Львівський національний університет імені Івана Франка

На правах рукопису

СОДОМОРА Павло Андрійович

УДК 272-36+1(091)477

Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті

(на матеріалі "Суми теології" та "Суми проти поган")

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Дисертація

на здобуття наукового ступеня доктора
філософських наук

Науковий консультант –
доктор філософських наук
професор Пашук А.І.

Львів - 2016

ЗМІСТ

Вступ 4

Розділ І. Методологічні засади дослідження рецепції системи термінів: джерела та історіографія

1.1. Схоластичні терміни та український контекст: джерельна база дослідження 17

1.2. Теоретико-методологічні основи дослідження системи термінів 26

1.3. Стильові особливості творів Томи та їх рецепція 73

1.4. Вчення Томи: становлення та розвиток 84

Висновки до розділу І 120

Розділ ІІ. Основні метафізичні категорії томізму та їх рецепція подальшими філософськими течіями

2.1. Доктрина буття 125

2.2. Сутність та існування 142

2.3. Акт і потенція як корелятивні терміни 154

2.4. Форма і матерія: вдосконалення і обмеження 166

2.5. Субстанція й акциденція 179

2.6. Субстанція й субзистенція 195

2.7. Суб’єкт – об’єкт 201

2.8. До історії терміна “щосність” 207

Висновки до розділу ІІ 212

Розділ ІІІ. Гносеологічні терміни у філософії Томи

3.1. Відчуття і пізнання 216

3.2. Тіло і душа: розвиток гіломорфної теорії 230

3.3. Мислення: схоплення, укладання та осягання 244
3.4. Мислення і пам’ять 257
Висновки до розділу III 270

Розділ IV. Моральні та соціальні терміни

4.1. Вільне судження 273
4.2. Чесноти 284
4.3. Ціль людського життя 298
4.4. Людина і спільнота 307
4.5. Природне право та позитивний закон 322
4.6. Термін “стосунок” 334
4.7. Милість, призначення та провидіння 348
Висновки до розділу IV 356

Висновки 362

Список використаних джерел та літератури 371
Додатки 404

Вступ

Актуальність та доцільність дослідження. Для розвитку української філософії актуальність дисертації зумовлюється необхідністю ґрунтовного осмислення концепцій Томи з Аквіну загалом, та зокрема – в контексті української філософської думки у різні часові періоди. Спадщина схоластики справила важливий вплив на розвиток філософії кожної європейської країни, тому важливо прослідкувати вплив цього періоду на розвиток філософської думки в Україні у контексті європейської цивілізації. Подібні праці, що розглядають схоластичну філософію загалом і термінологію зокрема, практично відсутні в українській науці.

Актуальність роботи, окрім вказаних позицій, визначається недостатністю співпраці українських науковців з іноземними спеціалістами. Такий стан справ, очевидно, зумовлений політичними обставинами, пострадянським станом освіти і науки, недостатнім обсягом доступної інформації, зокрема фахової міжнародної періодики та іноземної літератури. Оглядові довідники з історії філософії не можуть бути достатнім джерелом для випрацювання нових поглядів, співзвучних із європейською та світовою наукою та руйнування застарілих стереотипів, що виникли на пострадянському просторі. Цей факт зумовив гостру необхідність залучення до дослідження великої кількості іншомовних робіт у порівнянні із невеликою кількістю вітчизняних через їх практичну відсутність. В україномовній філософській літературі виразно відчутно гострий брак вузькоспеціалізованих досліджень, які осмислюють певну тематику, зокрема у галузі схоластичної філософії.

Загалом в українській філософії, на відміну від європейської, ще не існує достатньої кількості наукових (у тому числі й неформальних) шкіл, які були б осередками дискусій, що забезпечувало б апробацію результатів роботи дослідників. Дискусії та полеміка є необхідними для випрацювання

як термінологічної бази, так і широкого спектру концепцій загалом і томістичного сприйняття зокрема. Саме зараз Україна має шанс стати сильною нацією в усіх аспектах і тому ретельна увага до оригінальної термінології "не може вважатися ... надмірним мудруванням", про що дуже доречно говорить Олег Хома у передмові до книги А. Баумейстера. Тому дисертація є актуальна й у плані дискусій щодо схоластичної термінології.

На сучасному етапі розвитку української філософської думки у процесі роботи над латиномовним схоластичним текстом, як показує практика, часто виникає необхідність переосмислення терміна відповідно за аналогією до іншого терміна чи концепта. Тому актуальність та доцільність дослідження полягає також в увиразненні тих методів відтворення філософських термінів, які адекватніше відображають специфіку тексту оригіналу. З цією метою в роботі вперше проведено спробу підключити філологічний апарат до процесу роботи над українською філософською терміносистемою. Тому у дослідження введено ряд праць із теорії мовознавства та термінознавства – як вітчизняних (Т.Кияк, С. Шелов та ін.), так і іншомовних дослідників (Ю.Найди, Г.Аренс та ін.) та проведено спробу залучити напрацювання цих та інших науковців у галузі філології до процесу випрацювання україномовної філософської схоластичної термінології, яка, як бачимо, все ще перебуває на стадії формування [71; 74].

Стан досліджуваної проблеми. Схоластична філософія була предметом розгляду у дослідженнях багатьох іноземних науковців. У роботі використано праці Е. Жильсона, Ж. Маритена, Г. Мейєра, Р. МакІнерні, Дж. Ділі, Б. Дейвіса, М. Шеню, Е. Енскомб, Е. Стумп, Д. Саллівана, Дж. Тореля, У. Еко, Дж. Віппела, Л. Елдерса та інших науковців щодо питань схоластичної філософії. Щодо питань термінології використано праці Е. Вустера, М. Вольфа, Ю. Найди, М. Ральфа, Дж. Кназаса, Д.О'Меари, А. Кенні, Дж. Геллера, В. Флуда, С. Едвардса, Л. Девана, Дж. Бовіна та інших науковців. У випрацюванні методології дослідження допомагали

праці Б. Кассен, Р. Козеллека, В. Мельника. У галузі опрацювання української філософії у широкому європейському контексті послуговуємося працями А. Пашука, І. Захари, М. Кашуби, А. Карася, М. Альчук, О. Хоми, Н. Мозгової, В. Котусенка, А. Баумейстера, В. Шинкарука, Г. Аляєва, С. Йосипенка, А. Довганя, І. Паславського та інших науковців. Їх праці допомогли випрацювати концепцію дослідження.

В українській філософській літературі, окрім невеликої кількості праць, що стосуються історії схоластичної філософії, існує брак перекладів творів схоластики – періоду, що дав незмірно багато для створення модерної та постмодерної європейської філософії загалом та став наріжним каменем української філософської думки. У цей період, по суті, встановлювалася основна філософсько-богословська термінологія, тому й зрозуміло, що з браком перекладів бракує випрацюваної термінології і, з іншого боку, навпаки. Творча спадщина Томи з Аквіну мала ключове значення для формування філософської думки в Україні, тому актуальність подальшого дослідження шляхів рецепції схоластики є очевидною.

Доволі детальний огляд розвитку української філософської думки періоду Середньовіччя подає Д. Чижевський у праці "Нариси з історії філософії на Україні". Теологічні школи, за словами дослідника, використовували філософію як "допомогову науку". Д. Чижевський зазначає, що схоластика, яка існувала в Києво-Могилянській академії, уже не була власне середньовічною схоластикою – це уже була типова схоластика XVII століття, барокова, яка синтезувала християнство і Античність. Проблема рецепції схоластичних концепцій українською філософською думкою полягає у тому, що Україна завжди перебувала на стику двох цивілізацій – Східної та Західної. Близькість західноєвропейської та української філософської культури та їх взаємодія не викликає сумнівів. Ігор Захара у праці "Академічна філософія України" зазначає, що не існує жодної європейської національної філософії, яка оминула б етап схоластики.

Важливою працею у плані випрацювання термінології є український переклад “Європейського словника філософій”. Предметом багатьох статей “Словника” є так звані “колізії неперекладності”, що існують між різними термінами та їх іншомовними відповідниками: з проблемою неперекладності часто зустрічаємося при роботі над перекладом творів Томи з Аквіну. До уваги беруться різні мови (і не лише європейські) – гебрейська, давньогрецька, латинська, німецька, англійська, наведено приклади з арабської мови. Кожен такий випадок так званої “колізії” є дуже цікавим для розвитку української філософської мови.

Українська філософія, за словами О. Хоми, “може засвоїти томізм лише через розгортання активної дослідницької практики, полеміки наукових позицій не лише задля вироблення обґрунтованих українських відповідників, брак яких нині гостро відчувається, але й для утвердження власних інтерпретативних підходів до спадщини Аквіната” [12, с. 13]. Такий підхід до засвоєння концепцій Томи вимагає не одного, а цілого ряду досліджень, що торкалися б різних аспектів філософії томізму загалом, а також зокрема – у його поєднанні з українською філософською думкою, у перекладі українською мовою. Саме тут набирає ваги полеміка у використанні тих чи інших принципів відтворення схоластичних термінів. Підхід до перекладу повинен бути належно обгрунтований, і часто тут наштовхуємося на явище неперекладності у перекладі: більшість схоластичних термінів справді є неперекладними і це стосується не лише української мови, а й інших європейських мов.

Транслітеровані відповідники, до яких звертаємося при зустрічі із проблемою неперекладності термінів, хоча й відображають зміст поняття, але не завжди інтегровані в українську літературну мову. Тож наповнивши український переклад великою кількістю латинізмів, задумаймось: чи буде він справжнім надбанням української мови, філософії та культури? Чи долучиться такий переклад до активного сприйняття концепцій Томи

українським культурним та філософським середовищем? Чи буде він проривом у рецепції системи схоластичних термінів в українській філософії? Ці та інші актуальні питання намагатимемося розв’язати у цьому дослідженні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконувалося як складова частина наукової роботи “Методологічні проблеми дослідження української філософії”, № держреєстрації 0113U000871, що виконується на кафедрі історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка під керівництвом проф. А. Пашука. Також тема дослідження узгоджується із темою наукової роботи кафедри латинської та іноземних мов Львівського національного медичного університету імені Данила Галицького "Теоретичні та практичні аспекти формування терміносистеми у процесі вдосконалення викладання термінології у вищих навчальних медичних закладах". Номер державної реєстрації теми – 0111U000128. Здобувач є відповідальним виконавцем вказаної теми. У рамках наукового дослідження проводиться щорічна всеукраїнська філософсько-лінгвістична конференція “Слово, знак, значення: проблеми, інновації, рішення”. Здобувач є організатором конференції і відповідальним редактором збірника матеріалів, які публікуються щорічно.

Мета роботи полягає в осмисленні значення філософії Томи з Аквіну для розвитку української філософської думки у ракурсі різних принципів рецепції схоластичної терміносистеми у європейській філософській перекладній літературі з огляду на активізацію процесу євроінтеграції України.

Об'єкт дослідження – філософська спадщина Томи з Аквіну в контексті рецепції схоластичних концепцій, термінів та проблем, пов’язаних з їх відтворенням різними мовно-філософськими системами. В центрі аналізу – «Сума теології» та «Сума проти поган»; до аналізу залучено й інші

твори Аквіната, різномовні їх переклади, а також різночасові підходи до інтерпретації філософської спадщини Томи в різних культурних середовищах.

Предмет дослідження – висвітлення концепцій Томи в українській філософській думці різних періодів, визначення принципів рецепції схоластичної термінології різними мовними структурами. Висвітлено також способи передачі семантичного навантаження філософських термінів у перекладі.

Відповідно до мети, об’єкта та предмета дослідження поставлено такі **основні завдання**:

- окреслити особливості стилю творів Томи з Аквіну, дослідити його витоки та продовження;
- структурувати феномен рецепції з огляду на часовий та просторовий аспект,
- виявити витоки метафізичних термінів як основи тексту творів доби схоластики, прослідкувати їх семантичне наповнення та роль у дискурсі;
- розглянути систему схоластичних термінів у ракурсі її стильотворчих функцій;
- проаналізувати досвід європейських та світових історико-філософських томістичних студій у плані рецепції системи термінів;
- виокремити особливості сприйняття матеріалу різними культурними середовищами;
- дослідити принципи рецепції системи схоластичних термінів у європейській філософській перекладній літературі з огляду на інтерпретацію термінів різними культурно-філософськими системами в окремих часових та культурних просторах;

- прослідкувати вплив схоластики на українську філософську думку різних періодів та визначити особливості рецепції схоластичних концепцій українською філософією;
- проаналізувати особливості відтворення схоластичних термінів українською мовою задля покращення перекладу схоластичних текстів;
- узагальнити сучасний стан розвитку української філософської думки у плані дослідження та рецепції спадщини томізму;
- вказати на важливість дослідження томізму в контексті розвитку української філософської думки.

Методологічні основи дослідження. Завдання дисертації зумовили застосування різних філософських та загальнонаукових методів. У дисертації використані загальнонаукові принципи історизму, системності та світоглядного плюралізму у вивченні та узагальненні джерельної бази. У цьому плані опрацьовано переосмислення концепцій Аристотеля у філософії Томи. Переглянуто основні принципи подальшої рецепції та розвитку тих чи інших аристотелівських концепцій, для чого застосовано метод діахронного аналізу.

Використано метод аналогії та порівняння при дослідженні термінолексем. У процесі дослідження використовувався метод системного аналізу для дослідження структури терміносистеми, з огляду на що проведено поділ термінів на тематичні групи. Лінгвістичний метод контрастивного порівняння термінолексем у різномовних бінарних зіставленнях застосовано задля висвітлення паралелей у семантичному наповненні ряду термінів. Порівняльний метод застосовано при зіставленні різномовних перекладів одного й того ж терміна. Застосовано також компонентний аналіз значення термінолексем.

Для осмислення процесу рецепції системи термінів у різних культурних середовищах застосовано функціональний підхід, який сприяв розгляду історико-філософського матеріалу в соціокультурних

взаємозв'язках, комунікативному та антропологічному аспектах. Використано метод узагальнення при дослідженні концепцій Аквіната у зіставленні з концепціями Аристотеля. Дослідження рецепції системи термінів було б неможливе без урахування теоретико-методологічних досягнень феноменології, оскільки систему термінів розглядаємо як одну із сфер людського досвіду.

Застосовано герменевтичний метод, оскільки адекватне прочитання тексту неможливе без занурення у соціально-культурний контекст епохи. У дослідженні використано здобутки семіотики, філософії мови тощо, тобто різних принципів ідеалізації предмета та специфічної етномовної компетенції. Системно-структурний підхід сприяв кореляції методологічних принципів, що дало змогу окреслити специфіку текстів Томи з Аквіну. Теоретико-синтетичне поєднання темпоральних та континуальних смислових особливостей термінів досліджується методом компаративного аналізу, що дозволило ідентифікувати ці особливості та провести системний аналіз значень. Синкретичність сукупності усіх методів становить основу дослідження.

Наукова новизна дослідження. Враховуючи досвід європейських (у тому числі американських) філософських студій томізму та неотомізму у визначенні системи термінів Томи з Аквіну, принципів її сприйняття різними філософськими та культурними середовищами, а також в окресленні хронологічних рамок, в яких проходила рецепція томізму в українському культурному середовищі, у дисертації викладено самостійний авторський підхід в оцінці феномену рецепції схоластичної термінології різними культурними системами, стрижневим елементом якого є діахронний та міжкультурний аналіз системи томізму та неотомізму. Здійснено спробу підійти до створення терміносистеми через філологічний апарат. Основні складові концепції дисертації можуть бути представлені такими

твердженнями, що претендують на наукову **новизну** дослідження та **виносяться на захист**.

Уперше:

- виявлено, що Аквінат послуговується граматичними категоріями латинської мови для побудови своєї філософської системи, що виявляється у використанні відповідних дієслівних форм, гнізд спільнокореневих слів та синонімів;
- визначено, що система термінів філософського мислення Томи з Аквіну склалася на основі свідомого впорядкування сукупності латиномовних знаків і слугує для семіотичного кодування специфічної інформації, яка транслюється концептами з невіддільними від них сенсами і семантикою;
- показано, що феномен рецепції концептів філософії томізму включає три інтерпретативні фактори: вихідне, цільове та проміжне культурні середовища;
- обґрунтовано, що семіотично-культурний код, тобто мова філософського тексту на рівні його термінології, лежить в основі, з одного боку, генерування ключових концептів філософії томізму, а з іншого – має бути врахований для її рецептивного прочитання й інтерпретації;
- з’ясовано, що схоластичний матеріал передбачає відповідні жанрові особливості (чіткість викладу, побудова тексту у формі питання-відповідь-аргументація та ін.). Аквінат, дотримуючись цих критеріїв, вдосконалив таку нову форму концептуального викладу думки, яка полягає у диспуті та його передбачає;
- доведено, що з метою поглиблення концептуального розуміння своїх текстів Тома часто вдається до заміни певних термінів частковими синонімами, що потрібно тлумачити як прагнення перехрещувати семантичні поля латинських лексем задля їхнього

герменевтичного збагачення з огляду на сучасну йому соціально-культурну ситуацію та поступ теологічно-філософських студій;

- встановлено факт використання Томою методу калькування грецьких термінів (symbebekos – accidentia), що потрібно враховувати в українському перекладі для знаходження адекватної рецепції томізму і схоластики;
- з'ясовано, що лексична рецепція терміносистеми Томи у європейських літературах відбувалася двома шляхами – транслітерації (англійський, французький переклади) або калькування (німецький, польський переклади).

Отримали подальший розвиток:

- дослідження впливу новітніх тенденцій у європейській філософії (зокрема щодо поняття знака й аналогії) на томістичні концепції;
- ідеї стосовно того, що Тома наскрізно послуговується як термінами, так і концепціями Аристотеля, пристосовуючи вчення філософа до християнських доктрин;
- твердження, що більшість концепцій, які випрацював Тома, відображені у працях українських філософів різних періодів, однак завдяки впливу новітніх філософських течій простежуються семантичні флуктуації;
- теза, що "синкретизм Заходу та Сходу" зберігався визначальною герменевтичною рисою української філософської інтерпретації як такої.

Конкретизовано і доповнено:

- твердження, що аналіз рецепції схоластики в українській філософській думці дозволяє говорити про значну роль творчої спадщини Томи у її розвитку (зокрема на матеріалі праць професорів Києво-Могилянської академії);

- тезу, що сучасний етап розвитку української філософської думки значною мірою пов’язаний із зверненням до творчості Томи з Аквіну й вимагає уточнення попередньо напрацьованих концептів томізму й певної україномовної термінологічної деконструкції попереднього доробку.
- аргументи стосовно важливості дослідження схоластичної філософії загалом та томізму зокрема, у тому числі впливу творчості Аквіната на розвиток української філософської думки.

Практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що проблеми, які ставимо і тією чи іншою мірою висвітлюємо у дослідженні, неминуче постають і перед філософами, і перед дослідниками схоластичної спадщини, і перед інтерпретаторами філософських текстів. Тому теоретичні міркування та висновки дисертаційної роботи неодмінно будуть корисними як у дослідженні витоків та тяглості концепцій схоластичної філософії, так і в дослідженні лексичної системи філософського тексту, а також в процесі інтерпретації та пояснення термінів. Матеріал та результати дослідження можна широко застосовувати у лекційних курсах з історії філософії, онтології, семіотики, а також з теорії та практики перекладу.

Результати дисертації можуть широко використовувати і викладачі філософії, і перекладачі, і дослідники історії філософії, і філологи загалом. Дослідження може допомагати при випрацюванні лексикографічних довідників та філософських словників. Результати дослідження впроваджено у перший український переклад “Суми теології” Томи з Аквіну [58]. Особистий внесок здобувача полягає у тому, що сформульовані у дисертаційній роботі положення та висновки отримані в ході самостійного дослідження.

Апробація роботи. Попередні результати дослідження висвітлено у виступах на семінарах, конференціях та конгресах міжнародного, національного та регіонального рівнів в Україні та за кордоном, зокрема:

Семінар «Тома Аквінський: «Сума теології» (Київ, 10 січня, 2004 р.); постійно діючі засідання філософської комісії НТШ, (Львівський національний університет ім. І. Франка, 2005-2015 р.); Міжнародна наукова конференція пам'яті акад. А. Білецького (Київ, 2006 р.); The 33rd annual meeting of the Semiotic Society of America (Houston, TX, October 16 – 19, 2008); Наукова конференція "Академічне книговидання в Україні: проблеми становлення та перспективи розвитку (м. Львів Інститут економіки і менеджменту Національного університету "Львівська політехніка", 22-23 жовтня 2008 р.); Наукова конференція "Ідентичність і пам'ять у пострадянській Україні (м. Київ, Інститут Післядипломної Освіти 31 жовтня - 1 листопада 2008 р.); Науково-практична конференція "Актуальні проблеми підвищення ефективності практичних занять з латинської мови" (Івано-Франківськ, 29-30 жовтня 2009 р.); Наукова конференція "Проблеми української термінології" (Національний університет "Львівська політехніка", Львів, 2011 р.); The Ninth Polish Congress of Philosophy (Wisla, Poland, 2012); Наукова конференція "Еволюція філософських парадигм мислення в контексті глобалізаційних викликів" (Львів, 17-18 вересня 2013 р.); Наукова конференція "Актуальные вопросы общественных наук" (Новосибирск, 7 Октября 2013 г.); Наукова конференція "Актуальні питання соціально-гуманітарних наук" (Дніпропетровськ, 29-30 листопада, 2012 р.); Міжнародна конференція "Актуальные проблемы неоэллинистики", г. Краснодар, 18-19 ноября 2013 г.); Міжнародна науково-практична конференція «Європейська модель розвитку українського суспільства: стратегічні пріоритети розвитку та інноваційні рішення» (Одеса, 06-07 грудня 2013 р.); Всеукраїнська щорічна науково-практична конференція «Слово, знак, значення: проблеми, інновації, рішення» (Львів, 15-17 березня, 2014 р.).

Основні наукові результати дисертації висвітлено у монографії «Семіотичний аспект у формуванні української філософської

терміносистеми» [65], двадцяти статтях у фахових українських та закордонних виданнях. Додатково відображають результати дослідження дві монографії “Терміносистема Томи з Аквіну” [66] та “Філософія мови: українська перекладна література” [67], а також ряд публікацій в інших нефахових виданнях. Окрім того, результати дослідження втілено у першому українському перекладі «Суми теології» Томи з Аквіну [58].

Структура та обсяг дисертаційного дослідження визначається метою та поставленими завданнями. Робота складається із вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаної літератури, додатків. Список використаної літератури включає науково-критичні праці, літературні джерела та довідкові матеріали, охоплює не тільки цитовані у дослідженні статті та монографії, а й ті, що сприяли формуванню наукового світогляду автора. Загальний обсяг роботи – 410 сторінок машинописного тексту, з них – 370 сторінок основного тексту. У Додатку 1 подано таблицю відтворення термінів, у Додатку 2 подано наведені цитати з оригіналу "Суми теології" та інших творів латинських авторів.

РОЗДІЛ І
МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЦЕПЦІЇ СИСТЕМИ ТЕРМІНІВ: ДЖЕРЕЛА ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

1. 1 Система схоластичних термінів та український контекст: джерельна база дослідження

Питання дослідження концепцій Томи та їх вплив на українських філософів постійно викликало інтерес у науковців. Так, Й. Сліпий у праці "Святий Тома і схоластика" [60] твердить про "домінуюче" становище Аквіната в українській теології, оскільки "із студіями над Томою впроваджувалася і росла теологія на Україні. Митрополит В. Рутський вважав за необхідне впровадити студіювати Аквіната, а Митрополит Могила був переконаний, що вивченню теології сприятиме вчення Томи. За словами Й. Сліпого, на Аквинатових творах з "легким православним перелицюванням спочивала Київська Могилянська академія" [60, с. 10]. У філософському курсі, що тривав два роки, викладали аристотелівську філософію, коментовану послідовниками Томи. З таким впливом Аквіната на київську теологію пов'язаний той факт, що її наука стоїть найближче до католицької. А твори Томи, за словами Й. Сліпого, "промощували тверду дорогу Унії" [60, с. 62]. Й. Сліпий спростовував закиди противників схоластики в Україні, звертаючи увагу на те, що Захід так само близький до України, як Схід.

З огляду на те, що українська філософська думка аж ніяк не могла розвиватися відокремлено від європейської, в історії становлення української філософії виявлено процес рецепції різних філософських концепцій. Принцип методологічного плюралізму дозволяє дослідити багатовимірність феномену рецепції. Феномен рецепції містить у собі характеристику темпоральності та дискурсу, оскільки інтерпретація

термінів, створених одними культурно-філософськими системами, відбувалася у часовому та культурному просторах: ключове значення для дослідження тут має *функціональний* підхід. Проблема рецепції схоластичних концепцій українською філософською думкою полягає у тому, що Україна завжди перебувала на стику двох цивілізацій – Східної та Західної. Близькість західноєвропейської та української філософської культури та їх взаємодія не викликає сумнівів. Ігор Захара у праці "Академічна філософія України" зазначає, що не існує жодної європейської національної філософії, яка оминула б етап схоластики, і хоча українська філософська культура відрізняється від західноєвропейської філософії, але "не можна заперечити, що між цими культурами є багато спільного: у філософській культурі Давньої України був створений той грунт, на якому могла розвиватися схоластика" [25, с. 23].

Найбільший свій вияв в Україні схоластика отримала у Києво-Могилянській академії. С. Яворський, Т. Прокопович Г. Кониський, та інші професори Академії, готуючи курси філософії та теології, здебільшого притримувалися аристотелівської традиції та теологічної філософії Томи з Аквіну. Митрополит В. Рутський вважав за небохідне запровадити "Суму теології" до українських шкіл, хоча й поряд із вивченням Східного богослів'я, яке викладалося на основі вчення Дамаскина [25, с. 59-60], якого Тома дуже часто цитує своєму найобширнішому творі "Сума теології". Саме на час функціонування Києво-Могилянської академії припадає початок процесу формування української філософської термінології. Очевидно, звернення професорів Києво-Могилянської академії до Аристотеля багато у чому "зумовлювалося вимогами часу" [32, с. 49]. Все ж вплив нових тенденцій європейської філософії був уже доволі вагомий, і діячі академії, загалом дотримуючись схоластичного аристотелізму, все ж наближалися до тих методологічних засад, на яких "зосередили свою увагу раціоналісти та сензуалісти "Нового часу" [25, с. 181]. У розгляді історико-філософського

матеріалу в соціокультурних взаємозв'язках, комунікативному та антропологічному аспектах полягає застосування *герменевтичного* підходу для осмислення процесу рецепції системи термінів у різних культурних середовищах.

В опрацюванні історії середньовічної філософії допомагає праця А. Пашука "Нариси з історії філософії середніх віків" [53]. Щодо опрацювання історії розвитку української філософської думки підставовими для дослідження є праці М. Кашуби [32] та І. Захари [25]. Визначною працею в галузі дослідження філософських теорій у плані діахронії є праця А. Карася "Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях" [28]. У випрацюванні концепції дослідження допомагають також інші праці А. Пашука [54] та В. Мельника [49 та ін]. Однак дослідження концепцій та термінології проводиться вперше.

С. Аверінцев виводить початки схоластики ще з пізньоантичної філософії, із творчості Прокла, і зазначає, що хронологічні рамки початків переходу від Античності до Середньовіччя "не можуть мати однозначного визначення" [3, с. 17]. Процес переходу відбувався по-різному у різних регіонах, і це був справді процес, а не одноразовий катаклізм, який можна датувати конкретним роком, і якщо одна дата мала певну вагу для одних областей, то значення для інших було сумнівним. Однак Аверінцев зазначає, що ще складніще визначити кінець так званого перехідного періоду, коли шляхи Сходу і Заходу остаточно розходяться. Тому процес переходу від Античності до Середньовіччя неможливо виразити "конкретною формулою, без багатьох конкретизацій" [3, с. 20].

Рання схоластика (IX-XII ст.) базується переважно у монастирях, основні філософи цього періоду – Ансельм (1033-09) та Абеляр. Ключовий вислів - "credo ut intelligam": йдеться про те, що віра є необхідною підставою для розуміння. Висока схоластика (XIII-XIV ст.) створюється уже разом із заснуванням університетів. Найважливішою ознакою цього періоду є

впровадження у теологію текстів Аристотеля та різних його коментаторів. Цю справу довершив Тома. Пізня схоластика (XIV-XV ст.) характеризується продовженням попередніх традицій, закладених Томою – з одного боку, та Скоттом – з іншого (домініканці та францисканці). Особливу роль у цьому періоді відіграють мислителі, що протистояли умоглядній системності високої схоластики – Р. Бекон та В. Оккам. Систематизував увесь латинський період Дж. Пуансо.

Переважну більшість використаних у дослідженні праць складають праці іноземних авторів, що присвячені філософії томізму та його трансформаціям у модерну та постмодерну філософії, зокрема французької школи неотомізму, особливо Е. Жильсона [182-187], Ж. Маритена [250-252], Дж. Ділі [138-140] та інших філософів і дослідників історії філософії. У цих працях докладно викладено концепції Томи та проведено їх аналіз. Великою допомогою при написанні роботи були праці американських науковців – Джона Ділі, Мері-Кетрін Соммерс, Джона Кназаса та загалом усього колективу Центру Томістичних Студій Університету Святого Томи у м. Г'юстон, США. Ці роботи дали змогу випрацювати концепцію та стратегію дослідження, зокрема переглянути основні принципи подальшої рецепції та розвитку тих чи інших аристотелівських концепцій, для чого застосовано метод *діахронного* аналізу.

У випрацюванні методології дослідження допомагають праці німецького науковці, теоретика історіографії Р. Козеллека. Автор, зокрема у праці "Минуле майбутнє", застосовуючи різні підходи досліджує досвід історичного часу та часові поняття, вдаючись до аналізу мовних пам'яток "з метою виявлення певного досвіду" [34], що має безпосереднє відношення до роботи, яку проводимо у цьому дослідженні. Однак Б. Кассен, французький науковець, наполягає, що підхід "Європейського словника філософій" відрізняється від вищевказаного підходу, оскільки аналізує процес розвитку тих чи інших термінів [30, с. 14-16].

Перше, що потрапляє у сприйняття розуму – буття, друге – заперечення буття, твердить Тома. Ця ключова теза Томи потрапила у сприйняття практично усіх європейських філософів, у тому числі й українських. Так, Г. Костельник у праці "Поняття негації і нічого в людському пізнанні", пише: "Поняття негації, попри поняття твердження (є, бути) є основним поняттям нашого пізнання" [38, с. 27]. Читаючи працю, натрапляємо на місця, що буквально перегукуються із текстом "Суми": "У реальному світі є безперервні зміни: що було, пропадає, постає, чого не було". Композиційна близькість тексту Костельника до тексту Томи вказує на обізнаність автора із творами схоластики: місце твору перегукується із "Сумою", мимоволі проводимо паралелі з Аристотелевим твором "De genetatione et corruptione". Розвиваючи тезу Томи про те, що буття є першим, що потрапляє у сприйняття, Г. Костельник виводить твердження про те, що першоначала переходять та передують усій визначеній матерії і тому передусім є апріорними, оскільки у них нічого не віднаходиться такого, що спеціально повинно пізнаватися апостеріорі. Принципи пізнання, як стверджує Г. Костельник, оглядають увесь обрій, у якому можуть бути присутні визначені речі, тобто саме буття. На цих та багатьох інших прикладах, які матимемо по тексту роботи, виразно бачимо, що філософія Томи мала значний вплив на Г. Костельника.

Сучасний етап розвитку української філософської думки також визначається зростанням інтересу до схоластики загалом та до творчості Томи зокрема. Це насамперед пов'язано із відсутністю реальної можливості опрацьовувати спадщину Аквіната у радянський період. Саме тому в українській філософській літературі лише нещодавно з'явилися перші праці з історії схоластики, у яких докладно описано передумови виникнення вчення Томи та його наслідки, подано періодизацію схоластики. Докладно ці питання описує А. Пашук у праці "Нариси з історії філософії середніх віків" [53].

Оскільки питання історії схоластики достатньо опрацьовані, тому їх торкатимемося у дослідженні лише побіжно. Визначною вузькоспеціалізованою працею в цій галузі є книга А. Баумейстера “Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання” [12]. На сьогоднішній день праця А. Баумейстера є унікальною у цій сфері, бо докладно розглядає концепції Томи, до того ж, праця обмежена концепцією буття, оскільки охопити усе вчення Томи однією працею неможливо. Наше дослідженн стосується проблем, що виникають під час випрацювання україномовної філософської терміносистеми та її рецепції у європейському культурному контексті.

Доволі детальний огляд розвитку української філософської думки періоду Середньовіччя подає Д. Чижевський у праці “Нариси з історії філософії на Україні”. Теологічні школи, за словами дослідника, використовували філософію як “допомогову науку” [77, с. 23-24]. Д. Чижевський зазначає, що схоластика, яка існувала в Києво-Могилянській академії, уже не була власне середньовічною схоластикою – це уже була типова схоластика XVII століття, барокова, яка синтезувала християнство і Античність. Це вчення дало традицію “суворого і екзактного відношення до думки” [77, с. 31] і цю традицію потрібно сприймати належно. Однак, як зазначає Д. Чижевський, самостійної творчості цей період не дав, хоча й друкувалися деякі твори у формі диспутів, але саме засвоєння початків філософії та традиції “філософічного навчання і думання само по собі є велика цінність” [77, с. 42].

Під час роботи над українським перекладом “Суми теології” Томи з Аквіну виник цілий ряд непередбачених ускладнень, які головним чином пов’язані з відтворенням філософських термінів. Історично склалося так, що в українській філософській термінології використовуємо здебільшого транслітеровані відповідники латинських термінів, що не завжди доречно з погляду української літературної мови: такі відповідники не завжди

узгоджуються з її специфікою. Тут, очевидно, науковці пішли шляхом російської традиції. На противагу до цього, в польській літературі знайдемо абсолютну більшість власне польських термінів, що можна сказати також і про інші галузі науки, як-от медицину, де абсолютна більшість термінів польського походження. Аналогічну ситуацію маємо й у німецькій мові. Зрозуміло, що ці терміни не були утворені без попереднього греко-латинського підґрунтя, однак вони повністю орієнтовані на лексику рідних мов. Натомість чогось подібного не можемо сказати про англійську чи французьку мови, терміни у яких майже стовідсотково транслітеровані: тут спостерігаємо протилежну тенденцію. Очевидно, що таке явище тісно пов'язане із структурою мов, принципами словотворення, зовнішніми культурними зв'язками, внутрішньомовними традиціями та багатьма історичними факторами. Тут знайшов застосування *лінгвістичний* метод контрастивного порівняння термінолексем у різномовних бінарних зіставленнях, який проведено задля висвітлення паралелей у семантичному наповненні ряду термінів та їх деривативів [242 та ін.].

Оскільки праця лежить на стику філософії та філології (дослідження системи термінів та їх функціонування у літературній мові), це зумовило необхідність переглянути значну кількість літератури. З одного боку, в праці використана література, що стосується філософії Середньовіччя загалом та філософії Томи з Аквіну зокрема, з іншого – праці лінгвістів щодо термінології.На цьому матеріалі розгортається дискусія щодо перекладу основних філософських термінів доби схоластики. В дослідженні зіставлено різні способи відтворення термінів українською мовою та проаналізовано їх адекватність і функції в тексті перекладу, а також наведено приклади з іншомовних перекладів творів Томи – англійського, німецького, польського. При зіставленні різномовних перекладів одного й того ж терміна застосовано *лінгвістичний* метод. Покладаючись на праці лінгвістів, що займалися теорією перекладу загалом і зокрема теорією перекладу термінології [76; 79],

у цій праці систему термінів Томи з Аквіну визначено як впорядковану сукупність мовних знаків, що відповідає вимогам, які ставить предмет дослідження та служить для кодування специфічної інформації Таке визначення базується на доктрині знака, яку почав опрацьовувати Августин. Цей філософ у творі “De Doctrina Christiana” говорить про Святе Письмо як сукупність знаків, якими Бог промовляє до людей. Він називає знаки Письма глеками, з яких черпаємо знання. Цей образ також не виник на голому ґрунті: Августин, перечитуючи твори Овідія, який перебував на винганні, натрапляє на оповідь поета про глек вина, який замерз і розтріскався, а вино залишалося у формі глека. Цей образ наштовхує Августина на роздуми про зміст і форму. Системність термінології Томи визначається зокрема взаємопов’язаністю корелятивних пар термінів: субстанція – акциденція, форма – матерія, акт – потенція.

Випрацювання української філософської термінології – не одноразове завдання, яке можна вирішити одним науковим дослідженням: це радше процес, у якому відбувається перестворення та переосмислення латиномовних філософських термінів під кутом зору української мови з огляду на історію європейської філософії. Це дослідження є лише одним із перших у сфері філософії томізму: цікавість та новизна його полягає в обґрунтованому філософсько-мовознавчому підході до відтворення термінів. Враховуються різні значення термінів, попередні семантичні наповнення, відслідковуються витоки лексем. Оскільки систему термінів розглядаємо як одну із сфер людського досвіду, дослідження рецепції системи термінів було б неможливе без урахування теоретико-методологічних досягнень *феноменології*. На матеріалі дослідження термінології видно глибинні корені української мови, що неабияк цікаво як для науковця, так і для пересічного читача.

Унікальною працею у плані випрацювання термінології є український переклад “Європейського словника філософій”, опублікований нещодавно –

грандіозна робота, яку виконав колектив дослідників. Безумовно, це одна із надзвичайно важливих подій у розвитку української філософської думки загалом. Предметом багатьох статей “Словника” є так звані “колізії неперекладності”, що існують між різними термінами та їх іншомовними відповідниками: з проблемою неперекладності часто зустрічаємося при роботі над перекладом творів Томи з Аквіну. До уваги беруться різні мови (і не лише європейські) – гебрейська, давньогрецька, латинська, німецька, англійська, наведено приклади з арабської мови. Кожен такий випадок так званої “колізії” є дуже цікавим для розвитку української філософської мови. Осмислюючи ряд статей та намагаючись узагальнити поданий матеріал, можна зробити висновок: “Словник” часто повторює, що однозначного “відповідника для більшості термінів в українській мові не існує” [9, т. 1, с. 175].

Теза, без сумніву, відповідає реальному станові речей, однак не заперечує можливості перекладу. У статтях “Словник” подає перелік лексем, які частково відповідають лексемі оригіналу, однак тут же зазначено, що певна конкретна лексема не може вважатися повним відповідником конкретного терміна. Таке маємо на прикладі терміна “дух” як відповідника до французького esprit – українська лексема не має усього спектра значень “розуму”. Розум, один із аспектів душі, не може бути синонімом душі, обдарованої раціо. Іншим можливим відповідником для цього терміна пропонується лексема “ум”. Однак недоліком останнього відповідника є відсутність гнізда спільнокореневих слів – дієслова, прикметника, прислівника. Класичним прикладом неперекладного терміна є animus [74, Т. 2, с. 112]. Автор статті (Олег Хома) пропонує залишити термін в українській мові так, як він є – анімус. Однак, притримуючись такого правила, у цьому випадку в латинському тексті потрібно перекладати лише сполучники, транслітерувавши усі інші терміни. Але тоді можна говорити лише про часткову рецепцію схоластичних термінів українським культурно-

філософським середовищем. Такий варіант перекладу не можна вважати прийнятним також тому, що в класичний період лексема “animus” мала значно ширший спектр значень, аніж у середньовічний (дух, настрій, почуття та ін.).

1. 2. Теоретико-методологічні основи дослідження системи термінів

Поняття знака, як і більшість понять у філософії, беруть свій початок від Аристотеля. Стагірит уперше застосовує грецеке *semeion* у творі “De interpretatione”, використовуюч його на позначення слова. Можливо, зробив він це зовсім випадково, не плануючи увести термін у філософію, подібно ж, як трапилося із *to ti en einai*: словосполучення, що згодом стало ключовим, було використано спонтанно. Августин встановив поняття знака як одне із ключових понять у філософії. А вже Тома у «Сумі» говорить навіть про медичне значення поняття знака (urina est signum sanitatis). На відміну від стоїків, для яких знак був абстрактним, Августин визначає знак як щось таке, що показує себе відчуттям та вказує на щось інше, аніж він сам (De dialectica). Так знак отримав тріадичне визначення. Це й подає підставу для Августинової теорії про мову: «Говорити означає подавати знак голосом». Так встановлюється комунікативна функція мови, яка є суттєвою для лінгвістичного знака, оскільки немає підстави щось позначувати без потреби донесення до чийогось розуму того, що посилач знака має у своєму розумі.

У «De Doctrina Christiana» Августин окреслює природу знака як «те, що пропонує себе відчуттям і доносить щось інше до мислення». Тут філософ уже надає знакові підставове епістемічне значення, стверджуючи, що ми вивчаємо речі лише завдяки знакам. Тут Августин поділяє знаки на природні та надані (naturalia / data), останні є тими, які люди використовують для комунікації (conventional). Саме це і є ключовим моментом теорії

Августина. Згодом Боецій встановлює конвенційний, чи «домовлений» характер мови, тобто що значення встановлюється імпозицією, чи «накладанням», і сигніфікація, чи «позначення» існує задля встановлення розуміння. Про це «Останній римлянин» говорить у коментарях до «Peri Hermeneias». Боецій аналізує так званий «порядок мовлення» - стосунки між зовнішнім предметом, ментальним концептом, мовленим словом та писаним словом. За Боецієм, усі елементи онтологічно передують одне одному.

Невідомий автор, знаний під іменем Роберт Кілвардбі (Псевдо-Кілвардбі), у 13 ст. модифікує Августинове визначення знака: «будь-яка наука є або про знаки, або про позначені речі». Найвідомішим середньовічним теоретиком семіотики був Р. Бекон. Першим завданням Беконового семіотичного аналізу було встановлення основ для семантики мови. Згідно із Беконом, адекватний аналіз того, чим є сигніфікат словесного виразу, повинен зважати на три аспекти.

1) Позначення словесних виразів окремо від імпозиції, тобто окремо від їхнього оздоблення домовленого значення. Кожен словесний вираз може слугувати незалежно від його імпозиції як природного знака. Наприклад, слова і їх використання може позначати про мовця щось поза самими словами, як-от його умілість говорити та знання мови, чи освіченість. Крім того, мовлене слово є природним знаком, що імплікує присутність певного концепта у мовці. Сгніфікативне використання мови передбачає присутність концепта у розумі мовця, що відповідає позначуваному предметові. Тому стосунок між словесним виразом та ментальним концептом є не стосунок, а вказівне позначення.

2) Позначення словесних виразів відповідно до імпозиції. Незважаючи на те, що «першонакладач» імені має право надавати будь-яке значення слову, все ж він діє згідно з правилом, що усі імена ми надаємо речам так, як вони представляються нам. За Беконом, слова позначають самі речі безпосередньо, на противагу до Боеція, який твердив, що слова позначають

концепти. Слова, за Беконом, продовжують існувати навіть тоді, коли фізично зникають речі, які вони позначали. Філософ розрізняє два види імпозиції: окрім первинно наданого імені у щоденному використанні мови з'являються модифікації значення, без нашого усвідомлення, коли і як це стається. Це вважається значним введенням Бекона у семантику.

3) Позначення словесних виразів понад імпозицією. Навіть якщо імпозиція має ключове значення для укладання лінгвістичного значення, все ж значення слів не лімітовано до неї. Словесний вираз, за Беконом, позначає багато речей, для яких він не надавався, як-от коли позначає ті речі, що мають якийсь стосунок до речі, на яку було накладене значення. Так Бекон твердить, що слова можуть позначати нескінченну кількість речей. Середньовічні семіотичні дослідження базуються на твердженні Аристотеля (Peri Hermeneias) про аналогію між способом існування (modus essendi), способом розуміння (modus intelligendi) та способом позначення (modus significandi) і спільністю їх для усіх людей. На цю тезу опираються Боецій, Бекон та інші мислителі у створенні семіотичних теорій та поясненні граматичних явищ на їх матеріалі (Grammatica Speculativa, 1300 р.).

Починаючи із 1500 р.р. філософи надають більшого значення писаним знакам, стверджуючи їх безпосередній стосунок до мисленнєвого слова, оминаючи вимовлене слово, як стверджувалося попередньо. На цьому матеріалі Хуан де Opia (Juan de Oria, "Summulae") [220, с. 106] виділяє терміни, що позначають щось абсолютно (terminus absolute significans) та терміни, що позначають щось випадково чи за певних обставин (terminus ex circumstantia). Це видно й на матеріалі термінів Аквіната у його творах. Термін, який, по суті, є ens rationis, тобто його буття прив'язане до мислення, має різного рівня зв'язок із ens reale, тобто із тим, що він описує, будучи його знаком. При дослідженні текстів Томи вочевиднюється, що у загальному дискурсі "Суми" терміни складають значну частину лексики. У цьому ракурсі застосування *системно-структурного* підходу сприяє

кореляції методологічних принципів, що дає змогу окреслити специфіку текстів Томи з Аквіну. Багатоаспектність терміна, за словами А. Реформатського, пов'язується з "функціонуванням терміна як одиниці наукового значення, одиниці логоса, а також одиниці загальної мови, лексису" [56, с. 175]. Це викликає також різноплановість його вивчення. Існують різні визначення терміна як поняття, однак у всіх присутнє одне – точність [78 та ін]. Головна ознака терміна – здатність точно позначати поняття. Саме ця теза набуває особливої ваги у схоластичній філософії. Термін потрібно розглядати лише як одиницю спеціального значення і лише у своїй сфері, як термін сам собою (per se), що дуже важливо у конктерному випадку рецепції схоластичної термінології українською мовною системою.

