
О.П. Кравченко,
кандидат філософських наук,
старший викладач Переяслав-Хмельницького
державного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди

ЛЮДИНА ЯК НАЙВИЩА ЦІННІСТЬ У ТВОРЧОМУ ДОРОБКУ ПРОФЕСОРІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Антропологічний аспект дискусій XVII–XVIII ст. в історії української філософської думки займає особливе місце. Цю проблему досліджували В.Нічик, В.Горський, І.Захара, І.Іванько, Я.Стратій, В.Литвинов, С.Йосипенко, І.Паславський, А.Пашук та ін.

Назрілим внутрішнім потребам тогочасного духовного розвитку України ідеально відповідало бароко – європейська течія, яка охопила Україну майже одночасно з країнами Заходу і характеризувалася поєднанням культурних рис різних епох, синтетичним розв’язанням художньо-творчих завдань. Синтетичний характер доби узгоджувався з прагненням тогочасної людини поєднати свій потяг до нового, до змін, оригінальності з глибокою пошаною до старовини, традицій та авторитету. “Така палімесестність бароко (коли в нових культурних текстах проступали знаки минулих записів) завдяки історичним обставинам швидко стала найхарактернішою ознакою його українського різновиду” [1, 70]. У суспільно-політичній думці синтетичний дух виявляв себе в побудові незалежної держави і намаганні віднайти нові форми союзницьких відносин з Варшавою або Москвою, утворенні політико-правових концепцій, що синтезували державотворчі ідеї середньовіччя, українських гуманістів, діячів братств і острозьких книжників з новітніми європейськими вченнями про державу і право.

Петро Могила в цей період реалізує західноєвропейські програми освіти на базі латини, розробляє нову концепцію церковної діяльності. Це засвідчують його реформи православної церкви, намагання зблизити християнські типи релігійності та богословські вчення Заходу і Сходу, раціоналізація теологічних доктрин і церковної практики в Україні, а також поєднання у створеній ним Києво-Могилянській академії західних освітніх моделей з педагогічним досвідом, набутим братськими школами та Острозькою академією. Випускники Академії ставали видатними державними і культурними діячами і відкривали школи на зразок тієї, з якої вийшли, що, власне, сприяло поширенню освіти по всій території України.

Крім того, Києво-Могилянська академія відіграла найбільшу роль як у поширенні філософських знань у нашій країні, так і в розробці ідей, що ведуть до філософії Просвітництва. Якщо “у домогилянський період свого розвитку філософія була поєднана з теологією, історіографією, літературою; розвивалась у формі вкраплених у духовну творчість елементів християнського неоплатонізму або ж у вигляді практики досягнення містичного осяяння, розумілася як мудрість і життя в істині, що відображало духовно-практичне освоєння тією філософією світу”, то в Академії відбувається перехід до його теоретичного осмислення [1, 94]. Філософія виокремлюється з духовної культури в окремий предмет, стає професійною, наслідком чого є створення філософських творів, розроблення курсів лекцій, проведення диспутів. При цьому українські інтелектуали звертаються як до філософських ідей, що лежали в основі духовної творчості книжників княжої доби, українських гуманістів, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку, так і до здобутків західної філософії від античності аж до XVIII ст. На основі такого синтезу елементів філософських учень, що належали до різних традицій, напрямів, насамперед, середньовічних і деяких новітніх, і створювалася українська філософія XVII–XVIII ст. Не менш важливою була спорідненість української філософії із схоластичною філософією, адже “саме схоласти здійснили філософську освіту Європи і створили нашу термінологію, якою ми донині користуємося, це їх праці дали можливість Заходу сприйняти, чи, точніше, встановити контакт з філософською спадщиною античності” [4, 51]. Тому недоцільними є нарікання деяких вчених на схоластичні абстракції,

якими пішла Києво-Могилянська академія. Схоластика була необхідним ступенем історико-філософської еволюції, особливо в країні, де переважала спіритуалістико-містична традиція. Як зазначає Я.Стратій, “потреба її включення в українізовану греко-слов’янську духовну систему диктувалася не тільки внутрішньою логікою розвитку філософської думки в Україні, а й стимулювалася зовнішніми чинниками – необхідністю утвердження в релігійній полеміці своєї віри і спростування іншої через жорстке ведення аргументації з обов’язковим при цьому вмінням вільного оперування поняттями і силогізмами” [3, 79]. Таким чином, становлення в українській філософії, що розвивалася в річищі православної неоплатонівської традиції, аристотелізму, його схоластичної версії зокрема, було закономірним явищем, без чого неможливий був подальший розвиток.

