінні й форми артикуляції позицій астрономічного знання, але сама артикуляція спільна. Якщо для «Перестороги» згадка Я. Лятоса – вказівка на аморальність супротивника, для «Палінодії» – частина старої славетної історії, освяченої істинною вірою. В обох випадках позиція астронома переводиться із натурфілософської площини або в історіософську, або в морально-політичну³⁵. У будь-якому разі, астрономія не є самодостатнім аргументом.

Отже, неможливо збагнути розвиток астрономічного знання в могилянському середовищі, керуючись нормами сучасної спеціалізованої науки; його інтегрованість у релігійну полеміку засвідчувало синкретичний характер цих знань.

Не впадаючи в антимодерністський релятивізм, слід підкреслити, що відповідь на питання про форми генерування нового знання коріниться не в аналізі потенційних суперечностей випадкових астрономічних спостережень, але зміні вихідних засновків інтерпретації реальності. У передмогилянську добу дискусія велася між двома версіями геоцентричної системи – статичної, успадкованої від візантійської традиції, яка пояснювала природні фактори, або безпосереднім втручанням Бога, а рух світил – дією янголів й динамічної – з опорою на нових коментаторів Птолемея та його послідовників, яка заперечувала плоскість землі й стверджувала наявність автономних законів природи.³⁶ Ствердження у ранню могилянську добу другої моделі свідчило, що Новий час таки настає.

МОГИЛЯНСЬКА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ТРАДИЦІЯ: ВИКЛАДАННЯ АСТРОНОМІЇ ТА КОНФЛІКТ МОДЕЛЕЙ

У середині XVII ст. Національно-визвольна війна та початки творення козацької держави, дещо зменшили вагу апеляції до правових гарантій, надавши Православній церкві панівний статус у Війську Запорозькому. Водночас, із фактичної академії³⁷, Києво-Могилянський колегіум, одержуючи юридичні гарантії статусу високої школи по чергово 1658, 1670, 1694, 1701 р., перетворюється на формально визнану школу вищого типу. Релігійна полеміка відбувається до XVIII ст., але поступово втрачає гостроту, в той час як високий статус зобов'язує формування відповідних академічних курсів. Високий статус астрономії підкреслювався дисциплінарною належністю до фізики чи натурфілософії, яка в свою чергу була частиною філософії – поряд із теологією – найвищого академічного курсу. У 1630-х викладання філософії було трирічним, пізніше – дворічним, в останній чверті XVII ст. богослов'я було виділене в окремий курс. Філософія була багатоскладовою, включаючи діалектику, логіку, фізику та метафізику. Астрономічні знання викладалися в розділі фізики поруч із іншими натурфілософськими відомостями. Ректор і префект, які перебували на чолі академії завдяки виборам, за традицією, читали вищі авторські курси. Оригінальні курси філософії читалися в академії аж до другої половини XVIII ст., коли у зв'язку із включенням України до Російської імперії й втратою власних інституцій, синод заборонив їх розробку. Як вказувалося, утвердження нової філософської (а з нею – натурфілософської) системи відбувалося не без суперечностей. К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, не будучи прийнятні – перейшли в унію, так само, як і автор блискучого «Треносу», ад-

ресованого відступникам, М. Смотрицький, сама поява творів якого польською мовою, за визначенням М. Грушевського, була «сумним симптомом» кризи моделі старожитнього збереження.³⁸ Табування раціонального філософування мало загрозливі наслідки.³⁹ Зрештою, відбувся синтез раціональної теології та православної догматики, а з ними з'явилися нові засади для природодослідного знання. Вже І. Гізель (у курсі «Твір про всю філософію» 1646-1647 р. р.) вважає неприйнятним для філософа звертатися в поясненні природних феноменів до безпосереднього втручання Бога. Виклад системи М. Коперника детальний, але критичний. У І. Гізеля вперше в могилянській традиції проявляється тенденція до натуралізації метафізики, а також початки механістичного мислення в ідеї «поштовху» в русі (*impetus*), хоча якісні процеси абсолютно превалюють над кількісними.⁴⁰ Стоячи на позиції однорідності земної та небесної матерії, він заперечував якісні зміни на Небі. Спираючись на креаціоністські засади, його ідеї виявляють часом пантеїстичні тенденції, такі відхилення, ймовірно, зумовлені складністю й масштабом теоретичного синтезу.⁴¹ А інший викладач колегіуму в 1640-х роках, Єпифаній Славинецький, видає 1649 свій переклад «*Theatrum orbis terrarum*» («Театр світу») (1645) нідерландського картографа Я. Блеу із прихильним викладом геліоцентризму.⁴² У ранній період могилянського кола все ще зберігається езотерико-природознавчий синкретизм. У панегіричній поемі «Євхаристиріон» (виданій 1632 р. із заснуванням колегіуму) Софронія Почаського, присвяченій піднесенню діянь П. Могили у зв'язку зі сприянням розвитку наук та освіти, у першій частині – «Гелікон», вірш на ушлявлення астрономії – сьомий в порядку й передує головному – восьмому, що присвячений «кореню» «всіх наук» теології. У ньому стверджено, що астроном «перший пізнав Бога в тілі», а поряд із астрономом згадується астролог,

що «біг сонячний в Зодіаку знає»⁴³. В іншій частині – «Парнас», яка містить алегоричні звертання до муз, Уранія як покровителька астрономії – загадана третьою,⁴⁴ після Кліо – музи історії, музи «жалісних віршів» Мельпомени.⁴⁵ Астрономічне приладдя надалі використовуватиметься у вітчизняній граверній справі, особливо в супроводі до панегіричної літератури (наприклад, гравюра «Іван Мазепа в оточенні добрих справ» І. Мигури 1706 р.). Естетична рецепція зодіакальних символів в осмисленні переродження природи й духу в циклі «Про зодіак та чотири пори року» ректора колегіуму у 1650-х роках Лазара Барановича.⁴⁶ Ці образи ще мають вагу для Г. Сковороди⁴⁷, який вже студіював натурфілософію під керівництвом фактичного раціоналіста Георгія Кониського й сам, будучи коперникіанцем вже в силу освіти, сприймав геліоцентричну модель як загальноновизнану.⁴⁸ Бароко як культура синтезу давала підстави, аби до першої половини XVIII ст. езотеричний та досвідний характер астрономічного знання проявлявся як у «високій» культурі, так і «низовій»⁴⁹, у вертепній драмі.⁵⁰ Барокова поезія найбільше й підходила для вираження такого суперечливого зв'язку,⁵¹ бо «концепти», на яких базувалися академічні курси поетики, так часто й означувалися як «узгоджене неузгодження виразу».⁵² Високий статус астрономії в могилянській академічній традиції почасти може здивувати, оскільки успіхи українських натурфілософів XVII ст. з точки зору генерування та обґрунтування відкриттів, були більш, ніж скромними. Проте, із вище викладеного, можемо зробити висновок, що цей статус визначався не емпіричними успіхами, але символічним значенням самої дисципліни. Не вимоги практичної доцільності, але фундаментальна спрямованість до Абсолюту визначала його. Практично всі, за невеликим виключенням,⁵³ філософські курси містили розділ з фізики, де торкалися проблеми світобудови. Окрім