З іншого боку, С. Шелов стверджує, що подекуди виникає питання про розходження значення терміна та того поняття, яке він виражає, коли термін вживається також у "широкому обігові, а не лише у вузькоспеціалізованому зіставленні логос-лексис" [79, с. 25]. До того ж, якщо долучити різні значення тих слів, із яких утворюються терміни у різних мовах, як-от "акциденція", що має цілком інше значення в англійській мові, то отримаємо розлогу картину використання однієї лексеми на позначення різних явищ, а не лише понять. Слово-термін виникає на основі слова-нетерміна, до того ж, шляхи розвитку одного й того ж слова у різних мовах є різними, і залишається також і первинне значення слова, власне із якого утворився термін. Такі твердження не викликають сумнівів. На підставі вищеподаних ознак терміна можна провести паралель між терміном та знаком – по суті, ці поняття перебувають у видово-родових стосунках, оскільки "термін є знаком, якщо розглядати його у семіотичному аспекті" [138, с. 76].

Щодо поняття терміна у загальному значенні, Тома зазначав, що у строгому сенсі (коли йдеться про рух та спокій душі) саме по собі "ім'я не може вважатися таким, що має якесь значення" [45, Т. 3, с. 191]. Якщо хтось говорить "людина", то слухач залишається у стані невизначеності аж доти,

доки він не довідається, що саме говориться про людину. Аналогічно відбувається, коли слухач чує окреме дієслово “біжить”. Тоді ж заспокоєння настає, коли слухач дізнається, хто біжить. Із цього висновується, що існують різні рівні висловлювання, і один і той сам термін може не бути терміном в інших дискурсах, або й може мати різні значення. Ця теза має важливе значення для сприйняття термінотворення як процесу.

Тому важливою ознакою терміна є однозначність, і її потрібно розглядати як попередню умову до вивчення терміна як такого. Термін, як подають деякі науковці, це слово із строго визначеним значенням [13, с. 87]. Про точність терміна говорять, маючи на увазі різноманітні явища мотивованості терміна своїми терміноелементами, і тоді категорія точності / неточності терміна виступає лише як лінгвістичне явище. Також про точність чи неточність терміна говорять, маючи на увазі ступінь однозначності та визначеності процедури співвіднесення смислового змісту терміна із його полем зовнішньомовної діяльності. Тоді категорія точності / неточності терміна виступає і як лінгвістичне, і як позалінгвістичне явище (наприклад, дитина стосовно осіб різного віку). Терміни бувають різними за ступенем точності, як-от підмет, предмет, додаток та інші, у яких уможливлюється варіативізм та ступінь суплетивності (синкретичний, акцидентний та ін.). Цей ступінь у різних термінів буває різним. Про це ж говорить і Дж. Ділі [140, с. 164].

Тезу про необхідність понятійної точності терміна для визнання лексеми як терміна часто критикують [76]. Деякі дослідники схилялися до того, що термін обов’язково повинен бути іменником [56, с. 38-39], але, як показує матеріал дослідження, це не цілком так, особливо, якщо йдеться про латинську чи грецьку мови: зокрема, грецька мова має властивість переводити у категорію іменників будь-яке слово, додавши до нього артикль. Тому й існує багато термінів-прикметників, дієприкметників, дієслів, зокрема у філософії. Тож усі ознаки, якими повинен володіти термін

(однозначність, точність, номінативність, системність та ін.) у певному аспекті не завжди є постійними атрибутами терміна.

Про термін можемо сказати, що він як такий існує лише у певній галузі знань. Це важливо, оскільки одні й ті ж лексеми в різних дискурсах можуть або бути, або не бути термінами. До того ж, термінологічність лексеми зростає в міру зростання кількості сем, необхідних для її ідентифікації в даній системі. Ступінь термінологічності лексеми є величиною семантичної віддалі, яка стоїть між словами звичайної мови та лексемами-термінами. Саме поняття термінологічності є дуже відносним, оскільки існують більше чи менше термінологічні лексеми, що визначається ступенем інформаційної наповненості, зв'язками лексеми з іншими лексичними одиницями, необхідними для її ідентифікації, дериватами. Як зазначають авторитетні науковці, питання про ступінь термінологічності може й не виникати, оскільки наявність визначення значення для тієї чи іншої лексеми є достатньою умовою для визнання її терміном чи, принаймні, лексемою із ненульовим ступенем термінологічності [79, с. 25]. З такими позиціями зустрічаємося й у нашій праці, поділяючи терміни на власне терміни (субстанція, акциденція) та напів-терміни (форма, матерія). Останні набувають значення терміна лише у контексті філософського твору. Однак межа між цими групами доволі умовна.

В основі термінологічної системи лежить понятійна система чи система концептів. Якщо вона задається виключно вертикальними відносинами, то називається подільною системою; в іншому ж випадку, якщо присутні також інші види відносин, вона називається комбінаторною [68, с. 129]. Залишається спірним питання, чи структура термінології закладається свідомо під час її формування, чи стихійно – тобто, що термінологія сама формується системно і не існує без неї. Щодо цього можна зробити логічний висновок: термінологія створюється для впорядкування певних понять чи явищ, а будь-які природні явища чи системи перебувають

у порядку і тому термінологія сама у собі насамперед повинна містити поняття структурованості та системності.

Термінологія наділена якостями понятійної системи тією мірою, якою є чітка, послідовна та прозора її понятійна система. Д. Лотте, засновник термінознавства, описав та класифікував різні семантичні процеси, що проходять при утворенні термінів, як-от "pars pro toto", “toto pro pars”, уподібнення та ін. [48]. Аналогічні процеси, зокрема уподібнення чи, іншими словами, аналогія, знаходимо й при утворенні філософських термінів. Відповідно, якщо таким чином розглядати визначення термінів, то із цього висновується, що понятійний зміст терміна виглядатиме як різноманітні випадки семантичних зсувів лексеми відносно синтаксису самого виразу. Тобто, терміни не завжди утворюються згідно з чистою логікою та за її правилами, а за певним уподібненням та аналогією, а подекуди – й цілком спрощено.

У встановленні адекватності випрацювання системи термінів важливу роль відіграє *теорія мотивації* у її лінгвістичній інтерпретації. Мотивованістю терміна є здатність лексеми виявляти свою внутрішню формально-смислову організацію. Ця властивість терміна дає змогу усвідомити раціональність зв’язку слова як знака із його внутрішнім значенням на основі його лексичного та структурного зіставлення. Оскільки терміни здебільшого утворюються за аналогією до природних речей (як-от hyle, первинне значення якого є “ліс”, тобто матерія; eidos, тобто вигляд, чи форма; hyposthasis, тобто те, що стоїть в основі чогось, підстава; symbebekos, тобто те, що додається, випадкове), то виходимо з твердження, що уся специфічна лексика є вторинною щодо загальної. Це вочевиднюється при розгляді зв’язків значень слів із їх природними відповідниками, з чого висновується мотивованість терміна. У наведених прикладах можемо говорити про мотивованість лише у зіставленні з мовою оригіналу, а вже у

зіставленні з іншими мовами вказані терміни певною мірою втрачають свою мотивацію. Тому мотивація терміна є одним із принципів номінації.

Терміни поділяються на мотивовані та немотивовані: мотивовані терміни характеризуються етимологією, тобто історією терміна у цільовій мові. На думку Т. Кияка, мотивованість терміна складається із двох компонентів – точності та повноти. Точність мотивації характеризує ступінь збігу смислових елементів внутрішньої форми терміна із смисловими елементами значення терміна. Повнота мотивації – "ступінь збігу смислових елементів значення терміна із смисловими елементами внутрішньої форми" [33, с. 3-12]. Тому мотиваціє є відносним показником. Ця теза має важливе значення для відслідковування ступеня збігу чи розбіжності тих чи інших лексем у різних мовних системах із відповідними поняттями, які вони позначають. Іншими словами, термін, який, по суті, є ens rationis, тобто його буття прив'язане до мислення, має різного рівня зв'язок із ens reale, тобто із тим, що він описує, будучи його знаком, про що уже говорилося. Однак зв'язки, якими термін пов'язаний із річчю, яку він позначає, є реальними стосунками, ens reale, згідно із трактуванням стосунків, як це подає Тома. Про поняття ens rationis як протилежність до ens reale згодом говоритиме Кант, виділяючи чотири види нічого, а ще згодом – Г. Костельник.

Мотивований термін уже поєднує у собі два екстралінгвальні поняття, будучи, по суті, знаком, що починає самостійно функціонувати у власному семантичному полі специфічної термінології. Відбувається переосмислення слова відповідно за аналогією до іншого терміна чи поняття. Тому мотивовані терміни завдяки своєму функціональному навантаженню внутрішньої форми та відповідних дериватів служать додатковим фактором пізнання й розвитку наукового поняття. З іншого боку, у випадку функціонування у системі цілого ряду запозичених (тобто недостатньо мотивованих термінів) використання таких термінів виправдано їх успішним функціонуванням.

Однак із мотивованості конкретного терміна випливає його полісемічність, явище, очевидно, небажане для термінології. Запозичений термін не зіставляється у свідомості носія мови з іншими одиницями лексики, і тут присутній позитивний момент використання немотивованих термінів, який, однак, передбачає свій негативний момент – такий термін, на відміну від мотивованого, вимагає докладної дефініції. Тому використання мотивованих чи немотивованих термінів взначається структурними особливостями мови. Так, термін "акциденція" не зіставляється з іншими лексичними значеннями, а термін "припадковість", що є калькованим відповідником вказаного терміна, все ж може зіставлятися, хоча й на цілком інших лексичних рівнях.

Науковці виділяють різні ступені мотивованості [33; 61 та ін.], однак специфіка нашої роботи вимагає розрізняти лише два протилежні аспекти цього поняття. Термін вважається повністю мотивованим, коли існують такі терміни, з яких можна вивести його значення. Із цього висновується, що терміни, які мають визначення (definitio), не є повністю компонентно мотивованими, адже їх значення виводилося б із інших термінів. Однак значення, чи семантика терміна не завжди виводиться лише із значень його компонентів чи підтермінів. Виведення семантики потребує спеціальних даних для цієї галузі, у якій функціонує термін. Виникає явище "наростання змісту", коли попри окреме семантичне значення різних компонентів терміна виникає окреме додаткове значення терміна в цілому. При вивченні побудови термінології важливим є зв'язок логічних та лінгвістичних факторів при визначенні терміна. Логічна теорія визначення вивчає надзвичайно широке коло проблем і насамперед звертається до таких категорій, як "сутність", "існування", "поняття". Існують певні закони, за якими утворюються визначення. 1. Логічні закони: а) співмірність визначення (тобто визначення повинно вміщати відповідний об'єм інформації), б) родовидові вирізнення, в) чіткість і ясність визначення;

2. Лінгвістичні закони: а) стислість, б) неприпустимість (за можливістю) негативних визначень.

Інший вид мотивації маємо тоді, коли термін мотивується синтаксичними підтермінами, які мають власні дефініції, наприклад, “пасивна спроможність”. Семантика цього терміна, який є абсолютно компонентно мотивований, є повністю додатковою стосовно семантики його підтермінів. Тут “пасивний” та “спроможність” є окремими самостійними термінами, семантика яких є протилежною. Саме тому будь-якій системі термінів виділяються терміни та підтерміни. Підтермін вміщає частину структури головного терміна, проте наділений самостійним значенням. Термін може мотивуватися підтермінами у тому випадку, якщо семантика терміна виводиться із його підтермінів. Так, термін “вільна воля” мотивується максимальними підтермінами “вільний” та “воля”, оскільки “вільний” передбачає поняття “воля” і навпаки. “Воля” – родове поняття, “вільний” – видове. Семантика термінів у цьому випадку має спільні точки дотику. Термін “вільна воля” зустрічаємо у праці Г. Костельника “Поняття негації і ніщо у людському пізнанні” [38, с. 41].

Усі визначення та терміни, що визначаються, поділяються на поліморфні (семантично м’які) та мономорфні (семантично жорсткі). Визначення терміна пояснює його понятійний зміст і виявляє його місце серед інших термінів. Понятійна структура термінології – це “сукупність різноманітних інтерпретацій тих відношень, через які термін визначається, та структура усіх відносин, що задається властивістю визначеності термінів” [76, с. 199]. Вона зумовлюється як загальномовними, так і власне термінологічними одиницями. Самі ж поняття, що становлять скелет понятійної структури термінології, виражаються і власне термінами, і вільними синтаксичними поєднаннями термінів із загальною лексикою чи з нетермінами. Щодо цього питання виникає важливе завдання – виділення загальномовної семантики, тобто такої, що властива лексемі у широкому

застосуванні, та термінологічної семантики, тобто такої, що властива лексемі у вузькому значенні терміна. Це твердження застосовуємо у роботі для звуження та уточнення значення терміна.

Усі терміни можна умовно класифікувати на групи за їх структурою: 1) формальна структура (моно/полілексемна); 2) синонімічні стосунки (повні / неповні синоніми); синтаксична структура (широка / вузька). Групування і структуризація термінів покликані випрацювати та виокремити певні адекватні методи перекладу та позатекстового пояснення певних термінів. При виясненні стосунків між термінами допомагають напрацювання фахівців у сфері середньовічної філософії та зокрема вчення Томи. Одним із провідних фахівців є Альфред Фреддосо, перекладами якого послуговуємося у цій праці [366]. Досвід цього науковця став у великій пригоді для випрацювання аргументованого дослідження, покликаного вияснити складнощі та прояснити сумніви щодо відтворення. Це є необхідною умовою випрацювання адекватного перекладу текстів Томи з Аквіну. У "Сумі" є ряд термінів, які видаються простими і зрозумілими на перший погляд, однак їх простота зникає, або ж навіть переростає у складність при першій спробі перекладу. Такі терміни умовно названі напів-термінами.

Тома був переконаний, що просто не існує такого адекватного терміна, який повністю та вичерпно і без жодної альтернативи визначав би якийсь даний суб'єкт чи ситуацію. Саме через це він не подає точних визначень деяких понять, як-от пізнання чи істина. Для Томи визначальним фактором була сама мова, її використання, тобто жива людська розмова чи диспут, а не якесь визначення, навіть якщо його дав він сам. Щодо цього він звертається до Аристотеля, який говорив, що найменування речей повинно походити від широкого загалу. Тома стверджує: "Назвами потрібно користуватися так, як усі користуються" (De Veritate, 4, 2)[i]. Це означає, що не потрібно довільно створювати нові назви, чи застосовувати старі слова у довільно нових значеннях: терміни повинні бути зрозумілими для широкого

кола читачів. Тут застосування набуває *герменевтичний* метод, оскільки адекватне прочитання тексту неможливе без занурення у соціально-культурний контекст епохи [130, с. 79].

Однак при дослідженні тексту "Суми" було дійдено висновків, що Тома часто використовує різні терміни на позначення одного поняття. Очевидно, саме тому деякі дослідники вважають, що, попри видимість, у Томи немає реальної, чітко сформованої термінології [100, с. 12], хоч таке твердження, мабуть, надто категоричне. Але докладний аналіз тексту показує, що Тома часто не встановлює певних визначених термінів, які він планує використовувати послідовно – навпаки, він подекуди застосовує поряд різні синонімічні вирази. Тож це дає нам теоретичне право також не завжди однаково відтворювати його терміни, хоча тут є серйозна небезпека самому заплутатися. Тома, наприклад, застосовує кілька різних виразів на відтворення поняття стосунку (relatio, respectus), то й постає питання, чи ми, відповідно, можемо робити щось подібне. Так само, коли говорити про scientia – doctrina: у деяких періодах тексту ці терміни виступають синонімами [351, с. 78]. З іншого боку, він надає багато різних значень слову "форма". Також, causa efficiens є водночас effectiva, agens, activa, movens. Така синонімія, зрозуміло, прийнятна лише з того огляду, що Тома досконало володів матеріалом.

Явище синонімії, якщо розглядати її на матеріалі "Суми теології", присутнє у різних ракурсах, якщо можна так сказати:
1) внутрішньотекстовому, тобто в самому латинському тексті, та
2) зовнішньотекстовому, тобто при перекладі. Останній ракурс можна поділити на два підракурси: а) різні варіанти перекладу одного терміна, та б) підміна терміна при перекладі.

Внутрішньотекстовий ракурс виявляється у тому, як Тома використовує деякі терміни. Скажімо, Тома часто використовує два терміни - *scientia* та *doctrina* для позначення одного і того ж предмета (STh I, 1, 5).

Тут же виникає питання, як бути перекладачеві у даній ситуації. Тобто, ці латинські терміни, хоча і є синонімами у деяких своїх значеннях, однак не є повними синонімами і мають відтінки значення, які не перетинаються: у класичному періоді *доктрина* мала значно вужче значення, аніж *сціенція*. Зрештою, ці відтінки значення відрізняються й у сьогоднішніх тлумаченнях цих понять: doctrina – вчення, scientia – знання [21]. Перекладач не може вдаватися до транслітерації та буквального перекладу, оскільки це викличе, щонайменше, здивування у читача. Тоді залишається одне – замінити один термін іншим, який вживається у тексті частіше. Саме так є наскрізно в українському перекладі [58]. Інакше поступив англійський перекладач, впровадивши у текст додаткову фразу, "*The science of sacred doctrine"* [364], якої немає в латинському тексті. Тобто очевидно, що щось-таки робити потрібно – не можна вдаватися до буквалізму, оскільки він буде недоречним та викликатиме непорозуміння.

Зовнішньотекстовий ракурс питання синонімії виявляється у тому, що один латинський термін можна відтворити кількома українськими відповідниками. По-перше, можна вдатися до транслітерації, як термін *accidentia* можна просто переписати українськими літерами згідно з правилами української граматики – *акциденція*; по-друге, можна перекласти складові частини цього слова, тобто префікс, корінь, суфікс, таким чином структурно-морфологічно калькуючи латинське слово – *припадковість*. Граматично лексеми *акциденція* та *припадковість* не співпадають, оскільки латинське *accidens* – це форма середнього роду дієприкметника, *accidentia* - множина, а українська калькована лексема *припадковість* є іменником. До того ж, лексема *припадковість* проводить, хоча й незначну, все-таки небажану аналогію із клінічним терміном. Окрім того, лексема не має статусу терміна у філософській термінології.

Транслітерована лексема, *акциденція*, в українській мові також видозмінює свою граматичну форму – стає іменником жіночого роду

однини, втрачаючи множину. Однак це пов'язано із мовними особливостями: далеко не завжди лексема іншомовного походження зберігає у цільовій мові свою граматичну структуру, навіть частково. До того ж, *акциденція* – філософський термін, не завжди зрозумілий широкому колу читачів. А твір Томи, як видно із Прологу, спрямовується саме до широкого кола читачів. Щодо відтворення цього терміна в іншомовних перекладах, то спостерігаємо різні підходи до цієї проблеми. У польському перекладі маємо *przypadlosc*, в англійському – *accidence*. Англійський варіант і не може мати іншого слова, оскільки в англійській мові приблизно 70 % слів латинського походження, а от польський варіант відтворення показує цілком інший підхід.

Значення поняття *accidentia* у Томи збігається з аристотелівським значенням поняття *symbebekos*. Український термін *припадковість* утворено за аналогією до грецького та латинського – тому такі терміни називаємо аналогами латинських. Поглянувши на структуру терміна, побачимо, що і грецьку лексему перекладено латинською мовою способом калькування, а не транслітерації. Це, безумовно, доводить переваги використання методу калькування і в українській мові для відтворення цього терміна. Тож два терміни, *припадковість* та *акциденція*, по суті, означають один предмет, однак роблять це дещо по-різному: перший використовує засоби власне української мови, другий використовує уже закладене в нього значення, тобто зрозумілий лише тим, хто обізнаний з проблематикою.

Тут зустрічаємося з поняттям національної ідентифікації у перекладі: ряд термінів при відповідно підібраному способі перекладу несе в собі яскравий колорит національної мови завдяки використанню морфем цільового походження. Такий приклад маємо на матеріалі терміна припадковість – акциденція: перший варіант перекладу національно ідентифікується, тоді коли другий варіант містить у собі, можна сказати

інтернаціональний компонент, позбавлений конкретної національної прив'язаності.

Під час аналізу терміносистеми стає очевидним, що метод транслітерації сприяє, можна сказати, "інтернаціоналізації" лексем, тоді як метод калькування, навпаки, сприяє національній ідентифікації термінолексеми, і в кінцевому результаті, усього тексту перекладу загалом. За словами авторитетних дослідників, важливе значення має "стосунок термінології до літературної мови" [56, с. 70]. Наочно використання принципів відтворення деяких основних термінів у різномовних перекладах "Суми теології" та можливі українські відповідники можна оглянути у таблиці (див. Додаток 1).

Цілком інше питання виникає тоді, коли перекладач відтворює один термін іншим його приблизним синонімом. Так, терміни *beatitudo* та *felicitas* деякі перекладачі не розрізняють, хоча сам Тома вказує на відмінність між ними. Тома пише: "*de ratione beatitudinis sit, quod sit summum bonum*"; згодом торкається поняття "*terrena felicitas*", тобто "земне щастя". В англійському перекладі ці обидва поняття подано як *happiness*, що, очевидно, не цілком правильно з погляду системності термінології. Тому в українському перекладі ці терміни все-таки диференційовано: *блаженство* та *щастя*. До того ж інші англомовні інтерпретатори та дослідники схоластичної філософії все-таки диференціюють ці терміни. Згодом, у "Сумі проти поган", Тома пояснює, що саме він розуміє під цими поняттями. Тому очевидно, що ці два терміни не є повними синонімами і тому їх потрібно розрізняти у перекладі [287, с. 18-24].

Це лиш поодинокі приклади внутрішньо- та зовнішньотекстових синонімічних пар, однак таких випадків наскрізно по тексту "Суми" є багато. Спостереження над різними синонімічними термінами, аналіз їх використання як в оригіналі, так і в різномовних перекладах дають змогу замислитися над тим, що до термінології та зокрема до її перекладу

необхідно застосовувати творчий підхід, не варто вдаватися до сухої буквалізації. Такий підхід повинен засновуватися на відповідній обізнаності із схоластичною терміносистемою, її витоками (зокрема грецькими), а також з тими вирішеннями проблем, до яких вдавалися перекладачі у різних мовах. Однак не варто підмінювати термін оригіналу іншим терміном, хоча й близьким за змістом – це може призвести до непорозумінь.

Ось ще один приклад термінологічної несумісності з точки зору українсько-латинського контрастивного аналізу. У пасажах тексту "Суми" виникає необхідність визначити стосунки між термінами *tempus* – *aevum* – *aeternitas* та їх українськими (чи навіть англійськими) відповідниками. Перший і останній мають прямі англійські відповідники і, як це видно з тексту "Суми", перший позначає земний час, а останній – вічність Бога [144, с. 25-27]. Однак середнє слово, *aevum*, не має прямого відповідника. Тому Альфред Фреддосо, перекладач "Суми", використовує новотвір у перекладі, *aeviternity*, пояснюючи його значення латинським словом у дужках. Робить це перекладач через так звану "недостатність позначення" [283, с. 34] цього новотвору. Відповідно, перекладач у такий спосіб пояснює слово та показує, що воно не має англійського еквівалента. Подібні ситуації виникали і в часі праці над українським перекладом "Суми". Це дослідження покликане висвітлити саме такі місця тексту, покладаючись на великий досвід сучасних (і насамперед американських) перекладачів і дослідників. Це – необхідна умова створення адекватного перекладу "Суми" українською мовою. Слід зазначити, що Олексій Панич, під керівництвом якого було здійснено унікальний проект – паралельні переклади грецького і латинського тексту «Категорій», увів лексему «чимбутність».

Так, хоча scientia та doctrina у першій частині "Суми" виступають як синоніми, хоча між собою ці поняття відрізняються досить сильно. Спочатку читаємо: "Sed sacra doctrina accipit aliquid a philosophicis disciplinis", а згодом: "Et quantum ad utrumque, haec scientia alias speculativas scientias

excedit" (STh I, 1, 5). Згідно із визначенням, синонімами є слова, що можуть навзаєм замінятися у тексті. Однак у процесі перекладу було виявлено, що Тома часто використовує різні синоніми поряд. Слова *scientia* і *doctrina* вжито як синоніми у 1-му питанні, незважаючи на те, що ці слова не є взаємозамінними. Складність можна подолати кількома шляхами, як передати слова транслітерацією, але у цьому випадку два слова в одному контексті матимуть одне значення; можна прийняти, що слова є синонімами, і застосувати одне слово для їх передачі; можна додати слово в текст перекладу задля розрізнення цих двох знаків.

Кожен з методів має свої переваги та недоліки. Властиво, два терміни – *doctrina* і *scientia* мали різні значення в класичний період: перше слово мало значно вужче значення. В англійському перекладі "Суми" Т. Гілбі ця проблема вирішена по-іншому [364]. Перекладач вносить у переклад додаткову фразу: *of sacred doctrine*, однак це – двоякий хід. З одного боку, це допомагає вловити, що Тома, використовуючи два слова, розуміє одну й ту ж річ (однак лише в цьому дискурсі) і це допомагає вирівняти відмінність між цими словами. Однак з іншого боку, надвикористання зайвих слів у перекладі може негативно впливати на структуру перекладеного тексту. До того ж, означення *sacra* у "Сумі" використовується лише з іменником *doctrina* і ніколи із *scientia*. Це доводить, що терміни не є синонімами. До того ж, *scientia* і *doctrina* не були синонімами і в класичний період, і Тома переважно використовує їх із несинонімічним значенням. Ці два терміни розрізняють і сучасні науковці [138, с. 47].

Термін disciplina – це настановлення в пасивному значенні слова, і у цьому сенсі воно протилежне до doctrina. Також Тома використовує його у значенні відділу чи відгалуження настанови чи науки, і тут воно є синонімом до ars, doctrina, scientia. В Аристотеля відповідником цього терміна є mathema, тобто виховання, освіта, тренування [141]. Corpus Thomisticum подає це слово як Unterricht, зазначаючи пасивність значення слова, подаючи

деякі витяги із “Суми” (STh II-II,16,2)[ii]. Doctrina – настановлення (instructio) в активному значенні слова, тобто вчення, протилежність до дисципліни, хоча подекуди вживається і як синонім до дисципліни. Тома пише: “прийняття науки (scientia) здійснюється через доктрину та дисципліну” (STh II-II, 181, 3). Існує також інший термін, “догма”, хоча Тома його у значенні науки не використовує. Dogma – філософський принцип, використовується щодо різних (позитивних і негативних) вчень: “смертоносні та хворобливі догми є такими, що суперечать догмам віри” (STh II-II, 11, 1).

Щодо терміна “scientia”, то у німецькому “Corpus Thomisticum” маємо Wissen, Wissenschaft. Тобто, все-таки між цими термінами є певна формальна та змістова відмінність, однак Тома, незважаючи на це, використовує їх чітко як синоніми. В українському тексті у такому випадку доцільно використовувати одне слово – “вчення”: “Святе вчення приймає дещо від філософських вчень”, “і щодо обох, це вчення перевершує інші умоглядні вчення”. З іншого боку, терміни assensus – consensus, які є практично синонімами у сучасних мовах, Тома розрізняє: перший стосується мислення, другий – волі (STh 1, 15, 1). Такі терміни відносимо до розряду напів-термінів.

Цікаво також, як перекладачі поводяться із синонімами в інших випадках. У наступному прикладі наведено використання перекладачем однієї й тієї ж лексеми для передачі двох слів: “*beatitudo*” і “*felicitas*” передано як “*happiness*”, або ж як “*beatitude*”. Тома говорить про *felicitas contemplativa,* однак Т. Гілбі подає цей вираз як “*contemplative beatitude*” [364], що є певною підміною поняття, оскільки “*felicitas*”, за Томою, стосується земного щастя. Тож очевидно, що два терміни, *beatitudo* і *felicitas* не є синонімами, відповідно, перекладач повинен приділяти більшу увагу відтворенню цих понять, оскільки вони позначають різні поняття. Докладне значення цих концептів втрачається, коли відтворювати їх одним і тим

самим словом. При дослідженні структури термінів застосовано метод *компонентного* аналізу значення лексеми, який попередньо опрацював Ю. Найда [282 та ін.].

Питання синонімії постає гостро у терміносистемі кожної науки. Так, у медицині використовуємо термін “дистильований”, хоча поряд із ним часто зустрічаємо і термін “скраплений”, який є терміном-аналогом, що утворений в українській мові з латинського слова способом калькування. Тут зустрічаємося з проблемою двомовності у термінології: частина термінів в українській мові латинського походження, а частина – українського. Терміни українського походження поділяються на дві групи: кальковані терміни, тобто ті, що утворені за принципом перекладу морфологічних частин слова чи на зразок латинського слова, як-от у попередньому прикладі (дистильований – скраплений) і терміни власне українського походження, наприклад “легеня”. Поряд з цими термінами існують транслітерації латинських чи грецьких термінів, наприклад “трахея”, “синус” та багато інших: ця група термінів найпоширеніша. Питання уніфікації термінології стоїть гостро й сьогодні, питання синонімії дотичне до неї у багатьох аспектах, і очевидно, що подібні проблеми існують і у філософській термінології.

Перекладне слово прагне функціонувати як аналог перекладачевого сприйняття контексту. Відповідно, перекладач повинен передбачати неуникні несумісності між первинним (латинським) та вторинним (англійським, українським і т.д.) значенням слова. Такі відмінності, хоча й вони часом неуникні, потрібно якомога більше вирівнювати, адже текст є структурою, що несе ідеї у широкому семіотичному значенні слова, часто містить за собою приховану інформацію.

Дослідник семіотичних питань у мові А. Бергер зазначає, що суттєвим проривом у семіотиці є прийняття лінгвістики як моделі та прикладання лінгвістичних концептів до інших феноменів, і не лише до мови. Однак

Дж. Ділі розширяє сприйняття семіотики, включаючи до неї також і “власне природні феномени, окрім культурного та літературного контексту” [138, с. 2]. У центрі семіотики міститься усвідомлення, що людський досвід загалом є інтерпретативною структурою, що підтримується та впорядковується знаками.

Щодо відтворення термінів, то у цьому питанні важливе дотримання “золотої середини”. Неможливо усі без винятку терміни подати транслітерованими латинськими словами: адже тоді потрібно буде перекладати українською мовою лише сполучники; також неможливо повністю відмежуватися від латинських слів. Цей факт підтверджує і український переклад “Європейського словника філософій”. З уваги на це не намагатимемось поставити остаточну крапку у цьому питанні, що, зрештою, й неможливо – намагатимемося лише розгорнути дискусію.

Найпростіше із тими термінами, які широко вживаються в українській мові на рівні побутової лексики. Частовживаними є слова латинського походження, як-от “форма”, “матерія” та гнізда похідних від них слів. Цілком очевидно, що іншого адекватного, еквівалентного чи навіть приблизного інакшого відповідника їм не знайдемо: його просто не існує. Справа в тому, що ряд іншомовних (насамперед латинських) слів (серед них і терміни) настільки інтегровані в українську мову, що уникнути їх неможливо, та, зрештою, й немає такої необхідності. Тобто, вони повністю мотивовані. Значно більшу проблему становлять напів-терміни, тобто такі поняття, які в різних періодах тексту можна відтворювати по-різному – в залежності від закладеного в них змісту. Окрім вищезгаданих термінів, до напів-термінів зараховуємо іменник res. В подібних випадках деякі перекладачі (німецький та польський переклади) подекуди вдаються до контекстуального тлумачення терміна. Так, іменник res, що зазвичай перекладаємо як “річ” (звідси – й “реалія”), у Томи має максимально загальне значення: подекуди його неможливо перекласти жодним іменником

(STh I, 16, 1): “адже про жодну річ не судиться згідно із тим, що стосується її через акциденцію, а лише згідно із тим, що стосується її субстанційних властивостей”[iii]. Тут не йдеться про річ матеріальну, що здебільшого й розуміємо в українській мові під іменником “річ”. Тому переклад має більше шансів виграти, якщо цей іменник опустити взагалі, відобразивши таким чином абстрактність: “адже ні про що не судиться згідно із тим, що стосується його припадковості, а згідно із тим, що стосується його сутнісних властивостей”.

Тож для іменника “res”, по суті, точнішим відповідником у даному випадку є абстрактне “щось”. Однак Тома сприймає всі ті абстрактні поняття, якими оперує, цілком реально: він поводиться із ними надзвичайно легко, розставляє в абсолютному порядку – так, як поводимося із матеріальними предметами побуту, наче бачить їх усіх. Під цим оглядом другий варіант перекладу програє, адже переклад повинен відображати ту легкість та, якщо можна так сказати, матеріальну конкретику, з якою Тома сприймає всі терміни: абстрактність він сприймає та подає в “Сумах” як конкретність.

Неможливо відтворити усі терміни однаковим способом: йдеться про відтворення однаковим способом принаймні корелятивних термінів. Потрібно мати на увазі, що не можна один термін подавати калькуванням, а інший транслітерацією, оскільки терміни повинні чітко співвідноситись один з одним. Відтворення корелятивних термінів різними способами неприпустиме з того огляду, що виникатиме дисонанс, небажаний у творі. “Сума теології” вражає структуризованою подачею матеріалу, чіткістю викладу аргументів, строгістю використання термінів. Ці риси твору повинні знайти своє відображення й у перекладі. Проте, надто віддаючись відтворенню цієї особливості, ризикуємо позбавити переклад доступності та прозорості. У європейській літературі існують два види перекладів “Сум”: одні орієнтуються на дослівність (французький, раніший польський) інші –

на тлумачення (німецький та пізніший польський). Враження від цих перекладів також залишаються абсолютно різні. Однак завдання перекладача – викласти ідею зрозумілою та доступною мовою.

Латинська мова завжди була залежною від грецької як взагалі (Лівій Андронік), так і в галузі філософії зокрема. Цицерон переклав грецьке слово atomos як individuum – тобто точна калька, переклад слова за частинами (неподільне); латинське "контемпляція" – відповідник для грецької лексеми "теорія" і т. д. Проте відмінність між мовами була значною і перекласти грецьке "to on" вже було складніше: про це пише ще Сенека (Лист 117,5) [59]. Подібні проблеми існують і в інших мовах. Щодо проблеми перекладу окремих термінів, то бачимо, що деякі терміни взагалі не мають відповідників (навіть приблизних) не лише в українській, але також і в усіх інших сучасних мовах. Про це говорить Ж. Маритен на матеріалі терміна "species" [250, с. 15].

Цей термін позначає внутрішнє розрізнення (determinatio), як бачимо у Томи (ScG II, 98). Дж. Ділі вважає, що найкращим варіантом перекладу для "species" у тому випадку, коли термін стосується пізнання, є "виокремлюючі (специфікуючі) форми", або ж "виокремлення" (специфікація) [140, с. 24]. Згідно з Ж. Маритеном, найприйнятнішим відповідником для цього терміна є "представляючі (репрезентуючі) форми". Термін "species" визначає (специфікує) якусь певну конкретну предметність (об'єктивність), тобто якісь конкретні риси певної речі. Як бачимо, важко відтворити цей латинський монолексемний термін аналогічним монолексемним терміном не лише українською мовою, а й навіть англійською, яка значно ближча до латинської, аніж українська, а тим більше, якщо йдеться про термінологію.

За способом відтворення терміни можна поділити на кілька груп. 1) Терміни, які можна відтворювати лише транслітерацією, як-от "матерія" та "форма". Інакших відповідників для цих лексем не існує не лише в українській мові. Існує загальноприйнята традиція відтворювати ці терміни

латинськими лексемами, хоча ці терміни створив та визначив Аристотель (hyle – eidos), і вже в латинській традиції, тобто, починаючи з Середньовіччя, ці терміни отримали саме таку "форму", яку мають сьогодні у європейській філософській традиції. 2) Найчисельнішу групу термінів "Суми" можна відтворювати як транслітерацією, так і калькуванням: так, терміни "субстанція", "акциденція" та інші як у транслітерованому, так і в калькованому варіанті (підстава, припадковість). Таких термінів є найбільше. 3) Ще одну групу термінів можна відтворювати лише ситуативними відповідниками, як-от "esse", "ens". Для відтворення таких термінів прийнятні лише власне українські лексеми – "буття", "суще", чи "існуюче".

Властиво, тут зустрічаємося з явищем синонімії при перекладі таких термінів, як "суще" та "існуюче". Використання тієї чи іншої лексеми залежить лише від контексту та від семантичного навантаження, що присутнє у певному конкретному дискурсі: перша лексема містить архаїчний компонент, друга є значно нейтральнішою. Із різними методами відтворення термінів пов'язана й наявність різних перекладів одного й того ж твору однією мовою (явище множинності перекладів) [67, с. 25]. Саме тому в польській, німецькій, англійській філософській літературі відомі різночасові переклади "Суми теології". Хоча, здавалося б, не варто перекладати один і той же твір однією й тією ж мовою двічі, однак це – помилкова та поверхнева думка: кожен перекладач по-своєму підходив до твору, по-своєму вирішував основні проблеми, і тому враження від різночасових перекладів залишаються абсолютно різні. Ці прогалини потрібно заповнювати, оскільки філософія та література кожної цивілізованої країни повинні збагачуватися здобутками світової філософської думки: саме на матеріалі таких творів у кожній мові створюються власні філософські термінологічні системи.

Терміни, які мають амбівалентне значення у тексті, створюють значний вплив на певні періоди тексту, що подекуди виливається у спотворення чи навіть підміну значення періодів тексту. Очевидно, що кожен переклад давнього тексту (і насамперед це стосується філософських праць) пов'язаний із різними проблемами. Виникають вони подібно до ланцюгової реакції: кожен розв'язок тягне за собою нову трудність. Тож застосування окремих підходів до відтворення термінів може спровокувати семантичну перестановку із погляду мови-джерела чи навіть цільової мови. Тому часто виникає необхідність застосовувати різноманітні компенсаторні засоби, як додавання нового слова задля пояснення значення періоду тексту. Певні пасажі таких текстів, як "Сума теології", потребують додаткового позатекстового пояснення. До того ж, складність перекладу з давніх мов не можна прирівнювати до складності перекладу з мов сучасних: переклад з давніх мов є своєрідним науковим дослідженням, що передбачає велику підготовчу роботу, а також коментарі та пояснення.

Засновуючись на викладеному вище, терміни, на основі яких проводиться дослідження, розділено на три тематичні групи – метафізичні, гносеологічні, моральні та соціальні терміни. Такий поділ уможливлює докладніший опис та контрастивне зіставлення термінолексем. Поділ термінів на групи зумовлений первинністю концепції буття у філософії Томи та поняттям мислення, яке логічно з ним пов'язане. Існування Бога та Трійці наскрізно є ключовими позиціями у філософії Томи, що зумовлює необхідність розглянути терміни, які стосуються цих концепцій. Подібно улаштовує своє дослідження Е. Жильсон [185], однак починає розгляд концепцій із існування Бога, після чого розглядає людське пізнання, а далі – ряд інших концепцій, як-от вільна воля, право та інші. Також подібним чином укладає свою працю А. Баумейстер [12]. Специфіка нашого дослідження відрізняється від описаних попередньо, тому саме такий поділ термінів дозволяє докладніше їх розглянути у ракурсі феномена рецепції. У

метафізичних термінах наголос насамперед поставлено на корелятивних групах термінів, від яких залежить відображення семантичного наповнення тексту оригіналу в перекладі.

Вчення Томи засновується на доктрині буття, з якої висновується доктрина насамперед знака, а відтак – аналогії. Буття є першим, що потрапляє у наше сприйняття: відповідно, пізнання самої речі, що чим є (quod quid est), приходить після усвідомлення її існування. І вже пізнання того чи іншого буття засновується на дії знаків. Тому на основі доктрини знаків видно достовірність твердження, що пізнання буття залежить від дії знаків, однак саме буття повинно бути пізнаним перед пізнанням знаків, тому перше, що потрапляє у наше сприйняття, є буття, а не знак [139, с. 341].

Ідею знака (semeion) та поділ буття на природне та культурне знаходимо в Августина. У “Сповіді” Августин пише про свою нецікавість до вивчення греки [2] та про те, що він вивчав неоплатоніків у латинському перекладі, однак це не потрібно вважати переконливим доказом того, що Августин, будучи високоосвіченою особою, не знав грецької мови, яка звідусіль його оточувала, про що говорять і дослідники [110, с. 12]. Глибинність думки Августина не зрівнюється із жодним з філософів цього періоду. Вплив цього мислителя продовжується наскрізно через весь латинський період – починаючи від Томи, що постійно цитує філософа у своїх творах, покладаючись на його авторитет, і аж до протестантів після Лютера і його тез у 1517 р. Саме в Августина з’являється поняття знака. Він був першим, хто запропонував стосунок між посилачем, сприймачем та знаком, тобто словом [95, с. 39-41], Це стає суттєвим штрихом до початку середньовічних і модерних теорій про мову. Властиво, посилачем є автор, сприймачем – читач, а посередником – слово. Іншими тріадами, що містять посилача, сприймача та посередника, є різноманітні мисленнєві діяльності, включно із осмислюванням того, що було почуте чи прочитане. Згодом

Боецій впровадив відмінність між перехідним (трансцендентним) та буттєвим (онтологічним) стосунком.

Тож починаючи з IV століття у філософію входить поняття знака, що значною мірою спричинилося до процесу зростання філософії латинського періоду до зрілості. Починаючи із 396 до 426 року Августин працював над твором "Про християнське вчення" (De doctrina Christiana). Тож починаючи від Августина, загальна ідея знака прикладається до таких природних та культурних феноменів, як хмара, оскільки є знаком певної погоди, та слова, що є знаком певної інформації. До випрацювання поняття знака долучився Тома, а вже у 17 столітті Джон Пуансо докладно вияснив, що містить це поняття. Врешті, Джон Локк запропонував семіотику як галузь науки, яка отримала свій розвиток, по суті, аж на початку двадцятого століття завдяки працям Чарльза Пірса. Тож поняття знака, як бачимо, наскрізно проходить через усі чотири періоди європейської філософії – класичний, середньовічний, модерний та постмодерний, про що докладно пише Дж. Ділі у великій праці "Four Ages of Understanding" [139].

Потрібно бачити відмінність між природним знаком, як відбиток лапи вказує на те, що стежкою пройшла тварина, та культурним знаком – словом; також потрібно розрізняти теорію словесної мови та теорію знака. Однак саме Августин перший запропонував загальну семіотику, де знак стає родовим поняттям, а слова і теорія знаків – рівними між собою його видами. Інтерес Августина до концепта знака пояснюється тим, що це поняття лежить на початку шляху поєднання і узгодження книги природи, тобто філософії, та книг Писання, через які до нас промовляє Бог. Усе це висвітлюється у творі "Про християнське вчення", над яким він працював щонайменше двадцять дев'ять років свого життя [92, с. 174]. У цій праці Августин стверджує, що знаком є щось таке, що вносить у нашу свідомість щось поза собою. Згодом філософ аналізує різні речі з огляду їх знакової (сигніфікативної) функції. Аби показати, наскільки глибоким і обсяжним є

такий аналіз, Августин впроваджує ряд вирізнень, аби покрити увесь знаковий феномен, як природні та умовні (conventionales) позначення; позначення, як вони функціонують у сприйнятті тварин та людей; позначення слів та позначення різних звуків та інше. Однак усі ці позначення мають спільну рису: всі вони означають щось поза собою, щось таке, що не є ними самими.

Однак середньовічні мислителі з плином часу намагатимуться розширити августинове визначення знака, оскільки для них воно виявиться дещо завуженим. Так, Тома вважатиме августинове визначення вузьким із двох причин: перше, ангели також спілкуються завдяки знакам, хоча і є нетілесними, і тому ці знаки не вписуються в августинове визначення; друге, люди, використовуючи мисленнєві концепти, застосовують знаки, які не можуть зводитися до перцептів [116, с. 331]. Слідом за Томою, спочатку Дунс Скотт, а потім і Вільям Оккам, випереджуючи Пуансо, вказують на вузькість августинового визначення знака, оскільки воно не прикладається ані до концептів, ані до перцептів як таких [98, с. 98-99]. Однак як концепти, так і перцепти, будучи ідеями та образами у мисленні, все ж здійснюють у свідомості певну функцію знака, яка полягає у позначенні чогось іншого через себе, як і говорив Августин.

Для того, аби знак функціонував, не настільки важливо, щоб він був чимось сприйнятливий (перцептивний), як того вимагає визначення Августина, а достатньо, аби був певним елементом реальності, яка приносила б у наступну реальність щось інше, аніж вона сама, щось таке, чого немає в реальності. Адже якщо хтось думає про коня, то не обов'язково вимагається присутність коня, аби думати про нього. Адже коли думаємо про ангела, то будь-яка перцептивність вже унеможливлена: для того, щоб усвідомити якусь річ, немає конечної необхідності у її присутності.