Проте філософію Києво-Могилянської академії аж ніяк не можна назвати схоластичною в історичному розумінні цього слова. Вчені сприймали, переосмислювали й засвоювали з надбань науки й культури інших народів лише те, що відповідало українським культурним традиціям. Звичайно, ця філософія була підпорядкована теології, поєднувала догматичні передумови з раціоналістичною методикою, відзначалася особливим інтересом до формально-логічної проблематики. Тому мають рацію дослідники, що за формою викладу філософських проблем та значною мірою за змістом викладу визначають її як своєрідну схоластику барокової доби, “з характерним поєднанням, радше синтезуванням, узятих з попередньої духовної спадщини України ідей з філософським змістом, тобто тих ідей, що склали підґрунтя літературних, історичних, богословських та інших творів домогилянської доби, з філософськими здобутками Заходу, а згодом вона поступово щоразу все більше наближалася до новітньої європейської філософії, виражаючи притаманні їй та переосмислені на вітчизняному ґрунті ідеї” [7, 62]. Отже, барокова природа такої філософії дає змогу пояснити властиве їй, подекуди внутрішньо суперечливе, сполучення ідей. Цей синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість нашої думки при переході від Середньовіччя до Нового часу та органічно вкладався у менталітет бароко з характерним для останнього поєднанням уваги до теології, інтересу до натурфілософської проблематики, яка відображає уявлення тогочасної людини про світ.

На зміну оптимістичному ренесансному світосприйняттю приходять трагічне усвідомлення того, що людина-творець не є центром світу, організованого за законами розуму та гармонії, а залежить від зовнішніх сил природи. Це викликає у людини почуття “космічного песимізму” (про який першим з сучасних дослідників сказав С.Кримський), що породжується із невідповідності між тим, чого бажаєш, і тим, чого вдається досягти. З одного боку, людина вірить у визначальну для своєї долі силу Бога, з іншого, – вона лише іграшка складного збігу різних чинників. Не відповідала духові часу й людина-аскет з її відгородженням від світу монастирськими стінами, що в містичному пориванні занурюється в глибини трансцендентного. Натомість формується поняття людини як важливої частки світобудови, що, по суті, складається з тілесного і духовного начал, шукає способів поєднання суперечливих прагнень, подолання конфліктів людини із самою собою та з іншими людьми.

У філософських трактатах професорів Києво-Могилянської академії людина мислиться як мікрокосм, як невід’ємна частина природи, що підпорядковується її законам. Так, Ф.Прокопович зазначає: “Вона (людина) є скорочена частина того видимого і невидимого світу, бо має у собі щось і від тілесної неодушевленої, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, окрім того, й те, що мають самі духи. Тому дуже правильно назвали її стародавні філософи мікрокосмом, тобто малим, або взятим у зменшеному вигляді, світом” [13, 160 зв.]. Включеність людини у світ природи, єдність структури живої та неживої природи могилянці обґрунтовують також відповідністю між стихіями або елементами макрокосму і основними рідинами (гуморами) людського тіла. Вони переконані, що елементарному (вогняному й повітряному), а також небесному (сонячному) теплу відповідає вроджене тепло живих істот, зокрема і людини. Відтворюючи структуру універсуму, людина становить досконале створіння, поєднання спільної для неї та світу загальної матерії і форми – душі. Душу, згідно з традицією схоластичного аристотелізму, більшість учених Києво-Могилянської академії визначала як

“форму органічного тіла”. Виникає розумна душа “для того, щоб сформувати тіло”, тому “вона не повинна створюватися до утворення матерії, в якій вона має знаходитися” [8, 137]. В людське тіло душа вводиться тоді, коли вже сформовані всі його частини, тобто наприкінці ембріонального розвитку. Водночас І.Гізель припускав і внутрішньоматеріальне творення душі, крім позатілесного. Душа зосереджується в серці, виконує функцію двигуна. В усіх інших частинах тіла вона є формотворчим чинником [10, 555 зв.].