згаданих Й. Кононовича-Горбацького та І. Гізеля, спудей академії знайомилися з астрономічними знаннями у філософських курсах таких професорів: Й. Кроковського (1684-1686, 1686-1688), С. Яворського (1691-1693), П. Калачинського (1693-1695), І. Поповського (1699-1702), анонімний курс 1700 р., Х. Чарнуцького (1702-1704), І. Ярошевицького (1704-1706), Т. Прокоповича (1706-1708), С. Піновського (1711-1715), І. Левицького (1719-1721), П. Малиновського (1722-1723), А. Дубневича (1725-1729), С. Кулябки (1735-1739), М. Козачинського (1739-1745), Г. Кониського (1747-1751), Г. Щербацького (1751-1753).⁵⁴ В якості опори заявлявся схоластичний метод викладу, а його структура могла варіюватися в залежності від автора. Курси викладалися у формі «трактатів», які розділялися на диспути чи розділи. І. Гізель заклав вживану систему – думка автора, закиди опонентів і їх спростування.⁵⁵ Могла анонсуватися тема, відносно якої висловлювалися взаємно заперечні твердження різних авторів, після чого лектор доводив чи спростовував (повністю чи частково) викладене. У разі часткового спростування, судження могли поєднуватися з іншими авторами й формулюватися як висновки. Часом спростування, особливо, коли спиралося на «очевидність» викладеного могло виражатися через риторичні звороти.⁵⁶ Логічна узгодженість суджень мала більш вагоме значення в порівнянні з ілюстраціями емпіричного матеріалу.

Наприкінці XVII ст., після масштабних соціальних потрясінь – революційної Хмельниччини, Руїни (метафора Л. Барановича), відбувається «прорив українського світу в Новий час», у порівнянні з другою половиною XVI ст., з його орієнтованістю на непорушність традицій і сталість, змінюється сама модель сприйняття та інтерпретації часу.⁵⁷ Недаремно, у філософському курсі Стефана Яворського час розглядається як реальна, об'єктивна категорія («зовніш-

ній час»). Об'єктивація часу була пов'язана з натуралізацією його розгляду – час як рух виявлявся через Сонце як небесне світило. Стверджуючи онтологічну єдність різних форм матерії, переносючи цю тезу на астрономію, С. Яворський руйнував аристотелівський принцип взаємозв'язку Землі й Небес через принципове розведення Небес і Землі. Подібно І. Гізелю, ретельно, проте критично, він викладає геліоцентричну систему. Його курс «Філософські змагання...» цікавий з точки зору гносеологічних суперечностей⁵⁸ натурфілософії із метафізикою та теологією: піддаючи критиці томістичну абсолютизацію форми, визнає її рівноцінною з матерією, окреслюючи предметом пізнання конкретне буття речі, використання натурфілософських знань означає як важливу частину самопізнання, проте такі тези, що могли стимулювати нові форми досвідного знання, поєднувалися з тенденцією до розширення предмету теології до всіх проявів Божества у світі й звуження предмету філософії, при тому, що схилився до розведення способів пізнання істини філософської та теологічної, тим самим опосередковано посприявши більшій демаркації спеціальних розділів філософії.⁵⁹

Поруч із систематичним і галузево диференційованим викладом філософії, з кінця XVII ст. виявлялися інші епістемологічні тенденції: 1) платонізм впевнено витіснявся з академії схоластичним аристотелізмом.⁶⁰ Маючи певні прояви у І. Гізеля, він надалі мінімізується; 2) більш виразним стає розрив між академічною та позаакадемічною філософією, що не було властиво для ранньомогиланського періоду (так, величезний вплив неоплатонізму на Г. Сковороду є визнаним, при тому, що цілком засвоїти його в академії він не міг).⁶¹ 3) спостерігається розведення поетичної й філософської рефлексії відносно «небесної» проблематики. Поетична рецепція, яка знає лише внутрішню дисципліну розуму, стає ілюстративною при ана-

лізі прийдешніх змін. Молодший сучасник С. Яворського, Теофан Прокопович у поезії «Про папський вирок Галілеєві»,⁶² ймовірно написаний під час навчання в колеґіумі Св. Афанасія в Римі (біля 1699-1700 р.), гнівно засуджує лукавство папи й не просто погоджується теоретично із позиціями Г. Галілея, але робить із них подвиг, гідний захоплення.⁶³ Поетична рефлексія торувала шлях змінам, які давали підстави говорити дослідникам про Т. Прокоповича як раннього просвітника.⁶⁴ Для нього концепція «двох істин» є вагомим гносеологічним засновком. Т. Прокопович закладає фундамент переорієнтації академічної натурфілософії. Тож, показово, що М. Симчич, вивчаючи гносеологічні засади та структуру їх викладу в курсах логіки, котрі передували ознайомленню з астрономічними відомостями у межах фізики, вказував на належність курсів Т. Прокоповича та С. Яворського до різних типів.⁶⁵ Т. Прокопович не лише апелює у викладі до емпіричних спостережень, але й стимулює їх самостійне здійснення (він мав персональні атласи, карти, астрономічні прилади).⁶⁶

Саме в Т. Прокоповича спостерігаємо принциповий розрив езотерико-природничого синкретизму, підготовленого С. Яворським. Він обґрунтований, як у філософсько-теологічній площині – астрологія суперечить фундаментальній свободі волі людини, а отже елімінується з контексту астрономії, яка в свою чергу натуралізується⁶⁷, так і з позицій очевидності – для Т. Прокоповича астрологія вже не просто беззахисна проти гносеологічних контраргументів, але й суперечить здоровому глузду. Він виразно математизує натурфілософію, окреслюючи астрономію взагалі як розділ математики.⁶⁸ Його курс містить виклад аксіом, доведення теорем, приклади застосування розрахунків, що потенційно можуть бути застосовані для астрономічних досліджень емпіричного характеру. Т. Прокопович окреслює категорію «руху» як одну

із вагомих для розуміння фізичних процесів на Землі та небі. Він схиляється до визнання істинності системи М. Коперника, хоча окреслює це обережно, зокрема, наводячи аргументи противників щодо її гіпотетичного характеру⁶⁹, проте, оскільки від часів Г. Галілея пішла тенденція математичного доведення, Т. Прокопович, ніби «на майбутнє», нейтралізує ортодоксальну критику через необхідність алегоричної екзегези Біблії.