Однак ці "слабини" [139, с. 481] августинової теорії про знаки, з іншого боку, є сильними її сторонами, оскільки вони пов'язані з особливим

інтересом філософа до Письма. Слова Письма є, по суті, матеріальними структурами, які під час їх сприйняття провадять людину до таїнств – завдяки звукам і шумам. Цей факт, а також те, що Августина зараховували до великих Отців Церкви, прислужився до того, що визначення знака увійшло до "Сентенцій" Петра Ломбардського (1150 р.) – твір, що був компіляцією тогочасних патристичних поглядів та став основою для теологічних студій у середньовічних університетах, починаючи з XII століття і аж до кінця періоду Середньовіччя та спричнився до написання "Суми теології".

Як протестанти, так і католики вважають Августина "своїм" – і саме завдяки цим поглядам. Адже у цей період розподілу християнства на католицизм та протестантство філософія Августина перебувала, можна сказати, на чолі обох цих течій. Августинова теорія про знак, а також і його визначення, відіграла вирішальну роль як для католицьких, як Арауджо (1617), Пуансо (1632), так і для протестантських, як Тимплер (1612), Кекерман (1607) мислителів. Однак саме датування вказує на довгий період, який був необхідний для того, аби августинові ідеї та твердження доросли до того, що їх почали використовувати інші християнські мислителі [362, с. 183-185]. Хоча ідеї Августина не завжди яскраво світили, однак вони створюють постійну та неперервну лінію через усю латинську добу філософії.

У XII столітті, до уточнення теорії знака долучається Тома з Аквіну, і насамперед – своїми "Коментарями" на "Сентенції" Петра Ломбардського. Тут Тома вирізняє термін "знак" відповідно до його первинного визначення, яке позначає щось відчуттєво-сприйнятливе, що засновується на стосункові позначення, і зазначає, що щось таке, що не підпадає під відчуття, може бути знаком лише в другу чергу. У праці "De Veritate" Тома стверджує, що "річ не може називатися знаком, хіба лиш у тому випадку, коли вона є чимось таким, від чого походить щось одне, переходячи від однієї речі як знаної

попередньо, до другої, тобто через дискурс. Однак, оскільки пізнання ангелів не є дискурсивним, як людське, то в комунікації ангелів немає знаків. Тож знаки в людському пізнанні є відчуттєвими, оскільки наше пізнання, яке є дискурсивним, виникає від відчуттєвих речей" (De Veritate, VII).

Згодом, у "Questiones de Quodlibet", Тома говорить про слово та його функцію як знака, вирізняючи слово від того, що воно позначає: "вимовлене слово є лише знаком, а не тим, що воно позначає; однак те, що розуміємо за ним, є обома – і знаком, і позначуваним, як і сама річ" (Quest., I). Тома випрацьовує поняття знака, зазначаючи, що знаками для нас є відчуттєві предмети, оскільки людське пізнання, будучи дискурсивним, засновується на відчуттях. Однак можна сказати і загальніше, що знаком є будь-що знане, що репрезентує у собі щось інше, аніж воно саме, як стверджує й Тома (De Veritate, V). Тому ідеї та образи, думки у нашому мисленні, які перетворюють фізичні звуки у знаки, є причинами існування та виконування позначення лінгвістичних знаків.

Адже слова будь-якої людської мови, якщо приймати їх поза умовними позначеннями, поза тим, що вони позначають, тобто окремо від думок та звичаїв, що пов'язують людську спільноту зв'язками певних домовленостей, мають лише просту фізичну природу звука, тобто зрушеного повітря. А вже в контексті людських соціальних взаємозв'язків ці звуки підносяться до рівня звуків, що щось позначають. Тому не лише буття лінгвістичними знаками, а також їх дієве позначення засновується на думці як на причині. І тому внутрішній світ, тобто думка чи ідея, має раціональність знака значно стійкіше, аніж мовлене чи писане слово. І тому, як Тома зазначає у "De Veritate" (9, 4), ангели, так само, як і людські буття, пізнають речі завдяки знакам, і завдяки знакам спілкуються між собою.

Аквінат був обізнаний із Діонісієм, а саме із його типологією дискурсу "In Divinis". Це привело філософа до того, що він створив конструктивну стратегію стосовно "досконалих термінів" щодо Творця та творінь. Тома

знайшов значно сильніше метафізичне використання для семантичного розрізнення між “res significata” та “modus significandi” [113, с. 77], які загалом приймалися для того, щоб показати, як змінюються силогістичні терміни від іменникового до прикметникового способу позначення (STh I, 13).

Люди, як ангели, охоплюють речі мисленнєвістю, однак відрізняються від ангелів тим, що, подібно до тварин, пізнають речі відповідно до своїх відчуттів, а не до природи самих речей. Люди, на відміну від тварин, наділені мисленням, і на відміну від ангелів, наділені відчуттями. Тому людина усвідомлює, що речі перебувають у стосунку із сприймачем, і зацікавлення сприймача також незалежно існує у фізичному світі. Це усвідомлення є вмістилищем семіотичної свідомості, і є початком філософії, науки та моралі, є початком цивілізації, на відміну від соціальної взаємодії. Це і є принциповою відмінністю між тваринним і людським світом, між спільнотою та культурою. Існує, очевидно, принципово людський принцип використання знаків, що він відрізняється від тваринного, з одного боку, та ангельського, з іншого. Однак саме цю позицію знака не включив Августин до свого визначення, про що пише Дж. Ділі [139, с. 425].

Існують дві моделі семіозису – Соссюра та Пірса, за якою модель Соссюра описується як дуалістична (позначувач – позначуване), а Пірса – тріадична (знак – предмет – сприймач). Однак, насправді, ці моделі створені не як протилежності, а як практично паралельні, оскільки модель Соссюра також є тріадичною, бо ланка між позначником та позначуваним передбачає якийсь культурний код, тобто мову. Знаємо, що Тома встановлює ієрархію – теологія, “цариця” наук, а філософія – її служниця (однак Аквінат ніколи не використовує у тексті цього виразу): у рамках цього дослідження служницею філософії є філологія, тобто мова, оскільки покликана встановити значення термінів. Однак в процесі аналізу вибудовується ще одна тріада: теологія – філологія – філософія, у якій філологія, тобто слово, відіграє роль

семіотичної системи, що покликана позначити предмет. Необмежене буття, слово (тобто термін) та сприймач – семіотична тріада, про яку, по суті, йдеться у цьому дослідженні.

Розвиток семіотики тісно пов'язаний з іменем Джона Ділі [138 та ін.]. Його підхід до викладу та пояснення філософських питань допомагає у випрацюванні стратегії нашого дослідження. Із досліджень творчої спадщини Томи висновується, що філософ ще не готовий відкинути визначення знака, засноване на відчуттєво-сприйнятливих позначеннях, яке подав Августин, а також не наміряється випрацьовувати і розгортати уніфіковану доктрину знака у семіотичному аспекті. Тому він визначає термін "знак" відповідно до його первинного використання – тобто так, як його визначив ще Августин: "Знак є чимось відомим для нас, що провадить нас до пізнання чогось іншого"[iv]. Таке окреслення поняття знаходимо у коментарях Томи на "Сентенції" Петра Ломбардського. Далі Тома стверджує, що знак позначає відчуттєву річ, яка дозволяє нам довідатися про іншу, невідому досі. Так само, за словами філософа, сприймає це поняття й Магістр, або Учитель, тобто Мойсей Маймонід.

У цьому ж творі Тома зазначає, що "лише у вторинному значенні щось, що не підпадає під відчуття, може називатися знаком"[v]. Згодом Пірс називатиме такі судження "надто емоційними" [140, с. 16]. Коментарі на "Сентенції" Ломбардського належать до ранніх творів Томи. Однак і у своїх подальших, зрілих працях, як-от "Сума теології", філософ притримується попередніх поглядів щодо цього питання (STh III, 60,4): "Кожна річ отримує назву від того, що пасує їй насамперед. Відчуттєвий наслідок містить у собі те, що провадить до пізнання чогось іншого, оскільки усе наше пізнання отримує початок від відчуттів. Мисленнєвий наслідок не містить чогось такого, що провадить до пізнання іншого. І тому насамперед знаками називаються ті речі, що їх пропонують відчуття. Також мовить Августин, що знаком є те, що спричинює пізнання чогось окрім того виду, який

притаманний відчуттям. А мисленнєвий наслідок не містить поняття знака”[vi]. Виходячи з таких позицій Томи, деякі науковці визначають знак таким чином: “Річ не може називатися знаком, якщо вона не є чимось таким, із чого хтось доходить до пізнання чогось іншого шляхом дискурсу, тобто переходячи з однієї, відомої речі, на іншу, невідому” [83, с. 194]. Однак це надто поспішне твердження, оскільки погляди Томи на поняття знака є значно глибшими і вимагають докладного розгляду.

У рамках досвіду не завжди лише наслідки стають знаками причин, але й причини можуть ставати знаками наслідків. Щодо цього у творі “De Veritate” (VII) Тома пише: “Знак – це те, що є вторинним за природою, однак до поняття знака як такого не входить бути первинним чи вторинним за природою, а лише щоб він був відомий для нас попередньо: тому часом приймаємо наслідки як знаки причин, а часом – причини як знаки наслідків”[vii]. Згодом Тома розділяє знак у власному значенні та знак у загальному значенні: “Знаком, властиво мовлячи, може називатися лише та річ, від якої доходиться до пізнання чогось іншого, наче перебігом, і у такому значенні знака немає у ангелів, оскільки їх знання не є перебіжним (дискурсивним). І саме тому в нас знаки є чимось відчуттєвим, оскільки наше пізнання, яке є перебіжним (дискурсивним), виникає із відчуттів. Але у загальному значенні знаком можемо назвати будь-що пізнане, від чого пізнаємо щось інше, і у такому значенні мисленнєва форма може називатися знаком речі. І так ангели пізнають речі через знаки, і так один ангел мовить до іншого через знаки”[viii].

Далі у цьому ж творі Тома підтверджує свою позицію, подаючи додаткові арґументи: “Поняття знака притаманне насамперед наслідкові, а не причині, оскільки причина є причиною існування наслідку. Але оскільки наслідок отримує від причини не лише існування, але й позначення, тому оскільки причина є первинною щодо наслідку в існуванні, то також і в позначенні. І тому внутрішнє слово насамперед має поняття позначення,

аніж зовнішнє слово, оскільки зовнішнє слово встановлюється для позначення лише через внутрішнє слово”[ix].

Таке подвійне трактування поняття знака роз’яснив Пуансо у великій праці “Tractatus de signis”. Як практично єдиний латинський автор, який докладно систематизував вчення Томи з семіотичної точки зору, Пуансо стверджує, що Тома “ніколи не намагався вияснити природу поняття знака як такого, а лише коментував різні аспекти цієї доктрини” [140, с. 93]. Тома стверджує, що ми усвідомлюємо знаки завдяки предметам, які схоплюємо відчуттями. Спершу видається, що відчуттєвими предметами можуть бути лише речі: але довідуючись більше про їх стосунки та зв’язки з іншими предметами у світі "натури та культури" (терміни Августина), відчуваємо, що ці предмети стають що раз більше значущими (сигніфікативними). Та ідеї у нашому мисленні, якими ми осмислюємо ці предмети, думки, якими ми окреслюємо предмети, що потрапляють у наше сприйняття, – саме це і є знаки від самого початку. Тому знаки для нас є відчуттєвими предметами, оскільки людське пізнання є дискурсивним і засновується на відчуттях: про це Тома стверджує у “De Veritate”. Тож ідеї та образи, думки у нашому мисленні, які перетворюють фізичні звуки чи образи у знаки, є причинами існування і дії феномену позначення: і насамперед – лінгвістичних знаків.

У контексті соціальної взаємодії людей звуки і літери підносяться до рівня знакових звуків та літер. Тому не тільки існування лінгвістичних елементів як знаків, але їх дієве функціонування як позначників може залежати від думки як від причини. І тому внутрішнє слово, тобто думка чи ідея, містить поняття знака навіть більшою мірою, аніж мовлене чи писане слово. Тому й ангели пізнають речі завдяки знакам, і завдяки знакам спілкуються між собою – не менше, аніж люди. Однак, на відміну від ангелів, люди пізнають речі відповідно до того, як вони діють у певний проміжок часу, а не щодо їх сутності, про що часто говорить Тома. Звідси й висновується, що поняття знака значно важливіше для людини, аніж для

ангела, з одного боку, і з іншого – для тварини. Тому з такого огляду визначення знака, яке подає Августин, правильне у стосунку до людей і тварин, але у стосунку виключно до людей воно хибить. Знак, по суті, є посередником між зовнішнім та внутрішнім світом людини.

Знак є знаком тоді, коли є чимось іншим, аніж він сам (De Veritate, VII). І оскільки не існує постійного необхідного зв'язку між іменами та предметами, у різних мовах маємо різні імена для тих самих предметів, хоч у деяких випадках такі зв'язки існують, і тоді виникають певні, а часто навіть значні подібності в іменах у різних мовах (скажімо, слова, що виникли завдяки звуконаслідуванню).

Докладно про це пише Оккам, автор класифікації знаків, і його ідеї й досі зберігають актуальність. За його визначенням, основне у знакові – представлення іншого, аніж він сам, про що часто пише Тома. Поняття знака Оккам використовує для всього, що викликає думку про щось інше, тобто щось, що не є ним самим. Знаки, за Оккамом, поділяються на природні, як-от концепт, та встановлені, як-от слово [260, с. 89]. Початки цього бачимо ще в Августина, у його концепціях натури й культури. Оккам розглядає знаки у реченні, аналізуючи їх роль: у зв'язку з цим філософ розглядає терміни первинні (вони позначають предмети) та вторинні (позначають поняття). На думку Оккама, записаний термін може змінити своє значення, однак концепт значення змінити не може. Із цього випливає аналіз слова та поняття: слово має довільне значення, натомість поняття – природне значення.

Оккам висунув семіотичне поняття знака і позначення, чіткіше окреслюючи термінологію, зароджену ще в Середньовіччі. Він у свій спосіб визначає термін suppositio, який був присутній у філософії ще задовго до нього, надаючи йому нового значення, розуміючи під суппозицією використання терміна для позначення чогось, у тому числі й позначення цим терміном самого терміна. Про суппозицію Оккам говорить лише у контексті використання конкретного терміна. Оккам використовує термін "природна

сигніфікація" [40, с. 123], стверджуючи, що інтенції душі є природним позначенням відповідних предметів. Із терміном пов'язане поняття його семантичної наповненості, тому питання найменування підкоряється питанню суппозиції, як вид родові.

Знаки і значення, із якими ми ознайомлені, найчастіше є мисленнєвим представленням предметів та подій: знак може бути словом, значення якого може бути мисленнєвим образом. Мисленнєвий образ може бути викликаний різними словами у різних мовах, і тому це виявляє відмінність між звуками та мисленнєвими образами: тобто ці поняття відокремлювані (separabiles). Коли ж вони відокремлені, то більше не функціонують як знаки та значення: зрозуміло, що для неангломовної людини слово "scuffle" може бути лише звуком, тобто не мати жодного лінгвістичного значення і не бути знаком. Тому можна говорити, що знаки і значення є різними мисленнєвими предметами, і коли їх сприймати відокремлено, то вони припиняють бути знаками та значеннями. Це показує, що мисленнєві знаки, чи мисленнєві значення не є внутрішньою (intrinsicus) властивістю мисленнєвого предмета: саме мислення, чи радше мисленнєве кодування вводить в існування знаки та значення. Тому вирішальне значення має лише те, що ми закладаємо у зміст терміна.

Знаки та значення не існують без мисленнєвого кодування. Тому таке кодування є діячем (agens), тоді як знаки та значення є його інструментами [94, с. 28]. Розум має здатність породжувати концепти і користуватися ними. Концепт переважно визначають як виокремлений (абстрагований) мисленнєвий предмет, що використовується для комунікації, категоризації та предикації. Людський розум породжує концепти за посередництва лінгвістичних знаків. Ці знаки також можуть мати різні значення, адже є й багатозначні слова.

У період пізнього Середньовіччя до визначення поняття знака долучився Пуансо своїм трактатом "De signis". Поряд із дискусією довкола

цього поняття виникають дискусії про інші ключові проблеми середньовічної філософії зокрема: проблема аналогії появляється як фрагмент проблеми знаків у пізнанні, також проблема значень виду та роду, що є одними з ключових понять філософії Аристотеля. Усі ці питання пов'язані з проблемою буття як першого пізнаваного, яку піднімає Тома. Сучасником Томи з Аквіну був Роджер Бекон: властиво, він народився на десять років швидше, аніж Тома, і пережив його на вісімнадцять років. Він був першим, хто прагнув встановити загальне визначення знака, яке відповідало б тому, як його розпочав Августин на початку латинського періоду. Питання знака продовжують дослідники і сьогодні, що свідчить про важливість поняття як одного з ключових термінів, що проходять наскрізно через усі періоди європейської філософії.

Те, що називаємо "лінгвістичним знаком", є певним видом умовного знака. Здатність вловити цю необхідну умовність лінгвістичного знака означає обізнаність та компетентність у певному аспекті лінгвістики, і особливо, коли йдеться про термінологію. У випадку ширшого сприйняття самого концепта "знак", і у випадку, коли кілька слів, чи навіть цілий ряд слів, а то й термінів, створюють загальну своєрідну картину в дискурсі твору, яка, у свою чергу, створює відповідний вплив на сприймача, можемо говорити про сукупність знаків, що мають однакову дію, тобто про "ознаку". Відповідно, й ряд перекладів, а особливо, якщо йдеться про переклади класичної спадщини, середньовічної філософської думки, тобто творів, на яких базується європейська література, філософія, культура загалом – несуть у собі різноманітні поєднані "ознаки" вихідних та цільових філософій, мов, культур. Такі загальні (родові) ознаки виникають з цілого ряду менших (видових) знаків: тому й можна в цьому випадку вважати термін "ознака" видовим у стосунку до "знак", яке, у свою чергу, є родовим.

Похідною від осмислення поняття буття є доктрина аналогії, тобто дослідження того, як одне й те саме слово може використовуватися у

подібних, однак різних значеннях у дискурсі [263, с. 23-30]. Доктрина аналогії бере свій початок ще від Аристотеля – "про буття мовиться по-різному" (pleonachos legetai), як говорив Аристотель. Однак Тома говорить про це ж питання на значно вищому рівні, аніж усі його попередники. Доктрина аналогії з погляду Томи є частиною загальної доктрини знака: ці дві доктрини перебувають у родово-видових стосунках. Хоча термін "аналогія" проходить наскрізно через твори Томи, хоча й матеріалу достатньо, все ж не знаходимо у філософа окремого пасажу, де було б пояснення самої суті поняття.

З поняттям аналогії пов'язано питання термінології, тобто питання людського дискурсу, який виливається, по суті, у важко контрольовані стосунки між словами. Тома прицільно розвиває концепт аналогії, коли пише про іменування Бога. Філософія буття у цьому випадку сягає вже своєї межі, за якою людський розум безсилий.

У випрацювані питання аналогії Тома, як і в багатьох інших випадках, покладається на Аристотеля: Стагірит стверджує, що про буття "говориться різнопланово" (pleonachos legesthai). Оскільки філософія Томи з Аквіну є насамперед філософією буття, то для нього теологія передбачає осмислення буття та мисленнєві знаряддя, які забезпечують це розуміння, тобто слово як засіб для внутрішнього дискурсу та його зовнішнього вияву. Тут натрапляємо на своєрідну несумісність між латинською та грецькою термінологією: у грецькій мові та філософії термін "аналогія" стосується лише математики, а в латинській мові, починаючи від Томи, він уже значно розширив своє значення на фізичні стосунки аж до стосунків між наслідком та причиною. Термін "аналогія" у Томи не стосується ens rationis, тобто уявного буття, а прикладається до ens reale, тобто реального фізичного буття.

Доктрина аналогії доволі обширна у Томи, і насамперед її помічаємо тоді, коли філософ пише про імена Бога, які йому надаються за аналогією до створінь. Навіть тоді, коли Тома пише про аналогічні імена, він не має на

увазі те значення терміна, у якому його використовує Аристотель. Тобто, між “аналогією” Аристотеля та “аналогією” Томи немає чіткого зв’язку [267, с. 33]. Цей термін має значення, подібне до терміна “aequivocus”, тобто “рівнозначний”, який означає поняття, що мають різне, однак співвіднесене значення, як-от світло сонця та світло слави, на противагу до “univocus”, тобто “однозначний”, як-от два людські буття.

Доволі докладно теорію аналогії розвинув дещо пізніше Томазо Каєтан [139, с. 327]. Коли слова мають співвіднесене значення, що стосується якоїсь сутнісної ознаки, то він називає це “аналогією власної пропорційності”. Так, термін “буття” мовиться як і про жабу, так і про людину. Іншою стороною пропорційності є нижчий рівень аналогії, і тут маємо справу із поняттям “аналогії нерівності”: жаба та людина змають різні ступені чи рівні буття, то хоча про них і говориться, як про створіння, все ж вони співвідносяться як нижче та вище, тобто не є рівними буттями. Тому й “створіння” у цьому випадку не є однозначним (univocus) терміном, а є терміном рівнозначним (aequivocus), чи аналогічним за нерівністю. Цей термін ввів ще Аристотель: грецькою він звучить homonymos, українською – омонім, тобто той сам термін, яким у лінгвістиці ми позначаємо слова, однакові за звучанням, але різні за змістом [141] . Тобто рівнозначний термін (aequivocus) є, по суті, аналогічним терміном за аналогією нерівності, тоді як однозначний термін (univocus) є аналогічним за аналогією пропорційності.

У пізніших неотомістичних колах дискусія щодо аналогії дещо відійшла від того, як її представляв Тома: доктрина аналогії в Аквіната і доктрина аналогії у Каєтана не є однією і тією ж доктриною, оскільки Каєтан приймав ці два слова (aequivocus, univocus) як позначення одного явища, а насправді грецька та латинська аналогія позначали різні поняття, як бачимо із попереднього [139, с. 329]. Відповідно до концепта аналогії Каєтан звів буття до сутнісного (essentialisatum) чи формалістичного буття. У цьому й полягає відмінність між сприйняттям буття Томи та Каєтана.

Аналогія, про яку пише Тома, не зводиться до наукової аналогії, що пов'язана з поняттям ens rationis, тобто з чисто мисленнєвим буттям. У його сприйнятті аналогія безпосередньо пов'язується з пізнанням ens reale, тобто фізичного буття. Незважаючи на транслітерацію самого терміна, що відображав у грецькій філософії практично тільки математичне поняття, латинська філософія вкладала у цей термін вже дещо інакший зміст. "Пропорцію витлумачуємо двома способами. Одним способом, як певне зіставлення однієї кількості з іншою, відповідно до чого подвійне, потрійне і рівне є видами пропорції. Іншим способом називається пропорцією будь-яке зіставлення одного з іншим. І такою може бути пропорція створіння щодо Бога, оскільки між ними існує такий зв'язок, як між наслідком і причиною, чи як між спроможністю та дією" [58, с. 123]. У латинській філософії це поняття охоплює будь-які стосунки між будь-якими предметами. Ця доктрина стає ключовою в теорії пізнання Бога, оскільки, лише проводячи аналогії, людське мислення може хоча б частково та неповно пізнати Бога.

Тому й імена, які надаємо Богові, походять від тих досконалостей, які переймаємо з нашого досвіду, що формується на основі чуттєвої природи. Прикладаючи ці найменування до Бога, зберігаємо їх первинне значення, як-от Добрий, завдяки якому в дискурсі позначаємо вже не відчуттєві буття, а понадвідчуттєве існування Бога, про яке нам відомо тільки те, що воно є добрим, і є причиною всього добра, яке ми пізнаємо. Так ми бачимо, що доктрина аналогії у вченні Томи є не онтологічною, а епістемологічною: тобто вона є доктриною про наше пізнання речей та про використання мови для передачі цього знання іншим [263, с. 87-89]. Адже ми іменуємо речі лише згідно з тим, як їх пізнаємо, і якщо немає чіткого пізнання, то немає й чіткого іменування.

Ця теза стосується й питання термінології загалом, у тому числі й україномовної: аби чітко назвати щось, потрібно чітко собі уявляти це "щось". Ми пізнаємо якесь створіння насамперед не як створіння, а як

просто “щось”, тобто як буття: це є перше, що потрапляє у сприйняття, як стверджує Тома (STh I-II, 94, 2). У кожному створінні містяться як досконалості, так і недосконалості, отже й поняття досконалості пізнається з досвіду. Цей досвід, на основі якого пізнаємо досконалості, створює концепт досконалостей, і коли ці концепти прикладаються до того, існування чого визначається певним твердженням, то правильність цього твердження підтримується нашим розумінням того, що міститься в основі твердження. Так Тома переконує, що про існування Бога довідуємося не з прямого досвіду, а із створення тверджень.

Згодом у пізній Модерній філософії ці твердження стануть ґрунтом суперечки, чи існування є предикатом, а послідовники філософії Томи впровадять вирізнення між існуванням як таким, що виконується та існуванням як таким, що позначається: існування як предикат позначає існування, що здійснюється. У нашому відчуттєвому досвіді ми стикаємося лише з існуванням, що здійснюється і, виходячи з цього, формуємо концепт існування. Однак цей концепт вже має за свій предмет існування не відчуттєве, а існування позначене, тобто саму ідею чогось, що виконує дію існування.

Так бачимо, що доктрина імен Бога випливає з доктрини про самосутність існування Бога, яке пізнаємо із тверджень, що правильність твердження “Бог існує” є прикладом пізнання за аналогією, і тому всі імена, які прикладаємо до Бога, є використанням мови за принципом аналогії. Тож доктрини пізнаваності та непізнаваності Бога у філософії Томи поєднуються завдяки поняттю аналогії. Тому й поняття аналогії у метафізиці є самою формою пізнання.

Тома подає правило, за яким іменуємо речі за аналогією: одні речі слугують своєрідним зразком для іменування інших: “для всіх імен, які аналогічно мовляться про багатьох, необхідно, щоб усі вони мовилися з огляду на єдине: і тому потрібно, щоб це єдине закладалося у визначення

всього” [58, с. 158]. У Богові всі без винятку досконалості існують значно вищою мірою, аніж у створіннях, від яких метафорично його іменуємо. Зрозуміло, що ми можемо лише недосконало позначити, чим є Бог, за допомогою нашої мови. Також ми пізнаємо світ за допомогою відчуттєвих предметів, і Діонісій наполягає, що усе, що ми знаходимо досконалого у цьому світі, представляє Бога та є подібне до нього, однак все ж жодне створіння не є подібним до Бога, оскільки належить до іншого виду та роду. Дж. Піпер зазначає, що творіння є “прихованим елементом у філософії та в епістемології Томи” [312, с. 47-67].

Про Бога можемо сказати, що він є буттям: однак він не є таким буттям, яке ми пізнаємо досвідом – він є необмеженим буттям, яке є понад обмеженим буттям та понад небуттям. Ми прикладаємо поняття буття до Бога завдяки аналогії, однак оскільки в нашому розумінні поняття “буття” означає обмежене існування, то Бог не є буттям в такому значенні, а є понад буттям та небуттям. Тома стверджує, що першопричина є понад буттям, бо є безмежною дією існування, а будь-яке інше буття, оскільки є обмеженим, є лише обмежено причетним до дії існування. Це і є правило використання усіх імен, що надаються за принципом аналогії.

У творі “De Veritate”, що передував “Сумі”, Тома пише про відмінність між поняттями “аналогія пропорції” та “аналогія пропорційності”: перше стосується понять, що належать до одного порядку, як “здоров’я” щодо людини та ліків, друге стосується понять, що належать до цілком різних порядків, як одне до створених буттів інше – до нестворених (ens reale – ens rationis), де відсутня пропорція між двома поняттями. В останньому випадку йдеться про паралельність стосунків. І лише так ми говоримо аналогічно про Бога та створінь – з причини неспівмірності понять. Жодне з понять, які прикладаємо до досконалості створінь, не може безпосередньо прикладатися до Бога: існує і Бог, і створіння: однак існують вони неспівмірно різними способами. Існування у Богові відбувається непізнаваним для людини

способом. Тому щодо Бога імена не мовляться ані повною мірою однозначно, ані повною мірою рівнозначно – вони мовляться аналогічно.

Використання принципу аналогії дозволяє застосувати визначення одного терміна на означення того, що є незрозуміле в означенні іншого терміна. Цей процес передбачає задіяність мислення стосовно предмета осмислення; проходить він через увесь ряд осмислюваних речей від чистої спроможності первинної матерії, яку неможливо безпосередньо осмислити, і тому її пізнаємо завдяки аналогії до того, що ми безпосередньо пізнаємо завдяки досвіду. Так само пізнаємо й чисту дієвість Бога, що існує без жодного домішку спроможності – оскільки її неможливо осмислити безпосередньо, виходячи з досвіду. Аналогія стосується використання лексики там, де виокремлюються певні несумісності – і це є частиною доктрини про знаки, що Пірс називав “етикою термінології” [139, с. 239]. Буття є аналогічним терміном, тому що відповідно до аналогії з цим поняттям встановлюється певний культурний код і, як говорив Аристотель, буття віднаходиться у кожній категорії, однак не може звестися до якоїсь певної категорії, і саме тому про нього мовиться різнопланово.

Аналогія у трактуванні Томи є доктриною про використання слів на позначення того, що ми знаємо, та про перенесення слів з одного значення на інше задля висвітлення тих речей, які стосуються одні одних та задля висвітлення їх співвідношень у дискурсі – тобто, по суті, ця доктрина походить від доктрини знака, яка, у свою чергу, слідує із доктрини буття як першопізнаваного – тобто як такого, що першим потрапляє у сприйняття людського мислення. У такому значенні доктрина знака і доктрина аналогії є вихідною позицією для теорії про використання українських еквівалентів для відтворення латинських схоластичних термінів: теорія аналогії є ключовою теорією, на яку опирається концепція цього дослідження загалом. Якщо розтлумачити це твердження докладніше, то звучатиме воно так: ми не знаємо, ким є Бог, однак все ж іменуємо його знаками своєї мови. Тож

логічно буде, знаючи, що таке акциденція, іменувати її припадковістю, знаком української мови, що є іменуванням за аналогією.

Доктрина аналогії має на меті пояснити властиву природу єдності концепта, завдяки якому буття як таке представляється предметно (objective). Оскільки термін "аналогія" проходить наскрізно через твори Томи, і коли виникає якесь споріднене питання, він ніколи не стягує різні контексти використання цього слова у єдиний розділ чи дослідження. Тома залишає матеріали для доктрини аналогії, однак чітко не формулює її як окрему доктрину. До того ж, питання про аналогію є не лише технічною проблемою. Тут стикаємося із сутнісною характеристикою природної мови, загальним (universalis) семіотичним феноменом, тобто із фактом, що людський дискурс наповнений лише недосконалими значеннєвими відносинами між різними використаннями слів. Хоча, якщо відслідкувати тексти Томи, то побачимо, що йдеться про аналогію тоді, коли йдеться про Божі імена, тобто там, де філософія сягає своєї межі.

Тома стверджує, що в однозначних (univocus) речей маємо завжди такий самий сенс (ratio), у рівнозначних (aequivocus) маємо різний сенс, а в аналогічних потрібно, щоб назва, прийнята відповідно до одного позначення, закладалася у визначення одного й того ж імені, прийнятого відповідно до інших позначень, як-от суще, що сказане про субстанцію, закладається у визначення сущого, відповідно до чого мовиться про акциденцію, а також поняття "здоровий", що говориться про істоту, закладається у поняття здорового, що мовиться про ліки: оскільки сеча є ознакою здоров'я, а ліки – створювачем (STh I, 13, 10): "так і "здоровий", сказане про істоту, закладається у визначення "здорового", що мовиться про сечу й ліки. Адже за сечею визначається, чи істота здорова, ліки ж створюють це здоров'я"[x]. Концепція аналогії в текстах Томи походить від Аристотеля, із "Першої філософії", хоча значення латинського терміна дещо відмінне від його грецького відповідника. Однак лише одним місцем у Томи,

де розгортається принцип аналогії щодо найменування Бога, є місце “Про Божі імена” (STh I, 1, 13).

Аристотель не використовував терміна “аналогія” там, де його вживає Тома: Аристотель вживає натомість “multipliciter dicitur” (pleonachos legetai). Тома тут поширює значення терміна. В Аристотеля цей термін означає лише математичну пропорцію. Тома стверджує, що пропорцію можна розуміти або як співвідношення кількостей (математично), або як будь-який стосунок чогось одного до чогось іншого (STh I, 12, 1): “Слід сказати, що про пропорцію мовиться двозначно. По-перше, пропорцією є певний стосунок однієї кількості до іншої, і відповідно до цього подвійне, потрійне та рівне є видами пропорції. По-друге, пропорцією називається будь-який стосунок одного до іншого. І в такому значенні може бути пропорційність між створінням та Богом, бо має до нього такий стосунок, як наслідок до причини, і як спроможність до дії”[xi]. Тож можемо говорити про розширення значення терміна “аналогія”, тому що у Томи він простягає своє значення, окрім математичних величин, також і на фізичні.

Відповідно до доктрини аналогії, поняття буття відмежовується від необхідного втілення у матеріальних умовах, і два поняття буття – матеріальне і нематеріальне цією дією (негативним судженням) поєднуються у єдиний новий концепт буття як такого, тобто буття, що здатне реалізуватися однаково у матеріальних та нематеріальних субстанціях (підставах) [113, с. 15-16]. Аристотель стверджує, що наше пізнання походить від відчуттєвих предметів, і Бога пізнаємо через створіння (що відбувається завдяки аналогії). Ключовий елемент, буття, є тут відмінністю (distinctio) творця від творінь, тобто передфілософською позицією, яка стала особливо гострою у християнському житті і практиці. Дж. Піпер зазначає, що творення є прихованим елементом у філософії і в епістемології Томи [310, с. 32]. Якщо звертати увагу на те, що речі, які слугують властивими предметами нашого пізнання, є також створіннями, то Тома може

погоджуватися, що певні терміни (радше оцінкові, аніж описові) можна говорити і про Творця, і про творіння, хоча не знаємо точно, які терміни використовувати щодо Бога, адже вони недосконало позначають, чим є Бог. І хоча Бог є простий, все ж ніякий шлях опису мовою не висловлює способу його буття (STh I, 1, 13).

Завдяки милості (gratia), тобто Божому Одкровенню маємо значно більше пізнання про Бога, аніж завдяки нашому природному розумові, тобто завдяки філософії. Доречно зіставити позитивну насиченість, яку Тома дає слову "образ", із тим, що Аверроес постійно представляє між розумом та образністю (imaginatio). Тома дає позитивну оцінку богоподаних образів, які бачили пророки, у зіставленні їх не з розумом як таким, а з матеріальним людським розумом. У цьому значенні Тома видається відданішим Аристотелеві, аніж Аверроес. Тома переймає концепцію Аверроеса про Бога як необхідне буття, а таке буття не існує у такий же спосіб, як щось із того, що воно створює.

У словнику Deferrari термін подано як analogicus – аналогічний, тобто відносно такий самий [141]. Як корелятивні терміни до поняття аналогії виступають кілька термінів, які розрізняються в латинській мові, і які необхідно розрізняти і в українській філософській термінології, хоча в повсякденній українській мові ці терміни практично є синонімами. Distinctio – відмінність, роздільність є синонімом до discretio та divisio, (хоча й не повним синонімом), протилежністю до єдності та злиття (confusio, unitas), що також означає неподібність, відмінність. Тома стверджує: "Бог розділив (distinxit) світло від темряви, та воду від вод. Тож поділ та велика кількість речей (distinctio, multitudo) походить від Бога" (STh I, 47, 1). Німецький відповідник для цього терміна, як подає "Corpus Thomisticum", є Trennung, Sonderung, Scheidung, Unterscheidung. Differentia – відмінність між двома речами у тому чи іншому аспекті, однак не у всіх аспектах, тобто цей термін не такий радикальний, як diversitas, але радикальніший, аніж distinctio,

протилежність до convenientia та similitudo, тобто така ознака, що відрізняє один клас чи тип від іншого. Диференція у логіці і філософії робить певну річ саме тим, чим вона є, специфічною. Це – активний визначальний елемент, що звужує та вимежовує потенційне та детерміноване розширення роду до того чи іншого виду. Так, вид "розумна істота" утворений із обмеження роду "істота" завдяки вирізненню (differentia) "розумна", що відмежовує цей вид від усіх інших істот, які є нерозумними. Це є формальним елементом у кожному визначенні, а рід є матеріальним елементом. Термін Diversitas – повна відмінність, що вимагає відмінності субстанції (STh I, 31, 2). Differentia (відмінність) присутня у тих речах, які в дечому сходяться, а ті речі, які не сходяться ні в чому, визначаються терміном diversitas. У німецькій мові – Andersheit, або Verschiedenheit. Також Тома використовує термін Discretio – відділення, сепарація, протилежність до concretio, congregatio. Цей термін є синонімом до distinctio, divisio.

У цьому контексті Тома ставить питання, що розуміємо під словом "подібний", і чи можна говорити, що син подібний до батька, адже між ними є багато різного – походження, ступеневість, начало (STh I, 4, 3): "якщо про подібність роздумуємо при узгодженості у формі, то може існувати багатоманіття подібностей при багатьох способах поєднання у формі. Насамперед, називаємо подібним усе те, що пов'язане однією формою, згідно із одним поняттям і одним способом: і це називаємо не лише подібним, але й рівним у своїй подібності; так, дві однаково білі речі називаємо подібними стосовно білизни; і така подібність – найдосконаліша"[xii].

Доктрина знака, як і доктрина аналогії, отримала своє висвітлення й у працях українських філософів. Хоча в українській науці й немає достатньої кількості досліджень на цю тематику, існують, однак, переклади праць зарубіжних дослідників [22], що вже є значним зрушенням у процесі дослідження питання знака.

Питання знака цікавило науковців ще у Києв-Могилянській академії. Так, С. Яворський пише про подвійну природу знака (функція відтворення і функція позначення), дещо відступаючи від томістичного трактування поняття знака [25, с. 150]. Г. Кониський, говорячи про знак, подає його визначення: "позначати означає бути знаком якоїсь речі" [32, с. 124], хоча таке тлумачення цього поняття аж ніяк не можна вважати вичерпним. Сьогоденна наука головним чином займається тим, що відбувається у зовнішньому світі, а містика усіх віків концентрується на внутрішньому світі. Однак згодом, вже у Постмодерні, поєдналися ці два світи завдяки знакові, який сполучив їх обох у взаємозалежність, створюючи взаємодію і взаємозалежність двох царств у руслі людського досвіду – містичного і наукового, відчуттєвого та осмислюваного. Згідно з доктриною аналогії Томи, матеріальна природа існує лише за аналогією до Божої, істинної природи. Однак у цьому питанні Г. Кониський відходить від тверджень Томи, про що пише М. Кашуба [32, с. 119].

Факт часткового сприйняття схоластики на Україні викликаний, очевидно, і суб'єктивними факторами, а саме тим, що українському народові, який понад усе любив пісні та був прив'язаний до народної творчості [67, с. 105-108], значно ближчим було містичне богослів'я східної традиції, аніж західна схоластика. Тому й "філософія серця" отримала більше вираження, аніж схоластична наука. Загалом синкретизм Заходу та Сходу є визначальною рисою української схоластики. Уже бібліотека Острозької академії налічувала велику кількість творів Аристотеля, Ломбардського, Аквіната й інших схоластів. Саме тут вивчали, окрім візантійської літератури, й твори Західних коментаторів. За словами дослідників, Мелетій Смотрицький широко послуговувався "Сентенціями" Петра Ломбардського [52, с. 273-275 та ін.]. У "Аристотелевих вратах", що стосується приблизно цього ж періоду (середина XVI ст.), уже формується українська філософська термінологія.

1. 3. Стильові особливості творів Томи та їх рецепція

Мова філософського тексту, його термінологія, є найважливішою частиною його змісту, і тому цей пласт повинен бути чітким та зрозумілим, особливо, якщо йдеться про праці Томи з Аквіну. Ускладнюється питання термінології тим, що в українській мові та філософії, по суті, немає достатньої кількості перекладів творів схоластики, на які можна було б спиратися при дослідженні питання. Тому не прагнемо вирішити питання остаточно, а лише розгорнути широку міждисциплінарну дискусію, яка охоплювала б українську філософію загалом та зокрема філософську термінологію.

Початок першого століття був часом, коли Рим повністю підкорив Грецію. Однак ця перемога була своєрідною культурною версією піррової перемоги, оскільки військова перемога сприяла повній асиміляції римської культури із грецькою, і відбулося це в усіх галузях цивілізації. Грецька мова стала не лише мовою освіти – грецькою мовою розмовляли у поважних римських родинах, і це вважалося престижно. Цицерон у творі "Про Республіку" стверджує, що не маленький струмочок лився із Греції у Рим, а велика потужна ріка культури й науки. Як мовить Горацій, "Переможена Греція полонила дикого переможця і принесла мистецтва в неосвічений Лацій"(Epist, II, I, 155-156)[xiii].

Очевидно, що саме цей час був переломним в історії тогочасного світу. Приблизно з першого століття почався період, коли імперія почала перебудовуватися з поганської держави у християнську. Тому цілком очевидно, що філософська думка того часу цілковито була зайнята релігійними питаннями, і для цього платонізм був, по суті, єдиним готовим засобом [205, с. 34-37]. У діалогах Платона ("Менон", "Федр", "Федон") сформувався своєрідний ланцюг, у якому безсмертя душі поєднується з

доктриною про ідеї та засновується на давньому віруванні про переміщення (transmigratio), що маємо у “Республіці” та “Тімеї”. У цьому ракурсі вірування про переміщення поєднане із доктриною про відкуплення – вищим і нижчим станом воплочення (reincarnatio). У “Республіці” йдеться про природне безсмертя душі як про щось таке, що не підлягає руйнації, а в “Тімеї” описується душу як таку, що походить із нематеріального і чисто духовного царства, і що вона або повертається до цього вищого духовного стану, або ж сходить до нижчого, тваринного, або й ще нижчого життя. “Тетей” містить відхилення, що описує прагнення душі відлетіти та бути з Богом.

Не лише Аквінат, а уся латинська доба в історії філософії випрацюванням термінології багато чим завдячує неоплатонізму, і не тільки. Властиво, неоплатонізм був кінцевим продуктом стародавнього світу грецької філософії. Цікавий факт, що багато впливових текстів було написано невідомими авторами. Тож автор дев’ятого століття, про якого знаємо лише, що він був арабського походження, уклав “Книгу причин”, яку колись хибно приписували Аристотелеві. Книгу переклав латинською Ґерард з Кремони і вона була однією з праць, на яких базувалася метафізика буття Томи з Аквіну. Філософ у “Сумі” часто посилається на цю книгу. Головне, що Тома почерпнув із цієї книги, – це онтологічна первинність існування як першої дії [193, с. 89-90], тобто існування є найвнутрішнішим у речі, коли вона його приймає – без існування немає нічого.

Одна з ключових ознак стилю Томи полягає у тому, що філософ практикує представляти чиюсь протилежну думку у поєднанні із підкресленням лінії її розуміння, однак часто він це робить краще, аніж сам автор цієї думки: тут видно дух диспуту, який пронизує усю структуру творів Томи. Сократ, який представляє для Платона шукача істини та пізнання, завжди виступає у діалогах. Відповідно, Августин, як платонік, впроваджує цю позицію у свої дискусії з противниками теології. Аристотель,

чий стиль думання, на перший погляд, більше схиляється до діалогу, аніж до тезисної системи, стверджує, що той, хто шукає істину, насамперед повинен розглянути думки тих, що судять по-різному, і він пише про поєднану працю диспуту, де насамперед "необхідно бути добрим співпрацівником" [310, с. 75]. У цьому й полягає один із принципів новаторства стилю Томи.

У XII ст. були вже сформовані правила дебатів, і в кожному канонічному диспуті (disputatio legitima) повинно було бути питання, відповідь, теза, погодження, заперечення, доведення та висновок. Такий стиль з плином часу утвердився в академіях Заходу та домінував у всій вищій освіті. Коли ж Тома у середині XIII ст. приступив до цього вже добре розвиненого жанру (disputatio), то насамперед він його дещо видозмінив та спростив, про що сам стверджує у "Пролозі" до "Суми Теології". До того ж, Тома не лише писав у формі диспуту, він практикував виклади у Паризькому університеті, культивуючи усний диспут. Тома, властиво, винайшов нову форму – disputatio de quolibet, вільну дискусію, предмет якої пропонувала авдиторія. Як стверджують дослідники, Тома мав по два великі диспути щотижня, які вилилися у досить розлогий твір "Questiones disputatae" [186, с. 45-46].

Основні принципи, які тут були закладені, полягали у спільності рішення: жоден індивід не володіє необхідною силою, ніхто не є достатнім для того, щоб самому подолати складність, кожна особа потребує іншої. Діалог означав не лише те, що люди говорили між собою, а що вони також і слухали один одного. Відповідно, для того, щоб хтось відкинув чиюсь думку, він повинен мати щось краще, аніж та особа, яка захищає свою думку. На таких принципах Тома будує свої твори. Диспут, до того ж, вміщує не лише слухання, а й також звернення когось одного до когось іншого. Слухач у диспуті засвідчує своє бажання прийняти певну позицію та відповідати за неї, сам же він залишається відкритий до дискусії.

