

МИНИСТЕРСТВО ЗДРАВООХРАНЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МЕДИЦИНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
КАФЕДРА ПЕДАГОГИКИ, ПСИХОЛОГИИ И КЛИНИЧЕСКОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ
С КУРСОМ ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ И ПЕРЕПОДГОТОВКИ

А. И. Климович

ПОЛОЦКАЯ НЕОСХОЛАСТИКА



Минск БГМУ 2025

УДК 141.319(476)(091)
ББК 87.3(4Беи)

Климович, А. И. Полоцкая неосхоластика / А. И. Климович. – Минск : БГМУ, 2025. – 163 с. – ISBN 978-985-21-1931-3.

В монографии представлена история комплекса идей полоцкой неосхоластики, понимаемой как локальная философская традиция. Отдельная глава посвящена предпосылкам, условиям и особенностям формирования полоцкой неосхоластики. Рассматриваются основные этапы возникновения и развития полоцкой неосхоластики, также исследуется ее сущность и доктринальная преемственность, связь с наиболее важными философскими направлениями, составлявшими основу историко-философских процессов конца XVIII – первой трети XIX вв.

Предназначена для магистрантов, аспирантов, научных сотрудников, соискателей и студентов высших учебных заведений, а также всех интересующихся историей философской мысли Беларуси и историей белорусской педагогики.

Библиография: 233 назв.

Рекомендовано Советом факультета философских и социальных наук
Белорусского государственного университета

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф., зав. каф. философии культуры Белорусского государственного университета И. Н. Сидоренко; д-р филос. наук, доц., проф. каф. культурологии Белорусского государственного университета Ю. Л. Баньковская

ISBN 978-985-21-1931-3

© Климович А. И., 2025

© УО «Белорусский государственный
медицинский университет», 2025

ВВЕДЕНИЕ

Одна из основных задач истории философии — исследование лакун, связанных с существованием определенных философских традиций и выявление их влияния на глобальные и локальные интеллектуальные процессы. Однако место и роль некоторых комплексов идей не всегда удается определить сразу верно. Это происходит в связи с существованием обусловленных историческими реалиями стереотипов, свойственных любой исторической эпохе. И лишь по прошествии времени, иногда измеряемого веками, удастся понять, насколько ценным был вклад определенной школы или традиции в развитие философского знания. В значительной степени все выше отмеченное относится к творческому наследию представителей Полоцкой иезуитской академии. На протяжении почти двух веков значение работ полоцких авторов и самой Полоцкой иезуитской академии как интеллектуального центра в истории философской и социально-политической мысли Беларуси преуменьшено. Почти не было исследований, которые бы изучали связи между идеями религиозной философии, зародившимися в этой академии, и западноевропейскими интеллектуальными процессами. Мало усилий прилагалось и для выявления значения этой традиции для философского и общекультурного пространства Российской империи XIX в.

Отсутствие адекватного понимания смысла и значения деятельности философского сообщества Полоцкой академии, не всегда правильная оценка места и роли разделяемых ее представителями идей в глобальных и локальных философских процессах привели к искажению проблемного поля отечественной истории философии XIX в., а также отрицательно повлияли на оценку вклада белорусской философии в общемировой контекст. Как следствие, преуменьшается мировоззренческая и общекультурная ценность философских процессов, происходивших в историко-культурном пространстве современной Беларуси.

Побуждением к началу исследования был вопрос о том, почему об одной из наиболее значительных философских и педагогических систем Европы, успешно пустившей корни и развивавшейся на белорусских землях, а также продвигавшей схоластические идеи в европейском пространстве на протяжении ряда столетий, в источниках XIX в. практически не упоминается? С чем был связан этот «заговор молчания», если он, конечно, имел место? Этот вопрос и стал отправной точкой для исследования, которое читатель сейчас держит в руках.

Актуальность настоящего исследования обусловлена следующими факторами: во-первых, определение места и роли идей полоцкой неосхоластики в истории философской мысли Беларуси позволяет объективно и всесторонне реконструировать ее проблемное поле и тенденции развития самой истории белорусской философии; во-вторых, дает представление о развитии в ее рамках религиозного направления, которое до сих пор является одним из наименее исследованных; в-третьих, позволяет установить связи между общемировыми и локальными философскими процессами, определить, каким образом частная традиция может повлиять на ход общемировой истории философии.

Сегодня мы наблюдаем «переоткрытие» многих течений отечественной истории религиозной философии. Сам интерес к ней в рамках проблемного поля истории идей оформился лишь в 40-е годы XX в. и был обусловлен ее напряженным диалогом с другими актуальными философскими течениями этого времени. Но при этом следует отметить, что полоцкая неосхоластика по ряду причин идеологического толка не попадала в поле зрения как зарубежных, так и отечественных историков философии. Подлинный интерес к ней появился лишь на границе XX–XXI вв. Эта область исследований является молодой, но при этом имеет достаточно богатый эвристический потенциал в социальном и антропологическом аспектах. Все выше упомянутое указывает на необходимость пересмотра ряда уже устоявшихся в отечественной истории философии концепций. Возникает потребность в создании новых систематизированных работ, позволяющих прояснить роль философских традиций, существовавших в проблемном поле истории идей Беларуси, но являющихся до сих пор мало осмысленными. Это касается и значения полоцкой неосхоластики в локальных интеллектуальных и общемировых процессах.

Книга состоит из трех глав. Первая глава посвящена анализу имеющихся источников и разработке методологии, позволяющей корректно и бережно работать с локальной философской традицией, в роли которой в данном случае и выступает полоцкая неосхоластика. Вторая глава посвящена выявлению предпосылок и особенностей процесса формирования традиции полоцкой неосхоластики. В третьей главе речь идет о концептуально-методологических основаниях полоцкой неосхоластики.

ГЛАВА 1

ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ

Цель данной главы — анализ и систематизация источников по теме исследования, а также разработка методологии, способствующей осмыслению локальной традиции в более широком проблемном поле мировой философии, в роли которой в контексте данного исследования выступает полоцкая неосхоластика.

В литературе, посвященной рассматриваемой проблеме, мы выделили четыре блока.

Первый блок представлен комплексом первоисточников, которые позволили реконструировать утерянную для современности традицию полоцкой неосхоластики. Этот блок включает в себя монографии, статьи в периодических изданиях, лекционные курсы и учебные пособия полоцких авторов, полемическую литературу, официальную документацию, которой руководствовался педагогический состав Полоцкой академии. Одновременно часть первоисточников по теме исследования остается вне доступа в связи с тем, что многие из них были просто утеряны и не дошли до нашего времени либо недостижимы территориально. В связи с этим теоретическая реконструкция некоторой части комплекса идей полоцкой неосхоластики осуществлялась также косвенно — через те свидетельства и упоминания о них, которые имеются сегодня в воспоминаниях современников.

В группе первоисточников, используемых в исследовании, выделяются следующие элементы. Во-первых, это опубликованные курсы философии профессоров Полоцкой академии. Они представлены работами Д. Анджелини и В. Бучиньского. Учебник Д. Анджелини вышел в полоцкой типографии иезуитов в 1819 г. под названием «Основы философии для студентов Полоцкой академии» (*Instutiones philosophicue ad usum studiosorum Academiae Polocensis*) [1]. Он состоял из двух частей: логика и метафизика. Возможно, была часть, посвященная этической проблематике, но на современном этапе она находится в статусе утерянной.

Учебник В. Бучиньского выходил отдельными частями в Вене на протяжении 1842–1844 гг.: 1) «Основы философии, часть первая, содержащая логику с кратким введением во всеобщую философию» (*Instutiones philosophicae. Pars prima continens logicam cum praevis in universam philosophiam intrudictione*), 2) «Часть вторая, содержащая метафизику» (*Pars secunda continens metaphysicam*), 3) Часть третья, содержащая этику» (*Pars tertia continens ethicam*) [2–4]. Язык академических изданий — латинский, в этот период он играл роль *lingua franca*, способствуя интернационализации образования. Имеется также краткий конспект основных идей философской

системы, преподававшейся в стенах Полоцкой иезуитской академии, — «Из всеобщей философии» (*Prepositiones ex universa philosophia*) [5].

Во-вторых, это блок полемической литературы. Сюда относятся: работа В. Бучиньского «Основы религиозной доктрины, в которой философские положения применяются к религиозным истинам» (*Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur conscriptae*) (Вена, 1842 г.) [6]; работы Ж.-Л. Розавена «Истина, защищенная и доказанная фактами от всякого старой и новой клеветы» (*La vérité défendue et prouvée par les faits, contre les calomnies anciennes et modernes*) [7], а также «Исследование философских учений по отношению их точности к основам богословия» (*Examen des doctrines pilososophiques sur la certitude dans leures rapporta avec les fondamentes de la theologie*) [8].

В-третьих, это статьи в периодических изданиях Полоцкого ежемесячника (*Miesięcznik Połocki*), на основании которых, по нашему мнению, представляется возможным осуществить теоретическую реконструкцию философского мировоззрения полоцких мыслителей и их своеобразные заочные философские диспуты с представителями Виленского университета. Здесь следует упомянуть творчество таких представителей Полоцкой иезуитской академии как Ф. К. Стаховский, Ж.-Л. Розавен, Я. Ротан, С. Петрович, Ю. Залесский, И. Ивицкий.

В-четвертых, это официальная документация, которой руководствовался педагогический состав Полоцкой академии. Сюда относятся всеобщий план занятий школ Общества Иисуса — *Ratio Studiorum* [9], а также План наук Полоцкой академии Общества Иисуса (*Zbor nauk w Akademii Połockiej*) [10], позволяющие в определенной мере выявить специфику философии как учебной дисциплины, преподававшейся в Полоцкой академии.

Следует отметить, что теоретическая реконструкция философской традиции Полоцкой академии затруднена в связи с тем, что часть источников по теме исследования остается вне доступа. Например, речь идет об упоминавшейся на страницах Полоцкого ежемесячника рукописи Н. Мусницкого «Теология» (№ 1, 1818) [11], части работы Д. Анджолини, посвященной этике, а также работе Я. Бенеславского «Начала Логики или краткий трактат о культуре мышления» (*Instutiones logicae seu brevis tractaus de cultura ingenii*) (Вильно, 1774 г.) [12, 187]. После упразднения Полоцкой академии и расформирования принадлежавшей ей библиотеки след их теряется.

Следующие три блока относятся непосредственно к аналитической литературе по теме исследования, каждый из них хронологически соответствует одному из периодов, в который осуществлялось исследование полоцкой неосхоластической традиции и близких ее содержанию проблем в соответствии с историческими реалиями: лента времени охватывает Российскую империю, советский и современный периоды.

Второй блок соотносится с историографией истории философии Российской империи. Для него характерно упоминание о наличии специфических

философских разработок авторов Полоцкой академии, осуществляемых в схоластическом русле. Одновременно следует отметить, что сами эти идеи оставались вне контекста исследований, поскольку не отвечали интеллектуальным запросам общества того времени, сконцентрированным вокруг проектов революционно-демократического и национально-освободительных направлений.

Третий блок — это источники периода становления и развития советской историографии. Полоцкая неосхоластика также оказалась за пределами научных исследований историков философии, но при этом в рамках реконструкции белорусской философской мысли в рассматриваемом проблемном поле был зафиксирован сам феномен наличия схоластической традиции.

Четвертый блок соотносится с современными исследованиями. Начиная с 90-х годов XX в. и по сегодняшний день в научный оборот был частично введен сам термин «полоцкая неосхоластика», рассмотрены некоторые аспекты философских учений отдельных полоцких авторов, а также определены отдельные философские направления, в отношении которых представителями Полоцкой академии разрабатывалась и использовалась апологетическая философская стратегия. Тем не менее, всестороннего исследования проблемы рецепции философских идей в творчестве полоцких авторов осуществлено до сих пор не было, равно как и не были полноценно исследованы философские работы представителей Полоцкой иезуитской академии.

Исследование традиции полоцкой неосхоластики, ее места и роли в истории философской и социально-политической мысли Беларуси конца XVIII – первой четверти XIX вв., несмотря на его актуальность, осуществлялось лишь фрагментарно и в большей степени косвенно, главным образом в контексте анализа философских проблем Просвещения, распространения на белорусских землях идей немецкой философии или же изучения процессов зарождения и развития революционно-демократических идей. Развитие схоластической традиции оставалось и остается недостаточно отрефлексированным, несмотря на постоянное обращение исследователей к интеллектуальному наследию авторов, жизненный и творческий путь которых был связан с Полоцкой иезуитской академией. Как следствие сложилась парадоксальная ситуация: с одной стороны, имеется достаточно большое количество работ (чаще всего это доклады на международных конференциях, научные статьи), упоминающих философские идеи полоцких авторов, а с другой — единого систематизированного исследования процессов зарождения, развития и влияния комплекса программных установок полоцкой неосхоластической традиции на историю идей Беларуси, в том числе и современных, не существует.

Основополагающей чертой источников по теме исследования второго блока, хронологически охватывающего XIX в., является минимальное внимание и подчеркнуто негативное отношение к комплексу программных установок полоцкой неосхоластики. Критика этих идей стала в работах

польскоязычных историков своеобразным интеллектуальным трендом. Идеи полоцких авторов либо вовсе игнорировались, либо представлялись в качестве некоторого анахронизма, не соответствующего духу времени. Примером такого отношения может служить используемая в исследовании монография П. Хмелёвского «Либерализм и мракобесие на Литве и Руси (1815–1823)» [13]. Для нас показателен сам эпиграф к этой работе, который принадлежит известному интеллектуальному противнику полоцких иезуитов — профессору Виленского университета Яну Снядецкому: «Там, где разум может защитить истину, там ложь и жонглирование наукой не могут одержать победу» [13, s. 3]. Сама академия сравнивается в работе П. Хмелёвского по духу с устаревшими средневековыми университетами, преподаватели которой могут лишь выступать против прогрессивной мысли Вольтера, Руссо, Канта [13, s. 39–40].

Также здесь рассматривается кратко история интеллектуального противостояния представителей Виленского университета и Полоцкой академии, поводом к которому стала поэма Н. Мусницкого «Полтава», дается краткое содержание некоторых статей из Полоцкого ежемесячника — журнала, издаваемого в академии в 1818 и 1820 гг., по отношению к которому П. Хмелёвский отмечает, что в этих статьях философия по-прежнему предстает лишь в роли служанки богословия [13, s. 68]. Такая точка зрения в принципе была достаточно широко распространена для авторов, фундировавших свое творчество идеями французского Просвещения и мало интересовавшихся процессами, протекавшими внутри схоластической традиции того времени. Одновременно работа П. Хмелёвского является одной из первых попыток осмысления философского наследия полоцких академиков, но при этом объективному рассмотрению их идей мешает идеологическая позиция самого автора.

Подобного рода позиция представлена и в работе С. Заленского «Иезуиты в Польше после разбора», где указывается на факт непринятия философии иезуитов широкими кругами интеллектуалов Виленщины: практически все влиятельные издания Виленского края были включены в этот процесс — *Dziennik Wileński*, *Tygodnik Wileński*, *Wiadomości Brukowe* [14, s. 327]. Целью же самой работы, как утверждает С. Заленский, был анализ деятельности иезуитов на территории бывшей Речи Посполитой с 1773 г., в период выхода запретительной для них буллы Папы Римского Клеменса XIV — *Dominus ac Redemptor* [14, s. V]. Показательно, что С. Заленский, как и П. Хмелёвский, употребляет формулировку «мракобесие», выражая тем самым отрицательное отношение к иезуитам, по его мнению, ставившим преграды на пути достижений науки, философии, культурного прогресса. Такая риторика объяснима тем, что С. Заленский не только был знаком с работой П. Хмелёвского, но и использовал ее при написании своего труда [14, s. X]. Одновременно следует отметить, что автор в большей степени был сосредоточен на исследовании исторических реалий жизни полоцких иезуитов, нежели на их творчестве и специфической философской позиции.

Редкое, преимущественно негативное упоминание идей схоластической философии в XIX в., балансирующее практически на грани с полным их игнорированием, характерно не только для истории идей Беларуси. Такая же ситуация была присуща и всему европейскому интеллектуальному пространству. Объяснением этому может служить целый ряд причин, но прежде всего следует обратить внимание на фактор вытеснения идеями Просвещения программных установок «школьной философии». Для этого периода также характерна целенаправленная критика, которой подвергались представители иезуитского направления. При этом критикующей стороне трудно было избежать преувеличения, характерного не только для любой идеологической, но и политической конкуренции, поскольку орден иезуитов был достаточно серьезной политической силой. Последствием этой всесторонней и не всегда справедливой критики стало формирование стереотипа отрицательной репутации иезуитов. Несмотря на то, что гонение иезуитов в XVIII в. началось как процесс сугубо политический благодаря династии Габсбургов, затем он получил и философское наполнение в так называемой либеральной, антиклерикальной буржуазной историографии XIX в. Впоследствии эти тенденции на рубеже XIX и XX вв. были поддержаны еще более радикальным образом.

Описываемое явление стало предметом изучения русского исследователя В. Л. Иванова в статье «Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII века» [15]. Анализируя исключение иезуитов из философского ландшафта Европы на примере университетских курсов по истории немецкой философии, В. Л. Иванов выделяет три основных этапа становления этого феномена.

Первый этап относится к середине XVIII в., когда схоластическая философия, характеризуемая В. Л. Ивановым как «аристотелевско-схоластическая», была представлена вместе с другими актуальными европейскими философскими течениями в западноевропейском проблемном поле, о чем свидетельствует учебник «Критическая история философии» Дж. Брукера [15, с. 121].

Второй этап связан с осмыслением европейской истории философии в творчестве профессоров-кантианцев Д. Тидеманна и И. Г. Буле. В их трудах идеи схоластической традиции после Ф. Суареса уже не упоминаются, а сам он рассматривается как последний представитель этого направления и помещается в один ряд с Помпонацци, Бруно и Кавардом [15, с. 122]. Что касается современных профессоров авторов, то они Д. Тидеманну и И. Г. Буле либо неизвестны, либо не рассматриваются как часть философии умышленно.

Третий этап, как полагает В. Л. Иванов, соотносится с распространением идей немецкой идеалистической философии и представлен творчеством Ф. В. Й. Шеллинга, Г. А. Ф. Аста, Г. В. Ф. Гегеля и К. Фишера. В это время схоластическая философия исчезает из западноевропейского культурного поля, она упоминается лишь изредка, ее анализ носит поверхностный харак-

тер и в основном связан лишь с творчеством Суареса, идеи которого отождествляются с философским эклектизмом [15, с. 124].

Сложившаяся со второй половины XVIII в. практика сознательного игнорирования представителями западноевропейской культуры интеллектуальной деятельности Общества Иисуса негативно повлияла на оценку его мировоззренческого потенциала, что в свою очередь отрицательно отразилось на истории западноевропейской философской и социально-политической мысли, а также отдельных ее линий в Беларуси, Польше, Литве. Примером последствий такого искажения является позиция влиятельного философа Львовско-Варшавской школы В. Татаркевича (1886–1980), утверждавшего, что конец существования «долгой схоластики» следует отнести к 1750 г. [16, с. VI]. Неверная оценка значения программных принципов схоластической традиции привела к тому, что в некоторых учебниках по философии начала XX в. утверждалось, что со времени закрытия греческих школ императором Юстинианом в 529 г. и до появления «Учения о методе» Декарта не было более или менее заслуживающих внимания философских идей [17, с. 6].

Как следствие стереотипы в отношении интеллектуального наследия иезуитов стали распространяться даже среди авторов, принадлежавших к самому ордену. Ряд таких свидетельств сохранился в работе С. Беднарского — иезуита, специалиста в области иезуитского образования и культуры — «Упадок и возрождение иезуитских школ в Польше». Отношение к достижениям схоластической философии в период XIX в. описывается следующим образом: «Дискредитация привела, прежде всего, к беспомощности схоластики по отношению к вопросам естествознания, а также по отношению к мощным научным прорывам, непосредственно связанным с новыми философскими идеями. Одни из профессоров игнорировали это движение и позволяли ему беспрепятственно распространяться дальше, вторые относились к нему враждебно, не отличая при этом правды от лжи, третьи очень легко отбрасывали схоластическую философию, как пережиток, и двигались дальше» [18, с. 284].

Определенный вклад в исследование развития схоластической философской традиции в Речи Посполитой, а затем Российской империи внес польский историк, специализирующийся на системе церковного образования, — Я. М. Гижицкий. В его работе «Материалы об истории Полоцкой академии и зависимых от нее школ» представлены творческие биографии профессоров, преподававших тогда философию и этику, подробным образом описан план занятий по этим дисциплинам в Полоцкой академии [19]. Однако философские концепции рассматриваемых деятелей остались вне фокуса внимания автора.

Из русскоязычных авторов этого периода следует упомянуть А. П. Сапунова (1851–1924 гг.) и его работу «Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке», где деятельность иезуитов рассматривается сквозь призму идеологом, характерных для направления западноруссизма, одним из наиболее авторитетных представителей которого и был этот автор [20].

Некоторый интерес в рамках исследования представляет работа польского философа В. М. Козловского (1858–1932) «История философии в XIX веке от его начала до современности», в которой он один из первых обращает внимание читателей на существование на территориях, инкорпорированных в состав Российской империи, специфического направления философии, чуждого пантеизму немецких мыслителей — христианской философии [21, s. 34]. Среди представителей этого направления автор называет имена Ф. Бохвица, Э. Земенцкой, М. Якубовича. Вместе с тем факт существования религиозной философии в Полоцкой иезуитской академии автором игнорируется.

Таким образом, второй блок литературы, представленный исследованиями периода Российской империи, характеризуется отсутствием основательных работ, посвященных философскому наследию Полоцкой иезуитской академии. По нашему мнению, как это уже было показано выше, указанная тенденция объясняется рядом причин. Во-первых, идеологическим аспектом, который был связан со своего рода интеллектуальной конкуренцией сначала с идеями политического либерализма, заимствованными из радикального варианта Просвещения, затем романтизма. Во-вторых, начиная с 30-х годов XIX в., социально-политическая мысль Беларуси приобретает все более революционный характер, в то время как учение об обществе у иезуитов базируется на отказе от любых действий подобного рода, а сам феномен революции осуждается.

Очевидно, что в истории философии интеллектуальный тренд отрицательной оценки комплекса идей полоцкой иезуитской философии был создан П. Хмелёвским. Предвзятость этого автора по отношению к полоцким иезуитам может быть объяснена его философскими предпочтениями. Он увлекался историей распространения немецкой философии на Виленщине, исследовал творческое наследие Ю. Голуховского и, судя по всему, симпатизировал философскому сообществу Виленского университета, являвшемуся конкурентом Полоцкой академии [22, s. 25]. Очевидно, что при таком наборе интеллектуальных приоритетов П. Хмелёвскому трудно было остаться объективным по отношению к схоластической традиции. Остальные же авторы ссылались на его мнение, не удосуживаясь проверить его истинность. Это в свою очередь объясняет негативную оценку философии Полоцкой иезуитской академии в историографии XIX века.

Специфической чертой упоминаемых выше работ С. Беднарского, С. Заленского, Я. М. Гижицкого, А. П. Сапунова является акцент на истории появления и деятельности ордена на белорусских землях после того, как Европа уже ознакомилась с буллой папы Клеменса XIV «*Dominus ac Redemptor*», запрещающей деятельность ордена иезуитов на этой территории [23]. Философский аспект в данных работах представлен лишь указанием авторов, работавших в рамках Полоцкой коллегии, а позже академии; перечислением их трудов, в том числе и философских, а также пересказом известного конфликта между преподавателями академии и профессором Ви-

ленского университета Я. Снядецким. Вместе с тем, следует отметить, что большим достижением данного периода явилось утверждение В. М. Козловского о существовании специфического направления христианской философии, а также проявление интереса к самой схоластической традиции в работах С. Заленского.

Третий блок литературы совпадает с периодом историографии, представленным работами советских историков философии. В это время постепенно формируются направления, занимающиеся исследованием истории национальной мысли. Появляется достаточно большое количество работ, в центре которых была история развития философской, правовой, социально-политической мысли Беларуси. Обозначенный период ознаменовался целым рядом исследований, в которых впервые была практически полностью реконструирована основная канва истории философии Беларуси, а также выделены главные черты, присущие ей в целом (толерантность, гуманизм и т. д.). Среди ученых, посвятивших свое научное творчество разработке данной проблематики, необходимо отметить Э. К. Дорошевича [24], А. А. Бирало [25], В. Ф. Шалькевича [26].

Отдельного внимания заслуживает монография Э. К. Дорошевича «Философия эпохи Просвещения в Белоруссии», в которой хотя и не анализируется отдельно творческое наследие представителей Полоцкой академии, осуществляется в то же самое время реконструкция интеллектуальной ситуации начала XIX в. [24].

Ряд направлений философской мысли первой половины XIX в. рассматривается в коллективной монографии «Идеи материализма и диалектики в Белоруссии: дооктябрьский период» [27]. Она посвящена реконструкции мировоззрения отдельных представителей философской мысли Беларуси. В ней, в частности, представлен историко-философский анализ материалистических тенденций в философской и естественнонаучной мысли начала XIX в., упоминается и Виленский университет как основополагающий интеллектуальный центр этого периода, однако при этом практически отсутствуют сведения о характере идеологической борьбы, которая развернулась между ним и Полоцкой академией.

Вопрос о схоластической традиции как таковой косвенно затрагивается в работе В. М. Конона «От Ренессанса к классицизму», в которой автор указывает на существование идеи возвращения к аристотелевскому наследию в эпоху барокко [28, с. 89]. В то же время, хотя В. М. Конон и оценивает положительно схоластическую философию XVII в. [28, с. 117], проследить судьбы ее развития локально, в том числе и в Полоцком коллегиуме далее автор не посчитал необходимым.

Несмотря на практически полное отсутствие исследований, специально посвященных философским идеям представителей Полоцкой академии, можно, тем не менее, выделить ряд работ этого периода, в которых были обозначены проблемы, напрямую затрагивающие данную традицию в об-

щих чертах. Исследованию этого аспекта посвящена работа Л. А. Чернышевой «Схоластический аристотелизм периода контрреформации в Белоруссии и Литве». В качестве основной программной установки периода контрреформации автор отмечает уже схоластический аристотелизм, указывая также на частичную рецепцию метафизических идей Суареса как одну из основополагающих проблем схоластической традиции [29, с. 23].

Нельзя не упомянуть работы «Очерки философской и социологической мысли Беларуси до 1917 года», «Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Беларуси: (дооктябрьский период)», в которых анализируется развитие схоластической философии на территории современной Беларуси вплоть до XIX в. [30, 31].

В целом, давая характеристику советскому периоду в историографии философской мысли Беларуси, следует зафиксировать отсутствие каких-либо исследований, специально затрагивающих философскую проблематику в творчестве представителей Полоцкой иезуитской академии. Одновременно отмечается появление интереса к самой схоластической философии и специфике ее развития на белорусских землях. Речь идет об изучении идей схоластической философии на ранних этапах ее развития на современных белорусских землях, это уже упомянутые Э. К. Дорошевич, В. М. Конон, С. А. Подокшин, А. А. Бирало, а также Р. М. Плечкайтис [32, 33, 34], Г. Вайткунас [35].

В зарубежной литературе на рубеже XIX–XX вв. появляется ряд произведений, осмысливающих сам феномен неосхоластики и его место в философии. Среди наиболее авторитетных стоит назвать работу Ж.-Л. Перье «Возрождение схоластической философии в девятнадцатом веке» [36].

Философский вектор исследований, посвященных творчеству представителей Полоцкой иезуитской академии, с начала 90-х гг. XX в. также представлен рядом работ как отечественных, так и зарубежных авторов.

Одним из пионеров в области исследования философской проблематики представителей Полоцкой иезуитской академии был белорусский ученый В. Ф. Шалькевич. Именно в его работах философские идеи полоцких иезуитов впервые вошли в проблемное поле отечественной истории философии. Феномен уникальной схоластической традиции зафиксирован и проанализирован автором в статье «Полоцкая неосхоластика» в контексте развития общей канвы философской мысли Беларуси в этот период [41]. В. Ф. Шалькевич утверждает существование отдельного сильного и самобытного течения иезуитской философии на белорусских землях в стенах Полоцкой иезуитской академии, которую следует понимать как самостоятельную интеллектуальную традицию, называемую полоцкой неосхоластикой. Эта мысль присутствует и в другой работе В. Ф. Шалькевича «История политической и правовой мысли Беларуси» [42, с. 189]. Однако им были обозначены лишь возможные векторы для будущих исследований.

Факт наличия оригинальной полоцкой традиции в лице ее основных представителей Д. Анджолини и В. Бучиньского в контексте противодей-

ствия немецкой идеалистической философии представлен в работе А. А. Легчилина «Немецкая философия в интеллектуальной культуре Северо-Западного края Российской империи: историографический обзор», в ней отмечается, что В. Бучинский неоднократно полемизировал с И. Кантом [43, с. 46]. В других статьях этого белорусского историка философии — «Рецепция философии И. Канта в Беларуси и Литве в первой трети XIX века» (в соавторстве с В. Ф. Шалькевичем) [44], «Рецепция идеи немецкой философии в интеллектуальном пространстве Беларуси в XIX веке» [45], «Национальная философская мысль в контекст культурного трансфера» [46], «Перенос философских идей Канта в Беларуси: XIX век» [47], «Рецепция немецкого идеализма в Беларуси и Литве в XIX веке» также косвенно упоминается данная проблематика [48]. Вместе с тем в этих работах акцент сделан главным образом на вопросе идеологического противостояния полоцких авторов немецкой классической философии.

В контексте поднимаемой проблематики следует упомянуть совместную статью А. А. Легчилина и А. И. Климович «Идеи неосхоластики в белорусском историко-культурном пространстве» [49], где исследуется творчество основных представителей полоцкой неосхоластики, отмечается интеллектуальная конкуренция Полоцкой академии и Виленского университета, но полоцкая неосхоластика авторами также здесь не исследуется как самобытный, специфический философский феномен.

Частично философский аспект затрагивается в статье Д. Серебрякова «Философия академии иезуитов в Полоцке» [50]. Большое внимание в ней уделяется позиции польского исследователя истории философии Р. Даровского. В работе частично представлено краткое содержание курса философии Д. Анджолини и указывается на философский аспект публикаций «Полоцкого ежемесячника». Вместе с тем следует отметить, что в рамках исследования творчества Д. Анджолини не проанализирована его метафизика. При обращении к курсу логики не выявлена в должной мере ее основная проблематика — статус понятий, проблемы использования силлогизма, проблемы метода. Не упоминается творчество одного из знаковых философов Полоцкой академии В. Бучинского. Тем не менее исследование Д. Серебрякова — это достаточно важная веха в изучении полоцкой неосхоластики, представляющая собой одну из первых попыток обращения непосредственно к ее философскому аспекту. В частности, значительный вклад в исследование обозначенной проблематики вносит проведенный автором компаративистский анализ содержания западноевропейских и полоцких (курс Д. Анджолини) учебников по схоластической философии.

Среди современных зарубежных авторов отдельного внимания заслуживает творчество польского исследователя Р. Даровского, в частности, его монография «Философия иезуитов на землях бывшей Речи Посполитой в XIX веке» [51]. Философия иезуитов представлена здесь как единая интеллектуальная традиция, развивавшаяся в рамках культурных процессов Речи

Посполитой. Текст построен по принципу биографического словаря, содержащего биографии персоналий, предметные библиографии, краткий анализ философских идей, а также антологию текстов, включая фрагменты произведений М. Моравского, И. А. Дмовского, В. Бучиньского, Д. Анджолини, Ф. Каутного. Однако особый статус философии Полоцкой академии, специфика ее зарождения, равно как и ее уникальные черты в исследовании не проанализированы.

Философия иезуитов как историческое явление и специфический тип осмысления была предметом постоянного научного интереса Р. Даровского. В исследовании используется также и другая его работа «Философия иезуитов в Польше с XVI по XVIII век», в которой рассматриваются основные направления развития схоластической традиции, в том числе и на белорусских землях. Помимо упомянутого выше аристотелевского томизма, автор отмечает наличие влияний со стороны суаресианства и томизма [52, s. 328–329] и подчеркивает значительное превосходство идей суаресианства по сравнению с томизмом.

Важным элементом на пути исследования творческого наследия полоцких иезуитов стала статья Р. Даровского, посвященная профессору Полоцкой иезуитской академии Д. Анджолини, «Джузеппе Анджолини (1747–1817) — профессор философии Полоцкой академии» [53]. Работа построена на материалах архива Общества Иисуса в Кракове, включая «Основы философии для использования студентами Полоцкой академии» (*Institutiones philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis*), «Естественная теология» (*Theologia naturalis*), а также малоизвестное «Краткое введение в философию» (*Brevis introductio ad philosophie*). Р. Даровский исследует отдельные элементы философской системы Анджолини, в частности, им дана краткая характеристика логики и естественной теологии. Проанализированы космологические взгляды Д. Анджолини, фундированные принципами креационизма; затрагивается специфика проблемы свободы воли и связи души и тела в классическом аристотелевском понимании. Однако целостный взгляд на философскую систему Д. Анджолини в работе отсутствует, равно как и не представлен тот исторический и философский контекст, в котором создавалась работа полоцкого автора.

Это же замечание справедливо и в отношении еще одной статьи Р. Даровского — «Винцент Бучиньский (1789–1853) на пути к возрождению томизма» [54], посвященной изучению творческого наследия этого деятеля. В ней представлена биография В. Бучиньского, краткий очерк, посвященный основным элементам его философской системы, некоторые программные установки его логики (4 универсальных принципа обоснования), метафизики (проблема бытия, сущности и существования, субстанции и акциденции); исследуется также идея онтологического доказательства существования Абсолюта. Р. Даровский перечисляет и некоторые идеи этики, политической философии и философии права В. Бучиньского. Вместе с тем определение

философской позиции В. Бучиньского лишь как томиста значительно упрощает творческое наследие данного философа и его значение. Р. Даровским не учитываются те философские открытия, которые сделал этот мыслитель, не прослеживается его значение в контексте возрождения самой неотомистической традиции, а также роли Полоцкой иезуитской академии в этом возрождении.

В период 1990–2000-х гг. продолжаются научные поиски, посвященные освещению в целом схоластической традиции на современных белорусских землях.

Значительный вклад в изучение истории развития схоластической философии на белорусских и литовских землях внес литовский исследователь Р. Плечкайтис. История развития системы преподавания схоластической философии, начиная от Великого княжества Литовского и до начала XIX в., представлена в уже упоминавшейся его работе «История литовской философии» [33]. На основе компаративистского подхода автором обозначена специфика исследуемой традиции в сравнении с западноевропейским контекстом. Он анализирует теорию познания схоластического рационализма, исследуются аспекты теории бытия, моральной, политической и социальной философии. При этом следует отметить, что деятельность представителей Полоцкой иезуитской академии остались вне зоны внимания исследователя, несмотря на то, что и Полоцкий коллегиум, и Полоцкая иезуитская академия упоминаются автором в контексте его исследования.

Среди источников рассматриваемого периода, затрагивающих предмет исследования, следует также упомянуть «Историю философской и общественно-политической мысли Беларуси», третий и четвертый тома [55, 56]. Третий том посвящен философии Реформации, Контрреформации, а также развитию идей философии барокко в истории философской мысли Беларуси. Однако факт существования комплекса философских идей в рамках Полоцкого коллегиума, а позже академии здесь не упоминается.

Отдельным блоком стоят исследования, посвященные периодическому изданию Полоцкой академии «Полоцкому ежемесячнику». Это исследование Е. П. Денисенко «Журнал Полоцкой иезуитской академии «*Miesięcznik Połocki*», его роль в развитии образования в Беларуси» [57], а также исследование польского автора Г. Лихоцкой «Полоцкий ежемесячник: исторический контекст и библиография содержания» [58]. И в первом, и во втором случае систематизируется творческое наследие сотрудничавших с издательством авторов, указывается на определенные статьи, посвященные философской тематике, но при этом сама она затрагивается лишь косвенно. Специальных векторов исследования, посвященных философским наработкам представителей Полоцкой иезуитской академии, в упомянутых работах не найдено.

Имеются также публикации, посвященные жизненному и творческому пути выпускника и преподавателя Полоцкой академии Ю. Морелёвского — философа, педагога и поэта. Авторы публикаций исследуют в первую очередь

стихотворное творчество автора, обнаруживая в нем мотивы, характерные для культурной эпохи Ренессанса, а также определяя основные философские темы его работ. В то же время необходимо отметить, что осмысление творчества автора в рамках какой-либо философской традиции исследователями не осуществлялось, а это означает, что непосредственно философская тематика, представленная в публикациях Ю. Морелёвского, нуждается в дальнейшей реконструкции. Ряд исследований, посвященных Ю. Морелёвскому, представлен статьями А. Охенковской, где автор указывает на такие характерные черты творчества поэта как общефилософские категории гуманизма, антропоцентризм, философское осмысление окружающей природы [59].

Достаточно ценный материал о культурной связи деятелей Российской империи и белорусского поэта анализируется в статье «Неизвестные произведения Ю. Морелёвского — поэма «Муза», корреспонденция и драма «Юзеф»» [60]. Непосредственно философская проблематика напрямую затрагивается лишь в одной работе А. Охенковской, где автор реконструирует отношение полоцкого поэта к философии XVIII века [61].

Определенный интерес также представляет монография А. Охенковской «Юзеф Морелевский как поэт позднего Просвещения» [62], в которой отдельная глава посвящена Полоцкой иезуитской академии. Одновременно следует отметить, что автор сосредоточен на историческом и литературоведческом аспектах исследования, в связи с этим анализ непосредственно философской проблематики в работе опять же затрагивается лишь косвенно.

Вопросу влияния классической традиции на творчество полоцких иезуитов посвящена работа К. Хомы «Классические инспирации в «Полоцком ежемесячнике», издаваемом в 1818–1820 гг. Полоцкой иезуитской академией» [63], однако по большей степени тематически она также стоит ближе к литературоведению, чем к философии.

Одновременно в творчестве авторов, относящихся к четвертому блоку, происходит переосмысление развития самой схоластической традиции после эпохи Средних веков. Здесь следует упомянуть российских авторов, сосредоточившихся на исследованиях феномена второй схоластики. В исследовании использованы представленные в работах Д. В. Шмониной идеи об истории развития Коимбрской школы (Д. В. Шмонин «В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании» [64]), также исследования Г. В. Вдовиной, разрабатывающей проблематику основополагающего понятия схоластической философии — мыслимого бытия, являющегося важным звеном при переходе от материального к духовному существу [65, 66].

В контексте исследования актуальными для нас были и статьи Р. В. Савинова, реконструировавшего общую панораму зарождения и развития философского движения европейской неосхоластики [67–69].

Таким образом, несмотря на определенные достижения в виде перечисленных исследований по теме, схоластическая традиция XIX в. в истории философской и социально-политической мысли Беларуси требует дальней-

шего научного изучения в связи с отсутствием целостных исследований, охватывающих все аспекты философской системы Полоцкой академии.

Как показано выше, современная история философии нуждается в системных исследованиях, посвященных анализу идей представителей этой традиции. Также обстоит ситуация и с исследованиями, рассматривающими, каким образом предшествующий академии этап времен Полоцкой иезуитской коллегии повлиял на становление философской системы изучаемых авторов, а также какое влияние оказали на ее формирование исторические события. Отсутствует и понимание, какие судьбы постигли философские идеи, сгенерированные полоцкими мыслителями, в каком отношении они были с магистральными философскими линиями, представленными в интеллектуальном пространстве Российской империи, как они продолжали существовать в западноевропейском проблемном поле религиозной философии после изгнания ордена иезуитов за пределы Российской империи. Педагогическая система Общества Иисуса признана одной из лучших в истории мирового образования, однако вне исследований как отечественных, так и зарубежных исследователей оказались ее философские основания, разрабатывавшиеся в том числе и полоцкими авторами.

Все выше обозначенное предполагает необходимость обращения к данной теме с целью реконструкции единого образа схоластической традиции, существовавшей в Полоцкой иезуитской академии и исследования ее мировоззренческого потенциала для формирования ценностных ориентаций современного белорусского общества.

На основании изложенного материала представляется возможным выделить следующие основополагающие черты в развитии историографии полоцкой неосхоластики.

Первый блок литературы представлен непосредственно первоисточниками: учебная литература, полемическая литература, публицистика, учебная документация, а также личная корреспонденция изучаемых авторов.

Выделение второго, третьего и четвертого блока совпадает с хронологическими периодами Российской империи, советской историографии и современного этапа со всеми присущими им историческими закономерностями в рассмотрении феноменов схоластической традиции в целом и полоцкой неосхоластики в частности.

Второй блок литературы охватывает XIX век и соотносится с рядом интеллектуальных событий, доминантой которых были неизбежная конкуренция и конфликт между представителями консервативной и либеральной мысли, фундированной во многом достижениями французского Просвещения. Поскольку философская составляющая творческого наследия полоцких академиков шла в разрез с программными установками этого движения, в большинстве исследований либерального толка она представлена как не заслуживающая внимания, не имеющая самостоятельных достижений. Большую роль в таком понимании неосхоластики сыграла и распростра-

нившаяся в этот период тенденция отказа метафизике в качестве самостоятельной научной дисциплины. Все это привело к тому, что в рассматриваемое время отсутствовали исследования, ставящие себе целью объективную реконструкцию философского аспекта полоцкой неосхоластики.

Третий блок соотносится с периодом советской историографии, фундированной марксистско-ленинской методологией. Поскольку в СССР существовала тенденция изучения различных аспектов истории входящих в его состав наций (в качестве примера можно привести такие фундаментальные издания, как «История искусства народов СССР» в девяти томах, «История философии СССР» в пяти томах), то очевидно, что в рамках исторических реалий для историко-философских исследований было характерно акцентирование на специфике формирования национальных историй философской и социально-политической мысли. Так был выявлен и зафиксирован феномен существования самой схоластической традиции в белорусской философской мысли. Однако вследствие специфического подхода к сущности самой религиозной философии в целом, вопросы зарождения и развития полоцкой неосхоластики также не получили должного внимания со стороны исследователей.

Четвертый блок литературы представлен работами авторов, начиная с 90-х гг. XX в. и вплоть до сегодняшнего дня, совершивших действительно существенные открытия в области исследования полоцкой неосхоластики. Это произошло благодаря открывшимся возможностям методологического плюрализма и прекращению маргинализации религиозной тематики. Одновременно следует отметить историческую преемственность с третьим блоком. Без фундаментальных работ белорусских историков философии советского периода возникновение самого вопроса о полоцкой неосхоластике было бы невозможно. Выявление характерных черт схоластической традиции в историко-философских работах советского периода привело к возможности установления в современности факта полоцкой неосхоластики, а также определения некоторых философских оппонентов полоцких мыслителей. Диалог церкви и государства позволил ввести в научный оборот многие ранее неисследованные темы. В отношении полоцкой неосхоластики следует отметить, что были проанализированы некоторые элементы философских академических курсов, изучен исторический и социально-политический контексты существования ордена. Вместе с тем, не умаляя значение всех представленных выше достижений, необходимо отметить, что они являются недостаточными и не позволяют в полной мере репрезентировать те философские процессы, что происходили внутри интеллектуального сообщества Полоцкой академии, а также определить то значение, которое имела данная традиция как для истории философской мысли Беларуси, так и более широкого контекста.

Таким образом, исследуемая тема требует дальнейшего приложения интеллектуальных усилий со стороны отечественных историков философии, изучающих процессы становления и развития белорусской философской мысли.

1.2. МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ

В XX веке в области гуманитарных исследований начал постепенно распространяться своеобразный регионализм, воплотившийся в идее ранжирования определенных локальных пространств, зон, историко-культурных типов и т. д. Его предтечей являлся географический подход, в центре которого находилась идея о коэволюции человека и окружающей среды и постоянном ее влиянии на формирование специфики культурного аспекта его жизни, социальная история рассматривалась как продолжение природной. Такого рода представления становятся особенно актуальными, когда объектом исследования является тот или иной феномен локальной философской традиции, все сказанное относится также и к полоцкой неосхоластике.

При обращении к локальной философской традиции становится актуальным вопрос о том, каким образом отбираются те или иные философские предпочтения применительно к определенной эпохе в ситуации борьбы различных интеллектуальных течений. Какие факторы влияют на данный выбор, почему на одной территории определенный комплекс идей укореняется, начинает существовать и восприниматься как приоритетный, а на другой — игнорируется? Значит ли это, что помимо исторического и культурного ландшафтов существует еще и определенный философский ландшафт, если да, то каковы должны быть его универсальные характеристики?

Вместе с тем в области истории философии, особенно в тех случаях, когда речь идет об анализе национальных традиций, научные исследования часто тяготеют к логоцентризму, редуцируя богатые проявления культурного опыта лишь к соответствию единой магистральной линии, оставляя тем самым за пределами исследования феномены, которые ей не соответствуют. Это в результате может привести к своего рода маргинализации данных традиций в научных исследованиях, а затем и к их полному исчезновению с исторической карты и национального культурного опыта. В итоге история философской мысли приобретает искаженную логику или вовсе теряет ее и предстает разрозненным набором мнений и персоналий, что отрицательно сказывается на культурном и идейно-политическом потенциале государства в целом, осознании нацией своего места и роли в общемировой истории.

Следовательно, для анализа философских феноменов, относящихся к национальной традиции, логоцентричной методологии недостаточно. Об этом также свидетельствует мнение белорусского историка философии Т. П. Короткой, высказанное в отношении методологических подходов к исследованию белорусской философской мысли. В статье «Теоретико-методологические проблемы исследования религиозной традиции в духовной культуре Беларуси» она отмечает, что необходимо учитывать специфику бытования идей в белорусском регионе, которое может быть определено как интеллектуальное пространство конфессионального пограничья [70, с. 324]. Следует отметить, что, на наш взгляд, Беларусь — это не только

конфессиональное пограничье, но и территория взаимного обогащения различных цивилизационных влияний. Определенные трудности также имеют место в случае, когда предмет исследования составляют идеи, относящиеся к религиозной философии, до сих пор воспринимающиеся некоторыми исследователями как своеобразный придаток религии.

В связи с этим возникает необходимость выработки соответствующей методологии, позволяющей всесторонне и системно подойти к исследованию комплекса идей, относящихся к полоцкой неосхоластике как варианту локальной философской традиции.

Также предварительно следует сделать следующее замечание: исследование традиции, которая сегодня является национальной, может не полностью соответствовать исторически сложившейся территории. Нация формируется постепенно, равно как и государственные образования, которые приходят и уходят с исторической сцены, оставляя после себя иногда лишь след в политической истории. Часто авторы, которые сегодня являются персоналиями определенной национальной традиции, изначально в силу естественного хода истории себя к ней не причисляли. Именно поэтому в исследованиях такого рода предпочтительнее использовать так называемые региональный или зональный подходы, позволяющие описать интеллектуальные локальные феномены более точно, чем в рамках традиционной методологии.

Для реконструкции общей панорамы развития гуманитарных идей в контексте определенного пространственно-временного континуума в современном научно-категориальном аппарате используются следующие термины: культурное пространство, историко-культурное пространство, историко-культурный тип, ментальная карта, воображаемое сообщество, историко-культурная среда. Но при этом отсутствует какое-либо исчерпывающее понятие, позволяющее в полной мере определить возможность присутствия/отсутствия определенного типа философских идей в тех или иных пространственных и временных точках.

Следуя данной логике в рамках данной темы исследования, одним из центральных становится вопрос о том, почему Полоцк стал новой точкой отсчета схоластической традиции, время которой, согласно мысли представителей Просвещения, в этот период клонилось к закату. Почему это был не Виленский университет, в свое время рассматривавшийся как образцовая цитадель философской традиции схоластики на землях ВКЛ?

Для поиска ответа на данный вопрос следует проанализировать и четко определить уже использующиеся понятия, находящиеся вне линейной парадигмы анализа философских явлений. Первым в этом ряду следует отметить Г. Рюккерта, написавшего в духе популярного в этот период биологизма «Учебник всемирной истории в органическом изложении» [71, с. 89]. У него уже встречаются такие понятия, как «исторический организм», «культурно-исторический организм», «культурный тип». Важной идеей работы, повли-

явшей затем на становление философских взглядов многих авторов, ее разделявших, являлась мысль об отсутствии единой истории человечества.

Одним из первых терминов, используемых для определения границ существования специфического локального пространства, является теория исторических типов культуры Н. Я. Данилевского. Под культурно-историческим типом он подразумевал локальную цивилизацию, для описания которой использовались два элемента: идеальная форма и органическая материя. В контексте исследуемого вопроса важным аспектом в творчестве Н. Я. Данилевского было использование теории основ: религия, культура, политика и экономика, в зависимости от развития которых определялся тип цивилизации как одноосновной, двуосновной и т. д. [72, с. 85]. Вместе с тем, изучая развитие различных цивилизаций, Н. Я. Данилевский оставляет за рамками исследования философский аспект: он не выделяет роль философии в становлении той или иной цивилизации.

Близким к историко-культурному типу в современных классификациях является понятие историко-культурной области, однако оно относится в большей степени к материальной и связанной с ней традиционной духовной культурой.

Еще одной попыткой описания исследуемого феномена является понятие «ментальной карты» как общественного явления и элемента «воображаемой географии», ментальная карта, по сути, представляет собой образ территории в общественном восприятии и памяти [73, с. 4]. Классическими работами, имеющими в основании эту методологию, являются «Ориентализм. Западные концепции Востока» Э. Саида [74] и «Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения» Л. Вульфа [75].

Еще одним термином, отражающим в некоторой степени суть локальных интеллектуальных феноменов, является понятие «культурное пространство». Его основные характеристики связаны с территорией и границами. Данный термин широко распространен в исследованиях, посвященных этнологии и этнографии, часто ассоциируется с ареалом распространения той или иной традиционной культуры (например, исследования К. Леви-Стросса).

Концепции культурного пространства представлены в двух вариантах: линейном и седиментационном. Для первого значимой характеристикой понятия культурного пространства является время, которое позволяет определить, каким образом та либо иная культура развивается. Для второго характерно одномоментное присутствие в рамках определенной территории будущего, настоящего и прошлого: настоящее встроено в культурное прошлое, а будущее — в культурное настоящее. Классическим примером такого пространства является «пространство рассеивания» М. Фуко [76, с. 72]. Ученые, работающие в рамках данной парадигмы, отмечают, что культурные практики не исчезают, а переосмысливаются, модифицируются и переизобретаются в настоящем.

В то же время следует отметить, что понятие «культурного пространства» (равно как и культура) остается проблемой, требующей дальнейшего осмысления, в рамках которого возможно выделить материальное пространство, духовное пространство, рефлексивное пространство и т. д. с присущими ему такими дихотомиями как центр-периферия, доминантное и сопротивляющееся, свое и чужое, глобальное и локальное в современном варианте.

Таким образом, культурное пространство, по нашему мнению, может быть охарактеризовано следующим образом: эта структура, определяемая как совокупность материальных и духовных практик в рамках единства определенных пространства и времени с ярко выраженной принадлежностью на основании коллективной памяти. В современной ситуации, связанной с глобализацией, важно также говорить о взаимопроникновении культур и, соответственно, об интеркультурном пространстве. Более широким по контексту, охватывающим в том числе и политическое, является концепт «воображаемого сообщества».

Нельзя также в данном контексте не упомянуть работу российского автора А. Н. Быстровой «Структура культурного пространства». Данный труд внес большой вклад в исследование категории «культурного пространства». Автор выделяет четыре основных уровня данного понятия: культурное пространство окружающей среды, культурное пространство социума, культурное пространство коммуникации и культурное пространство интеллекта.