Із другої третини XVIII ст. окреслюється тенденція до пошуку нових теоретичних засад у гносеології, онтології й натурфілософії. М. Козачинський обмежується розлогим описом системи М. Коперника, якій, імовірно, симпатизує, попри заяву у назві «аристотелівської філософії», нетипово для могилянської традиції реабілітує епікурейців. Причому, не лише в контексті онтології – аналізуючи як евристичне атомістичне вчення Демокріта, Лукреція розвинуте «сучасними епікурейцями» (як тоді говорили), але й встановлюючи відповідності між натурфілософією й етикою за посередництва концепції природного права й насолоди душі як сенсу життя.⁷⁰

Вживана термінологія почасти також була симптомом змін: з другої чверті XVIII ст. визначення «scientia⁷¹ naturalis» (наука про природу) починає витісняти з назв академічних курсів «philosophiae naturalis» (філософія природи) (у М. Козачинського вони ще співіснують⁷²).

Г. Кониський розвиває позиції Т. Прокоповича, посилаючись на нього в якості попередника.⁷³ Не маючи потреби стверджувати «практичність» фізики (а з нею й астрономічних знань), окреслює її спеціалізований статус, науковість, що визначається через доведеність тверджень та «необхідності» висновків, заперечує практичність фізики, підкреслюючи її «споглядальний» характер, сучасною термінологією – фундаментальний. Астрономія – все ще несамостійна цілком, хоча природа є самодостатнім об'єктом

наукових студій.⁷⁴ Як і попередник, задається питанням щодо характеру впливу небесних світил на Землю, переводячи її переважно в площину впливів фізичного характеру світла, з яким пов'язане тепло та рух, що визначає часові розрізнення. Зміни на небі провокують нові здатності на Землі.⁷⁵ Саме ж Небо змінам піддається, і тут емпіричні аргументи у Г. Кониського виразно домінують над діалектико-логічними: поява нових зір, поява та зникнення комет, плями на Сонці – це обговорюється з посиланнями на «нового велета» Т. Браге та Г. Галілея. З опорою на М. Коперника й Т. Браге, Г. Кониський подає різні дані щодо відстані від Землі до Сонця. Навіть у полеміці з концепцією множинності світів, яка неминуче набуває теологічного характеру, він добирає раціоналістичних аргументів з опорою на картезіанців, хоча й не у всьому з ними згоджується. Проте, посилання на емпіричні спостереження радше книжні⁷⁶, аргументи спираються на дослідження зарубіжних авторів, що, очевидно, свідчило про недостатню розвиненість астрономічних спо-

стережень у самій Україні. Так, обговорюючи питання вимірювань віддаленості зір від Землі, Г. Кониський посилається на дослідження 13 різних астрономів, проте за Г. Галілеєм.⁷⁷

Він підсумував системи, за якими здійснювалося викладання астрономії в Києво-Могилянській академії (див. у Табл. 3). Первісно відштовхуючись від класичної для схоластики системи, лектори тяжіли до компромісного варіанту Т. Браге, хоча з початку XVIII ст. збільшувалося число прихильників М. Коперника, більш традиційний курс змушував обговорювати його концепцію критично й з певними застереженнями. З позиціями Х. Клавія, згаданий Г. Кониський знайомив студентів для провокування власного пошуку й більш цілісної картини розвитку астрономічного знання в Нову добу, але, оскільки матеріально-технічної бази для астрономічних спостережень не було достатньо в Україні в сер. XVIII ст., а до того часу геліоцентрична система вже була визнанаю більшістю натурфілософів, то позиція Х. Клавія так і не знайшла прихильників в Україні.

Табл. 3

Класична	Компромісна	Інноваційна	Альтернативна
Геоцентрична система Аристотеля-Птолемея	Гео-геліоцентрична система Т. Браге ⁷⁸	Геліоцентрична система М. Коперника	Позиція Х. Клавія ⁷⁹

Суперечливість його філософського курсу проявляється у частих посиланнях на праці Г. Галілея («Про рух Землі»), прихильно викладає геліоцентричну систему, але потім – «допустивши доктрину» Аристотеля-Птолемея, викладає її, очевидно, як данину схоластичній традиції⁸⁰. Надалі визнаючи, що проти геліоцентричної системи лишилося не так багато аргументів, окрім Письма, він в іншому місці трактату відмовляється від його буквального прочитання. Тенденція до

десакралізації природи в курсі виражається яскраво в запереченні тез пантеїстів (Я. Коменського) про одухотвореність природного світу.⁸¹ Аналізуючи природу світла за Р. Декартом, уникає спростувань, що невластиво для дискусійної структури викладу курсу. А у висновку підкреслює: «...не наважуся наблизитися до думки картезіанців, хоч бачу, що думка перипатетиків також недосконала і неясна. Кожен старанний буде вивчати те, що вважатиме для себе відповідним».⁸² Об-

говорюючи можливість «руйнування Неба» як вияву розпаду світобудови, лектор підкреслював, що питання це «більше теологічне, ніж фізичне», оскільки бракує способів, аби пояснити таку можливість, виходячи із самої природи, тим самим інтегруючи його в панівну систему релігійної істини.⁸³ Отже, брак емпіричних аргументів розглядається як підстава елімінації викладу проблематики із спеціальних розділів натурфілософії. Він ще почасти скептичний до математизації доведень Г. Галілея, і окремим розділом з опорою на Письмо та отців аналізує Творення.⁸⁴

Його наступник – професор Георгій Щербацький до думки картезіанців наблизитися не просто наважився, але й повністю фондував курс на гносеології та онтології Р. Декарта й Е. Пуршо, що сигналізувало про перспективу завершення доби «другої схоластики» в могилянській академічній філософії. Піддаючи критиці платонізм (за концепцію пізнання як анамнезису), скептицизм і перипатетичну філософію, визнавав концепцію вроджених ідей та аксіоматичних підстав знання й доведення через зведення до очевидності, розрізнення мислячої та протяжної субстанцій. Тезою, що відчуття є джерелом помилок, імпліцитно стверджує подальшу неможливість вмонтовувати результати емпіричних спостережень, як часто це робили його попередники, в стару систему поглядів, а отже необхідність зміни самих вихідних засновків в усіх розділах філософії: фізиці (включно з астрономією), метафізиці, етиці. Аби такі теоретичні інновації видавалися менш травматичними для традиції, Г. Щербацький – добре обізнаний із риторикою, віртуозно обґрунтовує з опорою на отців церкви нову гносеологічну програму (так, він доводить, що Р. Декарт⁸⁵ оригінально розвиває позиції Августина). Він відмовляється від класичної ієрархії «споглядальних» та «практичних» наук, де останні підпорядковані першим, стверджу-