Мова Томи, якою він писав свої твори, зрозуміло, не була його рідною: вона була мовою науки. Якщо бути докладним, то мова Томи не є властивою середньовічною латиною. Ця мова була спрямована на подолання будь-якого непорозуміння, спрямована на вияснення та чіткість – мова термінології. Один із гуманістів, Піко Дела Мірандола, писав, що мова Томи часто є сухою і вразливою для вуха, однак мислення сприймає її одразу, бо вона близька до реальності. Водночас, оскільки ця мова була шкільною (чи схоластичною) і стосувалася лише чіткості, існує одна небезпечна тенденція – схильність такої мови стати технічною, тобто свого роду жаргоном, у якому кожне слово має своє специфічне значення. Тут часто слова означають таке, чого пересічний користувач мови навіть не розуміє. Якщо ж є необхідність говорити чітко та однозначно, то є тенденція "покинути природну мову та перейти до термінології" [310, с. 105]. Як приклад маємо мову Томи.

Тома працював у межах середньовічної схоластичної латини, але він аж ніяк не зливається зі своїми сучасниками, а також значно віддалився від своїх попередників – Августина, мова якого значно живіша, переповнена внутрішніми почуттями, ближча до класичної латини. У Томи, зрозуміло, немає яскравості стилю Августина, його особистісного тону, а в Августина, натомість, немає термінологічної чіткості, яка є у Томи. У творах Августина бачимо живу людину, а за творами Томи неможливо побачити його особистісні характеристики – хоча, можливо, саме його твори на них і вказують. Його мова є наче штучним кришталевим витвором. Коли мова Августина багата на фразеологію (часто вона є надзвичайно вишуканою та дуже доречною), то у Томи бачимо прагнення поділитися його проникненням у глибину самого предмета, при чому без використання жодних фразеологізмів. Однак у мові Томи, зрозуміло, існує своя краса та оригінальність – це досконаліть доброго інструмента. Виникає певний стосунок між природною, чи історичною мовою та синтетичним, чи

технічним жаргоном, що базується на домовленості між мовою та термінологією.

Часто заперечують, що існує якась відмінність між мовою та термінологією, і тут потрібно розрізняти дві речі – instrumentum conjunctum та instrumentum separatum – тобто, рука є першим, а молоток – другим: забиваємо цвях молотком, однак рухається він через те, що його піднімає рука. Про це Тома стверджує у "Сумі". Для Томи мова є чимось на зразок руки – instrumentum conjunctum (ScG III, 64).

Із цього випливають три висновки. Перше, ніяк не можемо зробити мову чимось на зразок молотка. Друге, не можемо довільно її змінювати, адже самі залежимо від неї, а вона присутня у нас. Третє, можемо використовувати і розуміти також і штучну термінологію, але лише на матеріалі природної мови, так як потребуємо руку для того, щоб орудувати молотком. На свій час Тома зробив цілий ряд нововведень у християнську доктрину, у тому числі новою була форма викладу матеріалу. Оригінальність та новаторство філософа полягало у тому, що він намагався переосмислити, продумати та проілюструвати відомими філософськими принципами та категоріями (йдеться, зрозуміло, про вчення Аристотеля) кожне твердження своєї доктрини. Тома був глибоко обізнаний з працями своїх попередників, і це чітко видно у його творах. "Суми" буквально пересипані цитатами: насамперед Аристотеля, потім – Платона, Августина, Амвросія, Діонісія, Ансельма та інших філософів. Вражає прецизійність, з якою Тома пристосовує філософські теорії до теології, що на той час було новаторством.

За словами Аквіната, "Сума теології" розрахована на початківців, а вчитель покликаний чітко і зрозуміло викладати всі твердження без "зайвих питань та аргументів". Відповідно, Тома ставить конкретні вимоги й до Вчителя, тобто філософа на службі у теології, відповідні вмоги поставлено й до самого викладу матеріалу. За Томою, існує два різновиди життя – дієве та

споглядальне (vita activa et contemplativa). Отож, що стосується справжнього Вчителя, то в ньому повинні суміщатися ці два різновиди життя, відповідно узгоджуючись поміж собою. Адже справа Вчителя – навчати. Навчання (doctrina) полягає у вділянні попередньо отриманої істини. Такий підхід Томи, безумовно, дуже близький до аристотелевого підходу, викладеного у "Метафізиці": одна із здібностей того, хто володіє знанням "першої філософії", полягає у здатності доступно викладати це знання іншим. Отже, споглядання необхідне для отримання істини, діяння – для передання цієї істини іншим. Зрозуміло, що діяльність не можна штучно ставити понад спогляданням: радше, її витоки – у спогляданні (STh II-II, 188, 6): "Отже, потрібно сказати, що предмет дієвого життя – двоякий: один – той, що походить із повноти споглядання, як повчання та проповідування; і він вивищується над простим спогляданням: як значнішим є освітлювати, аніж тільки світити, так більшим є передавати споглянуте іншим, аніж тільки споглядати"[xiv]. Тому й роль християнського вчителя пов'язується із статусом монаха, насамперед – з орденом домініканців, оскільки саме вони поєднували вчителювання та споглядання. Тим, які закидали йому, що він живе у бідності, Тома відповідає цитатами з творів стародавніх філософів, які зрікалися усього багатства задля того, щоб вільніше присвятити себе спогляданню істини.

Прагнення повчати, вділяти іншим те вчення, яким хтось володіє, за словами Томи, не є нічим іншим, як прагненням здійснювати милосердя. Ніхто не може знати напевно, чи він наділений благодаттю: її вділяє тільки Бог; однак можна певно знати, чи хтось наділений достатнім знанням: тоді він має право повчати. Так Тома присвятив усе своє життя праці повчання – мисленнєвого споглядання істини та вділяння її іншим. Адже це, за словами автора, вивищене наближення людського життя до життя самого Бога. Врешті, визначення Томи про його роль як філософа полягає у тім, що він є філософом на службі у теології. Мудрий чоловік – той, хто розставляє речі у

правильному порядку та добре урядує ними. Філософ же покликаний роздумувати про цільову мету всесвіту та про його первинну причину. Розташування речей у порядку істини є таким самим, як у порядку буття. Отже, існування та істина – тотожні поняття (convertitur) (STh I, 6, 3). Ту істину, яка є джерелом всієї істини, можна віднайти лише в тому бутті, яке є джерелом всього буття. Мислитель чітко розрізняє те, що підвладне розуму і те, що відкривається у вірі: тобто йдеться про два види істин – розумні та надрозумні (як-от: Бог один, але у трьох особах). Тому філософія і теологія отримують у нього окремий статус: задум "Суми" полягає в тому, що філософ намагається поєднати філософію з теологією та усунути суперечності між ними: вони ніколи не суперечать одна одній, не змішуються, а також не нехтують одна одною – вони допомагають одна одній. "Сума теології" – це розгорнута чітка наукова система, що покликана відповідати на усі кардинальні філософсько-теологічні питання. Тому й теологія у "Сумі" отримує статус науки, і до того ж – "святої науки" (sacra doctrina).

Тома остаточно випрацював стиль схоластичної латини, створивши окремий стиль нормативного тексту, який із плином часу набув широкого застосування як у західноєвропейській, так і в українській філософській літературі. Мова Томи, про що вже говорилося попередньо в інших контекстах, відрізняється від мови Августина та інших його попередників такими факторами: 1) нульовим ступенем експресивності, відсутності засобів образності лексичних одиниць; 2) однозначністю та послідовністю викладу, точністю висловлювань, логічною завершеністю висловленої думки; 3) стандартизацією мови, використанням штампів, професійних ідіом; 4) активним використанням лексико-граматичних одиниць високого рівня стандартизації; 5) широким використанням професійної термінології; 6) використанням складних однотипних синтаксичних конструкцій;

7) абстрактно-узагальненим викладом інформації, з одного боку та максимальною конкретизацією матеріалу – з іншого.

Штучна мова (яку маємо у Томи) – логічно сконструйована мова, особлива система знаків, заснована з метою кодування специфічної інформації. Особливість штучної мови – точність побудови за чітко визначеними правилами, однозначність. Початки такого стилю латинської схоластики, зрозуміло, виникли раніше (Альберт Великий), передумови виникнення такого стилю визріли у класичній грецькій філософії, однак Тома довершив процес його формування. У цьому полягає новаторство Томи у плані стилю.

Дух компромісу, притаманний Томі, дозволяв йому знаходити рівновагу в тенденції до такого новаторства. Усі перші латинські біографи Томи підкреслювали новаторський характер його праць: і це зрозуміло, адже саме тоді відбувся так званий перехід від позицій Платона до Аристотеля. Філософ вводив новий спосіб осмислення проблем, нові джерела інформації, по-новому вибудовував своє вчення. У цьому ракурсі Тома не був типовим явищем для тринадцятого сторіччя, й очевидно, саме тим випереджав своїх сучасників.

Згодом, після Р. Бекона, сучасника Томи з Аквіну, схоластична латинська мова стає все насиченішою та, якщо так можна сказати, “твердішою”. Головною причиною цього було те, що тогочасна латина, по суті, розвинула термінологію головних філософських течій, і нею послуговувалися представники усіх філософських шкіл. Термінологія була усталеною, починаючи із XIII століття, тобто від часів Томи з Аквіну. Як результат, ця термінологія робиться дуже важкою для сприйняття для усіх тих, що приходять зі сторони, тобто для пересічного читача, нашого сучасника. Гуманісти періоду Відродження висміювали “задерев’янілість” середньовічної латини, однак це було тільки риторичним знаком того, що усі

вони не були зацікавлені у тих тонкощах термінології, яку випрацював період Середньовіччя.

Правдивим є те, що схоластична латина є суто науковою мовою. Вона далека від латини класичного періоду, яка була літературною мовою, мовою поезії. І з цим пов'язані нарікання гуманістів. Однак саме те, через що вони висміювали середньовічну латину, стало для Чарльза Пірса базою, на якій він сформував систему термінології для філософії Постмодерну [139, с. 342]. У 510 р. Боецій переклав "Категорії" Аристотеля, докладно їх прокоментувавши. У цій праці філософ встановив латинську термінологію належним чином і саме з цієї праці розпочалася довготривала і складна дискусія щодо багатьох термінів. Одним з таких термінів був термін *relatio*, стосунок. Властиво, саме від Боеція отримали існування поняття стосунку відповідно до того, як він виявляється у дискурсі (relatio secundum dici) та поняття стосунку відповідно до того, як він виявляється у бутті (relatio secundum esse). Тобто були введені у філософію поняття трансцендентного та онтологічного стосунку. Трансцендентним стосунком у латинській філософії згодом почали називати всілякі стосунки, що стосуються більше, ніж однієї категорії.

На відміну до трансцендентного стосунку, існує стосунок, що прикладається лише до однієї категорії – категорії стосунку, і його Боецій називає предикаментним, тобто категорійним стосунком. Властиво, поняття "предикаментний" стосується як категорій буття, так і предиката у реченні: тут філософи латинського періоду вбачали лінгвістичні підстави в античній схемі категорій значно більше, аніж сам Аристотель. Це бачимо вже у Томи з Аквіну. Аристотель зараховував стосунок до акциденцій і включив стосунок до списку категорій, створивши для нього визначення: стосунок як окрема категорія містить ті ознаки буття, які є необхідними для існування цього буття стосовно іншого. І хоча розмір можна оцінювати без огляду на те, що міряємо, все ж стосунок у значенні категорійному не існує без

існування речі, яку міряємо. Тож за середньовічним визначенням, стосунок є тим, чиє буття полягає у стосунку до чогось іншого (STh I, 40, 2) та ін.

На основі теорії про стосунки виникла дискусія про відмінність між фізичним буттям, чи буттям, що існує незалежно від мислення, тобто ens reale, та логічним буттям, що залежить від мислення, тобто ens rationis. Справа в тому, що уявна особа з певними уявними характеристиками не є тим самим, що й фізично існуюча особа, тобто така, що має власне існування: однак стосунок, незалежно від того, чи він стосується фізичної особи, чи уявної, має існування щодо свого предметного підґрунтя, і тому є стосунком в обох випадках [138, с. 230]. Усі концепції, такі, як августинова концепція про знак, є лише стосунком, що залежить від мислення.

Однак середньовічні філософи не випрацювали монолексемного синоніма для secundum esse, на противагу до поняття "трансцендентний", що використовувався як встановлений синонім до secundum dici. Лише згодом як синонім до secundum esse почали використовувати термін "онтологічний". Дискусія про стосунки була однією з останніх перед так званим "темним" періодом, що розпочався, по суті, з часу страти Боеція, і тривав аж до одинадцятого століття, до праць Ансельма, Абеляра і Петра Ломбардського. Це був період, коли традиції античної філософії вже розпалися, а монастирі, в яких мали виникнути нові, лише зароджувалися.

Концепт традиції має амбівалентне значення, яке полягає у тому, що її можна сприймати або як щось перевірене часом та добре, або як якісь зайві на сучасний момент пережитки часу. Якщо осмислюватимемо традицію як вагу минулого над теперішнім та майбутнім, то важко знайти когось такого, хто не був би під впливом якоїсь традиції. Традиція розглядається як щось передуюче філософії: кожна молодша людина підпадає під вплив старших і вона є суб'єктом для цього впливу [267, с. 33]. Адже старші навчають нас і жодна людина не народжується Людяною, – такою вона стає у спільноті, а передає ці традиції мова: тобто мова є носієм традицій [341].

Грецьке визначення людини – істота, що вміє говорити. Але неможливо знайти когось, хто винайшов мову. Соціальний продукт, мова, є саме тим, що переносить нас із тваринного існування у світ людини. Мова передувала кожному з нас, і не як щось підставове та речоподібне, а як діяльність наших предків. Вивчення мови насамперед покладається на імітації. Тобто, щоб бути людиною, потрібно бути традиційним у певному значенні слова. Разом з мовою переймаємо від старших багато різних суджень про те, якими повинні бути речі, а також, якими вони бути не повинні. Мова – це первинна система моделювання, а решта людської культури – вторинна система моделювання [138, с.67].

Тома пише про відмінність між двома шляхами пізнання, які він називає винаходом (inventio) та навчанням (disciplina). У деяких випадках пізніше ґрунтується на попередньому, однак для кожного філософа попереднє, тобто відкриття, слідувало за періодом навчання. Другий шлях пізнання є виявом сильнішого розуму, бо перша людина знатиме лише те, що знає її попередник, а інша – вже значно більше. Врешті, починаємо вивчати філософію задовго до того, коли починаємо її вивчати як знання [304, с. 35-45]. Рушієм філософського знання є мова, бо вона є властивим знаряддям філософії та ознакою свідомості людини. Тома використовує для відтворення поняття навчання два терміни – доктрина та дисципліна. Однак не кожен приклад певного знання називається дисципліною: філософ використовує цей термін для позначення того знання, яке приходить із вчителем. Поняття науки (епістеме, тобто знання у строгому значенні) отримало визначення в “Аналітиці” Аристотеля, а стало багатозначним не лише через різну матерію суб’єктів, а також через ступінь наближеності до ідеї. Тому про філософський метод неможливо говорити як про щось однозначне.

Мова і стиль творів Томи знайшли своє продовження і в українській філософській літературі. В Україні існували схоластичні вчення ще у часи

Передвідродження, і саме на той час припадає формування української філософської термінології. Твори багатьох філософів, зокрема Г. Конiського, віддзеркалюють мову схоластів: розділи укладені у формі питань, які починаються постановкою проблеми, а далі по пунктах іде відповідь та роз'яснення матеріалу, під кінець – висновки. Очевидно, що взірцем тут для Г. Конiського була система викладу Томи з Аквіну [32, с. 150]. Тексти І. Гізеля, зокрема його твір "Трактат про душу", близький за стилем до "Суми". Однак, хоча й курси логіки у Києво-Могилянській академії розроблялись у руслі аристотелівської традиції, все ж це не означає, що тут "панував чистий аристотелізм", як зазначають дослідники [25, с. 134].

1.4. Вчення Томи: становлення та розвиток

Аристотель, якого знала середньовічна латиномовна філософія, не був таким, яким його знав класичний грекомовний період: твори Стагірита прийшли в християнську латиномовну філософію, просочені впливами як мінімум чотирьох культур – єврейської, грецької, ісламської та власне латинської. Тому разом з Аристотелем у Середньовіччя увійшли Гален, Птолемей, Мойсей Маймонід, Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Авіценна, Аверроес та інші мислителі. Згодом Альберт Великий (1201-1280), якому Церква, поряд із титулом Святого, надала титул Покровителя природничих наук, започаткував процес розмежування умоглядної доктрини Аристотеля від емпіричних засад природничих наук. Під впливом і керівництвом Альберта Великого виріс та сформувався Тома з Аквіну, чи не найголовніша постать схоластичної філософії та латинського періоду загалом. Саме завдяки Томі весь латинський період характеризується осмисленням питання буття. Ця проблема не виникла на голому ґрунті – значний вплив на Тому справило вчення неоплатоніків.

Один з найвідоміших неоплатоніків був автор, що представив себе як Діонісій Ареопагіт. Хоча й особу цього філософа не ідентифіковано, все ж його твори належать до фундаментальних неоплатонічних трактатів. Як стверджує Мартін Лютер, Псевдо-Діонісій "більше платонізує, аніж християнізує" [139, с. 132]. Діонісій Ареопагіт написав чотири ключові праці – "Про небесну ієрархію", "Про церковну ієрархію", "Про імена Бога", "Про містичну теологію". Ці роботи, писані, очевидно, десь між п'ятим і шостим століттям, справили значнний вплив на середньовічних авторів: багато філософів посилаються на них, у тому числі й Тома часто цитує їх у "Сумах". Діонісій перший почав опрацьовувати ієрархію Ангелів – три класи, дев'ять "хорів". Якщо б не цей анонімний автор, невідомо, чи Тома опрацював би цей поділ у першій частині своєї "Суми теології": Серафими, Херувими, Трони (причетні до богослужіння); Домінації, Сили, Чесноти (керують всесвітом); Принципати, Архангели, Ангели (відповідають за людські справи у Божому провидінні). Саме Діонісію завдячуємо цим поділом, а також і принципам церковної ієрархії: а вона, як стверджує цей невідомий автор, відображає небесну [296, с. 78-79].

Це вчення знайшло своє продовження і в українській філософській думці, насамперед у Києво-Могилянській академії. Існування ангелів у філософських курсах Києво-Могилянської академії доводять із руху небес: "круговий рух не може спричинятися нічим іншим, як духовними субстанціями, які перевищують людську природу" [25, с. 203], зазначають тогочасні науковці.

Містичне богослів'я Діонісія Ареопагіта опиралося на віру та було чимось цілком іншим, аніж категорії Аристотеля. Однак вже в часи Томи з Аквіну теологи стояли на шляху обґрунтування постулатів віри за допомогою філософських засад. Поєднання розуму і віри у випрацювання філософських доктрин означало закінчення так званих "темних віків" [139, с. 249]. Перекладами праць Аристотеля арабською мовою вже у дев'ятому

столітті філософи намагалися знайти шляхи дотику ісламу й грецької філософії. Аналогічне відбувалося в Іспанії у дванадцятому столітті: Мойсей Маймонід почав шукати гармонію між юдаїзмом та еллінізмом, і саме тому Тома часто цитує цього філософа у "Сумі". Тож християнські філософи були змушені послуговуватися мовою та усіма засобами, які створив еллінізм: так християнська терміносистема почала користуватися латинськими кальками грецьких метафізичних термінів. Тому й латинське accidens є калькою із грецького symbebekos, припадковість – українська його калька; substantia, є калькою із грецького hypostasis, підстава – українська калька цього терміна, як і ряд інших термінів. Увесь цей процес зумовив створення нової теології, латинської, з усім підтекстом, що стоїть за цим словом, – що відрізнялася від тієї, яка існувала перед нею.

Таку теологію розуміли філософи ще задовго до Томи: Августин у творі "De Trinitate" вже на початку п'ятого століття виявляє свій геній поєднання науки та віри, базуючись на доктрині Платона. Однак усі попередні твори здебільшого мали апологетичний характер. Тому теологія того часу висвітлювала твердження віри у світлі філософії, що вилилося у "преамбули віри", тобто раціоналізацію досвіду, який робив християнську думку логічним продовженням того, що мислення може пізнати та довести. Із цього приводу Тома стверджує, що філософію можна трояко використовувати для розвитку теологічної думки: перше, доводити те, що є пізнаване, як-от що Бог існує, що є Єдиний; друге, для описування віри завдяки природним виявам, як от Августин наводить паралелі з учень філософів для ілюстрування Трійці; третє, для спростовування тверджень, що суперечать вірі.

Твори Псевдо-Діонісія, безумовно, вплинули на діяльність інших філософів, і насамперед – Джона Скота Еріугени (810-877), мислителя з Ірландії, найпотужніший інтелект якого з часів Августина формувався під їх впливом. Властиво, цей філософ доклався до латинського періоду більше

перекладом творів Псевдо-Діонісія, аніж своїми власними працями. Отримавши запрошення переїхати на континент для того, аби викладати у школі Карла Великого, і будучи практично єдиним знавцем грецької мови у цих латиномовних районах, також отримав прохання Чарльза Бальда перекласти твори Діонісія. Перший переклад творів Діонісія здійснив Гілдуїн, однак цей переклад був незадовільний. Тож, здійснивши переклад, філософ започаткував відродження неоплатонізму загалом. Невдовзі почали з'являтися й інші переклади цих творів, однак Скот Еріугена започаткував латинське відродження неоплатонічної філософії.

Ідея, що містилася у неоплатонізмі, у творах Діонісія та Прокла, стала центральною ідеєю твору Еріугени "Про поділ природи". Сам автор дав творові грецьку назву – "Peri physeos merismou" [129, с. 93-94]. Згодом ця ж ідея, походження речей від Бога та їх повернення до Бога через Спасителя, стала підставою для трьох частин "Суми теології" Томи з Аквіну. Назва твору Еріугени походить від поділу природи на чотири частини: природа, що створює і не є створеною – Бог як джерело усіх речей; природа, що є створеною і створює – вираження Бога в ідеях створення; природа, яка є створеною, однак не створює – мисленнєвий та відчуттєвий світ; природа, що не є ані створеною, ані не створює – усе, що повернулося до Бога. Ідея написання цього твору була сміливою, однак марною спробою подолати щораз більше помітну відмінність між грецьким Сходом і латинським Заходом. Сьогочасні дослідження зазначають, що праця Еріугени належить більше до постмодерного майбутнього, аніж до греко-латинського минулого [262, с. 13].

Твір філософа, як годиться, сприйняли вороже: Папа Миколай I вимагав судити автора за єресь та вигнати його з університету, аби той "не давав отрути тим, хто шукає поживи" [194, с. 43]. Згодом книгу наказали спалити. Однак, як свідчить історія, майже ніхто з відомих мислителів не уникнув такої долі: навіть Тому засудили у 1277 році. Закінчив Еріугена

також трагічно: студенти закололи його під час лекції – як переказує історія, за слова, що ніхто не входить до раю без філософії. Так це чи ні, але помер Еріугена у 877 році, а його ім'я й твір стали безсмертними для неоплатонізму.

У латинський період, у XII столітті, чотириступеневий поділ природи, що ввів Еріугена, звузився до двоступеневого: природа створююча, тобто два перші ступені, що маємо в Еріугени, і природа створена, два наступні. Продовження цього знаходимо навіть у Спінози. Докладніше про дослідження термінологічних питань "natura naturans" і "natura naturata" латинської Європи з XII по XVII ст. знаходимо в деяких науковців [401, с. 70-80].

Введення цих термінів дуже цікаве з погляду філософії мови: дієслово "naturare" – новотвір у латинській мові, його не подають словники класичної латини [21]. Відповідно, дієприкметники, утворені від цього дієслова, ніколи не вживалися до того часу: naturans – активний дієприкметник, і naturata – пасивний, і тут видно відображення у мові філософських концепцій. Очевидно, що такі новотвори сягають своїм корінням до грецької мови, до аристотелівського phyetai, що походить із латинського перекладу аверроесового коментаря на Стагіритову "Фізику". Введення новотвору в мову філософії – вимушений сміливий крок, спровокований нестачею відповідних ресурсів цільової мови. Показово, що перекладач вдався до латинізованого варіанту, тобто використав калькований варіант перекладу. Цікаво, що було б, якби латинські перекладачі наскрізно використовували транслітерацію грецьких лексем? Мабуть, латинська мова припинила б своє існування ще до епохи Середньовіччя, та й латинська доба перестала б існувати одразу ж після становлення.

Стосовно випрацювання філософської термінології, то практично всю технічну термінологію неоплатонізму перейняв Псевдо-Діонісій, наслідуючи його доктрину. Жоден ранній християнський автор не був так очевидно під

впливом іншого філософа, як Діонісій під впливом Прокла [167]. Твори Августина і Псевдо-Діонісія поширювали неоплатонічну думку в латинському середовищі. Коли у 1268 році Вільям з Мербеке переклав латиною Проклові "Елементи теології", то його колега, Тома з Аквіну, визнав, що твір "Книга причин", створена в часи Аристотеля, була написана арабським мислителем на основі "Елементів" Прокла. Про це стверджує Дж. Ділі [139, с. 193]. Усвідомлюючи це, Тома взявся навіть написати коментарі на "Книгу", а оскільки ані Прокл, ані невідомий арабський автор "Книги причин" не були християнами, Тома дивиться на ці твори через призму творів Діонісія, якого навіть називає блаженним [193, с. 35]. Тома часто цитує ці твори у "Сумах". Тож Псевдо-Діонісій приготував шлях для Прокла поза поганством.

З огляду на формування термінології дуже цікавий трактат Порфирія, що називався "Eisagoge", або "Вступ". Це, по суті, лист Порфирія до римського сенатора, у якому роз'яснюються п'ять факторів у наданні визначення для будь-чого. Цей трактат відомий також під назвою "Quinque verba", тобто "П'ять слів", чи п'ять термінів. Тут йдеться про виклад значення п'яти термінів – рід (genus), вид (species), відмінність (differentia), властивість (proprietas), припадковості (accidentia).

Впилив цього твору на загальнофілософську думку потрібно оцінювати з позиції, що "Логіка" Аристотеля потрапила в латинський світ якраз на початку так званих "темних" віків. Аристотелівська логіка зветься також терміністичною, оскільки вона розглядає арґументи з огляду стосунків між окремими твердженнями як складовими частинами арґументів, а твердження – як частини, що розкладаються на стосунки присудків між термінами. Тому терміни, твердження та арґументи становлять головні частини логічного дослідження. Згодом Пірс назве їх "represigns", "dicisigns" та "suadisigns", як зазначає Ділі [140, с. 88], тобто три частини логічного

дослідження. Відповідно, терміни – це лінгвістичні знаки, що представляють предмет без створення будь-якого твердження.

Твір Порфирія справив значний вплив і на українську філософську думку, однак також не безпосередньо, а опосередковано – через "Діалектику" Йоана Дамаскина, яка вміщала коментарі до "Eisagoge". Твір Дамаскина, на відміну від оригіналу Порфирія, був близький до неоплатонізму і не містив вчення про речення і силогізми, що було присутнє у творі Порфирія, який був створений як коментар до "Категорій" Аристотеля. Цей факт пояснює загальну тенденцію розвитку тогочасної української філософської думки: не відходячи від Східної традиції, українська філософія збагачується надбаннями Західної філософії. Про це говорять і дослідники історії української філософії [52, с. 130-133 та ін.].

У середніх віках вчення про терміни асоціювалося з тим, що звалося "простим схопленням", чи "усвідомленням", тобто усвідомлення як проста форма, що допускає якесь судження про предмет. Аристотелеві "Категорії", по суті, стосуються усіх загальних термінів, що можуть прикладатися однозначно до предметів та аспектів предметів навколишнього світу. Тому й природне неподільне Аристотель називає гіпостазисом, лат. субстанція, (підставою), а його характеристики – акциденціями. Виходячи з цього, природні субстанції існують самі у собі (in se), хоча й взаємодіють з іншими субстанціями та залежать від оточення, а їх характеристики, чи акциденції існують тільки залежно від субстанцій, чи у них (in alio), або між ними (ad aliud).

Аристотель визначає дев'ять категорій акциденції. Опісля розгляду термінів та їх властивостей Аристотель вивчає терміни під тим оглядом, як вони працюють у твердженні, де вони здобувають інші властивості завдяки тому, що не тільки представляють предмет, але й створюють певне уявлення про нього. У латинську добу вчення про твердження асоціювалося з тим, що латиняни називали "судженням", тобто комплексом усвідомленості щодо

предмета, який сформований завдяки вираженню думки про нього. Аристотелева книга “Peri hermeneias”, тобто “Про тлумачення”, стосується обговорення саме цього питання.

Вже у “Топіконі” Аристотель розглядає чотири ключові терміни – визначення, властивість, рід та акциденція. Ці терміни визначають, що можна сказати про якусь річ, і тому називаються твердженнями, або існує також синонім цієї назви, що використовується у граматиці – присудок. Іменуючи речі, ми надаємо їм визначення, тобто виражаємо або стійку характеристику, або загальну характеристику, або змінну характеристику, тобто – властивість, рід, акциденція. Останній термін, акциденція, потрібно сприймати тут у значенні, дещо відмінному від загальноприйнятого значення акциденції, корелята субстанції. Аристотелевий перелік чотирьох шляхів, за якими щось говориться про щось, включає не чотири, а радше п’ять термінів: вид чи тип, що відповідає суті визначення; рід чи сутнісний елемент, що є спільним для цього виду з іншими типами; відмінність, що при додаванні до роду виокремлює вид; властивість, що виражає буття речі у звичний спосіб; акциденція, що відображає унікальність речі.

Усе це пояснює, чому Порфирій нараховує п’ять тверджень, а не чотири. “Eisagoge” Порфирія – загалом невеликий твір, що складається з двох частин: перша, визначення п’яти ключових термінів, і друга – зіставлення цих термінів [316]. Зіставляючи кожен з п’яти термінів з іншим, Порфирій отримує двадцять пар – тобто, оскільки є п’ять термінів, і кожен відрізняється від чотирьох, то п’ять зіставляються з чотирма. Відкинувши пари, що повторюються (відмінність між видом та властивістю буде така ж, як і відмінність між властивістю та видом), загальна кількість пар, що зіставляються, буде десять пар. Цікавою частиною твору є розділ про відмінність між видом та відмінністю, де філософ дискутує про категорію субстанції. Звідси й устрій ієрархії природних речей отримав назву “Порфирієве дерево”, бо існує, за словами філософа, рід, над яким вже не

може бути вищого роду. Також існує найнижчий вид, під яким уже не може бути нижчого виду: і між найвищим родом і найнижчим видом існують класи, які є водночас родами і видами. Цієї думки Порфирій дотримується у кожній з десяти категорій, однак найприродніше насамперед продемонструвати це на прикладі субстанції, оскільки всі інші категорії засновуються на субстанції.

Поняття субстанції відповідає поняттю існуючого неподільного, і тому, якщо до поняття "субстанція" додати поняття "тілесна", то цим поділимо поняття субстанції на два види – матеріальну та духовну, створивши під родом субстанції вид тілесної субстанції. Далі, до поняття тілесної субстанції можна додати поняття живої тілесної субстанції, і тоді ця відмінність поділятиме поняття тілесної субстанції на наступні види – живої та неживої. Тілесна субстанція є проміжним класом, з огляду на попереднє: проміжні класи є видами первинних класів, а родами наступних.

Жива тілесна субстанція є видом, що завдяки внесенню риси "відчуттєвість" поділяється на безвідчуттєві, тобто рослини, і чуттєві, тобто тварини. Остання ж гілка поділяється на розумні та нерозумні, тобто на людей і диких тварин. У латинський період гілка "розумне створіння" осмислюється як кінець виду. Розумні створіння поділяються лише на неподільні. Тома стверджує, що є так тому, що природа тварини складається з тілесних частин, а такі частини є знищенними (STh I, 97, 1). Тому всі тварини, у тому числі й розумні, є смертними.

Центральною фігурою неоплатонізму, без сумніву, є Плотин (203-270). Однак існувало багато свого роду допоміжних постатей, що долучилися до становлення цього автора, і насамперед - Аммоній Саккас (175-242), вчитель неоплатоніка Плотина і Орігена (185-254), першого християнського апологета. Плотин, коптійський єгиптянин з римським іменем та грецькою освітою, навчався з Аммонієм в Александрії впродовж одинадцяти років перед тим, як заснував свою власну школу. Сталося це приблизно у 245 р.

Філософа щиро приймали у найвищих колах римської знаті, так що сам імператор Галліен (253-268) навіть перейнявся ідеєю Плотина про реконструкцію зруйнованого міста Кампанія згідно з планом, що представлений у Платоновій “Республіці”.

Порфирій, учень Плотина, передає, що за свої десять років перебування у Римі Плотин читав лекції, деякі з них засновувалися на думках Аммонія, однак сам не писав нічого. Це дає змогу датувати праці Плотина 255 роком, коли йому було уже п’ятдесят. Порфирій описує стиль писання Плотина, що дає змогу зрозуміти його “Еннеади”, у творі “Життя Плотина”, що датується приблизно 300 роком. Твори Плотина отримали редакцію Порфирія, який і впорядкував їх у “дев’ятки” – шість груп, кожна по дев’ять трактатів, тобто п’ятдесят чотири трактати загалом. За Порфирієм, дев’ять – досконале число, адже є квадратом трійки, досконалої гармонії, а шість – дві трійки. Дослідники вважають, що Плотин написав радше 45 трактатів, а не 54, а вже Порфирій улаштував писання на свій манер [139, с. 153].

Тому саме завдяки Порфирієві нам відомо про доктрину Плотина, центральної фігури неоплатонізму. Філософська доктрина цієї школи концентрувалася довкола питання Єдиного, що понад буттям та небуттям, всеохопного джерела усього існуючого. Тут потрібно брати до уваги відмінність між генологією – тобто наукою про єдине, та онтологією – наукою про буття [82, с. 153]. Середньовічна філософія буття ґрунтується на людському сприйнятті та розумінні, відповідно до якого те, що перше потрапляє у сприйняття людини, є буття, тобто буття як перше пізнаване. Плотин скеровує свою увагу на інший аспект – на те, що лежить перед буттям як першим пізнаваним та перед вирізненням поміж буттям та небуттям, про що пише Тома – він скеровує свою увагу на Джерело усього, що ми можемо називати чи сприймати.

Тому Єдине Плотина не є буттям як першим пізнаваним, про яке пише Тома, оскільки це буття, на противагу до Єдиного, є множинним. Єдине, про яке пише Плотин, міститься перед та понад будь-якою множинністю, є вищим Джерелом усього, що ми сприймаємо як таке, що якимось чином відрізняється від чогось іншого. Тому, аби пізнати Єдине, думка має рухатися від свого пробудження не в напрямок пізнання небуття, тобто не в напрямок матеріального світу [370, с. 325].

Принцип, за яким Єдине надає початок всесвіту, Плотин називає еманацією. Цей термін підхоплює також Тома. Сам термін важко зрозуміти, не застосувавши метафори: освітлення еманує, чи походить (передається) від джерела світла, тепло еманує, чи передається (походить) від джерела тепла, думка еманує, чи походить від джерела думки і так далі. Плотин вибудовує ієрархію буттів, що походять від Єдиного, яке є понад буттям – від повністю мисленнєвих буттів та втілених людських буттів аж до небуття матерії, джерела зла у природі: матерія, як стверджує Тома у "Сумі теології" існує лише у спроможності, бо позбавлена форми (STh I, 7, 1).

Тож Єдине, оскільки є неподільним, є найвищим Добром. Усе, що походить від Єдиного, є добром, оскільки походить від нього, однак є злом, бо вже є чимось іншим, аніж найвище Добро. Іншими словами, оскільки це "щось" походить від Єдиного, то є буттям, а оскільки уже є відділеним від нього та містить у собі щось інше, причетне до небуття. Відповідно, створіння, які містяться ближче до Єдиного, матимуть менше зла та більше добра; ті створіння, які більше віддалені від Єдиного, є нижчими; матерія, відповідно, є найнижчою, є джерелом зла. Так утворюється ієрархія буттів [292, с. 66-81], крайностями якої є, з одного боку, матерія, а Єдине – з іншого. Про Єдине відомо нам лише, що походження від нього є необхідним в усій ієрархії буттів.

Неоплатонізм бере витоки із платонівської ідеї Добра як найвивищенішої форми. А на іншій стороні ієрархії є найнижча точка

всесвіту – “вмістилище”. Це поняття Платон впроваджує у діалозі “Тімей”. Аристотель відкидає цю ідею, а на її місце ставить поняття чистої спроможності, чи першоматерії. Вона повністю позбавлена форми, тобто деформована першоматерія, яка не має жодного існування окремо від субстанційних форм матеріальних неподільних, однак складає їх внутрішній зміст і перетворюється в інший вид субстанції. Щось подібне відбувається із яблуком, яке споживає тварина: якась його частина перетворюється і стає частиною цієї тварини. Однак плоть тварини має таку ж здатність трансформуватися у щось інше, коли її спожиє якась інша тварина. Такий безконечний процес зветься всесвітом, а для позначення стосунків між його учасниками використовується латинський термін – “трансцендентний”, чи “перехідний”, як приблизний його український відповідник.

Аристотель називає такий вимір матеріальної субстанції “першоматерією”, і вона реально існує лише у зіставленні з субстанційними формами. Тому дієвість, чи актуальність субстанційних форм стає його точкою опори для розміщення речовості, чи реальності всередині відчуттєвого, чи сензитивного світу. Таким чином, він розрізняє субстанційні форми матеріальної субстанції від субстанційних форм тих субстанцій, які є відокремленими від матерії, тобто повністю мисленнєвих форм.

Суть цієї дискусії полягає у відмінності всіх видів субстанційних форм скінченних буттів від Непорушного Першорушія, який переходить як Чиста Дія межу між спроможністю та дією. Натомість, субстанційна мисленнєва форма сама собою не співвідноситься із першоматерією, яка надає матеріальним субстанціям здатність переходити з однієї в іншу. Потенція, із якої виникають неподільні, основа субстанційної зміни, для Аристотеля не така, як для Платона: це не “вмістилище”, а обмежене співвіднесення субстанційних дій, яке не тільки обмежується, а й змінюється у певні види, як читаємо у Джона Ділі [139, с. 123]. Першоматерія як основа не має свого

власного буття, навіть не має буття безформного – має вона лише відносне обмежене буття, відмежовуючи таким чином матеріальні субстанції від мисленнєвих: і тут форма досягає вирізнення способу обмеження, відповідно до якого відбувається існування.

Плотин намагався синтезувати аристотелізм та платонізм, і почав із Аристотелевого концепта першоматерії як чистої потенції, поєднуючи з нею Платонову доктрину вмістилища форм. Філософ приймає доктрину Аристотеля, що першоматерія не має самостійного існування, хіба що у поєднанні з формами: ця ж доктрина привела Тому до усвідомлення того, що першоматерія існує лише у потенції, і цей філософ також спирається на доктрину Платона, поєднуючи її з аристотелевою: "першоматерія, не будучи існуючим інакше, як у потенції, також не є добром, хіба що у потенції. Хоча, слідом за платоніками, можна сказати, що першоматерія через пов'язаність з відсутністю є небуттям" [58, с. 67]. Також і Бог творив світ з нічого – єдиний випадок, коли дія не передбачає жодної передуючої дії, як маємо у всьому, що відбувається у всесвіті.

Однак саме це питання стало головною причиною суперечки між неоплатонізмом та латинським аристотелізмом в особі Томи з Аквіну. Плотин надавав більшого значення матерії, аніж Аристотель: матерія, ніщо у дієвості, все ж є чимось іншим, аніж дієвість, і є незалежною від форм. Однак це заперечує Тома, розвиваючи свою доктрину буття: матерія не існує без форми, бо є чимось співствореним, а не створеним. Доктрина Плотина близька також і до поглядів манихейців, прихильником яких певний час був молодий Августин. Неоплатонічні ідеї знаходимо згодом у Бонавентури, францисканського колеги Томи з Аквіну, у його доктрині первинності волі над розумінням, оскільки віра міститься у волі, і що вірити є важливіше, аніж розуміти; у творах Майстера Екгарта та багатьох інших мислителів [164, с. 194].

Аристотелівська схема причиновості завжди передбачає щось, на чому засновується дія діючого, а “Еннеади” Плотина пропагують ідею існування як дії, що не є задіянням, чи актуалізацією попередньої потенції, а є тим, над чим засновуються всі потенції. Відповідно, також існує велика відмінність між Єдиним Плотина та Самосутнім існуванням Томи: Єдине необхідно дає існування речам поза собою; Самосутнє буття творить вільно: адже творча діяльність є нижчою, аніж постійна дієвість, у якій міститься думка, що передує будь-якому творінню. Адже ідея творіння, як стверджує французький філософ-томіст Сертіллянгес [342, с. 181], зводиться до питання, чи Бог діє, щось попередньо закладаючи, чи діє, взагалі нічого попередньо не закладаючи.

Найперше у Плотина знаходимо ідею того, що саме питання існування речей вимагає докладного вивчення і пояснення. Однак генологія, на противагу до онтології, не може охопити відмінність між постійною іманентною дією та дією продуктивною, що продукує наслідок. Це і було помилкою Плотина – ототожнення дії із продуктивною потенцією, оскільки будь-яка потенція є корелятивною до дії, все ж дія не є корелятивною до будь-якої потенції, а може існувати іманентно, не прив’язано до певних меж.

У 1150 році з’явився твір Петра Ломбардського “Sententiarum libri quattuor”, чи просто “Сентенції”, що мало б означати “думки”. Властиво, назву твору зазвичай транслітерують, а не перекладають: така традиція існує навіть в англомовній філософській літературі. Однак думки тут, по суті, не є думками самого Петра Ломбардського, а є вибраними тезами Отців Церкви – ранніх християнських мислителів, які сформували підстави доктрини та релігії Церкви. На той час праці Аристотеля вже достатньо вкоренилися у латинську філософську думку (на що також був потрібен певний окремий час, і ставалося це не без спротиву традиційної догматики), з одного боку, а з іншого – антологія Ломбардського стала таким же посібником з боку теологічної думки. Справа в тому, що на той час існувала вже величезна

кількість праць: так, повне видання Міня (Patrologiae Cursus Completus) латинських авторів налічує двісті двадцять один том, а грецьких – сто шістдесят шість. Найголовніше з усіх цих праць, що вміщалися у трьохстах восьмидесяти семи томах (зрозуміло, що цього видання не існувало тоді, коли жив і працював філософ), Петро Ломбардський звів до чотирьох книг, що вміщаються у двох томах. З плином часу "Сентенції" набули такої популярності, що згодом кожен філософ, у тому числі й Тома з Аквіну, писали коментарі до них: "Коментарі" на "Сентенції" вважаються першим твором Томи з Аквіну.

Філософія, розпочавши свій шлях із дослідження того, що твориться у навколишньому світі, згодом стала засобом, завдяки якому відходять від усього, що можна побачити, чи чого можна торкнутися: спочатку філософія зверталася назовні, у реальність лише фізичного світу, який вміщав людську душу, а вже у неоплатонізмі філософія звертається всередину, аби в самій душі знайти єдину стежку до реальності. Плотин в "Еннеадах" пише: "Поглянь: душа побачить божество, наскільки лишень може бути дозволено" (Еннеади III, 4). Це звернення всередину замислив ще Сократ у роздумах про природу і визначення чесноти, а згодом перейняв Платон у своїй доктрині про форми. Саме це згодом продовжив неоплатонізм. Однак проблема не в тому, щоб вивчити всесвіт всередині людської душі. Адже насправді немає жодної причини для того, аби той внутрішній світ був хоч трішечки меншим чи простішим, аніж фізичний світ поза душею.

Властиво, проблема полягає у відокремленні цих двох всесвітів, внутрішнього та зовнішнього, та у претензії на те, що лише внутрішній заслуговує на наше розуміння, і що його можна осмислити незалежно, без будь-якого стосунку до всесвіту зовнішнього. Неоплатоніки, наслідуючи Сократа і Платона, а згодом ставши на шлях християнських містиків, як Псевдо-Діонісія (Про містичне богослів'я), врешті дійшли до розуміння того,

що під певним оглядом навіть зовнішні обставини певним чином залежать від того, що існує всередині у нас.

Із плином часу, починаючи з доби раннього Середньовіччя, стає зрозумілим, що принципи Аристотелевої науки можна значно дієвіше використати для укріплення християнського вчення, оскільки Платонова доктрина (її приймав Августин) недостатньо могла його обґрунтувати. Альберт Великий (Больштедт) одним із перших вдався до спроб пристосування аристотелізму до християнських доктрин. Його учень, Тома з Аквіну, досконало довершив цю справу. Одним із наріжних каменів доктрини Св. Томи є розрізнення між двома засадами людського знання – тим, що сприймається розумом, та тим, що сприймається на віру: одним є філософія, іншим – віра.