Перебування ж у людському тілі, на думку могилянців, є природним призначенням безсмертної душі, адже, як зазначає І.Галятівський, “межи душою и телом есть з’єднание истотное, бо тело есть истотное и душа есть истотное, которые в человеке з’єднались” [5, 61]. Вчені відстоювали також ідею цілісності та неподільності самої душі, виокремлюючи в ній три роди або три різні частини – вегетативну, чуттєву і раціональну. Різні частини людської душі, наділені різною природою, бувають між собою як у повній злагоді, так і у великій ворожнечі, проте існувати можуть тільки разом. Вегетативна потенція діє за допомогою вродженого тепла, яке є основним механізмом живлення, росту і розмноження людини. Процеси живлення, що відбуваються в живих істотах, підлягають тим самим природним закономірностям, що й процеси обміну речовин у неживій природі макрокосму. “З різних земних соків, – стверджував Г.Щербацький, – завдяки одному лише їх проціджуванню у волокнах дерева виникає кора, або тверда оболонка, з хліба та їжі – хілюм (chylum), кров, кістки і м’ясо” [14, 142 зв.]. Докладно пояснюють філософи й потенції розмноження і росту, розглядаючи при цьому анатомо-фізіологічні характеристики людини. Описуючи внутрішні органи, найбільшого значення вони надають серцю й мозку, процесу кровообігу. Кров “по артеріях тече до найвіддаленіших частин тіла, а від них у процесі безперервного руху по колу по венах повертається до серця. Після того ж, як кров по артеріях, що називається сонною, доходить до мозку, тонші її частини зосереджуються у мозкових залозах і утворюють найніжнішу субстанцію, що має назву анімального духу” (“Unde rursus per arterias ad partes extremas fluit, et a partibus extremis ad cor per venas continuo circuito refluit”) [14, 5]. Саме цим анімальним духам могилянці відводили надзвичайно важливу роль у процесі чуттєвого пізнання.

Загалом чуттєвий досвід, який давав інформацію про зовнішній світ і створював засади для діяльності мислення, професори Києво-Могилянської академії вважали джерелом пізнання. Чуттєву сферу могилянці поділяли на зовнішню і внутрішню. До зовнішніх органів чуття зараховували зір, слух, смак, нюх і дотик. До внутрішніх – загальне чуття, фантазію, здатність оцінювати і розмірковувати. Проте, якщо І.Гізель будував свою теорію пізнання на концепції образів, поясненні відчуттів за допомогою імпресивних та експресивних образів, то у філософських курсах XVIII ст. вимальовуються інші конструктиви. Наприклад, Г.Щербацький, спираючись на вчення Декарта, усував традиційне розуміння розуму і душі, а також відповідний розподіл пізнання на чуттєве й розумове. Чуттєве пізнання він підпорядковував мисленню. Останнє називається інтелектом, бо мислить без тілесних образів, оскільки воно воліє, іменується волею; коли сприймає через образи або уявлення – фантазією, коли пригадує в разі душевних рухів або слідів, утворених у мозку, називається пам’яттю. “Якщо ж, отже, мислення з допомогою внутрішнього почуття дещо про себе довідується, коли, приміром, розмірковує і певним чином розуміє щодо себе, що воно є, розмірковує, відчуває радість, біль і таке інше, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість” (“Quodsi mens intimo sensu quidam in se sentiat, ut cum sentit, et quodammodo secum scit, se esse, se cogitare, gaudere, dolere et cae.: hic percipiendi modus dicitur conscientia”) [14, 4 зв.]. Г.Щербацький, визнаючи необхідність чуттєвих даних для пізнання багатьох речей – фізичних, моральних та політичних, пов’язує з ними виникнення й помилок, тому не надає особливого значення свідченням відчуттів.