Под культурным пространством окружающей среды понимается географический фактор, повлиявший на восприятие мира; культурное пространство социума понимается А. Н. Быстровой как совокупность вертикальных и горизонтальных иерархий, оно включает в себя следующие элементы: цивилизационная сторона, социетальное пространство и пространство значений. Культурное пространство коммуникаций обозначает коммуникации с природой, обществом и другим. Здесь осуществляется обмен опытом, выстраивание пространства общих значений, а также возможность для творческой активности каждого субъекта, вступающего в диалог. Это пространство, по мысли автора, принадлежит языку, а также другим знаковым системам. Культурное пространство интеллекта в смысловом аспекте близко культурному пространству коммуникаций — это диалог, также осуществляемый с природой, социумом и другим, но в основании его лежит вопрошание, связанное с формированием смыслов в рамках определенного дискурса [77].

Несмотря на все позитивные аспекты, существенным недостатком всех обозначенных выше концепций культурного пространства, на наш взгляд, является игнорирование исторических реалий, на фоне которых происходит развитие культурных феноменов.

Мы считаем, что более точно, учитывая необходимость соотношения с историческими событиями, для исследования локальных философских традиций подходит понятие «историко-культурного пространства» (встре-

чается также вариант «культурно-историческое пространство»). Сегодня не существует единого подхода к определению данного понятия, хотя выделить его основные черты вполне возможно. Если для культурного пространства основополагающим концептом является территория, то для историко-культурного — геоисторическое пространство. Такое пространство рассматривается в труде Ф. Броделя «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» [78]. Основной идеей этого автора является неразрывное единение природного и социального, через призму которого происходит исследование места и роли среды, влияние климата на развитие исторических событий и формирование социальной общности.

Связь культурных феноменов и географического пространства изучает и современный российский исследователь Д. Н. Замятин, приходя к выводу о том, что основными образами, через которые самоидентифицируется культура, в том числе и философская мысль, как ее важная составляющая, являются в том числе и географические: «Посредством географических образов культура позволяет членам социокультурных общностей обживать, осваивать окружающий мир, занимаемые ими территории не только в плане физической адаптации (классическая оппозиция природа – культура), но и в экзистенциальном, феноменологическом плане» [79, с. 16].

О связи философии и порождающего ее пространства упоминали в работе «Что такое философия?» Ж. Делёз и Ф. Гваттари, обращаясь к проблеме геофилософии: «Мысль — это не нить, натянутая между субъектом и объектом, и не вращение первого вокруг второго. Мысль осуществляется скорее через соотношение территории и земли» [80, с. 98].

Основанием историко-культурного пространства служит определенный историко-географический образ. Исследователи выделяют следующие значимые константы при его формировании: «1) определение и демонстрация типичного природного и культурного ландшафта (степь, тундра, горы, городской профиль, инженерные сооружения и т. п.); 2) наиболее известные памятники природного и культурного наследия; 3) исторические и политические события, связанные с географическими объектами, изображенными на карте; 4) известные люди, чья биография или деятельность связаны с географическими объектами, изображенными на карте» [81, с. 22].

Определенный вклад в формирование исследуемого понятия вносят понятия «дискурсивного поля» и «прерывности», разработанные в рамках теории археологии знания М. Фуко. В таком случае исследуемое нами явление полоцкой неосхоластики возможно прочесть как определенный, уникальный тип истории, безусловно нарушающий ее линейное развитие. Он потому и требует пристального внимания: его возникновение и дальнейшее развитие вызывают необходимость осмысления вопроса о том, почему гонимая традиция схоластики, которой все предрекали неизбежную смерть, смогла не только сохраниться, но и дать мощный импульс развитию религиозной философии на Полоцких землях? Понятие прерывности, используе-

мое М. Фуко в «Археологии знания», позволяет им открыть философский и исторический смысл данного явления как в контексте отечественной истории идей, так и в более широком масштабе.

В этом случае традиция полоцкой неосхоластики выступает как своего рода архипелаг философского знания, являющийся изломом его линейной традиции. С этим фактором можно связать его достаточно долгое обесценивание с позиций историков философии, рассматривавших его в качестве как минимум консервативного анахронизма в контексте идей Просвещения.

В рамках данного исследования для объективного определения актуальности и потенциала рассматриваемого идейного комплекса следует отказаться от созданного представителями Просвещения историко-философского стереотипа о данной эпохе как царстве разума, противопоставляющей себя схоластической традиции. Полноценному и объективному исследованию идей неосхоластики в белорусской мысли долгое время мешал тот факт, что она как раз и находилась в тени идей Просвещения и революционных идей романтизма с присущим им трагическим разрывом между реальностью и недостижимым идеалом.

Чтобы избежать стереотипов, связанных с телеологией и линейным развитием истории и философии, следует по-новому осмыслить понятие полоцкой неосхоластики, что позволит в данном исследовании ей обрести, наконец, утраченный «голос» и оценить ее сущностную неповторимость.

Для этого в рамках построения методологии исследования следует также обратиться к методу «трансфера идей», достаточно популярному для современных исследований философской мысли Беларуси. Его используют такие исследователи в области западноевропейской и белорусской философской и социально-политической мысли Беларуси как Т. Г. Румянцева, А. А. Легчилин, А. Ю. Дудчик.

Основоположниками здесь являются М. Эспань и М. Вэрнер, изучавшие циркуляцию идей в XIX в. между Англией и Францией. Для исследований, посвященных реконструкции локальной традиции, предельно важным является тот факт, что авторы предложили новый вариант соотношения между центром и периферией, а также статуса входящих и исходящих идей. В рамках данной концепции не только акцентируются аспекты, связанные с поиском проникновения идей, но также и процессы, которые происходят в принимаемом поле: переосмысление, переозначивание, интерпретация и т. д.

М. Эспань предлагает использовать условный термин «культурные зоны», являющиеся результатом смешения разнородных культурных элементов, подчеркивая при этом, что данный термин носит достаточно условный характер. Таким образом, определенная философская эпоха в исследовании истории идей уже не будет интерпретироваться как некая единая традиция, занимающая главенствующее место. Она рассматривается как совокупность точек входа и выхода, зон проникновения и исхода постоянно изменяющихся идей. Тогда философия Российской Империи и балтийский ареал могут при

желании рассматриваться как точка проникновения немецкой философии, польская — французской и немецкой, белорусская — русской, польской, французской, немецкой. Все эти идеи одновременно конкурируют и трансформируются под влиянием друг друга, питая национальную интеллектуальную почву, на которой потом и развивается национальная традиция философии.

Преимущество данного подхода заключается в том, что он позволяет выйти за границы национального и государственного и посмотреть на процессы шире, что, безусловно, позволяет подняться на новый уровень в ситуации с такими феноменами, как философская мысль Беларуси. Вместо этого в качестве основания «культурной зоны» часто выступает территориально-географическая, религиозная или социальная идентичность определенного сообщества.

На наш взгляд использование обозначенной методологии является оптимальным решением в случае обращения к двусторонним культурным отношениям. В случае же исследования комплекса идей полоцкой неосхоластики мы подчеркиваем, что здесь следует учитывать, как минимум, три стороны взаимоотношений: локальную интеллектуальную традицию, влияние русской интеллектуальной традиции в связи с достаточно плотным взаимодействием полоцких авторов с наиболее значительными культурными и политическими деятелями Российской империи, а также влияние западно-европейской религиозной традиции.

Однако часто за пределами исследований остается вопрос о том, почему в одних пространствах определенные идеи поддерживаются и получают импульс к своему дальнейшему развитию, а в других — нет? С чем связан опыт отрицательной рецепции? Также следует учитывать и то, что во время трансфера идей происходит их дальнейшая трансформация с целью рецепции в соответствии с определенными конкретно-историческими условиями через достаточно длительные периоды, что также не всегда учитывается в рамках данной концепции.

Близка к идеям трансфера и так называемая концепция «регионов», исходящая не из видения единой национальной культурной (в нашем случае философской) традиции, а из того, что любое государство и любая национальная территория представляет собой совокупность самобытных регионов. Но как нам кажется, даже в случае с философией достаточно спорно, насколько правомерно исследователями используется такое понятие, например, как европейская философия, ведь в ее рамках можно выделить достаточно разнородные явления — английская, австрийская, немецкая, французская философия и т. д. В некоторых случаях название «европейская философия» вообще отражает только единство территории.

Необходимо уточнение действующих методологий в случае работы с локальным историко-культурным пространством, чтобы глобальные философские течения (или рассматривающиеся историками философии как гла-

венствующие) не искажали восприятие, позволяя исследовать те философские феномены, что находятся в статусе маргинальных во взаимодействии с определенными историческими и культурными событиями и объективно оценить их интеллектуальный потенциал, а также место и роль в философском проблемном поле.

Наличие философской составляющей в локальной традиции и ее особое здесь место может быть объяснено в самом широком смысле с помощью использования понятия историко-культурного пространства, а затем уже через сложившуюся систему ценностей, присущую определенному типу общества. Именно они отвечают за принятие либо отказ от идеи в конкретном месте и времени. Благодаря этим двум компонентам происходит рождение специфической локальной философской традиции.

Как нам кажется, уже сама тема локальных интеллектуальных традиций в эпоху социальной и политической турбулентности современного мира обретает особую актуальность, поскольку в ее рамках предлагается своего рода альтернатива глобальному миропорядку, зачастую навязывающему извне неприемлемые для тех или иных сообществ философские идеи и системы ценностей. Важность таких исследований обусловлена также кризисом системы универсальных ценностей. Именно поэтому необходима выработка новой методологии исследования локальной традиции, позволяющая вычленировать специфические понятия, обладающие эвристической ценностью для конкретного сообщества. Однако в философии до сих пор нет точного определения понятия локального и его места в системе ценностей. Несмотря на наличие большого количества обращений к локальным типам философии [82, с. 30], до сих пор не осуществилось в полной мере осмысление самого этого понятия, не разработана совокупность подходов в рамках необходимой методологии.

Мы согласны с мнением исследователя Бороденко, что большинство имеющихся работ, рассматривающих феномен локального в современной гуманитаристике, могут быть сведены к трем большим направлениям: а) ежедневные практики и коммуникации; б) исследования в области урбанистики; в) различные теории глобализации, анализирующие дихотомию глобальное-локальное [83, с. 4]. Как видно, понятие локальной традиции, равно как и понятие локальной философской традиции, остались за пределами этих крупных направлений исследований. Одновременно следует отметить, что к данному понятию уже обращались исследователи А. А. Легчин и И. М. Бобков, предлагая вообще всю белорусскую философскую традицию определить в качестве локальной [82, с. 30]. Настоящее же исследование исходит из прямо противоположной идеи о том, что белорусская философская традиция — это общее понятие, а уровень локальности должен быть связан с наличием определенных интеллектуальных центров внутри этого большого направления.

Под локальной философской традицией в исследовании мы будем понимать комплекс идей, имеющих единство происхождения и внутренне обусловленный общим концептуально-методологическим основанием, развивающийся в строго определенных пространственно-временных рамках в контексте индивидуализирующих его исторических событий, а также имеющий общий интеллектуальный центр. Историко-философское исследование в этом случае должно учитывать влияние общемировых философских процессов и одновременно акцентировать значение особенных факторов, конституирующих культурное единство, благодаря которым данный конкретный тип пространства отличается от всех остальных. Таким образом, историко-культурное пространство является результатом взаимодействия общих интеллектуальных процессов и локального интеллектуального поля.

В контексте выше обозначенной проблематики исследования локальной философской традиции, на наш взгляд, требуется введение определенного понятия, позволяющего зафиксировать ценностную составляющую, способствующую принятию идеи. В качестве такого концепта для формирования соответствующей методологии мы обратились к творческим разработкам В. С. Стёпина, а именно — к использованию разработанных этим автором категорий «культурная матрица» и «мировоззренческая универсалия».

Понятие историко-культурного пространства можно охарактеризовать как территорию общего наследия. Данное пространство ответственно за выбор определенных философских предпочтений, которые затем влияют на философские процессы. В свою очередь, философские предпочтения формируются в специфическом, характерном только для данной локации местном культурном контексте.

Для формирования историко-культурного пространства необходимо наличие определенных элементов, задающих параметры развития интеллектуальной истории. В первую очередь это политические и экономические связи. Это также и пространство, которое создается человеком на фундаменте определенной географической территории. На его формирование оказывают влияние и социокультурные факторы.

Любое историко-культурное пространство имеет центр и периферию, а также пределы своего влияния. Актуальность культурных кодов, философских учений и представлений об определенном типе организации общества, выражающихся в философии образования, философии права, этике и т. д., будут строго определенными для специфического историко-культурного пространства, поскольку они обусловлены конкретными историческими событиями. По нашему мнению, можно выделить следующие элементы историко-культурного пространства: само четко ограниченное географическое пространство, находящееся под влиянием определенных идей, общность исторических событий, а также общность социальных норм и традиций, организующих данное общество — религиозных, этических и правовых.

Таким образом, мы считаем, что историко-культурное пространство можно определить как единство исторического, культурного и социального контекстов. Под историческим контекстом здесь понимаются события, которые происходят в локальном, государственном и международном масштабе, когда глобальная история переплетается с локальной. Культурный контекст представляет собой присущую данному сообществу идеологию, традиции и ценности, воплощающиеся как в коллективном, так и индивидуальном сознании. Под социальным контекстом здесь следует понимать институты, с которыми взаимодействует индивидуум.

Следующее важное для данного исследования понятие — понятие культурной матрицы — является одним из центральных в работе В. С. Стёпина «Цивилизация и культура». Именно оно, по мысли академика, ответственно за слом и трансформацию определенных мировоззренческих предпочтений, присущих какому-либо типу культуры и дальнейшую их замену другими, отвечающими новым вызовам времени [84, с. 85]. А это означает, что понятие культурной матрицы должно обязательно учитываться при проведении историко-философского исследования, поскольку развитие системы идей, ее принятие либо непринятие, обращение к ней, либо игнорирование возможно только в случае совпадения мировоззренческих доминант.

Важным элементом в процессе приложения понятия культурной матрицы к историко-философскому исследованию служит также категория мировоззренческой универсалии, которая описывается В. С. Стёпиным следующим образом: «Мировоззренческие универсалии — это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта» [85, с. 62]. Они выступают как определенное связующее звено между философией и культурной матрицей. Безусловно, мировоззренческие универсалии неправомерно отождествлять с близким им понятием философских универсалий, однако именно благодаря первым происходит становление последних, учитывая, что по В. С. Стёпину они в каждую конкретную историческую эпоху определяют категориальный строй сознания [85, с. 74].

Каким же образом в области истории философии можно использовать рассмотренные концепты философской системы В. С. Стёпина?

Во-первых, сам анализ мировоззренческих универсалий, свойственных определенной эпохе, может оказать существенную помощь при реконструкции процесса развития локальных традиций, так как эти универсалии отвечают за своеобразие толкования тех или иных установок в конкретный исторический период и в конкретном типе общества, являясь доминантными и для определенного типа сознания, в том числе и общественного.

Во-вторых, на основании полученной информации об имеющихся мировоззренческих универсалиях может быть воссоздана культурная матрица,

сквозь призму которой уже непосредственно преломляются философские категории и идеи. Мировоззренческие универсалии выступают своеобразной стержневой структурой культурной матрицы, часто неосознаваемой, но производящей необходимые основополагающие категории, а само философское измерение имеет функцию «рациональной экспликации смыслов универсалий культуры» [85, с. 15]. Эту схему можно представить себе следующим образом: общественные, политические и экономические трансформации изменяют мировоззренческие универсалии, за счет чего затем происходит уже трансформация существующей культурной матрицы. В связи с этим возникает потребность в философском осмыслении данных процессов, предполагающая поиск соответствующих понятий, идей и систем.

Таким образом, мировоззренческие универсалии, по В. С. Стёпину, являются определяющим оценочным фактором, который затем получает надлежащее рациональное осмысление в рамках философских категорий.

Меняющиеся исторические эпохи оказывают влияние на трансформацию ценностей и, как следствие, подвергают изменению саму культурную матрицу. Это способствует смене типа рациональности и трансформации философской парадигмы. В рамках культурной матрицы рождается категориальная матрица, ответственной за которую является именно философия.

По нашему мнению, осмысление процесса возникновения философской локальной традиции можно описать на примере трех следующих этапов: 1) оформление историко-культурного пространства, заключающего в себе определенную историческую эпоху во всем многообразии ее экономических, политических и культурных событий, влияющую на мировоззренческие универсалии; 2) формирование непосредственно культурной матрицы, воплощающей в себе основные установки и ценностные ожидания общества; 3) кристаллизация философских идей как результат осмысления мировоззренческих универсалий, составляющих основание культурной матрицы, именно они, по нашему мнению, и оформляются в виде определенного философского ландшафта.

Таким образом, культурная матрица выполняет функции осмысления исторических событий, придания им аксиологического смысла и одновременно выступает как основание продуцирования специфических философских идей как ответа на запрос общества.

Введение понятия «философский ландшафт» позволяет описать условия возникновения и существования учений и традиций среди себе подобных. В исследовании мы понимаем философский ландшафт следующим образом: это определенная совокупность бытующих в историко-культурном пространстве идей, как приходящих извне, так и существующих в рамках локальной традиции. Формирование философского ландшафта, с одной стороны, предполагает наличие четко выраженных границ распространения идеи, а, с другой — открытость для обмена идеями и понятиями, имеющими место в рамках других традиций. Данное понятие вводится в контексте

настоящего исследования потому, что при анализе локальной традиции, которой и является полоцкая неосхоластика, очень важно понимать, как оказалось возможным само ее возникновение и существование в данном конкретном месте и времени. Рассматриваемые понятия — философский ландшафт, культурная матрица и историко-культурное пространство — являются своеобразными кругами Эйлера, позволяющими в полной мере описать рамки, условия и своеобразие традиции.

Философский ландшафт является элементом определенного историко-культурного пространства. Он представляет собой четко обозначенную совокупность идей, сформированных интеллектуальными событиями прошлого, дающими возможность принять в данной конкретной ситуации одни идеи и отвергнуть другие. Он же, при отсутствии глобальных интеллектуальных катастроф, будет влиять на восприятие идей в будущем. Иначе говоря, философский ландшафт — это философские идеи и системы, присутствующие в данном сообществе, разделяемые и поддерживаемые им. Преемственность данных традиций, логика их перехода одна в другую и исследуются затем историками философии.

Философский ландшафт характеризуется однородностью, но эта его черта возможна лишь в том случае, когда действует достаточно развитая философская традиция, поддерживаемая определенной идеологией и имеющая широкое распространение. В данном случае ее распространение будет отражаться не только в трудах отдельных философов, она будет поддерживаться на уровне массовой культуры, т. е. будет захватывать достаточно широкие поля, выходящие за рамки непосредственно философской проблематики. Несмотря на кажущуюся всеобщность, гомогенный философский ландшафт будет обладать своеобразием, которое он получает на уровне культурной матрицы и определенного историко-культурного пространства. Можно утверждать, что каждый философский ландшафт вписан в определенные пространственно-временные координаты; возможность его существования обусловлена наличием оказывающих на него влияние исторических условий. Поскольку процессы влияния философского ландшафта, культурной матрицы и историко-культурного пространства взаимны, единый философский ландшафт укрепляет два последние.

Обратная ситуация возникает при одновременном конфликте нескольких идей в рамках философского ландшафта, это будет временно нарушать его гомогенность и приводить к разлому философского поля, а также маргинализации традиции, потерпевшей поражение. Можно говорить и о том, что, поскольку философский ландшафт — величина непостоянная, его стабильность также будет постоянно нарушаться вместе с проникновением сюда новых идей и традиций. Эту характеристику следует учитывать во время проведения исследования, посвященного локальной традиции. Чтобы идея получила распространение, она должна быть «принята» в философский

ландшафт, не противопоставляя себя ему, либо же возобладать над программными установками конкурирующей традиции.

Любая философская традиция строго вписана в существующий философский ландшафт и неотделима от него. Структура философского ландшафта напрямую связана с господствующим типом мировоззрения, поэтому существенное влияние на его формирование оказывает присутствующий в данном пространстве тип культуры, а именно — его основные программные установки, представленные в виде культурной матрицы.

Для создания феномена философского ландшафта предварительно необходимо наличие нескольких важных элементов: во-первых, это существование определенного пространства в единстве его политических, экономических и социальных связей, в котором будет разворачиваться идея; во-вторых, наличие определенной культурной среды, позволяющей воспринять данную идею; в-третьих, это дух времени, который воплощается в исторических предпосылках.

Для определения как локальной интеллектуальной истории в целом, так и отдельной традиции в ней мы считаем, что значительную помощь в реконструкции окажут три основополагающие доминанты: историко-культурное пространство, культурная матрица и философский ландшафт. Их использование в исследовании помогает идентифицировать, реконструировать и проанализировать как локальную традицию, так и ее роль, и место в истории. Это чрезвычайно важно при работе с такими феноменами интеллектуальной истории как полоцкая неосхоластика и ей подобное. Данная методология представляется нам актуальной, поскольку она способствует преодолению логоцентризма в трактовке общемировых тенденций и одновременно пониманию того, каким образом они влияли на становление отдельных идейных направлений в национальных историях философской и общественно-политической мысли. Она также помогает выявить и обратные процессы: каким образом локальная традиция затем могла повлиять на общемировые тенденции в проблемном поле философии.

Таким образом, аналитический обзор использующейся в исследовании литературы позволил нам выявить четыре ее основополагающих блока.

Первый соотносится с учебными курсами, полемической литературой, публицистикой и личной корреспонденцией представителей Полоцкой иезуитской академии. Сюда же относится программно-учебная документация Полоцкой академии. Это группа первоисточников.

Второй, третий и четвертый блоки представляют аналитическую литературу и позволяют сформировать представление о степени разработанности проблемы в отечественных и зарубежных историко-философских исследованиях.

Второй блок хронологически охватывает практически весь XIX век. Он фундирован целым рядом политических и интеллектуальных событий, отразившихся в тенденциях определения как самой схоластической философии

в целом, так и творчества полоцких иезуитов в частности как устаревших, не соответствующих велениям времени, далеких от идеалов и требований истинной философии.

Следствием негативной характеристики в творчестве таких авторов, как П. Хмельёвский, С. Зеленский и др., был отказ в данный период от обращения к исследуемой традиции, попытка полностью вычеркнуть ее из проблемного поля как белорусской философии мысли, так и из более широких проблемных полей — истории идей Российской империи, а также западно-европейской философии.

Большое влияние на отсутствие исследований, посвященных полоцкой неосхоластике, оказала напряженная политическая борьба ордена иезуитов с Габсбургами, в которой они потерпели временное поражение. Свою роль сыграл и фактор, связанный с идеологической непримиримостью с целым рядом философских течений, — это и вопрос отрицания человеческой свободы в рамках янсенизма, материалистические тенденции в осмыслении метафизической проблематики, а также социальное учение французского Просвещения, свой отпечаток наложили и немецкая классическая философия — отрицание Кантом научной обоснованности схоластической метафизики и как следствие отказ ей в самостоятельном существовании, пантеизм гегельянства. Сама религиозная философия стала рассматриваться как анахронизм и трактоваться как лишенный интеллектуальной значимости придаток теологии. Свой вклад внес и интерес к революционно-демократическим и либеральным идеям, оказывавшим все большее влияние, воплотившийся затем в ряде восстаний на территории Российской империи, а также «весне народов» Западной Европы.

Все перечисленные выше тенденции были репрезентированы и поддержаны в интеллектуальных сообществах Российской империи и Западной Европы, а схоластической философии необходимо было накопить новый интеллектуальный потенциал, чтобы ответить на перечисленные вызовы. Комплекс данных факторов привел к тому, что в указанный период неосхоластическая философия рассматривалась большинством историков философии как неактуальная.

Третий блок, соотносимый с историографией советского периода, связан с прерыванием описанной выше тенденции и построением новой области научных интересов, а также формированием новых областей историко-философских исследований. Начинают появляться исследования, изучающие сущность и специфические черты схоластической традиции в целом.

Третий блок литературы фундирован марксистско-ленинским идеологическим подходом. Специфической чертой этого комплекса исследований было отсутствие интереса к религиозной философии как таковой, что отрицательно отразилось на возможности исследования полоцкой неосхоластики. Одновременно с упомянутой тенденцией среди советских историков философии большой интерес вызывали национальные истории идей, рассматри-

вавшиеся сквозь призму путей формирования национального самосознания. Этот факт сыграл положительную роль в дальнейшем исследовании полоцкой неосхоластики, поскольку появился ряд фундаментальных исследований, посвященных философской и социально-политической мысли Беларуси. И хотя невозможность в полной мере исследования религиозной философии обусловила отсутствие интереса к полоцким мыслителям, вместе с тем был сделан ряд важных открытий в области проблемы возникновения и развития непосредственно комплекса схоластических идей в белорусской философской мысли. Накопленный советской историографией интеллектуальный потенциал позволил позже осуществить обращение уже непосредственно к программным установкам философского наследия представителей Полоцкой академии.

Четвертый блок связан с очередным изменением применяемой в историко-философских исследованиях методологии. Идея внедрения в проблемное поле белорусской философии множественности методологических подходов привела к формированию новых взглядов, в том числе и на проблему развития неосхоластической традиции на белорусских землях. Начало обозначенных процессов относится к 90-м гг. XX в. В рассматриваемое время произошел значительный сдвиг в сторону интереса к тем проблемам, которыми занимались полоцкие мыслители. В результате творчество полоцких академиков стало предметом исследования целой плеяды белорусских ученых. Начало данному процессу было положено профессором В. Ф. Шалькевичем, который впервые ввел в научный оборот сам термин «полоцкая неосхоластика». Также рассматривалось творчество полоцких авторов через призму обращения к представителям других философских течений, частично были изучены на предмет наличия философских идей материалы печатного издания Полоцкой академии — «Полоцкого ежемесячника», частично проанализированы некоторые конструкты метафизической проблематики полоцких авторов. Однако имеющиеся исследования, несмотря на все перечисленные достижения, не позволяют произвести всестороннюю реконструкцию философской системы представителей Полоцкой академии и, как следствие, не могут полноценно способствовать определению места этой системы в проблемном поле философии Беларуси XIX в.

В свете изложенных выше фактов становится очевидной недостаточная степень научной разработки данной темы и необходимость дальнейшей реконструкции и осмысления философской системы полоцких авторов так же, как и определение ее статуса в интеллектуальном пространстве рассматриваемого периода.

Что касается используемой в исследовании методологии, то главная идея состоит в том, чтобы рассматривать полоцкую неосхоластику не в контексте соответствия общеевропейским или общемировым философским процессам, а как уникальное философское явление — локальную философскую традицию. В связи с этим возникала необходимость определения са-

мого понятия философской локальной традиции, которое предлагается понимать как комплекс идей, имеющих единство происхождения и внутренне обусловленный общим концептуально-методологическим основанием, развивающийся в строго определенных пространственно-временных рамках в контексте индивидуализирующих его исторических событий, а также имеющий общий интеллектуальный центр.

Было установлено, что для соблюдения принципа объективности при обращении к локальной философской традиции необходимо избегать логоцентризма. Для этого нами была выстроена методология, основанная на концепции культурного трансфера М. Эспаня, а также идей культурной матрицы и мировоззренческих универсалий В. С. Стёпина.

В результате на основании работ обозначенных авторов были сформулированы понятия «историко-культурное пространство», определяемое как специфический исторический фон, культурная матрица и философский ландшафт, оказывающие влияние на рождение и развитие локальной философской традиции. Их влияние можно представить следующим образом: историко-культурное пространство, являясь точкой пересечения локальных и более общих государственных политических, исторических, культурных процессов, формирует специфическую зону, в интеллектуальном поле которой образуется специфическая культурная матрица с решеткой в виде мировоззренческих универсалий. Данная культурная матрица затем получает теоретическое осмысление в виде предпочтения тех или иных философских идей — философских универсалий, формирующих специфический философский ландшафт. Специфика философского ландшафта обуславливает возможность проникновения и закрепления в определенном интеллектуальном пространстве тех или иных идей.

Иными словами, для того, чтобы определенный комплекс идей закрепился в локальном пространстве, необходимо, чтобы он соответствовал требованиям его философского ландшафта, которые могут определяться как вызовы времени, соответствие мировоззрению, уровню развития научных достижений, преобладание тех или иных непосредственно философских предпочтений и т. д. Использование этих понятий позволяет уйти от стереотипов, свойственных некоторым исследованиям в случае столкновения с религиозной философией, а также определить пути проникновения схоластических идей в проблемное поле философии Беларуси XIX в., специфику их развития, степень влияния на более широкие интеллектуальные пространства и потенциал для современности.

В процессе построения исследования также использовались традиционные методы научного исследования: анализ, синтез, историко-логический метод, компаративистский метод, герменевтический метод и метод историко-философской реконструкции.

ГЛАВА 2

ПРЕДПОСЫЛКИ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЦЕССА ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕЙ ПОЛОЦКОЙ НЕОСХОЛАСТИКИ

2.1. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОГО ЛАНДШАФТА ПОЛОЦКОГО ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

По нашему мнению, основными характеристиками, влияющими на формирование особого философского ландшафта, являются следующие: исторические события, культурные предпочтения, определенная географическая доминанта, характерные для конкретного историко-культурного пространства. Ранее было определено, что историко-культурное пространство формируется историческим, культурным и социальным контекстами. Цель данного параграфа определить специфику историко-культурного пространства, культурной матрицы и философского ландшафта, повлиявших на становление и развитие традиции полоцкой неосхоластики в начале XIX в., т. е. выявить тот «дух времени», который оказал воздействие на становление рассматриваемой философской традиции.

Актуальность и насущная необходимость исследования историко-культурного пространства Полоцка и прилегающих к нему территорий обусловлена следующими факторами: для определения места и роли философской традиции Полоцкой иезуитской академии следует установить идейно-мировоззренческую доминанту как рассматриваемой эпохи в целом, так и ту, что наиболее характерна для данной культурной зоны, поэтому непосредственно философский контент-анализ должен быть дополнен выводами из более широкого контекста истории интеллектуальной культуры. В связи с этим возникает требование проанализировать феномены культуры, являющиеся элементами культурной матрицы и оказавшие глубокое влияние на формирование полоцкого историко-культурного пространства.

Одновременно следует помнить, что свидетельства очевидцев, относящихся к интеллектуальной элите, не всегда должным образом отражают реальную ситуацию в области актуальных философских предпочтений. Так, например, и произошло в случае с философской традицией Полоцкой иезуитской академии, которую на основании свидетельств ее интеллектуальных соперников долгое время трактовали как анахронизм, удивительным образом сохранившийся в панораме интеллектуальной жизни XIX в. Поэтому помимо прямых свидетельств, к каким относятся непосредственно философские произведения, следует обращать внимание на широкий круг косвенных свидетельств — это система образования, издательства, библиотеки и т. д. В этом мы солидарны с польским исследователем С. Янечком, который отмечает, что некоторые религиозные конфессии сделали названное выше эффективным инструментом евангелизации, а с XVIII в. и одним из

рычагов управления в абсолютистском, а затем и бюрократически управляемом государстве [86, с. 11].

Полоцкое историко-культурное пространство формировалось на протяжении практически тысячелетия и впитало в себя разные цивилизационные влияния, поскольку само его географическое положение представляет собой еще со времен торгового пути «из варяг в греки» своеобразный культурный перекресток. Некоторые исследователи относят его к приграничью, на что указывает, например, Ст. Рохдевальд в работе «Полоцкая Венеция», рассматривая его как культурный форпост [87, s. 14], или пограничную, переходную зону [87, s. 538].

Географическое положение, подразумевавшее культурную открытость, стало одним из основных преимуществ города. В разные времена сюда приезжали интеллектуалы из других государств, сам Полоцк к началу XIX в. успел побывать частью многих культурных образований. Специфическое географическое положение обусловило отчасти и то исключительное влияние, которое оказал Полоцк на становление исторического облика современной Беларуси и формирование белорусской национальной идентичности.

Нами в процессе исследования было выделено два условия формирования полоцкого историко-культурного пространства. Во-первых, это был процесс вхождения после распада Речи Посполитой белорусских земель, в том числе и Полоччины, в состав Российской империи.

Вторым важным условием, оказавшим влияние на специфику развития историко-культурного пространства Полоцка в конце XVIII – начале XIX вв., стало изменение статуса самого города в рассматриваемый период. Здесь следует упомянуть административно-территориальные реформы конца XVIII в., благодаря которым Полоцк органично влился в урбанистическое пространство Российской империи [88, с. 21].

После вхождения в состав нового государства Полоцк продолжал оставаться значимым административным, социально-экономическим, торговым и культурно-религиозным центром. Историко-культурное пространство города было поликонфессиональным, что отражалось и на его внешнем облике. В архитектуру Полоцка XVIII в. органично вписалась сеть католических монастырей — базилианского, доминиканского, бернардинского, францисканского, здание Полоцкого иезуитского коллегіума, а также православный Богоявленский монастырь [88, с. 6]. Помимо православия и католицизма из христианских конфессий здесь был представлен протестантизм, а вне христианства — ислам и иудаизм.

Еще одной чертой полоцкого историко-культурного пространства была его многонациональность. Этот факт отмечали и российские государственные деятели сразу после вхождения города в состав Российской империи. Так, императрица Екатерина II, навещая Полоцк, отмечала, что «сплошь да рядом обитают православные, католики, униаты, евреи, русские, поляки, чухонцы, немцы, курляндцы» [89, с. 3].

Белорусский исследователь Д. В. Дук следующим образом описывает характерную для Полоцка многонациональность: «В его состав входили русские (выходцы из московского государства), евреи, татары, немцы, венгры, поляки и другие из торговцев, военных и ремесленников, которые в свое время попадали в Полоцк» [88, с. 7].

Полоцк продолжал после присоединения к Российской империи оставаться и торговым городом, о чем, например, свидетельствует запись в «Топографических примечаниях на знатнейшие места путешествия ея императорского величества в Белорусския наместничества» [90, с. 58].

В начале XIX в. в городе был постоянный приток лиц молодого возраста из шляхты, так как здесь были открыты два пансиона; один принадлежал иезуитам, второй — Хильзенев-Шадурских — был открыт для обедневшей шляхты [37, с. 7].

Полоцкая иезуитская академия внесла вклад не только в культурный облик рассматриваемого региона, но и в систему становления университетского образования на территории Российской империи. Как отмечает В. А. Богоненко в работе «Полоцкая академия (1812–1820)», она стала частью системного явления и совпала по временным рамкам с открытием университетов в Москве (1755), Казани (1894), Вильно (1804), Санкт-Петербурге (1819) [38, с. 4].

Таким образом, рассматривая полоцкое историко-культурное пространство, мы хотели бы подчеркнуть специфичность географического местоположения города. Именно оно, в первую очередь, обусловило основной путь его политического и культурного развития, по сути, сделав городом на перекрестке цивилизаций. Этот фактор способствовал экономическому развитию и, как следствие, политической значимости и культурному возвышению Полоцка. Доказательством последнему являются постоянные визиты в Полоцк представителей царской семьи и посещение его такими видными западноевропейскими интеллектуалами, как Ж. де Местр [91, с. 603]. На наш взгляд Полоцк как синтез различных цивилизационных влияний был выбран в качестве благоприятного места для создания интеллектуального центра, противодействующего уже сформированному в рамках польской философской мысли движению революционно-просветительского характера.

Специфичность историко-культурного пространства определила и своеобразие культурной матрицы. Мы считаем, что основной характеристикой ее формирования в начале XIX в. является понятие «постапокалипсиса». В данном случае под постапокалипсисом понимается позиция переосмысления событий, приведших к изменению мировоззренческих установок. К этим событиям следует отнести негативные последствия идеологии Просвещения, приведшие к политическому и экзистенциальному кризисам, а в сфере философии — к проблематизации границ разума, политические события, связанные с опустошающими войнами, которые проходили на территории Полоцка в составе Речи Посполитой в XVIII в., а также инкорпорация

в состав Российской империи. Все это привело к большому давлению в рамках историко-культурного пространства и, как следствие, к трансформации культурной матрицы, сформировавшей новые черты как реакцию на упомянутые выше события. Постапокалипсис не должен рассматриваться в данном случае в чисто негативном контексте. В настоящем исследовании он трактуется как время появления новых смыслов и значений в политическом, социальном, общекультурном и непосредственно философском аспектах.

Культурная матрица Полоцка была способна воспринять идеи, разрабатывавшиеся представителями полоцкой неосхоластики. Для этого уровень локальной философской культуры должен был быть таким, чтобы новые идеи имели возможность занять соответствующее место в культурной матрице, т. е. чтобы категориальный аппарат и программные установки данной традиции не были чуждыми местному философскому ландшафту. В культурной матрице Полоцка это факт существования схоластической традиции достаточно долгий период в лоне Полоцкого иезуитского коллегиума.

Развивались международные контакты. В первую очередь, это были контакты с Италией, что в сущности благоприятствовало тому, что в рамках культурной матрицы Полоцка долгое время главенствовал стиль «иезуитского барокко», проявившийся через музыку, систему образования, театры. Создание этой оригинальной школы повлияло в последующем и на эстетику России [92, с. 110]. Итальянцы также проживали в Полоцке в конце XVIII – первой четверти XIX вв. Это Ф. Рико — педагог, профессор физики и естественной истории; братья Анджолини — Г. Анджолини был преподавателем архитектуры и живописи в Полоцке, являлся автором проекта католического храма в Витебске. Ф. Анджолини заложил основы исторических исследований деятельности ордена иезуитов в России. Л. Анджолини стал впоследствии ректором бursы в Могилеве, Д. Анджолини — преподаватель философии, творческое наследие которого является в том числе и предметом настоящего исследования. Итальянская диаспора в этот период в Полоцке была довольно многочисленной: Дж. Марути, Л. Паницони, О. Маньяни, Д. Н. Маньяни, А. Масерати, Л. Руснати, Б. Скардиало и др. [40, с. 126, 134].

В культурной матрице Полоцка проявлялось и немецкое влияние. После присоединения белорусских земель к Российской империи наблюдается эмиграция немецкого населения, в том числе и в Полоцк. Его появление неразрывно связано с протестантской ветвью — кальвинизмом, сохранившимся здесь вплоть до первой четверти XX в. Немецкая диаспора продолжала существовать в Полоцке и в XIX в.

Беларусь в составе Великого Княжества Литовского и Полоцк в том числе были сформированы под воздействием культурных связей с представителями западноевропейских государств. Еще в XVI в. на белорусские земли стали приезжать иностранцы из Германии, Венгрии, Шотландии. Уроженцы Полоцка и его окрестностей были студентами известных западноевропейских университетов [93, с. 56], в XVI в. Полоцк посещал из-

вестный немецкий дипломат С. Герберштейн [93, с. 57]. С конца XVI в. здесь начинает функционировать иезуитский коллегиум, также внесший большой вклад в формирование международных связей Полоцка. Таким образом, очевидно, что Полоцк был значимым и известным культурным городом.

При исследовании культурной матрицы Полоцка нами были выявлены две важных фактора, обусловивших ее специфичность — это книгопечатание и образовательная система.

Полоцкие земли в рассматриваемый период испытывали на себе влияние как русскоязычной литературы, так и латино-польскоязычной. О серьезном распространении второй свидетельствует исследование О. А. Филимоновой. Автор указывает на существование в Вильно частной типографии Ю. Завадского, быстро получившей статус университетской типографии Виленского университета, издававшей книги на польском, латинском, литовском языках и идише, в том числе и авторов из Бреста, Гродно, Минска, Несвижа [94, с. 133]. Тематика публикаций была достаточно обширной; немалую долю здесь составляли и философские тексты. Среди авторов, сотрудничавших с этим издательством, были Я. Снядецкий, Й. Лелевель, И. Крашевский и др.

Конкуренцию типографии Завадского составляли непосредственно полоцкие типографии. Печатное дело в первой половине XIX в. в Полоцке было достаточно распространено. В частности, полоцкие иезуиты имели собственную типографию, что позволяло им продвигать в широкое общество определенные философские и теологические программные установки.

Большое значение для формирования культурной матрицы имели и образовательные учреждения, расположившиеся на территории города и в его окрестностях. Система образования в этот период переживала сложные времена, связанные с непростой геополитической обстановкой (напряженные международные отношения с Францией), административным переустройством, специфическими конфессиональными процессами. Тем не менее в конце XVIII — начале XIX вв. в Полоцке появилось три значимых учреждения образования. Они охватывали религиозное и светское направления. На принципах, в основании которых лежала смешанная религиозно-светская система, строили систему обучения Полоцкая иезуитская академия и Полоцкая духовная семинария. Получение только светского образования было предусмотрено в Полоцком народном училище.

Первостепенное место, на наш взгляд, в развитии системы образования в Полоцке в первой четверти XIX в. занимала и сама Полоцкая иезуитская академия — высшее образовательное учреждение, куда направлялись дети после окончания коллегиумов — средних учебных заведений. Широкая сеть таких средних школ простиралась далеко даже за пределы современной Витебской области, захватывая такие города современной Латвии, как Даугавпилс (в этот период Динабург) и Краслава (в этот период Крэслау).

Поскольку сама Академия начала существовать только в 1812 г., а также поскольку ее возникновению и развитию посвящен отдельный параграф, здесь будет отмечен только сам факт ее присутствия.

Среди религиозных образовательных центров следует отметить униатскую школу — Полоцкую духовную семинарию, известную также позже под следующими названиями: Белорусская греко-униатская семинария, Витебская духовная семинария. Духовные семинарии в этот период относились к средним учебно-воспитательным учреждениям; они давали как светское, так и религиозное образование. В деятельности семинарии выделяются два периода — непосредственно униатский и православный. Время настоящего исследования затрагивает лишь униатский период, длившийся с 1806 по 1836 гг., т. е. со времени ее основания и до перевода в православное русло. Полоцкая духовная семинария была самым значимым среднеспециальным учебным заведением для униатов в первой четверти XIX в. [95, с. 217].

По окончании семинарии выпускники в основном отправлялись в Главную Виленскую семинарию с 1812 по 1820 гг. [95, с. 221]. Полоцкая духовная семинария была основана как образовательный форпост борьбы греко-католиков с католическим, в том числе и иезуитским, влиянием, поэтому данное учреждение образования, как и Виленский университет, было конкурентом полоцких иезуитов. Однако, несмотря на наличие философского курса, значительных успехов на философском поприще, в отличие от университета и Полоцкой академии, в период первой четверти XIX в. она не достигла. Сложность исследования процесса влияния этого учебного заведения обуславливает тот факт, что информацию о деятельности семинарии, равно как и о ее педагогическом составе, начали собирать только с 1824 г. [96, с. 103]. Некоторые выпускники семинарии впоследствии стали студентами Полоцкой академии. Среди них А. Г. Зубко — епископ Православной Российской церкви, окончивший академию со степенью кандидата философии, и Б. С. Лужинский, более известный как Василий Лужинский — также епископ Православной Российской церкви, окончивший академию со степенью кандидата философии. Таким образом, в образовательной деятельности Полоцкой духовной семинарии и Полоцкой иезуитской академии отмечается некоторая преемственность.

Особняком вне религиозной системы образования стоит Главное Полоцкое народное училище. Целью его создания в 1789 г. было усиление русского влияния на присоединенных к Российской Империи территориях, куда относился и Полоцк. Основанием для образования и деятельности Главного Полоцкого народного училища (затем Полоцкого дворянского училища) был «Устав народным училищам в Российской Империи». Поскольку Полоцк на момент выхода этого циркуляра был центральным городом Полоцкой губернии, то в нем было учреждено Главное полоцкое народное училище. Однако главным центром оно не стало, поскольку, как подчеркивает, например, С. В. Даниленко, основной проблемой здесь стала нехватка педагогических

кадров [97, с. 42], что конечно, не могло не сказаться, на подготовке учащихся, в том числе и по гуманитарным дисциплинам. Для формирования культурной матрицы Полоцка важным было то, что сюда направлялись подготовленные высшей школой кадры [97, с. 42] (например, Петербургская педагогическая семинария), что обогащало город в интеллектуальном плане.

Высокий культурный статус города подчеркивает также наличие в нем большого количества библиотек. Первым и самым большим собранием книг в Полоцке была библиотека Полоцкого иезуитского коллегіума, позже ставшего академией. На финальном этапе существования Полоцкой иезуитской академии, как отмечают исследователи, библиотека насчитывала около 60 000 книг, которые хранились в главной, польской и студенческой библиотеках, библиотеке типографии, академической канцелярии, а также храмовой библиотеке и т. д. [98, с. 269].

В начале XIX в. (1807) в Полоцке также начала функционировать и библиотека Полоцкой духовной семинарии, ставшая в начале XX в. частью библиотеки Киевской духовной академии. В фонды библиотеки входили в том числе и книги философской тематики на немецком, французском, итальянском и древнегреческом языках. Среди них были работы теолога-схоластика, ректора Виленской Академии А. Виюк-Каяловича, преподавателя философии базилианской школы в Полоцке И. Кульчинского, автора «Естественной философии и физики», представителя философии эклектизма Б. Добшевича. Также здесь были работы братьев Снядецких, А. Довгирда, С. Юндзила, бывшего выпускника Полоцкой иезуитской академии В. Лужинского [98, с. 269]. Книжный фонд библиотек Полоцка был богат и позволял знакомиться с работами разной философской направленности.

В Полоцке имелся также важный для схоластической традиции коимбрский курс философии. Вплоть до XIX в. он был главным философским курсом в иезуитских образовательных центрах, оказывал значительное влияние на развитие религиозной философии в целом. Исследователь Ю. Никитенко отмечает, что в Полоцке было по меньшей мере два владельца этого курса — Станислав Андрей Шуберт и Николай Зыткевич [99, с. 252].

Полоцк рассматривался властями как культурный центр, способный составить конкуренцию Виленскому университету как форпосту идей вольнодумства и западных влияний на новых землях, присоединенных к Российской империи. Свидетельством этому является и борьба, развернувшаяся на страницах периодических изданий между профессорами Виленского университета и Полоцкой академии, и тот факт, что Полоцкой духовной семинарии, принадлежавшей униатской конфессии, предполагалось дать статус академии именно как возможной альтернативе Виленскому университету [98, с. 270]. Но поскольку униатское влияние на белорусских землях предполагалось нейтрализовать, позиции духовной семинарии решено было не усиливать.

Мы поддерживаем точку зрения, что иезуиты сыграли положительную роль в развитии культурных связей между Российской империей и бывшими подданными польского государства. Это, в частности, отмечал в работе «Книги польских авторов в России первой половины XIX в.» В. С. Агриколянский. Он высоко оценивал вклад иезуита архиепископа Могилевского С. Богуша-Сестренцевича в развитие научных контактов [100, с. 151]. Общество Иисуса не было чужеродным элементом в российской культуре, в качестве примера можно отметить, что на русский язык было переведены три произведения того же С. Богуша-Сестренцевича — «История Тавриды» (1806), «Слово, сказанное в Вильне» (1819), «Исследование о происхождении русского народа» (1818).

Культурная матрица Полоцка выполняла важную интегрирующую функцию, соединяя интеллектуальные пространства бывшей Речи Посполитой и Российской империи. Данная работа велась в нескольких направлениях. Основным связующим звеном выступала гуманитаристика. Это проявилось в интересе к литературным, философским, историческим произведениям, написанным на польском языке. Польскоязычная литература была частью культурного контекста российских интеллектуалов. Об этом свидетельствует даже факт острой полемики, разгоревшейся после публикации в «Украинском вестнике» и «Вестнике Европе» работы Яна Снядецкого «О философии» [100, с. 152]. Система педагогики ордена иезуитов, делающая акцент именно на гуманитарном аспекте, оказалась подходящей целям царского правительства.

Важным аспектом государственной политики Российской империи в этот период был вопрос исторического обоснования присоединения белорусских земель к Российской империи, что, в свою очередь, повлияло на повышение интереса к исследованиям в области белорусской истории, культуры, этнографии. Большое значение в формирование культурных связей внесло изучение белорусских земель, что повлекло за собой открытие центров по исследованию истории в рамках университетов. Такого рода «общества», как отмечают отечественные исследователи, имелись как в Виленском университете, так и Полоцкой иезуитской академии [101, с. 3].

Таким образом, очевидно, что культурная матрица Полоцка испытала на себе как западное, так и российское цивилизационные влияния. После присоединения к Российской империи Полоцк стал одним из значимых городов этих территорий, поскольку получил статус центрального города Полоцкой губернии. Сюда направлялись средства, позволившие как поддерживать имевшуюся систему образования, так и дать импульс для создания новых учебных заведений с притоком педагогических кадров, имевших возможность, во-первых, поддержать интеллектуальную элиту, во-вторых, значительно обогатить ее за счет новых веяний и традиций. Среди приехавших в Полоцк педагогов были носители влияния как непосредственной российской традиции, так и западноевропейской.

Выгодное географическое положение определило в дальнейшем культурный облик города. Нами в качестве его отличительных особенностей были выделены следующие.

Многонациональность — как правило, существование в рамках одного пространства представителей разных наций приводит к формированию таких черт, как толерантность, терпимость к нравам и обычаям, неудивительно, что Полоцк называли «Полоцкой Венецией». Такая черта повлияла на расширение культурных горизонтов и формирование такого элемента культурной матрицы, как толерантность и, как следствие, терпимое отношение к «чужим» культурным нормам, проявление лояльности к концептам и программным установкам, возникающим вне рамок устоявшегося культурного контекста.

Многонациональность приводит к формированию следующей черты, являвшейся основополагающим элементом культурной матрицы Полоцка — поликонфессиональности. Наличие в рамках одного сообщества представителей как христианских (католицизм, православие, протестантизм), так и иудейского вероисповеданий в равной степени, как и многонациональность, привело к возникновению не только толерантности, но и универсализации культурных норм, когда на первый план выходят ценности, характерные для всех без исключения религий. Поликонфессиональность достаточно серьезно повлияла на социодинамику полоцкого пространства. В этой ситуации правомерно утверждать, что здесь на протяжении многих столетий шел практически непрерывный диалог культур.

Следствием существования поликонфессиональности явилась и система образования. Во-первых, она была представлена как религиозным, так и светским элементом. Но именно системы религиозного типа оказались более влиятельными и популярными; они имели и лучшую материальную базу. Преподаватели, приезжавшие в Полоцк как из Западной Европы, так и из других регионов Российской империи, были носителями различных культурных традиций. Но имея высокий уровень образования, они вносили новые идеи в интеллектуальное пространство города; происходил культурный обмен и, как следствие, выходило на новый уровень культурное развитие. Образовательные центры имели достаточно широкое и глубокое влияние. Так, например, Полоцкая иезуитская академия владела разветвленной сетью средних школ (коллегиумов) по всей современной Витебской области и за ее пределами, что позволяло формировать единую культурную матрицу с едиными ценностями и идеалами далеко за пределами Полоцка.

Мы также хотели бы подчеркнуть и такую специфическую черту культурной матрицы Полоцка конца XVIII – начала XIX вв., обусловленную историческими событиями, как эпохальная пограничность. Для Полоцка данный временной интервал, как и для многих других земель, инкорпорированных в Российскую империю, стал переходным. Это позволило появиться здесь концептам и теориям, которые невозможно было бы представить в другом

временно-пространственном континууме. Этим может быть объяснен и тот факт, что, несмотря на то, что Общество Иисуса прекратило существование в Европе, оно успешно продолжало функционировать в государственных границах Российской империи, одновременно став значимой частью культуры Полоцка.