Покладаючись на досвід, знаємо різні досконалості створінь. Однак з цього ж досвіду знаємо, що деякі з цих досконалостей мають часові межі, як-от поняття "гарна дівчина". Такою мовою не можна описати Божу досконалість: оскільки не можемо пізнати Бога, тому й не можемо іменувати його нашою мовою. Інші ж досконалості, як-от життя чи мислення, хоча ми й сприймаємо їх у часових рамках, все ж не містять у собі внутрішніх предметних прив'язаностей. Тому лише такими досконалостями можна описувати Бога. Про це стверджує Тома у "Сумі", наводячи цитату із "Небесної ієрархії" Псевдо-Діонісія: "Є імена такі, які виразно вказують на властивості божості, які прозоро та правдиво зображають Божу велич; а є також інші, які переносно, через подоби говорять про Бога" [58, с. 152]. Тобто потрібно розуміти, що всі слова, які передбачають будь-яку тілесність, говоряться про Бога лише метафорично; всі абстрактні поняття висловлюються про Бога властиво. Тому й мова "Суми теології" повністю абстрактна.

Однак навіть абстрактні поняття не описують Бога досконало: навіть ім'я "мудрий", сказане про людину, певним чином описує та охоплює

людську особу, про яку мовиться; однак якщо це ж ім'я мовиться про Бога, то відбувається не так: це ім'я не охоплює Бога, оскільки він – безмежний. Навіть прийняте на позначення Бога поняття існування яке, на відміну від усіх інших створінь, є самою сутністю Бога, відповідає лише на питання "чи Бог існує" (Utrum Deus sit), але не описує того, чим саме є Бог, оскільки його існування є його ж сутністю.

Тож оскільки Бог існує, то він повинен бути єдиним існуючим, мислячим і так далі. Тобто якщо на першу частину тези Тома відповідає ствердно п'ятьма доведеннями (quinquae viae), то далі філософ розважає про імена, які надаватимемо Богові – хоча й згідно з нашою мовою, яка називатиме його недосконало. Це є початком доктрини про імена Бога, тобто осмислення понять, які є правильними щодо Бога, хоча й не виражають його способу існування, відповідно до якого він власне існує, а не є лише причетним до існування, як всі інші створіння.

Пасаж, де Тома наводить п'ять доказів існування Бога, є чи не найвідомішим місцем "Суми теології" з різних причин: ці докази, маючи під собою попереднє підґрунтя, послужили витоками різних наступних концепцій. Тома розвинув та продовжив ті докази, які знаходимо в Аристотеля (Метафізика, 12, 6-10). Перший і найочевидніший доказ, як стверджує Аквінат, є доказ від руху (prima et manifestior via est e parte motus). Він є найочевиднішим тому, що ми не можемо нічого сказати всупереч йому, а також тому, що для нього не існує жодних винятків. Як наслідок доказу про непорушного рушія Тома випрацював доктрину про негативне судження відокремлення, згідно з яким "не усі буття є такими", як стверджує філософ у коментарях до "Метафізики" Аристотеля, оскільки вони підпадають під поняття умов матерії та просторового руху. Згідно з цим судженням поняття буття відокремлюється від обов'язкової присутності матеріальних умов, і два поняття буття, тобто матеріальне і нематеріальне, поєднуються у єдиному концепті буття як такого, тобто такого буття, що реалізовується як в

матеріальних, так і в духовних субстанціях. Ці позиції підтримали прагнення новітніх філософів надати томізму титул екзистенційного вчення.

Феномен руху, чи перехід із спроможності в дію, як його визначив ще Аристотель, чи не єдиний феномен, який присутній всюди, виповнює все наше буття. Осмислюючи рух, Тома знаходить ще одну первинність цього феномена: рух переходить межу між небесною та тілесною матерією [139, с. 63]. Як стверджує Тома й Аристотель, одна і та ж річ під одним і тим самим оглядом не може бути у потенції та в акті водночас: тому рух може спричинювати або якась частина речі, як нога рухається через те, що її спонукає до руху розум, або щось може зрушувати річ ззовні, як вітер рухає млином. Тобто перший термін, який осмислюємо – "зрушений зрушувач". Тому кожна річ, яка зрушує іншу, повинна сама отримати рух від якоїсь іншої речі: причиною руху листя є рух вітру, причиною руху вітру є зміна тиску і так далі й далі, і так відбувається у всіх речах. Тож на початку всіх рухів, як стверджує Тома, стоїть причина руху, яка сама є непорушною: тобто ця причина дає рух всім речам, але сама не зрушується. Це – Бог. Саме так Тома визначає "непорушного зрушувача", про якого говорив ще Аристотель.

Тобто "Непорушний зрушувач" є джерелом дієвості, в якого немає потенції, щоб обмежувала його внутрішньо – є він чистою дією, без жодного домішку будь-якої потенції. Натомість, потенція завжди присутня у тілесних речах: яблуко, що висить на яблуні, завжди може впасти. Цей Непорушний зрушувач є самосутньою дією існування, чистою дією. Із цієї тези походить висновок, що Бог є абсолютно простим. Дослідженню цього висновку присвячені понад сорок питань першої частини "Суми".

Мета доказів – не стільки довести існування Бога, у якого в той час усі й без того вірили, скільки встановити ряд ключових позицій, необхідних для виведення багатьох концепцій. У "Сумі теології" докази існування Бога подані у стислій та спрощеній формі, оскільки твір, про що у "Пролозі"

стверджує сам автор, призначений для початківців. У “Сумі проти поган”, на противагу, докази розвинуті дещо докладніше. Тема доказів існування Бога отримала свій початок у ранішій філософії – також як необхідність встановити ключові позиції, з яких можна виходити на подальші концепції. Доказ із руху – найпростіший, він первинно з’являється в Аристотеля, а згодом цей доказ знаходимо в Альберта Великого, який подає його на доповнення доказу Петра Ломбардського, а він же перейняв цей доказ від Мойсея Маймоніда. Ідея руху в цьому доказі спроваджується до понять потенції та дії, на які поділяється усе буття. У “Сумі проти поган” доказ ґрунтується на тезі Аристотеля: усе, що рухається, зрушене чимось.

Так доходиться до “непорушного першорушія”, яким є Бог. Проте з уже доведеної тези про існування першорушія не випливає його непорушність. Саме тому Аристотель стверджує, що тезу “непорушний першорушій” можна сприймати у двох значеннях. По-перше, це може означати повністю непорушного першорушія, по-друге, це може означати, що цей першорушій не рухається ззовні, а що він може рухати сам себе і, відповідно, не є повністю непорушним. Але якщо цей зрушувач зрушує усю свою цілість самою своєю цілісністю, то доходимо знову до попередньої суперечності: одна й та ж річ є і тим, хто навчає, і тим, кого навчає, водночас у потенції та в акті під одним і тим же оглядом. Тобто існує непорушний зрушувач, який зрушує, сам не будучи зрушеним: як-от прагнене зрушує прагнучого, само залишаючись непорушним. Згодом цю доктрину про першорушія Декарт подає дещо по-іншому, переставляючи місце першорушія – не на початку всього, а понад усім. А ще згодом Амвросій Дубневич, професор філософії Києво-Могилянської академії, називатиме Декарта “фальсифікатором” ідей Аристотеля і Томи [32, с. 50].

Дискурсивний контекст п’яти шляхів засновується на певній структурі: “якщо” переходить в “отже”, а якщо після “якщо” слідує “коли”, тоді “отже” має наслідок. Прослідковування цих наслідків та їх розвиток в дискурсі

становить доктрину Божих імен. Тут починається також і “негативна теологія”, оскільки наше розуміння непропорційне до Божої субстанції, яка стоїть значно вище від його можливостей, через що ми не можемо осягнути його. Тому все, що ми розуміємо про Бога, засновується на нашому досвіді про буття. Так можемо стверджувати, що оскільки поняття буття прикладається до субстанції первинно, і оскільки просте є причиною складеного, то Бог є первинною простою субстанцією і первинною причиною. Хоча всі ці найменування не можуть прикладатися до Бога згідно з його сутністю (оскільки його сутність не відрізняється від його існування), все ж можна вибрати з нашої мови такі вирази, які можна правильно прикладати до Бога. За стартову позицію в іменуванні Бога приймається те, що Бог існує.

Від цього й походить логічний ряд. Бог, непорушний рушій, має спосіб існування, відмінний від способу існування всіх інших речей. Щодо цього Тома цитує “Про Трійцю” Гіларія: “існування не є припадковістю в Богові, а самосутньою істиною” [58, с. 48]. Продовжуючи висновки свого попередника, філософ стверджує, що сутність у Богові не відрізняється від його буття. Тут же знаходимо й відгомін вчення Геракліта: “Як те, що має вогонь і не є вогнем, горить завдяки причетності, так і те, що має існування і не є існуванням, існує завдяки причетності”. Далі йде логічний ланцюг “якщо” – “то” – “отже”: “якщо він не буде своїм існуванням, то буде існуючим завдяки причетності, а не завдяки сутності. А якщо так, то не буде й першим сущим, що є абсурдним твердженням. Отже, Бог є також своїм існуванням, а не лише своєю сутністю” [58, с. 49].

Тут ми бачимо необхідність існування причини всього всесвіту, на якій засновується будь-який рух, і бачимо, що ця причина є, практично, тим самим аристотелівським “непорушним рушієм”. Однак непорушний рушій Томи, у порівнянні з Аристотелевим, не віддалений від усіх дрібниць світу, який він зрушує: цей непорушний рушій є самосутнім буттям, джерелом, без

якого ніщо в цьому світі не існує і не рухається, який знає про усі дрібниці світу. Тому наслідком існування Бога є існування та рух, можливість та необхідність у всесвіті. Всі скінченні буття потребують щось, задля чого вони існують: Бог же не потребує нічого такого. У цьому криється також розв'язок питання про полі- та монотеїзм: Бог, оскільки є Самосутнім буттям, що не містить спроможності, не може мати щось, подібне до себе.

Бог, існування якого Тома доводить на прикладі руху, відрізняється від Єдиного, яке описує Плотин, оскільки не має у собі необхідності вділяти існування для різних буттів. За Томою, всі буття залежні від Бога, як висновується з його першого аргументу, адже існування є сутністю Бога. Тут висновується відмінність між духовними та тілесними субстанціями – два види "посідання" сутності: перший – як у Бога, коли сутністю є існування, і ці два поняття є ідентичними; другий – як у тілесних речей, у яких сутність є чимось іншим, аніж існування, і тут існування є прийнятим та обмеженим і утримується в межах природи певної існуючої речі.

Аргумент від руху є відповіддю на питання постання "чогось із нічого", і Тома приймає цей аргумент для описування стосунків між Богом та твориннями: тобто це є стосунок залежності створінь – з одного боку, та цілком вільного стосунку з боку Божого вибору. Існування, яке Бог надає дією творення, не є відокремленим для кожного створіння, а радше є існуванням, що містить певний порядок та ієрархію у створених речах, комплекс онтологічних стосунків та взаємодій, без яких субстанції не можуть існувати. Тому саме від Томи походить теорія про "творення з нічого" [340, с. 98]. До Томи ця теорія не отримувала розвитку. Іншими словами, ідея творення з нічого вибудовується також на досвіді, а підтверджується доказом від руху: адже доказ від руху завершується на тому, що Бог, надаючи існування речам, не засновується ні на чому існуючому.

Ці висновки були необхідним підгрунтям для розвитку питання про іменування Бога. Відповідно, першим іменем, що вибудовується на цьому ґрунті, є “Чиста дія”, або “Самосутнє буття”. Оскільки ж наше пізнання вибудовується на досвіді, що засновується на чуттєвих речах, то наше пізнання Бога є недосконалим: пізнати його ми можемо лише через заперечення. Тобто, Тома доводить, що про Бога ми можемо знати тільки те, що він існує, і те, чим він не є. Це – принцип так званої “негативної теології” Томи. Отже, можемо показати за допомогою логічних висновків, що Бог існує, однак поза тим більше можемо сказати, чим він не є, аніж те, чим він є: ми пізнаємо завдяки множинним концептам, а буття Бога – просте. Знаємо, що Бог є чистою дією, абсолютно простим, самосутнім буттям. Однак продемонструвати, що є абсолютно простим, не можемо – наше пізнання складається з множинних концептів, тому пізнати просте для нас неможливо.

Згодом продовження цієї дискусії знайдемо у Канта: філософ пише про речі пізнавані та речі непізнавані, тобто про відмінність між тим, що здається, і тим, що є насправді всередині самої речі [139, с. 573]. Лише те можемо пізнати, що бачимо, тобто що здається: натомість внутрішніх особливостей речі, які є її сутністю, пізнати так легко не можемо. Навіть купуючи авто, можемо побачити його колір, однак стан внутрішніх частин розпізнати одразу неможливо. Нехай це лише приблизний приклад, все ж подібні речі відбуваються протягом усього людського життя.

Коли Тома стверджує, що Бог є непізнаваний, він під цим розуміє, що множинні концепти, без яких не відбувається процес нашого пізнання, не можуть виразити єдності Божого буття, як воно існує само у собі. Адже у Богові немає відмінності між буттям та сутністю – тобто між тим, що він існує, і тим, чим саме він є (STh I, 3, 4). Хоча ми й не можемо знати, чим є Бог, однак можемо знати, що він є – оскільки згідно із доведеним, повинен існувати Непорушний зрушувач, що зрушується з кожним зрушеним

зрушувачем, оскільки в іншому випадку ніщо б не рухалося у цьому всесвіті, не було б жодного обмеженого чи скінченного буття.

З огляду на це логічно припустити, що теза про непізнаваність Бога – відверта вказівка на повне безсилля і непотрібність людського пізнання: однак це не так. Тут немає й натяку на агностицизм, як здавалося б на перший погляд [251, с. 229]. Ось що про це пише сам філософ: “Пізнаємо Бога із похідних від нього досконалостей створінь, але ці досконалості присутні в Богові у спосіб значно вищий, аніж у створіннях. Наше ж мислення схоплює їх так, як вони присутні у створіннях: і відповідно до того, як їх схоплює, так і називає.

У тих іменах, якими наділяємо Бога, потрібно зважати на дві обставини, а саме: самі позначувані досконалості, як-от доброту, життя і таке інше, а також – спосіб позначення. Наскільки йдеться про те, що саме позначають імена, настільки вони відповідають власне Богові: значно більше саме йому, аніж його творінням, і насамперед говорять про нього. Що ж до способу позначення, то не властиво мовляться про Бога, бо володіють таким способом означення, який відповідає створінням” [58, с. 153].

Усіх цих висновків та умозаключень Тома дійшов значною мірою самотужки, однак важливу роль відіграли попередники, які осмислювали ці питання. Серед них, зрозуміло, Аристотель, а також Діонісій Ареопагіт, який у творі “Про імена Бога” починає дискусію щодо надавання імен, і Тома часто у тексті “Суми теології” посилається на цей твір впродовж дослідження питання іменування Бога. Тобто головна заслуга Томи з Аквіну полягає у систематизації християнського вчення, яке на той час вже було доволі обширним, ґрунтуванні його на доктринах філософії, яку випрацювали всі попередники філософа та пристосування цього, уже системного вчення, для навчання початківців.

З усього викладеного випливає, що пізнати Бога людським розумом у цьому житті ми не можемо, оскільки Бог є нескінченним пізнаваним, а

жодне створене мислення не може пізнавати нескінченно: адже ніщо скінчене не може вмістити нескінченне. Все ж, за допомогою нашого скінченного мислення можемо дійти певних висновків щодо існування Бога [58, с. 144]. "Негативна теологія" засновується на такому твердженні: знаючи, що Бог існує (а цього висновку доходимо завдяки умовиводам), знаємо, що Бог не є нічим із тілесних подоб, і всі імена, які надаємо Богові, притаманні йому значно вищою мірою, аніж можемо усвідомити. Тому й шлях до пізнання Бога складається із трьох етапів. Першим є усвідомлення факту, що Бог існує. Прийнявши це, усвідомлюємо, що його існування, досконаліть, доброта і все інше, що міститься у понятті "Бог існує", реалізується не так, як у відчуттєвих речах. І врешті, третя позиція – усвідомлення того, що оскільки Бог не є нічим ані тілесним, ані відчуттєвим, ані тим, що ми безпосередньо пізнаємо, тому будь-яка досконаліть, яку приписуємо існуванню Бога, є вищою за можливості нашого розуміння. Тобто ми знаємо, що Бог є добром, однак ступінь його доброти ми пізнати не можемо: це перевершує можливості нашого мислення. Тома стверджує, що Бог є добрим настільки, що творить добро навіть зі зла, однак ця теза не належить самому Томі: про це говорив уже раніше Августин у великому творі "Про Місто Боже" [1, с. 21].

Однак ані власне теологія, ані негативна теологія, яка асоціюється з іменем Псевдо-Діонісія і звертається в кінцевому результаті на позитивне знання, оскільки дає нам пізнати те, чим Бог не є, для Томи не є найвищою мудрістю, а лиш дискурсивними науками, вищими, аніж філософія, вищими від усіх наук, над якими роздумує людське мислення, оскільки спирається не лише на мислення, але й на речі, одкровенні Богом. Оскільки ж теологія застосовує дискурс, то вона покладається на засади, випрацювані філософією, і тому, з огляду на філософську доктрину, питання існування Бога є підставою не тільки для диспуту, але й для демонстрації.

Філософська доктрина ніколи не може бути догмою віри, а також деякі догми віри не можуть бути доктриною філософії – тобто те, що зветься Одкровенням, неможливо пояснити на матеріалі досвіду, яким оперує людське розуміння. Однак інші догми віри можуть бути доктриною філософії, адже часом можна довести розумом те, у що вірить віра. Часом навіть і віра вірить у те, що розум називає можливим, тобто таким, що позбавлене внутрішніх суперечностей. Тому й те, у що вірить віра, має два аспекти щодо людського розуміння: осмислювальний, і такий, що не піддається для осмислення. Однак навіть і в останньому випадку філософія може осмислювати, чи те, що зветься Одкровенням, є можливим чи неможливим з огляду на досвід, тобто чи є таким, що філософія може довести, покладаючись на досвід. Тому, як було показано, філософія доводить існування Бога з огляду на досвід, але не так відбувається з триєдністю і простотою Бога – ці твердження сприймаємо так, як вони є – на віру. У всіх буттів сутність є іншою, аніж існування – тим вони й відрізняються від Бога, оскільки Бог не має обмеження в існуванні, на відміну від усього іншого. Бог внутрішньо присутній в усіх речах, однак усі речі разом не вичерпують його існування. Тому й пізнати Бога з досвіду можливо лише до певного ступеня, оскільки жодна річ не існує так, як існує Бог.

Таких висновків Тома дійшов вперше, оскільки ні в Аристотеля, ні в інших мислителів такого не зустрічаємо. Тому доктрина буття в Томи вважається головною та первинною. Такої думки дотримуються сучасні томісти – Е. Жильсон, Ж. Маритен та інші. Доктрина буття була настільки потужною в Томи, що коли у двадцятому столітті виник філософський рух, що звався екзистенціалізмом, всі томісти цілком правомірно зарахували себе до цієї течії, хоча основоположники цього напрямку аж ніяк не вважали себе послідовниками вчення Святого Томи. Єдине, що притягувало екзистенціалістів у докрині Томи, було поняття небуття, чи так званого ens

rationis, яке протиставлялося до ens reale (STh I, 16, 3). Між християнською теологією та філософією Аристотеля Тома поставив метафізику буття, що була його власним витвором та вдосконалила значення кожного поняття, що він перейняв у Аристотеля. Цю метафізику Аквінат розробив не сам, вона слугувала йому певним інструментом: він говорив, що античні філософи були на правильному шляху, однак не сягнули самої відповіді.

Першим, хто взявся оглянути праці Аристотеля й пристосувати їх до латинської середньовічної культури, був Альберт Великий, учнем якого згодом і став Тома. У самому імені Альберта немає жодного перебільшення: він справді був великим. Разом із Альбертом починається період перегляду вчення, що відмежовує емпіричну науку від спекулятивної (чи "умоглядної") доктрини Аристотеля. Згодом Тома гідно продовжив справу свого вчителя.

Перше питання, яке ставить Тома у своїй теології, – це питання про те, що є її предметом: філософ відповідає, що це є Бог, і все, що стосується Бога як початку й кінця. Друге питання, яке він ставить, – чи матерія цього предмета є реальною, чи уявною, тобто – чи Бог дійсно існує? Отримати відповідь на таке питання допомагатиме лише умовивід, із якого дізнаємося, що може бути причиною такого досвіду. Для кожного наслідку існує своя причина, тобто причина завжди передує наслідку. До цього доходить і питання про існування Бога. Звідси походить поняття мисленнєвої необхідності (necessitas intelligibilis), тобто тоді, коли говоримо "це не може бути, якщо…". Така мисленнєва необхідність є дієвою якістю (qualificatio operativa), тобто шукаємо таку ситуацію, яка є осмислюваною, а не тільки гіпотетичною.

Св. Тома вважає, що існує кілька особливостей, які пов'язуються з нашим досвідом про світ: їх можна аналізувати в такий спосіб, що вони відкривають для нас мисленнєву необхідність ствердження існування Бога. Таких особливостей є п'ять: феномен руху, дії, можливості та необхідності, ступенів досконалості та космічного впорядкування. До того ж, виглядає, що

Тома розглядає цей список не як вичерпний, а як ілюстративний: знаємо, що деякі з цих доказів на той час уже були відомі. Докази, що походять із наслідків до причини, називаються “demonstratio quia”, чи апостеріорне доведення; однак часом, доводячи щось, приходимо від причин до наслідків, і це називається “demonstratio propter quid” [121, с. 218-220], і для цього доказу вимагається щось таке, що є на нашому рівні буття, тобто щось тілесне і скінченне. По суті, останнє є прикладом апріорного доказу. Тому й Аквінат стоїть на позиції, що Бога не можемо пізнати апріорі, а лише із наслідків його діянь.

Наприкінці “Фізики” Аристотель доводить існування чистих раціональностей, нетілесних духів чи, як він стверджує, “відокремлених субстанцій”, які є причиною руху небес. А понад цими субстанціями існує, як доводить Аристотель, Першорушій, що керує їхнім рухом та спричинює його. Цей Першорушій є джерелом любові, що зрушує сонце й зорі, є самоіснуючим мисленням і є цільовою метою всіх рухів. Першорушій зрушує, сам будучи непорушним, оскільки є радше думкою, аніж дією, що переходить від одного на інше, як відбувається в тілесних речах. Латинська філософія пішла цим шляхом далі, сумуючи досвід попередніх мислителів, обґрунтовуючи твердження про причину всесвіту.

Тома починає свої коментарі до “Фізики” вирізненням фізики від метафізики та математики за їх матеріальним суб’єктом (підметом). Оскільки ж усе, що має матерію, є рухомим, то матеріальним суб’єктом природної філософії є рухоме буття (ens mobile). Тому природна філософія стосується тих речей, які мають самі в собі начало руху. Загалом існує відмінність між використанням слова “метод” у викладі “видів процедури” у теології, оскільки methodus – нове слово у середньовічній латині. Аристотель диференціював hodos, тобто, шлях і met-hodos, тобто, шлях до чогось, чи пізнання. Загальні мистецтва мають “шляхи”, окремі науки – “методи”. Тома вважає ці два слова синонімами і тлумачить їх як via: усе життя – дорога, а

людина – подорожній (Коментарі до “Фізики” 8, 15). Теологія відрізняється від інших наук тим, що покладається на віру, яка існує поза можливостями людського розуму. Провадження розуму до розуміння начал відбувається за допомогою подоби до відчуттєвих речей у трьох видах тлумачення Письма: метафоричному, символічному, параболічному. Спосіб здійснення цього у теології є аргументативний, тобто завдяки авторитету та розумінню природних подоб.

Тома твердить, що науки поділяються за їх предметами та за їх способом пізнання, що визначається речами та думками. Термінологія цього переходу думок у речі та речей у думки походить від Боеція, “останнього римлянина” [322, с. 83-84]. В коментарях до його творів Тома зазначає, що природна філософія стосується речей в русі та матерії; математичні роздуми є без матерії та руху; Божа наука стосується речей без руху та матерії. Предметами цих трьох видів наук є три види речей, які є умоглядними (speculativae). Деякі умоглядні речі існують окремо від матерії та руху, деякі залежать своїм існуванням від матерії, і з цих деякі залежать від відчуттєвої матерії, і про них йдеться у природних науках, оскільки інші залежать від матерії у своєму бутті, однак не в розумінні, і про них ідеться в математичних науках. Умоглядні ж, які не залежать від матерії у бутті, можуть бути або взагалі без матерії, як Бог та ангели, або часом бути у матерії, а часом – ні, як субстанція й акциденція, потенція й акт, однина й множина. І саме вони є предметами теології, оскільки Бог є началом речей, знаних у теології. Наука про них зветься метафізикою, бо ці речі потрібно вивчати після фізики – так матимемо можливість проходити від відчуттєвого до невідчуттєвого.

Значні доповнення, якщо так можна сказати, до Аристотелевого вчення про Першорушія вніс вже значно пізніше Тома. Аквінат, студіюючи теологію на матеріалі “Сентенцій” Петра Ломбардського, сприймав твори не чисто грецького Стагірита, а того, що пройшов через різні культури, в тому

числі й через ісламську. Вивчаючи ці джерела, укладаючи коментарі на "Сентенції", Тома дійшов незвичного висновку: він зрозумів, що усе, написане раніше, не може використовуватися для викладів в університетах чи для навчання студентів. Тому філософ бачив своїм завданням спростити матеріал, прилаштувавши його для початківців [58, с. 18], з одного боку, впорядкувавши філософські твердження для тлумачення та підтвердження теологічних принципів: так філософія й стала служницею теології.

Оскільки Святе Письмо і традиція є матеріалом для теолога, то теологія для Томи полягала у використанні людського розуму для осмислення віри. Однак є такі твердження, які не піддаються осмисленню, і їх потрібно сприймати на віру, як, наприклад, те, що Бог існує один, але в Трьох Особах. Теологію, яку сформував Тома, часто називають "системною" [413], на відміну від патристичної теології. Адже новим у вченні Томи було те, що він вивів на передній план нову доктрину – Святе Вчення (sacra doctrina). Тут важливо розуміти, що коли Тома вдається до терміна scientia, то він сприймає поняття дослідження в аристотелівському значенні, і це значення первинне стосовно сучасного розуміння, яке виділяє три речі: науку (scientia), філософію чи теологію (doctrina) та "авторитативні" засади (dogma).

Тому поняття християнської філософії, яке існувало у вченні Отців Церкви, у творах Томи переросло в поняття Святого Вчення (sacra doctrina), чи теології. Це вчення не тільки відрізняється від усіх відомих завдяки формальному предметові, але є понад ними усіма, оскільки, по-перше, теологія отримує свої засади не лише від логіки та досвіду, а від Божого слова і, по-друге, теологія не є лише умоглядною чи практичною, як усі інші науки, а покриває ці дві галузі буття, оскільки Бог, як стверджує Тома, "єдиним знанням пізнає і себе, і свої творіння" [58, с. 23]. Однак теологія є більше умоглядним вченням, аніж практичним, оскільки вона звертається насамперед до Бога як Одкровення, а згодом – до речей, одкровенних Богом

щодо творіння. Оскільки ж умоглядні (speculativae) науки є вищими щодо практичних, тому й теологія є вищою – як над умоглядними, так і над практичними науками як з філософської, так і з наукової точки зору.

Аквінат чітко диференціює релігійний та філософський бік теології, оскільки перший – одкровенний Богом, а другий – здобутий людським розумом. Тома стверджує, що теологія займається Богом, або тим, що стосується безпосередньо самого Бога, або тим, що стосується Бога як начала чи цільової мети. Тож "Сума теології" Томи з Аквіну покликана доступно довести до розуміння усі твердження теології і таким чином стати вступною книгою до теології, замінивши "Сентенції" Петра Ломбардського. Однак Тома помер, не завершивши цього твору. Невдовзі перед смертю мислитель побачив видіння, у світлі якого назвав усі свої твори "купою соломи". С. Франк, очевидно, був знайомий з Аквінатом, підвівши підсумок своєї праці у такому ж "оптимістичному" ключі [4, с. 196].

Незважаючи на це, "Сума теології" вражає своїм розміром та структурою подачі матеріалу. Окрім "Суми теології", Тома написав ще один твір, що укладений аналогічно – "Сума проти поган". Одна з версій, для чого був призначений цей твір – це допомога місіонерам в Іспанії, однак це – простий та побіжний погляд. Твір представляє широкі аспекти контроверсій, що поставали перед тими сучасниками Томи, хто проповідував християнське вчення. Тома був прихильником аристотелівської космологічної системи всесвіту, тобто циклічної, і ця теорія переважала у науково-філософському світі аж до появи Галілея. Аквінат прагнув, аби його твори стали університетськими підручниками, тобто щоб вони заступили "Сентенції" Петра Ломбарда, які були, на думку Аквіната, надто складними для сприйняття. Це сталося, однак задовго після смерті філософа: наприкінці шістнадцятого століття Томазо Каєтан ввів "Суми" в університетські авдиторії.

На початку “Суми теології” Тома ставить питання, що є предметом теології: відповідь – Бог, а все інше стосується Бога як початку і кінця. Тоді філософ ставить питання, чи Бог існує, і тут існує лише один шлях сягнути істини – розважання з досвіду. Відомо, що для будь-якого наслідку існує певна причина, від якої залежить існування самого наслідку. Тому й питання про існування Бога зводиться саме до цього логічного висновку. Тож Тома, засновуючись на цій тезі, наводить п’ять доказів існування Бога, підтверджуючи висновки конкретними феноменами існування, яких не було б без Бога. Тобто, засновуючись на твердженнях, які випрацював ще Аристотель, Аквінат доводить існування Бога, покладаючись лише на строге осмислення існування – без схиляння до містики та чудес, як це спостерігаємо у традиції Східної патристики. У цьому й полягає головна відмінність між принципами мислення Східного та Західного богослів'я.

Завдяки чіткому логічному аналізові Тома доводить читача до висновку, що за умови існування наслідку, який відбувається саме так, стоїть лише єдина причина – існування Бога. Філософ аналізує кілька ознак з нашого життєвого досвіду і відкриває нам осмислену необхідність Божого існування [58, с. 40]. Виглядає так, що Тома не осмислює список доказів як вичерпний, а лише як найілюстративніший. Коли пізнаємо причину з наслідків, такий принцип називається demonstratio quia, коли ж мисленнєво проходимо від причини до наслідків, то такий принцип зветься demonstratio propter quid. Однак у випадку, коли осмислюємо від причини, то така причина повинна бути чимось з нашого ряду буття – тобто чимось матеріальним та обмеженим.

Матеріальні субстанції укладені з матерії та форми, і це є їхньою сутністю; духовні субстанції не мають матерії, а лиш форму, однак містять спроможність щодо існування – тобто можуть існувати або не існувати, як матеріальні субстанції. Адже те, чим є духовна мисленнєва субстанція, ототожнюється з її формою як мисленнєвої субстанції – і тому її сутністю є

саме ця форма, існування якої походить від Бога. Тому такі субстанції, тобто духовні субстанції, укладені з того, від чого вони існують, та з того, чим вони є, тобто з мисленнєвої форми та існування – як стверджує Боецій, а Тома коментує його. Тому й різним є те, що річ існує, і те, чим саме вона є, тобто її щосність, як говорив ще Аристотель в "Аналітиці". Тома розвиває ці позиції своїх попередників.

Тому й властивим наслідком дії творення Бога є існування, адже без цього наслідку не було б інших наслідків. Кожне створене буття має "залежність буття", яка була для Аристотеля сутністю причиновості: сьогодні філософи сприймають цю залежність як специфічну та визначену залежність цілісного порядку взаємодії всіх буттів, тобто загальний порядок всесвіту стосовно його джерела творення, завдяки якому уможливлюються "різноманітні взаємодії між обмеженими буттями" [139, с. 347]. Тома був новатором у впровадженні поняття буття, яке не підпадає під жоден рід стосовно пропорції стосунку між наслідком та причиною. Така позиція філософа була твердою ще від самого початку його творчості: очевидним є те, що Тома розумів це одразу, а не дійшов завдяки умовиводам. Твердження, що річ повинна отримувати існування від чогось іншого, адже в інакшому випадку вона була би причиною для самої себе, що зустрічається у ранніх працях Томи з Аквіну, знаходить своє логічне продовження і в "Сумі теології": п'ять шляхів – це вже пізніше підтвердження позиції філософа. Виходячи з цих положень, Тома висновує принципи іменування Бога.

Оскільки в Одкровенні є багато такого, що не можна підтвердити шляхом логічних роздумів, то для Томи істина – єдина: нічого не може бути правильного в Одкровенні, що прямо суперечить тому, що є правильним у досвіді. Тому й завданням теології є поєднання тієї істини, яку виявляє Бог у світ культури через Писання, з одного боку, та тієї істини, яку виявляє Бог у світ природи через досвід, з другого. Філософія, існуючи окремо від теології, торкається лише тієї істини, як вона виявляється із людського досвіду –

однак Тома вважає неможливим, щоб філософія дійшла висновків, що не узгоджуються з Одкровенням: адже істина для всіх єдина.

Як вважають авторитетні дослідники, "християнська філософія Томи з Аквіну насправді була теологією" [139, с. 305]. Тома вважав, що теологія – це мислення завдяки світлові Одкровення, тому й Ж. Маритен згодом і відмовився від терміна "християнська філософія", оскільки зрозумів його непридатність, попередньо вислухавши багато критики [174, с. 13], оскільки християнська філософія була, по суті, теологією.

Латинський період перейняв багато від учень іноземних філософів головним чином завдяки перекладам їх праць. Аверроес вважав, що метафізика пов'язана лише з духовними буттями, тобто з відокремленими субстанціями та з Богом, який задає рух усьому; Авіценна осмислював метафізику радше у стосунку до найзагальнішого поняття – буття, під яке підпадають як нематеріальні, так і матеріальні субстанції, а також Бог. Позиція Томи, в кінцевому результаті, є ближчою до Авіценни, хоча в різних періодах творчості філософ по-різному висвітлював це питання [387, с. 349]. Бог для Томи не підпадає під поняття загального буття, яке розвиває метафізика, а існує поза ним як начало і причина усього. Віддаючи належну повагу Аристотелевій "Метафізиці", позиція Томи щодо цього питання є все-таки значно випрацюванішою, аніж у його грецьких і арабських попередників: як результат, поняття буття як першого пізнаваного є ключовим у філософії Томи з Аквіну. Відповідно, це питання розвиває Каєтан та пов'язує його із процесом абстракції, що перехоплює Ж.Маритен у вже постмодерні часи, зіставляючи з процесом розсудження чи так званого негативного судження відмежування [251].

У пізніший латинський період на основі праць Томи заснувалася Домініканська школа, яка була однією з трьох течій ренесансної схоластики. Період, що слідував одразу ж по смерті Томи, не надто докладно вивчений через невелику кількість праць, однак і про цей період маємо певну кількість

досліджень [331]. Ранній період називають “першим томізмом”, однак починаючи вже з раннього XV та до XVII ст. різко виросла кількість коментарів творів Томи, що й зазвичай називається “класичним томізмом”, а вже відродження томізму в XIX ст. називають “неотомізмом”.

Першим томістом вважають Йоанна Капреола (1380-1444). Невдовзі опісля смерті Капреола вийшла праця Томаса Германа “Libri IV Defensionum theologiae Thomae Aquinatis” (“Захист теології Томи з Аквіну, в 4-х книгах”), 1483 р. По суті, ця праця містила записки Капреола, у яких він викладає захист тієї позиції, яку обстоював Тома від того часу, відколи на посаді професора університету викладав “Сентенції” Петра Ломбардського. Саме від Капреола починається ціла плеяда латинських авторів, що працювали над викладом та коментуванням праць Томи. Ця лінія неперервно тривала протягом майже двох з половиною століть, аж до кінця латинського віку філософії.

Згодом Томазо Каєтан (1468-1534) описував поняття аналогії, яке розгорнув Тома; Франциск де Віторія (1492-1536) продовжив точку зору Томи про милість (gratia), що передбачає природу завдяки розвиткові доктрини прав людини, незалежно від божої милості та релігії, що суперечило протестантській думці. Далі цю ж лінію продовжив Домінік Сото (1494-1560), розширивши позиції своїх попередників щодо проблеми розуміння права всередині держави. Праця “De locis theologicis”, яку написав Мельхіор Кано (1509-1560), висвітлює різноманітні теологічні питання, зокрема питання критичної та наукової оцінки тих джерел, на яких базувалася теологічна думка. Праця була опублікована у 1563 р., уже після смерті автора, і справила значний вплив на розвиток теології як науково-критичної науки, а також спричинилася до розвитку такої галузі теології, як “фундаментальна теологія”. Домінго Бане (1528 – 1604) був одним із найвизначніших томістів, відомий завдяки підтримці томістичної сторони у величезній суперечці між єзуїтами та домініканцями, що виникла у XVII ст.

Він був одним із останніх латинських авторів. Головним чином, він займався висвітленням ролі поняття esse у філософії Томи. Ці питання висвітлено в його “Коментарях” на першу частину “Суми”.

Рання середньовічна філософія насамперед прив’язана до Августина та Боеція, діяльність яких стала переходом від древньогрецької до середньовічної філософії: саме із вчення Августина висновувалися основні доктрини Еріугени, Ансельма, Бернарда Клеворського, а згодом – Бонавентури. Розквіт зрілої середньовічної філософії пов’язуємо із Томою, а підсумком для всього Середньовіччя, що систематизував філософську думку, починаючи від Августина і до Томи, став Джон Пуансо (1589-1644), який був першим автором найповнішого синтезу латинської філософії і теології на її кінцевій стадії розвитку. Філософ прийняв ім’я “Joannes a Sancto Thoma”. Із цим автором вичерпується лінія латинських коментаторів томізму, яку розпочав Капреол.

Пуансо був, на думку багатьох дослідників, (Маритен, Ділі та ін.) останнім та найзрілішим генієм, що тлумачили концепції Томи. Цей філософ привів латинський період філософії до вирішення тих проблем, які поставив ще Августин на самому початку латинського періоду. Якщо говорити про латинську лінію коментування Томи, чи томістичної школи, то тут визначними є три фігури – Каєтан, Бане та Пуансо. Ідеї та концепти, що їх розвинув Тома, продовжували (й продовжують) своє існування в багатьох наступних філософських течіях [172]. За словами французького філософа Ж. Маритена, “розвиток доктрини Томи у працях коментаторів – це захоплюючий процес, який на сьогодні не отримав ще достатньої уваги та дослідження” [252, с. 86]. І хоча ця праця Маритена була написана досить давно, все ж слова актуальні й сьогодні.

Вчення Томи, окрім власне томістичної школи, дало поштовх для розвитку різних філософських напрямків, і згодом багато з них далеко відійшли від томізму. Так, вчення про буття посідає основне місце у

філософії Томи, і від цього ж терміна утворилася назва сучасної філософської школи екзистенціоналізму, хоча її засади далекі від засад, що пропагував Тома. Однак філософія, за словами Ж. Маритена, живе у діалогах та диспутах: це і є головною причиною виникнення й існування різних філософських течій.

Тома поставив та розвинув цілий ряд надзвичайно важливих філософських питань, які знайшли своє продовження у наступних філософських течіях [202]. Поняття буття, як найпримітивніша (тому й найперша) форма мисленнєвого сприйняття, сприймається відчуттями, однак головним чином – внутрішніми відчуттями, де імпресивні (витиснені) види (species impressae) зовнішніх відчуттів випрацьовуються вищими внутрішніми відчуттями – пам'яттю, уявою, оцінкою для того, щоб випродукувати концепт – вищий рівень пізнання [140, с. 42]. Імпресивні образи (species impressae) поділяються на відчуттєві, інтенціональні, розсудливі та нерозсудливі, абстрактні, концептуальні та неконцептуальні. Аналізуючи їх, українські вчені (С. Яворський) висловлювали здогадку, що раціональне, логічне мислення грунтується на матеріальних основах [25, с. 181].

На зразок схоластів українські філософи випрацьовують своє бачення доказів існування Бога. У цьому питанні слідуть за Томою професори Києво-Могилянської академії: С. Яворський подає шість доказів існування Бога, Г. Кониський – чотири, однак усі вони перегукуються із томістичними. Подібно подає докази існування Т. Прокопович, починаючи з доказу від руху. Т. Прокопович зазначав, що лише за допомогою фізичних спостережень можна пізнати Бога, що перегукується із доказами існування Бога, які подає Тома: на думку Т. Прокоповича, Бог, створивши природу, наділив кожну річ власним правом і законом, при чому, Бог сам собі не суперечить. Докладно це питання розглядає І. Захара у праці "Академічна філософія України" [25, с. 199].

Згодом, зважавчи також на політичні обставини, новий етап розвитку томізм отримав у Галичині на початку XX століття. Одним із послідовників вчення Аквіната був К. Ганкевич, який намагався вияснити стосунки між духом і матерією, наукою і вірою. Згодом, після Ганкевича, популяризатором вчення Аквіната був О. Волянський, якого справедливо вважають неотомістом [52, с.448-450]. Також Г. Костельник послідовно притримувався вчення Аквіната, випрацьовуючи власну концепцію буття та пізнання.

Висновки до розділу І

Визначено, що для проведення аналізу системи схоластичних термінів дуже вдячним матеріалом є твори Томи з Аквіну, у яких представлено широкий спектр філософських термінів доби схоластики. У переважній більшості випадків терміносистема Томи є чіткою і структурованою, що вимагає відповідного ставлення при перекладі. З одного боку, це уможливлює систематизацію термінів, а з другого – вимагає дотримання певних правил при перекладі. Однак, незважаючи на чітку, з першого погляду, систему, Тома подекуди вдається до заміни термінів їх частковими синонімами, що потрібно тлумачити як перехрещення семантичних полів термінів: очевидно, автор сприймав ці лексеми як синоніми. Тут зустрічаємо певні несумісності, які доводиться тим чи іншим чином пояснювати при дослідженні тексту.

Встановлено, що проведений поділ термінів (метафізичні, гносеологічні, моральні та соціальні), хоча і є доволі умовним, все ж дозволяє певним чином структурувати терміни. Поділ спирається на уклад “Суми теології”. Твір укладено за певною системою: починається “Сума” питанням існування Бога та концепції буття загалом, згодом йдеться про людину та її мислення, далі – загальні принципи моральності та теорія права,

і врешті – особа та діяння Христа. Поділ, прийнятий у цьому дослідженні, уможливлює докладніший опис та контрастивне зіставлення термінолексем. Наголос насамперед поставлено на корелятивних групах термінів, від способу перекладу яких залежить відображення семантичного наповнення тексту оригіналу в перекладі. Більшість термінів, що походять від Аристотеля, мають аналогічне значення у Томи. Подібно улаштовує своє дослідження Е. Жильсон, однак починає розгляд концепцій із існування Бога, після чого розглядає людське пізнання, а далі – ряд інших концепцій, як-от вільна воля, право та інші. Також подібним чином укладає свою працю А. Баумейстер. Однак, оскільки специфіка нашого дослідження відрізняється від описаних попередньо, проведений поділ термінів дозволяє докладніше їх розглянути у ракурсі рецепції.

Обгрунтовано, що читаючи будь-який текст, схоплюємо його значення і відчуваємо колорит завдяки ключовим лексемам, які в цьому конкретному дискурсі виконують роль носіїв культурної інформації та смислового навантаження. Такі ключові лексеми у різних текстах є різними. Для філософського тексту такими носіями є лексеми, що виступають у ролі термінів. Тому культурний код, тобто мова філософського тексту, термінологія, є його основою. Провести ряд спостережень та зробити цікаві висновки щодо випрацювання системі термінів дозволяє теорія мотивації. Мотивований термін є знаком, який починає самостійно функціонувати у мові, служачи додатковим фактором пізнання. Однак із мотивованості терміна випливає його багатозначність, що небажано для термінології, і тому однозначної рекомендації для використання тих чи інших термінів подати неможливо, можливо лише заявити про наявність іншого підходу до формування системи термінів.

Показано, що питання дослідження концепцій Томи та їх вплив на українських філософів постійно викликало інтерес у науковців. У процесі

рецепції концепцій Томи на українському ґрунті можна виділити три періоди, кожен з яких має свої особливості.

Перший період рецепції томізму стосується діяльності Києво-Могилянської академії. С. Яворський, Т. Прокопович, Г. Кониський та інші професори Академії, готуючи курси філософії та теології, здебільшого притримувалися аристотелівської традиції та теологічної філософії Томи з Аквіну. Саме на той час припадає формування української філософської термінології. Твори багатьох філософів, зокрема професорів Києво-Могилянської академії, віддзеркалюють мову схоластів: розділи укладені у формі питань, які починаються постановкою проблеми, далі по пунктах іде відповідь та роз'яснення матеріалу, під кінець – висновки. У філософському курсі Академії викладали аристотелівську філософію, до якої прикладалися коментарі Томи. Із впливом Аквіната на київську теологію пов'язаний той факт, що її наука стоїть найближче до католицької.

Другий період пов'язуємо насамперед з Г. Костельником, який був неотомістом у повному значенні слова. У праці "Поняття негації і нічого людському пізнанні" натрапляємо на місця, що буквально перегукуються із текстом "Суми". Однак рецепція проблем схоластики не завжди сприймалася в Україні охоче. Факт часткового сприйняття схоластики на Україні викликаний, очевидно, і суб'єктивними факторами, а саме тим, що українському народові, який понад усе любив пісні та був прив'язаний до народної творчості, значно ближчим було містичне богослів'я східної традиції, аніж західна схоластика. Тому й "філософія серця" отримала більше вираження, аніж схоластична наука.