Учені Академії, що дотримувалися концептуалістичного тлумачення проблеми універсалій, вважали, що в людському інтелекті зосереджені, за їхнім визначенням, речі, від яких неможливо утворити пов’язані з чуттєвим пізнанням уявні образи, недоступні чуттєвому пізнанню. До такого типу речей належали загальні поняття (роди, види), сукупність ідеальних сутностей (природа, Бог, ангели). Пізнання цього істинного буття інтелект повинен був здобути із самого себе, адже вони були його вмістом, містилися в ньому. Досягти ясного й виразного

розуміння природи, на думку І.Гізеля, С.Яворського, Й.Кроковського, людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини і надприродним Розумом під час наповнення інтелекту світлом. Так, у І.Гізеля чуттєве пізнання завершується утворенням відображених образів внутрішнього чуття, що через фантазію здійснюють вплив на виверження активним інтелектом інтелігібельних образів: “Якщо поставити питання, яким чином активний інтелект продукує інтелігібельні види, то треба сказати, що активний інтелект, взаємодіючи водночас з фантазією через її образи або тілесні уявлення, вивергає інші інтелектуальні образи, більш очищені і прості, і водночас закарбовує їх в інтелекті” [10, 607 зв.]. Потім у дію включається дискурсивне пізнання, яке створює передумови для раптового осяяння інтелекту природним світлом розуму, метафізичного пізнання, що й робить істину видимою, прозорою для людини. Остання знову ж таки логічно обґрунтовується та узгоджує наслідки чуттєвого й логічного пізнання.

Звернення професорів Києво-Могилянської академії до логічної проблематики, теорії абстрактного мислення, зокрема теорії категорій, висновку, доказу, тобто таких досліджень, де розум стає самоцінністю, пов'язано зі звільненням філософії з-під влади теології. Вирішальну роль щодо цього відіграла теорія двох істин (вчення про розмежування філософської і богословської істин), формулювання тези про пізнаваність світу без допомоги надприродних сил, потяг до природознавства, прагнення до експерименту і практичного застосування здобутих знань. Логічне обґрунтування істини, її пошуки шляхом розмірковування і доведення могилянці вважали завданням дискурсивного пізнання. При цьому важливе значення надавалося пізнанню, яке розуміли як знайдення невідомого через відоме. Такий шлях або метод, на думку Г.Щербацького, потрібний для того, щоб за його допомогою так організувати наше мислення, щоб не підтвердити нічого напівістинного. Неможливо опанувати цей метод, якщо не взятися до розгляду того, що уявлялося вірогідним. Тільки новий і вичерпний аналіз дасть змогу відокремити істинне і певне від хибного та сумнівного.

С.Калиновський стверджував, що “метод або прийом буває подвійним... Перший – це такий, коли ми досліджуємо якусь річ, починаючи від принципів... і він називається синтетичним, або конструктивним, позаяк веде від елементів, від окремих частин до цілого. Другий метод аналітичний, або деструктивний, при його застосуванні йдуть від цілого до частини або від наслідку до причини” [6, 116]. Ф.Прокопович найвище оцінював математичні методи, які у його час дедалі більше проникали у природознавство. Використання цих методів повинне призвести до істинного знання, що характеризували як виразне й очевидне. На думку Ф.Прокоповича, виразність і очевидність притаманні людському пізнанню, в якому безпосереднє сприйняття предмета спонукає природне світло розуму узгоджувати з ним логічні операції. Таким чином, три пізнавальні етапи – чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний поєднуються у процесі пізнання істини, і наслідки останнього коригують результати двох перших. “Ця ж винагорода, як ми говорили, дається Богом за нашу працю для того, щоб речі, пізнання котрих ми досягли значними зусиллями, розкривалися нам після того, як сам Бог уможливило їх осягнення, осяюючи наш розум, і ніби за якимось особливим правом підкорялися пізнавальним зусиллям нашого мислення, коли тільки ми виявляємо бажання зосередити [на них] свою увагу” [14, 7 зв.]. Отже, інтуїтивне пізнання, здійснюване через миттєве осяяння, є первинним у пізнанні, що досягається завдяки відкритості людської самосвідомості Богові, який і є гарантом об'єктивної значущості пізнавальної діяльності людського мислення.