Философский ландшафт. Каждый определённый в конкретном пространстве и времени философский ландшафт как часть особого историко-культурного пространства имеет свои собственные неповторимые пути формирования. По нашему мнению, уникальность Полоцка состоит в том, что с одной стороны он являлся частью интеллектуального пространства Великого Княжества Литовского и жил в соответствии с принятыми в нем философскими канонами и принципами, определявшими философскую парадигму того времени. С другой стороны, наличие множества культурных влияний обусловило такую его специфическую черту, как насыщенная и разнообразная культурная жизнь. Поскольку Полоцк был поликонфессиональным и поликультурным городом, философские теории и идеи имели здесь несколько путей проникновения. Первый из них был связан с религиозным аспектом и начал формироваться еще во времена Полоцкого княжества. Однако важную роль религиозный фактор в философском контексте стал играть только во времена проведения религиозных диспутов.

Традиционно, вплоть до конца XVIII в., философская мысль в Беларуси в основном носила религиозный характер. Философские идеи формировались в рамках определенных вероучений. В связи с этим можно утверждать, что наличие религиозной полемики и, как следствие, публичных диспутов по различным теологическим вопросам повлияло на становление специфики полоцкого философского ландшафта. Именно они стали одними из наиболее традиционных путей проникновения философских установок в полоцкое историко-культурное пространство.

Философские диспуты были важной частью схоластической философии и одновременно системы обучения; они должны рассматриваться как важный интеллектуальный феномен. Неправильно было бы утверждать, что они носили исключительно религиозный характер и были инспирированы событиями Реформации, Контрреформации или же появлением униатского вероисповедания на белорусских землях. Они были одной из специфических форм интеллектуальной жизни, инспирированной традицией западноевропейских университетов и должны рассматриваться как форма диалектики и одновременно как своеобразный феномен устной интеллектуальной истории. Недавно Пьер Абеляр в своей работе «История моих бедствий» так вспоминает о диспутах: «Избрав оружие диалектических доводов среди остальных положений философии, я променял все прочие доспехи на эти и предпочел военным трофеям победы, приобретаемые в диспутах» [103, с. 11–12].

Выпускники западноевропейских университетов возвращались в Великое Княжество Литовское и привносили с собой как элемент интеллектуаль-

ной игры философские диспуты. Довольно часто они проходили между представителями католического, православного, протестантского и униатского вероисповеданий и, в первую очередь, затрагивали теологические вопросы. Однако присутствовали также социально-политический и философский аспекты.

Одним из наиболее интересных фактов богатой философской жизни Полоцка являлись диспуты между иезуитами и протестантами, осуществлявшиеся в XVI в. Если орден иезуитов еще с 1580 г. достаточно прочно обосновался в Полоцке, то присутствие протестантов было не столь значительным, поэтому они приглашали ораторов из других городов. Наиболее известным в данном отношении был спор иезуитов с С. Будным и Ф. Доманевским (1589). Вот как описывает этот спор С. А. Подокшин: «В 1589 г. Будный и Фабиан Домановский провели диспут с иезуитами в Полоцке. Предмет спора точно не известен, но, по некоторым сведениям, Домановский защищал тезис, что душа гибнет вместе с телом человека. Когда иезуиты обратились к Будному высказаться на этот счет, он уклонился от прямого ответа и сказал, что это вещь сомнительная и еще окончательно не изучена» [103, с. 155]. Традиционно иезуиты приглашали к дискуссии представителей других конфессий, если последние на встречу не приходили, то их аргументы озвучивались самими учителями Полоцкого иезуитского коллегиума.

Постепенно культура диспутов стала одним из элементов образовательной системы. Так, например, в учебном плане иезуитских коллегиумов *Ratio Studiorum* посещение диспутов по философской и теологической проблематике было прописано в качестве одной из обязанностей ректора, при этом посещать их он должен был часто [104, р. 15]. Диспуты делились на еженедельные и ежемесячные; первые состояли из 8–9 тезисов, а вторые — от 12 до 15 [104, р. 22]. К заключительным диспутам всего курса философии в конце третьего курса допускались лишь самые способные студенты, выбиравшиеся на основании мнений о них трех преподавателей, один из которых всегда должен был быть префектом, а второй — профессором выступающего во время чтения курса [104, р. 22]. По тому, с какой тщательностью прописывались правила проведения диспутов, очевидно, что это был не просто педагогический метод, но важный элемент интеллектуальной жизни коллегиума.

В современных исследованиях вопрос об организации философских диспутов, равно как и их содержательная сторона в интеллектуальной жизни Полоцка в конце XVIII – первой четверти XIX вв., остается недостаточно освещенным. Так, например, диспут как элемент педагогической системы на основании учебного плана *Ratio Studiorum* осмысливается в работе В. Е. Левшука «Организационные аспекты образовательной модели иезуитского коллегиума» [39]. Этот же источник взят за основу в исследовании, посвященном педагогической системе Полоцкой иезуитской академии, В. А. Богоненко «Полоцкая иезуитская академия 1812–1820 гг.» [38]. Философский аспект диспутов, проводившихся в Полоцкой иезуитской академии

в начале XIX в., представляет собой несомненный интерес для исследователей в области интеллектуальной культуры Беларуси и требует дальнейшего исследования.

Еще одним путем проникновения философских идей, формировавших философский ландшафт Полоцка, была полемическая литература. На специфичность этого пути значительно повлияла полинациональная и поликонфессиональная ситуация Великого Княжества Литовского. В центре полемической литературы в философском плане в основном была социальная проблематика: «богословские споры об истинности той или иной религии вышли за рамки теологии и привели к дискуссии об общественной выгоде и проблемах межнациональных отношений внутри одного государства, межгосударственных и внутригосударственных отношений... Полномочий церковной и светской власти, гражданского права и права народов» [105, с. 8]. Полемическая литература стала тем пространством, где одновременно сосуществовали латинский, византийский и протестантский стили мышления. Идеи религиозной философии католического и протестантского направления попадали в полемическую литературу из Западной Европы, а византийские влияния — из Греции. Среди наиболее влиятельных в этом ряду были коллегиум Св. Афанасия в Риме и протестантские университеты, в которых преподавали также византийские профессора [106, с. 37]. Это позволяло читателям познакомиться с канонами мысли разных цивилизаций.

Жанр полемической литературы, создателями которой были высокообразованные мыслители, оставил след и в интеллектуальной истории Полоцка. Среди авторов, работавших в нем, были такие выдающиеся деятели, внесшие свой вклад в историю самого города и интеллектуальную мысли Беларуси, как Петр Скарга. Он был первым ректором Полоцкого иезуитского коллегиума и одним из наиболее влиятельных представителей полемической литературы, работавшим не только в русле теологической проблематики, но и уделявшим внимание в своих произведениях социально-политической тематике. Следует упомянуть и Милетия Смотрицкого (псевдоним Теофил Ортолог) — епископа Полоцкого, который, как отмечают исследователи, заочно дискутировал с Петром Скаргой [106, с. 38]. В работах этих авторов осмысливаются такие философские категории как свобода, равенство, справедливость.

Д. А. Смоляков отмечает следующие черты, присущие полемической литературе как специфической форме диалога: 1) равноправие всех точек зрения без доминирования на основе вероисповедания; 2) каждое высказывание влекло за собой контраргумент либо альтернативный вариант; 3) полемическая литература ставила перед собой высокие цели, связанные с возможным изменением социальной и религиозной обстановки. Однако при этом не следует игнорировать тот факт, что она была направлена на выработку определенной стратегии, которая позволила бы развиваться той или иной конфессии в более благоприятных условиях [106, с. 41].

В первой половине XIX в. полемика продолжает оставаться актуальным направлением для философского сообщества Полоцкой иезуитской академии. Ее наиболее известный пример — полемика между представителями Полоцкой академии и Виленского университета, посвященная творчеству Н. Мусницкого и его поэме «Полтава». Защите чести автора на страницах журнала «Полоцкий ежемесячник» посвятил статьи В. Бучинский.

Менее известен исследователям спор по поводу толкования понятия толерантности между автором этого же журнала Ф. К. Стаховским и признанным исследователем польской литературы Ф. Бентковским. Достаточно интересна заочная дискуссия между К. Ф. Гуфеландом, личным врачом прусского короля, представителем эклектического направления в философии, а также одним из первых кантианцев и профессором физики и высшей математики С. Петровичем, где главным объектом выступали пределы человеческого познания.

Безусловно, дух времени изменил полемическую проблематику: если для представителей XVII в. основополагающими были вопросы, связанные с теологическими расхождениями, преодолением конфессиональной разрозненности, критикой иерархии в различных конфессиональных структурах, а также проблема власти папы римского, то в XIX в. центральными становятся проблемы другого характера — это идеи и программные установки, вызванные к жизни эпохой Просвещения и необходимостью полоцких авторов отвечать на эти вызовы. Если для ранней полемической литературы был характерен комплексный подход, выражавшийся в монолитности проблемного поля, то для полемики XIX в. такая черта уже не была характерна; взамен единого проблемного поля появляется множество разнородных тематик, захватывающих различные аспекты. Единственная объединяющая их черта — это преданность идеям, разработанным в рамках схоластической традиции. И это первый из признаков перехода к новой парадигме мышления внутри самой схоластической философии.

Еще одна черта философского ландшафта этого времени — интеллектуальная конкуренция между представителями так называемого «польского Просвещения», проявившаяся в работе Эдукационной комиссии и представителями религиозной философии. В современной литературе распространена тенденция трактовки начала работы Эдукационной комиссии как новаторский и прогрессивный шаг в деле формирования педагогической системы и осмысления философских проблем, связанных с прекращением деятельности ордена иезуитов в пределах Речи Посполитой на фоне кризиса педагогической и философской систем иезуитов. Однако в реальности были и те, кто поддерживал именно систему иезуитов. В качестве примера можно привести описание этих событий современником, одним из знаковых представителей культурной элиты бывшей Речи Посполитой, представителем магнатории А. К. Чарторыйским: «Случилось тогда неожиданное событие, которое изменило форму школьной жизни, были подвергнуты изменениям, а также введе-

ны новые правила для учителей, учеников, изменился и сам способ преподавания. Ибо как только распространилась весть о булле с требованием роспуска, нависшей над главой ордена иезуитов, тревога и неуверенность вскоре охватили всю страну; перед глазами предстало внезапное и печальное зрелище брошенной молодежи среди уже начавшегося курса школьного образования, а также тех, кто, стоя у школьных порогов, ждал момента приема» [107, s. 63].

На основе изложенного выше можно сделать вывод, что географическая, культурная и религиозная пограничность Полоцка стала специфической чертой его историко-культурного пространства. Развитые экономические связи привели к наличию в городе множества иностранцев с различными традициями, расширявших культурные горизонты города. Таким образом, он стал местом пересечения цивилизационных влияний и значительным культурным центром, что позволило ему вступить в конкурентную борьбу с таким значительным городом, как Вильно. Слабость Варшавы после падения Речи Посполитой, многофакторная поддержка инкорпорированных территорий Российской империи позволили ему упрочить свое влияние в академической среде и локальном интеллектуальном пространстве. Этот же фактор и привел к тому, что Полоцк стал своеобразным звеном, соединяющим интеллектуалов Российской империи и представителей бывшей Речи Посполитой в рамках Полоцкой иезуитской академии. Такое положение Полоцка было обусловлено наличием развитой системы образования, выступавшей своеобразным передатчиком для обмена идеями между этими двумя цивилизационными пространствами, богатого библиотечного фонда, а также книгопечатанием, позволявшим доносить до читателя идеи различных философских направлений, разрабатывавшимися представителями как русской, так и западноевропейской философии.

Своеобразие историко-культурного пространства в свою очередь сформировало специфическую культурную матрицу, основными чертами которой стали поликультурность и ориентация на универсальные ценностные установки. Это позволило органично влиться в историю города многочисленным представителям Общества Иисуса зарубежного происхождения из Германии, Франции, Италии и т. д. Многонациональность и поликонфессиональность сформировали открытость интеллектуального пространства Полоцка новым идеям. Основополагающей мировоззренческой универсалией культурной матрицы Полоцка стала толерантность, фундированная многонациональностью.

Нами определено, что основными путями формирования философского ландшафта были система образования, диспуты и полемическая литература. Специфической чертой полоцкого философского ландшафта была неразрывная связь философии и религии. Философские идеи здесь разрабатывались под влиянием и в рамках теологической проблематики. Схоластическая же философия, являвшаяся частью системы педагогики иезуитов, была элементом философского ландшафта Полоцка, начиная с 1580 г.

Таким образом, своеобразие философского ландшафта Полоцка, имевшего глубокие и давние связи с программными установками схоластики, стало одной из важных предпосылок дальнейшей успешной рецепции здесь идей нового варианта схоластической системы в XIX в.

2.2. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОЛОЦКОЙ ИЕЗУИТСКОЙ АКАДЕМИИ: ПУТИ ПРОНИКНОВЕНИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Основополагающей чертой полоцкого философского ландшафта в первой половине XIX в. было религиозное основание. Пути восприятия философских идей были достаточно разнообразными, но наибольшее влияние на их формирование оказывала имеющаяся здесь разветвленная система образования. Одновременно многонациональность, поликонфессиональность и, как следствие, мультикультурность способствовали формированию атмосферы гуманизма и быстрой адаптации программных установок самых разнообразных течений.

Новая философская традиция начала формироваться в последней четверти XVIII – начале XIX вв. На территории современной Беларуси в частности и вообще на всем европейском пространстве возник уникальный феномен: Полоцк остался практически единственным местом, где схоластика не только сохранила свое существование, но и продолжала плодотворно развиваться. Таким образом можно говорить о начале формирования специфической зоны влияния.

Исследователь К. Дмитрук рассматривал культурную жизнь Речи Посполитой как множество архипелагов [108]. По нашему мнению, использование этой метафоры правомерно и в отношении интеллектуальной истории Полоцка. После его инкорпорации в состав Российской империи он стал центром схоластических идей в первую очередь потому, что проходившие в нем интеллектуальные процессы, а также исторические события способствовали этому явлению. Более того, он был удален от других интеллектуальных центров, фундированных философскими направлениями, идеологически противоположными рассматриваемой в настоящем исследовании традиции.

В философском ландшафте Полоцка практически полностью отсутствовало влияние идей французского Просвещения, потрясшего во второй половине XVIII в. всю Европу, а также программных установок эклектической философии. Обозначенные лакуны объясняются опустошением локального интеллектуального пространства вследствие Северной войны 1700–1712 гг., когда Полоцк, ставший театром военных действий, оказался на грани исчезновения. Таким образом, схоластическая традиция в Полоцке оказалась избавлена от основных идеологических конкурентов.

Важным фактором, повлиявшим на становление философской традиции Полоцкой иезуитской академии, было само уже достаточно глубоко

и широко сформированное направление иезуитской философии. Западноевропейская религиозная философия, хотя и была фундирована единым основанием христианской догматики, отнюдь не была монолитным феноменом. Это связано с тем, что развивалась она долгое время в творчестве представителей различных орденов, между которыми часто возникал достаточно напряженный диалог по вопросам философского и богословского характера. В отечественной историографии не принято отдельно исследовать развитие философской мысли в интеллектуальном наследии орденов пиаров, бенедиктинцев и Общества Иисуса, в рамках настоящего исследования для понимания развития специфики философской традиции Полоцкой иезуитской академии это сделать необходимо.

Для проблемного поля философской мысли XVIII в. наличие особого рода иезуитской философии было явлением обыденным. Само понятие «иезуитская философия» также является правомерным для современной истории религиозной философии. Оно используется в актуальных исследованиях, изучающих место и роль иезуитской философии в интеллектуальных процессах этой эпохи. Так, например, Ж.-П. Анфре и Я. Шмутц рассматривают ее как «своеобразную философскую лабораторию», в которой зародились многие программные установки неклассической философской традиции: факультативная логика, деструкция субстанциональных форм в метафизике, открытие элемента самосознания в структуре сознания, разработка теории естественных прав как неотъемлемых прав индивида [109, р. 1009].

Я. Шмутц и Ж.-П. Анфре выделяют три волны иезуитской философии, первая из них связана с творческой деятельностью представителей коимбрской школы, в период, когда возникла необходимость трансформации философской системы под требования учебного плана *Ratio Studiorum*; вторая соотносится с серединой XVI – первой половиной XVII вв. и характеризуется новаторскими чертами философии. Третья волна представляет собой период пред-Просвещения и для нее уже характерны обращение к рационализму, теории естественного права, обновленная теология [109, р. 1012–1014]. Исследователи выделяют в ней следующие характерные черты: гносеологический оптимизм, объединяющий философию иезуитов этого периода с другими авторами эпохи Просвещения, проблематику эпистемологического характера, затрагивающую вопросы чувственного восприятия в контексте религиозной идеи несовершенства человеческого разума вследствие грехопадения, выработку контраргументов по отношению к теории естественного разума [110, р. 40–42]. Эти же черты, как будет показано нами далее, сохраняются и в творчестве полоцких авторов.

Симптоматичным в отношении работ, исследующих иезуитскую философию XVIII в., является тот факт, что авторы отождествляют ее окончание с последней четвертью XVIII в., не рассматривая дальнейшие возможности ее развития [111, р. 323]. Вполне вероятно, что это было действительно так для проблемного поля западноевропейской философии. Однако, как мы счи-

таем, в это же время она продолжала развиваться в Российской империи; все накопленные ею интеллектуальные достижения не исчезли, а лишь были перенесены в иное пространство, которым и стал Полоцк.

Основной путь формирования установок иезуитской философии проходил через образование. Если Полоцкая иезуитская академия начала действовать только в 1812 г., то исследуемая философская традиция стала формироваться гораздо раньше. Первым внешним импульсом к ее оформлению можно считать создание новициата в Полоцком коллегиуме. Начало зарождения неосхоластической традиции не ограничивалось появлением академии, равно как и закрытие Полоцкой иезуитской академии не положило конец существованию исследуемого интеллектуального феномена, вышедшего за рамки локальной традиции и распространившегося на европейскую религиозную традицию, оказавшего также определенное влияние на специфические события философской и социально-политической мысли Российской империи.

Вклад в появление и развитие полоцкой неосхоластики внесли правительственные круги Российской империи (покровительственное отношение Екатерины II, Павла I, а также Александра II в ранние годы его правления). Главенствующим фактором, повлиявшим на такое позитивное отношение и на одновременно успешное вхождение ордена иезуитов в интеллектуальное пространство Российской империи, была выстроенная в рамках ордена уникальная система образования [112, р. 552], а также приверженность монархической форме правления [113, р. 257].

Традиция иезуитской философии, представленная в Полоцкой иезуитской академии, достаточно специфична. Философия здесь не преподавалась ради самой себя, а являлась средством для достижения определенной цели — возможности рационального доказательства существования Бога, а также соединения развивающихся в ее рамках метафизики, гносеологии и этики с теологическими принципами, являвшимися основой католического вероучения, т. е. гармонизации отношений веры и разума.

Поскольку традиционно практический аспект философии (функция воспитания) реализовывался через педагогическую деятельность, предельно важным в рамках изучения полоцкой неосхоластики является исследование учебных курсов по философии. Среди них в первую очередь следует упомянуть академический курс профессора Полоцкой иезуитской академии Д. Анджелини «Философские наставления для студентов Полоцкой академии» [1], а также академический курс бывшего студента, а затем профессора Полоцкой иезуитской академии, известного богослова и философа, литературоведа В. Бучиньского «Философские наставления» [2–4]. Большинство его работ было опубликовано уже после закрытия академии, однако система философских взглядов этого мыслителя сложилась уже в то время, когда его жизненный и творческий путь был связан с Полоцком. Полный список произведений В. Бучиньского составлен Д. Брауном в биографическом словаре «Библиотека писателей польского отделения Общества Иисуса» [114,

с. 389–390]. Непосредственно философским вопросам посвящены следующие из них: «Основания религиозного учения», в которых философские принципы применяются к истине религии [6] и уже упомянутые «Философские наставления» [2–4].

За пределами академических курсов интеллектуальной истории Полоцка находятся работы Ж.-Л. Розавена. В Полоцке в 1815 г. анонимно на французском языке вышла его книга «Истина, защищенная и доказанная фактами против старой и новой клеветы» [7]. Позже, после его вынужденной эмиграции из Российской империи, была опубликована другая его важная работа «Исследование философских учений на предмет их точности по отношению к основаниям богословия» [8].

Есть также произведение, не имеющее автора, стоящее на перекрестке богословских и философских рассуждений. Это текст «*Propositiones ex universa philosophia*», известный в современности по публикации Р. Даровского «Иезуиты в Польше в XIX веке» [111].

На наш взгляд недооцененным остается философский аспект публицистической деятельности, представленный на страницах журнала «Полоцкий ежемесячник». Журнал был одним из так называемых «толстых журналов», издававшихся в XIX в. Их главной целью было ознакомление читателей с достижениями современной науки. Одновременно, поскольку деятельность ордена иезуитов всегда была направлена на воспитание патриота и законопослушного гражданина своего государства в религиозном духе, соответственно, главными задачами редакторы ставили себе воспитательные и общеобразовательные, а не научно-исследовательские.

Возвращаясь к академическим курсам, следует отметить, что они структурно охватывали разделы логики, метафизики и этики, что было традиционным для педагогики Общества Иисуса. В основе их обычно лежал метод *disputationis* (метод спора), известный также как диалектический метод. Важную роль играло как наличие логической структуры, так и соответствующей литературной формы. Толчком к появлению такого рода курсов послужило философское наследие Ф. Суареса (а именно его «Философские диспуты»). Они были довольно популярны, при исследовании интеллектуального наследия иезуитов часто встречаются рукописные варианты таких курсов (например, Киево-Могилянская академия имеет 27 рукописных вариантов только первой ее части — Логики) [115, с. 42].

Нами выявлено, что структура курсов философии у Д. Анджелини и В. Бучиньского также имеет схожий характер. Первым идет небольшое введение, определяющее предмет философии и ее структуру. У В. Бучиньского также представлен краткий очерк истории философии, разделенной на пять периодов, последний из которых связан с немецкой классической философией.

Логика обычно была первым разделом таких курсов. Эта дисциплина служила своеобразным введением в философскую проблематику и преподавалась на первом году обучения [38, с. 149]. Ее центральной проблемой были

«операции ума», а также искусство диалектического спора. Нами определено, что это классическое схоластическое деление характерно и для творчества Д. Анджолини. В. Бучиньский, несмотря на схожесть содержания, переходит от традиционных к более современным для того времени названиям, его логика становится уже элементарной и прикладной (*logica elementaris, logica applicata*). Цель обоих авторов одна и та же — определить критерии истинности, чтобы помочь учащимся избежать ошибок в дальнейших рассуждениях [1, с. 79]. К последним полочкие мыслители относили скептицизм и агностицизм, неизбежно, по их мнению, приводившие к формированию атеистического мировоззрения.

В большинстве таких курсов, согласно аристотелевской традиции, между логикой и метафизикой имелся еще курс натурфилософии или физики, в котором рассматривались вопросы по его трем книгам, а также трактаты «О происхождении и исчезновении», «О душе», «О душе. Метеоры» [115, с. 46]. Однако, как показал проведенный нами анализ, у В. Бучиньского такого раздела нет; подобные вопросы (законы природы, происхождение мира и души) были перенесены автором в раздел метафизики, который состоит из онтологии (изучение понятия бытия в целом), космологии (устанавливает связь между миром и бытием, его созданием и исчезновением), психологии (занимается проблемой души), а также естественного богословия (предметом анализа является проблема Бога и его атрибуты).

В курсе Д. Анджолини физика как раздел тоже отсутствует. Метафизика делится на общую и частную. В рамках общей изучается непосредственно проблема бытия, в рамках частной — телесные субстанции [1, с. 147]. В содержательном плане общая метафизика включает онтологическую, этиологическую и космологическую проблематику. Частная метафизика отсутствует, как и этика, которой должен заканчиваться этот курс (этика, скорее всего, как было отмечено ранее, утеряна).

В. Бучиньский включает этическую проблематику, но одновременно такая классическая структура — практически все, что связывает эту работу с Аристотелем, на которого равнялись авторы подобных курсов. По содержанию она весьма далека от Никомаховой этики Аристотеля.

На основе приведенных выше данных нами было определено, что структура философских курсов Полоцкой иезуитской академии претерпела как формальные, так и содержательные изменения по сравнению с аналогичными произведениями XVIII в. Оба курса представляют собой систематическое, дедуктивное и в то же время диспутационно-диалектическое введение в искусство философии для студентов.

По форме исследователи (Я. Шмутц) выделили три типа подобных курсов. Первый — «классический», представленный следующими частями: логика, физика, психология, метафизика, этика. Такая структура была характерна для большинства философских курсов религиозных орденов, в частности, для творчества знаменитого коимбрского схоластика Арриаги. Второй тип —

«модерн» — делится на два подвида. Для подтипа А характерна следующая классификация: логика, этика, физика, метафизика. Такую структуру использовали представители французских религиозных орденов, а также протестанты. Подтип Б представлен тремя частями — логикой, метафизикой, этикой, его распространение зафиксировано после появления философии Р. Декарта [116, р. 250]. Проведенный нами анализ позволяет утверждать, что курсы Д. Анджолини и В. Бучиньского принадлежат к подтипу Б. Он распространился в Италии благодаря трудам философа-иезуита А. Дженовези [116, р. 250], работы которого, в свою очередь, являются важным источником философской рефлексии самого Д. Анджолини [1, с. 91]. Таким образом установлено, что подтип Б, идущий от Р. Декарта, лежит в основании академических философских курсов представителей Полоцкой академии.

В работах Д. Анджолини и В. Бучиньского представлен ряд теоретических источников, использовавшихся авторами для обоснования собственной философской позиции и представляющих для нас сегодня несомненный интерес как идеологический фундамент, сформировавшийся в философскую традицию Полоцкой академии.

Выявлено, что Д. Анджолини фундировал собственную рефлексия идеями Аристотеля [1, с. 24], Сенеки [1, с. 101], авторитетом Фомы Аквинского и Августина Аврелия [1, с. 178, 179, 214], наиболее значительного представителя второй схоластики — Фр. Суарэса [1, с. 200]. Среди современников встречаются упоминания о А. Дженовези, которого считают одним из основоположников католической просветительской публицистики [1, с. 91, 265], а также о другом представителе Общества Иисуса — профессоре Инсбрукского университета, являвшегося одним из главных противников И. Канта, Я. Цалингере [1, с. 104, 105], известном французском теологе, критике французского Просвещения Н.-С. Бержье [1, 107], незнакомом для современности, но влиятельном представителе религиозной мысли XVIII в. И. Иванчиче [1, с. 180]. Также в работе Д. Анджолини используются идеи католического теолога и философа С. М. Л. фон Сторхенау [1, с. IV, 236, 265], известного ученого и философа Р. И. Бошковича [1, 232]. Имеются также отсылки к философской системе профессора Лейденского университета П. фон Мушенрока [1, 187].

В произведениях В. Бучиньского, кроме тенденции обращения к представителям средневековой традиции — Августину Аврелию [2, с. 44], Фоме Аквинскому [2, с. 99], Тертуллиану [2, с. 39], также есть уже упомянутые выше идеи А. Дженовези [2, с. 36] и Я. Цалингера [2, с. 36]. Отличительной чертой данного курса является большое количество ссылок на источники, ориентированные на критику идей философии И. Канта (например, П. Миоти «О лжи и нечестии кантианской системы» [2, с. 21]).

Использование схоластической средневековой философии и античного наследия является важным фактором в развитии полоцкой философии, степень его влияния на творчество представителей Полоцкой академии проана-

лизована в Главе 3.2. В данной же части работы представляется логичным обратиться к философским авторитетам, являвшимся современниками полоцких авторов, на которые они ссылаются в своем творчестве. Это позволит выделить идеи и персоналии, ставшие в итоге теоретическими источниками полоцкой неосхоластики.

А. Дженовези являлся достаточно известным автором начала XIX в. Он оказал мощное влияние на формирование итальянского Просвещения. Его основные интеллектуальные усилия были посвящены попыткам примирить традиционные ценности, сформированные на протяжении Нового времени, с новым типом коммерческого общества, зарождение которого относится к XVIII в. через исследование понятий искусства, коммерции и власти [121, р. 385]. Для полоцких авторов он представлял интерес в первую очередь с позиций его системы логики и метафизики. Непосредственно логической проблематике посвящена работа А. Дженовези «Основы логики для новичков». Д. Анджолини обращается в логике Дженовези к концепту очевидной истины (*certitudines apperentes*) [1, р. 74; 122, р. 95], предельно важной для обоснования некоторых положений религиозной философии (к такой самоочевидной истине относится, например, существование Бога). Метафизика А. Дженовези используется также Д. Анджолини для обоснования идеи начала мира во времени [1, р. 265–266; 123, р. 116]. Обращается к логике А. Дженовези и В. Бучиньский в первой части работы «Основы философии» [2, р. 36, 46]. В первую очередь В. Бучиньский подчеркивает его вклад в развитие герменевтики, отмечая разработку проблематики толкования и интерпретации, а также исследование вопроса обращаемых понятий. В. Бучиньский вообще высоко оценивает вклад А. Дженовези в историю философии, называя его одним из наиболее сильных философов XVIII в. Вместе с тем, следует отметить, что при заимствовании идей А. Дженовези полоцкие авторы старались оставаться в рамках традиционной для иезуитской философии проблематики, игнорируя научные поиски неаполитанского мыслителя в области осмысления экономической мысли и развития коммерческого типа общества.

Еще один автор, идеи которого присутствуют в академических курсах полоцких мыслителей — австрийский философ С. фон Сторхенау. Его философская позиция была фундирована программными установками эклектической философии Х. Вольфа и натурфилософскими идеями Р. И. Бошковича [120, с. 198], работы которого были достаточно популярны в рассматриваемый период.

Д. Анджолини обращается к концепции истории философии С. фон Сторхенау, рекомендуя ее для прочтения тем, кто хочет ознакомиться развитием философских идей в западном мире [1, р. IV]. Речь здесь идет об учебнике логики австрийского автора, первая глава в котором посвящена понятию философии и ее развитию от античности и до появления системы Х. Вольфа [121, р. 3–45]. Нами установлено, что структура дисциплины ло-

гики у обоих авторов совпадает; идентичны их взгляды на проблему идеи как «простейшего восприятия» [1, р. 4; 121 р. 50], знака как выражения идеи, логики как науки и искусства, схожи понятия определения как «речи, в которой мы объясняем отчетливую и полную идею, соответствующую определенному термину» [121, р. 83], «речи, выражающей природу вещи, содержащей как само ее имя, так и саму вещь. Определение объясняет значение термина» [1, р. 23].

Между рассматриваемыми учебниками существуют и различия. Учебник Д. Анджолини затрагивает более широкое проблемное поле. Например, уже упомянутое понятие знака трактовалось им предельно широко, а слово выступает лишь одним из вариантов знака; в то время как для С. фон Сторхенау оно ассоциировалось лишь с вербальной формой [122, р. 67]. У последнего также отсутствовало обращение к философии английских скептиков, немецкой классической философии, характерное для полоцких авторов. В работе Д. Анджолини также представлена логика диспута, отсутствующая у Сторхенау.

Обращался Д. Анджолини к работам австрийского автора при решении ряда сложных вопросов, касавшихся метафизической проблематики. Так, разделение пространства у Д. Анджолини на реальное и абсолютное привело полоцкого автора к необходимости соотнести его с понятиями сложного и простого бытия. Простое бытие в традиции схоластической философии, фундированной томистскими программными установками, является источником сложного бытия, но каким будет при этом соотношение этих двух видов? Означает ли наличие двух видов бытия, что они будут взаимопроникать друг в друга, должны ли они будут заполнять одно и то же пространство? [1, р. 235–236]. Все эти вопросы заставили Д. Анджолини укреплять свою философскую позицию в том числе и идеями австрийского профессора о соотношении составного бытия и конечной причины [1, р. 236; 122, р. 5].

В. Бучиньский также характеризовал С. Сторхенау как одного из наиболее ярких и подходящих для чтения философов [2, р. 20]. В части метафизики, объясняя одно из наиболее сложных мест с точки зрения философии, связанное с пониманием бессмертия души и одним из модусов человеческого бытия — страхом смерти, он сослался на базу доказательств в отношении предустановленной истины существования Бога, собранной С. Сторхенау. Его «Психология» действительно содержит большое количество философских свидетельств в пользу истинности этой идеи [123, р. 247–250].

Еще одним автором, являющимся предшественником и идейным вдохновителем того же С. Сторхенау, был Р. И. Бошкович. Это философ сербско-итальянского региона, популярный как среди авторов рассматриваемого периода, так и среди современных католических авторов. Одного упоминания стоит, например, что симпозиум, посвященный творчеству этого философа, в 1986 г. проходил в ватиканском Григорианском университете [124, с. 9]. Р. И. Бошкович состоял в переписке с Вольтером [124, с. 50]; он является

одним из пионеров теории динамического атомизма [124, с. 79]. Его главное сочинение, оказавшее влияние не только на развитие иезуитской философии, но и на развитие натурфилософии XVIII в. — «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» — затрагивала многие актуальные проблемы научного познания того времени, в том числе и проблему строения вещества. Д. Анджолини обращается к работе Р. И. Бошковича в контексте рассмотрения понятия протяженности и её пределов, при попытке ответить на вопрос о возможности смежности границ пространства, целиком используя его доказательство [1, с. 232], приведенное в «Теории натуральной философии» [125, с. 64]. В свою очередь пространственно-временная концепция Р. И. Бошковича, как отмечают исследователи [125, с. 101], содержит определенные черты релятивизма, предвосхищая дальнейшие открытия Эйнштейна. Знакомство с ней полоцких авторов, а также цитирование идей Р. И. Бошковича в собственных философских курсах свидетельствует о знании и принятии характерных для этого времени научных тенденций. При этом Д. Анджолини продолжает придерживаться ньютоновских воззрений на проблему пространства и времени, определяя их как абсолютную протяженность и абсолютную длительность.

Обращается к творческому наследию Р. И. Бошковича и В. Бучиньский в части своих «Философских наставлений», посвященных метафизике. Рассматривая проблему совершенства мира, он затрагивает важное для схоластической философии понятие достаточного основания, являющееся необходимым условием для всякого контингентного бытия. В середине XVIII в. возникает тенденция отхода от принципа достаточного основания. В частности, характерным выражением этой тенденции был спор вокруг принципа достаточного основания в немецкой философии этого периода, инициированный Х. Вольфом. Если для Лейбница закон достаточного основания мог иметь в себе непостижимые человеческим разумом начала, то Х. Вольф отмечает, что эти основания должны быть обязательно доступными для познания [126, с. 66]. Однако в данном случае за рамками философской системы остаются истины Откровения, чего представители иезуитской философии допустить не могли. Стремясь предотвратить это, Р. И. Бошкович прибегает к контраргументации, целью которой является предостережение от подобных толкований, именно ее и цитирует в своей работе В. Бучиньский [3, р. 143]. Но объектом критики полоцкого автора выступают уже не вольфианские идеи, а программные установки немецкой классической философии, воплотившиеся в творческих исканиях Фихте, Шеллинга, и Гегеля [3, р. 133].

Таким образом, очевидно, что официальная философская позиция преподавателей Полоцкой иезуитской академии была фундирована итальянско-австрийской философией XVIII в., в которой была отражена в первую очередь натурфилософская проблематика, сопряженная с осмыслением пространственно-временной тематики, инспирированной творческими поисками и научными открытиями И. Ньютона.

Еще один автор, творчество которого по праву может рассматриваться как исток формирования философской системы полочких авторов, — Я. А. Цаллингер. В частности, как Д. Анджолини, так и В. Бучиньский прибегают к его помощи в случае обращения к идеям трансцендентального идеализма И. Канта. Я. А. Цаллингер в 1799 г. издает двухтомный труд «Исследование философии Канта», в котором подробным образом анализирует его теорию познания, а также этическую теорию. Первый том «Исследований» посвящен основным понятиям «Критики чистого разума»; здесь затрагиваются вопросы априорного и апостериорного знания, аналитических и синтетических суждений, познавательной способности человеческого разума, поднимается вопрос о кантовских категориях и их происхождении.

В центре исследования Я. А. Цаллингера находится критика доказательств существования Бога, которая трактуется им как «наиболее ангажированная» часть кантовской работы, ведущая к возникновению пантеизма и атеизма [127, р. 348–349]. В дальнейшем эту же позицию в отношении философии Канта разделит как Дж. Анджолини [1, р. 8], так и В. Бучиньский, практически постоянно обращающийся к Я. А. Цаллингеру при рассмотрении этической и онтологической составляющей системы трансцендентального идеализма И. Канта [3, р. 63]. Для обоснования критики кантовских категорий используются и работа немецкого философа Г. О. Титтела [3, р. 63].

Д. Анджолини выстраивает собственную философскую рефлексию, опираясь на работу известного французского теолога Н. С. Бержье «Историко-догматический трактат об истинной религии». Для философии этого автора была характерна жесткая апологетическая позиция, а сам Н. С. Бержье характеризовал себя как «просвещенный антифилософ» [130, р. 710]. Вольтером был поднят вопрос о природе чудес, и большая часть европейских теологов должна была каким-то образом найти ответ на указанную Вольтером проблему. Одним из вариантов такого рода ответов была идея Н. С. Бержье «рассматривать природу чуда естественным образом». В дальнейшем эту идею заимствовал у Бержье Ж. де Мейстр, в свою очередь достаточно близко знакомый с сообществом полочких интеллектуалов [131, р. 85]. Бержье трактовал чудо как исключение из естественных законов, и, следовательно, сомневаться в божественных чудесах означало сомневаться в естественном порядке вещей. Н. С. Бержье был плодовитым автором, но Д. Анджолини в своей работе ссылается именно на «Историко-догматический трактат об истинной религии» [1, р. 107, 114, 130, 256]. Это одна из последних работ Н. С. Бержье, являющаяся по сути итогом всех его творческих поисков на протяжении жизни. В ее состав входят двенадцать частей, затрагивающих различные аспекты философской мысли западного мира. Так, например, во втором томе рассматривается вопрос о соотношении христианской догматики и античной философии [130, р. 10–12], подвергается критике теология благодати св. Августина [130, р. 19]. Здесь же анализируется ошибочность учения деизма [130, р. 34].

Д. Анджелини использовал идеи Н. С. Бержье в разделе, посвященном исследованию критериев истинности суждения в контексте более узкой темы — исследования суждений на основе здравого смысла как одного из непогрешимых критериев истинности. Д. Анджелини пришлось пояснять достаточно трудное возражение, связанное с идеей Бога, фундированной для полоцкого автора также идеей здравого смысла. Сложность заключается в том, что если всем людям от природы свойственно понятие Бога, почему некоторые из народов практикуют политеизм? Среди различных мнений, рассматривающих истоки политеизма, упоминается и работа Н. С. Бержье [1, р. 107].

Д. Анджелини обращается к творчеству Н. С. Бержье и при рассмотрении чувственного восприятия как гаранта истинности суждения. Перед Д. Анджелини стоит вопрос о возможности использования в качестве объективного и универсального доказательства индивидуальных чувственных впечатлений при условии их подтверждения большим количеством субъектов. Для обоснования своей позиции полоцкий автор ссылается в том числе и на «Историко-догматический трактат» Н. С. Бержье [1, р. 114].

Еще одним критерием истинности в схоластической традиции, представленной в том числе и в рамках философии ордена иезуитов, выступает свидетельство человеческого авторитета, который в свою очередь разделяется на два вида: это свидетельство множества людей об истинности произошедших событий либо свидетельство исторической личности, которой необходимо доверять вследствие определенных заслуг перед обществом, Богом, человечеством и т. д. Д. Анджелини заимствовал идеи Н. С. Бержье и в этом вопросе [1, р. 130], используя обширный исторический материал, приведенный в «Историко-догматическом трактате» Н. С. Бержье для обоснования принципа креационизма и творения мира *ex nihilo* [130, р. 256].

В работах В. Бучиньского, помимо представленных выше идей классических авторов религиозно-философской проблематики, упоминались философские труды, посвященные натурфилософским вопросам. Так, при определении понятия мира и его связи с понятием бытия, полоцким автором обосновывалась причинно-следственная связь как аргумент в пользу существования Бога. Для ее разработки он обратился к работам физика и натурфилософа У. Дерема «Теология физики» и «Теология астрономии» [1, р. 77], являвшимся первыми двумя частями более обширного труда «Искусный часовщик», а также к работе Н. А. Плюше «Созерцание природы» [1, р. 77].

У. Дерем был одним из основателей направления естественной теологии, достаточно популярного в XVIII в. В его основе лежит идея о возможности доказательства принципа провиденциализма сквозь призму изучения природы, а также поиск свидетельств, указывающих на божественную мудрость ее творца. Работы У. Дерема — это еще одна из попыток снять противоречие между верой и разумом, лежащее в основании западноевропейской традиции религиозной философии и представляющее собой, как он сам писал «доказательство бытия и свойств Бога на основе его творений» [132].

Труд У. Дерема, как он сам отмечает, был вдохновлен лекциями по естественной теологии Р. Бойля, известного в современности более своими открытиями в области химии [132, р. XIV].

Для девяти томной работы Н. А. Плюше также характерен дискурс чтения природы как открытой книги, повествующей о Боге и его созданиях. Но одновременно автор отказывается от духа «воинствующего Просвещения», пропагандирующего утилитарное отношение к природе, в пользу созерцательной позиции [133, с. 112].

Обращение к натурфилософской проблематике В. Бучинским является продолжением развития тенденции, сформировавшейся в проблемном поле просветительской философии XVIII в. Долгое время исследователи трактовали наличие научных изысканий в этот период как причину упадка религиозной веры, что, в свою очередь, поспособствовало формированию парадигмы атеизма и свободомыслия, наиболее ярко проявившейся в творчестве французских энциклопедистов [134, с. 39]. Однако существует и другое мнение, авторы которого отмечают, что следует с осторожностью относиться к идее рассмотрения духовной жизни XVIII в. лишь как «непрерывной и нарастающей секуляризации» [135, с. 41]. Параллельно продолжало развиваться направление, фундированное христианской догматикой.

Мы поддерживаем вторую позицию, свидетельством ее правоты как раз и являются идеи полоцкой неосхоластики. Вторжение новых форм рациональности сформировало в просветительской философии феномен «физико-теологии», что отразилось и в творчестве В. Бучинского, использующего идеи ее основных представителей (У. Дерем, Н. А. Плюше) для защиты основ собственной философской системы. В рамках натурфилософской проблематики В. Бучинским предпринимается попытка опровержения программной установки, опирающейся всецело лишь на познавательные способности разума, ставшей основанием культурной трансформации просвещенческой науки. Этот диктат канонов рационализма, представленный в творчестве Н. Мальбранша, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница, был неприемлем для представителей философского сообщества Полоцкой академии.

Специфика этической мысли, включающей в предмет исследования в рамках иезуитской философии философию права и социальную философию, обусловила своеобразный выбор авторов и тем, к которым прибегал В. Бучинский в рамках разработки проблематики моральной философии.

Первый вектор рефлексии В. Бучинского связан с теорией естественного права, служившей в творчестве автора для обоснования общественного порядка, закрепленного в рамках монархического абсолютистского государства. Среди мыслителей, к которым обращался полоцкий профессор, исследуя эту тему, присутствует имена С. Пуфендорфа, Т. И. Веренько, Х. Томазия.

С. Пуфендорф был одним из ранних представителей немецкого Просвещения. Определенно В. Бучинский использовал следующие его работы, относящиеся к области социальной и политической мысли: «О естественном

и международном праве» и «О долге человека и гражданина». Принцип естественного права принимает у С. Пуфендорфа всеобщий характер и основывается, как отмечают исследователи, на всеобъемлющем принципе разумности [136, с. 347]. Поставив перед собой задачу найти основы существования личности в социуме и таким образом отразить общие принципы социальной философии и философии права и С. Пуфендорф, и В. Бучинский пытались осмыслить этико-правовой механизм существования личности в обществе.

У С. Пуфендорфа этой основой выступал рационалистический метод, необходимость которого обосновывалась следующим образом: «Умение определять моральное бытие как некоторые модусы, или вещи, или движения, положенные разумными существами, чтобы направлять и ограничивать свободу произвольных действий человека и добиваться некоторого порядка и приличия в человеческой жизни» [137, р. 3]. Первичным состоянием личности у С. Пуфендорфа было «естественное». Это состояние, в рамках которого достаточно соблюдения естественного права, имеющего основой требования разума и логики. Но поскольку человек подвержен страстям, то одного лишь этого недостаточно. Таким образом возникает необходимость гражданского состояния, основой которого является договор. Импульсом к формированию у представителей различных народов гражданского состояния, по С. Пуфендорфу, выступает социальный инстинкт. Это понятие и стало для В. Бучинского камнем преткновения. Полоцкий автор не согласен с идеей о фундированности социального бытия человека сугубо рациональным компонентом, отмечая, что необходимость договора, основанного на «общественном чувстве», будет важным элементом лишь для обществ, находящихся в состоянии войны. Основу социального учения В. Бучинского составляет концепция обязанностей, данных свыше каждому человеку во время рождения. Это обязанности перед самим собой, семьей, обществом и Богом. Именно эти врожденные обязанности и составляют основу всеобщего чувства. Принцип же «общественного чувства» С. Пуфендорфа имеет достаточное основание лишь во время войны потому, что позволяет сохранить законы как основу общественного состояния. Но, согласно теории В. Бучинского, он не может претендовать на всеобщность, поскольку в нем отражена лишь часть обязанностей человека, в частности, утрачено должностное перед самим собой и божественным началом [4, р. 86–87]. Таким образом, если Г. Гроций, Т. Гобс и С. Пуфендорф формируют основу своих учений из обязанностей перед обществом на основе общественного договора, то В. Бучинский в первую очередь ставит во главу угла духовно-нравственное развитие человека, которое происходит в том числе и в социальном измерении. Без нравственности, по В. Бучинскому, не может быть и развития общества.

Концепция обязанностей В. Бучинского совпадает с концепцией Т. И. Веренько — выходца из Пинска, профессора Дилленгенгского университета, которую он предложил в своей работе «О естественном и междуна-

родном праве» [138, р. 103]. Его труды В. Бучиньский также рекомендует к прочтению для формирования представления о проблемном поле этической философии. Сегодня о Т. И. Веренько и корпусе его философских воззрений сохранилось мало информации, идеи этого автора отсутствуют в исследованиях по истории белорусской и западноевропейской мысли; хотя имеются сведения, что он принимал активное участие в разработке доктрины естественного права [139, р. 728].

Встречаются в работе В. Бучиньского идеи еще одного представителя немецкого Просвещения — Х. Томазия, который в поздний период своего творчества также утверждал существование лишь рационального источника права, основанного на интересусубъективности юридической справедливости. Он определял категории интересусубъективности и принуждения как главные характеристики права. В. Бучиньский критиковал Х. Томазия за отход от концепции совершенного источника права [4, р. 88] в пользу одного из вариантов теории общественного договора.

В области моральной философии для В. Бучиньского, как он отмечал, авторитетными мыслителями были уже упоминавшийся Я. Цаллингер и Г. С. Гердиль, работавший над критикой концепции «естественного воспитания» Ж. Ж. Руссо. Эта критика наиболее полно отражена в его произведении «Размышления о теории и практике образования против принципов Руссо», более известном в истории философии как «Анти-Эмиль» [140, р. 238]. Большое значение для моральной философии Г. С. Гердиля имеет понятие беневоленции или справедливости из милосердия, также называемой им как «внутренняя доброта», корнем которой является религиозное воспитание. В. Бучиньский также уделял большое внимание этому понятию, его формированию в процессе воспитания, настаивая, что оно должно быть обязательным элементом судебной системы. Цивильная судебная система, по мнению В. Бучиньского, должна основываться не только на справедливости, вытекающей из закона, но и на справедливости из милосердия [4, р. 243]. Таким образом, центральное положение «внутренней доброты» Г. С. Гердиля также было значимой категорией для социальной философии В. Бучиньского. Г. С. Гердиль настаивает на том, что каждый человек склонен к эгоизму и задача общества, в котором этот человек находится, преодолеть эгоизм. Идеи В. Бучиньского созвучны Гердилю в части моральной философии также и когда он утверждает, что дела милосердия всегда неудобны для того, кто их совершает [4, р. 177].

Таким образом, по нашему мнению, в философском ландшафте Полоцка можно выделить две присущие ему основополагающие черты, позволившие трансформировать его в интеллектуальный центр новой философской традиции. Во-первых, это религиозная направленность существовавших здесь философских идей. Идеи эклектической философии не получили в полоцком историко-культурном пространстве значительного развития в первую очередь из-за политических событий (Полоцк в XVIII в. не раз становился театром

военных действий), Схоластическая традиция же присутствовала здесь достаточно долго и уже была частью культурной матрицы. Второй причиной была гомогенность полоцкого историко-культурного пространства, выступавшего в качестве своеобразного интеллектуального архипелага, фундированного на уровне культурной матрицы универсальными нормами толерантности и миролюбия, сформированными вследствие многонациональности, поликультурности и поликонфессиональности культурного облика города.

Основным каналом передачи идей для зарождения новой философской традиции послужила иезуитская философия, развивавшаяся в рамках иезуитской же педагогики и имевшая консервативный характер вследствие жесткой регламентации учебным планом *Ratio Studiorum*. При этом у прибывавших из Западной Европы в Полоцк интеллектуалов уже был сформирован отказ от идей эклектической философии, приведшей в итоге к секуляризации и критике схоластической системы обучения.

Реконструкция теоретических источников, инспирировавших развитие философской традиции полоцкой неосхоластики, была произведена нами через обращение к философским академическим курсам полоцких авторов. Их структурный анализ показал, что представители полоцкой неосхоластики не считали обязательным ориентироваться на формальный канон курсов «второй схоластики» и уже поэтому могут рассматриваться как произведения нового этапа внутри схоластической традиции. Так, например, исчезает физика, изменяется структура логики. Курсы полоцких авторов — это систематическое, дедуктивное и в то же время диспутационно-диалектическое введение в искусство философии для студентов.

Среди теоретических источников, формировавших философскую систему полоцкой неосхоластики, нами были выделены три основополагающих группы: это античное наследие, идеи религиозной философии эпохи Средневековья, а также комплекс идей религиозной философии XVIII в., исследование которой показывает, какие темы послужили импульсом к развитию традиции полоцкой неосхоластики и почему.

В основном теоретические источники представлены итальянско-австрийским географическим регионом. Авторами, общими для обоих курсов, являлись А. Дженовези, С. фон Сторхенау, Р. Й. Бошкович.

В отношении А. Дженовези имеется своя специфика; в основном полоцкие авторы ссылаются не на те идеи, которые принесли автору известность и сделали его одним из виднейших теоретиков политической экономии, а на те, что соотносятся с классической схоластической схемой академических курсов — это логика и метафизическая проблематика. Однако вполне возможно, что эти идеи были артикулированы в курсе политической экономии, преподававшейся в Полоцкой иезуитской академии и не дошедшей до наших дней.

Р. Й. Бошкович и С. фон Сторхенау в первую очередь известны своей теорией строения вещества. Использование их идей в творчестве полоцких авторов свидетельствует о попытке переосмысления натурфилософской

проблематики и поиске путей адаптации новых научных открытий к религиозной доктрине, альтернативных эклектической философии. В работах В. Бучиньского натурфилософская тематика получила значительное развитие во многом также благодаря обращению к трудам У. Дерема, Н.-А. Плюше.

Интерес Д. Анджолини к творчеству Н. С. Бержье, а В. Бучиньского к идеям Г. С. Гердиля, на наш взгляд, представляет собой попытку отмежеваться от идей радикального Просвещения, но остаться при этом в просветительском дискурсе через альтернативные теории воспитания и новое прочтение проблемы соотношения веры и разума. Таким образом, можно утверждать также в рамках полоцкой неосхоластики существование вектора философии педагогики.