Третій період, сучасний, визначається зростанням інтересу до томізму, представлений іменами нових українських філософів – А. Баумейстера, О. Хоми, В. Котусенка та інших дослідників.

Визначено, що мова Томи відрізняється від мови Августина та інших його попередників такими факторами: 1) нульовим ступенем експресивності,

відсутності засобів образності лексичних одиниць; 2) однозначністю та послідовністю викладу, точністю висловлювань, логічною завершеністю висловленої думки; 3) стандартизацією мови, використанням штампів, професійних ідіом; 4) активним використанням лексико-граматичних одиниць високого рівня стандартизації; 5) широким використанням професійної термінології; 6) використанням складних однотипних синтаксичних конструкцій; 7) абстрактно-узагальненим викладом інформації, з одного боку та максимальною конкретизацією матеріалу – з іншого. Прослідковано, як концепції та стиль творів Томи з Аквіну отримали продовження і в українській філософській літературі. В Україні існували схоластичні вчення ще у княжі часи, а схоластика, що розвивалася у Києво-Могилянській академії, уже не могла бути власне середньовічною схоластикою. Очевидно, цей факт пов'язаний із географічним розташуванням України та її політичним становищем. Україна завжди була на стику двох цивілізацій – Східної та Західної. Все ж, факт рецепції схоластичних вчень мав винятково важливе значення у процесі розвитку та становлення української філософської думки та випрацювання філософської термінології.

Встановлено, що Тома, запозичуючи в основному систему Аристотеля, оглядає та пристосовує до теології різні філософські системи. Тут маємо, крім аристотелізму, платонізм, неоплатонізм та похідні течії від нього – системи Ібн Сінни та Ібн Габірола. Тут постає питання підставової зовнішності, тобто, чи зовнішня причина форм чи дій відчуттєвого світу перебуває у дієвості ідей, як у Платона, чи у відокремленому мисленні, як у Авіценни, чи у Божій волі, як у Габірола. Тома розвивав більшість своїх думок у межах теології XIII століття, і це наклало відбиток на його оцінку як теолога, а не як філософа. Тому багато з того, що вважаємо за філософію, він уважав за теологію. У такому значенні, як Тома розвиває теологію у "Сумі", ця наука називається "філософською теологією", оскільки застосовує

принципи та засади філософії для пояснення та тлумачення теологічних понять. Це знання у Томи набуває цілком іншого характеру, аніж воно мало в його попередників.

Встановлено, що рецепція терміносистеми Томи у європейській філософській літературі проходила двома шляхами: транслітерація (англійський, французький) переклади; калькування (німецький, польський) переклади. Хоча Тома й був спадкоємцем багатьох традицій, він був також і новатором у повному значенні цього слова: вперше з усіх середньовічних мислителів він поглянув на теологію з допомогою філософії, яка була в нього за "служницю" для цього. Він розвинув багато позицій, які були в Аристотеля, що було на той час новим. Потрібно було мати велику відвагу, щоб насамперед піти супроти родини, перейшовши від бенедиктів до домініканів, а згодом перелаштувати теологію у русло аристотелевих категорій [390, с. 18].

Зазначено, що використання саме українських еквівалентів на противагу до їх латинських відповідників є як теоретично обґрунтоване, так і зумовлене необхідністю становлення української філософської терміносистеми. Тома використовує калькування грецьких термінів (symbebekos - accidentia), що потрібно приймати до уваги при роботі над українським перекладом. Щодо відтворення конкретних корелятивних термінів, пропонуємо: дієвий / переємний замість активний / пасивний; підстава / припадковість замість субстанція / акциденція. Пропонований підхід до перекладу термінів, попри певну новизну та незвичність, покликаний полегшити сприймання схоластичного тексту, збагатити лексичний запас української мови активними новотворами, розширити семантичні рамки певних лексем-термінів. Не намагаємося встановити чіткі правила, а лише розгорнути широку міждисциплінарну дискусію на стику філології та філософії. Концепція пропонованого методу відтворення термінів опирається на концепції аналогії Томи.

РОЗДІЛ ІІ
ОСНОВНІ МЕТАФІЗИЧНІ КАТЕГОРІЇ ТОМІЗМУ ТА ЇХ РЕЦЕПЦІЯ ПОДАЛЬШИМИ ФІЛОСОФСЬКИМИ ТЕЧІЯМИ

2. 1. Доктрина буття

Як зазначає "Європейський словник філософій", дієслово "є" має різні значення. У цьому контексті Ж. Маритен пише про два аспекти буття: аспект сутності, який відповідає першій операції інтелекту, і аспект існування, власне esse, яке є остаточною межею речей. Схожу думку висловлює і Е. Жильсон. Джон Міль у "Системі логіки" зазначає про подвійне значення дієслова "бути", яке слугує "іноді знаком предикації, а інколи – знаком існування" [41, Т. 1, с. 110]. Справа в тому, як зазначає "Словник", що греки (Платон, Аристотель) не знали іншої мови, окрім своєї, і тому їм важче було розпізнавати мовні неоднозначності. Нам робити це, з одного боку, легше, покладаючись на матеріал, здобутий під час вивчення різних мов, особливо таких, що їх використовували провідні уми як засіб вираження своїх думок. Практичний урок, який ми отримуємо на основі вивчення неоднозначності слів, виявляє співвіднесеність одного слова в різних випадках з різними словами в іншій мові. Без такого вивчення навіть "найпроникливішим інтелектуалам важко повірити, що речі, які мають спільне (чи подібне) ім'я, не мають, однак, спільної природи" [41, Т. 1, с. 112]. Цю тезу можна застосувати для мотивації увиразнення значення терміна "припадковість", який може трактуватися як відповідник латинського терміна "акциденція", що утворений за аналогією до грецького symbebekos.

Словник Шютца подає термін *ens* як seiend, Seiendes – існуюче, тобто щось таке, що має esse, чи то сутнісне, чи існуюче (essentia – existentia) і не цілком необхідно дієве. Воно є конкретним суб'єктом для esse (буття), протилежністю до non-ens. Це поняття є ширшим, аніж реальність. Для нього немає конкретного визначення, адже немає нічого перед ним, що могло б

його визначати. Буває воно неспричинене та спричинене, а саме – Бог та створіння. Створене буття є також реальним і раціональним відповідно до того, чи його предметне, чи, іншими словами, об'єктивне існування є незалежне від створеного розуму. Тож певні стосунки, позбавлення, заперечення є буттями не реальними, а є entia rationis, тобто буттями, присутніми лише у мисленні. Обидва види буття, реальне та раціональне, можуть бути спроможними чи дієвими (potentialis, actualis). Спроможне буття, яке є тим, чим може бути, хоча й не є ще дієвим, є можливим, якщо не існує внутрішньої суперечності у ньому самому (як квадратне коло, нескінченне створіння чи щось подібне). Дієве буття, яке не є синонімом до реального буття, хоча часто й зливається з ним, є втіленням здатності (realisatio capacitatis).

Буття як перше пізнаване (ens ut primum cognitum) належить до перших понять, що складають концепцію світосприйняття Томи. Французька школа неотомізму твердила, що доктрина esse була основною у метафізиці Томи. Це питання знайшло своє продовження у новітніх філософів, зокрема у Гайдеґера "Seinsfrage", а також поняття Першості у Пірса (1839-1914). Потрібно сказати, що поняття "ens ut primum cognitum" (буття як перше пізнаване) не ототожнюється із поняттям "ens reale sensibile" (реальне відчуттєве буття). Буття як перше пізнаване є першим усвідомленням людського розуміння, у якому вміщається усе, що є можливим для пізнання через досвід, включаючи існування Бога.

Незважаючи на те, що природну філософію Аристотеля Тома сприймає практично без нововведень (8 небесних сфер із землею в центрі, акт-потенція, субстанція-акциденція) та ін., однак щодо інших поглядів Тома запровадив багато нового. Для Аристотеля усі буття поділялися на два класи – ті, що мають поєднання матерії та форми, і ті, що не мають, тобто фізика та мета-фізика. Тобто ангели потрапляли в категорію богів, оскільки межею було поєднання матерії та форми. Тому платоністи говорили, що ангели

мають матерію. Аквінат перемістив межу божественності на дію: Бог є не лише нематеріальний, а є чистою дією буття [185, с. 166-169]. Для Аквіната не так було важливе саме буття, як власне дія буття, оскільки Гайдеґер не вважав себе томістом. Аристотель говорить, що добром є те, чого усе прагне, тобто дія: Тома продовжує цю тезу, говорячи про дію буття, якою є Бог. Аристотель, як і інші античні філософи, вважали, що Бог нескінченний – однак вони помилялися стосовно виду нескінченності. За Томою, Бог є summum esse і нескінченний найвищою мірою.

Доказ руху Аквінат переймає із "Фізики" Стагірита, однак для Арист Бог онтологічно відокремлений від усього іншого, навіть сепарований, а для Аквіната – присутній у всьому завдяки поєднанню сутності та існування. [185, с. 83] (після створення стало більше буттів, але менше буття). Тому залежність речей від їх начала в Томи значно глибша, аніж в Аристотеля. Аристотель говорить, що різним є те, що людина є, і чим вона є, однак Аквінат уже говорить про це на вищому рівні, твердячи про різницю між сутністю та існуванням, і що тільки Бог своєю сутністю має існування. Аристотель і Аверроес твердять, що Бог не знає про майбутні випадковості, оскільки вони можуть не статися, а те, що може не статися, не може бути предметом науки. Аквінат твердить, що Бог знає майбутні випадковості, однак знає про них не у часовій поступальності, а з огляду вічності. Бог для Аквіната – творець, для Аристотеля – ні (ScG I, 14).

Два основні терміни, які Тома використовує у доктрині буття – "ens", тобто "суще" чи "існуюче" і другий – "esse", "буття". Відмінність між термінами ens – esse засновується насамперед на граматичній формі кожного терміна зокрема: перший термін, оскільки є дієприкметником, латинською мовою participium, тобто "причетний", і тут не можемо не провести аналогії із доктриною причетності, яку маємо у Платона, де він означає те, що наділене буттям "quasi habens esse" [232, с. 159-179]; другий термін є інфінітивом. Хоча у цьому контексті буття не зводиться до людського

мислення, однак ніщо не пізнається без участі мислення, і тому це буття також не зводиться лише до відчуттєвих речей. Тут буття має семіотичні ознаки [139, с. 341], адже воно пізнається лише за допомогою мислення, що притаманне розумному буттю, тобто людині. Буття є визначальним і для пізнаваного, і для пізнаючого, тобто і для об'єкта, і для суб'єкта. Однак терміни esse та ens не можуть не бути синонімами у певних аспектах, оскільки ці дві дієслівні форми мають лише один відповідник як і в англійській, так і у французькій мовах.

Доктрина дії буття у Томи (actus essendi) стрункa і розвинена. Вона, можна сказати, прислужилася до створення течії екзистенціалізму, однак послідовники цієї течії ніколи не вважали себе спадкоємцями Аквіната. Якщо говорити про модерних раціоналістів, то їх увагу привертало не-буття (ens rationis), а не esse, як його сприймав Тома. Гайдеґер та його прихильники спрямовували погляд радше на речі, що існують як пізнавані та відчуттєві, аніж на буття, відповідне до ens reale, що було у центрі уваги неотомістів. Потрібно звернути увагу на те, що саме ті аспекти буття, які наділені чимось більшим, аніж лише об'єктивним існуванням, складають порядок реального буття, і саме ці аспекти буття Аристотель поділяє схемою категорій, тобто буття у собі, чи субстанційність, буття у чомусь (inesse), чи акциденція. Інший вид буття є буття до чогось (adesse), чи стосунок (relatio). Тома стверджує, що лише у тому, що стосується чогось (тобто у стосунках), віднаходиться, з одного боку, існування реальне, і з іншого – існування, що залежить від розуму (STh I, 28, 1): "Те, що говориться про щось, позначає лише стосунок до чогось відповідно до певного поняття. Цей стосунок може бути й у самій природі речі, як, наприклад, деякі речі впорядковуються одна відносно іншої навзаєм і мають взаємну схильність. Такі стосунки є речовими: як-от у важкого тіла є схильність до середини, і тому певний стосунок є у самому важкому відносно до цієї середини"[xv].

Про відмінність між поняттями буття, що залежить від мислення, та буття, що від нього не залежить, йдеться ще в Аристотеля та Боеція. Тома у коментарях до Боецієвого твору “De trinitate” зауважує, що Боецій представляє цю відмінність як самоочевидну істину. Матеріальні субстанції складаються з форми і матерії, і в цьому полягає їх сутність. Духовні ж субстанції позбавлені матерії, однак вони мають потенційно відносне буття, як і матеріальні субстанції. Щодо вирізнення того, як пізнаємо, чим що є, Аристотель розрізняє буття й субстанцію, а також розрізняє реальну та номінальну дефініцію, тобто те, що є річ у реальності і те, що про неї говорить слово.

Але хтось може означити і таку річ, якої не існує, і тому перше, на що повинна відповісти наука, – це те, чи річ існує, а уже потім, – чим вона є (буття є першим, що потрапляє у сприйняття). Тобто існує відмінність між тим, ким є людина, і тим, що людина просто існує: тобто людина, оскільки вона є реальною субстанцією, припускає реальне визначення (definitio), однак буття будь-якої людини повинно бути реальним. Тома сприймає це як відмінність між сутністю та буттям.

Говоримо про буття у самому бутті двома способами. У першому значенні, буття поділяється на десять категорій, у другому значенні воно стосується істини твердження. Відмінність така: у другому значенні ніщо, про що можемо зробити ствердне судження, не називається буттям, хоча воно й може не стосуватися чогось реального. У цьому значенні називаємо позбавлення чи заперечення буттям, оскільки відповідно до цього формулюємо, що твердження протилежне до заперечення, як, скажімо, те, що в оці є сліпота. У першому значенні застосовуємо поняття буття до того, що існує у реальності, й у цьому значенні сліпота не є буттям. Так, слово “сутність” не усувається від буття у другому значенні. У значенні позбавлення кажемо про такі ж речі, як буття, коли вони не мають сутності. Сутність походить від буття, взятого у першому значенні. Саме тому

Аверроес (якого Тома називає “Коментатором”), стверджує, що буття у першому значенні позначає сутність речі (essentia). А оскільки буття у цьому значенні поділяється на десять категорій, то сутність повинна стосуватися чогось такого, що міститься у природі всіх і через це різні буття розташовані у різних родах і видах. Тому й людяність є сутністю людини, і таке інше подібне. Сутність позначає те, через що буття має свою дію існування.

Для Томи буття є терміном, що позначає початок видово-специфічного людського досвіду. Першим поділом буття, тобто першим зіставленням (контрастом), що подається у нашому світі, є зіставлення у межах існування реального буття, що існує незалежно від розуму (ens reale), та небуття (non ens). Небуття також визначається терміном ens rationis, тобто те буття, яке залежить від розуму людини. Як бачимо із попереднього, у бутті існують аналогії, що виникають із досвіду та осмислення, однак саме ens reale не є аналогією, воно лише потребує аналогію для того, щоб перейти у людське розуміння, хоча й недосконало. Варто зазначити, що поняття небуття не збігається із поняттям “повного ніщо”: воно радше прирівнюється до поняття реального буття так, як небуття прирівнюється до того, що приймаємо за реальне буття.

Концепт небуття існує лише у мисленні, тоді як концепт реального буття існує у мисленні та поза ним. Тобто, коли Тома стверджує, що перше, що потрапляє у сприйняття мислення, це буття, то тут він має на увазі те, що існує як об’єктивно, так і суб’єктивно, тобто істотне буття – esse entitativum (до речі, Тома цього терміна не використовує), на противагу до того, що існує лише об’єктивно (esse rationis), чи також esse intentionale, яке, власне, є синонімом до esse immateriale, як його сприймають Пуансо та згодом Маритен [250]. Якщо говорити про esse intentionale, то його значення у середньовічній філософії відрізняється від значення цього терміна у сучасній філософії [87, с. 96]. Термін “intentionalitas”вміщає свідомість, що спрямовується до свого предмета, водночас у Томи цей термін привносить

форму іншого у вже існуючу форму. У сучасній філософії цей термін передбачає поняття знання, чого не було у середньовічному терміні [250, с. 104]. До того ж, “intentionalitas” наділена лише species expressa, тобто внутрішніми образами, які присутні всередині людського мислення, і вони у цьому понятті відокремлені від species impressa, від яких вони насправді залежать у своєму формуванні. Species impressa формуються зовнішнім фізичним оточенням, а species expressa формується власною діяльністю мислення у процесі сприйняття. Про ці терміни говорять й українські філософи [25, с. 181].

Бекон визначає інтенції як осмислювальні види, тобто ментальні подоби речей. Вони не є ідентичними ані з екстраментальними речами, ані з якостями мислення: вони мають власне esse intentionale, яке є результатом когнітивного акту. Тома стверджує, що логіка є предметом других інтенцій, тобто природних знаків, що позначають інші природні знаки (підмет–присудок, суб’єкт-предикат). Приблизно так визначав інтенції й Оккам: для нього інтенції завжди є знаками у розумі.

Esse intentionale, яке маємо у Томи (STh I, 56, 2) та ін., суттєво відрізняється від терміна “intentionalitas”, який пропонує пізніша філософія [140, с. 20-21]: термін вмішає свідомість, що спрямовується до свого предмета, у той час як попередній термін у використанні Томи привносить щось інше у свідомість та оформлює її чи додає до неї іншу форму. Esse intentionale у розумінні Томи є корелятивним терміном до esse entativum, тобто “істотного” буття матеріальної субстанції. Цей термін, по суті, є синонімом до “esse immateriale”, однак стосується він відчуттєвого та мисленнєвого знання. Той, хто пізнає, чи іншими словами, пізнавач, у певному значенні стає тим, що він знає, хоча й залишається тим, ким був: а це можливо у тому випадку, коли форма пізнавача нематеріально приймає форму пізнаваного як сприйняття форми формою, на противагу до

сприйняття форми матерією, що виливається у чисто суб'єктивному способі існування.

Вираз, який використовували філософи латинського періоду на позначення різних видів стосунку у залежності від того, чи він позначав стосунки між буттями, що залежать від розуму (ens rationis), та буттями, що від нього не залежать (ens reale), був, відповідно, "relatio secundum dici" та "relatio secundum esse", а згодом для позначення цих видів буття прийняли відповідні терміни – трансцендентний стосунок та онтологічний стосунок [139, с. 427]. Виходячи із понять сучасної філософії, ens reale прирівнюється до зовнішнього світу, а ens rationis – до внутрішнього, тоді як для Томи ці два поняття, які є частинами буття як першого пізнаваного (ens ut primum cognitum), є однаково об'єктивними [140, с. 121]. Адже, як зазначає Тома, починаємо сприймати завдяки відчуттям, і тут ens rationis включений у світ тих предметів, які сприймаємо, надаючи цим предметам такого характеру, яким вони не обов'язково наділені (STh I-II, 17, 4). Щодо цього Пуансо стверджує, що Бог пізнає світ не так, як ми, оскільки він знає, що буття, які залежать від розуму, позбавлені того, чого вони насправді й не мають, що часто трапляється у нашому досвіді, коли наділяємо речі невластивими характеристиками [139, с. 512]. Саме тому судження Бога є досконалим, а наше – недосконалим.

Беручи до уваги різні ракурси буття, можна дещо систематизувати їх, розділивши на буття у чомусь, тобто суб'єктивне (підметове) буття, яке поділяється на буття у собі, що є субстанційним буттям, та на акциденційні буття (accidentia), і ці види буття виражаються трансцендентними стосунками, чи стосунками "secundum dici"; інший вид буття називається буттям стосовно чогось, чи стосунком, тобто супрасуб'єктивним буттям, яке поділяється на буття, що залежить від розуму, та буття, що від нього не залежить і ці види буття виражаються онтологічними стосунками, чи стосунками "secundum esse" [140, с. 89].

Так, існування (existentia) є дією сутності (essentia), відчування – дія відчуття, писання – дія писаря. Логічне буття є буттям розумним (ens rationis), онтологічне буття є реальністю (ens reale). За Томою, істина, яка міститься у речах, є взаємозамінною (convertitur) із сущим відповідно до субстанції, а істина, яка є у мисленні, взаємозамінна із сущим, як те, що виявляє з уже виявленим (manifestativum cum manifestato) (STh I, 16, 3). Термін esse визначається як буття в онтологічному та логічному значенні, протилежність до fieri. Тома стверджує, що цей термін має два значення: перше позначає дію буття інше позначає уклад речення і сполучає присудок з підметом (STh I, 3, 4). Тома пише так (STh I, 3, 4 ad 2): "про буття говориться двояко: по-перше, воно позначає дію буття, а по-друге – уклад судження, коли розум поєднує присудок із підметом"[xvi].

Щодо терміна existentia, то він теж своїми коренями сягає грецької мови, "exo einai", тобто те, завдяки чому сутність (essentia) стає дієвою, чи розташовується поза своїм спроможним (potentialis) статусом у своїх причинах. Синонім у латинській мові до нього – esse actuale, тобто дієве буття, чи буття у дії. Subsistentia – це існування у самому собі: як-от, акциденція має існування, однак не має самоіснування, адже вона існує завдяки субстанції, у якій міститься, а не завдяки собі. Тому "екзистенція" є ширшим концептом, аніж "субзистенція".

На думку Томи, існування Бога пізнаємо завдяки тому, що створюємо стверджувальні речення, а не завдяки прямому досвіду. У пізньомодерній філософії розвинулася дискусія про "предикатність" існування, тобто чи існування є предикатом [139, с. 316]. У пізньотомістській традиції деякі автори пропонували розрізняти існування як виконане (exercitata), та існування як означене (significata). Відповідно, існування як предикат позначає існування як застосоване. Наш лише прямий досвід про існування є існуванням відчуттєвих речей, і саме з концепта існування як виконаного (exercitata) формулюється концепт самого існування. Цей концепт за свій

предмет має не відчуттєві речі, а існування як означене ідею чогось, що виконує дію буття, яке є, чи має дієве виконання існування. Саме цей концепт прикладається до відчуттєвих та духовних речей.

Тома чітко розрізняє два терміни essentia (сутність) та відмінна від неї existentia (існування). Тобто залежно від того, що це є, – чи субстанція, чи акциденція, – є тим, чим воно є, тобто буттям, що наділене сутністю. Essentia, forma, natura, quidditas, quod quid est, quod quid erat esse, species, substantia – усе це стосується однієї речі, але в різних аспектах. Форма визначає елемент, який робить річ тим, чим вона є, і продовжує це у його виді. Так, розумність (rationalitas) є формою, яка оцінює (qualificat) істотність та встановлює сутність людини як розумної істоти, що також є її видом. Сутність, що мислиться як начало характеристики властивості та усіх діянь, є природа. Субстанція є сутністю (essentia), що мислиться як така, що підтримує та дає існування таким акциденціям, як зір, вид, рух та ін. Для Томи сутність (essentia) відокремлюється від існування (existentia), і лише єдиний сутнісно існуючий є Бог [141]. Тут видно, що існування стосується сутності, як дієвість спроможності і, відповідно, як форма матерії.

Виходячи з п’яти доказів існування Бога, які подає Тома, буття усього порядку обмежених буттів як таких залежить від Бога. Аргумент містить чітку диференціацію, яку вже не можна звести до меншого показника (irreducibilis) між тим, що є своїм власним існуванням, тобто Бог, та між тим, що наділене існуванням, однак не є своїм власним існуванням. Адже якщо відмежуватися від відмінності між духовними та матеріальними субстанціями і говорити лише про відмінність між створеним та нествореним буттям, то існує лише два шляхи оволодіння буттям: першим та повністю відмінним від усього іншого є існування Бога, тобто воно є ідентичним із його сутністю (essentia), а другим видом є сприйняття буття чимось іншим, тобто тим, що само собою не є буттям.

Про Бога можна говорити, що він є буттям, а також, що він є понад буттям та небуттям: є він буттям, оскільки наш термін “буття” приймається з нашого досвіду про дієво існуючі речі, а також за аналогією співвідноситься із буттям, для якого існування є сутністю (ipsum esse subsistens); а оскільки термін “буття” співвідноситься з обмеженим буттям, у здатність якого входить припиняти існування, то в такому випадку Бог не є таким буттям, а стоїть понад буттям та небуттям, і тут Тома наслідує неоплатоніків, стверджуючи, що першопричина існує понад буттям.

Теза про присутність Бога в усіх буттях була центральною доктриною неоплатонізму. Ґрунтовне опрацювання цієї доктрини знаходимо в Плотина. Згодом, і цілком закономірно, ця доктрина знайшла своє продовження і в неотомізмі. Томісти доби відродження говорили, що після процесу творення почало існувати більше буттів, однак не стало більше самого буття (post creationem sunt plura entia sed non plus ens) [139, с. 288]. Адже всі інші види буття лише позичають буття у того буття, яке не позичає нічого ні в кого.

Проблема Одкровенного передбачає попереднє розуміння терміна “існування” (existentia), тобто визначення, що криється за дієсловами “бути” чи “існувати”. Тома розуміє необхідність висвітлення цієї проблеми, і саме тому одна з перших його праць присвячена буттю та існуванню. Якщо розглядаємо філософію Томи під оглядом Одкровеннного (reveliabilia), то вона тісно переплетена з проблемою існування Бога, адже саме через Одкровення й пізнаємо його. Що ж до самого латинського терміна, то його етимологія висновується із лексеми velamen, що означає “покривало”, і тому й в українській лексемі аналогічно присутній такий корінь. Властиво, саме через це такий український відповідник є кращим, аніж частовживане в українській літературі “об’явлення”. До того ж, лексема “одкровення” містить певний елемент давнини, що важливо для цього філософського тексту.

Над всією метафізикою та філософією Томи домінує концепція реального та самого буття як такого, бо поняття буття – це головне поняття філософії Томи. Деякі дослідники філософії Аквіната стверджують, що філософ лише переймає усе від Аристотеля, однак це не цілком глибока думка: навіть найточніші інтерпретатори Томи самі часто переглядають поняття буття, оскільки воно складне для сприйняття та його важко притримуватися. Помилки насамперед пов'язані із складністю термінології, адже у латинській мові Тома використовує два розмежовані (distinctae) терміни: ens, що визначає буття, та esse, що визначає саму дію буття. Перший термін є дієприкметником, другий – інфінітивом. Натомість, у французькій мові маємо лише одне слово для позначення цих понять – etre, що поєднує два латинські; аналогічно маємо в англійській мові: being поєднує обидва латинські терміни – ens та esse [231, с. 159].

Оскільки сутність є субстанцією (вона пізнавана), то повинна включати її у своє укладене буття, і не тільки один чи інший із тих елементів, із яких вона є укладена. Субстанцію часом визначають як "буття само собою": це і не є неточним, однак і не є цілком правильним. Субстанцію неможливо осмислити та визначити, якщо не будемо осмислювати її як дану визначену субстанцію. Саме тому "буття само собою" не може існувати без додаткового визначення. Єдина сутність постачає це визначення. Тому субстанцію потрібно визначати як сутність чи щосність, яка існує сама собою у силу своєї власної дії буття (STh I, 3, 5): "Субстанція не позначає лише те, що є само собою буттям, оскільки те, що само собою є буттям, не може бути родом. Позначає вона сутність, якій притаманно так існувати самій по собі, яка, однак, не є своєю сутністю"[xvii]. Відмінність, яку Тома проводить поміж сутністю та існуванням, присутня у його концепції та визначенні поняття субстанції. Стисло говорячи, лише Бог є буттям, що існує само собою (ens per se), тобто буття, сутністю якого є дія буття. Термін субстанція (чи підстава) завжди позначає сутність чи

щосність, яка існує завдяки силі (virtus) дії буття (esse), що відмежована від її сутності. Тому визначення людини – субстанція, чия сутність визначається як “розумне створіння”.

У простій, на перший погляд, формулі, “буття само собою”, приховано глибокий зміст. Людина, наприклад існує сама собою, бо містить онтологічну одиницю, відокремлену від якоїсь іншої, та містить у собі всі визначення, необхідні для її існування. Усі ці визначення не існують у ній у цей сам спосіб. Перше з них – те, без якого людина не може називатися людиною, через яке й називаємо людину людиною: розумна істота. Така субстанція є людиною. Якщо така субстанція конкретно реалізована, то водночас реалізовуються усі додаткові визначення (колір, вигляд), а також зайняття певного простору.

Тут повною мірою викривається значення виразу “існувати самим собою”, самодостатньо. Субстанція не існує сама собою у цьому значенні, оскільки не має причини існування. Аналіз того, що створює саму середину реальності, може бути відмежований від акциденції, що позбавлена будь-якого буття, та фокусуватися на субстанції. Лише субстанції, від яких можемо переймати прямий досвід, є відчуттєвими речима, якості яких сприймаємо. Ці субстанції мають одну помітну властивість: вони можуть поділятися на класи, з яких кожен – предмет одного концепта, а цей концепт може виражатися дефініцією. Кожна субстанція передбачає форму, а завдяки цій формі субстанція класифікується на визначені види (species), концепт яких виражає дефініцію. З іншого боку, маємо факт досвіду, що вид як такий не існує, адже “людина” не є субстанцією: субстанцією є лише неподільне.

Аквінат стверджує, що обмежене буття причетне до esse трьома способами: тобто часткові буття, чи інакше кажучи, “природи”, причетні до загального буття (esse commune), іншим разом він твердить, що вони причетні до самосутнього буття (esse subsistens), яким є Бог, а то – що кожне обмежене буття причетне до того буття, яке воно приймає, тобто до своєї

власної дії буття (actus essendi). Коли Тома говорить про цей третій спосіб, він також приймає, що часткове буття присутнє у загальному бутті [410, с. 132]. Якщо обмежена субстанція може описуватися як причетна до буття у будь-який із цих способів, то це головним чином відбуватиметься тому, що воно причетне до самоіснуючого буття (esse subsistens).

Якщо Тома часто визначає причетне начало у не-божих сутностях як "буття", то його термінологія є менше усталеною, коли йдеться про начало, що причетне до буття. Він звертається до причетного та приймаючого начала як до буття (ens), чи як до "того, що є", чи як до щосності чи сутності, чи як до субстанції, форми, речі, природи, чи як до того, що просто причетне (participans) (STh I, 4, 2).

За Томою, не існує більше, аніж одне буття, у якому сутність та буття (esse et essentia) є ідентичними (STh I, 3, 4). Філософ відкидає матеріально-формовий уклад створених мисленнєвих сутностей, а також показує, що вони не дорівнюють Божій простоті. Існує інший вид укладу таких сутностей, тобто із esse та quod est. Щодо цього Тома подає кілька аргументів. Він стверджує, що якщо існує така річ, як самоіснуюче буття (esse subsistens), то ніщо не може існувати додатково до нього. Також, у випадку речі, яка не є самоіснуючим буттям, усе, що присутнє додатково до цього буття, поєднується з існуючою сутністю, однак не з його буттям (esse), хіба що через акциденцію (STh I-II, 71, 5) та ін.

Якщо ж esse, дія буття, не присутня у суб'єкті (підметі), то ніщо більше не може з ним поєднуватися. Esse, оскільки є таким, не може видозмінюватися, хіба що завдяки тому, що не є буттям. Саме тому буття каменя є відмінним від буття людини, адже тут є різною дія буття. Оскільки ж Бог є своїм власним самосутнім буттям, то ніщо інше, аніж Бог, не може бути своїм власним буттям (esse, тобто дія буття). Відповідно, в усіх інших субстанціях відрізняється дія буття (esse) та сутність (essentia). Тут також є

відмінність між значенням esse як “дія буття”, та ens, як “буття” у загальному значенні.

Кожна загальна природа, якщо вона просто розглядається у собі як окрема, може бути лише одна, незважаючи на те, що може бути багато індивідів, які поділяють цю природу. Якщо природа тварини може самоіснувати у собі як відокремлена, то це не включає тих речей, які є властивими для таких видів, як людське буття. Коли відмінність, що складає вид, усувається, природа роду залишається неподільною. Так є тому, що та сама відмінність, що слугує для укладання виду, також слугує для виділення роду. Якщо ж буття само собою є загальним у родовому плані, то може бути виділене лише одне окреме та самосутнє буття. Якщо ж буття не поділяється так, як рід, а радше так, що воно стосується того чи іншого суб’єкта, то може бути лише одне самоіснуюче буття. Бог є самоіснуючим буттям і ніщо інше, аніж Бог, не може бути своїм власним буттям (дією буття) (ScG II, 52).

Аквінатові також належить твердження про те, що не може існувати двох самосутніх буттів (STh I, 4, 2). Тобто, він встановлює, що Бог є нескінченною дією та містить у собі повноту буття. Іншими словами, Тома сприймає Боже існування як задане. Кожна проста самоіснуюча субстанція може бути ідентичною зі своїм буттям. Але, як уже було сказано, може існувати лише одна проста субстанція, яка є самоіснуючим буттям (esse) у собі, і тому кожна інша, що слідує після неї, тобто після першої та простої, причетна до буття. Однак кожне причетне складається з того, що є присутнє, та з того, у чому воно присутнє – тобто вже є складеним принаймні з двох елементів. Причетне начало перебуває у потенції стосовно того, до чого воно причетне. Тому у кожній субстанції існує потенція до буття (esse), за винятком, зрозуміло, першої субстанції.

Тома притримується позиції, що буття не є родом (genus) і тому не може поділятися чи помножуватися таким способом, як поділяється рід. Воно може поділятися лише завдяки тому, що сприймається у тому чи

іншому суб'єкті, тобто в тій чи іншій природі чи сутності (ScG II, 52, щодо 2). Оскільки самоіснуюче буття не сприймається будь-якою визначеною природою чи суб'єктом, воно не може помножуватися. В усьому іншому, буття, та те, що сприймає і поділяє буття, повинно відрізнятися.

В інших випадках Тома проводить аналогію між буттям та акцидентними формами – такими, як тепло чи білість (STh I, 50, 2). Якщо якась така форма може існувати у собі, окремо від сприймаючого суб'єкта, то вона може бути лише одною. Саме тому такий вид форм помножується завдяки різноманітності суб'єктів, що їх сприймають. Якщо ж буття може існувати у собі окремо від будь-якого сприймаючого суб'єкта чи начала, то таке самосутнє буття може бути лише єдиним. Якщо ж буття помножується в інших випадках, то відбувається це завдяки різним началам чи сутностям, які сприймають його.

Форма може помножуватися двома шляхами: перше, завдяки додаванню відмінності, як родові форми помножуються у їх видах, і друге, завдяки сприйманню у різних суб'єктах. Оскільки Божа сутність є самим буттям, то вона не може помножуватися жодним із цих шляхів, і Тома доводить, що вона є лише однією (STh I, 28, 3). Він стверджує також, що оскільки буття приймається як дія буття, що є внутрішньою для будь-якої існуючої субстанції, воно не може помножуватися першим шляхом, а лише другим – завдяки началу, що сприймає та поділяє, тобто у відмінній природі та сутності.

Лише досконале просте буття не є причетним до загального буття, а є самосутнім буттям: таке буття може бути лише одне. Для Томи усі творіння укладені з буття та щосності (esse et quod est) і саме тому й відрізняються від Першого Буття: кожне творіння має обмежене буття. Однак буття, що не приймається у чомусь, є необмеженим (absolutum) (Sent. I, 8, 1). Тому кожне створіння має буття, яке приймається у чомусь і, отже, воно повинно складатися принаймні з двох елементів, тобто з буття та з того, що приймає

буття. Факт, що створіння мають обмежене буття, є очевидним для Томи і не потребує додаткових пояснень. Згідно з Томою, цілком очевидно, що може бути лише одне необмежене буття.

Властиво, у середньовічній філософії, насамперед у Томи та Пуансо, поняття “absoluta”, що стосується субстанції, не має сучасної конотації (як, скажімо, ця лексема має в англійській мові), а радше значення чогось такого, що має свої межі як існуюче неподільне, чи просте (індивід), відокремлене від інших неподільних, але не повністю відокремлене від оточуючих обставин. Тому поняття “absoluta”, відповідно до того, як його сприймає Тома, є суб’єктивністю, що улаштовує сама себе відповідно до своєї власної внутрішньої тотожності, що існує окремо від решти фізичного світу, однак сама не є відокремленою від цього світу і тому залежна від певних частин цього світу для того, щоб улаштовувати свою внутрішню окремість (ідентичність). Згодом поняття самодостатнього буття набуло іншого значення, і вже Кант стверджує, що, оскільки кожне самодостатнє буття містить у собі повне джерело всіх своїх визначень, то немає необхідності, щоб воно мало якість стосунки з іншими речами. Тому, за словами Канта, субстанції можуть існувати, однак не мати жодних зовнішніх стосунків із речами чи навіть мати якісь дієві зв’язки з ними [140, с. 139].

Пізнання сутності, як стверджує Тома, йде за пізнанням буття [58, с. 64-65]. Адже насамперед пізнаємо, чи річ існує взагалі, а вже потім пізнаємо, чим вона є. Тобто пізнаємо буття як існуючу реальність перед тим, як доходимо до пізнання сутності як такої. Це пізнання буття належить до способу передзнаннєвого, чи загальновідчуттєвого пізнання, що передує прямому філософському аналізові. Тома вважає, що все наше пізнання починається із відчуттєвого досвіду та певним чином походить із нього. Для того, щоб сприйняття починало діяти, певним чином одна чи більше зовнішня відчуттєва сила повинна підпадати під дію того предмета, що

повинен сприйматися. Так Тома помічає, що існує пасивний (переємний) елемент у сприйнятті (щось підпадає під дію чогось).

Позицію Аквіната щодо буття в українській філософській думці продовжує Г. Костельник. У статті "Поняття негації в людському пізнанні" цей автор зіставляє буття із небуттям, стверджуючи, що небуття стосується ens rationis, про що говорив і Аквінат: "небуття є певним ens rationis" (STh I, 16, 3). Буття, як стверджує Костельник, є "віссю, довкола якої все обертається, а без неї усе тратить значення" [38, с. 31]. Небуття, за Г. Костельником, не має жодної спільної ознаки з буттям. Однак Костельник перебував уже під значним впливом новітніх філософських течій, тому його можна назвати неотомістом у повному значенні цього слова.

2. 2. Сутність та існування

Августин стверджує, що сутність як така не має протилежного, оскільки вона іменується від того, що є буттям (ab eo quod est esse). Протилежним до буття є лише небуття. Тому ніщо не є протилежне до сутності. В Августина термін субстанція перестав бути ключовим і вживається як синонім до essentialitas (сутнісність) [41, Т. 1, с. 125]. Центр августинового міркування щодо цього питання становить ім'я Бога, яке Господь відкриває Мойсеєві. Августин у "De trinitate" стверджує, що Бог справедливо іменується сутністю, його ім'ям є сутність, оскільки лише в ньому міститься саме буття (ipsum esse). Щодо значення терміна "сутність" (essentia) в Августина, то "Європейський словник філософій" наводиться цитата Августина із твору "De trinitate" (V,2,3): "Як від дієслова знати походить знання, так від дієслова бути походить сутність" [41, Т. 1, с. 123]. Тезу можна використати як аргумент щодо відтворення терміна subsistentia як самосутність. Потрібно зазначити, що термін subsistentia відтворено як

“самосутність” в українському перекладі “Компендіуму теології” Томи з Аквіну, який виконав В. Котусенко [69].

У томізмі, як і в аристотелізмі, буття тісно пов’язане із поняттям сутності. Людське пізнання починається з відчуття, як вважає Тома й Аристотель, але відчуття сприймає лише одиничне, і вже про нього висловлюємо судження. Тільки завдяки розумові ми пізнаємо сутності, які відокремлені від матерії, за допомогою інтелектуального споглядання. Значення сутності (essentia) розкривається у тих буттях, що належать до категорій, насамперед у субстанції, та за аналогією – в акциденції. Оскільки буття стосується абсолютно та первинно до субстанції, а до акциденції – в обмеженому значенні, то саме через це сутність властиво та первинно міститься у субстанції, а в акциденції вона присутня лише в обмеженому значенні. Буття розуму не мають сутності у прямому значенні, адже вони не мають реального стосунку до дії існування. Так, немає сутності у сліпоти, а є лише описовість, заперечення, тобто відсутність певної сили, що має існувати у вищих істот.

Матерію, що є співначалом природної сутності, Тома називає “загальною матерією” (materia communis) (STh I, 66, 2)для вирізнення її від визначеної матерії (materia designata) (ScG I, 65), що є началом виокремлення (principium individuationis). Метафізична сутність, як така, не є ані абстрагованою, чи логічно загальною, ані не є виокремленим буттям, оскільки це щось окреме від двох цих способів існування: одне існує лише як буття розуму, інше – лише в окремому. Якщо матерія, що стосується сутності людини, була б лише логічною абстракцією, то неможливо було б її застосовувати для визначення реальної людини, і якщо вона була б лише неподільною, то не застосовувалася б до загального визначення усіх людей. Тобто матерія, яка є началом виокремлення, не є будь-якою матерією, а є лише визначеною матерією (materia designata).

Тома стверджує, що сутність може прийматися трьома способами. Перше, у своєму конкретному існуванні, як виокремлена. Друге, у собі, як абстрагуюча між неподільною сутністю та логічним існуванням. Третє, як логічно загально існуюча – як буття розуму (STh 1, 40, 1). В останньому значенні, тобто як формальна абстракція, сутність не може використовуватися на означення неподільного, адже не можна говорити, що Сократ є людськістю (Sent. I, 23, 1) і про це вже йшлося. Сутність, що приймається у тому значенні, коли говориться, що Сократ є людиною, є сутністю в її абсолютному значенні, тобто ані не у виокремлюючому, ані не в логічно універсальному значенні: таке використання цього поняття, по суті, є метафізичним. Якщо поняття "людина" є неподільним, то неможливо застосовувати це поняття для позначення чогось особливого у кількох людях, бо це мало б позначати щось різне для кожної окремої людини.

Кажучи, що річ має "сутність", дослідники мають на думці три речі. Перше, що кожне неподільне буття має свій внутрішній уклад, завдяки якому витримує баланс поміж породженням та нищенням. Друге, що цей внутрішній уклад у своєму корені є субстанційною (substantialis) формою, а не лише поєднанням простих акциденційних форм, якщо це неподільне є єдиним само по собі (unum per se). Третє, оскільки кожне "багато" передбачає якусь одиницю за визначенням, то мусить бути саме така субстанція (підстава) [140, с. 34]. Властиво, саме тому термін "essentia" позначає те, завдяки чому речі розташовуються у різних категоріях буття. Сутність природного буття не є лише формою, а є поєднанням форми та матерії. Таким чином, значення терміна "форма" у цьому контексті дещо відмінне, аніж значення цього терміна в інших контекстах. Сутнісне поєднання матерії та форми міститься не лише у поєднанні душі й тіла як субстанційного начала, а також в інших діях сил душі. Адже не лише діяльність живильної (vegetativa) та відчуттєвої (sensitiva) сили виявляють цю сутнісну єдність, а й сили розуму та волі.

Щодо змісту терміна “existentia”, то потрібно починати ще від Аристотеля, який стверджує, що дієслово “esse” має декілька значень: воно може позначати істину судження, може служити як зв’язка у реченні, або ж може стосуватися чогось такого, що існує лише у мисленні, що у той сам час віднаходиться в предметній, чи іншими словами, об’єктивній реальності. Воно також стосується речей у дієвому всесвіті, однак не завжди у такий сам спосіб. Також існування стосується реальної речі (ens aliquid in natura existens), незважаючи на те, чи вона є субстанційною, чи акцидентною. За Стагіритом слідує й Тома, називаючи існування (existentia) досконалістю усіх досконалостей: як цільова причина, існування є джерелом усіх інших посередніх досконалостей і воно є метою усього руху змінних буттів, оскільки тут відбувається вдосконалення будь-якої потенції, оскільки дозволяє набирати найбільшої виразності (De potent., 7, 2, 9). Ніщо не може додаватися до існування, що вдосконалювало б його ще більше: адже все, що є добре, є таким завдяки своєму існуванню. Як доказ найвищої досконалості існування Тома наводить порівняння більшої досконалості дії, аніж потенції.

Відповідно, сутність є потенцією у стосунку до дії існування, бо лише ті речі повністю визначаються як субстанційні буття, які вже прийняли існування. Буття, як стверджує Тома, є найдосконалішим з усіх речей, оскільки воно прирівнюється до них як їх дія, адже ніщо не має дієвості без існування і тому саме буття є здійсненням усіх речей та їх форм. Тому воно й не прирівнюється до всього іншого як сприймаюче до сприйнятого, а радше як сприйняте до сприймача (STh I, 4, 1): “слід сказати, що саме буття є найдосконалішим з усього, адже прирівнюється до всього, як дія. Ніщо ж не має дієвості, як лиш оскільки існує, і тому саме буття є дієвістю усіх речей, а також їх форм. Тому й не прирівнюється до іншого, як сприймач до сприйнятого, а радше як сприйняте до сприймача”[xviii]. Для людини “існувати” означає жити як розумне буття. До того ж, існування людини не може бути прирівняне до існування якогось іншого предмета, як-от каменя

чи ще чогось такого, адже сутність людини – розумне буття, і тому людське існування не може бути відокремлене від сутності, тому людина не може відокремити існування речі від її сутності у своєму пізнанні існуючих речей. Так само, як ці речі перестають існувати, коли існування зникає, так само перестають існувати, коли зникає сутність.