ючи, що вони аналізують принципові різні об'єкти, а тому не перебувають у відносинах підпорядкування, математика (до якої від Т. Прокоповича зараховували астрономію), потенційно означається як така, де відбувається взаємне проникнення практики та теорії, де важливим є не просто фіксувати певні емпіричні властивості, але обговорювати причини. Саме аналіз причин відрізняє науку від повсякденного знання, на думку Г. Щербацького. Накопичення та обробка спостережень – це вагомий фактор приросту знання⁸⁶. Розлого прикласти ці твердження до астрономії він не мав змоги, але така досить радикальна переорієнтація епістемологічної програми могилянського курсу натурфілософії поряд із тенденціями до зростання ваги досвідного знання й перспективою злагодження розривів між академічною та позаакадемічною філософією (як у випадку Г. Сковороди та М. Козачинського), свідчило про Модерн, який починає виходити за межі академічних аудиторій.⁸⁷ Від підстав пізнання, через фізіологію людини до окремих розділів філософії, він обґрунтовує нові засадничі основи наукового пізнання, які, якби знайшли наступників, також би доповнювалися емпіричними дослідженнями, свідчили про завершення допарадигмального етапу розвитку науки в академії. Цього не сталося з причин, які беруть початок із післямазепинської доби. 1720 р. була введена заборона на друк світських книг для українських друкарень. Туди ж зараховувалися натурфілософські курси. Водночас впроваджувалася за посередництва синоду церковна цензура. Обмеження книговидавництва та надто обтяжлива опіка Церкви, що втрачала власну самостійність після підпорядкування московській патріархії, усвідомлювалася українськими елітами як значна проблема. Гетьман К. Розумовський та Генеральне зібрання 1764 р. планували реформу вищої школи, що мала безпосередньо торкнутися Києво-Могилянської акаде-

мії через відлучення монахів від викладання й заміну їх світськими особами, а також за-снування окремої типографії при академії з правом друку як церковних, так і світських книг.⁸⁸ Ішлося про реорганізацію академії в світський університет із 4 факультетами. Проте скасування гетьманства не дало можливості реалізувати проект. Переведення, часто вкрай примусово (особливо, після Полтавської битви 1709 р.), часом за посередництва церковних призначень українських вчених до Росії, зумовило поступову втрату інтелектуального потенціалу. У липні 1741 р. астрономічні прилади та атласи Т. Прокоповича були передані Російській академії наук, його послідовник Г. Кониський наводив факти щодо емпіричних спостережень переважно з чужих слів.⁸⁹ Астрономічні дослідження, що їх здійснював І. Фальковський, сприймалися наприкінці XVIII ст. як щось незвичне, таке, що не увійшло в усталену практику.⁹⁰ Парадокс академії післямазепинської доби полягав у тому, що засобами модерної централізації царат здійснював демодернізацію України. З одного боку, вітчизняні філософи не мали змогу друку праць, отже розширення кола зацікавлених; з іншого боку, церковний нагляд, який у XVII ст. був чинником прориву в Новий час, у XVIII ст. робив проблематичним подальшу демаркацію наукового знання від богослов'я.

ВИСНОВКИ

Раціоналізуючи теологію, освоюючи синтетичні філософські системи, звертаючись логіко-риторичною мовою до опонентів, православна ієрархія силами Києво-Могилянської академії успішно перехопила інтелектуальну ініціативу, витворену братським рухом і світською Острозькою академією. Враховуючи непросту історію становлення раціоналізованої теології на ґрунті православної догматики, у ранній могилян-

ський період у вітчизняній натурфілософії закріпилася геоцентрична система⁹¹, хоча, як бачимо, паралельно з нею розвивалися й альтернативні форми космологічного знання. Утвердження динамічної моделі геоцентризму з одного боку, відповідало не стільки емпіричній доцільності, скільки необхідності символічно опинитися в спільному з опонентами полі символів, категорій і смислів і на рівні з ними; з другого – елімінувало візантійський спадок. Наприкінці XVII ст. із систематичним викладом філософії загострилася проблема її зв'язку з теологією, астрономія з одного боку викладалася за традицією, закладеною у ранній період, але на рівні епістемології та онтології, суперечливо формувалися нові засади осмислення реальності. Подолання цих суперечностей на межі XVII-XVIII ст. призвело до звершення вказаних на початку трьох ключових подій, які остаточно розірвали езотерико-природничу єдність релігійного, астрономічного знання й астролого-герметичного містицизму, заклавши фундамент подальшому галузевому розмежуванню дисциплін. Теологічне та філософське протистояння між бароковою схоластикою та більш радикальним реформізмом – лише на перший погляд було догматичним і далеким від астрономії як такої, але воно посприяло утвердженню нової моделі мислення, що полягала у визнанні емпіричного знання, витісненню алегоричною екзегезою Біблії буквализму, що розширило можливості для самообґрунтування наук. Модель езотерико-природничого синкретизму в астрономії поступалася раціонально-емпіричній моделі. І оскільки за століття інтенсивних академічних контактів, могилянському середовищу вдалося орієнтуватися в загальноєвропейських тенденціях, відмінності вже набували історичного характеру. Зі становленням другої моделі, починає формуватися сприйняття науки у категоріях «розвитку/відставання». Протиставлення «старих» та

«нових» філософів, що зустрічаємо у XVIII ст., вже є не логічним, що випливає з категоріальної схеми, а історичним, що випливає з емпіричних успіхів, очевидності й доведених. Проте, це відбувалося на фоні політичного занепаду Гетьманщини, зміна статусу Церкви і модернізація Московії, в тому числі, за рахунок України, зумовило амбівалентний розвиток цієї моделі. Оскільки всі лектори представляли клір, то часто їхні висновки половинчаті, процес подолання схоластики був більш тривалим, ніж у Західній Європі, водночас простежувався розрив між академічною та неакадемічною філософією. Оскільки саме за межами академії витворювали альтернативні церковним і академічним мережі. Проте, занепад книгодрукування та посилення цензури, зменшує стійкість цих мереж, знижує можливості інтелектуальної дискусії – це лише посилює вплив слабкої академії.

У сер. XVIII ст. вказаний розрив одержав перспективу здолання, а астрономія остаточного утвердження раціонально-емпіричної моделі – це відбувалося як на рівні обґрунтування нових методологічних засад натурфілософії, так і в плануванні освітньої політики гетьманським урядом. За 1-2 покоління ці зміни могли суттєво трансформувати способи здобуття, доведення та маніфестації знань. Проте, приєднання Києво-Могилянської академії, як і Гетьманщини, зникнення всестанової освіти⁹², якому передувало штучне обмеження числа спудеїв, призвели до того, що експедиція П. Чубинського у 1872 р. засвідчила спосіб розуміння Неба серед українських селян, приблизно відповідний зі старою схоластичною школою ранньої могилянської доби й езотерико-природничною моделлю.⁹³