Для творчества В. Бучиньского в рамках этико-правовой проблематики характерно обращение также к авторам, разрабатывавшим теорию общественного договора. Это Т. И. Веренько, С. Пуфендорф, Х. Томазий. Нами установлено, что В. Бучиньский фундировал свою этико-правовую доктрину духовно-нравственным началом, предлагая тем самым альтернативу рациональным вариантам теории «общественного договора».

Таким образом, религиозная философия XVIII в. с ее достижениями в области натурфилософской и социально-этической проблематики продолжала оставаться востребованной в работах полоцких авторов в начале XIX в., творчески переосмысливалась ими и вела к возникновению новых философских идей, воплотившихся в обновленной версии схоластической традиции.

2.3. ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОЛОЦКОЙ ИЕЗУИТСКОЙ АКАДЕМИИ

Философия Полоцкой иезуитской академии не была статичным явлением, искусственно инкорпорированным в культурную матрицу полоцкого региона. Фактом, это подтверждающим, является ее эволюция. Нами было выделено внутри нее три периода, связанные между собой логическим единством тематики и одновременно отличающиеся акцентуацией, а также способом выражения философских идей.

Первый период (1772–1812), связанный с зарождением философской традиции Полоцкой иезуитской академии, определяется рядом политических и интеллектуальных процессов, в которых отражаются события, определившие трансформацию политического и интеллектуального проблемных полей. Непосредственно для Полоцка это был переход от одной формы государственности к другой. Что же касается истории философии Беларуси, то это было время позднего Просвещения, а для представителей иезуитского ордена — переходом из европейского интеллектуального пространства в интеллектуальное пространство Российской империи.

Основополагающим историческим событием, изменившим ход в том числе и интеллектуальной истории, стало вхождение белорусских земель

в состав Российской империи, с присущим ему изменением в этот период административных единиц, образовательной политики и т. д. Одновременно на становление полоцкой традиции повлиял и ряд внешних политических событий. Сюда следует отнести уже упоминавшуюся политическую борьбу с Бурбонами и Габсбургами, интеллектуальную конкуренцию с янсенистами, закончившуюся изданием в 1772 г. папской буллы «*Dominus ac Redemptor poster*», означавшую прекращение существования Общества Иисуса практически везде, кроме, как уже отмечалось, Российской империи.

Философские события, также определившие необходимость становления новой традиции, были связаны с популяризацией философии Х. В. Вольфа, ставшего одним из основных участников процесса обновления самой схоластической традиции, стремившегося соединить телеологию, присущую религиозной философии, с новейшими достижениями научного знания, что, в свою очередь, привело к возникновению эклектической философии. Эклектическая схоластическая философия представляла собой попытку адаптации новых философских идей и научных достижений к уже имеющейся схоластической традиции.

Процессы, проходившие в рамках религиозной философии на белорусских землях, также привели к становлению комплекса идей эклектической философии. К середине 50-х годов XVIII в. в схоластических философских курсах уже присутствуют отдельные элементы новых философских учений, понятия и идеи, взятые из философских систем Декарта, Лейбница, Вольфа [30, с. 43]. В полоцком иезуитском коллегиуме некоторое время преподавал значимый представитель эклектической философии Б. Добшевич. Учился в Динабургском коллегиуме, входившем в единую сеть с Полоцким, известный философ и этик К. Вырвич.

Однако в рассматриваемый период в полоцком коллегиуме эклектическая философия развития не получила, поскольку иезуиты строго придерживались канонов, определенных в *Ratio Studiorum*.

Сама схоластическая традиция в это время не прерывалась, рассматриваемый период был закатом «второй схоластики». Это движение определяло интеллектуальную жизнь Европы на протяжении практически двух столетий и включало в себя достаточно много разнообразных религиозно-философских направлений, основополагающими среди которых были томизм, окканизм, скотизм и бонавентаризм. Наиболее развитой была иезуитская схоластика, три центра которой находились на территории современной Беларуси — это Мстиславский, Несвижский, Полоцкий коллегиумы, также близким к ним был Виленский коллегиум.

Исследования, посвященные академической мобильности преподавателей полоцкого коллегиума с 1734 по 1800 гг., показывают, что основными центрами сотрудничества для полоцких преподавателей в этот период были Браунсбергский университет (в современности Бранево), Виленский университет и иезуитский колледж Варшавы [141, р 32].

В Бранево иезуитский колледж существовал еще в конце XVI в. Философская составляющая во второй половине XVIII в. там была представлена натурфилософской проблематикой и увлечением идеями Декарта. Одновременно развивавшаяся в рамках Бранево философская традиция была достаточно консервативна. Это объясняется тем, что педагогическая система в рамках прусско-австрийского региона имела своей целью борьбу с несоответствующими христианскому вероучению философскими идеями, широко циркулировавшими в кругах интеллектуальной элиты этого региона [142, р. 42]. С 1770 по 1771 гг. в Браунсберге преподавал С. Шадурский, отличавшийся довольно радикальным отношением к схоластической традиции. Еще раньше в XVI в. там учился известный в полоцком историко-культурном пространстве религиозный подвижник А. Баболя. Имеются данные, что Бранево посещал И. Кант [143, р. 12]. Одновременно какая-либо оригинальная философская традиция в Бранево, судя по всему, в связи с сильными апологетическими акцентами отсутствовала, также, несмотря на наличие академической мобильности, нами не было найдено источников ее влияния на становление философских идей представителей Полоцкой иезуитской академии.

Что касается философской традиции Виленского университета в XVIII в., то она достаточно глубоко и обширно изучена отечественными и зарубежными историками философии. В контексте настоящего исследования следует указать, что Р. Даровский, обращаясь к философии Виленского университета, отмечает, что религиозная философия тут развивалась до 1773 г., т. е. до запрещения деятельности иезуитов на европейском пространстве [111, р. 327]. В целом же развитие самой иезуитской философии Р. Даровский характеризует как отход от норм схоластической философии и поиск новых идей, а также как постепенный уход от метафизики и формирование нового проблемного поля, связанного с натурфилософской проблематикой [111, р. 329]. Однако никакого отказа от метафизической проблематики в работе «*Propositiones ex universa philosophia*» [5], представляющей собой краткий синопсис философских курсов Полоцкой иезуитской академии, не наблюдается. Таким образом, тенденция, описанная в случае с академическим центром Бранево, повторяется и с Виленским университетом. Установлено, что полоцкие авторы не руководствовались в своих интеллектуальных изысканиях комплексом философских идей, разрабатываемых представителями Виленского университета.

Мы полагаем, что в противовес Вильно и Бранево мыслители, сгруппированные вокруг Полоцкой иезуитской коллегии, были представителями обширного течения религиозной философии, известного в тот период под названием аристотелевско-схоластической философии [15, с. 121]. Приехав из интеллектуальных центров австрийского, итальянского, прусского регионов, они осуществили трансфер религиозно-философских идей в историко-культурное пространство Полоцка. Наличие других интеллектуальных центров в Варшаве, Вильно, заимствовавших идеи из немецкой философии,

а также преданных революционным идеалам радикального варианта Просвещения, привели полоцких авторов к осознанию необходимости поиска новых путей развития иезуитской философии. В общеевропейском контексте также следует учитывать жесткую критику иезуитской философии западноевропейскими интеллектуалами, на которую представители Общества Иисуса вынуждены были отвечать. Интеллектуальная конкуренция Полоцкого и Виленского историко-культурных пространств, вызовы времени, отраженные в работах западноевропейских философов и обращенные к представителям религиозной философии, послужили импульсом к рождению в рамках религиозной философии новой традиции, главным центром которой стал, по нашему мнению, Полоцк.

Что касается иезуитского коллегиума в Варшаве, то в его учебных планах преобладала так называемая «экспериментальная философия», сосредоточенная в большей степени на развитии научных достижений, чем сохранении наследия *philosophia parennis* [144, s. 117].

Виленское и Варшавское историко-культурные пространства были фундированы следующими интеллектуальными тенденциями, главенствовавшими в философских процессах Речи Посполитой XVIII в. Это, во-первых, рецепция идей французских просветителей, получившая широкое распространение благодаря журналу «Монитор». Во-вторых, это реформа образования, нацеленная на ликвидацию религиозного типа образования, связанная с деятельностью Комиссии Национальной Эдукации. В рамках политической философии помимо радикальных идей Просвещения продолжали циркулировать идеи сарматизма, в основе которых лежала установка природной избранности привилегированной части общества. Также значительную конкуренцию схоластической философии, являвшейся по сути оплотом в том числе и иезуитской традиции, составляла распространявшаяся *philosophia resentiorum*. Все это и явилось теми вызовами, с которыми столкнулись представители ордена иезуитов, приглашенные в Российскую империю.

В обозначенный период последней четверти XVIII в. традиция будущей Полоцкой иезуитской академии только начинает формироваться, накапливая интеллектуальный потенциал. Этим может быть объяснено отсутствие в это время оригинальных самостоятельных произведений и большое количество переводной литературы, на основе которой и может быть составлено представление о специфике философской традиции, главенствовавшей в это время в рамках полоцкого иезуитского интеллектуального сообщества и одновременно активно прививаемой студентам полоцкого коллегиума.

С 1784 по 1800 гг. философию в коллегиуме преподавали Я. Н. Магнани, М. Петух, Дж. Анджолини, П. Эстко, К. Новаг, Ю. Каменский, Р. Бжозовский [19, s. 17, 21]. Среди имен преподавателей теологии, многие из которых имели ученую ступень в области философии, известны следующие: А. Руснати, Б. Скордиало, М. Боровский, Антоний Месерати, Антоний Абрамспег, Ян Раушер [19, s. 17], Никодим Мусницкий [19, s. 24].

Творчество А. Месерати интересно как пример кросс-культурного влияния — он издал на итальянском языке в Полоцке философские труды полоцкого иезуита П. Скарги, а также не сохранившуюся сегодня работу «Духовные упражнения Св. Игнатия» [145, р. 176].

О творчестве Я. Н. Магнани практически ничего неизвестно. Однако имеются сведения, что он вместе с Ф. Каро работал над изменением учебного плана *Ratio Studiorum* с целью увеличения в нем количества часов, отведенных на точные науки и изучение языков [40, с. 143]. Требуют дальнейших научных поисков жизненные и творческие пути М. Петуха, К. Новагга; о Ю. Каменском нам удалось выяснить лишь, что он в свое время был студентом Краковского университета [146].

Р. Бжозовский в 1817–1820 гг. был ректором академии, а также главным редактором Полоцкого ежемесячника. Его философское мировоззрение было сформировано под влиянием работ еще одного представителя иезуитской философии — П. Скарги [147, р. 78]. Однако большая часть его творческого наследия приходится на следующий период существования философской традиции Полоцкой иезуитской академии.

Еще одной значимой фигурой в философском пространстве Полоцкой иезуитской академии был Т. Бжозовский. Известно, что он состоял в переписке и сотрудничал с известным католическим философом Ж. де Местром [148, р. 69]. Сегодня их переписка практически недоступна, но ее идейно-философское содержание представляет несомненный интерес и ожидает дальнейших исследований. Также Т. Бжозовский в 1782 г. издал перевод с французского религиозно-философского словаря главного оппонента Вольтера — К. Ф. Ноннота. Словарь французского католического философа, в свою очередь, построен как антитеза философии Вольтера. В нем К. Ф. Наннот подробным образом разъясняет ошибки, допущенные французским просветителем [149, р. 18]. Значительное место автор также уделил натурфилософской проблематике [149, р. 5], классической для схоластической философии проблеме достоверности естественно-научного, метафизического и морального знания [149, р. 8–10]. Представлена традиционная трактовка теодицеи в разделе «Начало зла», в контексте которого автор одновременно формирует философскую аргументацию как против древних учений, не отвечающих запросам христианской философии (манихейство), так и против современных (позиция по этому вопросу Бейля, являющегося продолжателем древнего манихейства в философии XVIII в.) [149, р. 120–128]. Выстраивая собственную линию богооправдания К. Ф. Наннот опирается на идеи о свободе человеческой воли, сформулированные еще Боэцием в период Средневековья [149, р. 139].

Таким образом, благодаря переводам в философский ландшафт Полоцка проникали идеи религиозной философии, занимавшие равную позицию с идеями французского Просвещения и вынуждавшие французских просветителей считаться с ними.

Преподавание философии в стенах Полоцкого коллегиума было ориентировано на данные экспериментальных и естественных наук; в рамках философского курса большое внимание уделялось математическим наукам, космологии, физике, оптике и высшей математике [150, с. 215]. В распоряжении преподавателей и студентов были физическая и химическая лаборатории, минералогический кабинет.

Основополагающими этическими понятиями, вокруг которых строилась вся система образования в этот период, были понятия героической доблести и патриотизма [151, с. 148].

Белорусский исследователь И. Б. Кравчук доказала, что один из преподавателей коллегиума — П. Эско — был автором известного полоцкого трактата, относящегося к барочной традиции риторики «О риторическом искусстве книги, иллюстрированной пятью наиболее читаемыми примерами античных авторов золотого века и адаптированной для использования кандидатами в красноречие» [152, с. 195]. Анонимно он перевел несколько философских работ итальянского философа и теолога Ж. Б. Мани из области христианской философии [153, р. 169]. Но наибольший интерес в контексте анализируемого периода, когда шел процесс формирования философской традиции Полоцкой иезуитской академии, представляют его программные установки, относящиеся к социальной философии и коррелирующие с философией педагогики. В работе «О риторическом искусстве...» гармонично соединяются общественные идеалы Возрождения, Просвещения и античной традиции. Значимыми понятиями, оказывающими по П. Эско влияние как на формирование личности, так и на конструирование культурной матрицы социума в его работе, становятся апология разума, наукоцентризм, теория естественного права, а также идея общего блага, фундированная патриотизмом.

Выполненный П. Эско перевод работы Ж. Б. Мани «Аксиомы христианской философии, рассмотренные из четырехчастной вечности» вышел в 1790 г. в типографии полоцких иезуитов [154, с. 31]. Сегодня полоцкое издание работы Ж. Б. Мани недоступно, поэтому при ознакомлении с работой в данном исследовании использован текст люблинского издания 1756 г. Такая же ситуация обстоит и с другими изданиями полоцкой типографии. Ж. Б. Мани, вдохновленный творчеством Августина Аврелия, выделяет четыре основных аксиомы христианской философии. Первые две из них касаются вопроса вечности души и тела человека, а третья и четвертая — вечности рая и ада [155, р. 5]. Ж. Б. Мани предлагает читателю, как он сам пишет, познакомиться с «божественной арифметикой» [155, р. 29]. В аксиоме, касающейся вечности души, затрагивается тема смерти в контексте, характерном в целом для христианской догматики, — речь идет о «вратах в вечность», связанных с понятиями «никогда», «всегда», «вечно». Вечность трактуется как некое неизменное состояние, понимаемое автором в виде сферы, центром которого является понятие «всегда», а границами — «никогда» [155, р. 12]. Вторая аксиома в духе стоицизма определяет отношение к телу как форме,

которая должна испытывать терпение [155, р. 23], поскольку лишь путем лишений можно достигнуть совершенства души. Временность тела оборачивается вечностью для существования души. На наш взгляд, произведение Ж. Б. Мани диаметрально отличается от рациональных, систематизированных работ, характерных в целом для иезуитской философии. «Аксиомы христианской философии...» наполнены предчувствием экзистенциальной проблематики неклассической философии, в них автор сталкивается с ужасом и отчаянием краткости мига человеческого существования и одновременно величием вечности, которую невозможно помыслить, а можно лишь прочувствовать через идею божественного, соотносящуюся с ней.

Полоцкое философское сообщество в рассматриваемый период продолжало опираться и популяризировать наследие античной традиции. В 1788 г. в полоцкой типографии иезуитов выходит сборник работ Августина Аврелия [154, с. 29]. В 1793 г. выходит сборник афоризмов Цицерона [154, с. 42]. В 1805 г. также издавались произведения Цицерона «Об обязанностях», «Речи», «О дружбе» [154, с. 101–102].

В 1801 г. вышел перевод работы известного французского интеллектуала XVII века Д. Буура «Христианские заметки на каждый день месяца» [154, с. 75]. Книга написана в жанре так называемых «духовных упражнений», характерных для иезуитской философии, и является, как отмечает сам автор, «пищей для души» [156, р. 3]. Выбор тем традиционен для этого жанра медитативных размышлений. В первую очередь, это рассуждение о вере, трактуемой как основание для жизни (классическая проблема взаимоотношения веры и разума при этом не затрагивается) [156, р. 8]. Философская рефлексия автора фундирована принципами провиденциализма [156, р. 9], взаимосвязи общественного начала всех со всеми [156, р. 9], временности человеческого бытия и движения к смерти. Таким образом, главной в этой работе также становится тема главных модусов духовного измерения человеческого бытия.

Благодаря изданию в 1802 г. книги Р.-Ж. Гаюи «Элементарная физика» [154, с. 78], полоцкие студенты имели возможность познакомиться со взглядами этого французского ученого на некоторые вопросы естественной философии. В работе четко прослеживается отделение предмета физики от философии, когда автор отмечает, что философы исчерпали свой потенциал в дискуссиях по поводу пространства и времени [157, р. 2]. Большое внимание уделяется ньютоновской философии, в частности вопросу создания материи [157, р. 15]; упоминаются естественно-научные идеи Декарта [157, р. 17].

В 1803 г. выходит книга М. Фогеля «Святой год с примерами и данными различных дел и житий» [154, с. 84] с наставлениями для молодых студентов. В контексте соотношения веры и разума большое место там занимает отношение к вере во время занятий философией [158, р. 55, 110]. Еще в одной работе этого же автора, также изданной в Полоцке в этом году «Вечные истины: с первой недели Игнатианских аскетов. Прошение об исследовании, особенно для пользы молодости, да и вообще для здоровья

всех, кто желает использовать эти различные соображения», М. Фогелем была противопоставлена фигуре философа фигура христианского проповедника, а сами студенты, добравшиеся до курса метафизики, описываются как «плененные философской сладостью, отдающиеся праздности, отбрасывающие всякую мысль о святой жизни» [159, р. 167]. В контексте исследования соотношения веры и разума автор обращается и к античной традиции, отмечая, что невежество философов в отношении Бога непростительно, а апостолы стоят выше античных философов [159, р. 179]. В этих работах, как видно, представлена противоположная томистской позиции идея главенства веры над разумом, не характерная в принципе для религиозной философии XVIII – начала XIX вв.

Эта же тенденция сохраняется и в переизданных в 1805 г. двух томах писем известного представителя движения Просвещения в бывшей Речи Посполитой И. Красицкого [154, с. 101]. Исследуя французские периодические издания, И. Красицкий особо выделяет «*Annie Littéraire*» как противопоставление истинного духа имевшейся тогда моде на атеизм «против всего того, что в нашем веке принято называть уважаемой философией», которая, в свою очередь, противопоставляется автором Откровению [160, s. 51, 70].

В Полоцке также увидело свет переводное издание работы известного теолога, иезуита К. Сарданыи «Догматико-полемическое богословие против старых и новых ересей из писаний, отцов и церковной истории в защиту католической истины» [154, с. 126]. В этой работе натурфилософская проблематика переплетается с классической теологической. Основными оппонентами автора выступают как представители античной традиции, так и не разделявшие догматику католического вероучения поборники различных альтернативных церковных движений эпохи Реформации и Контрреформации (социане, ариане), а также и представители философской традиции XVIII в. [161, р. 27–32]. Осуществляя свою борьбу «против всех» К. Сарданыи, фундирует собственную философскую позицию исключительно авторитетными источниками отцов церкви, а также философскими идеями представителей раннего Средневековья — это Ориген, Иреней, Григорий Нисский, Св. Августин, Иоанн Дамаскин, Боэций и Тертулиан. Также в духе сформулированной еще в Средневековье максимы о соотношении веры и разума К. Сарданыи четко различает теологический и философский пути постижения истины, отмечая недостаточность философских доказательств [161, р. 256].

Что касается профессиональной философской подготовки, то до приглашения новой генерации представителей ордена иезуитов в Полоцк, здесь существовала сложившаяся система обучения философии. В 70–80-е гг. XVIII в. иезуиты в Полоцке уже имели свои «штудии» (студии) — специальные монашеские школы, созданные по образцу Парижского университета, где изучались два предмета, венчающих систему схоластического образования — философия и теология. В Полоцке в это время изучалась именно философия как академическая дисциплина [162, с. 91].

Таким образом, первый период развития философской традиции Полоцкой иезуитской академии может быть описан как трансформационный. Это и политический переход из одного государства в другое, и мировоззренческий, связанный с необходимостью освоения иезуитами нового культурного пространства, и, конечно, философский. Для религиозной философии в Европе это время заката «второй схоластики», не выдержавшей испытания эклектизмом, для общих тенденций западноевропейской философии — конец классических философских систем. В это же время в Полоцке был пересмотрен и академический план иезуитской педагогики *Ratio Studiorum*.

Это состояние «перехода», по нашему мнению, и объясняет тот факт, что в культурном наследии полоцких иезуитов в это время практически отсутствовали оригинальные авторские произведения. Большинство изданных произведений в это время представляют собой переводы. Поэтому первый период может быть обозначен как **подготовительный**.

Второй особенностью этого периода стало отсутствие прочных связей с Виленским и Варшавским академическими центрами. Полоцкая традиция философии уже в самом зачаточном состоянии не могла унаследовать от философии XVIII в. тех черт, что были характерны для этих интеллектуальных сообществ, поскольку ее философское развитие было строго подчинено педагогическим целям, представленным в уже названном выше *Ratio Studiorum*. Именно поэтому возникает конфликт с остаточными явлениями эклектической философии и различными светскими вариантами просветительских программных установок, набиравших популярность в Вильно и Варшаве. Этим же фактом объясняется и отсутствие культурного взаимодействия в условиях академической мобильности с Бранево, Вильно и Варшавой. В связи с этим нами сделан вывод об отсутствии единого историко-культурного пространства с центром в Вильно и о наличии двух независимых интеллектуальных сил, присутствовавших на территории бывшего ВКЛ, вошедшей в состав Российской империи.

Третья особенность данного периода связана с осмыслением дихотомии вера-разум. Как видно из представленных выше переводов, для полоцких философов главенствующей была установка о примате веры над разумом, а не томистский принцип их гармонии. Продолжают оставаться актуальными философские идеи и добродетели античной традиции, связанные с патриотизмом и аскетизмом. Присутствует и экзистенциальная тематика, акцентирующая краткость человеческого бытия, много внимания уделяется духовному становлению личности. Одновременно развитым было направление натурфилософии, у студентов тогда еще полоцкого коллегиума была возможность познакомиться с идеями Декарта, Ньютона и других авторов той эпохи. Однако большинство работ имеют религиозно-философскую направленность с достаточно большим акцентом на области теологии.

Помимо античных авторов авторитетами для представителей философского иезуитского сообщества в Полоцке являются Отцы Церкви, а также

И. Лойола и П. Скарга. В идеологическом плане следует констатировать своеобразную войну иезуитов «против всех», начиная от манихейства и через многовековые ереси, заканчивая светской философией XVIII в. При этом нами не были обнаружены факты, дающие возможность утверждать, что полочские иезуиты в этот период находились в открытой оппозиции представителям французского Просвещения, но одновременно невозможно отрицать, что они охотно переводили французских авторов религиозно-философского направления, за которыми с напряженным интересом следили французские же просветители.

Второй период развития иезуитской философии в Полоцке связан непосредственно с открытием в Полоцке академии (1812–1820 гг.). В это время философские идеи продолжали развиваться здесь в лоне академической философии. В связи с этим представляется важным уделить внимание вопросу о преподавании философии в академии.

Существует несколько важных источников, позволяющих понять, каким образом осуществлялся учебный процесс в стенах академии. Известно, что главным методическим указанием по преподаванию философии в иезуитских учебных заведениях был *Ratio Studiorum*. Конкретизировали этот план следующие документы: «Список наук, изучаемых в Полоцкой академии Общества иезуитов» [10], а также «Регламент обучения в Полоцкой академии» [163].

Согласно этим документам философия определялась как «наука естественной мудрости, главная обязанность которой — придерживаться и стремиться к истине, добродетели и счастью» [163, с. 207]. Формально под понятием философии в рамках схоластической традиции объединялись три дисциплины: логика, натурфилософия и метафизика. Эта структура была заимствована еще у Аристотеля. В содержательном плане эти курсы раскрывают достаточно богатое содержание — эпистемология, логика, риторика, психология, педагогика, моральное богословие, метафизика, политическая философия.

Что касается преподавания курса философии как учебной дисциплины, то оно также было ориентировано на обозначенный выше учебный план иезуитской педагогики.

Изначально система основателя Общества Иисуса И. Лойолы не была создана для школьной или университетской педагогики; внимание ее автора было сосредоточено скорее на подготовке проповедника, способного к эффективной миссионерской деятельности. Наиболее ярким выражением философской подготовки миссионера стали его знаменитые «Духовные упражнения». Но, как показывает ход исторических событий, в дальнейшем произошло смещение акцентов на формирование определенной педагогической системы, направленной на обучение детей и молодежи. Основой этой системы стала программа *Ratio Studiorum*. И «Духовные упражнения»,

и «Ratio Studiorum» были программными произведениями, оказавшими влияние на формирование педагогической традиции Общества Иисуса.

Философские идеи в «Духовных упражнениях» не столь уж и очевидны, их влияние, а также вопрос об их связи с религией представлены лишь косвенно. Гораздо больше внимания уделяется формированию мировоззрения, а именно: соответствующих этических норм, которые не теряют своей актуальности для многих верующих и по сей день. В самих «Упражнениях» указано, что их целью является «всякое испытание совести, размышление, созерцание, словесная и умная молитва, а также иные духовные действия» [164, с. 19]. Следует отметить наличие в них своего рода стоических идеалов, проявляющихся в достижении состояния атараксии по отношению к внешним событиям [164, с. 39], мистического познания Абсолюта [164, с. 81], а также практику трех степеней смирения [164, с. 107], правила совершения здорового и хорошего выбора [164, с. 115], наличие печали и внутреннего страдания [164, с. 125]. Можно сделать вывод, что «Упражнения» посвящены развитию индивидуального потенциала человека, в то время как учебный план Ratio Studiorum нацелен на коллективные педагогические практики.

Ratio Studiorum предполагает достижение одновременного духовного прогресса со стороны всей общины на основе христианского мировоззрения. Безусловно, важное место в этой учебной программе занимало богословие, но большое внимание уделялось и философии, которая также была частью гуманитарного цикла. Мы не можем утверждать о противопоставлении или подчиненном положении философии богословию, скорее здесь имел место синтез гуманизма, богословия и философии.

Еще одним общим фактором, повлиявшим на формирование научно-педагогической парадигмы Полоцкой академии, является специфическая концепция иезуитского университета. Главный принцип, основанный на Уставе ордена иезуитов и определенный Аристотелем в Никомаховой этике, звучит как *Bonum quo universalius, eo divinius* (Чем универсальнее добро, тем оно ближе к Богу). В этом отношении университетская коллективная педагогика оказывается намного выше по степени ее благородства в концепции Общества Иисуса, чем путь индивидуального совершенствования личности. Деятельность внутри университетов являлась определенной апостольской миссией ордена, что подтверждается в самой его Конституции: «Необходимо, чтобы влияние оказывалось в более широкой области не только на отдельные дисциплины учебного плана, но и на людей, которые будут изучать их, и особенно потому, что они, получив различные ученые докторские степени, сами будут продолжать, быть может, в других местах и в других странах преподавать, как авторитеты в своей области, тому, чему они научились в наших университетах, во славу Божию» [165, с. 178–179].

На наш взгляд, следует принимать во внимание еще один важный аспект, оказавший влияние на формирование всей педагогической традиции

Полоцкой иезуитской академии. Это процесс институализации философии как педагогической дисциплины на белорусских землях. Он начался уже в XVI в., получил дальнейшее развитие в период Нового времени. Литовский исследователь Р. Плечкайтис отмечает, что на это время приходится «зарождение и распространение профессиональной философии, философское воспитание светской молодежи, а также духовенства в учебных заведениях». Р. Плечкайтис также высоко оценивает роль так называемой «школьной философии» [166, с. 115].

Таким образом, нами были выявлены предпосылки, повлиявшие на определение статуса философии в Полоцкой иезуитской академии. Это, во-первых, программные источники, формировавшие единую педагогическую систему иезуитского ордена, во-вторых, наличие академической философской традиции на белорусских землях.

Принципы педагогической деятельности Полоцкой иезуитской академии оставались связанными с основными идеями, изложенными в *Ratio Sudiorum*. А именно, преподавание философии было направлено на достижение одной из высших, по мнению схоластической традиции, ценностей — достижение общего блага. Так, уже упомянутый выше ректор Полоцкой академии Т. Бжозовский отмечал в одном из своих писем российскому императору Александру I: «Давайте сделаем так, чтобы наши конституции обеспечили нам всегда большое количество учителей, которые воспитывали бы молодых людей так, чтобы они становились гражданами, верными своему монарху и способны были хорошо выполнять свои обязанности, которые будут возложены на них обществом» [19, р. 37].

В Регламенте предлагается следующая схема преподавания философии: «А так как логика есть искусство рассуждения, с помощью которого сомнительные правила становятся несомненными и могут быть доказаны, то удобно разделить их на две части: на первую — по существу, форме, способу и предмету рассуждения или доказательства; а во второй, которая, поскольку она основана на обсуждении и споре, называется диалектикой, будут затронуты очевидные правила этого рассуждения. Говоря о предмете рассуждения, он (преподаватель — А. К.) сначала покажет идеи или понятия, которые называются словами или именами, начало, распределение и правильное употребление предложений, которые при выражении словами называются истолкованием или определением, он объяснит сущность, разделение в определенных видах, и способ, которым ложь может быть отличена от правды. А так как утверждения, которые употребляются для подтверждения других, называются доказательствами, то он укажет источники, из которых они исходят, особенно, между прочим, обозначение вещей и деление, два источника которых употреблялись очень часто со времен Платона» [163, s. 209].

В Регламенте также подчеркивается особый статус метафизики как субстанционально-онтологического знания, изучающего устойчивые струк-

туры бытия. В духе же платоновского идеализма метафизика здесь обосновывается как беспредпосылочное знание [163, s. 210].

Еще одним разделом философского знания в Полоцкой академии, в соответствии с Регламентом, был курс политической экономии, в котором рассматривались формы государственного правления, понятие гражданской позиции, а также связь религии с развитием общества [163, s. 212]. К сожалению, на данный момент не представляется возможным проследить связь полоцкой политической экономии с трудами А. Дженовези и других авторов, работавших в этом направлении, поскольку установление содержания этого курса требует дальнейших архивных поисков.

Что касается деятельности типографии Полоцкой иезуитской академии, то философские произведения издавались в гораздо меньшем количестве, чем в первый период, но при этом все они уже принадлежали авторству полоцких схоластов.

В 1817 г. вышло полемическое издание Ж.-Л. Розавена «Правда, защищенная и доказанная фактами от старой и новой клеветы» [7, с. 160]. Это ответ на философские размышления ректора Лейпцигского университета Г. Г. Чирнера, поддерживавшего протестантское направление теологии. Ж.-Л. Розавен защищал ультрамонтанские позиции ордена иезуитов от французских просветителей, а также янсенизма, отстаивавшего галликанские принципы. Основным предметом исследования в работе стали идеологические, политические и интеллектуальные обстоятельства изгнания иезуитов из Европы. Структурно работа состоит из небольших эссе, логически связанных одной темой. В то же время Ж.-Л. Розавен отклонился от традиционного схоластического пути гармонии философии и религии, сузив представление о философии в конце работы до того понимания, которое ей предписывали представители французского Просвещения, противопоставив им деятельность иезуитов. Размышления о соотношении философии и религии по существу ограничиваются здесь конфликтом между иезуитами и французскими философами. Можно утверждать, что в данной работе исторический дискурс побеждает философский.

Имеются свидетельства, что годом ранее — в 1816 г. — в Полоцкой типографии было издано еще одно произведение Ж.-Л. Розавена «Соображения по поводу духа и учения православной церкви». Оно было затем дополнено и переиздано в Париже под названием «Вера русская и вера католическая». В ней, обращаясь к философии, Ж.-Л. Розавен критиковал теории естественной религии XVIII в. [167, р. 14], поддерживал позицию Ж.-Ж. Руссо о роли авторитета в рамках христианской догматики [167, р. 54], разделял позицию томистов о примате истин Откровения над истинами философии [167, р. 57], а также теорию самоочевидных истин, в рамках которой догма религиозной философии приравнивается к математической аксиоме [167, р. 62].

В том же году полоцкие иезуиты переиздали работу известного теолога и философа Речи Посполитой второй половины XVI в. С. Соколовского «Церковные разделы Питеру Костке, епископу Калменскому, величайшему человеку». Он был известен также своими переводами Цицерона и Аристотеля. Благодаря переизданию работы студенты Полоцкой иезуитской академии могли познакомиться с оригинальной концепцией философского знания С. Соколовского, соединяющей воедино историю, этику, физику, философию и теологию. Мир, по С. Соколовскому, умопостигаем, в центре его находится земля истории, которую, в свою очередь, подобно воде, обрамляет этика, затем все это окружается воздухом физики, впоследствии историю, этику и физику окаймляет огонь теологии и все это пронизывает философское знание [168, s. 10].

В 1819 г. в типографии выходит одно из основополагающих произведений неосхоластической традиции Полоцкой иезуитской академии — работа Д. Анджолини «Философские наставления». Издание приобрело такую популярность, что выдержало еще три издания вне академии — в Ферере (1820), Братиславе (1834) и Турине (1849) [154, с. 176].

С появлением в стенах Полоцкой академии авторских философских курсов по актуальным для данного исследования вопросам становится важным выявление их соотношения с Коимбрским курсом, популярным в рамках «второй схоластики». Этим продиктовано наше обращение и выявлению специфики самого Коимбрского курса через определение статуса философии в обоих курсах.

Статус философии в Коимбрском курсе представлен во Введении авторства Мануэля де Гои (Manuel de Gois) и Диалектике Себастио де Кото (Sebastio de Coto) [169 p. 38].

Специфика Коимбрского курса заключалась в рассмотрении философии как этиологии, как чего-то напоминающего классификатор причин всего, что существует. По мнению португальского исследователя М. де Карвало, это напоминает своеобразный перекресток, в котором противопоставляются следующие темы: самостоятельные и служебные науки, науки практические и теоретические, руководящие и соподчиненные науки [169, p. 39]. Философия воспринимается авторами коимбрийского курса как внутренняя структура знания, также они приходят к выводу о существовании идеального знания метафизики, отличающегося от любого остального степенью благородства [169, p. 42].

Д. Анджолини позиционирует в своей работе иную систему взглядов. Во-первых, он не встраивает философию в общую иерархию знания, как это было с авторами Коимбрского курса. Во-вторых, самому понятию философии уделяется минимальное внимание по сравнению с рассмотрением ее основных разделов. Для Д. Анджолини гораздо важнее дать студентам понимание составляющих философию элементов.

В рамках классификации философского знания Д. Анджолини не отходит от схоластической линии, выделяя в ней истины рациональные, естественные и моральные. Первым соответствует раздел логики, вторым — метафизики, а третьим — этики. Разделение на высшее теологическое и подготавливающее к нему философское знание было традиционным элементом педагогической системы иезуитов. Исследователи отмечают, что философский элемент педагогической системы Общества Иисуса базировался на энциклопедическом наследии иезуитов, в то время как теология была в основном фундирована идеями Фомы Аквинского [169, с. 102].

Для Д. Анджолини философия отнюдь не является общей нитью, связующей все науки. Это лишь метафизику полоцкий мыслитель определяет как основание всех остальных наук [1, р. 149]. Здесь его позиция и точка зрения авторов Коимбрского курса совпадают. И первый, и вторые рассматривают метафизику как особый вид знания, изначально занимающий положение выше любой другой науки. Д. Анджолини наделяет метафизику особым статусом знания, являющегося, как он сам утверждает, основанием всех наук, а, следовательно, первоначально стоящим выше любой другой науки.

Исследуя формальную структуру работы Д. Анджолини, т. е. присущие ей парафразы, комментарии и вопросы, нами было выявлено, что элемент комментариев, свойственный произведениям Фомы Аквинского и заимствованный затем коимбрскими иезуитами, в работах Д. Анджолини отсутствует. Вместо этого автор предпочитает пользоваться более древним вариантом схолий в виде небольших информативных заметок, ведущих происхождение еще от античной традиции. Парафразы у него также отсутствуют, если Д. Анджолини необходимо дать ссылку на определенный философский или теологический авторитет, то он предпочитает использовать принцип цитирования. В рефлексии используется метод классический метод силлогизма.

Диалектика как часть логики рассматривалась создателями Коимбрского курса как «искусство или доктрина обнаружения» [169, р. 42], ставящее перед собой следующие задачи: 1) достичь знания о неизвестном из того, что известно; 2) использовать разум, чтобы избежать ошибок, 3) исследовать неизвестные предметы, используя те, что нам уже известны. В это время диалектика выполняла функцию инструмента исследования, каким она уже перестала быть в современности.

В курсе Д. Анджолини также присутствовала часть, посвященная диалектике, но уже не наблюдается связи диалектики с практическими аспектами науки, круг ее функций сужается, по мысли Д. Анджолини это, во-первых, инструмент достижения истины, а, во-вторых, прикладная наука, связанная с использованием правил языка для проведения диспутов [1, р. 79].

Диалектика Д. Анджолини существенно отличалась от диалектики Коимбрского курса, поскольку в работах профессора Полоцкой академии она уже предельно формализована как часть схоластической логики. Любое утверждение должно было соответствовать установленным критериям исти-

ны, определяемым следующим образом: «Критерий истины должен быть разным для разных видов объектов, о которых формируются суждения. Одни из этих объектов являются чисто внутренними и интеллектуальными, как, например, математические аксиомы, действия души, мышления, воли, радости и т. д., другие — внешними» [1, р. 80]. Внутренние и внешние объекты имеют разные критерии истинности. Среди них автор перечисляет следующие: наличие общего чувства для морали, здравый смысл для морали и естественного порядка вещей, свидетельства внешних чувств для воздействующих на разум предметов, а также свидетельство человеческого авторитета для удаленных событий и трансцендентных объектов.

Также Д. Анджелини использует самоочевидные аксиоматические положения. По-видимому, большое влияние на его диалектику оказала идея Декарта о радикальном сомнении, к которому он и обращается в этой части работы [1, р. 81].

Таким образом, в содержательной части курс философии Д. Анджелини имеет некоторые схожие элементы с Коимбрским курсом в вопросе рассмотрения статуса метафизики. Однако несовпадение всех остальных приведенных выше характеристик позволяет говорить о том, что курс Полоцкого автора не имеет в качестве образца Коимбрский, а относится скорее к переходному типу — от схоластической традиции к образцу, свойственному эпохе модерна.

Отдельно следует отметить наличие в этот период публицистического вектора в «Полоцком ежемесячнике». Целью данного издания было ознакомление широкой общественности с достижениями в области гуманитаристики и точных наук. Среди авторов, разрабатывавших философскую тематику на страницах журнала, были В. Бучиньский, К. Ю. Стаховский, Ж.-Л. Розавен, Я. Ротан.

Профессиональные философские изыскания, характерные для направления академической философии, в «Полоцком ежемесячнике» отсутствуют. Исследователь Д. Серебряков объясняет это тем, что профессиональная философия в это время себя дискредитировала, и обращаться к ней было опасно [50]. Мы не можем согласиться с этим мнением. Позиция Д. Серебрякова не соответствует сущности самой деятельности ордена иезуитов, вся активность которого была построена на специфической религиозной философии. Скорее, причину отсутствия таких текстов следует искать не в боязни публичной критики религиозно-философских идей, а в самой цели журнала. Все темы, представленные на его страницах, подавались для заинтересованной публики в «легкой форме». Ведь развлечение было тогда основной функцией таких «толстых» журналов. Перенесение тяжеловесной профессиональной структуры текстов, характерных для академической философии, оттолкнуло бы от журнала многих читателей. Вместе с тем при отсутствии непосредственно профессиональных текстов философская проблематика в формате публицистики была широко представлена на страницах «Полоцкого ежеме-

сячника». В ней нами были выявлены следующие магистральные направления: 1) работы, посвященные истории развития теологических и философских комплексов идей; 2) выражение философской позиции самих полоцких академиков; 3) полемика с философскими идеями и учениями, представленными в западноевропейском интеллектуальном поле, по отношению к которому схоластические авторы должны были выработать единую апологетическую позицию.

К первому направлению относится статья Ф. К. Стаховского «Рассмотрение работы Станислава Соколовского *Partitiones ecclesiasticae*» [170]. Она посвящена анализу сочинений С. Соколовского (1537–1591) — одного из наиболее авторитетных теологов Речи Посполитой. Ф. К. Стаховский исследует, каким образом в творчестве этого проповедника соотносятся философские, юридические и ораторские доказательства. Используя принцип гармонии веры и разума, Ф. К. Стаховский выделяет два возможных пути доказательства в сфере религиозной философии. Первый связан с рациональной стезей и представлен в творчестве Фомы Аквинского, Василия Великого, Диона Хризостома; второй основан на обращении к аргументации, использующей лишь истины Откровения, — путь, на котором философ становится, в первую очередь, верующим [170, s. 46].

Исторический обзор развития проблемы создания/вечного существования мира в различных философских учениях представлен в статье Ж.-Л. Розавена с длинным названием «Геродот и Диодор Сицилийский — достоверны ли их речи о древности египетской монархии и будет ли их авторитет больше авторитета Моисея, если считать этого законодателя иудейского только историографом, а не писателем, вдохновленным Богом» [171].

Также в контексте соотношения истин веры и разума была представлена история человечества в статье Я. Ротана «Замечания о замечаниях о столетних людях» [172]. Одновременно критике подвергались идеи Д. Дидро, Вольтера и Ж. Л. Д'Аламбера.

Второй вектор — аналитический, был посвящен осмыслению в «Полоцком ежемесячнике» философских течений того времени. Проблема соотношения религиозной и светской философии рассматривается в эссе неизвестного автора «Союз современной философии и религии» [173]. Здесь представлен исторический экскурс по вопросу соотношения истин веры и разума в философии вплоть до XVIII в. Анализировалось и современное его конфликтное состояние, которое могло бы быть, по мысли автора, преодолено при условии отказа от выстроенной в это время новой системы метафизики, фундированной принципами панрационализма и натурализма [173, s. 60], а также характеризующейся критикой религиозного мировоззрения и идей эволюции [173, s. 61]. В очерке четко прослеживаются основные философские направления конца XVIII — начала XIX вв., по отношению к которым религиозная философия вынуждена была выстраивать апологетическую стратегию — это система немецкой метафизики и материализм.

Ф. К. Чарноцкий в статье «Можно ли справедливо обвинять богословов в том, что они нападают на философию XVIII века» размышлял над призывом философа [174]. Данная работа, в сущности, является одной из первых попыток осмысления понятия религиозной философии в белорусской истории философии. Автор, в частности, поддерживал идею, что есть философы от мира, к которым необходимо отнести Вольтера, Дидро, Гельвеция, Ж. Ж. Руссо, а есть философы от Бога [174, s. 46].

Онтологическая проблематика представлена в статьях С. Петровича «Исследование о сверхъестественных явлениях...» [175] и «О сверхъестественных явлениях — исследование второе...» [176]. С. Петрович заочно полемизировал с одним из значимых представителей западноевропейской философии этого периода К. В. Гуфеландом, пытаясь дать определение понятию сверхъестественного. Исследования С. Петровича посвящены трем вопросам: что следует понимать под сверхъестественным, как определяются горизонты природного и как сверхъестественный источник может быть основой естественного права.

С. Петрович строил рефлексию, основываясь на понятиях логических ошибок, рассматриваемых в схоластических курсах философии, а именно на попытке синонимизации разнородных понятий. В случае К. В. Гуфеланда — это понятия сверхъестественного и нереального. Основание философской позиции С. Петровича фундировано классическим для схоластической традиции понятием сверхреального [175, s. 256].

С. Петрович выступает против требования К. В. Гуфеланда ничем не ограничивать здоровый разум и доверять его результатам, выдвигая при этом следующие контраргументы: данные разума часто противоречивы и со временем имеют свойство меняться, что приводит к скептицизму, одновременно явление может рассматриваться разумом как истинное, а потом при новых обстоятельствах — как ложное [176, s. 77].

В противоположность К. В. Гуфеланду, а также упоминаемому в работе П. Бейлю, С. Петрович предлагает собственную концепцию с позиций объективного идеализма, которая может быть охарактеризована как томистско-картезианская. Он утверждает, что единственное, что не позволяет нам усомниться в существовании независимой от индивида реальности — это его собственное существование [176, s. 78], которое через ряд контингентных индивидуальных существований также позволяет убедиться в существовании необходимого бытия [176, s. 79]. Отвечая на вопрос, имеет ли природа границы, Петрович отвечает утвердительно, обосновывая свой ответ классическим для схоластической традиции принципом ограниченности материи определенного вида существования [176, s. 84].

В журнале практически отсутствуют статьи, посвященные социальной философии. Исключением являются работы: Ю. Залесского «Исследование о необходимости применения римского права», прочитанная как доклад на академическом заседании 16 сентября 1818 г. [177] и Ф. К. Стаховского

«О толерантности» [178]. Первая посвящена социальным регуляторам, вторая — проблеме веротерпимости и поливариантности понимания принципа толерантности в обществе.

Присутствует также этическая проблематика. Она затрагивается в статьях К. Ваньковича «Исследование о самоубийстве» [179] и И. Ивицкого «Трактат, доказывающий, что люди испорченных обычаев с точки зрения моральных учений, не могут быть хорошими писателями» [180].

Статья К. Ваньковича «Исследование о самоубийстве» посвящена истории развития проблемы отношения к смерти. Одним из центральных аспектов является критика идей французских философов XVIII в. в контексте рассматриваемого вопроса [179, s. 172]. Аргументация основывается на принципе соотношения контингентного и необходимого бытия, где человеческое существование рассматривается как контингентное с присущими ему соответствующими характеристиками — заимствованной вторичности бытия и ограничениями, являющимися следствиями материального существования. [179, s. 176]. Большое внимание автором уделялось принципу теодицеи и концепции естественного права [179, s.180, 184].

И. Ивицкий исследовал пределы автономии разума в отношении этического аспекта: означает ли моральная деградация и деградацию интеллектуальную [180, s. 280], учитывая, что задача наук — «не только просвещение разума, но и наставление сердца»? По мысли И. Ивицкого осуществлять объективные исследования в области истории, философии и литературы возможно лишь в том случае, если имеется соединение четырех сущностных элементов: красноречие, философское размышление, разум и воля [180, s. 284]. Таким образом, аморальный человек является существом с нарушениями воли и, следовательно, деятельность его ведет к упадку каждого из этих видов деятельности. Так, по мнению этого автора, в частности произошло с современной ему философией, что и привело к ее измельчению [180, s. 288]. В философской рефлексии И. Ивицкого явным образом прослеживается принадлежность его взглядов к концепции индетерминизма, восходящей к учению Иоанна Дунса Скота.

Что касается осмысления иных направлений западноевропейской философской традиции, то этот вектор не представлен отдельными статьями. Он разрабатывался в рамках формирования собственной философской позиции и выполнял роль Другого по отношению, к которому представители философского сообщества Полоцкой иезуитской академии, не удовлетворенные ответами на имеющиеся интеллектуальные запросы, разрабатывали собственные программные установки.

Иным образом проблема осмысления философских направлений того времени решалась в рамках философских диспутов, информация о которых сохранилась благодаря их освещению на страницах «Полоцкого ежемесячника». Здесь философия французских просветителей, трансцендентальная метафизика и новые научные теории проверялись на истинность через клас-

сическую для религиозных диспутов иезуитов систему аргументации и контраргументации. Сегодня известно по крайней мере о четырех таких диспутах, прошедших на протяжении 1818 г.

Так, в рамках проблемы существования Бога на диспуте 14 ноября 1817 г. подвергалась критике проблема исторического доказательства в творчестве Вольтера [181, s. 70]. 30 ноября 1817 г. диспут был посвящен проблеме соотношения ноумена и феномена в творчестве И. Канта [181, s. 74], рассматриваемой здесь с позиций теории врожденных истин. 7 февраля 1818 г. П. Войгак исследовал природу философского и математического доказательства и их соотношение с понятием аксиомы [182, s. 152], а также идеей философии здравого смысла [182, s. 153]. А. Тихоновский полемизировал с современными ему философскими учениями по вопросу о сотворенности/вечности материи, а также обращался к концепции естественного права [182, s. 153–154]. 16 марта 1818 г. предметом обсуждения стали идеи основоположника эволюционизма Ж.-Л. Буфона и его работа «Естественная история» [183, s. 225]. 30 марта 1818 г. Ю. Сирин вновь обсуждал идеи школы здравого смысла, выступая против философии Б. Спинозы и Ж.-Ж. Руссо [184, s. 304]. Им же затрагивалась проблема свободы воли, где его идейными оппонентами выступали Н. Макиавелли и уже упомянутый Ж.-Ж. Руссо [184, s. 306].

Таким образом, второй период развития философской традиции Полоцкой иезуитской академии, названный нами периодом **формирования и развития**, характеризуется следующими отличительными признаками.

Во-первых, происходит процесс институализации самой философской традиции. Такая возможность появилась благодаря открытию академии. Ее открытие, в свою очередь, позволило уделять философии больше интеллектуальных и материальных ресурсов, что привело к ее стремительному развитию, воплотившемуся как в появлении многочисленных академических курсов, так и в статьях, имеющих целью заинтересовать широкую публику. Именно оригинальные философские произведения свидетельствуют о зарождении собственной традиции.

Во-вторых, следует отметить, что зафиксированная в рамках подготовительного периода черта транзитивности продолжает присутствовать в творчестве авторов и в период формирования и развития полоцкой неосхоластики. Свидетельством этому выступает академический курс Д. Анджолини, где наблюдается изменение содержания и формы в сравнении с Коимбрским курсом, главенствовавшим в системе философии различных католических орденов в период «второй схоластики». Более подробно об этой черте будет рассказано далее.

В-третьих, следует обратить внимание на изменение философской позиции при исследовании традиционной проблемы о соотношении веры и разума. Если в предыдущий период в изданиях тогда еще полоцкого коллегиума явно прослеживалась линия августинизма, то теперь выбор был сделан

в пользу противоположной томистской позиции, разводящей объект философии и теологии. Исключением стало лишь творчество Ж.-Л. Розавена.

В-четвертых, в этот период философская традиция Полоцкой академии выходит за рамки академизма; в духе Просвещения она предлагает свои идеи для обсуждения широкой аудитории в журнале «Полоцкий ежемесячник». Пытаясь быть включенными в актуальные философские дискуссии, его авторы пишут статьи, касающиеся широко обсуждаемых в философских кругах проблем, сохраняя при этом верность программным установкам религиозной философии.

В-пятых, многочисленные произведения этого периода, а также полемика с интеллектуальными центрами (Вильно) и отдельными философами показывает, что полоцкие интеллектуалы напряженно искали новую методологию, которая позволила бы им дать новые ответы на вечные философские вопросы, поскольку идеи, полученные в период «второй схоластики», устарели и требовали немедленной ревизии на предмет актуальности.

Третий период развития полоцкой неосхоластики начинается в 1820 г., когда Полоцкая академия прекратила существование, но заложенная в ее стенах философская традиция продолжала жить. Началом третьего периода следует считать упразднение ордена иезуитов на территории Российской империи и последующее прекращение здесь его деятельности. Причиной этому, как указывают некоторые исследователи, является идеологическая конкуренция с представителями Российского библейского общества, имевшими сильное влияние на Александра I. Основанное в 1812 г. Санкт-Петербургское библейское общество находилось также под покровительством князя Александра Николаевича Голицына, впоследствии занявшего пост президента этого общества.