Такий субстанційний атрибут, як мислення, є суттєвою основою людини, що зумовлює виняткове місце останньої у Всесвіті і споріднює її з самим Богом. А це передбачало відповідальність людини за власну долю і за свої вчинки не тільки перед Богом у потойбічному світі, а й тут, на землі, – перед собою і суспільством. Відповідальність за вчинки перед суспільством різко змінює акценти в системі моральних цінностей і висуває на перший план не стільки віру в Бога і страх перед гріхом, скільки виконання громадянського обов'язку і дотримання індивідом традицій та смаків його оточення. Тобто, визнаючи свободу волі в теологічному аспекті, професори Києво-Могилянської академії не поширювали це автоматично

на незалежність вчинків людини від її власної природи і суспільства. Для “самовладдя”, говорив Ф.Прокопович, необхідні певні умови, за наявності яких людина може вирішувати, діяти їй так чи інакше. Загалом “воля, – за С.Яворським, – це активна властивість раціональної душі, яка стосується добра і зла, як воно подане інтелектом” [9, 506].

Українські філософи, визнаючи взаємозв'язок і взаємозалежність розуму (інтелекту) і волі, послідовно розмежовували їх. Могиянці, спираючись на концепцію етичного інтелектуалізму, пріоритетного значення надавали розуму. Розум сприймає об'єкт чи факт, аналізує його, робить висновки і пропонує волі програму здійснення вчинку. Але ситуації бувають неоднозначними, і тому розум пропонує волі різні варіанти вирішення, оцінюючи їх з погляду блага для людини. На думку С.Калиновського, після акту пізнання воля має всі умови для дії, умови, яких вона раніше не мала. Отже, воля залежить від інтелекту, але в межах цієї залежності реалізує власну свободу вибору. Водночас воля може впливати на розум, а під дією афекту навіть придушувати розум, здійснюючи вибір і без його поради.

Могиянці наголошували на необхідності гармонізації раціонального й вольового моментів у людині. “Якщо моя воля спонукається судженням мого розуму, то це тому, що вона разом із моїм інтелектом закорінена в одній і тій самій душі, і вони є знаряддями, підпорядкованими тій самій душі або людині” [11, 279]. Тому між цими здатностями існує природна узгодженість або гармонія, на яку спрямовується розсудливість. “Якщо розум, оснащений навичкою розсудливості, правильно судить, що слід робити, і таке правильне рішення пропонує волі так, щоб воля охоче з ним погодилась, тоді викликається акт розсудливості, досконалий як фізично, так і морально, тому що не відштовхується, а досягає мети...”, – зазначав С.Калиновський [11, 244–244 зв.].

Внутрішня гармонія людини залежить не лише від згоди між розумом і волею, а й від здійснених актів відповідно до обраної життєвої мети. Об'єктивно для будь-якої людини такою метою є благо, “саме щастя є найвищим добром і останньою метою”. Проте у кожній людині мета своя, що й зумовлює наявність різних іпостасей, у яких виступає благо. Благо буває істинним і уявним, внутрішнім і зовнішнім, корисним, почесним або приємним. При цьому, виходячи зі світоглядних тенденцій барокової доби, могиянці були переконані, що щастя можна здобути тільки шляхом компромісного поєднання задоволення потреб різних частин – тілесних і духовних. Тобто, тіло вже тлумачать не як окови душі, які вона прагне скинути, щоб досягти істинного щастя в потойбічному світі, а як зброю зовнішніх дій. Тому необхідною умовою щастя було забезпечення матеріального добробуту, багатств, що “є знаряддями гріхів випадково чи через зловживання людей” [12, 106].

Крім багатства, барокова людина на шляху до блага опановувала й інші добродієвості: малі (зовнішні обставини), середні (тілесні насолоди), великі (духовні). Здійснюючи вчинки на шляху добродієвості, людина керується природними потребами, розумом і волею, місцем, де вона народилася і живе. В етичних трактатах доби бароко вперше звертається увага на залежність характеру людини від її належності до того чи іншого етносу, підкреслюється необхідність не цуратися його, а навпаки – розвивати і вдосконалювати. У прагненні досягнення добродієвості людина змушена долати пристрасті та афекти, які спонукають вдаватися до тих чи інших крайнощів. Але “людина не повинна бути стовпом, позбавленим почуттів, який те, що слід любити, не любив би, від чого слід страждати, не страждав би, не гнівався би на порочних людей, коли це потрібно” [2, 257]. Істинна добродієвості – у золотій середині, але це дотримання змушує людину перебувати у постійній боротьбі між духом та тілом. Такий стан, на думку професорів Києво-Могиянської академії, є необхідним елементом життя.