ПЕРЕЛІК ЛІТЕРАТУРИ

1. Борецький Й. та інші. Протестація 1621 р. // Тисяча років української суспільно-політичної думки у дев'яти томах. – Т. 2. Кн. 2. Перша половина XVII ст. / Упоряд. В. Шевчук; ред. тому В. Коба. – К.: Дніпро, 2001. – С. 286-299.
2. Баранович Л. Аполлонова люття (з книги) // Слово многоцінне: хрестоматія української літератури створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI ст.) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII ст.) у чотирьох книгах / Упорд. В. Яременко, В. Шевчук. – Кн. 2. – К.: Аконт, 2006. – С. 286-291.
3. Баранович Л. Про зодіак та чотири пори року (з циклу) // Слово многоцінне... – Кн. 2. – К.: Аконт, 2006. – С. 291-301.
4. Вебер М. Про внутрішнє покликання до науки // Вебер М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика / пер. О. Погорілого. – К.: Основи, 1998. – С. 311-337.
5. Вишенський І. Книжка (уривки) / пер. В. Шевчука // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконт, 2006. – С. 472-525.
6. Грушевський М. Історія української літератури у шести томах. – Т. 5., Кн. 2. Перше відродження (1580-1610 р. р.) – К.: Либідь, 1995. – 352 с.
7. Гізель І. Трактат про душу / пер. з лат. Я. Стратій // Гізель І. Вибрані твори у трьох томах. – Т. 2. – Київ-Львів: Свічадо, 2011. – С. 217-407.
8. Довга Л. Передмова від упорядника // Гізель І. Вибрані твори у 3 тома / заг. ред. Л. Довгої. – Т. 1. Кн. 1. – Свічадо: Львів, 2012. – С. 9- 41.
9. Довгалевський М. Поетика. Сад поетичний/ пер. В. Маслока. – К.: Мистецтво, 1973. – 436 с.
10. Захара І. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский). – К.: Наукова думка, 1982. – 159 с.
11. Зизаній С. Казанье святого Кирилла Патриархи иерусалимского о антихристѣ и знаках его.. // Пам'ятки українсько-руської мови і літератури у восьми томах. – Львів: НТША, 1906. – Т. 5. – С. 31-200.
12. Ісаєвич Я. Сучасні псевдонаукові публікації на історичні теми: два приклади // Україна модерна. – №13. – 2008. – С. 211-221.
13. Ісаєвич Я. Києво-Могилянський колегіум // Історія української культури у п'яти томах. – Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 564-575.

14. Ісаєвич Я. Мандрівні видавці // Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – С. 197-203.
15. Іванова М. Космологіческие воззрения Стефана Зизания // Вече. – 2010. – №21. – С. 193-200.
16. Кагамлик С. Українська православна ієрархія ранньомодерного часу в європейському контексті // Українознавчий альманах. – Вип. 11. – 2013. – С. 195-199.
17. Калимон І. Сонце, що сходить після Заходу / пер. В. Литвинова // Українські гуманісти епохи Відродження у двох частинах. – Ч. 2. – К.: Наукова думка, Основи, 1995. – [Електронний ресурс] – Режим доступу/Ізборник/ <http://litorus.org.ua/human/hum.htm>
18. Кауффельд А. Защита Отто фон Герике системы Николая Коперника / пер. с нем. И. Веселовского // Историко-астрономические исследования. – Вып. 11 – 1972. – С. 221-236.
19. Кононович-Горбацький Й. Передикаменти. / пер. з лат. А. Корокішка // Філософська думка, 1972. – №1. – С.90-101.
20. Кононович-Горбацький Й. Логіка. Другий трактат / пер. з лат. А. Корокішка // Філософська думка, 1972. – №2. – С.81-93.
21. Кониський Г. Філософія природи, або фізика / пер. з лат. М. Кашуби // Кониський Г. Філософські твори у двох томах. – Т. 2. – К.: наукова думка, 1990. – 573 с.
22. Копищенський З. Палінодія, або книга оборони / пер. В. Шевчука // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконтіт, 2006. – С. 637-644.
23. Косицька М. Риторично-стилістичні особливості полеміки у польськомовному «Літосі...» митрополита Петра Могили // Українська полоністика. Філологічні дослідження. – 2007. – Вип. 3-4. – С. 296-302.
24. Кралуок П., Якубович М. Ян Лятос: ренесансна філософія та наука на українських землях. – Острог: НУ «Острозька академія», 2011. – 144 с.
25. Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська академія. – 2006. – Вип. 2-3. – С. 63-73.
26. Мангайм К. Ідеологія та утопія / пер. з нім. В. Шведа. – К.: Дух і літера, 2008. – 370 с.
27. Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія // Історія української культури у п'яти томах. – Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 531-549.
28. Могила П. Читача до Касіяна красномовне звернення / пер. Р. Радишевського // Слово многоцінне... – Кн. 2. – К.: Аконтіт, 2006. – С. 147.
29. Наука і мистецтво // Із скарбниці античної мудрості (словник), 2 вид. – К.: Вища школа, 1994. – С. 123-172.
30. Нічик В. Від ренесансної Італії до реформаційної Німеччини // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. – К.: КМ Академія, 2002. – С. 78-98.
31. Обонкіон-Батя Й. Вертеп (Цар Ірод) / пер. В. Шевчук // Слово многоцінне... – Кн. 4. – К.: Аконтіт, 2006. – С. 667-709.
32. Паславський І. Наукові знання. Граматика. Риторика. Діалектика. Математика. Астрономія // Історія української культури у п'яти томах. – Т. 2. Українська культура XIII – першої половини XVII століть. – К.: Наукова думка, 2001. – С. 761-774.
33. Плечкайтис Р. Упоминання об И. Кеплере в философских курсах XVII–XVIII вв. учебных заведений Литвы // Историко-астрономические исследования. – Вып. 11. – 1972. – С. 107-118.
34. Почаський С. ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ, альбо Вдячність... // Українська література XVII ст. Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 239-256.
35. Прокопович Ф. Натурфілософія, або фізика // Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах. – Т. 2. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 116-191.
36. Прокопович Ф. Про папський вирок Галілеєві / пер. В. Литвинова // Прокопович Ф. Філософські твори у трьох томах. – Т. 3. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 348.
37. Прокопович Ф. Геометрія // Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах. – Т. 3. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 84-164.
38. Прошеніє малоросійскаго шляхетства и страшинъ, вмести с гетманомъ, о возстановленіи разныхъ старинныхъ прав Малороссіи (1764) // Киевская старина. – 1883. – Т. 6. – С. 317-345.
39. Рогатинець Ю. Пересторога // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконтіт, 2006. – С. 536-544.
40. Рогович М. Бібліотека Феофана Прокоповича (визначення з опису) // Прокопович Ф. Філософські твори в трьох томах. – Т. 3. – К.: Наукова думка, 1981. – С. 374-443.
41. Родигін К. Число та нескінченність в алхімічній