Вот какую характеристику дает обществу известный русский философ Павел Флоренский: «Оно становилось какой-то новой конфессией или сектой, по крайней мере, психологически, с особой эзотерической, кружковой и экзальтированной психологией» [185, с. 108].

Однако это не означает, что существование схоластической традиции было полностью прервано в результате политических процессов, происходивших в данный период. К этому времени (1820 г.) на территории Европы Общество Иисуса было возрождено, что позволило ордену использовать открывшиеся перспективы. Поэтому после 1820 г. многие тенденции схоластической традиции, зародившиеся в недрах Полоцкой иезуитской академии, получили дальнейшее развитие уже вне полоцких земель как на территории Европы, так и внутри Российской империи.

Среди знаменитых выпускников академии, выбравших философскую стезю, в первую очередь необходимо назвать В. Бучиньского — бывшего студента, а затем и преподавателя Полоцкой иезуитской академии. Так о его работе «Начала философии» писали в известном венском каталоге: «Вновь расцветает иезуитская философия в работе В. Бучиньского «Основы фило-

софии» (Метафизика). Конечно, Гегель и Кант представляются здесь врагами человечества; в это же время прославляются иезуиты Цаллингер и Бошкович, в Германии совершенно неизвестные» [186, р. 126].

Продолжая вопрос возможности влияния идей Коимбрского курса философии в третий период развития схоластической традиции, следует сравнить указанный курс с философским наследием самого В. Бучиньского, а именно с его «Началами философии», изданными уже в Вене на протяжении 1842–1843 гг. Это важно для определения статуса и роли философии и метафизики в обозначенный период.

В. Бучиньский, как и Д. Анжолони, рассматривал происхождение философии, начиная от античной традиции. Как и в Коимбрском курсе автором подчеркивается особый статус философского знания: «Таким образом, философия должна быть определена правильно: это рациональная наука, которая представляет собой связь следствий и причин, выводов и первоначальных принципов. Объект философского знания — всеобщая природа, как она может быть познана разумом, а цель его — познание истины и познание образа жизни... Ибо истинно любящий мудрость не предстает в бесплодном знании истины, но приспособливается к образу жизни, когда он познает истину, истинная философия вступает в сговор с божественным знанием более высокого порядка» [2, р. 2–3].

Таким образом, философия рассматривается В. Бучиньским одновременно как универсальное знание, имеющее сугубо практическую ориентацию — поиск собственного предназначения человеком, одновременно выполняющее роль служебной дисциплины в качестве подготовки разума к познанию Откровения. Философское знание служит промежуточным вариантом, своеобразным мостом, соединяющим дисциплины, основанные на опыте со знанием сугубо умозрительным, каковым является метафизика. Отсюда происходит деление философии В. Бучиньским на теоретическую и практическую [2, р. 4].

При этом, как и в случае с Д. Анжолони, физика в системе В. Бучиньского не рассматривалась, хотя он и включал в классификацию философских разделов. Автор также отмечал, что в исследуемый период она уже вышла за рамки философии и представляет собой отдельную область знания [2, р. 4].

Представляется значимым в контексте настоящего исследования обратиться к выявлению статуса метафизики в рассматриваемой работе В. Бучиньского. С одной стороны, она представлена как классический вариант схоластической традиции, как возможность концептуального оформления религиозной доктрины христианства. С другой стороны, от новоевропейских проектов автор позаимствовал возможность рассмотрения ее как специфический вид знания и самостоятельной науки: «Для нас метафизика есть система истин, выводимых разумом из первого знания о мире, о нашей душе и о Боге. Ибо в метафизических исследованиях о названных предметах, непосредственно известных из первоначальных реальных истин, посред-

ством применяемых всеобщих спекулятивных принципов мы открыли другие истины, которые, правда, не подпадают под опыт, но соотносятся с теми, которые мы познаем из опыта» [2, р. 4].

Формально структура работы В. Бучиньского состоит из ряда разделов, глав и параграфов. Основанием рефлексии здесь выступает метод силлогизма. Точки зрения оппонировавших ему сторон также выделены в отдельные параграфы; далее идет аргументация автора по данному вопросу. Отдельных видов комментариев и вопросов в произведении нет, нет здесь и кратких резюме, свойственных Коимбрскому курсу. Таким образом, структурно и содержательно Коимбрский курс и курс философии В. Бучиньского не совпадают.

Вторая работа В. Бучиньского «Основания религиозной доктрины, в которых философские принципы применяются к религиозным истинам» (Вена, 1842) представляет собой попытку синтеза философии и религии с целью подвести научное основание под религиозные истины [6, р. I]. Сам В. Бучиньский объясняет необходимость создания этой работы следующим образом: «Таким образом, вместе с этими лидерами и учителями (имеется в виду Фома Аквинский — А. К.) мы попытались соединить божественную религию с философией в настоящем дружественном трактате, чтобы таким образом мы могли внести небольшой вклад с нашей стороны в искоренение самых пагубных предрассудков, с которыми ничто не сравнится. Ведь многие трудятся, чтобы бороться с религией разумом, со священным знанием — философией, с молодежью — с извращенной философией в ее извращенной форме, и таким образом мы готовимся к нападению» [6, р. 5].

По мнению В. Бучиньского, настоящая философия дает возможность более полно понять религиозные истины, поскольку является рациональным способом их постижения. Однако это возможно только лишь в том случае, если она действительно является любовью к мудрости, а не безумным увлечением новомодными течениями, не имеющими с ней ничего общего.

Идейными оппонентами В. Бучиньского остаются все те авторы, что и в предыдущем произведении. В частности, он выступал против сторонников естественной религии, отмечая, что разум без воспитания ничтожен, и поэтому естественная религия невозможна, поскольку она не знает всех необходимых правил и принципов [6, р. 10]. К представителям естественной религии В. Бучиньский относит сразу П. Бейля, Вольтера, Ж. Ж. Руссо, И. Канта и И. Г. Фихте. В лице этих философов он видит также представителей основных противоборствующих его идеям направлений — скептицизма, немецкой трансцендентальной философии, атеизма [6, р. 68]. Основным философским авторитетом, на который он ссылается в своей работе, является Фома Аквинский, а также Отцы Церкви.

Третий период развития рассматриваемой традиции мы назвали периодом **трансфера идей полоцкой неосхоластики**. Для него характерны следующие черты.

Во-первых, вследствие политических событий представители Полоцкой академии снова были вынуждены встретиться лицом к лицу с переменами. Если самое начало формирования полоцкой неосхоластики было связано с приездом представителей ордена в Полоцк, то теперь эти перемены были связаны с их отъездом. В период существования академии у полоцких мыслителей было время сформулировать собственную систему, позволившую бы адаптироваться к условиям новой философской реальности, и работа В. Бучиньского «Основания религиозной доктрины», вышедшая уже в Вене, показывает, что эта система была сформирована в духе будущего движения неотомизма.

Во-вторых, тема соотношения религии и философии продолжает оставаться актуальной и для представителей третьего этапа. Осмысление ее идет уже в духе идей гармоничного взаимопроникновения философии и религии.

В-третьих, этот период характеризуется выходом за пределы историко-культурного пространства Полоцка и, как следствие, осуществлением влияния полоцких интеллектуалов на западноевропейское проблемное поле. Это и вышедшие в Вене уже упомянутые произведения В. Бучиньского, и активная деятельность по созданию новой философской системы Я. Ротана, завершившаяся позже в трудах его последователей созданием неотомизма как официальной философской доктрины католической церкви, и проникновение новых установок религиозной философии в образовательную систему через подвижничество Ф. Дзерожинского.

В эволюции философской традиции полоцкой неосхоластики с очевидностью прослеживается несколько этапов, имеющих свои характерные особенности. Первый связан с осмыслением философских вызовов эпохи, второй — с попыткой их творческой обработки, третий — с формированием готовых ответов, позволявших религиозной философии конкурировать с философскими вызовами времени.

Одновременно следует отметить, что все рассмотренные три этапа развития полоцкой неосхоластики: подготовительный, формирования и расцвета, трансфера философской традиции полоцкой неосхоластики, несмотря на все их формальные отличия, объединяет общая тема поиска ответа на вопрос о том, каким образом соотносятся философия и религия. И если для первого этапа этот ответ был сформирован еще в духе апологетической позиции Средних веков, то последние два представляют собой попытку разработать систему, позволяющую конкурировать с представителями современной авторам нерелигиозной философии. Основанием такой системы становится томистская идея гармонии разума и веры.

Таким образом, при рассмотрении вопроса истоков формирования философской традиции полоцкой неосхоластики следует учитывать следующие факторы.

Во-первых, это своеобразие историко-культурного пространства Полоцка, испытывавшего на себе различные цивилизационные влияния. Статус

Полоцка как культурного перекрестка позволил властным кругам Российской империи, стремившимся к уменьшению влияния западноевропейских философских течений и одновременно ставивших себе целью создание единого культурного пространства с территориями бывшей Речи Посполитой, рассматривать его в качестве возможного интеллектуального центра. Его предполагаемой целью была нейтрализация влияния более радикальных философских течений, формировавшихся в интеллектуальных центрах Варшавы и Виленского университета.

Полоцкое историко-культурное пространство было достаточно широким, благодаря разветвленной системе иезуитских коллегиумов оно выходило далеко за границы не только современного полоцкого района, но и самой Витебской области, затрагивая регион современной Могилевщины (Мстиславль), а также часть территории современной Латвии (Даугавпилс, Краслава). Но значение историко-культурного пространства Полоцка определялось не географическими, а интеллектуальными границами влияния. Оно стало своеобразной территорией, позволяющей сосуществовать и проникать друг в друга трем значимым культурным направлениям: культуре Российской империи, культуре бывшей Речи Посполитой и западноевропейской религиозной культуре.

Во-вторых, историко-культурное пространство Полоцка сформировало специфическую культурную матрицу, способствующую более быстрой и эффективной адаптации представителей ордена иезуитов на полоцких землях. Основными чертами этой матрицы, как уже было показано в исследовании, были поликультурность и поликонфессиональность. Эти два признака, существовавшие в культурной матрице Полоцка на протяжении столетий, в итоге привели к универсализации культурных норм. Универсализация культурных норм, в свою очередь, привела к тому, что студентами Полоцкой академии были представители самых различных вероисповеданий, занимавшие потом, как показала история, важные государственные посты как в Российской империи, так и за ее пределами. В отношении же философского сообщества Полоцкой академии следует отметить, что эта черта обусловила интерес его представителей к локальной философской традиции (интерес к произведениям П. Скарги), а также к религиозно-теологическим вопросам, побудивших к созданию произведений компаративистского типа (творческое наследие Ж.-Л. Розавена).

В-третьих, на специфику философской традиции полоцкой неосхоластики повлиял и сам философский ландшафт Полоцка. Знакомство со схоластическими идеями, развивавшимися в рамках западноевропейской религиозной философии, состоялось в Полоцке еще в конце XVI в, после учреждения здесь коллегиума. Основными путями их проникновения были изначально многочисленные философские диспуты и полемическая литература, а также сама система образования иезуитских коллегиумов. В Полоцке была сформирована развитая культура философских диспутов, продолжав-

шая существовать и в рассматриваемый нами период, как, впрочем, и сложившаяся культура полемической литературы. В отношении последней следует отметить, что ее форма в рассматриваемый период меняется. Исчезает принцип системности, свойственный для классической философии, ему на смену приходит тематическое разнообразие в творчестве полоцких авторов.

Философский ландшафт Полоцка характеризовался и такими специфическими чертами, как преобладание религиозного основания и замкнутость идейного пространства, для описания которого, как и многих других замкнутых пространств бывшей Речи Посполитой, часто используется метафора архипелага.

Все это способствовало успешной рецепции идей религиозной философии ордена иезуитов, поскольку конкурирующие направления философии в силу отсутствия каналов рецепции не были здесь распространены, а схоластическая традиция была частью полоцкого историко-культурного пространства, начиная с конца XVI в. Основным каналом передачи идей иезуитской философии в историко-культурном пространстве Полоцка была, как уже отмечено ранее, педагогическая система, в которой философии отводилась практическая функция воспитания и одновременно подготовки к усвоению теологии. Главными чертами иезуитской философии были консерватизм и традиционность. Она противопоставляла себя радикализму и духу секуляризации, равно как и изучению философии только для самой себя, что было характерно для многих направлений просветительской философии XVIII в.

Главными информационными источниками, позволяющими реконструировать философские предпочтения и идеи, фундировавшие полоцкую неосхоластику, являются академические философские курсы Д. Анджелини и В. Бучиньского. Теоретические источники, ставшие основой рассматриваемых курсов, представлены тремя большими группами: античное наследие, философские авторитеты Средних веков и философы XVIII в.

В отношении теоретических источников, относящихся к XVIII в., нами были выделены следующие характерные черты.

Наиболее явно прослеживается влияние авторов итальянско-австрийской религиозной философии: А. Дженовези, С. фон Сторхенау, Р. Й. Бошковича. Характерной чертой полоцких курсов является отсутствие упоминания наиболее значимых, но в некоторой мере радикальных идей обозначенных выше авторов. Используются только те идеи А. Дженовези, С. фон Сторхенау и Р. Й. Бошковича, что целиком и полностью согласуются с программными установками религиозно-теологического толка, одобренными *Ratio Studiorum*.

Открытым вопросом оставался вопрос о соотношении науки и религии. В связи с этим большое значение уделялось также авторам, формировавшим натурфилософское направление, — У. Дерему, Н. А. Плюше. В первую очередь это связано с поиском новых возможностей соединения науки и религиозного мировоззрения, альтернативных эклектической философии. Используются также идеи авторов, разрабатывавших теорию общественного

договора, — Х. Томазия, Т. И. Веренько, С. Пуфендорфа. В напряженном диалоге с ними В. Бучиньский формулирует собственную этико-правовую концепцию, идущую от индивидуального духовного к правовому общественному, а не от социального инстинкта к общественному договору.

Все эти теоретические источники позволяют полоцким авторам сформировать дискурс, альтернативный идеям, формировавшимся в рамках Виленского и Варшавского университетов.

В развитии традиции полоцкой неосхоластики формально и содержательно нами представляется возможным выделить три основных этапа.

Первый этап — подготовительный — был связан с переходом из одного официального состояния в другое самого ордена, а также переходом в новую систему полоцкого историко-культурного пространства. Происходит смена философских парадигм на общеевропейском уровне, происходит смена государственной принадлежности. Именно эти изменения дали возможность осмыслить происходящее и заложили почву для будущего существования философской традиции полоцкой неосхоластики.

На первом этапе полоцкие авторы не создали значимых философских произведений, поскольку шло переосмысление создавшейся исторической ситуации, философских вызовов времени, идейных комплексов, оппонирувавших схоластике. Этим объясняется большое количество переводной литературы, вышедшей из полоцкой типографии иезуитов, в которой красной нитью прослеживается обращение к вопросу о соотношении веры и разума. Поскольку позиция религиозной философии в этот период является предельно апологетической, соответственно вопрос о соотношении веры и разума решается в пользу веры в духе августинианских концепций. Это время поиска оснований альтернативных секуляризированной философии, политическому радикализму и чрезмерному рационализму, которые были свойственны для западноевропейской философии рассматриваемого периода.

Во второй период — формирования и расцвета — происходит институализация религиозной схоластической философии в рамках самой Российской империи благодаря ее преподаванию в Полоцкой академии. Этот период характеризуется появлением непосредственно философских произведений, представленных как в регулируемых правилами учебного плана *Ratio Studiorum* учебных курсах, так и в более свободной форме на страницах журнала «Полоцкий ежемесячник». Проблема взаимоотношения веры и разума по-прежнему остается главенствующей, но появляется и ряд вопросов другого характера: начинает разрабатываться социальная проблематика, появляется интерес к философии истории, большое внимание уделяется натурфилософским вопросам. Помимо содержательного наблюдается и формальное разнообразие. Философия представлена не только в виде курсов и очерков в периодических изданиях, но также и в полемических произведениях, в форме философских диспутов, происходивших в стенах Полоцкой академии. Богатство формы и содержания свидетельствует о наличии

особой философской традиции, ищущей ответ на вопрос, заданный в предыдущий период — каким образом может сосуществовать религиозное и научное знание?

Третий период — трансфера философской традиции полоцкой неосхоластики — характеризуется распространением идей, разработанных в Полоцке, в европейское философское пространство, что способствовало возрождению религиозной философии и осмыслению в ее рамках целого ряда насущных вопросов — как в этом новом мире возможна религия, какое место в системе европейского знания теперь должна занимать религиозная философия и каковы ее перспективы. Именно на этот период приходится творчество В. Бучиньского, затрагивавшего проблемы натурфилософии, теории общественного договора, продвигавшего одновременно идеи классической метафизической проблематики. Ответ третьего периода на вопросы, сформулированные еще в первом периоде, звучит как предвестник движения неотомизма, о чем свидетельствует работа В. Бучиньского «Основы религиозных истин...». О трансфере свидетельствует и напряженная интеллектуальная работа по формированию нового типа философской системы Я. Ротана и активная работа по продвижению программных установок томизма в образовательную систему Ф. Дзерожинским, оставшиеся пока за пределами исследования.

ГЛАВА 3

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛОЦКОЙ НЕОСХОЛАСТИКИ

3.1. ДОКТРИНАЛЬНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В КОНТЕКСТЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ ФИЛОСОФИИ ПОЛОЦКОЙ АКАДЕМИИ

Схоластические идеи и их дальнейшее развитие представителями этого течения после Средневековья долгое время оставались вне внимания исследователей истории философии. Их сущность трактовалась в основном как поздняя рецепция аристотелевских программных установок. Такая ситуация была характерна не только для белорусской науки, но и для истории философии в целом. Об этом пишет и Г. В. Вдовина в предисловии к русскому переводу корпуса текстов «Метафизические размышления» известного испанского философа Франсиско Суареса [187, с. 73]. Западноевропейские исследователи П. Дворжак и Я. Шмутц также отмечают, что интерес к концептуализации и реконструкции идей этого направления стал проявляться лишь в последние десятилетия [188, с. 187].

Объяснением отсутствия специальных исследований является тот факт, что представители оппозиционных схоластике философских направлений довольно долго отказывали ей в факте самостоятельного существования. Так, например, французский историк А. Пенъон вообще отрицает наличие какой-либо философии в период от Юстиниана и вплоть до фундированной принципом антропоцентризма философии Ренессанса [189, s. 165]. С ним были солидарны и многие другие авторы.

Таким образом, несколько столетий развития религиозной философии оказались почти полностью изъяты из классической схемы истории философии, на что указывает и такой исследователь, как В. Л. Иванов [15, с. 120]. Объясняется это борьбой между программными установками современной философии, связанной с идеями секуляризации, отделения науки, философии и искусства от религии и идеей гармонии веры и разума, свойственной схоластической традиции. Последняя на определенный период обрела статус побежденной и характеризовалась даже еще в начале XX в. с учетом всех исторических и идеологических обстоятельств, по преимуществу как консервативная, клерикальная, реакционная, а потому и не заслуживающая должного внимания.

Симптоматично, что историки философии, исследовавшие возрождение корпуса схоластических идей и использовавшие термин «неосхоластика», не уделяли должного внимания ее развитию на протяжении XIII–XVIII вв. Так, например, Ж.-Л. Перьер, занимавшийся реконструкцией философского движения неосхоластики в мировом масштабе, недооценивает глубину ее истории, несмотря на ряд научных достижений. Он утверждает, что неосхоластическое возрождение начинается с энциклики папы римского Льва XIII

Aeterni Patris, а сама она является не более чем исторической случайностью [36, р. 3–4]. Одновременно этот же автор отождествляет неосхоластику с неотомизмом. Разделяет его позицию и бельгийский историк философии М. де Вульф с той лишь разницей, что он осознает существенные отличия между ней и неотомизмом, как более частным проявлением религиозной философии внутри широкого течения неосхоластики [17, р. 159].

Сегодня наметилась тенденция к возвращению научного интереса к схоластической философии постсредневекового периода, появилось большое количество работ, посвященных анализу философского наследия как самих схоластов, так и их более поздних идейных наследователей. В качестве примера, помимо уже обозначенных в настоящем исследовании, можно назвать работы П. Дворжака, Я. Шмута [189], Д. Новотного [190] и др.

Определенные затруднения при изучении мировоззренческих установок схоластики этого периода приводят к одновременному существованию большого количества понятий для обозначения идей, разрабатывавшихся в недрах схоластической философии в разное время. Так, Г. В. Вдовина использует понятие «вторая схоластика»; упомянутые выше П. Дворжак и Я. Шмутц представляют вниманию читателя целый комплекс различных названий — «постсредневековая схоластика», «раннесовременная схоластика», «современная схоластика», «барочная схоластика», и «академическая философия и богословие». Д. В. Шмонин в статье «Введение в философию Контрреформации: иезуиты и вторая схоластика» отмечает наличие ошибок, связанных с неправильным употреблением терминов «вторая схоластика», «поздняя схоластика» и «неосхоластика» [191, с. 61]. Некоторые исследователи, специализирующиеся на национальных особенностях рецепции этих идей, вообще употребляют термин «схоластический» по отношению к идеям периода XVI–XVII вв. [33, р. 228]. На наш взгляд обозначенная проблема требует упорядочивания для плодотворности дальнейшего исследования.

Перед нами встает вопрос: являются ли приведенные выше понятия всего лишь названиями для одного и того же комплекса идей или же их следует понимать как обозначения самостоятельных направлений внутри большого схоластического течения, в целом составляющего так называемую «долгую схоластику», развивавшуюся в истории философии в XIII–XVIII вв.? Следующим насущным для нас в контексте исследования вопросом становится попытка идентификации схоластической философии, развивавшейся в Полоцкой иезуитской академии в рамках этого мощного и долгого явления.

Д. В. Шмонин в работе «В тени Возрождения: вторая схоластика в Испании» наряду с термином «вторая схоластика» приводит и другой — «ренессансная схоластика». Хронологические границы существования этого явления он отождествляет с первой третью XVI и первым десятилетием XVII вв. [64, с. 4]. По мнению упомянутого автора, этот интеллектуальный феномен начинается с деятельности Саламанкской школы, а заканчивается смертью одного из самых могущественных представителей движения —

Ф. Суареса [64, с. 16]. Традиционно сюда включают работы Ф. де Виттория, Д. де Сото, Л. де Молина, Г. Васкеса, Ф. Суареса. К основным политическим и идеологическим событиям, повлиявшим на формирование программных установок этого направления, относятся: Реформация, Контрреформация, Тридентский собор, создание ордена иезуитов.

Наряду с понятием «второй схоластики» для характеристики этого времени используется также понятие «барочная схоластика». Его, например, применяет Г. В. Вдовина в эссе «Интенциональность в средневековой и барочной схолистике». Она отмечает, в частности, что к этому периоду следует хронологически отнести творчество мыслителей XVII в. и первой половины XVIII в. [192, с. 23].

Понятие «барочной схоластики» использует и другой исследователь рецепции схоластических идей в культуре раннего Нового времени — Д. Навотный. Он отождествляет начало этого периода с творчеством Ф. Суареса, а именно с его трудом «Метафизические рассуждения» (1597 г.), а окончание — с последним десятилетием XVII в. [190, с. 208]. Проблемное поле рассматриваемой традиции, по мнению этого историка философии, сосредоточено вокруг философско-богословских тем: существования Бога и его атрибутов, трансцендентного и его категорий. Появляются и новые дискурсы, связанные с изменениями в геополитике и расширением прав суверенных государств; они воплотились в размышлениях о предмете естественного права. Обращение к понятию «барочная схоластика» с его нечеткими хронологическими границами придает обозначенному им направлению вторичность по сравнению с философской традицией Нового времени и заставляет исследователей относиться к нему как к явлению достаточно спорадическому.

Другой вариант осмысления такого рода интеллектуальных явлений осуществляется под названием «раннесовременная схоластика». В частности, этот термин можно встретить в очерках П. Дворжака и Я. Шмуца, а также в трудах российского исследователя К. О. Польскова. П. Дворжак и Я. Шмуц относят к нему представителей схоластической мысли, начиная от эпохи Возрождения до конца XVIII в. независимо от того, работали они в русле доминиканского богословия, были мыслителями шотландской традиции или принадлежали к ордену иезуитов с присущей ему специфической философией [188, р. 187–188].

Главной особенностью схоластики раннего Нового времени, по мнению исследователей, является использование новаторских подходов к унаследованным от Средневековья старым проблемам схоластики, а также постановка новой проблематики, как, например, известные диспуты по отношению к пробабилizmu и анти-пробабилizmu, ставшие следствием интеллектуальных событий Тридентского собора.

Категорию раннего модерна применительно к богословию XVI в. использует уже упоминавшийся исследователь К. О. Польсков, особо выделяя при этом таких философов того времени, как Фр. де Виттория, Л. де Молину. Он

отмечает, что на формирование в рамках схоластической традиции нового типа мышления оказали влияние такие изменения в мировоззрении европейского человека, как становление горизонтального общества с отделенными от церкви искусством и наукой, а также антропологический поворот, произошедший еще раньше. Все это указывало на необходимость изменения богословской рефлексии в эпоху Возрождения. Схоластическая философия как наиболее влиятельное течение, представленное в университетских стенах, вынуждена была реагировать на новые веяния и трансформировать свою доктрину.

Философия раннего модерна была представлена довольно разноплановым идейным сообществом. Однако постепенно на первый план здесь выходит Общество Иисуса. В первую очередь, это связано со спецификой существования самого ордена, который был ориентирован на просветительскую деятельность, и философия которого развивалась в академическом русле. Так, тот же К. О. Польсков приводит следующие данные: «От 100 до 600 г. н. э. большинство богословов были епископами, с 600 по 1500 гг. на Западе они были монахами, после 1500 г. — университетскими профессорами» [193, с. 42]. Эта тенденция повлияла на развитие феномена иезуитской философии, известного сегодня как «академическое богословие и философия».

В историографии также существует тенденция, с которой мы не можем согласиться. Большей частью она была распространена среди авторов, занимавшихся изучением данной проблематики на рубеже XIX–XX вв. Ее суть заключается в отрицании самого факта продолжения существования схоластической философии с XVI по XIX вв. Эта позиция представлена, например, в уже упоминавшейся работе «Возрождение неосхоластики в девятнадцатом веке» Д. Л. Перьера. Ее автор определяет схоластическую философию как университетский тип философствования, характерный для Средних веков, который чудесным образом возрождается после энциклики папы Льва XIII лишь потому, что католической церкви нужно было противостоять философским движениям французского Просвещения, гегельянства, кантианства и позитивизма [36, р. 13–17]. Однако, на наш взгляд, достаточно сомнительно было бы со стороны католических богословов обращаться к давно забытой, исчерпавшей себя традиции и переносить ее установки в философское проблемное поле конца XIX в. в надежде, что она сможет стать надежной опорой для католической философии.

Ситуация вокруг обращения с термином «неосхоластика» также, по нашему мнению, требует уточнения. Например, обращает на себя внимание одноименная статья Л. Грекова в «Философской энциклопедии», автор которой отмечает, что это собирательный термин, относящийся к системе философско-богословских воззрений католической идеологии постсредневекового периода; термин же «вторая схоластика» относится к процессу распространения неосхоластических идей в интеллектуальных центрах Испании и Португалии [194, с. 52]. С такой периодизацией, учитывая современные историко-философские исследования, мы также согласиться не можем, поскольку

сами представители неосхоластики начали называть себя так лишь со второй половины XIX в., следовательно, проецировать данный термин на всю постсредневековую религиозно-философскую мысль неправомерно. Вместе с тем это подчеркивает, насколько актуальна проблема определения границ временного распространения этого понятия и насколько насущна необходимость ее решения.

При анализе процесса становления и развития полоцкой неосхоластики мы столкнулись с рядом трудностей. Основная из них связана с неопределенностью хронологических границ данной традиции. Существует точка зрения, утверждающая, что к обозначенному мировоззренческому направлению можно отнести только католическую философию XX в., явившуюся по сути ответом на новые вызовы, связанные с крушением системы классической философии и проектированием течения экзистенциализма, феноменологии и др. Эту позицию разделяли и некоторые белорусские авторы. Например, к неосхоластическому движению белорусские представители религиозной философии в 30-х годах XX в. относили известного французского томиста Ж. Маритена [195, с. 8].

Эту мысль поддерживает и католический философ Э. Пшивара. В программной статье «Проблематика неосхоластики» он отмечает, что основным смысл рассматриваемого термина у большинства представителей интеллектуального сообщества, занимающихся проблематикой неосхоластики, связан с требованием Папы Льва XIII расширить влияние учения Фомы Аквинского [196, р. 73]. Высказанную Э. Пшиварой позицию поддерживают и современные католические историки философии, отмечая, что хронологически начало неосхоластики следует связать с интеллектуальными событиями середины XIX в. [197, с. 123]. На наш взгляд, наиболее адекватной является точка зрения, изложенная в «Кембриджской истории позднесредневековой философии». Возникновение неосхоластики рассматривается ее автором как реакция на Французскую революцию и последующие социальные изменения, постигшие Европу [198, р. 838]. Однако, как при этом происходило зарождение нового витка схоластической традиции, автор не объясняет.

На наш взгляд, именно невнимательность к феномену полоцкой неосхоластики, отсутствие специальных исследований, затрагивающих данную проблематику, и породили такое бессистемное использование терминов в отношении различных периодов развития постсредневековой схоластики. Невозможность обратиться к первому интеллектуальному центру развития неосхоластики повлияла на временные разбежки в концепциях различных авторов в отношении изучаемого нами вопроса.

Основные причины, подтолкнувшие исследователей к переосмыслению «вечной философии», были достаточно многочисленны. Они уже были подробно проанализированы нами в предыдущей главе: секуляризация, гонения на иезуитов, изменение системы образования, кризис метафизики, новые философские запросы.

Таким образом, по нашему мнению, целью возникновения неосхоластического интеллектуального движения следует считать попытку остановить волну формирующегося либерализма, сопряженного с некоторыми радикальными программными установками эпохи Просвещения.

Что касается развития неосхоластики в истории философской мысли Беларуси, то здесь также есть интересные точки зрения. Так В. Ф. Шалькевич высказал гипотезу о том, что корпус идей, разрабатываемый представителями Полоцкой академии, был по своей сути неосхоластическим [41, с. 524]. Данное исследование продолжает научные поиски в обозначенном направлении.

В процессе соотнесения философии Полоцкой иезуитской академии с неосхоластикой нами были выделены формальный и содержательный критерии. Формальный критерий связан с определенным литературным стилем. К его характеристикам относятся верность истинам Откровения, открытость рациональным рассуждениям, использование диалектического метода, богословские прозрения, накопленные авторами Средневековья и Возрождения. Еще одним критерием, определяющим специфику периода становления неосхоластической традиции именно в XIX – начале XX вв., является использование не латинского языка, долгое время существовавшего в качестве *lingua franca* католической философии, а национальных языков.

Неосхоластический стиль, как отмечают исследователи, также связан с наличием логической строгости и точности выражения [199].

Самыми яркими представителями полоцкой неосхоластики в период ее формирования и расцвета, а также трансфера, в творчестве которых наиболее полно отразились ее программные установки, являлись Д. Анджолини и В. Бучиньский. Поэтому вопрос установления доктринальной преемственности рассматриваемой философской традиции будет решаться в основном в контексте их академических курсов. Будут также рассмотрены на предмет соответствия выделенных нами критериев статьи из «Полоцкого ежемесячника».

Нами было установлено, что произведения полоцких авторов соответствуют критерию ориентации на истины Откровения. Как академические курсы представленных авторов, так и созданная полемическая литература используют наряду с системами логического доказательства авторитет истин Откровения. Например, Д. Анджолини при рассмотрении доказательств в разделе логики вводит наряду с логическими доказательствами понятие доказательства от божественного Откровения: «Богооткровенными должны считаться те истины, которые имеют такие источники как Священное Писание, Божественные Предания, Вселенская Церковь, Вселенские Соборы и, наконец, Римский Понтифик. Ибо священные писания написаны по вдохновению Бога и, следовательно, содержат его Откровение... Поэтому всему, что дано по общему согласию или Вселенским Собором, в котором епископ представлен епископами отдельных Церквей или понтификом как главой, пастырем и доктором, он предлагает верить; оно действительно должно быть таковым и, следовательно, без сомнения открыто Богом всем» [1, с. 145].

В «Основах философии», в части, посвященной метафизике, В. Бучинский также обращается к одновременному использованию истин Откровения и истин философии при рассмотрении проблемы происхождения мира: «В нечестивой древности, кроме самих пантеистов и покровителей эманации, было немало таких, которые хотя и отличали мир от Бога и признавали, что то же действие было от Бога; и все же они воображали, одновременно утверждали вечность мира, у которого никогда не было начала. Христиане же и философы тем самым, что они христиане, исповедовали, что мир был сотворен из ничего, по божественному Откровению, а значит, и во времени» [3, р. 98]. Приведенная цитата является далеко не единственным примером использования принципа гармонии истин веры, имеющих источником Откровение и истин разума в творчестве этого автора.

Отдельно следует остановиться и охарактеризовать для установления факта доктринальной преемственности полоцкой неосхоластики диалектический метод. Подробным образом схоластическая диалектика именно в ее обновленном варианте проанализирована в работе Т. Гилби «Barbara, Celarent: описание схоластической диалектики». Автор выделяет основные логические фигуры, вокруг которых формируется диалектика как метод схоластической логики. В их основании, как известно, лежит категорический силлогизм. Диалектика является частью логики, но цели их различны: если предназначением первой является монолог, то диалектика же наоборот отвечает в схоластике за возможность диалога [200, р. 34]. Одним из наиболее очевидных примеров этой диалектики выступает томистский способ существования универсалий: *ante rem*, *in re*, *post rem*.

Сущностью схоластической диалектики следует считать наличие особой логической схемы, представляемой авторами в следующей последовательности: вначале приводилось определенное утверждение, затем следовали аргументы «за» и «против» данного утверждения, а заканчивалось оно подведением вывода обычно в виде «Я говорю».

Эта схема присутствует как в творчестве Д. Анджолини, так и В. Бучинского — наиболее типичных представителей философии Полоцкой иезуитской академии. Ей полностью соответствует структура работы В. Бучинского «Философские наставления». Так, в главе «О принципах доказательства» ее автор сначала определяет понятие принципа в философии, затем анализирует принцип достаточного основания, обращаясь к программным установкам своих идейных оппонентов — Х. Вольфа и Г. В. Лейбница, излагает их взгляды, а затем приводит контраргументы [3, р. 13–18]. Таким образом, автором создается специфическая заочная форма диалога с оппонентами.

Эта же схема обнаруживается и в «Философских наставлениях» Д. Анджолини в разделе, посвященном поискам критериев истины, здесь автор устанавливает в качестве одного из критериев истины умозрительную очевидность внутренних объектов души, познаваемых лишь с помощью разума. Вначале Д. Анджолини определяет само понятие умозрительной очевидно-

сти, состоящей, по его мнению, из внутреннего чувства, временного восприятия, а также рассуждения, соответствующего законам логики. А затем им высказываются положения применительно к умозрительной очевидности, которые планируется доказать. Это, во-первых, утверждение истинности данного критерия из общей очевидности, во-вторых, построение путем индукции утверждения истинности умозрительной очевидности на основе частной истинности внутреннего чувства, а также правильности используемых понятий и законных рассуждений. Далее автор приводит возражения к двум выдвигаемым им утверждениям. Это указывает на то, что человеческий разум в принципе склонен к ошибкам, а, следовательно, и умозрительная очевидность, как его продукт, может к ним привести. Также в качестве возражения им приводится идея об ограниченности познания человеческого разума, что ведет за собой и ограниченность умозрительной очевидности. Д. Анджолини приводит и возражение от эмпириков, считающих основополагающим критерием истины лишь чувственное восприятие и отказывающим умозрительной очевидности в самой возможности ее существования. Затем он использует контраргументацию и приходит к заключению о возможности существования умозрительной очевидности [1, р. 88–89]. Как следует из выше приведенного описания процесса осмысления Д. Анджолини данного понятия, диалектическая форма схоластической аргументации здесь полностью сохранена.

Одновременно использование диалектического метода является формальным критерием и свидетельствует лишь о внешнем обращении к схоластическому стилю мышления, но не доказывает полностью принадлежность именно к «новой схоластике».

Иногда представителей Полоцкой академии упрекают в использовании силлогизма как уже устаревшего в XIX в. метода. Важно отметить, что наличие этого логического инструмента не означает, что любой философ является приверженцем религиозной философии Средневековья. Его использовали многие авторы, отнюдь не являющиеся неосхоластами. Так, например, несмотря на радикальную критику самой силлогистики в работе И. Канта «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», многие кантианцы, в частности, Хр. Зигварт, обращаются к силлогизму, равно как и представитель русской философии Н. О. Лосский [201, с. 234–235].

Ж.-Л. Перьер, размышляя над проблемой определения основополагающих характеристик неосхоластике, отмечает, что в первую очередь следует обратить внимание на присутствие национальных языков. В этом отношении представители Полоцкой академии могут рассматриваться как переходное звено от барочной схоластике к неосхоластике. Безусловно, работы, претендующие на вхождение в корпус академических текстов (речь здесь идет в основном о философских курсах В. Бучиньского и Д. Анджолини), написаны на латинском языке. Остальная часть здесь представлена национальными языками — встречаются работы на польском, русском и французском языках.

Вторая важная черта, на которую обращает внимание Ж.-Л. Перьер, — это наличие исторических исследований как существенный элемент неосхоластики. Он отмечает, что интерес к прошлому несвойственен для классической схоластической традиции по той причине, что когда шло становление этого направления религиозной философии, его представители не связывали свои идеи с предыдущими поколениями, потому что их главной целью было достижение истины [36, р. 38]. В неосхоластике же исторические исследования начинают выполнять ряд важных функций. Имеется в виду связь с вечной философией и попытка опереться на ряд прошлых авторитетов для придания веса современным концепциям как единой логически и тематически развивающейся линии.

Таким образом, еще одним примером доктринальной преемственности полоцкой неосхоластики являются исследования, затрагивающие непосредственно историко-философскую тематику. Здесь можно упомянуть уже упомянутую ранее статью Ф. К. Стаховского «Рассмотрение работы Станислава Соколовского *Partitiones ecclesiasticae*» [170, s. 4]. В ней кратко представлены основные направления философско-теологической рефлексии С. Соколовского, который был представителем предыдущего этапа развития схоластической традиции — направления второй схоластики. Основным же предметом научного интереса Ф. К. Стаховского выступает риторика, ее цель и задачи. Данная работа представляет ценность также с герменевтических позиций — Ф. К. Стаховский осмысливает различие между философскими и теологическими вариантами истины в творчестве С. Соколовского уже через призму собственных философских взглядов.

Сама проблема исторического доказательства становится предметом научных дискуссий в стенах Полоцкой академии. Например, студент А. П. Войгак посвятил ей одно из своих выступлений, сравнивая природу исторического свидетельства со спецификой философского и математического доказательств. Серьезных научных выводов по итогу выступления А. П. Войгак не предложил, но для изучения неосхоластической специфики наследия полоцких авторов показателен сам факт обращения к данной проблематике [182, s. 150–152].

Эта же проблематика разрабатывается Ж.-Л. Розавеном в статье «Геродот и Диодор Сицилийский: стоит ли им верить в вопросе египетской монархии...» [171, s. 219–255]. В ней исследование исторического доказательства становится фоном для развития рефлексии теолого-философского характера, предметом которой выступает принцип креационизма [171, s. 219]. Полемизируя с авторами французского Просвещения, Ж.-Л. Розавен обращается к античному наследию, включая работы Горация, Лукреция, Эпикура, Юстиниана [171, s. 223].

Как факт наличия доктринальной преемственности мы можем упомянуть и осмысление историко-философской проблематики в рамках развития схоластической традиции в работе Я. Ротана «Заметка по поводу заметки

о столетних людях, размещенная на страницах Русского инвалида», логика аргументации здесь схожа с представленной выше в работе Ж. Л. Розавена. Автор обращается к французским философам эпохи Просвещения Д'Аламберу, Дидро, Вольтеру [172, s. 154]. Формальным поводом для такого обращения был спор об истинности библейских исторических свидетельств. Содержательно центральной становится более глубокая философская проблематика — диалог и конфликт истин разума и веры, сам же исторический процесс трактуется Я. Ротаном как битва за интеллектуальную власть между теологами (среди которых Я. Ротан помещает философов религиозной направленности — Августина, Клементя Александрийского) и философов [172, s. 167].

Еще одним примером доктринальной преемственности в контексте осмысления исторической связи религиозно-философских феноменов является работа Ф. К. Стаховского «О толерантности» [178 s. 18–44]. Это краткая история идеологической борьбы движения контрреформации, фундированного схоластическими идеями против философии социан.

Следует отметить, что зарождение неосхоластической традиции в рамках Полоцкой иезуитской академии происходит через осмысление собственной истории идей и одновременно сквозь призму оппозиции по отношению к Другому, в роли которого выступают светские философы. Творчество этих философов связано со скептицизмом, деизмом, зарождающейся трансцендентальной метафизикой, радикальными социально-политическими и правовыми идеями.

Тенденция обращения полоцких авторов к историко-философской тематике может быть объяснена несколькими причинами. Во-первых, они пытаются таким образом показать связь времен и принадлежность к «вечной философии», подпитываемой истинами разума и Откровения. Во-вторых, представители философской мысли Просвещения оказываются для них таким образом философами «без корней», противопоставляемыми традиции. Это позволяет легко скомпрометировать результаты их философских поисков и умалить их значение. В-третьих, такое обращение к историческим исследованиям свидетельствует о том, что начался действительно новый этап — этап переосмысления, на протяжении которого авторы пытаются построить на основании уже сформированного комплекса идей новую традицию, соответствующую вызовам времени. В-четвертых, в философской мысли Беларуси впервые оформляется проблема философии истории. Свидетельством тому является работа Ж.-Л. Розавена, которая представляет собой поиск надлежащей методологии. Автор задается здесь вопросом: как должна создаваться история [171, s. 246]? При этом исторические исследования не являются важными сами по себе, а интересуют полоцких авторов именно в контексте философской проблематики [180, s. 274–296].

Также в контексте исследования доктринальной преемственности Полоцкой неосхоластики показательно обращение ее представителей к совре-

менным им философским направлениям. В первую очередь, из представленного выше это философы, принадлежащие к французскому Просвещению. Их творчество, помимо упоминаемых работ, стало объектом критики в статье Ф. К. Чарноцкого «Можно ли теологов обвинять в том, что они восстали против философии восемнадцатого века?», где впервые идет осмысление возможности существования как светской, так и религиозной философии, а не теологии [174, s. 46]. Данная идея затем будет разрабатываться в XX в. и найдет свое отражение в работах Э. Жильсона, доказавшего, что в случае томизма, августинизма и скотизма исследователь имеет дело не с теологией, а именно философией религиозного направления.

Является попыткой преодоления экзистенциальной катастрофы французской революции, вызванной, по мысли представителей Полоцкой академии, философскими установками Вольтера, Руссо и т. д. статья анонимного автора «Перемирие между современной философией и религией». Речь здесь идет о возвращении философии XVIII в. в религиозное русло в соответствии с концепцией гармонии веры и разума [173, s. 58–62].

Большое внимание уделяется полоцкими академиками и представителям немецкой классической философии [202, s. 7]. Уже в предисловии к «Полоцкому ежемесячнику» немецкая трансцендентальная метафизика (новая метафизика, как пишут сами авторы) становится объектом прицельной критики.

Классическая схоластическая тематика в журнале «Полоцкий ежемесячник» приобретает новое звучание благодаря обращению к интеллектуальным достижениям того времени. Так, для средневековых схоластов, а позднее и их наследников важным элементом рефлексии была проблема сверхреального, т. е. проблема существования Бога. При ее рассмотрении вне классических курсов философии полоцкие иезуиты могли позволить себе обращаться к самым авангардным теориям современности, о чем свидетельствует, например, интерес полоцкого С. Петровича к идеям врача лейб-гвардии прусского короля, философа-эклектика К. Ф. Гуффеланда (считающегося одним из первых последователей Канта) [176, s. 75–117].

Таким образом, темы философской рефлексии полоцких авторов соответствуют актуальным направлениям мысли XIX в.

Из представленного выше, на наш взгляд, очевидно, что схоластическая традиция не является прерванной, а затем внезапно вновь возродившейся в соответствии с требованиями *Aetreni Patris* папы Льва XIII, как это иногда пытаются доказать некоторые исследователи в области истории философии. Это долгий интеллектуальный процесс, занявший не одно столетие, прошедший через вехи второй схоластики, барочной схоластики, очередным этапом которого и стала полоцкая неосхоластика. В самом ее начале уже стали осмысливаться темы, занявшие затем главенствующее положение в религиозной философии XX в.

Схоластические представления не исчезают после окончания эпохи Средневековья. Однако последующая их периодизация вызывает определенные трудности, связанные с одновременным употреблением нескольких понятий для обозначения одного и того же периода. Так, понятия «вторая схоластика» и «барочная схоластика» часто используются для понимания одного и того же комплекса идей. Понятие «барочная схоластика» охватывает все же более короткий период времени, оставляя в стороне XVI век. Отсутствие единого критерия порождает целый ряд сложностей в исследовании и понимании дальнейшего развития схоластической философии, а также мешает объективной оценке места и роли этой традиции в интеллектуальных процессах Нового времени, рассматривая ее проявления как спорадические.

На наш взгляд, периодизацию развития схоластической традиции следует представить следующим образом: аутентичная схоластика Средневековья, раннесовременная схоластика Нового времени, неосхоластика. В обозначенных периодах схоластическая традиция, имеющая единое основание, тем не менее, развивалась по-разному, отвечая на вызовы времени и заимствуя новейшие интеллектуальные достижения.

На поставленный вопрос доктринальной преемственности — является ли комплекс философских идей полоцких авторов неосхоластическим по своему содержанию и форме — опираясь на вышеизложенные доводы, следует ответить утвердительно. Переход от латинского к национальным языкам, обращение к историческим исследованиям при осмыслении собственного положения, знакомство и полемика с современными авторами идеями и обращение к актуальным темам показывают, что философия полоцких академиков действительно была первой попыткой построения новой версии схоластической философии, отвечающей вызовам формировавшейся неклассической философии. Мы с полным правом можем называть ее неосхоластикой.

В свою очередь, предпринятая нами попытка включить полоцких авторов в ряд неосхоластических мыслителей сразу же меняет панораму интеллектуального европейского поля XIX в., поскольку раздвигает временные рамки развития неосхоластики. Из выше представленного становится ясным, что следует отнести ее начало не к середине XIX в., а к его началу. В качестве же первого и основополагающего ее центра полагать следует не западноевропейские Лувен, Фрайбург или Рим, а город, находившийся в это время в границах Российской империи — современный белорусский Полоцк.

На основании вышеизложенного можно утверждать, что в творчестве полоцких авторов наблюдается доктринальная преемственность идей схоластической традиции, а само их творчество является новым этапом схоластической традиции, получившей в дальнейшем название «неосхоластика». Таким образом употребление данного термина «полоцкая неосхоластика» является правомерным.

3.2. СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОЛОЦКОЙ НЕОСХОЛАСТИКИ

Для определения сущности философской традиции полоцкой неосхоластики в первую очередь следует обратиться философским курсам Д. Анджолини и В. Бучиньского, поскольку именно их идеи являются квинтэссенцией официальной философской позиции рассматриваемого интеллектуального сообщества.

Рефлексия представителей философского сообщества Полоцкой академии была фундирована следующими принципами: гармонии веры и разума, утверждением апологетического характера самой философии при сохранении ею статуса автономии, ориентацией на истины Откровения. Обозначенные принципы выступают философским контекстом, определившим вектор дальнейшей линии развития рассматриваемой в данном исследовании традиции. Перед полоцкими авторами, ориентированными на принцип гармонии веры и разума, стояла достаточно сложная задача: они должны были найти ту философскую парадигму, которая бы позволила им и дальше использовать авторитет истин Откровения в строго философском контексте.

Полоцкие мыслители наблюдали, как единоличная диктатура разума претерпела неудачу, отразившуюся не только в интеллектуальном, но и политическом аспекте. Сохранение и актуализация схоластических идей в рамках философской системы Полоцкой иезуитской академии было одной из первых попыток не только реанимировать дух средневековой философии, но и предложить альтернативный вариант развития философской мысли, позволяющий избегать ориентации на силу одного лишь разума.

Среди катализаторов развития идей полоцкой неосхоластики можно выделить программные установки философии Просвещения, идеи либеральной теологии, воплотившиеся в работах П. Миотти, Я. А. Цаллингера, Р. Й. Бошковича, идеи немецкой классической философии, поставившие новые вопросы перед полоцкими мыслителями. Все это привело к пониманию необходимости поиска ответов на стоявшие в центре их философии вопросы о роли и месте в первую очередь метафизики. Сквозь призму этих вопросов они обратились к новому осмыслению роли и места религиозной философии в тогдашних условиях.

Одновременно следует отметить, что ни логика, ни метафизика полоцких авторов не становились до этого времени объектом специального философского анализа в исследованиях отечественных или зарубежных ученых. Некоторые аспекты общей характеристики комплекса идей метафизической и гносеологической проблематики представлены разве что в работах Р. Даровского и Д. Серебрякова. Целью данного параграфа и является исправление этого упущения на основе реконструкции логико-метафизического аспекта философии полоцкой неосхоластики, определяя при этом его специфику,

место и роль как в историко-культурном пространстве Беларуси XIX в., так и в общемировых философских процессах рассматриваемого периода.

Начнем с логики. Философская система полоцкой неосхоластики, как уже было отмечено ранее, была в первую очередь частью учебного плана иезуитской педагогики и имела в виду, в том числе, и практическую цель — привитие культуры мышления. Из этого факта очевидно, почему большое значение в рамках этой системы уделялось логике — «как науке и искусству правильного мышления». В ее центре находится традиционная проблема ложных и бессмысленных понятий. Значимое место также занимает ревизия предыдущих научных теорий и отказ от тех, которые выявили свою несостоятельность. Одной из задач стало осмысление тогдашних философских учений для решения этой же проблемы. Так, в рамках логики и Д. Анджолини, и В. Бучиньского большое место уделяется дискуссии с представителями французского Просвещения [1, 289; 2, с. 20] и немецкой классической философии, включая идеи Канта, Фихте, Гегеля [1, с. 8; 2, с. 21].

В процессе теоретической реконструкции проблемного поля курсов логики, читаемых Д. Анджолини и В. Бучиньским, следует учитывать специфическую структуру этой дисциплины. Логическая проблематика в тогдашнем ее осмыслении представлена выше названными авторами в разделе диалектики. Это характерная черта практически всех академических философских курсов XVII–XVIII вв. Одновременно полоцкие авторы рассматривали курс логики шире, нежели совокупность логических операций. В логику включалась и обширная гносеологическая тематика. Логика преподавалась в Полоцкой академии не только как наука о том, как мыслить правильно; но и как специфический тип гносеологии, упорядоченный в логические схемы. В. Бучиньский, определяя цели и задачи логики, прямо заявляет, что «логика — это наука о законах познания» [2, р. 24].

Эта же позиция в отношении логики представлена и в анонимной работе «Из всеобщей философии», в которой отмечается, что первым вопросом, который должен задать себе каждый, кто хочет мыслить себя философом, является вопрос об основаниях познания, и эти основания познания рассматриваются именно в рамках предмета логики [5, р. 27]. В курсе логики В. Бучиньским осмысливается проблема процесса познания и его составляющих, к которым автор относит чувственное познание, способность внимания и способность соотнесения идей, а также специфическое моральное чувство, ответственное за формирование ряда этических категорий, таких как долг, честь и др. [2, р. 9].