Ф.Прокопович здобуття певного рівня багатства пов'язує з сумлінною працею. Творча праця, спрямована до того ж як на власне, так і на громадське добро, є смыслом життя у могиянців. Людина в єдиному ланцюгу світової детермінації повинна виконувати відведену їй роль, встановлену Божим законом, який поділяється на природний, моральний, громадянський і власне Божий. Це, у свою чергу, вимагає самопізнання, вивчення своїх можливостей і схильностей. Виявивши в собі здатність до певного виду праці, закладений Богом талант,

людина працює на себе, родину, суспільство і державу. Тому М.Козачинський розрізняв щастя особисте, родинне та суспільне. Таке досягнення щастя у земному житті через блага долі (багатство, почесні, добре ім'я або слава, влада), блага тіла і душі – є моральною метою людини. Адже “у людини є природна здатність набувати добродетель, вона має природжене її сім'я через синдerezу, яка є пізнанням моральних начал, оскільки від світу природи відомо, що кожному слід любити добродетель, відкидати порочність життя. З цих начал, наче із сімені, за посередництвом розсудливості зростає в нас добродетель й розцвітає”, – вважає С.Калиновський [2, 169–170]. Із запропонованої життєвої мети і шляхів її реалізації виводились основні чесноти, які має опанувати особистість. Це мужність, яка спиняє страх і гнів, поміркованість, яка приборкує хіть, правосуддя, яке приборкує волю і схиляє її до справедливості, та розсудливість, яка просвітлює розум, “спрямовує людські вчинки до почесності” [2, 265–266].

“Просто останньою” ж чи “фізичною” метою є досягнення блаженства – “ясне бачення Бога”. “... Бога, яким він є в собі, можна побачити людським інтелектом, і тому він необхідно є об'єктом нашого щастя”, – вважає С.Калиновський [11, 263 зв.]. Проте чітко побачити Бога власними силами людина нездатна. Для цього необхідні надприродні засоби – особлива допомога Бога, яка можлива завдяки закону пропорції. Між Богом і людським розумом існує “метафізична пропорція”, що уможливує одномиттєве внутрішнє осяяння інтелекту, а звідси – здобуття найвищого щастя.

Отже, за XVII–XVIII ст. українська філософія стала самостійною, професійною, здійснила духовний синтез, поєднавши здобутки української думки домогилянської доби, що тяжіли до греко-візантійських і балканських православних духовних традицій, з надбаннями західної філософії – від античної до новітньої. Крім того, ця філософія розвинула власні версії усіх течій раціоналістичного та ірраціоналістичного гатунку, які на той час репрезентували західну філософію. Так, у Києво-Могилянській академії репрезентовано такі напрями, як нова християнська філософія (барокова схоластика), раннє Просвітництво і етико-антропологічний напрям, який поєднав елементи традиційної української містики і раннього Просвітництва.

ЛІТЕРАТУРА

1. Історія української культури: У 5-ти тт. – К., 2001. – Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII ст.
2. *Калиновський Стефан*. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – пер. пол. XVIII в. – К., 1987.
3. *Горський Вілен, Стратій Ярослава, Тихолаз Анатолій, Ткачук Марина*. Київ в історії філософії України. – К., 2000.
4. *Койре А.* Очерки из истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М., 1985.
5. Нариси історії філософії на Україні. – К., 1966.
6. *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – К., 1978.
7. *Стратій Я.* Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії // Київські обрії. Історико-філософські нариси. – К., 1997.
8. *Федів Ю.М., Мозгова Н.Г.* Історія української філософії. – К., 2000.
9. *Яворський С.* Філософські твори: У 3-х тт. – К., 1993. – Т. 1.
10. *Gieselii I.* Opus totius philosophiae..., 1645–1647. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр Мел. М./П 128.
11. *Kalinowski S.* Cursus philosophicus... explicatus 1729–1730. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр 123/П 83.
12. *Kozaczynski M.* Philosophia Aristotelica... anno 1743. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр ДС/П 171.
13. *Prokopowicz T.* Курс філософії без заголовку, який вміщує логіку, етику, фізику й метафізику. 1707–1709 р. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр ДА/П 43.

14. *Szerbackii G.* Ad maiorem Dei Terortimi Maximi Gloriam, guod felix faustumque sit, proponentur institutiones veterum as recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр 454/П 1698.