- філософії Заходу // На шляху до синтезу філософії, науки та релігії: матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Людина. Всесвіт. Абсолют. Класичний, неklasичний, постнекласичний та езотеричний підходи», 19–20 квітня 2013 року, Львів. – Львів: НУ «Львівська політехніка», 2013. – С. 67-76.
42. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. – Вінниця: О. Власик, 2009. – 239 с.
 43. Симчич М., Стратій Я. Передмова // Гізель І. Твір про всю філософію (вибрані місця). – Т. 2. – К.: Львів: Свічадо, 2011. – С. 11-26.
 44. Симчич М. Проблема розрізень і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля // Гізель І. Вибрані твори у 3 тома / заг. ред. Л. Довгої. – Т. 3. – Свічадо: Львів, 2010. – С. 83-102.
 45. Сковорода Г. П'єсьн 28-я // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. – Харків-Едмонт-Торонто: Майдан, Видавництво КІУС, 2011. – С. 81-82.
 46. Сковорода Г. Разговор, называемый Алфавит, или Буквар Мира // Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. – Харків-Едмонт-Торонто: Майдан, Видавництво КІУС, 2011. – С. 645-728.
 47. Смотрицький Г. Ключ Царства Небесного / пер. В. Шевчука // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконт, 2006. – С. 339-348.
 48. Смотрицький Г. Календар новий римський / пер. В. Шевчука // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконт, 2006. – С. 349-359.
 49. Старченко Н. Публічність як домінанта культурної традиції (Волинь другої половини XVI ст.) // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* – Т. 5. – К.: Критика, 1998. – С. 68-81.
 50. Стратій Я. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. – К.: Наукова думка, 1981. – 208 с.
 51. Стратій Я. Яворський Симеон Іванович // Філософська думка в Україні. Бібліографічний словник. – К.: Пульсари, 2002. – [Електронний ресурс] – Режим доступу/ Ізборник/ <http://litopus.org.ua/fdm/fdm66.htm>
 52. Сумцов Н. Исторический очерк попыток католиков ввести в Южную и Западную Россию григорианский календарь // Киевская старина. – 1888. – №5. – С. 235-258.
 53. Суторіус К. Два рукописи з теологічними лекціями Стефана Яворського з Російської національної бібліотеки // Рукописна та книжкова спадщина України: археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. – Вип. 13. – 2009. – С. 66-78.
 54. Трофимук М. Іриней Фальковський, найепатажніший єпископ // Збруч. – 28. 05. 2014. – [Електронне джерело] – Режим доступу / <http://zbruc.eu/node/22831>
 55. Ушкалов Л. Сковорода й Мануйло Козачинський // Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії. – Харків: Майдан, 2004. – С. 721-722.
 56. Філалет Х. Апокрисис, або відповідь на книжки про Берестейський собор від імені старожитньої релігії грецької (уривки) // Слово многоцінне... – Кн. 1. – К.: Аконт, 2006. – С. 400-417.
 57. Форлівезі М. Епоха шкільництва: академічна філософія між XV і XVII ст. / пер. М. Симчича // Філософська думка. *Sententiae.* Історико-філософський спецвипуск, 2010. – №1. – С. 145-152.
 58. Ханенко М. Діаріуш, або Журнал 1722 р. / пер. В. Шевчука // Слово многоцінне... – Кн. 4. – К.: Аконт, 2006. – С. 96-188.
 59. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори в чотирьох томах / під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 3 – 164.
 60. Чижевський Д. Український літературний барок. – Харків: Акта, 2003. – 460 с.
 61. Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. – Т. 1. – СПб: ЮЗОРГО, 1872. – 468 с.
 62. Шевчук В. Іван Вишенський та його послання // Вишенський І. Твори. – К.: Дніпро, 1986. – [Електронний ресурс] – Режим доступу/ <http://www.utoronto.ca/elul/Vyshenskyi/Shevchuk-vstup.html>
 63. Шевчук В. Українські поетики та риторики як теоретична база літературного бароко // Слово многоцінне... – Кн. 4. – К.: Аконт, 2006. – С. 221-225.
 64. Шевчук В. Митрофан Довгалевський та його драми // Воскресіння мертвих. Українська барокова драма: антологія. – К.: Грамота, 2007. – С. 420-429.
 65. Шевчук В. Кілька думок з приводу заснування Київської колегії // Пам'ятки України: спецвипуск. – 2014. – С. 4-5.
 66. Шпізель Р. Лятош (Лятос) Ян (Latosz (Latos) Jan) // Острозька академія XVI-XVII ст. – Острого: НУ «Острозька академія», 2008. – С. 189-190.

67. Щербацький Г. Настанови, складені з метою полегшення читання старих і нових філософів / пер. з лат. Я. Стратій // Історія філософії України. Хрестоматія / Упор. М. Тарасенко, М. Русин та ін. – К.: Либідь, 1993. – С. 206-238.
68. Щураг В. Українські джерела до історії філософії. Історично-філософський начерк // Хроніка 2000. – 2000. – Вип.37-38. – С. 129-146.
69. Яворский С. Камень веры / пер. на русский. – СПб, 2010. – 746 с.
70. Якубович М. «Prognosticon» Яна Лятоса 1594 р.: суспільно-політичний контекст // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: «Історичні науки». – Вип. 18. – 2011. – С. 165-174.
71. Brockliss L. The Moment of No Return: The University of Paris and the Death of Aristotelianism // Science & Education. – №15 – 2006. – P. 259-278.
72. Fairclough N. Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research. – London – New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003. – 288 p.
73. Zarka P. Astronomy and Astrology // The Role of Astronomy in Society and Culture, Proceedings of the International Astronomical Union. – Symposium 2009, Volume 260. – P. 1-7. – [Електронне джерело] – Режим доступу/ <http://www.lesia.obspm.fr/perso/philippe-zarka/GlobsPZpro/Zarka-IAUS260-Unesco2009.pdf>
74. Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions, 3 ed. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996. – 212 p.
75. Sprajc I. Astronomy and its role in ancient Mesoamerica // The Role of Astronomy in Society and Culture, Proceedings of the International Astronomical Union. – Symposium 2009, Volume 260. – 2011. – P. 87-95.
- тимемо як конститутивну, а на прагматичний вимір вкажемо через інтелектуальні традиції та дискусії.*
- ⁴Мицько 2001
- ⁵Це було тисячоліттями властиво для різних форм знання про небесні тіла й закономірності їхнього руху, інтегрованих у міфологію в багатьох дуже відмінних архаїчних культурах і цивілізаціях. Наприклад, астрономія народів Мезоамерики була сплетена із релігійними ідеями, ритуальними практиками, займаючи важливе місце у світогляді загалом [Sprajc 2011, p. 87].
- ⁶У Холмському збірнику, що його містить, також наявний переклад «Трактату про сферу» (1230) англійського автора Й. Сакробоски, що містить виклад астрономічних знань з опорою на Аристотеля, Птолемея та їх арабських коментаторів, і який лежав в основі викладання астрономії в Європі до кінця XVI ст. Дана праця відома в Україні щонайменше з XV ст. [Паславський 2001].
- ⁷Якубович 2011, с. 168-169, 172; Шпізель 2008, с. 190; Кралюк, Якубович 2011; Ісаєвич 2008, с. 216
- ⁸Zarka 2009, p. 2
- ⁹Zarka 2009, p. 4
- ¹⁰Родигін 2013, с. 71
- ¹¹Щураг 2000; Симчич 2010, с. 102; Довга 2012, с. 26-29
- ¹²Перша спроба була здійснена у 1620 р. ректором Київської братської школи, що на її основі засновувалася Києво-Могилянська академія, К. Саковичем, в «Аристотелевих проблемах...» і «Трактаті про душу».
- ¹³Розрахунки в цьому трактаті носять чисто езотеричний характер, так Г. Смотрицький розшифровує ім'я ініціатора реформи папи Григорія XIII, виявляючи число 666 – знак біблійного антихриста.
- ¹⁴Смотрицький 2006, с. 349-350, 355
- ¹⁵Чижевський 2005, с. 28; Паславський 2001
- ¹⁶Перекладений «Люцідарій» староукраїнською мовою у 1636 р. вже в могилянську добу, був своєрідною енциклопедією географічних, астрономічних знань синтезованих із астрологічними та релігійними візіями.
- ¹⁷Смотрицький 2006, с. 339
- ¹⁸Про що яскраво свідчить «Протестація» 1621 р. православного духовенства проти релігійних і політичних утисків у Речі Посполитій [Борецький 2001].
- ¹⁹Що вирізняється виходом за межі чисто богословської полеміки й детальним аналізом суспільно-політичного контексту укладення унії, де звернення до площини правових гарантій та їх історичного обґрунтування має особливу вагу [Філалет 2006].
- ²⁰Сумцов 1888; Копистенський 2006, с. 642
-
- ¹Вебер 1998, с. 311
- ²Чижевський 2003, с. 28-31
- ³«Моделі, на які в кожному конкретному випадку... орієнтується індивід у своїх підходах до вивчення об'єкта» [Мангайм 2008, с. 290]. Пропонуємо виокремити у ній методологічну, конститутивну та прагматичну складові, де перша виражає орієнтацію на деякі інтелектуальні зразки, друга – належність індивіда до структури (походження чи соціальна позиція), третя – вказує на активність через залучення до різноманітних мереж. Під натурфілософськими системами подачі астрономічних знань аналізуватимемо методологічний вимір, саму академію розумі-