Логика рассматривается полоцкими авторами как вводная дисциплина, связанная с метафизической и этической проблематикой через тройственное понимание истины. Обозначенная тенденция характерна для рефлексии Д. Анджолини: «Метафизическая истина — это истина, находящаяся в гармонии с атрибутами или свойствами сущности, т. е. когда вещь обладает всеми свойствами, составляющими ее природу, и когда эта истина относится

к вещам, ее принято называть реальной. Этой истине противостоит не ложь, а отрицание... Логическая истина — это симметрия знания с тем, что известно. И этой истине противостоит ложь... Нравственная истина — это гармония речи или действия с разумом говорящего. Этой истине также противостоит ложь» [1, р. 3]. Встречается подобного рода идея и в работе «Философские наставления» В. Бучиньского [2, р. 96–97].

При определении специфики традиции полоцкой неосхоластики в контексте обращения к логике большой интерес представляют три проблемы, рассматривавшиеся в рамках представленных ее авторами работ: во-первых, это определение понятия логики, ее роли и места в системе философии, которое изменялось на протяжении существования схоластической традиции; во-вторых, классическая для схоластики проблема универсалий, от решения которой зависит доктринальная направленность философской традиции или школы, в-третьих, проблема метода, поскольку от ее решения зависит отношение к умозрительной и практической реальности.

Рассмотрим, как эти проблемы решаются виднейшими представителями Полоцкой академии. Так, Д. Анджолини подчеркивает исключительно практический характер логики, ставя ее в один ряд с математикой и этикой. Очевидно, что автору известен извечный спор об отнесении ее к искусству или науке. Полоцкий мыслитель занимает здесь срединную позицию, отмечая, что логика является одновременно и искусством, и наукой [1, р. 2]. Это краткое определение является достаточно новаторским, учитывая, что авторы конца XVIII в. в той же Киево-Могилянской академии, оставаясь в дискурсе «второй схоластики», трактовали ее как науку, основанную на рассмотрении действий разума [115, с. 84]. Д. Анджолини придерживается позиции, характерной для работ Фомы Аквинского, утверждавшего, что логика, по сути, является как наукой, так и искусством [203]. Эту точку зрения разделяет и В. Бучинский, определяя логику как науку и искусство одновременно и замечая, что есть «счастливые, одаренные в ней особым талантом» [2, р. 24].

Целью логики, по В. Бучиньскому, является истинное познание; ее объектом выступают как способности познания, так и законы, по которым оно осуществляется [2, р. 25]. У Д. Анджолини логика выступает как свод правил использования разума и средство изобличения ошибок. При этом главным объектом познания, по Д. Анджолини, должна выступать собственная душа [1, р. 2].

Таким образом, при рассмотрении логики в системе философии Полоцкой иезуитской академии становится очевидной ее частичная принадлежность к новому этапу в рамках схоластической мысли, очерченному в предыдущем параграфе — неосхоластике. Отказ от взгляда на нее лишь как на науку, свойственного представителям второй схоластики, является этому доказательством. Что касается целей логики, то они являются неизменными, но благодаря троичному определению истины, они распростра-

няются не только на область собственно логики, но также и метафизики, и этики. Это свидетельствует об исключительно высоком статусе данной дисциплины в философской мысли полоцких схоластов; логика выполняет в их творчестве практическую миссию, выступая пролегоменами к последующим разделам философского знания.

Вторая проблема, позволяющая определить специфику логики в творчестве представителей полоцких неосхоластов, традиционная для религиозного направления философии — это проблема универсалий, представленная у полоцких авторов в контексте соотношения идеи и знака.

Рассматриваемый вопрос привлекал внимание исследователей в самом широком масштабе: тема формирования и функционирования знаков в конце XVIII – начале XIX вв. была настолько популярна, что, например, в 1797 г. Парижский институт объявил конкурс «Влияние знаков на формирование идей» [206, с. 35]. Таким образом, эта классическая схоластическая проблема не потеряла актуальность в рассматриваемый период.

В истории логики проблема знаков имеет два основных подхода. Первый из них связан с традицией логиков-стоиков, которые видят в знаке понятие, имеющее абстрактное содержание; второй связан с наследием Августина, выдвигавшего на первый план материальную составляющую знака, отождествляя ее с тем, что проявляет себя в чувствах или разуме. Боэций утверждал, что знак — это прежде всего понятие в сознании человека. Представители второй схоластики, в частности П. де Фонсека, руководствовались делением знаков на формальные и инструментальные (рациональный аспект) и естественные (чувственный аспект) [64, с. 15].

Д. Анджелини поддерживает позицию Августина, давая знаку следующее определение: «Вообще говоря, знак — это нечто отдельное от самой вещи, улавливающее в нашем сознании идею с помощью органов чувств» [1, с. 18]. Процесс восприятия знаков у Августина и Д. Анджелини также сходен. Знак сначала «схватывается» с помощью органов чувств, а потом уже отождествляется с определенной идеей. Идентична классификации Августина и классификация знаков Д. Анджелини; они разделяются на естественные (*naturalia*) и произвольные (*arbitraria*). Естественные знаки — это те, которые непосредственно связаны с определенной вещью; произвольные же не связаны с одной конкретной вещью и имеют несколько значений, одно из которых часто носит символический характер [1, р. 18, 31].

Элементы учения о знаках присутствуют и в творчестве В. Бучиньского. Помимо Т. Гоббса, при исследовании данной проблематики В. Бучинский обращается к идеям А. Дженовези — известному приверженцу идей Локка, а также Ж.-М. Дежерандо. В. Бучинский вспоминает работу последнего, оказавшую значительное влияние на формирование теории единства языка и мышления, «Знаки и искусство мышления, рассматриваемые в их взаимоотношениях» [1, р. 36], где автор, предвосхищая идеи В. Гумбольдта, представляет свою собственную концепцию происхождения языка.

Анализ идей, изложенных в работе В. Бучиньского, позволяет утверждать, что автор поддерживает позицию своего предшественника Д. Анджолини, рассматривая знаки следующим образом: «Для передачи идей мы пользуемся внешними знаками как вспомогательным средством, вопрос о предмете всеобщих идей здесь не рассматривается. В противном случае познание можно осуществлять в соответствующем порядке с помощью знаков. Познание определенного опыта, который мы знаем, особенно когда речь идет об абстрактных модусах, осуществляется преимущественно словами. Таким образом, с помощью слов мы определяем идеи, которые находятся в нашем сознании и которые в философской беседе называем терминами» [2, р. 35].

В рамках рассмотрения теории знака также очевиден отход от максим второй схоластики в пользу теории Августина. Важное место здесь занимает коммуникативная функция знака. Вместе с тем для решения проблемы трактовки универсалий следует принимать во внимание и концепцию познания, представленную в творчестве полоцких авторов. И для Д. Анджолини, и для В. Бучиньского процесс познания осуществляется через «схватывание» данных чувственного материала, а затем их распознавания, что свидетельствует о приверженности этих авторов направлению умеренного реализма (универсалии существуют до вещей, в вещах и после вещей), характерного для аристотелевско-томистской парадигмы. Одновременно проблема универсалий не является для них основополагающей, что свидетельствует об отходе от проблемного поля второй схоластики. Они полемизируют с Э. Б. де Кондильяком, И. Г. Фихте, И. Кантом, но при этом практически не обращаются к идеям предыдущего периода схоластической традиции, разработанным в коимбрском курсе такими авторами, как П. де Фонсека или Р. де Арриага.

Актуальной для полоцких философов остается проблема метода. Они толкуют метод как инструмент познания, понимания и объяснения действительности. Д. Анджолини дает ему следующую характеристику: «Метод вообще определен и представляет собой искусство, которое правильно применяется с целью познания и демонстрации неведомого другим» [1, р. 64]. Таким же образом определяет метод и В. Бучиньский: «Метод есть определенный вид искусства нашего познания, способный определить цель, раскрыть и объяснить истину» [2, р. 66].

Метод и у Д. Анджолини, и у В. Бучиньского рассматривается как искусство познания и носит двойственный характер; он состоит из выступающих в единстве аналитического и синтетического элементов [1, р. 64; 2, р. 66–67].

Такое его понимание возникло в результате пересмотра классического схоластического метода под влиянием философии Нового времени. «Рассуждения о методе» Декарта оказали значительное влияние на мыслителей-схоластов, требовавших признания первых принципов и извлечения необходимых выводов как в философии, так и в теологии. Вслед за своими современниками

менниками философы-схоласты выделили два вида методов: аналитический, опирающийся на выводы или соединения элементов и причин; и синтетический — ведущий от причин и элементов к выводам. В учебниках аналитический метод неизменно отождествлялся с *ordo invenis*, а синтетический метод — с *ordo doctrinae* или *disciplinae* [205, p. 381]. Но рассматривая формирование неосхоластической традиции, следует отметить, что такие классики, как Д. Мерсье и М. де Вульф, принадлежащие к лувенской традиции неосхоластической философии, уже отказались от аналитического метода в пользу синтетического [206, p. 18; 17, p. 82].

Из представленного выше следует вывод, что по отношению к проблеме метода представители Полоцкой иезуитской академии сохраняют позицию, унаследованную от схоластики Нового времени. Ее суть заключается в идее одинаковой важности как аналитического, так и синтетического методов. Тогда как для развитой неосхоластической традиции, какой она будет во второй половине XIX в., присуща тенденция опираться лишь на синтетический метод. Таким образом, в полоцкой неосхоластике продолжают существовать некоторые черты методологии, присущие философии XVIII в.

Как уже было упомянуто ранее, еще одним важным элементом полоцкой неосхоластики, характеризующим ее сущность, является метафизика. Основополагающим связующим звеном между логикой и метафизикой здесь была лежащая в основе естественной теологии идея Фомы Аквинского о возможности доказать существование Бога посредством разума, приводя космологический, теологический и тому подобные типы аргументов. Как следствие, в неосхоластической метафизике преобладал метафизический реализм, суть которого состояла в признании объективного существования универсалий (эта проблема была частично рассмотрена выше); фундированная аристотелевской философией телеология, а также свойственная томизму градация бытия и компатибилизм, совмещающий свободу воли с детерминизмом. Поскольку последнее понятие в большей степени используется в рамках этической проблематики, в рамках настоящего параграфа рассматриваются только вопросы, касающиеся специфики трактовки полоцкими авторами вопросов некоторых идей метафизики и развивавшейся в ее рамках телеологии.

Д. Анджолини считал, что метафизика прокладывает путь для остальных наук [1, p. 147]. Одновременно представление о ней у полоцких авторов отличается от тех, которые были характерны для «второй схоластики». Следует отметить, что метафизическая проблематика в произведениях вторых схоластов представлена достаточно узко и в основном посвящена одной теме — что есть сущее [207, с. 42]. В курсах профессоров Полоцкой академии проблемное поле метафизики, наоборот, чрезвычайно обширно. В первую очередь потому, что часть вопросов, традиционно рассматриваемых в физике, помещена здесь в раздел метафизики.

Телеология у полоцких авторов тесно связана с понятием иерархии бытия и базируется на нескольких принципах, сформулированных еще Фомой Аквинским. Во-первых, чем совершеннее бытие, тем более высокое место оно занимает. Во-вторых, целью любого существования должно быть содействие абсолютному благу. В творчестве рассматриваемых мыслителей представлено осмысление понятия конечной причины, обозначаемой иногда в текстах терминами *ordo intentione* или *ordo executionis*. Это не только сама причина, но и список средств, необходимых для ее достижения.

Понятие конечной причины бытия было позаимствовано Фомой Аквинским первоначально из «Физики» Аристотеля. Заметное влияние на формирование идеи целевой причины и самого понятия причинности оказала «вторая схоластика», в основании которой лежат идеи Ф. Суареса, предложившего новый взгляд на рассматриваемую проблематику в работе «Метафизические диспуты». В частности, существенным в контексте рассматриваемой проблемы были диспуты 23 и 24.

Причины определяются Ф. Суаресом как «нечто, воздействующее на другое», что в дальнейшем сделало возможным для него составить свою иерархию причин в духе финализма. Конечная причина у этого автора уже разделена на человеческую и божественную; первая соотносится с этической стороной его учения и коррелирует с понятием свободной воли; вторая определяется как совпадение Бога с действиями в природе [209, р. 131]. Понятие конечной причины продолжает оставаться актуальным и в эпоху Просвещения. В этот период оно понималось как стремление природы к прогрессу и постоянному совершенствованию мира [210, р. 118]. Телеология Х. Вольфа также фундирована классическими установками философии Аристотеля. При этом он, в духе программных установок Просвещения, находит целевую причину в естественном порядке природы, рассматривая последнюю как средство существования человека, направленного своей сущностью к высшему благу. Вопрос теодицеи решается Х. Вольфом в классической для схоластической традиции трактовке: зло есть неверное толкование человеком божественных планов, связанное с неправильным пониманием причинно-следственных связей [211, с. 24].

Формально классификация причин в творчестве Д. Анджолини отличается от классической аристотелевской; она дополнена у него в духе экземпляризма пятой причиной — образцом [1, р. 191]. основополагающая роль отводится при этом действующей причине, выступающей в двойственном виде — действующая причина из себя самой (Бог) и движимая причина из другого. Такая концепция является предельно близкой томистской философии существования, в рамках которой выделяется существование из самого себя и существование из другого. Соотношение действия божественного и природного порядков является у Дж. Анджолини согласованным, как и в представленном выше творчестве Фр. Суареса и Х. Вольфа [1, р. 213].

Целевая причина у полоцкого автора открывает классификацию причин и является основополагающей, поскольку подчиняет себе все предыдущие варианты и определяется как благо [1, р. 224]; при этом в понятие целевой причины входят также средства, необходимые для достижения этого блага [1, р. 225].

Под понятием «причины образца» в творчестве автора выступает универсалия. Д. Анджолини предлагает понимать ее следующим образом: «образец — это то, что действующая причина имеет перед собой, чтобы изобразить подобное произведение, то что в уме есть идея, или набросок на папирусе» [1, р. 228].

Можно утверждать, что в творчестве Д. Анджолини в большей степени сохранены интенции, характерные для второй схоластики. Оригинальному добавлению причины-образца к классификации причин Д. Анджолини, по-видимому, обязан Дунсу Скоту и его принципу индивидуации. Очевидно, некоторые идеи автор действительно почерпнул из комплекса идей «второй схоластики», но целиком его учение соответствующим данному направлению назвать все-таки нельзя.

Пространственно-временная структура представлена у Д. Анджолини в рамках классической ньютоновской субстанциональной концепции [1, р. 230, 234] с линейным пониманием времени [1, р. 229]. Одновременно для него характерен механистический атомизм [1, р. 233]. Теодицея трактуется в духе Х. Вольфа, заимствовавшего эту идею у Августина [1, р. 276].

Метафизика В. Бучиньского фундирована принципом причинно-следственных связей, имеющих восходящий характер к стоящей особняком первопричине, отождествляемой автором с Богом [3, р. 39]. В рассматриваемом аспекте для В. Бучиньского характерна единая линия рефлексии с программными установками метафизики Д. Анджолини. Например, схожим образом с позицией Д. Анджолини сформировано соотношение целевой причины и средств для ее достижения [1, р. 40].

Но между двумя полоцкими авторами имеются и существенные различия в задачах использования телеологии. У В. Бучиньского ее проблемное поле гораздо шире. Он прямо утверждает наличие принципа телеологии в окружающем мире, определяя его следующим образом: «Рассматривая отношения различных существ мира друг к другу, мы определяем вообще, что все они связаны конечной связью, так что каждое имеет свой непосредственный конец, через который оно связано с другими, более отдаленными; и, наконец, все вещи направляются через промежуточные цели, как колеса одной машины, к общей конечной цели, посредством которой из такого разнообразия вещей возникает совершенное единство. Это утверждение называется принципом телеологии» [3, р. 41]. Стремясь объединить в духе томистской методологии теологические истины и научное познание, В. Бучиньский также ссылается на авторитет таких признанных ученых, как И. Ньютон, Ж. Л. Бюффон [3, р. 41].

Если для Д. Анджолини иерархия причин фундирует всю метафизику, то В. Бучиньский использует ее также как средство борьбы против скептицизма и фатализма. Так, в рамках его рефлексии причинно-следственная связь становится основанием для критики скептицизма Юма [3, р. 75], с которым, учитывая приверженность полоцкого автора гносеологическому оптимизму, он согласиться не может принципиально.

Отдельное место в контексте рассмотрения проблемы причинно-следственных связей занимает у В. Бучиньского вопрос о соотношении естественных законов природы и свободы божественного творения. Именно этому вопросу посвящена глава «О космических законах и сверхъестественных явлениях» [3, р. 112] в его работе «Философские наставления».

Обозначенная проблема была для полоцких авторов предельно актуальной, поскольку ход истории требовал от представителей схоластической традиции поиска ответа на вопрос, каким образом многочисленные открытия и теории научного толка адаптировать применительно к религиозному мировоззрению. В. Бучиньский был не единственным представителем полоцкой неосхоластики, занимавшимся поиском решения этого вопроса. На страницах «Полоцкого ежемесячника» эту проблему рассматривал С. Петрович в «Исследовании о сверхъестественных вещах, поводом к которому явилась статья К. Ф. Гуфеланда в «Виленском магнетичном дневнике» под вопросом «Что такое сверхъестественное? Что противоречит здравому разуму?» [175]. Одним из насущных вопросов в рамках исследования был вопрос: каким образом божественная воля соотносится с природными законами?

В процессе доказательства божественного всемогущества С. Петрович должен был разрешить два противоречия, не позволявшие схоластической метафизике коррелировать с наукоцентристской картиной мира Просвещения: мог ли Бог непосредственно вмешиваться в ход человеческой истории, и могло ли идти божественное провидение против земных законов.

В своих интеллектуальных изысканиях С. Петрович использует принцип причинно-следственных связей, разделяя причины существования на два типа естественного и сверхъестественного порядка [175, s. 257]. Далее он прибегает к классической аристотелевской идее необходимости существования единственной целевой причины. Но поскольку в мире естественного порядка ее найти невозможно, из этого следует, что находиться она может только в сверхъестественном измерении [175, s. 257] и, соответственно, ею является Бог. Из этого очевидно, что не воля Бога способна противоречить законам природы, но законы природы не могут противоречить божественной воле, поскольку Бог является творцом природы.

Пространственно-временная структура бытия в метафизике В. Бучиньского аналогична взглядам Д. Анджолини в рамках ньютоновской модели, где пространство ассоциируется с протяженностью, а время с последовательностью; время линейно, пространство трехмерно [3, р. 43–44]. Также для В. Бучиньского характерна эмпирическая трактовка понимания про-

странства и времени, знания о них, согласно его взглядам, формируются чувственным путем [3, р. 44].

Здесь же представлена оригинальная философская концепция основных законов природы, которые, по его мнению, составляют законы непрерывности, экономии, сохранения и единства. Закон экономии восходит к Цицерону и означает способность природы довольствоваться малым; непрерывность означает отсутствие скачков в развитии; сохранение подразумевает, что природа стремится восполнить свои потери. Использование принципа целевой причины наблюдается при объяснении закона единства.

Таким образом, природа в творчестве В. Бучиньского выступает как единая система, которая способна к самосохранению и движется в направлении абсолютного блага. В предельно широком смысле можно утверждать, что В. Бучиньский предвосхитил концепцию Т. де Шардена. Однако если у последнего человеческое бытие есть часть природного и космического бытия, то у В. Бучиньского природа, хоть и является специфическим субъектом, существующим по своим собственным законам, все еще противопоставляется человеку, бытие которого не включено в цикл природного существования.

Очевидна фундированность идей В. Бучиньского ньютоновской физикой. Например, рассматривая первоначальные природные законы, он ссылается именно на три закона Ньютона [3, р. 114]. При этом причине сверхъестественного, которое следует отличать от понятия чуда, В. Бучиньский также стремится найти научное или естественное объяснение [3, р. 114]. Однако при этом, в отличие от той же метафизики Х. Вольфа, в которой Бог содержится в природном порядке и оттуда уже совсем недалеко и до пантеизма, В. Бучиньский строго разделяет божественную сущность с присущим ей всемогуществом и законы природы, относя их к двум разным порядкам: природного и надприродного толка. Это дает ему также возможность противостоять пантеизму Спинозы, против которого в этой главе В. Бучиньским была развернута беспощадная критика.

Сама же целевая причина В. Бучиньским осмысливается в духе классической аристотелевской метафизики и ассоциируется с понятием абсолютного блага. Целевой причине подчинены все остальные причины, имеющие промежуточный характер, что, в последующем, позволит определенным образом доказывать разработанную автором социальную и этическую доктрину [3, р. 130].

Напрямую с целевой причиной в творчестве полоцких авторов связано учение о теодицее. В. Бучиньский, как и Д. Анджолини, формулирует тезис об оправдании Бога через доказательство совершенства мира, которое в его работе делится на относительное и абсолютное. Отвечая на возражения, В. Бучиньский прибегает к характерному для классической схоластической традиции принципу ограниченности человеческого разума, неспособного к всеобъемлющему пониманию божественного плана [3, р. 139–140].

Таким образом, логика и метафизика составляют ядро полоцкой неосхоластики, вокруг которых затем строилась этическая теория, социальная философия, философия права и философия педагогики. Специфика ее зарождения и существования была обусловлена поиском новых рациональных путей доказательства существования Бога. Этот вопрос был актуальным на протяжении всей истории существования западноевропейской религиозной философии, однако эклектическая философия, изгнание метафизики из пантеона наук, радикализация социальной философии XVIII в., повсеместная популяризация идей пантеизма, деизма, а затем и атеизма привели к необходимости переосмысления комплекса идей, лежащих в основании традиционных для схоластики ответов. Для этого полоцкими авторами начал использоваться аристотелевско-томистский тип философствования, представший в их работах в переработанном в соответствии с интеллектуальными запросами церкви, виде. Это и определило специфику полоцкой традиции философствования.

И логика, и метафизика предстают в творчестве полоцких неосхоластов в обновленном варианте. Логика в рамках схоластической традиции всегда была вратами, открывающими дальнейший путь к познанию метафизических и этических истин. Однако при этом она рассматривалась лишь как наука об операциях разума. Полоцкие авторы расширяют ее проблемное поле и поднимают ее статус, возвращая в проблемное поле идеи философии Фомы Аквинского. Теперь она уже не просто наука об операциях разума, но искусство, при помощи которого можно постигнуть не только логические, но и метафизические, и этические истины. Способность же постижения метафизических истин обусловила внесение в раздел логики гносеологической проблематики, инспирированной вопросом о сущности познания.

Наукоцентризм и культ разума обусловили необходимость ориентации на теорию гносеологического оптимизма и обязательное включение в процесс познания чувственных данных. Это объясняет одновременное использование полоцкими авторами как синтетического, так и аналитического методов. Чувственный аспект играет значительную роль в теории познания полоцких неосхоластов, но не является единственным источником познания. В основании теории познания полоцких авторов находится характерный для аристотелевско-томистского способа философствования умеренный реализм и гносеологический оптимизм. При этом познание по-прежнему рассматривается как процесс «схватывания идей» в духе классического томизма.

Происходит и переосмысление проблемы универсалий, которая в творчестве полоцких авторов обретает нетривиальное развитие в контексте философских изысканий Августина Аврелия, переработанных в соответствии с программными установками мыслителей XVIII в. Акцент от рассмотрения универсалии как своего рода отражения идеи смещается в сторону проблематики, составляющей один из элементов неклассической философии, —

означивания в соответствии с ориентирами на особо актуальные для рассматриваемого периода идеями времени.

Проблемное поле метафизики трансформируется, включая в себя вопросы физики, что позволяет включить в состав метафизики и натурфилософский аспект. Это дает авторам возможность осмысления актуальных как научных, так и философских проблем того времени, причем в противовес эклектической философии и ее деистическим выводам. Открытия в физике привели религиозных философов XVIII в. к необходимости объяснения соотношения божественной воли с естественными законами. Это повлияло, в свою очередь, на изгнание божественного из философии, а затем, как следствие, на исключение классической метафизики из научных работ. Полоцкие авторы, как авторы религиозные, должны были оставить в философии место для теологической составляющей, но одновременно остаться в рамках научного мировоззрения. Им удалось это сделать, соединив томистскую телеологию с натурфилософской проблематикой, благодаря реформатированию вопроса о соотношении естественных законов и божественной воли. Первые не противоречат последней, поскольку божественная воля является их источником. Это для полоцких авторов очевидно с позиций их рассмотрения самой природы. В дальнейшем данная идея, пройдя через интеллектуальные центры Лувена, Фрайбурга и других значимых неотомистских сообществ, будет широко использоваться в XX в. в западноевропейской религиозной философии.

Более того, напряженная работа в рамках попытки соотнести научные достижения и основные догмы религиозной философии мотивировала В. Бучиньского на создание оригинальной теории самоорганизующейся природы, основанной на законах экономии, непрерывности, сохранения и единства. Так этот автор предвосхитил ряд ноосферных подходов, которые возникнут и будут развиваться позже.

Таким образом, история философской мысли Беларуси рассматриваемого периода, особенно с точки зрения развития логики и теории познания, должна быть дополнена (наряду с имеющимися идеями К. Нарбута и А. Довгирда) комплексом идей полоцкой неосхоластики, представители которой внесли значительный вклад в развитие такого рода проблематики, опираясь на идеи религиозной философии, имевшие место в тогдашнем полоцком историко-культурном пространстве. Следует отметить, что соотношение и развитие логической и метафизической проблематики в период конца XVIII – первой половины XIX вв. требует в свете полученных выводов нового переосмысления.

В контексте анализа западноевропейской философии этого периода следует подчеркнуть, что несмотря на устоявшийся стереотип об исчезновении схоластической традиции логики и метафизики, она продолжала существовать и развиваться в Полоцкой иезуитской академии. Определенная изолированность от Европы в рассматриваемый период позволила полоцким

авторам осуществить новое переосмысление проблемы совмещения научных достижений и классической метафизики, ставшей точкой бифуркации в XVIII в. для религиозной философии. В результате им удалось найти новое основание для дальнейшего развития метафизики в рамках религиозной философии, отличное от варианта, предложенного эклектической философией.

3.3. Полоцкая неосхоластика в контексте эпохи Просвещения

При исследовании соотношения глобальных философских течений и локального философского ландшафта полоцкого историко-культурного пространства актуальным является вопрос о влиянии на философскую традицию Полоцкой академии идеологом Просвещения. Большинство историков философии, рассматривавших в своих исследованиях проблему рецепции идей Просвещения в истории философской и социально-политической мысли Беларуси, утверждали доминирующий характер процесса секуляризации культуры Просвещения, отказывая религиозным идеям в самой возможности быть элементом культуры этой эпохи. Настоящее исследование исходит из идеи, что полоцкая неосхоластика является частью Просвещения, его религиозным ответвлением, представляющим собой одну из составляющих духовного развития этой эпохи.

Вопрос о том, что есть Просвещение и каково его значение для сохранения современной европейской культуры является одним из часто обсуждаемых. Ему посвящаются отдельные номера научных журналов (например, Кантовский сборник № 2, 2023), пишутся монографии, но до сих пор вопрос о содержании этого феномена остается открытым.

Одновременно отнесение философского наследия определенных мыслителей непосредственно к философии Просвещения в некоторых случаях представляет собой проблему и связано с наличием диктата «презентизма» вместо требующегося применения «антикваризма». Так, об этом феномене упоминает А. Н. Круглов в работе «Кантовское понятие Просвещения и его альтернативы», отмечая, что довольно часто сущность Просвещения определялась не столько самими его представителями, сколько историками философии XIX–XX вв. [212, с. 16]. Подобная тенденция прослеживается и при анализе исследований, посвященных вопросу места и роли идей полоцкой неосхоластики в философском ландшафте историко-культурного пространства Беларуси XIX в.

Имеется достаточно большое количество работ, классифицирующих идеи Просвещения по национальному признаку [213, 214]. Особняком в этом ряду стоят исследования по истории философской мысли Беларуси. В 2017 г. был издан том таких исследований, посвященный эпохе Просвещения. Авторы работы отмечают важную роль феномена Просвещения в истории Беларуси, одновременно обозначая высокую степень конкуренции

многочисленных идей в историко-культурном пространстве Беларуси в этот период. Однако работы философов религиозного направления в исследовании отсутствуют. Такой подход может быть объяснен прочтением основных идей этой эпохи сквозь призму канонов советской историографии философии, по-видимому, продолжающих иметь место в практиках осмысления современными белорусскими авторами философского творчества представителей Просвещения. В частности, они утверждают, что идеи Просвещения должны были преодолеть средневековое религиозно-теологическое мировоззрение [56, с. 67]. Такая позиция тем более удивительна, если брать во внимание, что среди 534 деятелей Просвещения, живших и творивших только в XVIII в. на бывших землях Речи Посполитой, 195 являлись духовными лицами [215, s. 19]. В этом отношении сходными являются процессы, характеризующие шотландское и итальянское Просвещение. Именно поэтому вопрос, являлись ли представители Полоцкой академии представителями Просвещения, остается открытым и требует дальнейших научных поисков.

Первый вопрос, на который следует ответить в процессе исследования, — это вопрос о том, находились ли идеи полоцких авторов в оппозиции к основным программным установкам Просвещения?

Если обратиться к творчеству полоцких авторов, то оно свидетельствует, что интеллектуальная борьба шла не с идеями просветителей в целом, а в первую очередь с профессорами Виленского университета. Показательно в данном отношении творчество полоцкого преподавателя и поэта Ю. Морелёвского, в котором он обращается к одному из наиболее знаковых преподавателей Виленского университета XIX в. — Яну Снядецкому намеренно со строчной буквы:

Господин снядецкий, когда пишешь
Имена иезуитов с маленькой буквы, то я не против.
Это прекрасное наказание для гордых и невежественных.
Но давай же, господин снядецкий,
все имена писать с маленькой буквы,
Потому что скоро все мы уйдем в небытие,
Огонь твоей жизни, может, уже погас, как и твоя ученость.
Господин снядецкий, в небе покорных чтут.
И лучше уже скромная жизнь, чем такая ученая. [216, s. 207].

В самой дискуссии о содержании Просвещения четко выделяются две противоположные позиции: представители первой уверены в том, что философия Просвещения возможна только как светский вариант; представители же второй отмечают, что в многообразии концепций, объединенных под общим названием Просвещения, было сформировано также и религиозное направление, фундированное непосредственно идеалами христианской философии. К ряду авторов, придерживающихся второй точки зрения, следует отнести польского историка философии С. Янечека, одного из первых, кто

высказался в пользу гипотезы о возможности существования на бывших землях Речи Посполитой религиозного типа Просвещения.

Первой позиции близка идея польской исследовательницы М. Дешчинской, склонной трактовать религиозное возрождение, получившее развитие на инкорпорированных в Российскую империю землях, как контр-Просвещение [217, s. 135]. Мысль М. Дешчинской не нова; в истории философии существует целый ряд авторов, утверждающих, что параллельно с Просвещением существовало и движение, целью которого было противодействие зарождающейся новой эпохе. Среди критиков идей французского Просвещения следует назвать Ж. де Мейстра, имеющего самое прямое отношение к созданию Полоцкой иезуитской академии, а также немецкого философа И. Г. Гамана. Оба автора отмечали, что философия Просвещения в итоге привела к политической катастрофе, воплотившейся в событиях Французской революции. Но был ли в творчестве полоцких авторов призыв отказаться от итогов Просвещения?

Быть может, точнее все же утверждать не наличие идей контр-Просвещения в Полоцкой академии, а существование особого христианского его типа, как это было в немецком Просвещении XVIII в., для которого были характерны религиозная направленность, развитие идеи предназначения человека с явным религиозным подтекстом [212, с. 25].

В поисках ответа на поставленный вопрос следует упомянуть позицию исследователя М. Гжигианца, посвятившего свои научные поиски философским процессам Просвещения в Речи Посполитой и выделившего в рамках исследуемого объекта следующую его характеристику: в первую очередь, на него оказали влияние идеи французского Просвещения — работы Вольтера, Ш. Л. де Монтескье, Э. Б. де Кондильяка, Ж.-Ж. Руссо, Ж. Л. Д'Аламбера, представителей шотландской школы здравого рассудка, а также идеи Г. В. Лейбница и Х. Вольфа [218, s. 133].

В отношении представителей полоцкой неосхоластики картина была несколько иной, особенно в контексте вопроса о рецепции идей французских философов. Действительно, к французскому варианту Просвещения, фундированному атеистическими и материалистическими идеями, полоцкие авторы относились отрицательно. Это отношение, по сути, является частью их теоретико-методологической позиции и широко представлено в академических курсах, полемических работах и на страницах журнала «Полоцкий ежемесячник». Но было ли это неприятие настолько значительным, чтобы рассматривать его как характерную черту полоцкой неосхоластики? Идея отрицания программных установок французских авторов представлена в уже упоминавшейся работе П. Хмельевского «Либерализм и обскурантизм в Литве и Белоруссии». Он пишет: «Из богословия, метафизики и диалектики темы чаще всего или, вернее, исключительно, выбирались против философии восемнадцатого века, именно Вольтера и Руссо, или Руссона по полоцкой орфографии и морфологии, иногда против Спинозы, иногда против

Канта» [13, с. 39]. Но в действительности ли французские философы подвергались такой же беспощадной критике? Из представленных ниже фактов следует, что отношение полочан следует скорее назвать сдержанным интересом, хотя при этом они ожидаемо не соглашались со многими радикальными идеями, продуцируемыми представителями французского Просвещения.

В философском курсе Д. Анджолини Э. Кондильяк выступает как представитель крайнего материализма [1, р. 8], (хотя сам Э. Кондильяк, как известно, тоже выступал против материализма) и подвергается критике в связи с недостаточно точными определениями понятий [1, р. 25]. Наиболее полно его философские идеи представлены в разделе логики, здесь ему посвящена целая схолия [1, р. 66–67]. В ней Д. Анджолини анализирует гносеологическую проблематику в творчестве этого представителя французского Просвещения, а также выявляет характерные черты его философской и научной методологии. Для Д. Анджолини, как и для В. Бучиньского, методология любого философского исследования строится на взаимодополняющем единстве синтетического и аналитического методов, которое, как он полагает, Э. Кондильяком не соблюдается. Одновременно полочкий автор выступает против выбора Э. Кондильяка в пользу аналитического метода [1, р. 66].

В основании неприятия Д. Анджолини идей Э. Кондильяка находится, в первую очередь, проблема метода. Для схоластической традиции полноценная методология строится на основе принципа золотой середины, представляющего собой, как уже было отмечено выше в разделе 1.2, единство синтетического и аналитического методов, позволяющих объяснять уже имеющиеся знания и достигать новых. При этом у каждого из них имеется своя функция: аналитический метод служит для объяснения, синтетический — для изучения ранее неисследованных вопросов [3, р. 65]. В таком случае отказ Э. Кондильяка от синтетического метода, позволяющего продуцировать новые философские и научные положения, действительно, с позиций схоластической философии Д. Анджолини, трактуется как алогичный. В. Бучиньский более точен в определении философского мировоззрения Э. Кондильяка; он ставит его в один ряд с Гисманом и Дестютом де Траси как представителей сенсуализма [2, р. 114, 152]. Однако никаких резких критических выпадов в сторону интеллектуального наследия французского автора у него не наблюдается.

Э. Кондильяк — не единственный французский философ, творчество которого стало объектом освещения в философских курсах полочкой неосхоластики. Дж. Анджолини обращается к работам Вольтера и Ж. Ж. Руссо в контексте дискуссии о контингентном и необходимом [1, р. 109], а также связанной с ними возможностью существования чуда. У В. Бучиньского проблема контингентного и необходимого переходит в проблему определения свободы вообще (отличие нравственной свободы от чисто физической, которая и рассматривается в творчестве Вольтера) [3, р. 167]. В. Бучиньский полемизирует с Ж. Ж. Руссо, не соглашаясь с его теорией «идеального дика-

ря», отмечая, что состояние гражданского общества выше, нежели естественный индивидуализм, между ними пропасть, преодолеть которую чрезвычайно трудно [4, р. 191].

В академических курсах полоцких неосхоластов не затрагиваются фигуры Ш. Л. де Монтескье и Ж. Л. Д'Аламбера. Анализ работ французских просветителей не носит здесь системного характера, а их теории упоминаются в контексте философской рефлексии лишь как возможные варианты решения той или иной проблемы.

В работе Ж. Л. Розавена «Истина, защищенная и доказанная фактами, против древней и современной клеветы» отмечается положительное отношение Ж.-Ж. Руссо к ордену иезуитов и его философии [7, р. 81] в отличие от английских авторов и представителей скептицизма Д. Юма и Д. Беркли [7, р. 15, 54].

На страницах «Полоцкого ежемесячника» критика французской философии носит более радикальный характер. По мысли полоцких авторов эта философия опасна не только потому, что открывает путь к материализму и скептицизму, но и потому, что связана с теми социальными потрясениями, что пережила Франция во время революции. В качестве примера, иллюстрирующего это утверждение, можно привести ряд статей. Это, к примеру, «Завет между современной философией и религией» анонимного автора [173], в котором предлагается реставрация союза философии и религии. В «Заметках о воспитании молодежи» Ж. Л. Розавена критикуется педагогическая концепция Ж.-Ж. Руссо, являющаяся, по мысли автора заметок, сильно переоцененной, а понятия «человечности, либеральности и благодеяния» в творчестве этого мыслителя рассматриваются им лишь как риторический прием, имеющий целью подмену религиозных истин понятиями без содержания [219, р. 97–98]. Классические упреки французским авторам в атеизме приводятся и в работе «Заметки о столетних людях», где основными обвиняемыми выступают Д. Дидро и Ж. Л. Д'Аламбер [172].

Идеи философии французского Просвещения также затрагиваются в очерке «Справедливо ли винить богословов в том, что они выступили против философии XVIII века?», в котором его автор Ф. К. Чарноцкий полемизирует с одним из последних представителей французского Просвещения А. Морелле по вопросу о значении программных установок свободомыслия в философии конца XVIII – начала XIX вв. и их влиянии на политические события конца XVIII в. [174, с. 45]. В этой работе, возможно впервые в истории западноевропейской и восточноевропейской философской мысли, происходит кристаллизация понятия религиозной философии, фундированной, по мысли автора, иными теоретическими основаниями, чем светская философия [174, с. 46]. Творческое наследие Вольтера, Д. Дидро, К. А. Гельвеция, М. Ж. А. Н. Кондорсе и Ж. Ж. Руссо им действительно оценивается отрицательно, однако речь идет о творческом наследии в целом, теоретико-

философский анализ идей французских просветителей в очерке не представлен [174, s. 47, 48].

Таким образом, резко отрицательного отношения к творчеству французских философов у представителей полоцкой неосхоластики сформировано не было, они позволяют себе цитировать общественно-политические идеи Ш. Л. де Монтескье, например, в работе И. Залесского «Исследование о необходимости владения римским правом для юристов» [177], а также в тексте неизвестного автора, который собрал высказывания против атеистов, принадлежавшие Ж. Ж. Руссо и Ж. Л. Д'Аламберу [220, s. 297].

В работах полоцких неосхоластов происходит и осмысление самой эпохи Просвещения: о ее идеалах иронично высказывается В. Бучиньский в историческом очерке «Заметки о тамплиерах, поводом к которым стала поставленная в варшавском театре 13 мая 1819 г. трагедия». Среди прочего он отмечает: «Спасибо, повторяю, нашему веку! и в нем, вероятно, благотворному Просвещению: оно сияет, как луч солнца, принося жизнь даже мертвым существам. Кто ж знает! Благодаря его сильному влиянию на разум, возможно, со временем я приду к выводу, что Иуда Искарот, хотя и предатель Христа, может вскоре стать героем благодаря нашему Просвещению, обладая стойкой душой героя» [221, s.80].

Идеи французского Просвещения не стали, таким образом, центральным объектом критики полоцких неосхоластов, обращение к ним было скорее фрагментарным, а сами авторы не рассматривались как представители направления, фундированного едиными программными установками. Полоцкие философы не видели для себя в работах французских просветителей глобальной угрозы. Объяснить это можно двумя причинами. Во-первых, рассматриваемый период относится ко времени позднего Просвещения, когда радикализм французской философии терял свою актуальность, постепенно сменяясь новыми, более умеренными идеями. Во-вторых, идеи французского Просвещения также как и философские воззрения представителей Полоцкой академии были фундированы рациональным основанием. Авторитетный историк философии И. Берлин, рассматривавший И. Г. Гамана как одного из основоположников контр-Просвещения, противопоставляет его философскую систему как французским авторам, так и схоластическому разуму, трактуемому им в качестве *ens rationis* (бытия разума) [222, с. 19]. Сенсуализм французских авторов и вера в чувственность как один из основных источников познания у полоцких неосхоластов, как это не парадоксально, действительно являются единым рациональным основанием, сближающим и тех, и других философов.

Отдельного упоминания в контексте вопроса о соотношении философии представителей Полоцкой академии и движения Просвещения заслуживает обращение к философским идеям Х. Вольфа, как одного из наиболее авторитетных мыслителей эклектической философии Просвещения, зародившейся в лоне религиозной философии. У Д. Анджолини обращение

к ним достаточно фрагментарно: лишь в контексте происхождения и сущности идей [1, р. 4], где они определяются как чистый образ, воспринимаемый умом. Второй эпизод связан с анализом категории достаточного основания у немецкого философа [1, р. 137].

В творчестве В. Бучиньского философское наследие Х. Вольфа вообще не получило развития. В. Бучиньский отмечает его принадлежность к лейбнизианской линии, а также едко иронизирует, что «содержание его книг не соответствует их размеру» [2, р. 19]. Применительно к метафизике обращение к Х. Вольфу у В. Бучиньского происходит, как и в работе Д. Анджелини, в контексте обсуждения принципа достаточного основания [2, р.14], а также анализа проблемы свободы воли. При этом В. Бучиньский не соглашается с позицией Х. Вольфа по данному вопросу [3, р. 166–168]. Не согласен он с ним и в части определения высшего закона справедливости, отрицая идею Х. Вольфа о необходимости считать человеческое счастье высшей целью естественного закона [4, р. 89].

Более подробно отношение полоцких авторов к метафизике Х. Вольфа было рассмотрено нами в предыдущем параграфе. Очевидно, что в отличие от представителей польского Просвещения, в философском ландшафте Полоцка идеи Х. Вольфа не получили широкого распространения. Ответом на вопрос, почему они не оказали сколь-нибудь значимого влияния на развитие философии полоцких авторов, могут служить слова самого В. Бучиньского, который отмечает их неактуальность для религиозной философии [2, р. 19]. Идеи этого немецкого мыслителя трактовались как устаревшие для решения тех интеллектуальных вызовов, которые стояли тогда перед полоцкими неосхоластами.

Иным образом складывалась ситуация вокруг шотландской школы здравого смысла. Ее идеи широко популяризируются в философских курсах Д. Анджелини и В. Бучиньского. Это связано с тем, что и полоцкие академики, и представители указанного направления преследовали одну и ту же цель — восстановление разрушенного союза религии, философии и науки. У полоцких неосхоластов, как и у шотландцев, были общие идеологические соперники в виде философов-приверженцев скептицизма во главе с Д. Юмом.

Например, В. Бучиньский следующим образом высказывается по отношению к юмовскому учению: «Юм, основатель современного скептицизма, говорит, что опыт подсказывает нам, что только в вещах одно следует за другим, но не благодаря другому. Так связаны ли эти вещи друг с другом? Согласно этому замечательному учению, если мы видим, как человек умирает, отрубив себе голову, то неправильно воображать себе какую-либо связь между этими двумя событиями... Юм не колеблясь вывел принцип, что мы не можем заключать что-либо в будущем из прошлого опыта, как часто он бы не повторялся» [3, р. 37]. Как отмечалось выше, отрицательно относился к философскому наследию Д. Беркли и Д. Юма и другой представитель полоцкой неосхоластики — Ж.-Л. Розавен.

Шотландские философы считали, что всем людям от природы дан набор интуиций здравого смысла, и эти интуиции на самом деле являются основой истины. Похожие положения использовались представителями полоцкой неосхоластики для обоснования собственной концепции самоочевидных истин. Так, В. Бучинский в контексте исследования проблемы истины и связанных с ней состояниях ума отмечает, что «должны быть какие-то совершенно недоказуемые и самоочевидные принципы, иначе наши доказательства должны были бы продолжаться до бесконечности, и каждая посылка требовала бы подтверждения новых посылок, доказательства, нового свидетельства, на которое можно опереться, чтобы разум никогда не отдыхал» [2, р. 102], а также цитирует спор Т. Риды с Р. Декартом [2, р. 134].

Схожая позиция представлена в «Философских наставлениях» Д. Анджолини, в которых он объясняет понятие общего чувства следующим образом: «У всех людей есть общее чувство огромной важности по отношению к внешним объектам: в истинности этих объектов мы полностью убеждены еще до того, как получили какое-либо доказательство» [1, р. 98]. Д. Анджолини также встает на защиту шотландской школы от критики И. Канта, представленной в «Пролегоменах» [1, р. 101, 104].

Дополнительную трудность при исследовании отношения полоцких неосхоластов к идеям Просвещения создает вопрос, связанный с границами эпохи Просвещения в историко-культурном пространстве Беларуси начала XIX в.

В западноевропейской культуре Просвещение уже в 30-х гг. XIX в. уступает место движению Романтизма, а в русской культуре его основополагающие идеи используются для описания интеллектуальных процессов, протекавших здесь еще в 40-е гг. XIX в. Так, например, один из наиболее авторитетных авторов, исследовавший процессы Просвещения в Российской империи, В. Ф. Пустарнаков отмечает: «Я не мыслю себе русские 40–60-е годы XIX в. вне концепции Просвещения» [223, с. 28]. По-видимому, полоцкая неосхоластика также относится к такому позднему варианту Просвещения.

Упомянем ряд характеристик философии Просвещения, свойственных, как будет показано дальше, и рассматриваемым авторам. Во-первых, философы-просветители были уверены, что источником знания являются ощущение и (либо) рациональное осмысление полученных ощущений; во-вторых, высоко оценивалась роль естественных наук, и, в-третьих, любая наука должна была приносить пользу, именно в это время к сфере знания начинает формироваться утилитарное отношение [223, с. 134].

Толстые журналы, служившие площадками для заочных дискуссий, также являлись феноменом, характерным для эпохи Просвещения. А то, что «Полоцкий ежемесячник» стал первым таким изданием на территории нынешней Беларуси, еще раз подчеркивает, что иезуиты отнюдь не были отсталыми обскурантами, как их иногда пытаются представить.

Тот же В. Ф. Пустарнаков отмечает неслучайный интерес просветителей к литературе и искусству; они рассматривали их «как на сферу, через которую можно повлиять на нравы общества, разум людей, на формирование их политических и социальных идеалов» [223, с. 45]. Эту же установку мы обнаруживаем в предисловии к первому номеру уже упоминавшегося «Полоцкого ежемесячника», в котором его редактор так объясняет цель его создания: «Им (издателям) достаточно, если они вносят малую часть в те важные блага, которые другие приносят стране своими учеными сочинениями. Они знают, как велика потребность в обучении и умении непрерывно и с пользой развлекать сердце и ум, завоевывать уважение аудитории, чтобы она читала их сочинения охотно и то, что читает, приносило ей пользу» [202, с. 2].

Одной из особенностей французского Просвещения считается также тесная связь между ценностным и познавательным аспектами с преимуществом первого над вторым (например, слова Вольтера «добродетель ценнее знаний») [223, с. 56]. Схожие аксиологические идеалы обнаруживаются и в творчестве представителей Полоцкой академии; все части системы полоцкой схоластики подчинены одной единственной цели — совершенствованию человека и общества во имя достижения абсолютного блага.

Примером этому являются размышления В. Бучиньского о цели и природе человеческого общества: «Итак, принимаем во внимание этот естественный порядок и цель, справедливость, взаимная любовь между людьми, желание делать добро другим, помогать нуждающимся и т. п. суть действия, подтверждающие естественный порядок и цель человеческого общества, и так необходимые для сохранения и защиты человеческого общества, без которых оно не могло бы существовать» [4, р. 27].

Но как возможно достижение такого рода общества? Ответ полоцких авторов положителен, путь к общественному благу лежит через достижение блага индивидуального. И Д. Анджолини, и В. Бучиньский определяют сугубо практический характер своей философии, который заключается в достижении человеком счастья, нахождения в полной гармонии с Абсолютом, что, в свою очередь, невозможно без этического совершенствования, чему и служит вся их система философии [1, р. 224; 3, р. 159].

Подобные идеалы можно выявить также в работах полоцких авторов в журнале «Полоцкий ежемесячник». Здесь уже не наблюдается такого жесткого перевеса в сторону добродетели над знанием; главенствующей выступает идея гармоничного союза знания и ценности. Примером такого подхода является статья Ж.-Л. Розавена «Замечания о воспитании молодежи»: «Для того, чтобы сформировать граждан сообщества, полезных и способных вовремя выполнять обязанности на тех должностях, куда их можно поставить, и для того, чтобы сообщество было полезным, необходимы две вещи: ученость и добродетель... Добродетель сама по себе имеет цену, и обучение без добродетели не только не достойно уважения, но и считается крайне

опасным и вредным» [219, s. 98–99]. Эта связь науки с добродетелью в творчестве полоцких неосхоластов стала возможной благодаря приданию особого значения задаче интеллектуального и нравственного формирования личности. Ее решение основывалось на тщательно отобранных текстах классических греческих и римских авторов, дополненных библейскими текстами и сочинениями отцов церкви [62, s. 137].

Высокую значимость для просветителей имело ощущение как источник знания. Эта же идея, как было показано раньше, присутствовала и в творчестве представителей полоцкой неосхоластики. Роль ощущения как важной ступени в познании ими оценивалась достаточно высоко. У Д. Анджелини ощущение является одним из элементов так называемой метафизической истины, выступая в качестве фундамента «вещественного доказательства» [1, p. 77]. В. Бучинский рассматривает возможность ощущения как познавательную способность, основанную на пассивном свойстве чувствительности души [2, p. 6].

О близости полоцким авторам духа эпохи Просвещения свидетельствует и факт использования ими некоторых его идей в поэзии. В частности, это относится к творчеству студента Полоцкого коллегиума, а затем преподавателя Полоцкой иезуитской академии Ю. Морелёвского. Этот автор не оставил непосредственно философских произведений, однако философская тематика буквально пронизывает его поэзию, увидевшую свет на страницах журналов «Полоцкий ежемесячник» и «Вестник Европы». Связь с эстетикой Просвещения можно выявить в постоянном его обращении к природе, где сам ее образ представлен как глубоко антропоцентричный и одновременно строго подчиненный миру культуры [59, s. 459]. Характерно для Просвещения и выдвигаемое автором требование активной жизненной позиции [59, s. 461].

Противостояние светского просвещенного философа и представителя традиции, фундированной максимами схоластической философии, прослеживается и в эпиграммах Ю. Морелёвского, в которых он предьявляет читателю образ новомодного ученого, отошедшего от авторитета классической традиции, а его главной характеристикой выступает у него чрезвычайно узкий интеллектуальный кругозор. По мнению некоторых исследователей, за образ такого просвещенного философа Ю. Морелёвский взял одного из представителей Виленского университета [61, s. 7].

Появление в творчестве Ю. Морелёвского такого рода критики, направленной против самой фигуры так называемого просвещенного философа было частью большого культурного феномена. Так в работе Ж. Л. Розавена «Истина, защищенная...» наблюдается эта же тенденция противопоставления поборников классической традиции и «новых философов» [7, s. 1]. Выше также отмечалось, что Н. С. Бержье называл себя просвещенным антифилософом. Все эти противопоставления неслучайны. Они свидетельствуют о начале становления неклассической философии, получившей в истории философии название «Просвещение просвещения» [224, с. 1]. Сутью этой

новой традиции являлось переосмысление идеалов Просвещения. В этом контексте не существует противопоставления «за или против» Просвещения, но есть лишь попытка его ревизии на предмет соответствия полученных результатов заданным этой же эпохой идеалам. Как очевидно, в Полоцкой иезуитской академии этот процесс перехода к неклассической традиции, как реакция на эпоху Просвещения, лишь начинался.