Тому невизначена дія існування не може бути достатньою для того, щоб укласти буття як першу субстанцію. До того ж, дія існування не є однаковою для усіх субстанцій. Досконалість субстанції складається не лише з існування, а з існування та досконалості, що відповідає природі. Адже бути людською субстанцією означає значно більше, аніж існувати як рослина чи камінь, оскільки досконалість існування здобувається завдяки повному розвитку природи та окремих неподільних (individualis) властивостей.

Термін "неподільний", чи "індивідуальний" є аналогічним: існують різні види неподільності. Людина відрізняється від іншої так само ж, як і один листок дерева відрізняється від іншого: "людські покоління – як те листя дерев" (Гомер, "Одіссея"). Коли проводиться порівняння неподільних (індивідів) у певному класі, то передбачається певна однозначність, адже очевидно, що відмінність між одним буттям та іншим буттям у цьому ж виді порівняння не відбувається відповідно до природи, що кожне із них посідає. Перше поняття неподільності походить із чисельної неподільності у речах, що відокремлені одні від одних у просторі, хоча вони і є подібними щодо природи. Такий вид неподільності є очевиднішим щодо субстанції, однак він існує й щодо акциденції. Так, білість одного аркуша паперу чисельно відмінна від білості іншого аркуша, хоча сутність білості залишається однією й тією ж: білість одного паперового аркуша відрізняється від білості іншого тому, що суб'єкти відрізняються щодо простору. Неподільність у цьому випадку говориться відповідно до кількості матеріалу, із якого зроблена субстанція. Тома стверджує, що формальне начало неподільності у тілесних речах є кількість, чи протяжна матерія (ScG I, 21).

Кількісна неподільність є лише одним видом неподільності (individualitas). Матеріальна субстанція має два аспекти неподільності: перший є кількісним і дозволяє неподільному порівнюватися із іншим у певному класі, так, як людина у певній групі людей; другий є досконалістю буття, завдяки якому одне буття не може бути поділене на частини без зміни його характеру та значення, і такою є внутрішня неподільність. Під час дії вільного вибору кожна людина приймає цей другий вид неподільності, оскільки є незалежною в існуванні та відокремленою від іншої людини. Зрозуміло, що субстанції певним чином відрізняються завдяки акциденціям, що існують у них, так як одна людина відрізняється від іншої кольором волосся. Однак навіть тоді, коли акциденції міняються (наприклад, хтось посивів), то субстанція не обов'язково зазнає зміни. Дія існування не лише доповнює сутність чи природу в порядку субстанції та робить її можливою бути предметом для предикації, вона також розміщує сутність окремо від інших субстанцій, так що вона не може говоритися (predicare) про них. Тому неподільність у метафізичному значенні має окремий стосунок до дії сутності, чи цільової досконалості субстанції. Існування привносить неподільність як для субстанції, так і для акциденції, оскільки все, що існує, існує неподільно та окремо (індивідуально).

Дія існування сама собою у загальному значенні не пояснює самосутнього буття: мусить бути певний аспект існування, завдяки якому буття стає неподільним у такий спосіб, що має єдність всередині самого себе, є повним у значенні існування, нездатним прийматися в існування чогось іншого, хоча само може підтримувати інші буття в існуванні. Тома розрізняє дію існування та дію самосутності, оскільки остання позначає певний визначений спосіб буття, що існує само собою, а не в іншому (STh I, 29, 2): "Оскільки щось існує у собі, а не в іншому, називається самосутнім, і говоримо, що те існує самосутньо, що існує не в іншому, а у собі"[xix].

Тобто матеріальні речі, з одного боку, укладені з матерії та форми, а з іншого боку, як створені душі, укладені із сутності та існування. Тобто кожна конкретна річ є буттям, що складається із сутності та існування [270, с. 81]. Розшифровуючи ці поняття, говоримо, що існування позначає те, що певна річ присутня у реальності, тобто що вона є дієвою, а не можливою, тобто що існує у дії, а не у потенції. Сутність стосується змісту цієї речі як певного буття, тобто того, чим це буття наповнене. Кожна існуюча річ, чи то людина, чи камінь, становить двоплановий аспект – існування та сутність. Якщо існування було б не більше, аніж здійснення (realisatio) речі, то воно належало б усім речам у той сам спосіб: тобто речі та її властивостям, цілому та частинам, мінливому та немінливому. Тому не можна заперечити, що існує багато видів існування. Існування можна виокремити лише тоді, коли матимемо визначене буття ідеальних форм як відокремлене від реальних речей.

Тобто, як бачимо із попереднього, щодо цього питання, як і щодо багатьох інших, Тома адаптує точку зору Аристотеля. Виходячи з аналізу реальності, він робить ряд висновків і, насамперед, що кожна річ осмислюється не лише як існуюча, а як існуюча у певний спосіб. Кожне буття, навіть таке, що входить в існування, та потім припиняє існувати, наділене певною незмінною сутністю, завдяки якій воно є саме тим, чим воно є, і через що воно має певну кількість необхідних властивостей. Ці сутності є началом порядку у незаперечній множинності неподільних речей, тобто вони є тими типами чи специфічними природами, які представляють визначений зміст речі. Тому сутність у Томи має низку синонімів, а саме: якість (qualitas), щосність (quidditas), підставовість (substantia), природа (natura), про що уже йшлося, а також низку словосполучень, утворених на зразок аристотелівських термінів – quod quid erat esse, quod quid est і ці терміни часто є синонімами, про що стверджує сам Тома у 1-й книзі “Суми

теології" [58, с. 361], а також докладно пояснює це питання Е. Жильсон [185, с. 217-220].

Тома виводить значення терміна "essentia" з "ens", оскільки він позначає дієвість, спільну для усіх родів буття. Essentia стосується природи, що спільна для усіх видів буття, і позначає не лише природу субстанції, а також природу акциденції. Знаємо від Аристотеля, що essentia не обмежується першою категорією, і Тома говорить про неї як про те, завдяки чому річ має буття. Термін "щосність" упроваджено теж для позначення сутності, бо те, що складає річ у її окремому виді буття та виражає її визначальний зміст, є тим "щось" речі, тобто "quid est res", і так твердить Тома й про природу, оскільки природа позначає сутність, чи те, чим що є, або ж щосність виду (STh III, 2, 1): "Про природу говоримо так, оскільки природа позначає сутність, або те, чим що є, чи щосність виду"[xx]. Часто Тома називає щосність іншими розширеними конструкціями, пояснюючи зміст цього терміна (quod quid erat esse id est, hoc per quod aliquid habet esse: те, чим що є, або те, завдяки чому щось має буття). Сутність також називається формою, бо форма виражає досконаліть та сповнення речі. Через те, що сутність позначає внутрішній принцип діяльності речі та складається з матерії і форми, вона називається природою.

Визначення природної субстанції повинно включати матерію та форму, інакше воно не відрізнялося б від математичного визначення. У визначенні природної субстанції матерія не є лише чимось таким, що просто додається до сутності. Значення терміна "сутність" не полягає у стосунку між матерією та формою, адже матерія та форма складають природу речі. За Томою, сутність може існувати лише як неподільна у неподільній речі, адже сутнісна природа людини існує лише у певній окремій неподільній людині, і універсальна людина не може існувати у реальності. Кожна сутнісна природа існує лише як окреме неподільне та має безпосереднє неподільне існування. Відповідно, кожна окрема природа виявляється у реальності як

неподільна природа, і тому сутність кожної неподільної речі є чисельно відмінною від будь-якої іншої речі. Тома наголошує, що в неподільному немає двох сутностей, тобто специфічної й неподільної: існує у ньому лише специфічна сутність, що реалізовується у цьому неподільному.

Коли говоримо про різне буття, насамперед потрібно розрізняти конкретні та абстрактні речі. Тобто людина та людяність – різні речі. Коли абстрагована сутність, тобто людяність, надає сутнісні начала та виключає акциденцію, то конкретна сутність, тобто людина, позначає ціле, включаючи обидві речі – сутнісні та акцидентні ознаки: буття виражає сутнісні начала тоді, коли акциденція виражена неконкретно (homo significat ut totum, humanitas ut pars). Людяність є формальним началом буття, але не цілим буттям, тваринність є родовим началом, а не самим родом, раціональність є началом виокремлення, але не самим виокремленням.

Отже, сутність має певні незмінні властивості. Тома порівнює специфічну форму з числами і вони не допускають жодного додавання чи віднімання без якоїсь певної зміни до іншого числа. Тож додавання чи віднімання у визначенні виду складає новий вид, і те, що складає вид, повинно бути стійким, незмінним та наче неподільним, і те, що підпадає під нього, утримується у певному виді, а все інше належить до іншого виду, чи досконалішого, чи недосконалішого (STh I-II, 52, 1): “слід зважити, що те, відповідно до чого щось отримує вид, повинно бути визначеним та стійким і певним чином неподільним, оскільки до нього належить те, що міститься під видом. Усе ж, що відходить від цього, чи більше, чи менше, належить до іншого виду, чи до досконалішого, чи до недосконалішого. Так і Філософ у “Метафізиці” стверджує, що види речей – як числа, у яких збільшення чи зменшення змінює вид”[xxi]. Сутності є вічними і насамперед не через те, що вони є дієвими у світі, а тому, що вони є ідеальними формами у мисленні, що чинні постійно. Така постійна чинність віднаходиться у Божому всесвіті ідей (STh I, 84, 1).

Справжнє існування стосується неподільної субстанції. Такі речі, що не існують самі для себе, а існують в іншому та для іншого, тобто акциденції, не мають правдивого існування – воно їм лише надається (attribuitur eis esse). Існування є реалізацією та здійсненням речі, є її найбільшою досконалістю і, з огляду на інші кваліфікації, воно прирівнюється до дії, адже речі мають дієвість лише тоді, коли існують. Тому існування є актуалізацією кожної речі, включаючи форму, і в стосунку до речей воно є тим, що приймається, а не тим, що приймає. Існування не є ніяким підґрунтям (чи субстратом), а також не є носієм якостей (qualitas), і воно стосується сутнісної природи так, як дія стосується потенції. Тому питання про дію та потенцію розглядається насамперед, оскільки всі інші корелятивні терміни розглядаються у співвіднесенні до них.

Аквінат стверджує, що існування та сам суб'єкт, що існує, не є ідентичними. Тобто існування (ipsum esse) не є тим самим, що й суб'єкт (subiectum essendi): не можна сказати, що існування існує, так само, як не можна сказати, що плавання пливе чи ще щось таке – як в першому, так і в другому випадку необхідний суб'єкт. Причетність виникає тоді, коли щось, тобто якась річ, приймає щось загальне чи універсальне: так, людина причетна до тваринної природи, матерія причетна до форми, наслідок – до причини. Однак існування не може бути причетним ні до чого в такий спосіб: воно не може бути причетним так, як матерія причетна до форми, чи суб'єкт до акциденції. Адже існувати через причетність означає отримати набуте існування, а всі створені речі володіють існуванням та тримають його у собі. Оскільки кожна сутність входить у реальне буття лише через існування, Тома називає існування першою та найдосконалішою дією (ScG II, 52): внутрішня причина буття є існування, а також наділяє такими функціями форму. За Аристотелем, форма є тим діячем, що вділяє існування, але відповідно до платонівської традиції (цієї ж думки притримується Августин) саме існування надає реальність навіть самій формі (STh I, 4, 1).

Якщо матеріальні речі укладені з матерії та форми, сутності та існування, то нематеріальні, чи духовні субстанції укладені лише із сутності та існування. Тому цей другий тип укладу є розлогішим, аніж перший, який стосується лише матеріальних створінь. Тома декларує, що у Бога підґрунтя та природа повністю ідентичні: у створених буттях, натомість, природа та підґрунтя (natura et suppositum) не є ідентичними, оскільки природа містить лише те, що стосується виду. Тома також стверджує, що форма та існування не є ідентичними, хоча й ніколи не відокремлюються, і у зв'язку з певним внутрішнім порядком вони завжди існують разом. Форма є началом існування, бо надає кожній речі її існування: відповідно, речі так довго мають існування, як довго вони мають певну форму. І саме тоді, коли вони втрачають форму, вони втрачають своє існування. У кожній створеній духовній субстанції віднаходимо дві речі – субстанцію саму собою та існування, яке не є субстанцією (ScG II, 53). Ці два поняття віднаходяться у самій речі, а не у нашому мисленні, і тому говоримо не про логічну відмінність, а про два окремі фактори у самій речі. Для Томи, як і для Альберта Великого, форма є тим самим, що й дія існування (actus existendi).

Оскільки сутність володіє характером загального (universalis), вона має лише концептуальне існування у людському мисленні: тому вона є результатом абстракції, що вирізняє специфічний зміст певної речі. Згідно з Томою, мислення споглядає чи осмислює речі з точки зору загального (agit universalitatem in rebus) і така універсальна природа має подвійне існування (STh I, 85, 1): "одне – у неподільному, а інше – у мисленні"[xxii]. Твердження, що універсальне як таке існує лише у мисленні, не перешкоджає тому, щоб ця універсальна сутність, яку осмислює людське мислення, мала об'єктивний відповідник (корелят) у неподільній речі, однак природа цього відповідника залишається спірним питанням.

Для Томи поняття існують у речах як їх сутність, до речей – у Божому розумі як ідеї, після речей – у людському розумі як абстаговані ідеї. Тома

приймає твердження, що універсалії існують перед річчю, у речі, після речі (ante rem, in re, post rem): тобто, універсалії існують як модель речі, потім вони задіюються у речах і врешті вони осмислюються нашим розумом завдяки абстракції. Це твердження походить від Аристотеля, його переймає також Прокл ще задовго перед Томою.

Питання універсалій продовжувало турбувати і філософів Києво-Могилянської академії. Г. Кониський характеризує поняття відповідно до схоластичної традиції. Філософ, слідуючи за Аристотелем, вказує на зв'язок понять і реальних речей. Кониський характеризує універсалію як те, що може бути єдиним у багатьох речах або називати багато речей одночасно [32, с. 112].

Щодо теорії розрізнення сутності та існування, то деякі наступні філософи (зокрема, Дунс Скот) її не приймали. Але Пуансо, продовжуючи доктрину буття, яку розгортає Тома, наполягає на тому, що мати буття стосується першого статусу речі, а бути пізнаним – уже наступного: адже знаємо, що для Томи буття є тим, що перше потрапляє в поле зору. Аристотель у "Метафізиці" каже про науку, предмет якої він намагається визначити. Аверроес говорив, що метафізика стосується лише духовних буттів, чи відокремлених субстанцій [302, с. 343]. Тома, у свою чергу, не сприймає Бога як "загальне буття" (ens commune, або ens inquantum ens), як його подає метафізика, а як причину та начало: Аквінат, властиво, знайшов те, що шукав Аристотель.

У чисельних працях Г. Костельник звертається до проблем буття і його пізнання. У праці "Логічний порядок" філософ викладає основи логічного пізнання, виходячи із незалежності буття речей від людської свідомості, оскільки земля і світ існували задовго перед появою людської свідомості в бутті [32, с. 62-63]. Як і Тома, Г. Костельник був прихильноком поєднання знання і віри, що, на його думку, необхідно для розуміння світу та його

осмислення: не заперечуючи значення науки, Г. Костельник прекрасно розумів значення релігії для різних народів [32, с. 127-128].

2. 3. Акт і потенція як корелятивні терміни

Вчення про акт і потенцію належить Аристотелеві (energeia – dynamis; у латинському варіанті – actus – potentia). У Платона цього поняття не було; воно суміщає ідеальне та матеріальне у єдиному нероздільному процесі змістового становлення і в цьому процесі поєднуються внутрішній зміст предмета і його зовнішній бік. Тобто зовні непорушна річ наповнена вічно рухомими енергіями (діями, чи актами), що йдуть із глибини речі та складають її зовнішній бік. Саме це й назвав Аристотель "щосністю" речі. Врешті, це й видно і на самому грецькому термінові, що складається із дієслів з причини прагнення відобразити рух. Таким чином, бачимо нероздільність та випливання термінів і понять – одного із іншого. Свій опис спроможності та дії Аристотель виводить від породження буття. Філософ, як його наскрізно називає Тома у "Сумі", вважав, що породження буття є переходом із потенції в акт як втілення того, що єдине є можливим. Процес буття відбувається завдяки переходу потенції в акт, тобто розвиток зародкового перебування у повне буття.

Коли дія (акт) визначається як те, що хтось чинить щось із певним наміром, то дія розглядається як види події, а події, відповідно, розглядаються як частковості, які можна описувати по-різному. Якщо хтось копає, то копання розглядається як підготовка фундаменту, чи ще чогось. Тоді можна говорити, що хтось робить дві речі – копає та робить фундамент. Тож хтось, коли щось робить, робить багато ланцюгових пов'язаних дій, кожна з яких робиться якоюсь або задля якоїсь. Тому, відповідно до визначення начала руху, для того, аби виконувалася дія, особа повинна

зробити хоча б одну дію – копати, щоб зробити фундамент, щоб знайти скарб і т. д., навіть не маючи наміру зробити щось те чи інше.

Недарма Г. Костельник починає свою працю "Про начала пізнання" епізодом про випадково знайдений глек під час копальних робіт, з чого починає висновувати свої логічні роздуми, укладаючи їх у ланцюг закономірностей [37, с. 3]. Тобто дії поділяються на намірені та ненамірені. У традиційній емпіричній версії кожна дія викликана чи спричинена наміром. Так само, дія є вчинком, коли хтось хоче щось зробити: тобто, якщо особа має думку щось зробити, то потім це переходить у намір щось зробити, а цей намір провадить її до самої дії. Така дія – намірена (intentionalis). Щодо значення латинського actus в сучасних мовах, то слово "акт" вживається часто як в українській, так і в англійській мові і означає воно як дію одного предмета над іншим, так і людську дію. Грецьке слово "praxis", яке є відповідником вищезгаданого латинського, позначало людську дію як таку, в загальному та частковому значенні. Слова "чинити", "проводити" містять загальний термін для позначення людської дії як такої, коли говоримо про неї тим чи іншим способом. Також у дискусіях про людську дію цей термін (дія, акт) використовується для позначення несвідомих дій людського організму [167].

Для терміна "actus" словник Шютца подає такі значення: Tat, Tätigkeit, Handlung; крім того словник подає латинські синоніми до цього терміна, а саме – actio, operatio (STh I, 54, 3): "діяння є певною дією, від чого й сам термін "дія" приймається від діяння. А дія, до якої прирівнюється дієва спроможність, є також діянням"[xxiii]. Однак щодо синонімії, то повної синонімії у термінології існувати не може, і приклад маємо й у цьому випадку. Зрозуміло, що згадані лексеми не є повними синонімами вказаного терміна, хоча одна з них має з ним навіть спільний корінь. Подібно описує цей термін і словник Р. Деферрарі [141], подаючи, що термін "дія", "дієвість" є синонімом до "actio" та "operatio" та антонімом (корелятом) до "habitus" та

“potentia”. Автор подає як аналог “Діяння Апостолів”. Це може слугувати аргументом для введення в українську мову саме цього слова. Однак “actus” у Томи здебільшого означає завершену дію; “actio”, натомість, теперішню дію, чи діяння. Тома стверджує, що термін “дія”, що використовується для означення здійснення (entelecheia) чи досконалості (perfectio), тобто форми і всього іншого і що походження слова стосується руху. Тома розрізняє різні види дії: actus coactus / voluntarius (примушена та добровільна дія), actus imperfectus / perfectus, deordinatus / ordinatus, тобто дія, що регулюється розумом і дія, що не регулюється розумом (синоніми: inordinatus – regulans), actus essentialis – personalis (сутнісна – особова дія, тобто така, що походить від сутності речі і така, що здійснюється особою), actus interior – exterior та інші. За іншим словником, дія часом визначається як те, що хтось намагається зробити з наміром [375]. Феномен людської дії наділений важливістю щодо питань про метафізичний статус діяча (вибір) та щодо питань про людську волю і відповідальність (розумова причиновість).

Щодо багатьох інших термінів і, відповідно, відтворення понять, які вони подають, навіть їх транслітеровані відповідники не є достатньо точними і в інших мовах – не лише в українській. Логічна закономірність: немає слова тому, що немає поняття, яке воно позначає. Якщо йдеться про переклад терміна “habitus” англійською мовою, то англійське “habit” не може бути добрим відповідником для цього терміна [388, с. 153]. Аналогічно можна говорити й про ряд інших термінів, як-от “потенція”. Thomas-Lexikon подає такі значення терміна “potentia”: Möglichkeit, Vermögen, а також синонім для цього слова – potestas, однак це лише частковий синонім: “потенція”, по-перше, надається для позначення початку дії, а по-друге, переноситься на те, що приймає дію діяча, про що також говориться, що воно має потенцію. Тобто йдеться про два значення цього терміна – potentia activa і potentia passiva (активна і пасивна потенція) (STh I, 25, 1), активна потенція є началом дії у чомусь, а пасивна потенція є началом пасивності від

чогось”[xxiv]. У текстах Т. Прокоповича зустрічаємо “потенцію” як “можливість”: “як потенція дії означає можливість діяти, а не дію саму собою, так і матерія є тим, з чого може постати інша річ через форму” [70, с. 151]. А. Баумейстер послідовно використовує термін “спроможність” для відтворення терміна potentia [12, с. 168 та ін.]. Г. Костельник у праці “Поняття негації і ніщо у людському пізнанні” послуговується, окрім усталеного терміна “потенція”, також і варіантом “можливість” [38, с. 33]. Як бачимо на матеріалі різних праць філософа, Костельник здебільшого послуговується усталеними латинськими варіантами термінів, однак для тлумачення їх змісту вдається до власне українських лексем (як-от “змислові виображення”,).

В Аристотелівській та томістичній традиції акт і потенція є складовими частинами скінченного життя. Щоб показати акт і потенцію у їх базовості для усього буття, потрібно дослідити їх у нашому першому досвіді реальності (речовості). Термін “potentia” має кілька значень. 1) Принцип руху та зміни в іншому. Для унаочнення цього Аристотель наводить як приклад будівництво. Тож хоча мистецтво будування й присутнє у будівлі, однак воно є її спроможністю (potentia). До подібних прикладів вдається й Тома. 2) Також принцип зміни під дією іншого (пасивна спроможність): тобто, якась річ спроможна переймати на себе дію іншої. 3) Принцип щось робити певним чином (добре чи погано); 4) Властивість або звичний стан. Відповідно до чотирьох типів потенцій (спроможностей) розрізняють чотири типи спроможного (dynaton): 1) з активною спроможністю, 2) із пасивною спроможністю, 3) із спроможністю переходити в інше, 4) із спроможністю незмінності. Відповідно, існує й не-спроможне (a-dynaton, чи im-potens).

У понятті потенції вирізняють також дві речі: власне спроможність і можливість (potentia et possibilitas). Аристотель розрізняє ці два поняття, розрізняє їх і Тома. Перше поняття, потенція – це фактична спроможність речі стати іншою. Наступне поняття, можливість, присутнє у сфері самого

ейдоса, чи форми. Потенція у першому значенні пов'язується із наявністю руху, у другому значенні – із змістовими змінами у самому понятті речі. Аристотелівсько-томістське розуміння дії та потенції зустрічаєму й у Г. Конисього.

Що ж до зіставлення понять акт – потенція, то маємо в Аристотеля такі приклади: будівничий – архітектор, чуваючий – сплячий, оброблене – необроблене. Однак енергія (дія, чи акт) присутня тут також у різних значеннях. Потенція стосується акту як загальне – індивідуальної щосності, і щодо визначення цих понять можна сказати таке. 1) Потенція й акт не є ані матерією, ані речами, ані рухом. 2) Ці поняття закладаються в основу визначення змісту: це – характеристика сфери змісту, тобто щосності речі. 3) Потенція й акт не є відокремленим змістом: вони приймаються у певному співвідношенні з іншими змістами. Тому потенція й акт є не просто змістом, а змістом у співвідношенні з іншим буттям, тобто наче серединою між змістом та фактом, тобто – щосністю: як-от дерево, взяте само собою, нічого не стверджує про статую. 4) Потенція й акт – це щосність, подана у процесі свого становлення. 5) Відмінність між потенцією й актом вибудовується також у сфері щосності. Щосність – це завжди одиничність, що містить у собі певні категорії. Кожна така категорія – це потенція за умови дієвого виконання одиничності. Тобто викінчений образ статуї – це її дієвість, а всі моменти, що створюють її одиничність – це її потенція. 6) Акт – це зміст (eidos), співвіднесений із іншобуттям. Потенція – це те, що отримуємо у змісті, коли він співвідноситься із іншобуттям. Або ж, акт – це зміст, вираження та становлення; потенція – це вираження та становлення (однак без змісту). Тому потенція – це певні окремі змістові заданості речі, а дія – це річ разом із своїми заданостями як змістова єдність. Потенція – це принцип переходу змісту у своє вираження.

Тому дія раніша від потенції і змістово, і часово, і підставово. Адже лише знаючи, що таке людина, можна говорити про якісь її властивості;

бачать люди не задля того, щоб мати зір, а мають зір, щоб бачити; будують не заради мистецтва, а мистецтво є заради будування (підставова, чи субстанційна первинність) [47, с. 104]. Неможливо, щоб хтось був архітектором, не збудувавши жодного будинку – він є архітектором лише у потенції, що є часовою первинністю дії над потенцією. Потенція й акт є принципом переходу від внутрішнього до зовнішнього, від загальності до одиничності, від сутності до вияву. Загальне – це потенція, окреме – акт: щосність – це результат цього переходу. Відповідно, Аристотель вводить термін "entelecheia" – здійснення, що позначає перехід від потенції до акту.

Оскільки наше пізнання акту й потенції є відображенням світу буттів у русі, то й логічно, що аналіз цих понять починається із аналізу потенції у широкому значенні. Проблема не у тому, що є первиннішим – акт чи потенція, оскільки всі потенції ведуть свій початок із буття у дії: загальне поняття потенції у метафізичному значенні приймається із дієвого начала, що реально існує у речах. Це є дієва потенція (potentia activa), чи здатність спричиняти зміни в інших. Значення пасивної (переємної) потенції (potentia passiva) виводиться із значення попередньої, активної потенції, оскільки зміни, що є у предметі із пасивною потенцією, відбуваються завдяки активній потенції. Два види потенції зводяться до такого виду, що є оригінальним началом зміни в іншому, оскільки це є щось інше. Може траплятися, що активна і пасивна потенція існуватиме в одному і тому ж суб'єкті, як-от коли живе буття зрушує само себе, однак, хоча вони існують в одному, все ж не змішуються і не можуть ототожнюватися одна з одною. Пасивна потенція є здатністю сприймати щось від чогось іншого: саме тому й визначення пасивної потенції передбачає активну потенцію.

Термін потенція, (чи спроможність), як стверджує Тома у "Коментарях на "Сентенції" (1, 10), найперше використовувався для позначення сили людини, наприклад, коли кажемо, що якась людина має силу вчинити щось. Опісля цього термін поширив своє значення на речі у природі, і цей термін

насамперед використовувався на позначення начала дії. Пізніше він поширив своє значення на все те, що сприймає дію якогось чинника, і воно називається таким, що має потенцію, чи спроможність. Як дія чи діяльність, у якій сповнюється активна потенція, відповідає активній потенції, так те, що відповідає пасивній потенції як її досконаліть та звершення, називається актом.

Одне із значень потенції (спроможності) – щось таке, що не є дієвим, однак здатне до буття чи ставання дієвим, чи діяння у певний спосіб. Це значення містить радикальну випадковість (contingentia) у бутті, оскільки його задіяння (actualisatio) не може бути реалізоване через його власну здатність. Так, митець має спроможність зробити скульптуру: але актуальна скульптура є щось інше, бо вона може бути зробленою, а може й не бути. Одне із значень потенції стосується позитивної здатності з огляду на вхід у буття, а інше стосується поняття несуперечності (noncontradictio) (“Коментарі” до “Метафізики”). Принцип несуперечності полягає у тому, що певна річ не може бути у дії та у спроможності одночасно під тим самим оглядом, так як холодне не може водночас бути теплим, а лише згодом, після нагрівання. Тома часто стверджує про це в різних контекстах.

Дія може стосуватися форми, що присутня у суб’єкті, як-от форма скульптури присутня у дереві. Такий матеріально-формовий стосунок може міститися як у субстанційному, так і у формальному порядку, як-от коли говориться, що душа людини є її формою, чи що вигляд статуї є її формою. Друге, дія може стосуватися діяльності, і це передбачає існування суб’єкта із природними чи набутими силами. Це поняття дії є очевиднішим для нас, аніж попереднє, оскільки перше, що потрапляє у відчуття, є рух, із якого може висновуватися присутність форми чи природи, що є її началом. Третє, дія може стосуватися тих речей, що перебувають у стані становлення, тобто є посереднім станом між дією в загальному значенні та потенцією. Прикладом цього є біологічний ріст: річ, що перебуває у цьому стані, вже не

є у стані потенції, бо організм уже почав виконувати свою життєву силу, однак ще не досяг своєї мети, до якої скеровує його ця сила. Існує ще четверте значення дії, на якому Тома ставить особливий наголос, а саме те, що називаємо найбільшою досконалістю чи дієвістю (actualitas) речі. Власне, це є дія існування, що властива для кожної субстанції (STh I, 4, 1): "Тож перше дієве начало повинно найвищою мірою існувати у дії, а тому й бути найдосконалішим. Відповідно до цього, щось називається досконалим, оскільки існує у дії, бо досконалим зветься те, якому нічого не бракує відповідно до способу досконалості"[xxv]. Це є дія у своєму найповнішому значенні, бо тут дія стосується насамперед значення потенції як сутності і ототожнюється із досконалістю.

Рухом є дія активного у пасивному, і звідси й походить термін "транзитивна" чи перехідна дія, тобто дія, що переходить із чогось одного на щось інше. Ця філософська категорія тісно пов'язана із граматичною категорією перехідних дієслів: адже мова – це філософія народу. В категоріях фізичного буття дія та пасивність є диадичними і строго корелятивними: одна – початкова, інша – цільова [138, с. 33]. Поміж цими значеннями дії є такі, що сутнісно стосуються руху, а є такі, що не стосуються його. Така відмінність корисна для внутрішнього погляду в аналогічний характер дії та має велику вагу для вивчення перехідного (трансцендентного) та аналогічної досконалості Першопричини буття. Аристотель стверджує, що не існує межі у такому виді дії, що вміщає рух сам собою (per se). Прикладом цього маємо процес навчання. Можна сказати, що існує акцидентний кінець навчання, однак сам він не стосується процесу навчання як руху. Пов'язаний із навчанням інший вид руху, і у зв'язку з цим можемо говорити про кінець у прямому значенні. Такий кінець є задля осягнення досконалості, і в даному випадку такою досконалістю є пізнання істини.

Знання, яке є властивою метою чи кінцем навчання, є досконалістю мислення. За своєю природою воно не передбачає руху чи будь-якої іншої недосконалості, тобто є цільовою метою у повному значенні терміна. Але сам процес навчання містить у собі якусь недосконалість: навчання само собою не є недосконалим станом знання, оскільки ці два поняття є різними планами буття. Саме через це знання можна приписувати (attribuere) Богові, а навчання – ні: оскільки навчання містить певний вид руху, а Бог – непорушний. Знання є дією, що специфічно відрізняється від навчання та потребує визначену дію освітлення (illuminatio) мислення. Воно є постійною (immanens) дією, що полягає в ототожненні пізнаючого та пізнаваного. На прикладі цього бачимо відмінність між дією, що є рухом у властивому значенні, та дією, що є досконалістю. У першому випадку рух у властивому значенні завжди вміщає протяжність із свого початку, потім до його середини і далі до кінця. У цьому значенні рух, відповідно до Томи, віднаходиться у місцевому русі, у кількісному зростанні та зменшенні, у зміні між двома протилежностями.

Порівняння двох понять, акт та потенція, Тома проводить у коментарях до "Метафізики". Дія, згідно з визначенням, передує потенції. Первинне значення потенції випливає із дієвої потенції, яка передбачає деяке знання про дію. Перше, що пізнаємо, є буттям у значенні дієвого буття. Однак усе наше пізнання походить через буття у русі. Не пізнаємо буття у собі, адже не можемо мати відповідну концепцію дії окремо від її співвіднесеної (correlativa) потенції, і доходимо до пізнання того, чим є дія завдяки прикладам, чи аналогіям, як стверджує Аристотель. Ці приклади є частиною динамічного процесу навчання і самі у собі виражають дієвість речей без надавання чіткого розуміння дії чи потенції як такої. Пізнання дії, яке здобувається через приклади, є "передзнаннєвим" (попереднім) знанням, що передбачається у метафізичному аналізі потенції. Мислення із прикладів може висновувати метафізичне розуміння дії. Саме тому пізнання потенції

передбачає передзнаннєве (praescientia) знання дійсності (actualitas). Дія сама собою може визначатися лише через приклади. На початку знання не можемо передбачити щось попереднє до дійсності (actualitas), оскільки все пізнання спричинюється буттям у дії.

Аристотель стверджує, що дія повинна передувати потенції у будь-якому заданому виді, адже дійсна (actu) людина передує сімені, яке є людиною у потенції: про це також говорить Аквінат (STh I, 82, 3). Приймати таку думку, що потенція передує дії, є протиріччям, бо це дорівнювало б тому, що казати, що буття походить із небуття. І тут виникає складність, пов'язана з нескінченністю серій дії у кожній категорії. Таку складність можна розв'язати, якщо зазначити, що все, що приходить у буття, може бути аналогічно присутнє у тому, що вже має таку досконалість. Адже все, що приходить у буття, є причетністю недосконалого суб'єкта до дієвого буття. Повинно вже існувати щось таке, що вже є дієвим, однак воно не повинно бути безумовно саме таким, як те, що приходить у буття, адже у такому випадку ніщо нове не приходило б у буття. Так, митець уже містить у собі форму, яку він впровадить у дерево: але існує варіативність. Тобто причина не повинна містити наслідок в однозначний (univocus) спосіб, а може містити його в рівнозначний (aequivocus) спосіб.

Один із найважливіших принципів метафізики Томи – обмеження (limitatio) дії потенцією, як і форми – матерією (STh I, 50, 2). Значення цього принципу унаочнюється таким прикладом: митець, задумавши скульптуру, обирає матеріал, який найбільше для цього пасує, і кінцева форма статуї залежить саме від цього вибору. Тобто один матеріал більше обмежує митця, інший – менше. Аристотель розрізняє такі дії, які закінчуються у собі, наприклад розуміння і такі, що сутнісно є процесом становлення, аналогічними до процесу ходіння. У "Сумі" Тома пише про обмеження дії потенцією (STh I, 85, 7), подаючи приклад, що хтось один може розуміти якусь річ краще, а хтось інший ту саму річ може розуміти гірше: адже дія та

форма сприймаються матерією відповідно до здатності самої матерії. Тома також стверджує, що дія лімітується потенцією, яка сприймає її, і тому також існують деякі форми, що обмежуються відповідно до спроможностей матерії. Кожна дія обмежується тим, у чому перебуває, адже те, що існує у чомусь, існує відповідно до способу існування сприймача. Тому й дія, що існує у нічому, нічим і не обмежується (ScG I, 43).

У такому ракурсі потенція є матеріальною причиною у стосунку до дії. Тома стверджує, що розуміння обмежується окремими індивідуальними здатностями мислення, і неподільні (individualis) здатності мислення лімітуються матерією, у якій вони сприймаються. Однак дія та потенція не існують ізольовано, і благо, до якого спрямовується потенція, повинно вже існувати, – тобто лише тоді, коли існує реальне благо, до якого спрямовується потенція, буде існувати потенція чи спрямування (tendentio). Реальність цього блага потрібно розуміти не в однозначному, а в аналогічному сенсі. Теорія потенції та дії є настільки об'ємною та розгалуженою, що деякі філософи не сприймали її до кінця, чи сприймали по-своєму. Так, Дунс Скот не сприймав томістичну теорію про потенцію як щось таке, що повністю позбавлене дієвості: він не приймав того факту, що потенція називалася дієвою, тобто поза своєю причиною, та як позбавлена будь-якої дії. Зрештою, цього ще раніше не приймала школа Августина. Саме ця відмінність є визначальною, якщо йдеться про зіставлення поглядів Томи й Дунса Скота [98, с. 66].

У сучасній філософії більшість прагматичних філософів заперечують реальність потенції. Заперечення потенції є фундаментальною позицією сучасного екзистенціалізму, оскільки ця філософська течія заперечує існування потенції, прагнення, сутності окремо від дії. Наприклад, будівничий, що в даний момент не будує, не обов'язково має потенцію до будування. Тома інакше сприймав би цю тезу про будівничого. Тобто, заперечення спроможності, окрім такої, що існує у дії, передбачає те, що річ,

яка має бути, буде будь-що, оскільки вже має “повністю наперед визначене (praedeterminata) існування в тих елементах, які вже існують” [328, с. 86]. Відповідно, поняття випадковості (contingentia), яке розвиває Тома, також чуже як для екзистенціоналізму, так і для детермінізму.

Розвиваючи тезу Томи про те, що буття є першим, що потрапляє у сприйняття, Г. Костельник [37] виводить твердження, що першоначала переходять та передують усій визначеній матерії і тому передусім є апріорними, оскільки у них нічого не віднаходиться такого, що спеціально повинно пізнаватися апостеріорі. Принципи оглядають увесь обрій, у якому можуть бути присутні визначені речі, тобто саме буття. Г. Костельник використовує принцип несуперечності як наріжний камінь у своїй праці “Про начала пізнання”, говорячи про принцип несуперечності, приводячи на його визначення цитату із Томи: “Із неможливості одночасного існування та неіснування слідує неможливість одночасного перебування протилежностей в одному і тому ж” [38, с. 13]. Так, засновуючись на вченні Томи, Г. Костельник виводить з принципу несуперечності докорінну відмінність між буттям та небуттям, оскільки мислення намагається поєднати ці поняття у певний зв’язок, однак довідується, що вони повністю протилежні.

Висловлювання Томи про природно відомі начала, створений на основі “Метафізики”Аристотеля, Г. Костельник приймає для своєї праці висновок про те, що стосовно першоначал неможливо схибити та неможливо їх довести. Розглядаючи поняття негації, Костельник торкається концепції вільного судження, яку випрацьовує Тома у “Сумі”: за Томою, природу вільного судження потрібно осмислювати з вибору (STh I, 83, 3), і про це ж пише Г. Костельник [38, с. 15]. Рефлексія, джерело поняття негації, міститься у вільній волі людини. Адже саме завдяки рефлексії, згідно із Костельником, людина виражає погодження чи непогодження. Так твердить і Тома, говорячи про actus imperatus, що означає дію, що керується волею і

Тома тут має на думці такі речі, як хода, говоріння та інші добровільні дії тіла, дії яких містять певну силу волі (STh I-II, 17).

2. 4. Форма і матерія: вдосконалення і обмеження

Аристотель вважав, що породження буття рухається від протилежного до протилежного: тобто те, яке стало теплим, спочатку повинно було бути холодним. До того ж, протилежності не взаємодіють одні з одними, а для них вимагається субстрат, "на який вони впливають і який може їх сприймати" [270, с. 59]. Постійність матерії як субстрату видно на прикладі мистецтва. Цей приклад насамперед почав використовувати Платон, потім Аристотель, та й врешті – Тома. Як предмет мистецтва стає саме таким через те, що матерія оформляється мистецькою формою, так і в будь-якому природному процесі кожна неподільна річ постає із поєднання двох елементів. Два начала – першоматерію як субстрат і форму – необхідно розглядати окремо у породженні буття: матерією є те, що позбавлене будь-якої форми.

На думку Аристотеля, матерія є першим субстратом, із якого, як із співначала, кожне буття отримує свій початок. Це – незнищенний постійний утримувач всіх протилежностей, "матір" усього буття. Відповідно до паралелізму між думкою та буттям, окремі елементи, що містяться у логічному судженні, стають реальними компонентами неподільної речі. Оскільки всі визначення, що існують у присудкові (praedicatum), стосуються форми, то першоматерія позбавлена ознак існування.

За аналогією з мистецьким предметом, першоматерія описується як пасивна (passiva) та неозначена (infinita). З іншого боку, форма є саме тим, що робить річ тим, чим вона і є у дійсності. Подібно до цієї пари термінів (матерія – форма) в Аристотеля маємо пару акт – потенція (actus – potentia), які є чи не найважливішими серед корелятивних пар термінів. Можна

певним чином провести аналогію між потенцією та першоматерією, з одного боку і формою та дією – з іншого.

Ототожнення форми та дії мається на увазі тоді, коли, наприклад, статуя отримує певну форму і певна ідея задіюється (actualisatur) завдяки розвитку певної форми. Існують новіші інтерпретації Аристотеля, тобто стверджується існування іншої (метафізичної) матерії, яка суттєво відрізняється від першоматерії, однак вони не мають значної ваги. Тома послідовно підтримує аристотелівську концепцію першоматерії. Аквінат не лише підтримує, але й розвиває всі фундаментальні ідеї Аристотеля. За Томою, першоматерія виключає будь-яке кількісне визначення. Це – субстрат усіх речей у природі, що здатен сприймати протилежності. Вона також є тим, у чому започатковується та припиняється життя, але сама позбавлена започаткування і ніколи не припиняє існувати: її створив Бог. Будучи сприйнятливою до форми, вона входить в устрій речей: тому матерія і форма є внутрішнім началом усіх речей.

Тома, як і Аристотель, розрізняє матерію та позбавлення. Матерія та позбавлення не розрізняються у своєму суб'єкті і оскільки матерія ніколи не існує без позбавлення, адже поєднання із однією формою означає позбавлення усіх інших форм, то вони ніколи не є концептуально різними. Відрізняються вони тим, що матерія є буттям per se, а позбавлення – буттям per accidens; матерія існує у потенції стосовно реальності (речовості), а позбавлення речово є небуттям (STh I, 66, 2): "Тож матерія, що існує під формою незнищенного тіла, буде існувати у спроможності до форми знищенного тіла. А через те, що не має її у дії, то буде одночасно під формою та позбавленням, бо відсутність форми у тому, що існує у спроможності до форми, є позбавленням. Такий уклад існує у знищенного тіла. Тож неможливо, щоб тіло, за природою знищенне та тіло незнищенне були однією матерією"[xxvi].

Матерії притаманна невизначеність та пасивність (переємність), тому вона є пасивним началом природних речей, яке повністю невизначене і приймає визначення через форму (STh I, 44, 2). До того ж, матерія не має жодного дієвого існування, а існує лише у потенції, і тому вона є посередником (medium) поміж чистим небуттям та дієвим буттям. Тома, йдучи за Аристотелем, звертає увагу на те, що матерії не буває у природі як речовості (realitas). Якщо б вона мала дієве буття, то не існувало б відмінності між матерією та неподільною субстанцією. З іншого боку, матерія не є чистим небуттям, а буттям per accidens. Першоматерія є чистою потенцією, і потенція виражає природу першоматерії, бо вона є началом у роді субстанції. Як і небуття, матерія не має жодного визначення і належить вона до начал, які пізнаються лише у стосунку до чогось іншого.

Тома стверджує, що матерія причетна до буття лише завдяки формі, і стосунок між матерією та формою Аквінат пояснює так, як і Аристотель: вони відрізняються одна від одної, але ніколи не відокремлюються; говорити про існування матерії без форми означає говорити про буття у дії без самої дії. Ці дві речі не існують одна без одної: форма вдосконалює матерію, надаючи їй буття (forma perficit materiam dando ei esse) (STh I, 14, 2). Для Аристотеля і Томи гіломорфізм був на рівні із метафізичною теорією: форма є необхідною настільки, що без неї нічого неможливо сприйняти. Матерія співвідноситься із формою, і вона необхідна як субстрат для процесу становлення та як субстрат для процесу прийняття визначення і змістовності форми. Тож один і той сам суб'єкт є спочатку холодний, а потім теплий, спочатку білий, а потім сірий: у кожному процесі становлення необхідний суб'єкт (підмет), у якому відбувається процес і також інший елемент – тобто форма, що витискається на цьому суб'єкті, чи іншими словами, те, чим стає суб'єкт.

Відповідно, аналогічні процеси відбуваються й у логіці: тобто, можна сказати, що знаюча людина складається із людини і знання. Аристотель, а за

ним і Тома часто використовують як приклад для цього мистецтво, коли матерія (наприклад, дерево чи камінь) набирає форми мистецтва, в результаті чого входить у нове буття – стає статуєю. Так, подібно до цього, у кожному природному процесі кожна окрема неподільна річ постає із поєднання двох елементів.

Аристотель порівнює матерію із потенцією, а форму – із тим началом, що наділяє реальністю. Тома, продовжуючи думку Філософа, стверджує, що матерія є пасивним началом, а началом активним є Бог (STh I, 44, 2). Однак існують різні потенції, як-от потенція матерії та потенція насіння, що згодом проростає: тобто, потенція поділяється на активну та пасивну, чи дієву та переємну. Порівняння форми та дії стає зрозумілим тоді, коли усвідомити, що матерія стає статуєю, як тільки оформлюється формою. Завдяки матерії та формі неподільне буття поділяється на дві складові частини, а завдяки потенцій та дії ця ж річ поділяється на дві стадії буття. Оскільки матерія та форма не можуть існувати окремо, тому й сприймаємо ці терміни як корелятивні.