²¹Не цураючись і особистих нападів на К. Саковича [Мозила 2006, с. 147].

²²Косицька 2007, с. 299-300

²³Зизанії 1906, с. 157

²⁴Иванова 2010, с. 198-199

²⁵Притому, що в іншому він перебуває в орбіті острозької книжності – його спростування григоріанського календаря, як і у випадку Г. Смотрицького, спираються на містичні одкровлення «знаку антихриста», що «перемінить часи і закони» [Грушевський 1995, с. 167].

²⁶Пуриз І. Вишенського не може інтерпретуватися через «обскурантизм», оскільки є підстави вважати, що попри авторські заперечення відносно навчання у вищій школі, він міг мати солідну академічну підготовку, будучи близьким як до латинських кіл в юності, так і протестантських, а його система поглядів має подібності із комплексами ідей Т. Мора, Т. Мюнцера й навіть Еразма [Шевчук 1986]. Доктрина підкресленої «простоти» є радше книжною, аніж стихійною, на що вказує і яскравий стиль його послань, який підкресливали дослідники [Вишенський 2006; Грушевський 1995, с. 92]. Нагадує парадокс, котрий відзначався відносно проникнення антиінтелектуалізму та відкидання аристотелізму в протестантській теології XVI ст., що було підготовлено століттями схоластичних дискусій та ренесансним гуманізмом [Форлівезі 2010, с. 149].

²⁷Ісаєвич 2002, с. 197-202

²⁸До прикладу, про це свідчать «Пункти» 1722 р. Гетьмана І. Скоропадського до царського уряду з проханням дати дозвіл «розкольникам» «великоросійської і литовської породи» повернутися, оскільки вони «капості» роблять. Напруженість мала й соціально-економічні підстави [Ханенко 2006, с. 143-144].

²⁹Kuhn 1996, р. 139

³⁰Таке «переведення» й призвело до того, що в Московії було засуджено й спалено «Катехізис» (1627) брата Стефана – Лаврентія Зизанія – близького до Лаврської школи, котрий містив виклад природничого, у тому числі й астрономічного знання, де поміж іншим критично обговорювалася астрологія при тому, що реальність природних законів, які керують небесними тілами не заперечувалася.

³¹Свідчення тому – трактат умовно званий «Повчання про комети», приписаний М. Смотрицькому, як реакція на появу комети 1618 р. – праця містить опору на наявні на той час астрономічні знання, проте не уникає морального дидактизму.

³²Kuhn 1996, р. 152-153

³³Fairclough 2003, р. 21-38

³⁴Позначка vs – вказує на дискурсивне протиставлення субкатегорій, а & - дискурсивне виведення на основі спільної тематичної вісі. Дискурсивна категорія є ширшим узагальненням тематичного пласту передуючих згадці Я. Лотоса (умовно названий як «пасаж 3 «Лятос»») пасажів. Пасажі, виокремлені як логічно завершені фрагменти теми, подані в послідовності викладу самих трактатів, відтворюючи автентичну логіку подачі аргументів. Оскільки дискурс не зводиться до мови як такої, тож його базові структури лишаються актуальними й при перекладі, тому дозволяємо використовувати переклади В. Шевчука [Копистенський 2006; Рогатинець 2006].

³⁵Оскільки етика та політика розглядалися пов'язаними (перша стосувалася індивіда, друга – спільнот), то моралізаторство набувало прямої політичної імперативності.

³⁶Паславський 2001

³⁷1634 р. король Владислав IV забороняв «латинські школи» для православних, 1636 р. сейм дав дозвіл на них під тиском козаків, але без статусу високої (що його забезпечувало викладання філософії та теології), оскільки там мали викладатися лише два початкові розділи філософії – діалектика та логіка. Проте, на практиці колегіум існував, і курс філософії викладався розлого, зокрема, натурфілософія Й. Кононовичем-Горбацьким, який означував природу як «субстанцію дій», виокремлюючи різні типи причин рухів природних тіл. Розробка в контексті логіки еносеологічної проблематики як вияв раціоналізації православної догматики, уможливлювала появу нових форм інтерпретації природної реальності [Ісаєвич 2001; Шевчук 2014, с. 4; Конович-Горбацький 1972; Кононович-Горбацький 1972].

³⁸Грушевський 1995, с. 281

³⁹Довга 2012, с. 30

⁴⁰Гізель 2011

⁴¹Стратий 1981

⁴²Паславський 2001

⁴³Що не є рисою виключно цього твору. Так, З. Копистенський називає Я. Лятоса «преславним» («презациним») математиком і астрологом [Копистенський 2006, с. 638]. Світські вельможі, що протегували церкві, ті ж князі Острозькі, охоче зверталися до послуг астрологів. Новітні методи спостереження все ще активно застосовувалися не для чисто природодослідних цілей.

⁴⁴Перша трійка муз символічна (число три – вагоме для християнської традиції), Кліо – у відповідності до згаданої моделі легітимзації прав через традицію, Мельпомену автор закликає полишити жалісні вірші,

бо надії відроджуються із ученістю (лише наступного 1633 р. православні одержують юридичні гарантії прав від сейму).

⁴⁵Почаський 1987, с. 246-247, 250-251

⁴⁶Баранович 2006

⁴⁷Вживана Г. Сквородою метафора Бога як найбільшого астронома – спрямована на підкреслення Його премудрості [Скворода 2011, с. 81-82].