Логично было бы вписать в рамки так называемого «просвещения Просвещения» и статью И. Ивицкого «О критике», в которой ее автор между прочим рассуждает также о жизни «просвещенных народов» [225, s. 3]. Обращение к теме критики выглядит неслучайным, поскольку сам критический метод являлся центральным звеном всей философии Просвещения, а социальная критика в эту эпоху приобретает радикальный характер. Осмысливая данный феномен, полоцкий автор не отступает от определенного у полоцких иезуитов требования практического применения всякой идеи и отмечает, что цель критики — это установление блага для науки и, как следствие, для религии и общества [225, s. 5]. Таким образом, он артикулирует основополагающий принцип полоцкой неосхоластики о неразрывной связи понятий науки, религии и общества. В тексте И. Ивицкого также используется концепт «здорового рассудка», коррелирующий с идеями шотландской школы здравого смысла.

В соответствии с традицией Просвещения наука рассматривается этим автором как смыслообразующий элемент культуры. Но в отличие от безграничной веры в научное познание, характерной для большинства представителей Просвещения, И. Ивицкий уже предвосхищает сформировавшуюся позже дискуссию по поводу ограниченности научного знания, утверждая несовершенство имеющихся и применяемых научных методов по сравнению с представляемым объемом знания. Интуитивно формулируя диалектическую проблему истины, он пишет: «Науки — это огромное море, и кто сможет определить его обширное пространство определенными правилами? Науки — это лабиринт с тысячами изгибов и поворотов, и кто сможет описать все его пути? Науки — это та амброзия, то есть пища богов, знаменитая у древних, и она содержат в воздухе столько странных ароматов, и кто сможет распознать их между собой и отличить одни от других, менее совершенных, по ясным правилам?» [225, s. 9].

Таким образом, в нашем исследовании отношения полоцких авторов к эпохе Просвещения в первую очередь следует исходить из их оригинальных взглядов на разум, образование, политические предпочтения, составляющие философский каркас эпохи Просвещения. Только в этом случае перед нами открывается полная картина. Поэтому не стоит переносить на анализируемые здесь идеи собственные стереотипы исследователя, касающиеся этого времени. В таком случае искажается аутентичный философский ландшафт и формируется не соответствующее реальности представление об историко-культурном пространстве. Это, в свою очередь, приводит к иска-

жению объективной картины историко-философской науки в целом и, как следствие, негативно отражается на формировании политической и национальной идентификации и т. д., что и произошло с традицией полоцкой неосхоластики.

Творческое наследие представителей Полоцкой иезуитской академии может быть вполне, на наш взгляд, отнесено к эпохе Просвещения, хотя его содержание значительно отличается от идей Просвещения, характерных для виленского и варшавского интеллектуальных центров. Одновременно с традиционно высокой оценкой разума, образования полоцкие философы выступают против отрыва рационального от чувственной сферы и излишней радикальности, свойственной, например, французскому Просвещению. Не принимают они и индивидуализм, заменяя его идеей социального служения. Однако при этом в творчестве полоцких авторов не происходит полного отрицания идей французских просветителей, как это свойственно представителям контр-Просвещения. С ними полоцких неосхоластов роднит рациональное основание философии, а также тесная связь ценностного и познавательного аспектов, причем с превалированием первого. С шотландской версией Просвещения полоцких авторов объединяет интерес к понятию «здравого разума». В предыдущем параграфе уже отмечалась общность точек рефлексии с представителями итальянского Просвещения по вопросам логики, метафизики и социальной философии. Одновременно в контексте идей Просвещения полоцкие авторы противопоставляли свое творчество скептицизму Д. Беркли и Д. Юма, а также идеям трансцендентальной философии И. Канта, о которых будет сказано в следующем параграфе. Идейному наследию этих авторов уделяется гораздо больше внимания, нежели французскому Просвещению.

Философская традиция полоцкой неосхоластики — это все еще вариант поздней версии Просвещения, путь к «просвещению просвещения», уже отрефлексировавшего идеи предыдущих представителей и осознавшего их негативные и позитивные последствия. Более того, имеющего своей целью оценку основных принципов Просвещения на предмет их полезности для общества, государства и религии. Основные принципы и понятия эпохи Просвещения в рамках творческого наследия полоцких авторов представлены схемой «наука-религия-общество». Именно это триада помогла им фундаментировать свою философскую позицию принципами эмпиризма таким образом, чтобы избежать крайнего сциентизма.

В контексте исследования творчества представителей Полоцкой иезуитской академии встает образ отнюдь не противников идей Просвещения в широком смысле этого слова, как это утверждалось в ряде работ (П. Хмельёвского, к примеру), а образ христианского варианта Просвещения, такого, каким оно виделось в его итальянском, немецком или шотландском вариантах. В этом случае будет правильно утверждать не отрицание идей Просвещения в философско-религиозной мысли историко-культурного простран-

ства Беларуси начала XIX в., а существование мало изученного пока варианта религиозного Просвещения, частью которого была и полоцкая неосхоластика. Таким образом, наша работа открывает новый вектор исследований, требующий дальнейших философских изысканий, заключающихся в ревизии сложившихся представлений о специфике процесса развития программных установок этого движения в истории философской мысли Беларуси, а также всей западноевропейской философии.

3.4. ПОЛОЦКАЯ НЕОСХОЛАСТИКА И ПРОБЛЕМА РЕЦЕПЦИИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКИ И. КАНТА

Одной из наиболее влиятельных среди европейских философских систем конца XVIII – начала XIX вв. была философская система И. Канта, по-новому подошедшая к разрешению целого ряда философских проблем, составлявших, в том числе, и основополагающие программные установки схоластической традиции. Цель данного параграфа — выявить специфику рецепции идей философии И. Канта в творчестве представителей полоцкой неосхоластики.

Отношение к кантовской философии в рамках католической традиции было достаточно сложным и многовекторным: от требований необходимости вписать наследие И. Канта в систему религиозной философии до полного его отрицания и запрета, что, например, и случилось после того, как работы немецкого мыслителя попали в Индекс запрещенных Ватиканом книг.

Восприятие И. Канта в истории европейской католической мысли прошло три этапа: первый из них связан с интересом к его идеям, которые были тогда популярны в Европе. Здесь в качестве примера можно привести творчество таких авторов, как М. Ройсс, написавший работу «Должна ли в католических университетах преподаваться философия Канта», в которой он убеждал в необходимости и полезности изучения кантовской философии [226]. Его поддерживали достаточно влиятельные католические философы — А. Метц, Г. Л. Райнер, И. Вебер, И. М. Селлер, И. Шварц, У. Поитингер [227, s. 90]. Для второго периода характерны попытки изгнания философии И. Канта из академических курсов авторов, принадлежавших к схоластической традиции. Католическая церковь также предпринимала попытки не дать идеям немецкого мыслителя завладеть умами своих адептов. Именно с этим периодом связано помещение работ И. Канта в вышеуказанный Индекс. Новые попытки адаптации идей знаменитого кенигсбергца к схоластической философии появятся лишь в XX в. в рамках трансцендентального томизма. Тем ценнее опыт полоцких неосхоластов, не пытавшихся полностью отвергнуть идеи трансцендентального идеализма, делая вид, что его не существует. В работах рассматриваемых авторов (в большей степени это свойственно тому же В. Бучиньскому) был осуществлен философский анализ основных идей немецкого мыслителя с целью определения возможности их адаптации к схоластическому наследию.

Основная причина обращения полоцких авторов к творческому наследию И. Канта — это попытка ревизии его основных программных установок в связи со специфической трактовкой места и роли метафизики в системе трансцендентального идеализма. Имеется в виду тезис Канта о том, что ей еще предстоит доказать свое право на существование.

Следующим пунктом, предопределившим критическую позицию полоцких авторов по отношению к кантовскому наследию, был так называемый метафизический агностицизм Канта. Основным принципом томистской философии было признание существования объективной реальности, которую возможно познать рациональным путем. В свете этого понятие вещи-в-себе, недоступной человеческому знанию не могло быть воспринято полоцкими авторами позитивно, поскольку вступало в противоречие с основополагающей установкой томистской гносеологии.

Смушал католических авторов и моральный догматизм, который они приписывали Канту. Поскольку роль разума в познании объективной реальности была высоко оценена представителями схоластической традиции, с его помощью можно было познавать не только объективную реальность, но и сверхреальное бытие (Бог). Моральный же догматизм, утверждающий единоличный диктат воли, был неприемлемым для построенной на рациональном доказательстве схоластической традиции. Разум и свободная воля составляют два основополагающих элемента как томистской психологии, так и гносеологии, при этом они занимают равноценное место. В этом контексте идеи немецкого мыслителя не могли быть по достоинству оценены представителями полоцкой неосхоластики. Строгая приверженность лишь долгу без понимания также не была свойственна игнатианской педагогике, ведь со времен Средневековья большинству католических философов была близка позиция «понимаю, чтобы верить»; это, в том числе, касалось и этической доктрины.

Критика основных идей Канта осуществлялась полоцкими авторами как в академических курсах, так и в публицистических работах. Наиболее глубоко и обширно она была представлена в философских курсах Д. Анжолини и В. Бучиньского. Также она появилась на страницах журнала «Полоцкий ежемесячник»; здесь рассматривались как идеи самого Канта, так и его последователей. В частности, до нас дошла статья С. Петровича, посвященная отдельным аспектам творчества одного из первых кантианцев — К. В. Гуфеланда. Полоцкие авторы обращались к Канту и в рамках полемической литературы: имеется ввиду работа В. Бучиньского «Основы религиозной доктрины, в которой философские истины применяются к религиозным».

В рамках «Основ религиозной доктрины» В. Бучиньским обсуждаются проблемы, имеющие широкий общественный резонанс. В частности, это проблема естественной религии, ставшая основанием деизма. Дискуссия о возможности естественной религии была достаточно популярна в проблемном поле европейской философии XIX в. В. Бучиньский, относясь

к этой теории строго отрицательно, ставит И. Канта в один ряд с такими авторами как П. Бейль, Ж. Ж. Руссо, Вольтер и И. Г. Фихте, последний рассматривается как последователь И. Канта [6, р. 13]. Кантовское же учение трактуется как скептицизм [6, р. 68] и пустая софистика [6, р. 226].

Более развернутый и действительно философский анализ идей немецкого мыслителя представлен в академических курсах. Первым к его творческому наследию обратился Д. Анджолини. И философский курс Д. Анджолини, и курс В. Бучиньского имеют общую позицию в отношении исследования системы трансцендентального идеализма, фундированную основными максимами схоластической философии. Это ярко выраженное апологетическое настроение по отношению к классической схоластической метафизике и, как следствие, отрицание права на существование понятия трансцендентального в трактовке Канта. Общим для полоцких авторов является и определение философской сущности учения немецкого мыслителя как одного из ответвлений скептицизма, с одновременной поддержкой критикуемого Кантом комплекса идей шотландской школы здравого смысла. Оба вышеупомянутых мыслителя обращаются в поддержку критики Канта и к одному источнику — комплексу идей немецкого философа и теолога Я. Цаллингера. В то же время, если для рассматриваемых авторов характерна общая стратегия, то тактика в отношении исследуемых философских идей отличается, для Д. Анджолини свойственен более риторический, нежели философский характер письма, в основном он апеллирует к эмоциональности собеседника, что выглядит как своеобразное внушение, в то время как В. Бучиньский стремится остаться в рамках рационального подхода, связанного с тактикой убеждения.

Поскольку именно логика является своеобразными воротами ко всей системе схоластической философии, критика И. Канта встречается уже в первой главе академического курса Д. Анджолини. Но это не сравнительный анализ логики Канта и схоластической логики; не обращается Д. Анджолини и к основным категориям кантовской трансцендентальной логики. Рассмотрение программных установок философии И. Канта осуществляется строго в контексте проблематики схоластической традиции. Объектом рефлексии полоцкого автора становится не само кантовское наследие, а лишь некоторые понятия, используемые философом в их сравнении со схоластической трактовкой.

Первое обращение Д. Анджолини к творчеству И. Канта происходит в контексте анализа трансцендентальных категорий [1, р. 118]. Кант через представление антиномий рассматривает схоластические трансцендентальные категории как иллюзии, свойственные разуму, что, в свою очередь, заставляет Д. Анджолини считать его, наряду с Э. Кондильяком, одним из представителей атеизма [1, р. 8]. Кант предстает и как эмпирик, отрицающий возможность рационального рассмотрения реальности. По мысли Д. Анджолини, отказывая схоластической традиции в объективном суще-

ствовании трансцендентальных категорий, И. Кант отрицает и существование души, продуцирующей эти самые идеи [1, р. 20].

Поскольку основной целью логики, по мысли полоцких авторов, является достижение логической истины благодаря умению отличать истинные суждения от ложных, то и магистральная линия критики творческого наследия Канта в этом разделе осуществляется Д. Анджолини через нахождение имеющихся, по его мнению, у автора «Критики чистого разума» логических ошибок. В контексте исследуемой проблематики он обращает внимание читателя на смешение в философии И. Канта абсолютного и косвенного основания рефлексии. Полоцкий автор называет это иллюзией трансгрессии и трактует как логическую ошибку представления частного мнения в качестве всеобщего. При таком алгоритме рефлексии на основании нескольких частных выводов делается общее суждение, не соответствующее истине: «Третье заблуждение — это умозаключения, формирующиеся, когда умозаключение от вещей, сказанных косвенно, переносится на то, что сказано прямо; именно, когда то, что принадлежит какому-либо субъекту в каком-либо частном отношении, рассматривается как абсолютное ... Иллюзией такого рода страдает Кант» [1, р. 60–61].

В контексте рассмотрения основополагающей для схоластической традиции проблемы универсалий Д. Анджолини затрагивает проблему аналитических суждений, разрабатываемых в учении И. Канта. Понятие априорности остается за пределами рефлексии полоцкого автора, вследствие чего аналитические суждения рассматриваются им лишь как пустой звук, соответствующий имени без содержания [1, р. 104].

Практически все возражения против системы трансцендентального идеализма И. Канта заканчиваются в работе Д. Анджолини обвинением его в скептицизме, атеизме и материализме. В контексте вышеизложенного особый интерес представляют два философских сюжета, в которых полоцкий автор действительно использует метод философского анализа — это критика математических идей и заочная дискуссия с И. Кантом по вопросу «общего чувства», являющегося, по мысли Д. Анджолини, руководящим принципом большинства человеческих действий.

Проблема математических истин в творчестве И. Канта, решение которой начинается с вопроса о том, «как возможна чистая математика», перерастает в философскую проблему синтетических суждений *a priori*, несвойственных схоластической традиции. В ее рамках были традиционно представлены только аналитические априорные и синтетические апостериорные суждения. Учитывая, что априорные синтетические суждения выступают у И. Канта как суждения, направленные против классической схоластической метафизики, критика теории математических истин в творческом наследии немецкого мыслителя с целью доказательства ее несостоятельности была для Д. Анджолини достаточно актуальной.

Интерес именно к проблеме математических истин был, на наш взгляд, скорее всего продиктован спецификой педагогической деятельности Д. Анджолини — в Полоцкой академии он определенное время занимал должность профессора математики [40, с. 162]. Одновременно стоит принять во внимание, что математика в Полоцкой академии, как и большинство академических дисциплин учебного плана, преподавалась как предмет, тесно связанный с философско-теологической проблематикой. Об этом, в частности, свидетельствуют методические указания для преподавателей математики: «В математике, особенно анализируя отдельные вещи, говоря об истинных духах без материи и всякой композиции, он (преподаватель) покажет несоставность души, затем что Бог — это Бог всего сущего, Творец всего сущего есть самосущее существо, которое будет явлено не только светом разума, но и всеобщим согласием человеческой расы... Когда он изложит, он завершит вопрос о божественной природе, предоставив этике объяснение того, что связано с поклонением божественной и управляемой Богом религии» [163, s. 210].

Проблема природы математических истин была одной из центральных в философии в начале XIX в. В частности, достаточно популярным был подход Г. В. Лейбница, утверждавшего, что истины математики являются как чувственно воспринимаемыми, так и принадлежащими миру идей. Также в контексте исследования следует отметить позицию Дж. Локка, утверждавшего, что математические истины обладают рациональностью и самоочевидностью. Д. Анджолини, судя по всему, поддерживает позицию именно последнего, утверждая: «Ибо цифры, числа, буквы и письмена — не что иное, как символы, помогающие разуму в познании; действительно, взятые материально, они не могут определить никакую другую идею, кроме как посредством отдельных материальных знаков — букв или слов... но истины, скрытые под этими знаками, определяются не ими, а интеллектом посредством рассуждений и доказательств» [1, р. 95]. По всей видимости, для Д. Анджолини природа математических истин предстает как сугубо рациональная, познать ее возможно только умопостигаемым путем.

Проблемное поле математики, вследствие специфики педагогической концепции Полоцкой академии, является и территорией, которую она вынуждена делить с философией и теологией. У И. Канта же проблемные поля философии и математики разделены [228, с. 35–36]. Взгляды на природу и назначение математики у И. Канта и Дж. Анджолини абсолютно различны, если не учитывать, что у великого кенигсбержца она также инструментальна, поскольку трактуется как «средство подтверждения построений» [228, с. 129].

Очень специфично трактует Д. Анджолини философско-математические изыскания И. Канта. Как отмечала известный кантовед И. С. Кузнецова, математические истины в ранних работах немецкого мыслителя имеют эмпирический характер [229, с. 29–30]. Д. Анджолини, подмечая эту особенность, строит на ней свою линию критики. Вследствие отсутствия прямых ссылок

не представляется возможным определить, к какому тексту немецкого мыслителя обращается полоцкий автор (но скорее всего, это «Критика чистого разума»), когда утверждает следующее: «Кант, утверждая, что математические истины являются эмпирическими, или полученными из чувств, сводит их к простым созерцаниям времени и пространства в определенных формах. Но то, как в этом он доходит до доказательства, нуждается в большей ясности в его изложении. Ибо универсальности, которую ему было угодно обозначить как критерий априорных суждений, здесь недостаточно» [1, р. 95].

Но почему недостаточно автор не объясняет. Для критики сущности природы математических истин Анджолини выбирает следующую стратегию: поскольку для него все математические истины являются строго умозрительными, то они не могут быть материальными или иметь эмпирическое происхождение, как он представляет это у И. Канта. Если бы они были материальны, то относились бы к контингентному бытию и существовали бы лишь выборочно. Однако, поскольку такого не наблюдается, то и истины эти имеют лишь рациональный характер, а сама теория И. Канта о природе математических истин является спорной [1, р. 101, 106].

Таким образом, критикуя И. Канта, Д. Анджолини пытается показать несостоятельность его теории, но лишь в том случае, если принимать за основание тезис о том, что всякое чувственное бытие является частным случаем, а истины математики носят эмпирический характер. Но в итоге И. Кант как раз и определяет математические истины не как чисто эмпирические или теоретические, но как принадлежащие иному уровню — априорному [230, с. 38], что не было учтено полоцким автором.

Проблема «общего чувства» соотносится с понятием самоочевидных истин, имевших большое значение для всей схоластики в целом. Его введение позволяло ее представителям включать в философский контекст такие понятия, как, например, сверхреальное бытие (имеется в виду существование Бога), как идею, которая свойственна всем людям, независимо от культурной и религиозной принадлежности.

К началу XIX в., помимо традиционной схоластической интерпретации, рассматриваемое понятие получило новую трактовку в рамках шотландской школы здравого смысла, близкой идеологически зарождавшемуся в Полоцкой академии движению неосхоластики. И. Кант в «Пролегоменах» выступает против идей ее представителей, что и фиксирует Д. Анджолини. Свои рассуждения о здравом смысле Д. Анджолини начинает с обращения к И. Канту и заканчивает им же. На протяжении 5 страниц он пытается ответить на следующее возражение: общих суждений не существует, следовательно, и здравый смысл как понятие тоже в реальности не существует [1, р. 101]. Невозможность построения диалога между И. Кантом и Д. Анджолини по этому вопросу определяется тем, что для И. Канта здравый смысл — это способность суждения: «... под *sensus communis* следует понимать идею общего для всех (*geneinschaftlichen*) чувства, т. е. способности суждения, ко-

торая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные» [230, с. 307]. В то время как для Д. Анджолини это определенное, данное Богом чувство. Он пишет: «У всех людей существует чувство, общее для всех внешних объектов, истинность которых внутренне постигается, ведь прежде чем мы осознаем что-то как доказанное. Такое чувство называется здравым смыслом, которое ни есть ничто другое, как «естественное, здоровое что является общим, составляющим единство», склонность которая имплементирована как к жизни моральной, так и естественной» [1, р. 98].

Защита же шотландской школы от нападков И. Канта, по всей видимости, связана с общими целями, которые преследовали как эти философы, так и представители Полоцкой схоластики — восстановление союза религии и философии. Таким образом, этот спор имеет скорее идеологический, нежели философско-теоретический характер.

Что касается В. Бучиньского, то он обращается к наследию И. Канта гораздо чаще и основательнее. Полоцкий автор отдает дань уважения наследию немецкого мыслителя, прекрасно осознавая масштабы его влияния. Именно поэтому он определяет его философию как новую точку отсчета в философии, связывая с комплексом его идей начало нового этапа в ее существовании [2, р. 21–24].

Большое место занимает критика И. Канта в «Философских наставлениях», в разделе, посвященном логике. Предметом философского анализа становится здесь для В. Бучиньского понятие *a priori*, которое он трактует как противоречащее принципам рациональности [2, р. 78]. Исследуя затем понятие внутренней истины, В. Бучиньский помещает И. Канта и его систему трансцендентального идеализма в один ряд с пантеизмом Б. Спинозы [2, р. 97]. При рассмотрении понятия и структуры знания немецкий мыслитель становится у В. Бучиньского одним из крайних скептиков [2, р. 115].

Разработанное И. Кантом учение о ноумене и феномене представляется В. Бучиньскому, фундировавшему свои философские изыскания принципом наличия объективной реальности, скептицизмом. По его мысли, основная ошибка Канта — это отрицание данных чувственного восприятия в познании: «Последний этап философии открывает Кант, но издание его критики чистого разума приводит гений разума в смущение, поскольку идеи объективной реальности он представляет неравными самой объективной реальности, а видит в них лишь иллюзии, поглощающие в нас мир материи, а также нашу душу и бога. Сам положенный чувственный объект становится ничто, ведь сказано, что нет более ничего кроме чувственного феномена — внешнего проявления объекта» [2, р. 20]. Здесь же В. Бучинский приводит вольный пересказ основных идей Канта, заставивших трактовать его идеи в та-

ком ключе: «Феномены есть не что иное, как чувственные идеи. Тела являются лишь видимостью. Человек сам является феноменом. Все объекты возможного для нас опыта суть не что иное, как феномены (явления), то есть простые представления. *Erscheinungen sind nichts als sinnliche Vorstellungen. Die Körper sind bloße Erscheinungen. Der Mensch ist selbst eine Erscheinung. Alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sind nichts, als Erscheinungen, das ist bloße Vorstellungen*» [1, p. 20].

Острые противоречия возникают между философскими взглядами В. Бучиньского и И. Канта по вопросу об осмыслении классических для схоластики метафизических проблем. В связи с этим во втором томе «Философских наставлений» появляются целые параграфы и приложения, имеющие своей целью подробно проанализировать идеи Канта с целью их дальнейшего преодоления.

В первую очередь В. Бучиньского не устраивает понимание И. Кантом метафизики в его системе трансцендентального идеализма, а использование чистых априорных форм ведет, по его мнению, к рациональному скептицизму [3, p. 5].

Проблематизируется в контексте кантовского учения и основополагающее для схоластической философии понятие субстанции. В. Бучиньский трактует его в духе парадигмы Нового времени с характерными для него качествами неизменности, самодостаточности, простоты, независимости и основы бытия для другого [3, p. 210]. Такой подход был обусловлен необходимостью поиска ответа на вновь вставший перед схоластической философией вопрос — каким образом появляется нечто, отличное от первого, но в то же время фундированное им. Именно поэтому полоцкий профессор отмечает, что субстанция есть «то, что существует в себе, в другом, но в этом другом она не нуждается; это качество, которое присуще другому как субъекту» [3, p. 30]. Но при этом В. Бучиньский стремится сразу установить различие между понятием субстанции у И. Канта и тем, что он предлагает читателю в своем курсе, отмечая, что оно создается разумом субъекта, но никак не является ему данным в сознании а priori. Таким образом, в этом утверждении возможно даже проследить зачатки активно-деятельностного подхода к проблеме познания.

В. Бучиньский выступает и против кантовского толкования причинности. Для полоцкого автора оно по своей цели равноценно юмовскому, поскольку и у того, и у этого она есть нечто, что мы произвольным путем выводим на основе опыта [3, p. 36]. Осуществляется в его работе и критика концепции пространства и времени, сущность которых полоцкий автор выводит из чувственного опыта [3, p. 46].

Вызывает исследовательский интерес у В. Бучиньского и проблема антиномий, при анализе которой полоцкий автор использует понятие здравого смысла, который у него, как и у Дж. Анджолини, представляет собой особое чувство. В этом случае возможность применения собственного разума явля-

ется путем, помогающим избежать указанной И. Кантом двусмысленности [3, с. 149]. Учитывая, что система полоцкой неосхоластики панлогична, в ней уже логическим путем были доказаны и составность сложного бытия, и его зависимость от простого, и начало существования мира во времени, равно как и присутствие в мире необходимой причины сущего. В свете этого кантовские антиномии выглядят для В. Бучиньского не более чем софистикой, легко опровергаемой в рамках логики. Одновременно, незамеченным для В. Бучиньского остается невозможность проверить эти построения опытным путем, равно как и угроза, которую несет проблема антиномий и пошаговое ее решение схоластической метафизике.

Серьезным интеллектуальным вызовом становится для В. Бучиньского и проблема априорных синтетических суждений, несвойственных, по И. Канту, прежней метафизике. Как известно, немецкий мыслитель считал, что их отсутствие не позволяет ей претендовать на статус подлинной науки. В связи с этим в философском курсе В. Бучиньского была развернута целая программа по опровержению самой возможности существования априорных синтетических суждений. В дальнейшем, в рамках религиозной философии, тема критики аналитических и синтетических суждений будет достаточно востребованной. Среди авторов, которые к ней обращались, были Марешаль, Мерсье. Однако одним из первых здесь был именно В. Бучиньский.

Основываясь на связи необходимого и контингентного бытия в суждении между субъектом и предикатом, схоластическая традиция утверждает существование аналитических априорных и синтетических апостериорных суждений. Первые характеризуются как необходимые, вторые как контингентные. Попытка И. Канта изменить эту стройную систему, конечно, не могла быть встречена представителями схоластического направления благосклонно и воспринималась не как новый этап в развитии гносеологической проблематики, а скорее, как необоснованная попытка разрушения всей внутренней логики схоластической философии.

Исследуя само понятие априорного, следует указать на различие подходов к его определению у И. Канта и полоцкого профессора. Сегодня в истории философии существуют четыре варианта трактовки априорного: врожденное знание, знание от которого зависит любой опыт, знание, которое ничего не предписывает опыту, а также фоновые биологические или социальные установки [231, с. 4–6]. В рассматриваемый период известными были первые три. В. Бучиньский ориентируется именно на врожденное знание, его позиция предельно близка Р. Декарту. Отталкиваясь от понятия априорности собственного я, он начинает осуществлять критику идей Канта: «Смешно и противоречиво утверждать, что действительность нашего существования познается нами посредством рассуждения... Не может быть никакого знания о каком-либо действии, кроме как у того, кто существует и сознает свое собственное существование... Кант же утверждает простое понятие Я, совершенно лишенное собственного содержания, о котором

нельзя даже сказать, что оно сопутствует всем понятиям. И Фихте согласен с этим философом вместе со всеми его последователями» [3, р. 115–116].

Понимая таким образом кантовское априорное, В. Бучиньский приступает к критике кантовских синтетических и аналитических суждений. Первым пунктом этой критики стало положение об отсутствии примеров априорных синтетических суждений в самом человеческом опыте. И. Кант, как утверждает В. Бучиньский, путает их с аналитическими априорными суждениями, действительно способными доопытно обеспечить прирост нового знания [3, р. 60].

Далее критика априорных синтетических суждений производится на основании классических принципов схоластической гносеологии: это категория врожденного знания, а также понимание знания как синтеза чувственного опыта и рационального осмысления [3, р. 61]. Дополнительно автором используется рассмотренный ранее принцип причинно-следственных связей аристотелевско-томистской философии и связанная с ним предельная рациональность окружающего мира [3, р. 38].

Спорным для В. Бучиньского является и место, которое отводит И. Кант аналитическим суждениям, по сути оставляя за ними лишь объяснительную функцию [3, р. 63]. Полоцкий автор исходит в своей рефлексии из специфики генезиса спекулятивного знания в рамках схоластической традиции. В частности, он утверждает: «Спекулятивные знания такого рода обладают способностью производить из себя другие такие же спекулятивные знания и в этой мере могут постепенно расширять сферу наших знаний» [3, р. 8]. Эта установка является достаточно популярной в рамках схоластической традиции. Она позволила обосновать ряд следующих идей: соотношение контингентного и необходимого бытия, творение *ex nihilo* и прочие подобные вопросы, рассматриваемые как в рамках религиозной философии, так и естественной теологии. Фундаментом, позволившим существовать всем подобным утверждениям, был принцип достаточного основания. Основываясь на нем, В. Бучиньский утверждает и возможность существования спекулятивного знания. Он пишет: «Но хорошо заметить, что чисто спекулятивные знания сами по себе не могут ничему нас научить ни о реальных свойствах существ, ни о самом их существовании, если только такие спекуляции сами не докажут необходимость бытия их реального предмета» [3, р. 9].

Очевидно, что В. Бучиньский здесь в большей степени выступает сторонником аналитических суждений в духе «истин разума», близких философии Лейбница. Но при этом он не учитывает лишь тот факт, что именно это избыточно-оторванное от объективной реальности использование логики в рамках спекулятивного знания И. Кант и критиковал: «В самом деле, если вы называете всякое полагание (независимо от того, что вы полагаете) реальностью, то вы уже в понятии субъекта полагали вещь со всеми ее предикатами, принимая ее как действительную, и в предикате только повторяете это» [228, с. 521–522].

Такая логика приводит самого В. Бучиньского к достаточно острому вопросу — что делать, если в рассуждении предикат не представлен прямо или скрыт в самом субъекте? Решением для полоцкого мыслителя в данной ситуации было обращение к опыту либо человеческому авторитету: «Мы должны иметь основание, либо в опыте, либо в авторитете, отчего мы привязываем его к предмету, и, таким образом, здесь формируем синтетическое суждение: солнце каждый день восходит и заходит, основано на опыте; это правда; Гай Цезарь был убит в сенате подкрепляется человеческим авторитетом; и это: Сын Божий принял человеческую природу исходит от Божественной власти» [3, р. 64]. Однако если речь идет об опыте либо авторитете, то подобные суждения уже не являются априорными, а, следовательно, необходимо переклассифицировать их как апостериорные синтетические [3, р. 64].

Достаточно важную часть трансцендентального метода И. Канта составляет учение об априорных формах рассудка или чистых рассудочных понятиях. В. Бучиньский также доказывает невозможность их применения, равно как и существования. При этом он использует развитый в рамках направления умеренного реализма тезис о необходимости содержания для каждого понятия и, следовательно, невозможности существования пустых форм, как он трактует априорные формы рассудка И. Канта. Следует отметить, что этот аргумент не изобретен В. Бучиньским лично, он был широко распространен среди католических представителей критики трансцендентального метода И. Канта [127, 232, 233].

В. Бучиньский настаивает, что понятия, которые И. Кант рассматривает в рамках четырех классов чистых понятий рассудка, просто не могут существовать в качестве присущих человеческому рассудку изначальных категорий по той причине, что они сами являются продуктом человеческого мышления, а знание о них формируется благодаря определенным логическим операциям. Об этом, например, свидетельствует следующее его утверждение: «Несомненно, что идеи такого рода, так как они обнаруживают общие определения отвлеченных от них предметов; они суть характеристики самих вещей, и поэтому ум не производит их из себя, а обнаруживает их в объектах» [3, р. 66], «конечно, все эти идеи вытекают из какого-то способа чувства, образуются деятельностью ума и возводятся до всеобщности и необходимости» [3, с. 66].

Далее В. Бучиньский обращается к каждой из кантовских категорий, отмечая, что понятие количества у человека появляется либо опытным путем, либо благодаря дедукции, равно как и качество. Понятие отношения также апостериорно и рождается из связи субстанции и модуса, существование может быть выведено только при наличии объекта, поэтому является апостериорным и т. д. Примерно таким образом В. Бучиньский «препарирует» каждую категорию И. Канта, заставляя читателя вслед за самим автором отнести ее к сфере опыта или как выведенную логическим путем.

Таким образом, нами установлено, что критика идей И. Канта в творчестве представителей полоцкой неосхоластики, как показано выше, занимает достаточно важное место. Можно утверждать, что идеи немецкого мыслителя способствовали более глубокой ее самоидентификации, обнажив те проблемы, что были свойственны схоластической философии в целом. Пытаясь преодолеть эти вызовы, полоцкая неосхоластика интенсивно работала над поиском ответов, усиливая тем самым собственный потенциал. Д. Анджелини и В. Бучиньский — авторы, обратившиеся к комплексу идей Канта, разными путями пытались бороться с его программными установками. Для Д. Анджелини это был путь риторики, на котором читатель встретит лишь немного действительно философских сюжетов. В основном они сосредоточены вокруг проблем трансцендентальных и математических истин, а также понятия здравого смысла. Такая позиция была характерна для первых попыток преодоления философии трансцендентального идеализма на раннем этапе ее существования, однако со временем схоластические философы осознали ее бесплодность. Единственная возможность действительно преодолеть философию Канта — попытаться адаптировать его к собственной традиции. Для этого необходима была попытка начать с ней диалог, что мы и обнаруживаем в творчестве В. Бучиньского. Эта заочная полемика проходит практически через все работы полоцкого профессора, значительно обогащая его творчество. Пользуясь многовековым опытом схоластической философии, В. Бучиньский легко сражает, как ему кажется, своего немецкого соперника. Проблема заключается лишь в том, что при этом В. Бучиньский пользуется идеями, которые и критиковал И. Кант.

Таким образом, опровержение идей Канта остается, на наш взгляд, нерешенной проблемой. Выдвинутые И. Кантом доводы против классической метафизики были опровергнуты полоцкими мыслителями лишь в рамках парадигмы схоластической философии. Однако ценность обращения полоцких мыслителей к наследию Канта заключается не в попытке доказательства несостоятельности идей великого кенигсбержца. Насыщенная дискуссия по поводу наследия И. Канта в истории схоластической философии сама по себе является знаковым событием, приведшим в итоге в XX в. к существованию направления трансцендентального томизма, которому все-таки удалось плодотворно вписать наследие немецкого мыслителя в собственную систему идей. Рефлексия полоцких авторов в этом направлении, на наш взгляд, первый, но от этого не менее важный шаг в осмыслении возможности использования его идей в религиозной философии.

Следует также особо отметить важную роль самой полемики представителей Полоцкой иезуитской академии с И. Кантом. По сути, это одна из первых попыток обращения к идеям Канта в истории религиозного направления философской и социально-политической мысли Беларуси этого периода. Несмотря на неоднозначность выдвинутых полоцкими авторами контраргументов по отношению к системе трансцендентального идеализма,

само обращение задало импульс к дальнейшему восприятию кантовских идей поискам вариантов рецепции кантовского наследия в западноевропейской философии.

Таким образом, подводя итог этой главы, следует отметить, что нами установлен факт доктринальной преемственности философского наследия представителей полоцкой неосхоластики. При этом перед исследователем возникает образ самостоятельной философской традиции, отличной от комплекса идей «барочной схоластики» XVIII в.; эта традиция оказалась обогащена новыми идеями, появившимися в результате напряженной рефлексии над проблемами, поставленными представителями Просвещения в рамках эклектической философии, французского радикализма, трансцендентального метода И. Канта, скептицизма и агностицизма Д. Юма и Д. Беркли. Новаторский подход к решению имеющихся проблем позволил полоцким авторам разработать новую линию философии, альтернативную ответам на вызовы времени, сформированным ранее в рамках эклектической философии.

В связи с изложенным можно утверждать, что схоластическая философия не исчезла и не была прервана или побеждена идеями Просвещения, но продолжала существовать в рамках Полоцкой иезуитской академии. Это, в свою очередь, позволяет изменить временные рамки неосхоластики, перенося их со второй половины XIX в. в его начало, а также обозначить статус Полоцка как первого интеллектуального центра зарождающегося неосхоластического движения. Это в свою очередь изменяет все видение отечественной истории философии в рассматриваемый период и открывает направление новых исследований, основными задачами которых будут осмысление роли и места религиозной философии в это время, специфики программных установок разрабатываемой ею метафизики, места и роли логики схоластической традиции в академических курсах, соотношения самой обновленной схоластической традиции с идейными комплексами других поздних вариантов Просвещения, продолжавших одновременно существовать в философском ландшафте Беларуси.

Наследие полоцких авторов принадлежит к направлению неосхоластики как формально, так и содержательно. Его основополагающие идеи зародились и развивались благодаря возможности переосмысления вопросов, поставленных философской мыслью XVIII в. Речь идет о возможности самоидентификации по отношению к Другому, в роли которого выступали различные варианты Просвещения (французское, английское, итальянское, шотландское и немецкое). Большое влияние на формирование специфики полоцкой схоластики также оказал интерес к историко-философским и непосредственно историческим исследованиям в рамках попытки понять свое место и роль в истории «вечной философии».

Теоритическим основанием исследуемой нами философской традиции выступал аристотелевско-томистский тип религиозной философии. Она зародилась и развивалась в контексте уже оформленных в предыдущие перио-

ды существования схоластики идей гармонии веры и разума, ориентации на истины Откровения, апологетической риторики по отношению к религиозной философской традиции. Такой союз названного выше комплекса идей и осмысленного по-новому интеллектуального наследия томизма позволил полоцким авторам избежать фундированного культом разума излишнего сциентизма и сохранить в проблемном поле философии теологическую проблематику.

Методологические основания полоцкой неосхоластики представлены следующими стратегиями. Для защиты метафизики как особого типа знания и науки полоцкие неосхоласты обратились как к логической, так и собственно метафизической проблематике. В процессе решения задачи «оправдания метафизики» ими было расширено проблемное поле логики, куда входили и вопросы, относящиеся к гносеологии; сущностная связь ценностного и познавательного элементов, воплотившаяся в трех видах истины — логической, метафизической и этической; специфическое толкование логики как искусства и науки; решение классической проблемы универсалий в рамках характерного для томизма умеренного реализма и одновременно появление новой темы, характерной уже для неклассической философии — проблемы означивания с использованием некоторых элементов августинизма. Таким образом, логика, соединенная со специфической, заимствованной от томизма гносеологией, обеспечивала усвоение студентами важных принципов теории познания в рамках томистской парадигмы: гносеологический оптимизм, возможность исследования сверхреального бытия, опора на чувственный и рациональный элементы как два основополагающих источника познания, а также включение в теорию познания сверхреального бытия, которое может быть познано через рациональные доказательства, исторические свидетельства и истины Откровения.

Синтез веры и разума в контексте новых научных открытий обеспечивался развитием в метафизической проблематике телеологической составляющей. В творчестве полоцких неосхоластов наблюдается ее эволюция: от классического понимания Д. Анджолини через философские поиски и дебаты с кантианцами С. Петровича к теории самоорганизующейся природы В. Бучиньского, предвосхитившей философские изыскания религиозных философов XX в.

В рамках используемого полоцкими неосхоластами принципа телеологии нами было выделены два основополагающих элемента: целесообразность, заключающаяся в достижении общего блага, а также использование идущей еще от Аристотеля идеи конечной причины. Телеологический подход пронизывает всю систему полоцкой неосхоластики: он присутствует в логике, метафизике, но особое место он занимает в социальной философии. Концепция общего блага как целевой причины была фундирована здесь особой этико-правовой теорией, основным смысл которой заключался в идее набора долженствований перед собой, Богом, обществом и государ-

ством. Основанием этих долженствований является особое нравственное состояние человека, к которому и призывает религия. Достижение общего блага из нравственного развития в полоцкой неосхоластике в рамках философской рефлексии В. Бучиньского противопоставляется фундированным рационализмом теориям общественного договора, получившим широкое распространение в обозначенный период.

Еще одним важным аспектом сохранения принципа гармонии веры и разума является обращение к натурфилософской проблематике, построенной на использовании идей Р. Й. Бошковича, У. Дерема и Н. А. Плюше, главной целью которой являлось объяснение возможности одновременного существования природных законов и сверхъестественной божественной воли.

Динамика развития телеологической проблематики, одновременное сохранение такой сущностной черты «второй схоластики», как использование синтетического и аналитического методов, а также обращение к идеям Августина, свидетельствуют, что полоцкая неосхоластика была открытой системой, искавшей новые ответы на поставленные вопросы и, как следствие, может быть охарактеризована поэтому как транзитивная. Как один из первых вариантов неосхоластики, она еще сохраняла некоторые черты предыдущего периода, но уже сформулировала идеи в ответ на настигнувший религиозную философию в конце XVIII в. кризис. Эти идеи активно затем будут использоваться в религиозной философии неклассического типа. Речь идет об уже упоминавшихся новом понимании телеологии, обновленном томизме, обращении к проблеме означивания, новом понимании логики, осмыслении современных авторам философских течений.

В рамках выявления основных методологических оснований полоцкой неосхоластики нами также отмечен принцип диалога с другими философскими традициями. Особое место здесь занимает отношение полоцкой неосхоластики к эпохе Просвещения и ее идеям.

Достаточно долгое время в работах исследователей присутствовало представление о противопоставлении идей Просвещения, разрабатывавшихся в Виленском университете, философской традиции, преподававшейся в Полоцкой академии, а, следовательно, и всем программным установкам Просвещения в целом. Однако, Просвещение — это понятие многогранное, поэтому, как было нами показано, философия Полоцкой академии также является одним из вариантов Просвещения. Ее идейные установки одновременно близки религиозным типам шотландского, немецкого и итальянского Просвещения; также имеется общее основание с французским его типом. Полоцкая неосхоластика не оппонировала программным установкам эпохи Просвещения, но, тем не менее, не принимала то, как эти установки были восприняты в творчестве виленских интеллектуалов.

В отличие от просветителей Варшавы и Вильно в творчестве полоцких авторов не произошло адаптации большинства идей французского Просвещения, также не была осуществлена поддержка системы трансценденталь-

ного идеализма. Не использовали представители полоцкой неосхоластики и потерявшее к этому времени актуальность наследие Х. Вольфа. Одновременно следует подчеркнуть единство целей, принципов и средств шотландской школы здравого разума и полоцких неосхоластов. Этой целью у них выступает восстановление утраченного союза религии, философии и науки параллельно с критикой общих интеллектуальных соперников — английских скептиков. В качестве же общих идей выступают здравый разум и самоочевидные истины.

Можно выделить следующие специфические черты полоцкой неосхоластики как позднего варианта рецепции идей Просвещения: опора на чувственные данные, как следствие познание из единства чувственного и рационального, высокая оценка роли наук для развития общества, уже упоминавшаяся связь чувственного и ценностного компонентов, требование практической ориентированности науки и философии. В фрагментарном виде также присутствуют идеи «просвещения Просвещения» и противопоставления образа светского философа Просвещения просвещенному религиозному философу, продолжающему защищать и отстаивать общекультурные ориентиры классической традиции. Основополагающей для полоцкой неосхоластики в контексте идеалов Просвещения выступает триада наука-религия-общество. Свой социальный идеал полоцкие авторы формируют, предлагая заменить радикальные социальные изменения в пользу понятия социального служения и постепенного развития общества.

Отнесение движения полоцкой неосхоластики к позднему варианту Просвещения изменяет полностью видение историко-культурного пространства Беларуси и сопутствующего ему философского ландшафта этого периода. Тем самым открывается новое направление исследований религиозных типов философии, присутствовавших в проблемном поле истории философской мысли Беларуси в соотношении с программными установками движения Просвещения.

В контексте анализа влияния идей Просвещения на Полоцкую неосхоластику важным является вопрос об отношении ее представителей к философии И. Канта. Идеи немецкого мыслителя в работах рассматриваемых авторов получили негативную оценку; однако одновременно эта философия стала для них достаточно значимым вызовом, позволившим переосмыслить и сформулировать ряд идей, обогативших их интеллектуальный потенциал.

В творчестве полоцких авторов представлены два возможных типа реакции на комплекс идей И. Канта. Первый, более прозелетический, нежели философский, воплотился в творчестве Д. Анджолини, попытавшегося противостоять философии математики И. Канта с помощью критики эмпирической составляющей его теории, а также исследовавший проблему общего чувства и априорных синтетических суждений с позиций врожденных истин.

В творчестве В. Бучиньского критика идей И. Канта имеет более основательный характер, распространяясь на все части философской системы

полоцкого автора. В его работах рассматриваются как проблемы трансцендентального метода, так и этической доктрины немецкого мыслителя. И если в отношении самого метода позиция В. Бучиньского достаточно спорна, то в отношении этической доктрины, в частности, по вопросу происхождения этического регулятива полоцкий философ сумел указать на слабые места кантовской философии.

Общим для обоих авторов является попытка опровержения кантовских антиномий (в которых И. Кант усомнился в объективном существовании Бога), а также априорных синтетических суждений. Упомянув последние, следует отметить, что полоцким авторам удалось предвосхитить многие будущие дискуссии вокруг спорных тем наследия немецкого философа, в частности, они осуществили попытку опровергнуть возможность существования априорных синтетических суждений.

В целом можно утверждать, что полоцкая неосхоластика не только испытала влияние философии И. Канта, но и попыталась осмыслить его наследие с позиций идейного наследия схоластической философии. Она также сумела интуитивно определить основополагающую для неотомизма тему будущих дискуссий, фундированную отношением к априорным синтетическим суждениям и антиномиям.

Представленные выводы позволяют определить полоцкую неосхоластику как специфическую традицию в рамках более широкого движения неосхоластики с присущим ей рядом характерных черт, формирующих ее своеобразие. Это позволяет определить ее как уникальный транзитивный томистско-просвещенческий вариант, в рамках которого были заложены темы, ставшие затем ключевыми для неосхоластической философии XX в.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем исследовании мы обратились к анализу мало изученной философской традиции, которая в основном была представлена в учебных заведениях иезуитской системы образования. Однако традиция Полоцкой иезуитской академии обладает отличительными чертами, она вышла за границы обычного варианта развивавшейся веками схоластической мысли и представила новый вариант осмысления проблемы места и роли религиозной философии в стремительно меняющемся мире XIX в., что в дальнейшем повлияло как на ход западноевропейской философии, так и на интеллектуальную историю Российской империи.

Обращение к локальным философским традициям внутри проблемного поля истории белорусской философии, кажущегося на первый взгляд однородным, чрезвычайно важно. Это позволяет проследить скрытые связи между различными философскими движениями, которые не всегда получают адекватную оценку даже в специальной профессиональной литературе. Изучение локальных традиций позволяет также реконструировать сам ход развития философской мысли и выявить закономерности ее развития.

В данном исследовании понятие философской локальной традиции выступает как комплекс идей, имеющих единство происхождения и внутренне обусловленных общим концептуально-методологическим основанием. Эти идеи развиваются в строго определенных пространственно-временных рамках в контексте индивидуализирующих их исторических событий и имеющих общий интеллектуальный центр. Такой философской локальной традицией и является полоцкая неосхоластика.

Полоцким авторам пришлось пройти достаточно трудный путь в непростых исторических условиях. Формально сама возможность существования полоцкой неосхоластики была обусловлена желанием правящих кругов Российской империи создать философскую альтернативу идеям радикального Просвещения, которые получили широкое распространение на территории бывшей Речи Посполитой после инкорпорации ее земель в интеллектуальное пространство Российского государства. Здесь схоластическая традиция столкнулась с жесткой конкуренцией в виде академических центров Варшавы и Вильно и вынуждена была сформировать собственную позицию по отношению к новым интеллектуальным вызовам эпохи. Эта позиция и стала философским каркасом академической системы Полоцкой иезуитской академии, поскольку философия здесь стала своего рода воротами, обеспечивающими идеологическую подготовку для правильного усвоения и использования знаний, полученных в процессе знакомства с другими академическими дисциплинами.

Методология, фундированная теорией культурного трансфера М. Эспаня и М. Вернера, а также идеями культурных и философских универсалий В. С. Стёпина, и включающая понятия историко-культурного пространства,

культурной матрицы и философского ландшафта, позволила выявить своеобразие интеллектуальной истории Полоцка и показать, что схоластические идеи смогли здесь развиваться, в том числе благодаря специфичности его *genius loci*, в уникальную локальную философскую традицию — полоцкую неосхоластику. Особое историко-культурное пространство Полоцка, позволяющее рассматривать его как перекресток различных культурных влияний, его многонациональность, такие черты культурной матрицы, как поликультурность и поликонфессессиональность способствовали укоренению здесь схоластической философии. Здесь же следует отметить своеобразие философского ландшафта, характеризующееся религиозной формой философии, отсутствием интереса к эклектической линии, неразвитостью форм французского радикального и английского скептического Просвещения. Можно также отметить здесь и наличие знакомства с более ранними вариантами развития схоластической философии. Все это также обусловило специфику становления полоцкой неосхоластики.

На обширном фактологическом материале показано, что философская традиция, получившая развитие в академических, полемических и публицистических работах представителей Полоцкой иезуитской академии, действительно является неосхоластической в соответствии с формальным и содержательным критериями.

Было определено и показано, что идейным оппонентом, выступавшим в роли Другого, для полоцкой неосхоластики стала философия Виленского университета. Полоцкие авторы не могли согласиться как с развивающейся здесь линией в поддержку философии Канта, так и с представителями материалистического сенсуализма. И первое, и второе рассматривалось ими как путь к атеизму через субъективный идеализм и агностицизм, для борьбы с которыми собственно они и были приглашены высшими правительственными кругами Российской империи. Это позволяет по-новому взглянуть на ряд философских процессов, которые имели место в рассматриваемый период как в истории философской мысли Беларуси, так и в интеллектуальном пространстве Российской империи. Если ранее Виленский университет рассматривался как единственно значимый интеллектуальный центр, выполнявший, по мнению исследователей, функцию своеобразного культуртрегера, то теперь стало очевидно, что полоцкие мыслители сумели предложить комплекс идей, альтернативный философской парадигме, разрабатываемой в рамках Виленского университета.

Место и роль этих идей были значительными как для западноевропейской философии, так и для традиции русской философии. В истории западноевропейской мысли это привело в дальнейшем к возникновению движения неосхоластики и неотомизма, у истоков которого стоял выпускник Полоцкой иезуитской академии Я. Ротан. Была также установлена и иезуитская педагогическая система, фундированная новыми для схоластической традиции идеями в США, одним из ее авторов был полоцкий педагог

Фр. Дзерожинский. В российской интеллектуальной истории также можно проследить некоторые следы влияния воспитанников полоцких иезуитов на различные идеологические системы, основополагающими концептами которых были самодержавие, народность, а также религиозная составляющая (например, деятельность К. С. Сербиновича).

Представители полоцкой неосхоластики предложили обществу философскую альтернативу скептицизму Д. Юма, опирающемуся лишь на культ разума; общественному радикализму французского Просвещения и трансцендентальному идеализму Канта, которые все больше захватывали умы интеллектуальной элиты этого времени.

Как было показано в исследовании, теоретическое основание полоцкой неосхоластики составил аристотелевско-томистский способ философствования, распространявшийся на протяжении периодов расцвета и трансфера полоцкой неосхоластики. Именно он стал основанием логики, метафизики и этической теории полоцкой неосхоластики. Основной же целью этой философии стала защита классической схоластической метафизики как части академической системы и особого типа знания.

Для этого полоцкие авторы прибегли к такому способу как преобразование проблемного поля логики через включение в нее гносеологической проблематики. Таким образом, теория познания становится подчиненной логическим схемам, что позволило рассматривать в качестве объекта познания не только данные разума и чувственного опыта, но и понятия сверхъестественного бытия, связанные с религиозной составляющей.

Для того чтобы метафизика стала подлинной наукой, в нее были включены натурфилософская и телеологическая проблематика. Натурфилософия полоцкой неосхоластики основывалась на синтезе религиозных истин и современных авторам научных открытий. Одновременно телеологическая проблематика, помимо метафизики, становится также одним из элементов социальной философии. Это было связано с тем, что сама истина трактовалась полоцкими авторами троично (логическая истина, метафизическая и этическая).

Один из основополагающих принципов томистской философии — идея гармонии веры и разума — также переосмысливался благодаря введению натурфилософской проблематики, инспирированной научными и философскими взглядами Р. И. Бошковича, У. Дерема, Н. А. Плюше, А. Дженовези. Основополагающей проблемой, требующей введения натурфилософской проблематики, стал вопрос о соотношении природных законов и сверхъестественной божественной воли.

Транзитивность полоцкой неосхоластики была обусловлена использованием в рамках логических исследований специфического двойственного метода, а также включением идей августинизма и томизма, к которым неосхоласты уже тяготели в периоды расцвета и трансфера.

Для защиты классической метафизики полоцкими авторами использовался также принцип диалога с другими философскими традициями. Здесь

можно отметить острую полемику с программными установками философии Канта, двойственное отношение к французским просветителям, поддержку идей шотландской школы здравого смысла. Полоцкий неосхоласт — это фигура «просвещенного анти-философа» (Н.-С. Бержье), отстаивающего позиции не только классической философии с ее системностью и метафизикой как особого типа знания, возможно, перед читателем возникает образ последнего защитника классической системы образования. Роль гуманитарного знания осмысливается здесь как основополагающее в деле формирования мировоззрения обучающегося.

Философское наследие полоцкой неосхоластики продолжает оставаться актуальным и для современной Республики Беларусь. В первую очередь это касается этической доктрины, разрабатывавшейся полоцкими авторами. Учение об общем благе, воспитание преданного гражданина, готового работать на благо государства, концепция обязанностей по отношению к самому себе, родителям, обществу и государству могут быть использованы в современном образовании при формировании у студентов компетенции гражданственности и социокультурной компетенции.

В соответствии с Концепцией развития системы образования Республики Беларусь до 2030 г. (Постановление Совета Министров Республики Беларусь от 30.11.2021 № 683), Государственной программой «Образование и молодежная политика» на 2021–2025 годы (Постановление Совета Министров Республики Беларусь 29.01.2021 г. № 57), Программой патриотического воспитания населения Республики Беларусь на 2022–2025 годы (Постановление Совета Министров Республики Беларусь от 29 декабря 2021 г. № 773) определены контуры белорусской модели устойчивого развития, стратегические приоритеты и основные направления в образовании. Одна из ее основных задач — повышение уровня ответственности за настоящее и будущее нашей страны, а именно:

- активизация в учреждениях образования работы по патриотическому воспитанию детей и молодежи;
- привитие уважения к государственности, бережному отношению к историческому наследию, культурным традициям белорусского народа;
- формирование нравственных качеств и правовой культуры;
- развитие чувства патриотизма и любви к Родине, привязанности к родной земле;
- позитивное отношение к традиционным семейным ценностям и ответственному родительству, в том числе профилактике негативных явлений в молодежной среде.

Как было показано в данном исследовании, многие из этих задач решались и в рамках философской системы полоцкой неосхоластики, что еще раз подчеркивает ее непреходящее значение для белорусской культуры, истории, философии и отечественной системы образования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Angiolini, G. *Instutiones Philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis* / G. Angiolini. – Polock, 1819. – 310 p.
2. Buczyński, V. *Instutiones philosophicae, pars prima continens logicam* / V. Buczyński. – Viennae, 1843. – 159 p.
3. Buczyński, V. *Instutiones philosophicae, pars secunda continens metaphisicam* / V. Buczyński. – Viennae, 1844. – 302 p.
4. Buczyński, V. *Instutiones philosophicae, pars tertia continens ethicam* / V. Buczyński. – Viennae, 1844. – 206 p.
5. *Propositiones ex universa philosophia* // *Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku : próba syntezy, słownik pisarzy i wykładowców, antologia tekstów*. – Kraków : Akademia Ignatianum, 2013. – P. 26–45.
6. Buczyński, V. *Institutiones doctrinae religionis, in quibus principia philosophica ad veritates religionis applicantur conscriptae* / V. Buczyński. – Viennae, 1842. – 300 p.
7. Rozaven, J. L. *La vérité défendue et prouvée par les faits, contre les calomnies anciennes et modernes* / J. L. Rozaven. – Avignon, 1825. – 344 p.
8. Rozaven, J. L. *Examen des doctrines pilososophiques sur la certitude dans leures rapporta avec les fondamentes de la theologie* / J. L. Rozaven. – Avignon, 1831. – 400 p.
9. *The Jesuit Ratio Studiorum of 1599*. – URL: <https://www.educatemagis.org/wp-content/uploads/documents/2019/09/ratio-studiorum-1599.pdf> (date of access: 30.11.2024).
10. *Zbiór nauk w Akademii Połockiej Towarzystwa Jezusowego* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 2, № 7. – S. 219–225.
11. *Wiadomość o życiu i pismach X. Nikodema Muśnieckiego T. J. z przyłączeniem treści i wyjątków tłumaczonych z jegoż poematu łacińskiego De Christi ab inferis reditu* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 1. – S. 27–43.
12. Cepiene, K. *Vilniaus akademijos spaustuves leidiniai. 1576–1805. Bibliografija* / K. Cepiene. – Vilnius : Mokslas, 1979. – 540 p.
13. Chmielowski, P. *Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823)* / P. Chmielowski. – Warszawa : Drukarnia artystyczna Saturnina Sikorskiego, 1898. – 163 s.
14. Załęski, S. *Jezuici w Polsce: w 5 t.* – Kraków, 1900–1906. – T. 5 *Jezuici w Polsce porozbiorowej*. – 1906. – 517 s.
15. Иванов, В. Л. *Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта XVII в.* / В. Л. Иванов // *Философия истории философии: Обязательность и навязчивость исторического : сб. к 70-летию проф. К. А. Сергеева* / СПбГУ ; отв. ред. Е. В. Малышкин. – СПб., 2012. – С. 120–127.
16. Tatarkiewicz, W. *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* / W. Tatarkiewicz. – Warszawa : PWN, 1970. – 466 s.
17. Wulf de, M. *Scholasticism old and new: an introduction to scholastic philosophy, medieval and modern* / M. de Wulf. – London : Longsman Green & Co., 1907. – 327 p.
18. Bednarski, S. *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce : studjum z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego* / S. Bednarski. – Kraków : Wydawnictwo księży jezuitów. – 537 s.
19. Giżycki, J. M. A. *Materyały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych* / J. M. A. Giżycki. – Kraków : Druk W. L. Anczyca i spółki, 1905. – 288 s.
20. Сапунов, А. П. *Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке* / А. П. Сапунов. – Полоцк : Издатель Л. Ф. Данько, 1997. – 29 с.
21. Kozłowski, W. M. *Historia filozofii w XIX wieku od jego początku do chwili bieżącej* / W. M. Kozłowski. – Warszawa : Wydawnictwo M. Arcta, 1910. – 262 s.
22. Filutkowska, K. *German philosophy in Vilnius in the years 1803–1832 and the origins of the polish romanticism* / K. Filutkowska // *Studies in East European Thought*. – 2020. – № 72. – S. 19–30.

23. *Dominus ac redemptor*. – URL: <https://jesuitportal.bc.edu/> (date of access: 02.07.2024).
24. *Дорошевич, Э. К.* Философия эпохи Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич. – Минск : Наука и техника, 1971. – 244 с.
25. *Бирало, А. А.* Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII века / А. А. Бирало. – Минск, 1971. – 179 с.
26. *Шалькевич, В. Ф.* Общественно-политическая и философская мысль Беларуси в первой половине XIX века : автореферат дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Шалькевич Вячеслав Феликсович. – Минск, 1993. – 66 с.
27. *Идеи материализма и диалектики в Белоруссии: Дооктябрьский период*. – Минск : Наука и Техника, 1980. – 344 с.
28. *Конон, В. М.* От Ренессанса к классицизму (становление эстет. мысли Белоруссии в XVI–XVIII вв.) / В. М. Конон. – Минск : Наука и техника, 1978. – 158 с.
29. *Чернышева, Л. А.* Схоластический аристотелизм периода Контрреформации в Белоруссии и Литве : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Чернышева Лариса Александровна. – М., 1982. – 18 с.
30. *Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.)* / ред. К. П. Буслов. – Минск : Наука и техника, 1973. – 556 с.
31. *Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Беларуси (дооктябрьский период)* / ред. К. П. Буслов. – Минск : Наука и техника, 1977. – 280 с.
32. *Pleckaitis, R.* Feodalizmu laikotarpio filosofija Lietuvoje: filosofija Lietuvos mokyklose XVI–XVII amžiais / R. Plečkaitis. – Vilnius, 1975. – 526 p.
33. *Pleckaitis, R.* Lietuvos filosofijos istorija: t. Viduramžiai, Renesansas, Naujieji amžiai / Plečkaitis R. – Vilnius, 2004. – 734 p.
34. *Pleckaitis, R.* Filosofija Vilniaus universitete: 1579–1832 / Plečkaitis R. – Vilnius, 1979. – 198 p.
35. *Vaitkunas, G.* Lietuvos estetikos istorija: Apšvietos epocha / G. Vaitkunas. – Vilnius : Versus aureus, 2011. – 196 p.
36. *Perrier, J. L.* The revival of scholastic philosophy in the nineteenth century / J. L. Perrier. – New York : New Era printed company, 1909. – 344 p.
37. *Блинова, Т. Б.* Иезуиты в Беларуси (Их роль в организации образования и просвещения) / Т. Б. Блинова. – Гродно : ГрГУ, 2002. – 425 с.
38. *Богоненко, В. А.* Полоцкая академия. 1812–1820 / В. А. Богоненко. – Минск : А. Н. Вараксин, 2017. – 156 с.
39. *Лявшук, В. Е.* Организационные аспекты образовательной модели иезуитского колледжума / В. Е. Лявшук. – Гродно : ГрГУ им. Я. Купалы, 2010. – 239 с.
40. *Инглот, М.* Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире / М. Инглот. – М. : Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2004. – 631 с.
41. *Шалькевич, В. Ф.* Полоцкая неосхоластика / В. Ф. Шалькевич // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир : сб. материалов междунар. науч. конф., Минск, 5–6 ноября 2008 г. : к 80-летию Национальной академии наук Беларуси / Академия наук Республики Беларусь ; отв. ред. Т. А. Адуло [и др.]. – Минск, 2008. – С. 523–525.
42. *Шалькевич, В. Ф.* Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В. Ф. Шалькевіч. – Мінск : Маладзёжнае навуковае супрацоўніцтва, 2002. – 248 с.
43. *Легчилин, А. А.* Немецкая философия в интеллектуальной культуре Северо-Западного края Российской империи: историографический обзор / А. А. Легчилин // Национальные культуры в межкультурной коммуникации (Новая парадигма охраны культурного и природного наследия) : сб. науч. ст. по материалам IV Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 11–12 апр. 2019 г. / отв. ред. Т. С. Супранкова. – Минск : Колорград, 2019. – С. 43–50.

44. *Шалькевич, В. Ф.* Рецепция философии И. Канта в Беларуси и Литве в первой трети XIX века / В. Ф. Шалькевич, А. А. Легчилин // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летия со дня рождения Иммануила Канта : тр. междунар. семинара и междунар. конф. : в 2 ч. / РГУ им. И. Канта ; под ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград, 2005. – Ч. I. – С. 87–98.

45. *Легчилин, А. А.* Рецепция немецкой философии в Беларуси и Литве в 19 веке / А. А. Легчилин // Туровский, Абай, Гумилёв, Конфуций, Боливар, Гёте: роль Беларуси в философском диалоге современных культур : материалы междунар. науч. конф., Минск, 21 марта 2013 г. / Белорусский национальный технический университет ; отв. ред. проф. А. И. Лойко, – Минск, 2013. – С. 238–251.

46. *Легчилин, А. А.* Трансфер зарубежных идей в философской культуре Беларуси XIX–XX веков / А. А. Легчилин, А. Ю. Дудчик // Философские науки. – 2020. – № 63 (10). – С. 88–102.

47. *Легчилин, А. А.* Перенос философских идей Канта в Беларуси: XIX век / А. А. Легчилин // Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания : материалы 4-й междунар. науч. конф., Минск, 14–15 ноября 2019 г. В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2019. – С. 168–171.

48. *Легчилин, А. А.* Рецепция немецкого идеализма в Беларуси и Литве в XIX в. / А. А. Легчилин // Немецкая культура в контексте мировой : сб. науч. ст. / БГУ ; под ред. Г. В. Синоло. – Минск, 2014. – С. 252–256.

49. *Легчилин, А. А.* Идеи неосхоластики в белорусском историко-культурном пространстве / А. А. Легчилин, А. И. Климович // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – 2019. – № 2. – С. 4–11.

50. *Серабракоў, З.* Філязофія Акадэміі езуітаў у Полацку / З. Серабракоў. – URL: http://www.epolotsk.com/page.php_id=251.html (дата доступа: 02.03.2024).

51. *Darowski, R.* Filozofia jezuitów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w XIX wieku / R. Darowski. – Kraków : Akademia Ignatianum, 2013. – 390 s.

52. *Darowski, R.* Zarys filozofii jezuitów w Polsce od XVI do XIX wieku / R. Darowski // Fragmenta Philosophica. Wybrane prace Romana Darowskiego SJ wydane z okazji 89-lecia jego urodzin. – Kraków : Akademia Ignatianum, 2015. – S. 313–345.

53. *Darowski, R.* Giuseppe Angiolini SJ (1747–1814), profesor filozofii w Akademii Połockiej / R. Darowski // Forum Philosophicum. – 2006. – № 11. – S. 223–247.

54. *Darowski, R.* Vincent Buczyński SJ (1789–1853): on the way to a revival of thomism / R. Darowski // Forum Philosophicum. – 2005. – № 10. – S. 181–189.

55. *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. / НАН Беларусі, ін-т філасофіі ; рэдкал.: В. Б. Евароўскі (гал. рэд.) [і інш.]. – Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / В. Б. Евароўскі, С. А. Падокшын [і інш.]. – Мінск : Беларуская навука, 2013. – 615 с.*

56. *Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. / НАН Беларусі, ін-т філасофіі ; рэдкал.: В. Б. Евароўскі (гал. рэд.) [і інш.]. – Т. 4. Асветніцтва / В. Б. Евароўскі, І. М. Бабкоў [і інш.]. – Мінск : Беларуская навука, 2017. – 431 с.*

57. *Денисенко, Е. П.* Журнал Полоцкой иезуитской академии «Miesięcznik Połocki», его роль в развитии образования в Беларуси / Е. П. Денисенко // Гуманитарные науки в современном вузе: вчера, сегодня, завтра : материалы междунар. науч. конф., Санкт-Петербург, 12 дек. 2019 г. / под ред. С. И. Бугашева, А. С. Минина. – СПб., 2019. – С. 151–159.

58. *Lichocka, H.* “Miesięcznik Połocki” (1818–1820). Kontekst historyczny i bibliografia zawartości / H. Lichocka // Wkład jezuitów do nauki i kultury Rzeczypospolitej obejga narodów i pod zaborami ; red. I. Stasiewicz-Jasiukowa. – Kraków, 2004. – S. 631–662.

59. *Ochenkowska, A.* Echa tradycji renesansowej w wybranych pieśniach Józefa Morelowskiego / *A. Ochenkowska* // *Ogrody nauk i sztuk.* – № 5. – 2015. – S. 456–465.
60. *Ochenkowska, A.* Nieznany teksty Józefa Morelowskiego — poemat Muza, korespondencja i dramat Józef / *A. Ochenkowska* // *Wybrane aspekty z zakresu edukacji i literatury.* – Lublin : TYGIEL, 2019. – S. 25–53.
61. *Ochenkowska, A.* Oświeceniowy filozof w krzywym zwierciadle — “Epigramaty” Józefa Morelowskiego wobec sporu naukowców z jezuitami / *A. Ochenkowska* // *Wybrane zagadnienia z zakresu filozofii, kultury i literatury.* – Lublin : TYGIEL, 2019. – S. 7–16.
62. *Ochenkowska, A.* Józef Morelowski (1777–1845) jako poeta późnego oświecenia *Zarys monograficzny* / *A. Ochenkowska.* – Lublin : TYGIEL, 2021. – 376 s.
63. *Homa, K.* Inspiracje klasyczne w “Miesięczniku Połockim” wydawanym w latach 1818–1820 przez jezuicką Akademię Połocką / *K. Homa* // *Rocznik Filozoficzny Ignatianum.* – 2021. – № 1. – S. 133–157.
64. *Шмонин, Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании / *Д. В. Шмонин.* – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 277 с.
65. *Вдовина, Г. В.* Язык неочевидного: учение о знаках в схолистике XVII века / *Г. В. Вдовина.* – М. : Институт Святого Фомы, 2009. – 648 с.
66. *Вдовина, Г. В.* Химеры в лесах схоластики / *Г. В. Вдовина.* – СПб. : Санкт-Петербургская православная духовная академия, 2021. – 440 с.
67. *Савинов, Р. В.* Развитие эпистемологии неосхоластики и неотомизма в 1840–1920-е гг. / *Р. В. Савинов* // *Философский журнал.* – 2019. – Т. 12, № 2. – С. 64–77.
68. *Савинов, Р. В.* «Атмосфера истины»: модели истории философии в неосхолистике и неотомизме / *Р. В. Савинов* // *История философии.* – 2022. – Т. 27, № 2. – С. 16–26.
69. *Савинов, Р. В.* Гносеологические истоки неосхолистической интерпретации онтологического доказательства и дискуссии вокруг онтологизма / *Р. В. Савинов* // *Вопросы теологии.* – 2019. – Т. 1, № 3. – С. 334–347.
70. *Короткая, Т. П.* Теоретико-методологические проблемы исследования религиозной традиции в духовной культуре Беларуси / *Т. П. Короткая* // *Философия и ценности современной культуры : материалы междунар. науч. конф., Минск, 10–11 окт. 2013 г. / БГУ, Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. И. Зеленков, А. А. Легчилин, В. Т. Новиков.* – Минск, 2014. – С. 322–325.
71. *Социум, цивилизация, культура в исследовательских традициях классической и современной философии* / под ред. А. И. Зеленкова. – Минск : БГУ, 2015. – 327 с.
72. *Данилевский, Н. Я.* Россия и Европа / *Н. Я. Данилевский.* – М. : Книга, 1991. – 574 с.
73. *Шенк, Ф. Б.* Ментальные карты: конструирование географического пространства в Европе от Просвещения до наших дней / *Ф. Б. Шенк* // *НЛО.* – № 6. – 2001. – С. 4–17.
74. *Саид, Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / *Э. В. Саид.* – СПб. : Русский мир, 2006. – 638 с.
75. *Вульф, Л.* Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / *Л. Вульф.* – М. : Новое литературное обозрение, 2003. – 560 с.
76. *Фуко, М.* Археология знания / *М. Фуко.* – СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. – 416 с.
77. *Быстрова, А. Н.* Модель культурного пространства: граница и безграничность / *А. Н. Быстрова* // *Вестник ТГПУ.* – 2008. – № 1. – С. 95–104.
78. *Бродель, Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: В 3 ч. Ч. 1: Роль среды / *Ф. Бродель.* – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
79. *Замятин, Д. Н.* Культура и пространство: моделирование географических пространств / *Д. Н. Замятин.* – М. : Знак, 2006. – 488 с.
80. *Делёз, Ж., Гваттари, Ф.* Что такое философия / *Ж. Делёз, Ф. Гваттари.* – М. : Академический Проект, 2009. — 261 с.

81. *Тишков, В. А.* Три карты. Теория и общие подходы к проблеме «культура и пространство» / В. А. Тишков // *Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест* / под ред. В. К. Мальковой, В. А. Тишкова. – Ростов н/Д : Издательство ЮНЦ РАН, 2012. – С. 7–26.
82. *Легчилин, А. А.* Белорусская философская традиция: история и современность / А. А. Легчилин, И. М. Бобков // *Философские науки*. – 2016. – № 7. – С. 29–38.
83. *Borodenko, O.* The problem of the local in philosophical tradition and in modern philosophy of culture / O. Borodenko // *Actual problems of philosophy and social science*. – 2020. – № 27. – Р. 3–7.
84. *Степин, В. С.* Цивилизация и культура / В. С. Степин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 406 с.
85. *Степин, В. С.* Философский анализ мировоззренческих оснований культуры / В. С. Степин // *Гуманитарные науки*. – 2011. – № 1. – С. 8–16.
86. *Janeczek, S.* Rola Oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII / S. Janeczek // *Kultura i wartości*. – 2015. – № 15. – S. 9–48.
87. *Rohdewald, S.* Vom Polocker Venedig Kollektives handeln sozialer Gruppen einer Stadt zwischen Ost und Mitteleuropa (Mittelalter, Frühe Neuzeit, XIX Jh. bis 1914) / S. Rohdewald. – Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2005. – 599 p.
88. *Дук, Д. У.* Полацк у IX–XVIII ст.: узнікненне, фарміраванне і развіццё (па археалагічных і пісьмовых крыніцах) : аўтарэф. дыс. ... д-ра гіст. навук : 07.00.06 – археалогія / Дзяніс Уладзіміравіч Дук. – Мінск, 2011. – 40 с.
89. *Сапунов, А.* Пребывание императрицы Екатерины II в Полоцке / А. Сапунов // *Полоцко-Витебская старина*. – 1916. – Вып. III. – С. 55–83.
90. *Топографическая* примечания на знатнейшия места путешествия ея императорского величества в Белорусския наместничества. – СПб. : Импер. Акад. Наукъ, 1780. – 148 с.
91. *Степанов, М.* [Шебунин А. Н.] Жозеф де Местр в России / М. Степанов // *Журнально-газетное объединение*, 1937. – С. 577–726.
92. *Борсук, Л. І.* Музычная эстэтыка Беларусі XI–XVII стагоддзяў / Л. І. Борсук. – Брест : Альтернатива, 2012. – 200 с.
93. *Самусік, А.* Міжнародныя культурныя сувязі Беларусі у XIV – пачатку XVII ст. / А. Самусік // *Журнал международного права и международных отношений*. – 2006. – № 1. – С. 55–60.
94. *Філімонава, В. А.* Лаціна-польская кніга на беларускіх землях у XIX – пачатку XX ст. (па матэрыялах з фондаў Нацыянальнага Полацкага гісторыка-культурнага музея-запаведніка) / В. А. Філімонава // *Матэрыялы навукова-практычнай канферэнцыі: (па выніках навукова-даследчай работы супрацоўнікаў Нацыянальнага Полацкага гісторыка-культурнага музея-запаведніка ў 2020 г.), Полацк, 24–25 лютага 2021 г.* / Нацыянальны Полацкі гісторыка-культурны музей-запаведнік ; уклад. Т. У. Явіч ; навук. рэд. Т. А. Джумантаева. – Наваполацк : Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт імя Еўфрасінні Полацкай, 2022. – С. 133–136.
95. *Мосейчук, Л. И.* Полоцкая униатская семинария: основание и расцвет / Л. И. Мосейчук // *Науч. тр. Респ. ин-та высш. шк. Сер.: Ист. и психол.-пед. науки*. – 2016. – Вып. 16, Ч. 2. – С. 116–124.
96. *Горидовец, В. В.* Витебская духовная семинария: история и современность / В. В. Горидовец // *Искусство и культура*. – 2011. – № 3. – С. 100–108.
97. *Даниленко, С. Н.* Становление и развитие народных училищ на территории Полоцкой губернии в период образовательных реформ Екатерины II / С. Н. Даниленко // *Содружество наук. Барановичи–2018 : материалы XIV Междунар. науч.-практ. конф. молодых исследователей, Барановичи, 17 мая 2018 г. : в 3 ч.* / БарГУ ; редкол.: В. В. Климук (гл. ред.) [и др.]. – Барановичи, 2018. – Ч. 2. – С. 41–42.

98. Суша, А. А. Станаўленне бібліятэк навучальных устаноў Полацка ў XVI–XIX ст. / А. А. Суша // Беларуская кніга ў кантэксце сусветнай кніжнай культуры: гісторыя і сучаснасць : зборнік навуковых прац / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў. – Мінск, 2011. – [Вып. 3.] – С. 257–272.
99. Nikitenko, J. The Coimbra jesuit course in 18–19th century Russia: traces of cross-cultural connections / J. Nikitenko // Revista Filosófica de Coimbra. – 2022. – Vol. 31, № 62. – P. 239–256.
100. Агриколянский, В. С. Книги польских авторов в России первой половины XIX в. / В. С. Агриколянский // Книга в России до середины XIX в. / под ред. А. А. Сидорова, С. П. Луппова. – Л. : Наука, 1978. – С. 142–153.
101. Крючек, П. С. Проблема включения белорусских земель в состав Российской империи в историографии конца XVIII – первой половины XIX вв. / П. С. Крючек, В. Н. Сергеев // Труды БГТУ. История, философия, филология. – 2014. – № 5. – С. 3–6.
102. Абеляр, П. История моих бедствий / П. Абеляр. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 256 с.
103. Подокшин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.) / С. А. Подокшин. – Минск : Наука и техника, 1970. – 224 с.
104. *The Jesuit ratio studiorum of 1599: Conference of major superiors of Jesuit.* – Washington, 1970. – 149 p.
105. Барсук, А. Я. Палеміка М. Смытрыцкага як вызначэнне канфесійных супярэчнасцей у Рэчы Паспалітай / А. Я. Барсук // Известия Гомельского государственного университета. – 2016. – № 1. – С. 5–9.
106. Смалякоў, Д. А. Сацыяльна-філасофскія погляды рэлігійных палемістаў у Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII стагоддзя / Д. А. Смалякоў. – Мінск : Беларуская навука, 2020. – 197 с.
107. Czartoryjski, A. K. Mysli O pismach polskich, z uwagami nad sposobem pisania w rozmaitych materyach / A. K. Czartoryjski. – Wilno, 1801. – 253 s.
108. Dmitruk, K. M. Oświecenie — archipelagi wspólnot / K. M. Dmitruk // Wiek Oświecenia. – 1998. – № 14. – S. 13–30.
109. Anfray, J. P., Schmutz, J. Jesuit philosophy / J. P. Anfray, J. Schmutz // Encyclopedia of early modern philosophy and science. – Springer nature, 2022. – P. 1009–1023.
110. Burson, J. D. Between power and Enlightenment: the cultural and intellectual context for the Jesuit suppression in France / J. D. Burson // The Jesuit suppression in global context: causes, events and consequences. – Cambridge university press. – 2015. – P. 40–64.
111. Darowski, R. Philosophy of Jesuits in Lithuania since the 16th until the 18th century / R. Darowski // Forum philosophicum. – 2007. – № 12. – P. 323–332.
112. O'Brien, G. The Survival of the Jesuits in White Russia / G. O'Brien // The Irish Monthly. – 1960. – Vol. 42, № 497. – P. 597–607.
113. Flynn, J. T. The Role of the Jesuits in the Politics of Russian Education, 1801–1820 / J. T. Flynn // The Catholic Historical Review. – 1970. – Vol. 56, № 2. – P. 249–265.
114. Brown, J. Biblioteka pisarzy asystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego / J. Brown // Przegląd Wileński. – 1861. – № 3–4. – S. 253–404.
115. Симчиц, М. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії: компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст. / М. Симчиц. – Вінниця, 2009. – 239 с.
116. Schmutz, J. Medieval philosophy after medieval ages / J. Schmutz // The Oxford handbook of medieval philosophy. – Oxford University Press, 2012. – P. 245–266.
117. Guasti, N. Antonio Genovesi's Diceosina: Source of the Neapolitan enlightenment / N. Guasti // History of European ideas. – 2006. – № 11. – P. 385–405.

118. *Genuensis, A.* Institutiones logicae in usum tironum scriptae / A. Genuensis. – Neapoli, 1720. – 235 p.
119. *Genuensis, A.* Disciplinarum metaphysicarum elementa mathematicum in morem adornata / A. Genuensis. – Remondini, 1779. – 447 p.
120. *Martinović, I.* Recepcija Boškovićeve filozofije na austrijskim sveučilištima do 1773 godine / I. Martinović // Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine – 2012. – № 76. – S. 197–264.
121. *von Storchenau, S.* Instutiones logicae / S. von Storchenau. – Venetiis: Rossi, 1794. – 307 p.
122. *von Storchenau, S.* Cosmologia / S. von Storchenau // Instutiones metaphysicae Libri IV. – Vien : Trattner, 1791. – 198 p.
123. *Storchenau von, S.* Libri IV. Psychologia / S. von Storchenau. // Instutiones metaphysicae. – Vien : Trattner, 1772. – 421 p.
124. *Цвєрава, Г. К.* Руджер Иосип Бошкович (1711–1787) / Г. К. Цвєрава. – СПб. : Наука, 1997. – 203 с.
125. *Boscovich, R. J.* Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicum legem virium in natura existentium / R. J. Boscovich. – Chicago, London : Open Court Publishing Company, 1922. – 470 p.
126. *Фетисова, Д. Е.* Закон достаточного основания в немецкой философии эпохи Просвещения / Д. Е. Фетисова // Кантовский сборник. – 2013. – № 4 (68). – С. 64–75.
127. *Zallinger, J. A.* Disquisitiones philosophiae Kantianae Lib 1 / J. A. Zallinger. – Wien : Augustae Vindelicorum, 1799. – 432 p.
128. *Butterwick-Pawlikowski, R.* Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History / R. Butterwick-Pawlikowski // Journal of Jesuit studies. – 2016. – № 3. – P. 679–761.
129. *Armanteros, C.* Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment / C. Armanteros, R. A. Lebrun. – Oxford : Voltaire foundation, 2011. – 249 p.
130. *Bergier, N. S.* Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siecles – Paris, 1786. – V. 2. – 690 p.
131. *Burson, J. D.* Nicolas-Sylvestre Bergier (1718–1790): an enlightened anti-philosophe / J. D. Burson // Enlightenment and Catholicism in Europe. A transnational history. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2014. – P. 63–88.
132. *Derham, W.* Physico-teleology: or, a demonstration of the being and attributes of God from his work of creation / W. Derham. – London : W. and J. INNYS , at the Prince's Arms the Weft-End of St. Paul's, 1723. – 458 p.
133. *Пасхарьян, Н. Т.* Дух Просвещения: история, литература, философия / Н. Т. Пасхарьян // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 7: литературоведение. Реферативный журнал. – 2018. – № 2. – С. 111–115.
134. *Огурцов, А. П.* Философия науки эпохи Просвещения / А. П. Огурцов. – М. : ИФРАН, 1993. – 213 с.
135. *Дмитриев, И. С.* Социальная история науки и техники / И. С. Дмитриев // Социология науки и технологий. – 2023. – № 2. – С. 40–60.
136. *Антисери, Д., Реале, Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Дж. Реале. – СПб. : Пневма, 2002. – 880 с.
137. *Pufendorfii, S.* De jure naturae et gentium libri octo / S. Pufendorfii. – Francofurti ad Moenum : typ. Joannis Philippi Andreae, 1706. – 896 p.
138. *Werenko, T.* Jus naturae et gentium commoda auditoribus method explanatum / T. Werenko. – Venetius: Niccolaum Pezzana, 1767. – 719 p.
139. *Werenko Jozef Tadeusz* // Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995. – Krakow : Wydawnictwo WAM + WSF-P "Ignatianum", 2004. – P. 728.

140. *Frank, A. W.* Hyacinth Gerdil's "Anti-Emile": A Prophetic Moment in the Philosophy of Education / A. W. Frank // The review of metaphysics. – 2007. – № 2. – P. 237–261.
141. *de la Croix, D.* Scholars and Literati at the College of Polotsk / D. de la Croix, A. M. Gkopi // Repertorium Eruditorum Totius Europae. – 2024. – № 12. – P. 27–32.
142. *Grendler, P. F.* Jesuit schools and universities in Europe 1548–1773 / P. F. Grendler. – Leiden : Brill, 2018. – 126 p.
143. *Sikorski, J.* On the trail of outstanding historic personages Nicolas Copernicus, Immanuel Kant — two of the greatest figures of science on the Russian lands / J. Sikorski, J. Jasiński. – Olsztyn : "ElSet" Publishing Studio, 2020. – 80 s.
144. *Piechnik, L.* Jezuickie collegium nobillium w Warszawie (1752–1777) / L. Piechnik // Nasza Przeszłość. – 1971. – T. 35. – S. 115–152.
145. *de Daugnon, F. F.* Gli italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII: note storiche con brevi cenni genalogici araldici a biographici / F. F. de Daugnon. – Crema : Plausi e Cattaneo, 1906. – 411 p.
146. *Jan Kamieński, syn Maceja.* – URL: https://cac.historia.uj.edu.pl/osoba/101487_Jan_Kamieński_syn_Macieja?lang=en (date of access 27.04.2024).
147. *O sposobie zatrzymania i rozszerzenia zdrowego smaku mowy i wymowy oyczystey* // Miesięcznik Połocki. – 1818. – T. 1, № 3. – S. 70–78.
148. *Edwards, D. W.* Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803–1828 / D. W. Edwards // Slavic Review. – 1977. – № 1. – P. 54–75.
149. *Nannotte, C.-F.* Dikcyonarz Filozoficzny Religii : w którym gruntuja się wszystkie Wiary Świętey artykuły ułożone od Niewiernych, i odpowiada się na wszystkie ich zarzuty. / C.-F. Nannotte. – Wilno : Drukarnia prz Akademii. – 300 s.
150. *Južnič, S.* Gabrijel Gruber med Rusi / S. Južnič // Arhivi. – 2004. – № 27. – S. 209–241.
151. *Гончарова, Н. А.* Рецензия на издание: Латиноязычные риторики на Беларуси: Полоцкий трактат «О риторическом искусстве...» 1788, 1799 годов издания / Н. А. Гончарова // Веснік БДУ. Сер. 4. – 2006. – № 3. – С. 147–149.
152. *Латиноязычные риторики на Беларуси: Полоцкий трактат «О риторическом искусстве...» 1788, 1799 годов издания.* – Минск : РИВШ, 2006. – 368 с.
153. *Brown, J.* Biblioteka pisarzów assystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego powiększona dwoma dodatkami / J. Brown. – Poznań : Ludwik Marzbach, 1862. – 502 p.
154. *Баўтовіч, М.* Кнігадрук у Полацку (1774–1829). Бібліяграфічнае выданне / М. Баўтовіч. – Полацк : Полацкае ляда, 2018. – 204 с.
155. *Manni, J. B.* Filozofia chrześcijańska przez uwagi wieczności naprzód dwiema książeczkami, iedna pod tytułem Axiomata chrześcijańskiej filozofii. Druga, pod tytułem: Katownie więzienia piekelnego / J. B. Manni. – Lublin : Drukarnia J.K.M. S.J. Coll. Soc. Jesu, 1756. – 128 p.
156. *Bouhours, D.* Uwagi chrześcijańskie na każdy dzień miesiąca z dodatkiem uwag o miłości oskiej i listu św, Franciszka Ksawiera / D. Bouhours. – Kraków : drukiem Fr. Pobudkiewicza w dzierz. A. Koziańskiego, 1880. – 96 s.
157. *Haüy, R.* Traité élémentaire de physique / R. Haüy. – Paris, 1806. – 456 p.
158. *Vogel, M.* Annus sanctus, sive exempla et documenta varia e gestis et vitis / M. Vogel. – Mayerianus, 1741. – 360 p.
159. *Vogel, M.* Veritates Aeternae: Ex Prima Hebdomade Asceseos Ignatianae Petita Ad Studiosae potissimum Iuventutis usum, imo etiam ad omnium, qui variis his considerationibus uti velint, salute propositae / M. Vogel. – Sumptibus Martini & Thomæ Wagner, Typis Joannis Conradi Waibel, 1731. – 446 p.
160. *Krasicki, I.* Listy i piśma różne: w 2 t. – Warszawa, 1786–1788. – T. 1. – 1786. – 195 s.
161. *Sardagna, C.* Theologia dogmatico-polemica, qua adversus veteres novasque haereses ex scripturis, patribus, atque ecclesiastica historia, catholica veritas propugnatur / C. Sardagna. – Regensburg, 1771. – 433 p.

162. *Ганчарук, І. Г.* Рымска-Каталіцкі Касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.) / І. Г. Ганчарук, А. І. Ганчар. – Гродна : ГДАУ, 2012. – 382 с.
163. *Darowski, R.* Nauczanie filozofii w Akademii Połockiej / R. Darowski // *Pamięć – Historia – Polityka*. – Kraków : Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, 2012. – S. 205–217.
164. *Лойола, И.* Духовные упражнения. Духовный дневник / И. Лойола. – М. : Институт теологии, философии и истории Святого Фомы, 2006. – 376 с.
165. *The constitutions of the Society of Jesus and their complementary norms: a complete English translation of the official Latin texts*. – Saint Louis, 1996. – 527 p.
166. *Плечкайтис, Р.* Зарождение философского образования в Великом Княжестве Литовском / Р. Плечкайтис // *Топос*. – 2004. – № 2. – С. 108–116.
167. *Rozaven, J. L.* L'église russe et l'église catholique / J. L. Rozaven. – Paris : Duprat, 1862. – 123 p.
168. *Sokolovii, S.* Partitiones Ecclesiasticae ad Petrum Costcam Episcopum Culmensem Virum Amplissimum / S. Sokolovii. – Cracovae : Drukarnia Łazarzowa, 1589. – 40 p.
169. *Carvalho de, M. S.* The Coimbra Jesuit Aristotelian Course / M. S. de Carvalho. – Coimbra University Press, 2018. – 176 p.
170. *Stahowski, F. K.* Rozbior dziełka Stanisława Sokołowskiego pod napisem Partitiones Ecclesiasticae / F. K. Stahowski // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 1. – S. 43–57.
171. *Rozaven, J. L.* Herodot i Diodor Sycylijski czy są godnymi wiary w tem co mówią o monarchii egipskiej; i czy ich powaga większa jest od Moyżesza, jeśli w tym prawodawcy żydów uważać zachcemy tylko dzieiopisa, nie zaś pisarza natchnionego od Boga / J. L. Rozaven // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 2, № 8. – S. 219–255.
172. *Roothaan, J. P.* Uwaga nad uwagami o ludziach stuletnich, umieszczonemi w Nrze 123 Ruskiego Inwalida / J. P. Roothaan // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 3, № 11. – S. 153–171.
173. *Przymierze między dzisiejszą filozofią i religią* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 1. – S. 58–62.
174. *Czarnocki, F. K.* Czy można teologów słusznie obwiniać, że na filozofię 18go wieku powstają? / F. K. Czarnocki // *Miesięcznik Połocki*. – 1820. – T. 4, № 1. – S. 44–57.
175. *Piotrowicz, S.* Rozprawa o skutkach nadprzyrodzonych, z powodu artykułu C. W. Hufelanda, umieszczonego w “Pamiętniku Magnetycznym Wileńskim” (n. VIII, s. 344) pod pytaniem: Co jest nadprzyrodzonego? Co jest przeciwne zdrowemu rozsądkowi / S. Piotrowicz // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 4. – S. 244–274.
176. *Piotrowicz, S.* O skutkach nadprzyrodzonych rozprawa druga, z powodu artykułu C. W. Hufelanda, umieszczonego w “Pamiętniku Magnetycznym Wileńskim” (N. VIII, s. 344) pod pytaniami: Co jest nadprzyrodzonego? Co jest przeciwne zdrowemu rozumowi? / S. Piotrowicz // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 2, № 6. – S. 75–117.
177. *Zaleski, J.* Rozprawa o potrzebie umiejętności prawa rzymskiego dla prawodawców, czytana na posiedzeniu akademickim 1818, dnia 16 września / J. Zaleski // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 3, № 10. – S. 86–105.
178. *Stachowski, F. K.* O tolerancji / F. K. Stachowski // *Miesięcznik Połocki*. – 1820. – T. 4, № 1. – S. 18–44.
179. *Wańkowicz, K.* Rozprawa o samobójstwie / K. Wańkowicz // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 2, № 7. – S. 172–188.
180. *Iwicki, I.* Rozprawa, w której się dowodzi, iż ludzie zepsutych obyczajów we względzie nauk moralnych dobrymi pisarzami być nie mogą / I. Iwicki // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 3, № 12. – S. 274–296.
181. *Uwiedomienie o popisach akademików* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 1. – S. 70–78.
182. *Uwiedomienie o popisach akademików* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – T. 1, № 2. – S. 148–154.

183. *Uwiedomienie o popisach akademików* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – Т. 1, № 3. – S. 221–226.
184. *Uwiedomienie o popisach akademików* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – Т. 1 № 4. – S. 301–308.
185. *Флоренский, П.* Пути русского богословия / П. Флоренский. – Париж, 1983. – 574 с.
186. *Rosenkranz, K.* Aus einem Tagebuch: Königsberg Herbst 1833 bis Frühjahr 1846 / K. Rosenkranz. – Brockhaus, 1854. – 377 p.
187. *Вдовина, Г. В.* Метафизика Суареса в исследованиях последнего столетия / Г. В. Вдовина // *Франциско Суарес Метафизические рассуждения*. – М. : Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. – С. 72–86.
188. *Dvořák, P.* Introduction: special issue to Baroque / P. Dvořák, J. Schmutz // *Philosophical Quarterly*. – 2019. – № 2. – P. 187–190.
189. *Penjon, A.* Précis d'histoire de la philosophie / A. Penjon. – Librairie Classique Paul Delaplane, 1898. – 394 p.
190. *Novotný, D. D.* In defence of Baroque Scholasticism / D. D. Novotný // *Studia Neoaristotelica*. – 2009. – № 6. – С. 209–233.
191. *Шмонин, Д. В.* Введение в философию контрреформации: иезуиты и вторая схоластика / Д. В. Шмонин // *Verbum*. – 1999. – № 1. – С. 58–79.
192. *Вдовина, Г. В.* Интенциональность в средневековой барочной схоластике / Г. В. Вдовина // *Философский журнал*. – 2020. – № 3. – С. 23–37.
193. *Польсков, К. В.* На пороге философии Модерна: теология в XVI в. / К. В. Польсков // *Вестник ПСТГУ*. – 2018. – Вып. 76. – С. 40–58.
194. *Греков, Л.* Неосхоластика / Л. Греков // *Философская энциклопедия*. – Т. 4. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – С. 52.
195. *Z katalickaha žyćcia Ź Francyi* // *Chryścijanskaja dumka*. – 1929. – № 2. – S. 8.
196. *Przywara, E.* Die Problematik der Neuscholastik / E. Przywara // *Kant-Studien*. – 1928. – № 3–4. – S. 73–98.
197. *Meszaros, A.* Some Neo-Scholastic receptions of Newman on doctrinal development / A. Meszaros // *Gregorianum* – Roma. – 2016. – № 1. – P. 123–150.
198. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. – Cambridge. – 1982. – 1056 p.
199. *List of books in the Neo-scholastic tradition*. – ГKD: <https://catholicebooks.wordpress.com/2013/03/07/list-of-ebooks-in-the-neoscholastic-manualist-tradition> (date of access: 19.02.2019).
200. *Gilby, T.* Barbara Celarent: a discription of scholastic dialectic / T. Gilby. – London : Longmans Green & Co, 1949. – 304 p.
201. *Лемешевский, К. В.* Силлогистика в общей логике И. Канта и в интуитивистской логике Н. О. Лосского / К. В. Лемешевский // *Рацио.ru*. – 2012. – № 8. – С. 233–249.
202. *Przemowa* // *Miesięcznik Połocki*. – 1818. – Т. 1, № 1. – S. 1–7.
203. *Thomas Aquinas Expositio libri Posteriorum. Libri 1. Lectio 1.1, 1.2*. – URL: <https://aquinas.cc/la/en/~Post.Bk1.L1.v71a9> (date of access: 18.03.2024).
204. *Якушин, Б. В.* Гипотезы о происхождении языка / Б. В. Якушин. – М. : Наука, 1984. – 138 с.
205. *Grafton, A.* The classical tradition / A. Grafton. – Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press; Reprint edition, 2013. – 1088 p.
206. *Mercier, D.* Métaphysique générale: Ontologie / D. Mercier. – Louvain : Institut Supérieur de Philosophie, 1919 – 620 p.
207. *Сімчич, М.* Структура і значення курсів метафізики у Києво-Могилянській академії (XVII–XVIII ст.) / М. Сімчич // *Дриновський збірник*. – 2019. – № 11. – С. 40–47.

208. *Аристотель* Сочинения. В 4 т. / Академия наук СССР, Ин-т философии; редкол. М. Б. Митин (предс.) [и др.]. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 3 ; отв. ред. В. Д. Рожанский. – 1981. – 613 с.
209. *Åkerlund, E.* Nisi temere agat. Francisco Suárez on Final Causes and Final Causation / E. Åkerlund. – Uppsala universitet : Filosofiska institutionen, 2011. – 158 p.
210. *Mayr, E.* The Idea of Teleology / E. Mayr // Journal of the History of Ideas. – 1992. – Vol. 53, № 1. – P. 117–135.
211. *Христиан* Вольф и философия в России / под ред. В. А. Жучкова. – СПб. : Русский христианский гуманитарный институт, 2001. – 400 с.
212. *Круглов, А. Н.* Кантовское понятие Просвещения и его альтернативы / А. Н. Круглов // Кантовский сборник. – 2023. – № 2. – С. 16–39.
213. *Крыштон, Л. Э.* Феномен немецкого Просвещения / Л. Э. Крыштон // Идеи и идеалы. – 2018. – № 2. – С. 84–93.
214. *Janeczek, S.* Koncepcja “filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich piarów w okresie Oświecenia: uwagi metodologiczno-historyczne / S. Janeczek // Roczniki filozoficzne. – 1993. – T. XLI, z. 1. – S. 125–155.
215. *Janeczek, S.* Rola Oświecenia Chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII / S. Janeczek // Kultura i wartości. – 2015. – № 15. – S. 9–48.
216. *Nalepa, M.* Orszańskie wykłady z poetyki księdza Józefa Morelowskiego / M. Nalepa // Byle w ludziach światło było...księga pamiątkowa ku czci Profesora Wacława Woźnowskiego w dziesiątą rocznicę jego śmierci. – Kraków : Księgarnia Akademicka, 2012. – S. 194–207.
217. *Deszczyńska, M.* Polskie Kontroświecenie / M. Deszczyńska. – Bel Studio, 2012. – 336 s.
218. *Grzyganiec, M.* Anioł Dowgird wobec filozofii Kanta / M. Grzyganiec // Studia z historii filozofii. – 2014. – № 3. – S. 129–144.
219. *Rozaven, J. L.* Uwagi nad wychowaniem młodzieży / J. L. Rozaven // Miesięcznik Połocki. – 1818. – T. 1, № 1. – S. 93–107.
220. *Niedowiarkowie* przez własnychże ojców opisane // Miesięcznik Połocki. – 1818. – T. 3, № 12. – S. 296–300.
221. *Buczyński, V.* Uwagi o Templaryuszach z powodu umieszczonej o nich historycznej wiadomości przed Traiedyą graną na teatrze w Warszawie d. 13 kwietnia 1819 roku / V. Buczyński // Miesięcznik Połocki. – 1820. – T. 4, № 2. – S. 79–116.
222. *Берлин, И.* Северный волхв / И. Берлин. – М. : Ad marginem, 2015. – 176 с.
223. *Пустарнаков В. Ф.* Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа / В. Ф. Пустарнаков. – М. : ИФРАН, 2002. – 341 с.
224. *Гаспарян, Д. Э.* Что такое Анти-Просвещение? – URL: <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/gwrnf8cziw/76106565.pdf> (дата доступа: 20.10.2024).
225. *Iwicki, I.* O krytyce / I. Iwicki // Miesięcznik Połocki. – 1820. – T. 4, № 1. – S. 3–18.
226. *Reuß, M.* Soll man auf katholischen universitäten kants philosophie erklären? / M. Reuß. Würzburg, 1789. – 62 s.
227. *Littger, K. W.* Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog / K. W. Littger. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 2005. – 166 s.
228. *Кант, И.* Сочинения : в 6 т. / АН СССР, Ин-т философии ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 3 : Критика чистого разума / под. ред. Т. И. Ойзермана. – 1964. – 799 с.
229. *Кузнецова, И. С.* Кант о специфике математических понятий / И. С. Кузнецова // Кантовский журнал. – 1980. – № 1 (5). – С. 28–38.
230. *Кант, И.* Критика способности суждения / И. Кант // Собрание сочинений : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль. – Т. 5. – С. 161–530.

231. *Чугайнова, Ю.* Прологомены ко всякому знанию, могущему называться априорным / Ю. Чугайнова // Финиковый компот. – 2016. – № 11. – С. 3–14.
232. *Tittel, G. A.* Kantische Denkformen oder Kategorien / G. A. Tittel. – Gebhard, 1787. – 111 p.
233. *Miotti, P.* Über die Gottlosigkeit und Falschheit des Kantischen Systems / P. Miotti. – Augsburg, 1802. – 120 p.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Историография проблемы и методология исследования	5
1.1. Историография проблемы	5
1.2. Методология исследования	20
Глава 2. Предпосылки и особенности процесса формирования идей полоцкой неосхоластики	36
2.1. Специфика философского ландшафта полоцкого историко-культурного пространства.....	36
2.2. Становление философской традиции Полоцкой иезуитской академии: пути проникновения и теоретические источники	50
2.3. Эволюция философской традиции Полоцкой иезуитской академии.....	65
Глава 3. Философские основания полоцкой неосхоластики	93
3.1. Доктринальная преемственность схоластической традиции в контексте идентификации философии Полоцкой академии.....	93
3.2. Сущность философской традиции полоцкой неосхоластики	105
3.3. Полоцкая неосхоластика в контексте эпохи Просвещения.....	117
3.4. Полоцкая неосхоластика и проблема рецепции трансцендентальной метафизики И. Канта	129
Заключение.....	146
Список использованных источников	150

Научное издание

Климович Анна Игоревна

ПОЛОЦКАЯ НЕОСХОЛАСТИКА

Монография

Ответственная за выпуск А. А. Фоменко
В авторской редакции
Компьютерная вёрстка Н. М. Федорцовой

Подписано в печать 08.04.25. Формат 60×84/16. Бумага писчая «Снегурочка».
Ризография. Гарнитура «Times».
Усл. печ. л. 9,53. Уч.-изд. л. 11,3. Тираж 50 экз. Заказ 430.

Издатель и полиграфическое исполнение: учреждение образования
«Белорусский государственный медицинский университет».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/187 от 24.11.2023.
Ул. Ленинградская, 6, 220006, Минск.