⁴⁸Скворода 2011, с. 692-693

⁴⁹Свідчення тому «Комічна дія» (1736) професора Києво-Могилянської академії М. Довгалевського та інтермедії до неї, де астрологія фігурує як атрибут верхнього ярусу дії – царів, що прямують до новонародженого Христа – символ сакрального знання, та інтерлюдійної паралельної дії, де лях-астролог набуває комічного й непривабливого вигляду [Шевчук 2007, с. 421].

⁵⁰Обонкіон-Батя 2006

⁵¹Водночас, як підкреслював М. Довгалевський, поет «створює якусь річ згідно з правилами логіки» [Довгалевський 1973, с. 35]. Причому логіку могилянські інтелектуали розуміли ширше, ніж її сучасне значення – як гносеологію загалом [Симчич 2009, с.9]. Тож говорячи про звернення до засад логіки, йшлося про опору на загальні пізнавальні засади, які виражали панівну модель мислення.

⁵²Шевчук 2006, с. 223

⁵³Відсутні в курсах Х. Чарнуцького (одному), Г. Сломинського, С. Миткевича, С. Калиновського. Вони могли бути, але не збереглися із часом. Деякі професори лишили декілька курсів.

⁵⁴Опис у Симчич 2009, с. 175-229

⁵⁵Аналіз методу у Симчич, Стратій 2011, с. 20-22

⁵⁶Риторична критика епікурейців – Кониський 1990, с. 23

⁵⁷Старченко 1998, с. 68

⁵⁸Які він робить епістемологічним принципом: «...ємкість матерії повністю не задовольняється тією формою, яку вона має. Володіючи однією формою, вона схиляється до іншої. Тому матерія в результаті знищення одних форм може набувати багато інших. І це знищення виникає через боротьбу протилежностей, які взаємно штовхають і диспонують матерію до інших форм» [цит. за Захара 1982, с. 73].

⁵⁹Стратій 2002; Захара 1982, с. 78, 70; Яворський 2010; Суторіус 2009, с. 67

⁶⁰Симчич 2009, с. 141

⁶¹Чижевський 1992, с. 43-78

⁶²На початку XVIII ст. серед академічної професури, навіть не долученої до викладання філософії, поширюються ідеї нових природознавців. Скажімо, профе-

сор поетики Л. Горка мав у своїй книгозбірні твори Г. Галілея, Лукреції його цікавив, імовірно, виключно як поет, бо епікурейців первісно критикували, але пізніше вже у натурфілософському курсі М. Козачинського Лукреції розглядався у контексті атомістичного вчення вже не як поет, а як філософ [Кагамлик 2013, с. 198].

⁶³Прокопович 1981, с. 348; Нічик 2002, с. 87

⁶⁴Литвинов 2006

⁶⁵Симчич 2009, с. 50-51

⁶⁶Рогович 1981, с. 377

⁶⁷Хоча серед астрономічних книг Т. Прокоповича був щонайменше один астрологічний трактат [Рогович 1981, с. 399].

⁶⁸Прокопович 1981, с. 84; Прокопович 1980, с. 180

⁶⁹Типова критика у межах «другої схоластики» системи як «гіпотетичної», водночас підкреслювала те, що навіть академічна філософія переймає логіку емпіричного доведення [про литовські курси для порівняння у Плечкайтис 1972, с. 114].

⁷⁰Ушкалов 2004, с. 721

⁷¹Від часів Ф. Бекона із його відомою фразою «знання – це сила» («scientia potentia est» у такій формі популяризовану Т. Гоббсом) – знання розглядалося у тісному зв'язку із досвідною практикою [Наука і мистецтво 1994, с. 152-153]. Корінь слова -sci-, з імовірним етимологічним зав'язком із праїндоевропейським дієсловом «розрізняти» – був термінологічним відповідником обґрунтованої Т. Прокоповичем тези про двоякий характер істини, що інституціоналізувалася у більш чітких дисциплінарних поділах при викладанні теології й розділів філософії. Наука як істинне, достовірне й очевидне пізнання, розглядається якістю філософії, що прагне систематизувати різні форми знання, не зводячись до неї. У свою чергу, філософія не зводиться до науки [Щербацький 1993].

⁷²Окремі його курси логіки потрапляли в різні типи, виділені М. Симчичем за структурою на методологічними засновками. Це може вказувати на деяку різноманітність вживаних гносеологічних засад, але це потребує окремого вивчення [Симчич 2009, с. 50-51].

⁷³Кониський 1990, с. 53; Симчич 2009, с. 143

⁷⁴Кониський 1990, с. 6

⁷⁵Кониський с. 259-261

⁷⁶Чому так склалося після старту зацікавлення астрономічною емпірією Т. Прокоповичем, вкажемо нижче.

⁷⁷Кониський 1990, с. 270-271, 294, 240

⁷⁸З точки зору практики спостережень, не відрізнялася від Коперникіанської, проте фундаментально посилалася на Аристотеля й Птоломея.

⁷⁹Безпосередній автор григоріанського календаря Христофор Клавій опонував як М. Копернику, так і Птолемею, стверджуючи необхідність розробки альтернативної системи, проте вона так і створена не була, альтернативу замістила система Т. Браге.

⁸⁰Навіть французький картезіанець Е. Пушо, чия система відіграла ключову роль в остаточному витісненні аристотелізму на межі XVII-XVIII ст. з французьких, а потім університетів в інших країнах, у космологічному томі своїх праць, віддавав данину обом системам світобудови [Brockliss 2006].

⁸¹Кониський 1990, с. 256, 273, 213-214

⁸²Кониський 1990, с. 290

⁸³Кониський 1990, с. 272

⁸⁴Кониський 1990, с. 228-240

⁸⁵Беручи до уваги, що Р. Декарт попри прихильність, не був палким захисником геліоцентричної системи, така стратегія виглядала компромісною [Кауффельд 1972, с. 222-223].

⁸⁶Цією тезою він цілком відповідає ранньомодерному уявленню про кумулятивний приріст наукового знання, що його аналізував свого часу Т. Кун, а отже й

поділяє значення емпіричних спостережень та експерименту [Кун 1996].

⁸⁷Щербацький 1993, с. 206-237

⁸⁸Прошення 1883, с. 343-345

⁸⁹Рогович 1981, с. 377

⁹⁰Трофимук 2014

⁹¹По-суті, це відтворило в українському контексті дискусію між прихильниками «шляхів»: «*via antiqua*», що на ньому наполягала Церква – епістемологічний принцип підпорядкування філософії теології від часів томізму, та «*via moderna*» презентований академічним духовенством, світськими інтелектуалами – розмежування двох форм знання, що відбувалася в католицькій академічній філософії XV-XVII ст. [Форлівезі 2010, с. 146].

⁹²Конститутивна складова моделі мислення виражалася стійким домінуванням Церкви, а інституційної можливості для альтернативних прагматичних мереж були незначними, тож методологічний вимір раціонально-емпіричної моделі досить швидко занепав із занепадом старої академії.

⁹³Чубинський 1872, с. 1-3