Тома адаптує практично всі ідеї Аристотеля щодо цих концептів. Матерія є єдиною кількісно в усіх (una numero in omnibus) і виключає будь-яке числове вирізнення (differentiatio). Вона є підґрунтям усіх речей у природі, є тим, у чому начало і кінець буття має місце, та водночас є тим, що ніколи не перестає існувати. Як сприймач форми, матерія входить в уклад речей, і тому матерія і форма є внутрішнім началом усіх речей; матерія не може бути у чомусь іншому, окрім певної речі, а сама форма, коли ніщо не стоїть на перешкоді, може сприйматися багатьма речами (STh I, 3, 2): “форми, що приймаються матерією, виокремлюються через матерію, яка не може існувати в іншому, бо є першим субстанційним суб’єктом, а форму, оскільки є такою, можуть приймати багато, коли ніщо не перешкоджає”[xxvii]. Тому матерія, що наділена лише потенційним існуванням, є наче посередником між чистим небуттям та дієвим буттям.

Відповідно, матерія має лише потенційну природу і не існує у природі як реальність: вона є буттям через акциденцію. Адже якщо вона була б дієвим буттям, то не було б відмінності між матерією та неподільною субстанцією (підставою). Матерія не має автономного існування і є "найнеукладенішим з-поміж усіх сутностей" (incompletissimum inter omnia entia). Першоматерія є чистою потенцією, оскільки концепт потенції включає поняття визначення та має здатність сприймати протилежності, відповідно, потенція визначає природу першоматерії і є началом у роді субстанції.

Оскільки матерію можна осмислювати як буття у стосунку до невизначеної кількості форм, то її можна називати невизначеною під певним оглядом (infinitum secundum quid). Потенція першоматерії простягається лише на природні форми і тому нескінченність, яку вона може посідати, є лімітованою (STh I, 7, 1): "Матерія ж через форму, оскільки є матерією, існує у потенції до багатьох форм ще перед тим, як сприймає форму. Але коли приймає одну, то й визначається через неї. Форма визначається через матерію, бо є формою, осмисленою у собі, і є спільною для багатьох, але тим, що приймається у матерії, стає визначеною формою саме цієї речі. Матерія ж удосконалюється тією формою, через яку вивершується, і тому нескінченне, що приписується матерії, містить поняття недосконалого, адже є наче матерією, що не має форми. Форма ж не вдосконалюється матерією, а навпаки – через матерію більше стягується її протяжність і тому нескінченне, що стосується форми, не визначеної матерією, містить поняття досконалості"[xxviii]. Тобто матерія причетна до існування лише завдяки формі: і матерія, і форма є причинами складеного. Допоки матерія не отримала своєї форми, перебуває у спроможності щодо багатьох інших форм, але вже коли отримує одну, то й обмежується завдяки саме цій формі.

Форма, у свою чергу, також обмежується матерією, але лише у свій окремий спосіб, стаючи визначальною формою певної речі. Матерія

вдосконалюється формою, але форма не вдосконалюється матерією, а ще більше стягується чи обмежується нею. Адже форма, не обмежена матерією, є досконалішою, як-от ангели.

Матерія є причиною, адже становить основу для існування форми, а форма є причиною, бо підносить матерію до дієвого буття. Усе посідає існування завдяки своїй формі, і це існування має певний вигляд завдяки саме формі. В іншому випадку, усе було б безформним, чи деформованим (de-formata), чи аморфним (гр. morphe – форма), тобто позбавленим форми з усіма відповідними наслідками: непридатним для подальшого існування [64, с. 32]. До того ж, форма надає єдність, існуючи разом з матерією, однак не як кількісно єдине, а як специфічно єдине. Обмежена матерією, форма осягає окреме існування в неподільній речі. Будучи началом існування, форма також є началом діяльності у речах, які мають здатність діяти, оскільки вони є у дії. Також, форма є началом пізнання: дія, що складає речі внутрішньо, оформлює знання розуму чи мислення.

Форма має більше існування, аніж матерія, бо дія є першою, аніж потенція, першою у концепті, у часі, у природі та у причині; дія є сповненням потенції, адже є її добром. Тома називає форму Божою річчю, бо вона розміщує речі у стосунку до Бога і через форму речі присутні у Божому бутті (ScG II, 43). Кожна форма має свою власну досконалість і завдяки відмінності у досконалості форми розміщуються в ієрархії та функціонують як начала порядку у всесвіті.

Тома пояснює стосунок (relatio) між формою та матерією за зразком Аристотеля: вони реально відрізняються одна від одної, але ніколи не існують окремо, бо говорити про існування матерії без форми було б тим самим, що й говорити про буття у дії без самої дії. Матерія та форма не існують перед тим, як вони поєднуються у складене буття: матерія не може існувати без форми, а форми не мають існування без матеріальної основи, і все це засновується на концептах потенції та дії, оскільки форми

передіснують у матерії у потенції За словами Фідія, видатного грецького скульптора, кожен камінь містить у собі статую, потрібно лише відкинути все непотрібне. Однак форма не існує безпосередньо сама собою. Вона не є чимось самосутнім і сама собою не може створювати, а тільки бути співствореною (concreata).

Через це багато філософів помилялися щодо природи форми та матерії. Щодо цього Тома говорить (STh I, 45, 8): "Деякі вважають, що (форма) не починається через дію природи, а спочатку закладена в матерії, на цій основі пропонуючи прихованість форм. Це трапляється через незнання матерії, тому що не всі розуміють відмінності між потенцією та дією, адже форми передіснують у матерії лише у потенції, а вважають, що вони передіснують безпосередньо. Інші вважають, що форми подаються чи спричинюються відокремленим діячем, у спосіб створення. І відповідно до цього, будь-якій природній дії притаманне створення. Причиною цього є нерозуміння форми. Адже не осмислюють того, що форма природного тіла не є самосутньою, а є чимось іншим і тому, що робити й створювати не підходять властиво нічому, а тільки самосутній речі, про що йшлося вище, тому й форми не можуть робити чи створювати, а лиш бути співствореними"[xxix]. Тому існування не може говоритися загалом про форми та неподільні речі: форма існує тому, що існує щось через неї. Так само і матерія існує через форму, і форма є межею матерії, і лише на основі матерії форма може отримувати дієвість. Згідно з цим, форма поєднується безпосередньо із першоматерією і між ними не існує жодного посередника (ScG III, 97).

Матерія існує у потенції до всіх форм, але сприймає їх у певному порядку. Насамперед, вона існує у потенції до елементарних форм, і через них вона набирає потенцію до всіх інших форм (STh I, 85, 7). Потенція першоматерії ніколи не слабне, і навіть коли вона набирає нижчу форму, то все ж продовжує існувати у потенції щодо вищої (ScG III, 22). Тобто, вегетативна душа існує у потенції до відчуттєвої душі, а відчуттєва душа – у

потенції до розумної (відповідно до поділу душі). Із цього внутрішнього стосунку форми та матерії висновується, що у складених речах та в елементарних речах не кожна форма може виводитися із будь-якої матерії: адже вогонь не походить із кожного не-вогню, а лише із якогось певного. Відповідно, форми потребують певного розміщення у матерії. Попри загальну першоматерію, існує властива матерія (propria), яка на практиці відіграє головну роль. Форма, або ж дія, є началом єдності: адже форма є началом специфічної єдності, у той час як визначена (designata) матерія є началом виокремлення, чи кількісної єдності.

Якщо матерія наповнена прагненням форми, якщо вона діє, як причина певних якостей та недосконалостей, або як начало виокремлення (principium individuationis), вона не може бути чистою потенцією та посередником між буттям та небуттям. До того ж, субстанційна форма не має чистої потенції як своєї основи, оскільки під час руйнації організму, коли душа, як його форма, відходить, то залишається тіло замість першоматерії. Як християнський мислитель, Тома узгоджував першоматерію з певним видом буття, оскільки вона є продуктом Божого творіння, та відображає Боже буття, навіть якщо це буття слабе. Та навіть слабе буття є буттям і не може відповідати та узгоджуватися з чистою потенцією.

Щодо цього твердження виникали суперечки у подальших філософських течіях: з Томою сперечався Р. Бекон, Д. Скот та інші філософи доходили інших висновків, аніж принципи схоластичного гіломорфізму. Елементи поєднуються задля того, щоб створити форму, та є підставою для нових законів: однак і в цьому випадку гіломорфізм середньовічних філософів все ж має силу [139, с. 385].

Щодо проблеми матерії як начала виокремлення (principium individuationis), то це питання стосується внутрішнього метафізичного начала неподільності (individualitas) та метафізичного кореня кількісної єдності та одиничності. Так, Сократ посідає людяність разом з багатьма

іншими буттями, проте буття Сократа властиве лише для нього самого. Згідно з Аристотелем, Сократ є чимось загальним (universalis), сформованим в цьому певному тілі.

Начало виокремлення є матерією, через яку форма зведена до того, що стає певним неподільним. Тома стверджує, що не все у неподільній субстанції може стосуватися загальної сутності, адже тоді множинність неподільного у рамках виду була б невизначеною. Якщо начало кількісної єдності було б таким самим, як і начало виду, то два коні були б одним конем. Тобто форма, основа субстанційної єдності та щосності, не може бути основою неподільності: адже форма сама у собі є загальною та може прийматися у багатьох суб'єктах (субстратах). Однак Тома у цьому випадку звертається не до невизначеної першоматерії, а до визначеної матерії (materia designata) і під цим він розуміє таку матерію, яка має визначений стосунок до величі та протяжності і тому є подільною [133, с.193-195].

Тома розрізняє роль, яку матерія відіграє у виокремленні, та тим, що створює кількісний вимір. Він переймає від Аверроеса думку, що деякі невизначені виміри мають допускатися у першоматерії перед її поєднанням із формою, адже інакше подільність матерії та сприйняття інших форм у різних частинах матерії була б незрозумілою. Аквінат стверджує, що матерія є першим началом, а також, що виміри, на які покладається подільність матерії, є вторинним началом виокремлення. Форма є неподільною тоді, коли вона сприймається певною частковою матерією [185, с. 100].

Певні речі зроблені з матерії, а інші – ні, як-от ангели. Відповідно, філософ розрізняє різні рівні організації матерії: те, що вважається матерією для предметів вищого рівня, само собою може вже бути організоване певним чином, тобто матерія речі може складатися з матерії та форми. Виходячи із цього, першоматерія сама собою є матерією без жодної форми. Хоча сама по собі першоматерія існує лише у потенції і входить у дію лише тоді, коли оформлюється, тому форму можна відділити від першоматерії лише

мисленнєво, бо все, що існує у реальності, існує у поєднанні, тобто є складене, – на відміну від найпростішого, що осягнути не можемо. Тому й він часом стверджує, що форма є здійсненням "нічого", і тому оформлення є необхідним для існування будь-якої речі. Тут видно паралельність понять "форма" та "дія", бо форма, по суті, є здійсненням речі, що є її існуванням: коли річ оформлюється, тоді вона входить у дію [179, с. 38-40].

Хоч ангели і не мають матерії, проте їх "ніщо" все-таки оформлюється певним чином. Тобто, вони мають певні властивості, такі, як існування, але не мають інших, таких, як вага чи щось подібне. Значить, матерія не є необхідною для існування, а форма – необхідна. Для Томи "існувати" означає "бути оформленим", тому й тіло, що існує само по собі, не має тих самих функцій, що й тіло, яке існує в істоті, оскільки душа оформлює тіло і без неї воно не має відповідного існування, а є лише плоттю.

Гіломорфна теорія Томи, що спирається на доктрину Аристотеля, знайшла своє відповідне продовження та розвиток в інших філософських течіях. Так, Дунс Скот погоджується з Томою, що всі матеріальні буття укладені з першоматерії та форми. Матерія є спроможним (potentialis) елементом, форма – дієвим (actualis) елементом, вони є двома різними реаліями та їх уклад є синтезом двох різних принципів. Для Томи матерія є чимось реально віддільним (distincta) від форми, тобто є чистою потенцією, яка позбавлена дії: її дією є форма. Відповідно, матерія не може існувати без форми. Дунс Скот стверджує, що матерія не може бути чистою потенцією, тобто не може існувати взагалі без дії. Для нього вона оформлена певною дією, тобто самою дією буття матерією, незалежно від форми. Тому й говорити про існування матерії без форми не є чимось абсурдним, як для Томи, для якого немислимо говорити про уклад матерії та форми як про дві різні речі – для нього поєднання матерії та форми є двома різними началами однієї й тієї ж речі. Однак Дунс Скот вважає дещо інакше: для нього уклад матерії та форми є укладом двох різних сутностей, а не начал [99, с. 49].

Для Аристотеля та його прихильників матерія і форма, потенція та дія є строго корелятивними [139, с. 301]. Тому й людська душа, що є формою тіла, повинна зводитися до спроможності матерії, яку вона задіює, як душа безмовних істот. Для Томи людське буття є субстанцією, і людська душа є формою для тіла, хоча розумна душа є не лише формою тіла, а є також суб'єктом дії існування, що властивий для неї, і який вона вділяє тілу так довго, як дозволяє уклад (dispositio) самого тіла.

Маючи здатність до існування, окремого від матеріальних структур та органів тіла, душа є безсмертною: однак, будучи формою тіла, душа є неповною у своїй субстанційній природі. Оскільки вона має духовну природу, то містить незалежність, що перевершує усіляку зовнішню силу. Цей духовний та мисленнєвий центр, із якого випливає людське буття, посідає те, що Тома називає "occulta cordium", тобто внутрішні "думки" серця. Ці внутрішні "думки" серця є вищими плодами людської свободи, про які кожен може думати, але знає їх лише Бог, що є суддею. Щоправда, у зв'язку з тим, що людська душа є відмінною від форми ангела, вона не є відокремленою (separata) субстанцією [185, с. 153]. Душа має існування, що не зводиться до тілесних обмежень: оскільки дія походить з буття, то те, що діє незалежно від матерії, повинно й існувати незалежно від неї. Людська душа, тобто мисленнєва її частина, залежить від відчуття предметів, а не від виконання розуміння. Також те, що діє незалежно від тілесних органів, може існувати незалежно від цих органів. Тому й смерть тіла не може бути смертю для душі.

Чиста потенція бути субстанцією називається першоматерією. Якщо приймати її як саму та окремо, то її не можна осмислювати, адже вона не посідає ніякого власного буття (nullum esse habet). Адже знаємо, що форма вдосконалює матерію, надаючи їй буття (STh I, 14, 2). Першоматерія є потенцією субстанції, матерія наділена дієвим буттям завдяки формі субстанції. Матерія – форма, потенція – дія: ці пари термінів перегукуються

певним чином. Відповідно, форма є дією: форма субстанції є дією, яка складає субстанцію як таку, тому вона називається субстанційною формою. Субстанція часом називається суб'єктом, оскільки існує у потенції до визначальних факторів, які називаються акциденціями (припадковостями). Стосунки матерії до форми є обернені до стосунків субстанції й акциденції. Матерія не має жодного буття, окрім того, що їй надано від форми (STh II, 12, 4), аналогічно, як акциденції не мають жодного буття, окрім того, яке отримують від суб'єкта. До того ж, уся ця онтологічна система існує у кожній субстанції, однак розгортання неподільної дії буття створюється та постійно утримується в існуванні Божою силою. У формі та завдяки формі творче буття проникає через субстанцію до самої її матерії, а суб'єкт – до самої акциденції.

Форма сама собою не пояснює, як буття може здобути щось таке, чого не має, або втратити щось, що є. У будь-якому випадку відбувається здійснення (actualisatio) спроможності чи можливості. Така актуалізація будь-якого роду можливості називається зміною, або рухом. Тому, аби існував рух, повинно існувати буття, що зрушує, а також дія. З іншого боку, якщо б ця дія була досконала та повна (completa), то буття, яке воно складає, не мало б спроможності до зміни. Тому, аби існувала зміна, повинна бути неповна (incompleta) дія, яка вміщає запас спроможності для здійснення. Тому говоримо, що рух є дією того, що існує у потенції, оскільки воно є лише у потенції (STh I, 45, 2). Приклад зміни спостерігаємо на дії вивчення невідомої науки. Повинно бути розуміння, до того ж, таке розуміння, яке вже щось знає. Оскільки таке розуміння існує і оскільки воно знає, то існує у дії. Але це розуміння повинно бути здатне навчатися, тобто – бути у потенції. Врешті, це розуміння повинно бути позбавлене цієї науки. Тому зміна, яку називаємо рухом, є поступальним здійсненням уже існуючої дії. Оскільки ж навчатися означає крок за кроком перетворювати здатність знати у здобуте знання, тому й навчання є видом зміни.

Для Томи гіломорфізм був водночас фізичною та метафізичною теорією, однак обидва філософи, Аристотель і Тома, чітко розрізняли метафізичні та фізичні проблеми: фізика досліджує тілесні елементи та різні форми породження буття, тоді як метафізика досліджує ті ж речі, але з точки зору буття взагалі. Рух є переходом із потенції до дії за спонукання реалізованої дії, або це є введення форми у матерію, що здатна її прийняти. Тому й будь-яке тіло не може зводитися до матерії чи до форми. Чиста форма, яка може існувати окремо, як-от Мудрість, неприйнятна для жодного тіла. Чиста матерія, будучи лише спроможністю без дієвого буття, не може існувати сама собою. Правдивим позначенням для Божого продукування тіл та їх підставових начал є те, що Бог створив тіла та співствoрив (concreavit) їх форми та матерію, тобто нероздільно.

Аристотелівсько-платонівське розуміння матерії зустрічаємо у працях багатьох українських мислителів, зокрема у працях професорів Києво-Могилянської академії. Однак визначення матерії С. Яворського уже дещо відрізнялося від середньовічного тлумачення терміна. Тобто уже на цьому етапі відбувається своєрідна “реабілітація матерії” [25, с. 152]. С. Яворський стверджував, що матерія рівноправна із формою, що суперечило твердженням Томи, що форма вдосконалює матерію, надаючи їй буття (forma perficit materiam dando ei esse). Київські професори загалом підтримували аристотелівську теорію форми, яка визнавалась принципом виокремлення. За Томою, началом виокремлення є materia designata. Однак тлумачення поняття матерії у Г. Конiського двояке: з одного боку, він ототожнює її з природою, а з другого боку, матерія для нього є лише пасивним принципом змін [32, с. 61]. За Г. Конiським, вічність не обмежена ані початком, ані кінцем. Філософ вважає, що скільки нескінченність не має початку, то вона незмінна. Відповідно, жодна матеріальна річ не є нескінченною, зміна – властивість матеріальної речі, у природі немає нічого нескінченного. За Г. Конiським, душа поєднана з тілом, як форма з

матерією, про що пише М. Кашуба [32, с. 108]; за Т. Прокоповичем, матерія прагне до форми, що узгоджується із позицією Томи, І. Гізель у творі "Трактат про душу" використовує вислів "розумна душа" [70, с. 139], стверджуючи, що вона є формою людини і поводить себе як рушій щодо рухомого.

2. 5. Субстанція й акциденція

Перше, що потрапляє у сприйняття розуму, буття, друге – заперечення буття – відоме твердження Томи. Термін, однак, хоча й видається простим для перекладу, все ж "навіть дієслово "бути" , яке є "первинним дієсловом", є забарвленим мовою", як стверджує "Європейський словник філософій" [29, Т. 1, с. 127]. Буття, у свою чергу, поділяється на буття, що залежить від нашого мислення, та буття, що не залежить від нього (ens rationis – ens reale). Остаточно встановив цю відмінність Дж. Пуансо, продовживши доктрину Томи про буття як перше пізнаване (primum cognitum). Відповідно, далі ens reale поділяється на субстанцію й акциденції (substantia – accidentia), а ens rationis поділяється на заперечення та стосунок (negatio – relatio). Вчення про субстанцію й акциденцію стосується природної філософії. Субстанційне й акцидентне буття, іншими словами, можна назвати "буттям у собі" (esse in se) та "буттям у чомусь іншому" (esse in alio) [110, с. 50-51].

Пуансо, пояснюючи відмінність між субстанцією й акциденцією, має на увазі, що цю відмінність потрібно сприймати по-різному: кожне утримує існування поза причинами, акциденція утримує існування, що залежить від існування у чомусь іншому, а субстанція утримує існування без такої залежності, однак це не означає, що вона вільна від будь-якої іншої залежності. "Європейський словник філософій", описуючи поняття, стверджує, що "субстанція – факт наявності підстави, субстрату чи підгрунтя (substantiam habere), фундамент, що забезпечує сущому його підставу" [29,

Т. 1, с. 127]. Саме це визначення спонукає прийняти термін “підстава” як можливий український відповідник латинського терміна “субстанція”. Потрібно зазначити, що грецьке слово hyposthasis, латинське substantia та українське “підстава” є, по суті, кальками: усі вони означають “стояти під”, про що й пише “Словник”. Також у текстах Т. Прокоповича зустрічаємо термін “підстава”, що використовується на пояснення терміна “субстанція”: “однойменне має не тільки спільне ім’я, але також і підставу, якою є спільна природа” [70, с. 143], хоча поряд зустрічаємо і термін “субстанція”.

Значення терміна “субстанція” у Томи збігається із аристотелівським. При цьому, подано посилання на “Фізику” Аристотеля щодо розрізнення між термінами субстанція й акциденція (STh I, 1, 3): “субстанція ні для чого не може бути акциденцією”[xxx]. Із цього уривку видно зміст, який вкладає Тома у цей термін, і що можна протиставити до цього терміна. В інших розділах (STh I, 1, 6) цей термін зіставлено із терміном “сутність” (essentia), у розділі 10 – із терміном “суб’єкт” (підмет). Усі ці терміни, що вживаються як протилежні до акциденції, стосуються сталої частини означуваної речі – субстанція, підстава, сутність, суб’єкт. Припадковість, чи акциденція долучається до вже сталої частини.

Так, у визначенні людини насамперед наявне те, без чого її неможливо назвати людиною – тобто істота, наділена розумом. Усі інші риси чи ознаки людини існують у ній не однаково. Усі додаткові ознаки людини виражаються одномоментно: людина повинна мати певний вигляд та колір, повинна займати певне місце у просторі й часі. Термін “підстава” закладено в основу цих додаткових означень, які називаються акциденціями, чи припадковостями. Тобто вони можуть змінюватися, а основа залишається тією ж. Тому в межах нашого досвіду не існує субстанції без акциденції, однак усі акциденції стосуються чи належать до субстанції, а не навпаки. Часто Тома наводить для ілюстрації приклади будови речень – як-от суб’єкт та другорядні члени. Тому те, що не належить до сутності чи субстанції як

такої, що до неї додається, те і є акциденцією, що до неї стосується. Аль-Фарабі стверджує, що існування не є сталим, а є додатковою акциденцією [93, с. 75]; Тома, йдучи за Аверроесом, приписує Авіценні доктрину акцидентної (припадкової) природи існування. Існування приймають як властивість сутності, і тому воно не є сутністю, а є акциденцією. Оскільки існує дев'ять категорій акциденції, й усі вони існують у різний спосіб, тому існування не може бути спільним для різних категорій акциденції, і ще менше – спільним для акциденції та субстанції. Це Тома називає аналогією, Альгазелі – амбівалентністю. Тому неможливо ототожнювати буття із сутністю без визнання сутності як акциденції, і через це й Альгазелі стверджує, що буття належить до порядку акциденцій [273, с. 11].

Щодо терміна "accidentia", словник Шютца [340] подає такі значення: Sich ereignend, vorkommend, Ereignis, Vorkommnis, Vorfall. Синонімом до терміна є predicatum, корелятивним терміном – substantia: (STh I, 77, 1): "акциденція відрізняється від субстанції, оскільки у її природі закладено існувати у чомусь"[xxxi]. У схоластичній філософії термін має два основні значення. У першому значенні – це якість, яка не є сутнісною в речі, як-от бути музикантом для людини, але бути істотою. Однак які саме якості (qualitas, proprietas) є не акцидентними, а сутнісними (essentialis-accidentialis), – контроверсійне питання у сучасній філософії. У другому, головному значенні, термін вживається у сенсі дозволяння випадку та причиновості співіснувати: копаючи фундамент, знайшли скарб. Тобто, копання не було акциденцією, а було нею знаходження скарбу чи ще чогось там, адже копали не для того, щоб знайти скарб, а для того, щоб викопати фундамент. Відповідно, події, які є акцидентними під одним оглядом, є визначені під іншим.

У нефілософському контексті термін зазвичай позначає негативні дії, тобто має цілком інше значення [375]: головно, термін позначає щось таке, що додається, або випадок, подія, інцидент. Тобто, щось таке, що у своєму

існуванні залежить від чогось іншого, аніж його власний суб'єкт (subjectum), одне із дев'яти предикаментів (категорій), протилежність до субстанції, непідставове; щось таке, що належить до речі, однак розташоване поза її сутністю, протилежне до властивості (proprium); у природі акциденції закладено існувати у чомусь іншому [141].

Акциденції ніколи не перевищують свій суб'єкт і не виходять за його межі, а також не можуть слугувати іншій акциденції за суб'єкт. Акциденцій не існує без субстанції (substantia), але субстанція може існувати без акциденції, хоча таким є тільки Бог. Акциденцією є те, що існує попри сутність. Якщо акциденція має своє власне буття, то термін "буття" (esse) у стосунку до неї повинен мати дещо інше значення, аніж тоді, коли йдеться про субстанцію, адже про такі речі не можна говорити однозначно (univocum). У цьому випадку буття "розуміється як субстанційне буття, або як квазі-субстанційне буття, або не як буття взагалі" [110, с. 274]. Тома використовує термін esse у різних значеннях і тому не потрібно завжди приймати, що Тома, говорячи про esse, завжди має на думці субстанційну дію власне субстанції. Якщо акциденції можуть мати якесь квазі-субстанційне буття, то цілком можливо, що вони мають буття в іншому значенні.

Якщо питаємо, чи акциденції мають своє власне буття, передбачаючи однозначне (univocum) значення буття, і це значення таке ж, як у субстанційного буття, то є дві відповіді на це питання: або акциденції мають таке буття, згідно з твердженнями Томи, і тому скінченна річ буде чисто фрагментарним зібранням субстанції із додаванням якоїсь кількості квазі-субстанційних буттів, хоча й без субстанційної єдності, або ж акциденції не мають такого буття (STh I, 104, 4). У другому випадку вони будуть взагалі нічим, або ж будуть буттєво (entativae) зливатися із субстанцією, поділяючи її буття. Останнє твердження є позицією сучасних коментаторів [248].

Постає питання, чи існування акциденції є акциденцією, доданою до іншої акциденції, а також, чи субстанція, що існує сама собою, є буттям лише акцидентним. Попри те, все, що існує само собою, є необхідним, а тому й простим. І якщо існування додається до субстанції як акциденція, то субстанція буде укладеною, а тому й абсолютно можливою. Буття, що не є більше необхідним, не є більше субстанцією. Якщо так міркувати, то доктрина Авіценни провадить до неможливостей. Існування є співсубстанційним із субстанцією, про що говорив Аверроес, і тут він мав рацію, про що стверджує Е. Жильсон [185, с. 37].

Щодо корелятива акциденції, терміна "субстанція" (substantia), то існує ряд можливих його значеннь, як бачимо у Аристотеля [11, с. 24-27]. Substantia (гр. ousia) часто вживається як неподільна річ, приміром "цей" кінь чи "ця" особа. Аристотель називає це першою субстанцією. Також субстанція може означати вид чи клас, до якого належить неподільна річ. У такому випадку субстанція означатиме "людськість" чи "кінськість". Аристотель називає це вторинною субстанцією. До того ж, ніхто з Отців Церкви не використовував поняття однієї субстанції у значенні однієї неподільної речі. Атанасій та Оріґен часто говорять про єдність субстанції як про єдність типу чи виду, тобто у значенні Аристотелевої вторинної субстанції. Василій використовує аналогію трьох людей, які наділені людськістю, для демонстрування єдності та вирізнення між Отцем, Сином та Святим Духом [110, с. 184]. Ця інтерпретація субстанції Отця не є первинною, хоча вона й існує поряд із іншим використанням терміна "субстанція", яке стосується не Аристотелевої первинної чи вторинної субстанції, а "hypokeimenon" стоїків – загальної матеріальної основи. "Матеріальний" означає не те, що є тілесним чи фізичним, а те, із чого щось зроблене.

Прикладом неперервності субстанції для трьох осіб може бути тризуб: матеріал, з якого зроблено тризуб, є загальним субстратом та передбачає

єдність субстанції. У патристичній традиції використовувався латинський термін “persona” та його грецький еквівалент “prosopon”, а також “hypostasis” для означення триєдності Трійці. Щодо самих лексем, чи, скажімо, знаків, які позначають одне й те саме поняття у латинській та грецькій мові, тобто persona – prosopon, то вони утворені від абсолютно різних понять. Грецька лексема, за своєю етимологією, має у своїй основі поняття зору та бачення (opsia), натомість етимологія латинської лексеми засновується на поняттях звуку та звучання (sonare).

Первинно слова “persona”, “prosopon” означали акторську маску і тому ці терміни використовуються із значенням “вирізняюча характеристика”, тобто значенням, що притаманне первинному призначенню самого предмета (маска). Однак вони мають ще одне значення – “реальні неподільні буття”. Такий же ряд значень має термін “hypostasis” – від Василія (спосіб існування, подібно до “вирізняюча характеристика”) і до Оріґена “реальне неподільне буття”, подібно до сучасного розуміння особи.

Як частковий синонім до “персона” часто зустрічаємо термін “гіпостазис”. Говориться, що Отець, Син та Святий Дух є трьома гіпостазисами (personae) у єдиній субстанції (ousia). Зрештою, поняття “особа” у стосунку до Божих осіб має цілком інше значення, аніж те, яке воно має у сучасному значенні (тобто людське буття). Друге значення цього сучасного терміна – “сам”, чи “центр свідомості”, не є первинним значенням терміна. Тритеїстична концепція Трійці, що мається на увазі при використанні терміна “особа”, тобто “центр свідомості”, не передбачена в оригінальному значенні термінів “persona”, “prosopon”, “hypostasis”. Існує багато можливих значень для цих термінів і тому часто виникає необхідність конкретизувати їх значення у тексті перекладу введенням додаткових конкретизуючих лексем. При чому грецьке, латинське та українське слово не можуть вважатися повними відповідниками один для одного, оскільки кожне з них має свої власні значення, яких не мають інші.

Щодо подальшого розвитку цих термінів у європейській філософії, то згадаймо слова Лейбніца, що правильне розуміння субстанції є ключем до філософії, а також Канта, що субстанція є вищим і першим началом (principium) природи, який єдиний оберігає єдність досвіду. Передумовою (praesuppositio) усього речового, тобто реального, є буття. Начало буття подає ґрунт для розрізнення субстанції та атрибута (ознаки): атрибут існує лише у субстанції або через субстанцію, у якій він міститься (inhaerens). Поняття субстанції виникає у досвіді як те, що існує у собі (ousia; ens in se subsistens). Ще одне значення субстанції – як суб'єкт акциденції (hypokeimenon). Онтологічно, останнім є той, хто має більшу фундаментальну важливість, і тому існування у собі є абсолютною досконалістю субстанції, а відносною (relativa) досконалістю є підтримування акциденції [167].

Грецька філософія пересичена метафізичною проблемою реальності (to on) і схоластичні дискусії про неї базувалися на доктрині Аристотеля. Субстанція існує сама собою (per se), акциденція – у чомусь (in altero). Схоластів турбував стосунок акциденції до субстанції: позиція Томи щодо цього така, що субстанція є річчю, у природі якої є існувати у собі, тоді як акциденція існує у чомусь іншому. Однак поняття субстанції, яке приймається як існуюче у собі та водночас утримуюче акциденцію, є абстрактним, і його не можна просто переносити у реальний порядок речей. Врешті, буття, позначене субстанцією, є сутнісним, а не лише існуючим (екзистенційним) буттям. Субстанція, чи буття може бути думкою якогось поняття у розумі, зміст якого, як об'єктивно підтверджений, визначається лише під час умоглядного процесу. Метафізика має справу із буттям "у самому собі, а не у його емпіричній щосності" (quidditas) [251, с. 39-42]. Субстанція може бути осмислена лише завдяки формі, і є найстійкішою ознакою, що існує протягом усіх змін явища, і вона є однією із найважливіших категорій.

Словник Шютца подає такі значення терміна “субстанція”: Unterstehendes, Unterstand, Unterlage, Grundlage, Träger, а також подає ряд синонімів цього терміна – hypostasis, subjectum, suppositum (STh I, 29, 1): “можна сказати, що субстанція приймається загально, однак поділяється на першу й другу”[xxxii]; термін “субстанція” приймається від “стояння під” (nomen enim substantiae imponitur a substando). Бачимо, що в німецькій мові термін перекладено калькуванням, тобто аналогічно до українського варіанту “підстава”. Якщо говорити про подальший розвиток цього терміна у мовах та філософії, то потрібно звернути увагу на те, що латинське “substantia”, що є калькою грецького “hypostasis”, в українській мові має свою кальку – “підстава”, що має деякі спільні семи із грецькою та латинською лексемою, а в англійській мові маємо лексему “understanding”, яка також є калькою латинського (відповідно і грецького знака), чи “семи”, однак має значення, яке відрізняється від головного набору сем латинської та грецької лексеми: значення “розуміння” присутнє лише на периферійному плані вихідних лексем.

У рамках буття, що перебуває у нашому досвіді, потрібно відокремлювати те, що робить кожне з них буттям, тобто центр існування у самому собі, та інші аспекти, що присутні у такому бутті, яке існує не в ньому самому, а в чомусь іншому. Тома розробляє свій власний погляд на субстанцію (substantia) та акциденції (accidentia) і їх стосунки: субстанційно-акцидентний уклад є значно ширшим, аніж уклад матерії та форми (гіломорфний), хоча багато в чому перетинається із ним [252, с. 103].

Матеріально існуючими конкретними сутностями є те, що насамперед потрапляє у поле чийогось знання. Це передбачає, що на рівні зовнішнього відчуття та досвіду маємо одне позарозумове існуюче, і таку сутність визнаємо як дієво існуючу, тобто як власне буття. Тома стверджує, що те, що мислення сприймає насамперед і те, до чого воно зводить усі свої концепції, є буття. Тобто все, що можемо охопити завдяки мисленнєвому усвідомленню

про певний предмет чи річ, зводиться до визнання того, що це є буття. У рамках обмеженого буття (ens commune) є буття, які існують у собі, з одного боку, та такі, що існують у чомусь іншому, тобто йдеться про відмінність між субстанцією та акциденцією.

Йдучи за Аристотелем, Тома визнає субстанцію як перший референт буття, а також зазначає, що термін "буття" вживається у різних значеннях: коментуючи Аристотелеву "Метафізику", він стверджує, що про буття говориться по-різному, тобто кожне буття стосується чогось єдиного та першого. Тож деякі речі сприймаються як буття, або ж як такі, що існують через те, що є самі по собі (per se). Такі речі є субстанцією: тобто субстанцією є буття у першому та первинному значенні.

Існують різні буття, у залежності від того, якою мірою вони причетні до досконалого буття (esse), але жодне з них не може бути ототожнене з цією досконалістю. Дія буття не є самообмежуючою, однак неподільні буття, що присутні у нашому досвіді, є обмеженими. Це веде нас до висновку, що в кожному такому бутті є уклад сутності чи щосності, з одного боку, та внутрішньої дії буття, з іншого. Тома розділяє небуття в обмеженому значенні (non esse) і небуття в абсолютному значенні (non ens). На його думку, буття не відділяється від буття, адже esse не відділяється від себе через самого себе. Дія буття обмежується та видозмінюється у межах кожного обмеженого буття завдяки внутрішньому началу, що реально відрізняється від нього, тобто завдяки сутності [410, с. 298].

Тома поділяє буття на чотири види. Перший є найслабшим та існує лише у відповідності до думки, тобто заперечення та позбавлення. Другий вид є близьким до попереднього, оскільки його члени включають певний домішок заперечення та позбавлення: тут Тома має на увазі породження, нищення та рух. Третій також описується як буття, тому що його члени наділені слабшим видом буття та не існують самі собою (per se), а лише у чомусь іншому. Врешті, найдосконаліший вид буття, який існує у реальності

без жодного позбавлення та вдовольняється тим, що Тома називає стабільним та сильним буттям. Цей вид буття існує сам собою (per se) і Тома ототожнює його із субстанцією. У третьому та четвертому випадку Тома пише про фундаментальну відмінність між акцидентним та субстанційним буттям.

У "Коментарях до "Метафізики" Тома розповідає про те, що може сприйматися як походження десяти категорій чи предикаментів, які характеризують буття. Він розвиває цей виклад у ракурсі коментування Аристотелевого дослідження про способи буття per se. Насамперед він звертає увагу на поділ позарозумового буття на десять предикаментів (категорій), серед яких субстанція (підстава) є першою. У цьому контексті предикат позначає першу субстанцію (substantia prima). Перша субстанція визначається як часткова чи неподільна (individualis) субстанція, з якою пов'зані всі інші. Наприклад, якщо говориться, що Сократ є істотою, то предикат "істота" стосується неподільної чи першої субстанції, тобто Сократа.

Аквінат, як і Аристотель, поділяє субстанцію на чотири види. Перший вид – той, згідно з яким неподільні субстанції називаються субстанціями, тобто прості тіла, як-от земля, вогонь, вода та ін, а також змішані тіла, коли частини їх є такими самими, як-от камінь, плоть, кров. Усі такі речі називаються субстанціями, але не тому, що вони говоряться про інший предмет, а тому, що інші речі говоряться про них. Як другий вид Тома перелічує те, що називається субстанцією, оскільки вона є внутрішньою причиною таких субстанцій, тобто субстанційною формою. Як третій вид субстанції Тома згадує частини таких субстанцій, які обмежують їх, і тут він перелічує лінії, точки, числа. Як четвертий вид Тома й Аристотель виділяють щосність речі. Щосність тут включає не лише субстанційну форму, але й внутрішню сутність (essentia) речі. Тобто, для Томи (хоча й не для Аристотеля), першоматерія включається у щосність чи сутність матеріальної

речі [185, с. 202]. Також Тома стверджує, що відповідно до цього рід та вид осмислюються як субстанції речей, про які вони говоряться.

Тома зводить ці субстанції до двох, і першою є та, згідно з якою субстанція є вищим суб'єктом речення, і в такий спосіб вона не говориться ні про що інше. Це – перша субстанція (substantia prima), що існує самосутньо (per se subsistit), і вона відмежовується від усіх інших речей та не надається до вділяння багатьом речам (STh I, 45, 5). Ця перша, чи часткова субстанція відрізняється від тієї субстанції, яка приймається універсально, оскільки часткова субстанція не говориться про щось інше, як універсальна субстанція, і універсальна субстанція не існує самосутньо, а реалізується у різних неподільних (individuum), чого не робить неподільна субстанція. Після зведення чотирьох видів субстанцій до двох Тома виділяє третій вид, у якому поєднує другий (субстанцію як форму) та четвертий (субстанцію як щосність). Аквінат коментує, що сутність та форма узгоджуються у тому, що кожна з них є тим, чим щось є. Відрізняються вони тим, що форма прямо скерована до першоматерії, яку вона вводить у дію, тоді коли щосність скерована до підґрунтя (suppositum), що позначається як те, що має сутність чи щосність. Як наслідок, субстанція, що приймається як форма, стосується субстанції, що приймається як сутність чи щосність.

У "Сумі" сказано, що коли і універсальне, і індивідуальне (загальне та неподільне) присутнє у всіх родах, то певним чином неподільне включене у рід субстанції (STh I, 29,1), а також Тома стверджує, що субстанція стосується не лише природи, але й підґрунтя (suppositum) (STh III, 17, 1). Субстанція виражається двома способами: сутністю чи природою, або суб'єктом чи гіпостазисом. Тому достатньо для того, що не є акцидентною єдністю, бути єдністю згідно з гіпостазисом, хоча й не є воно єдністю за природою (STh III, 2, 6): "Про субстанцію, як говориться у "Метафізиці", мовиться двояко: перше, як про сутність чи природу, і друге, як про суб'єкт чи гіпостазис. Тож достатньо для того, щоб вона не була акцидентним

поєднанням, що є єдністю згідно з гіпостазисом, хоча й не є єдністю за природою"[xxxiii]. У "Сумі проти поган" Тома додає, що субстанція вживається у двох значеннях, тобто як підгрунтя (suppositum) у роді субстанції, що є гіпостазисом, а також як щосність (quod quid est), що Тома ототожнює з природою. Він додає, що частини поданої субстанції не описуються як часткові субстанції у такий спосіб, що вони існують самі у собі (subsistere): вони самоіснують (subsistunt) лише у цілій субстанції. Тому такі частини не можуть називатися суб'єктами чи гіпостазисами, адже у такому випадку у реченні (а також і в людському житті) було б стільки ж суб'єктів, скільки й окремих частин.

Субстанція, якщо її сприймати у первинному значенні, є те, що не говориться ні про суб'єкт, ні те, що у суб'єкті є, тобто якесь одне окреме неподільне людське буття, чи ще щось подібне. Види, у яких такі первинні субстанції реалізовуються, називаються вторинними субстанціями. Так, неподільне людське буття (первинна субстанція) належить до людського виду (вторинна субстанція). Існує певний зв'язок між першою субстанцією та сутністю чи щосністю, з одного боку, і першою субстанцією та другою субстанцією, з іншого [185, с. 226]. Тобто виникає питання, чи може субстанція субстанція, що приймається як щосність, сутність чи природа, ототожнюватися із другою субстанцією: тексти показують, що ці поняття не ототожнюються. У "De potentia" Тома осмислює стосунок між особою, з одного боку, та сутністю, самосутністю і гіпостазисом, з іншого. Аквінат стверджує, що Аристотель сприймає субстанцію у двох значеннях: перше, як вищий суб'єкт, що не говориться про ніщо інше, тобто як неподільне у роді субстанції, і друге, як форма або природа суб'єкта. Приводом для цієї дискусії, як вважає Тома, є той факт, що багато суб'єктів можуть поділяти якусь надану природу, як-от багато людей у людській природі. Тому потрібно розрізняти, що є одне, а що є помножене. Загальна природа позначається визначенням, що вказує на те, чим річ є. Саме тому ця загальна

природа відома як сутність чи щосність. Усе, що є у речі та належить до її властивої природи, включається у значення чи визначення її субстанції. Однак не все, що присутнє у неподільній субстанції чи суб'єкті, є цього ж походження, адже інакше не було б вирізнення між неподільними субстанціями, які поділяють одну й ту ж природу. У неподільній субстанції присутня, окрім загальної природи, неподільна матерія, яка слугує як її начало одиничності, а також неподільні (individuales) акциденції, що визначають таку матерію. Тому сутність стосується неподільної субстанції так, як людськість стосується окремої людини. Матеріально-формальні уклади сутності не повністю ідентифікуються із її суб'єктом. Відповідно, сутність не може говоритися про суб'єкт, і тому не можемо сказати, що окрема людина (як-от Сократ, за прикладом Томи) є людськістю.

У простих субстанціях, тобто у таких, що не укладені із матерії та форми, не існує відмінності між сутністю та її суб'єктом: у них сутність та самосутність (essentia et subsistentia) є ідентичними. За Аристотелем, щосність простого буття є просто саме буття. Аквінат не лише підтримує концепцію Стагірита, але йде далі: Аквінат називає просте буття, щосність якого є буттям, Богом (STh I, 3, 4). До того ж, субстанція, що приймається як суб'єкт, має дві характеристики. По-перше, вона не потребує жодної зовнішньої підтримки чи субстанції, а підтримується сама на собі. Саме тому й говориться, що вона самоіснує, тобто існує у собі, а не у чомусь іншому. По-друге, вона є основою та підтримкою для акциденції і саме тому й вважається, що вона стоїть під нею. Через те, що вона стоїть під акциденцією, то й називається "hypostasis" (гр.) та "substantia prima" (лат.). Тобто гіпостазис та субстанція, що приймається як суб'єкт, відрізняються у концепції, однак є одним і тим же у реальності (realiter).

Тобто сутність, як вона реалізовується у матеріальних буттях, не є ідентичною із цими речами, а також не є повністю відмінною від них. Вона має стосунок до них як формальна частина до цілого. В нематеріальних

буттях у реальності ці дві речі ототожнюються. Особа, за Томою, додає до гіпостазису визначений вид природи, оскільки особа не є нічим іншим, аніж гіпостазис (неподільний суб'єкт) розумної природи. У "De potentia" Томи мовиться про те, що субстанція, яка приймається як щосність, не може повністю ототожнюватися та не може говоритися про субстанцію, що приймається як суб'єкт [185, с. 113]. Друга субстанція може говоритися про першу субстанцію. Тобто, не можемо сказати, що Сократ є людськістю, але можемо стверджувати, що він є людиною.

Перше, що потрапляє у поле нашого сприйняття, є буття, і коли сформовано загальне поняття буття, тобто "те, що існує", то подальшим кроком є диференціація між буттям, що існує у собі та у чомусь іншому. Тому Тома проводить чітке розмежування між тим, що існує у собі, тобто субстанцією, та тим, що існує у чомусь іншому, тобто акциденцією. Однак дефініцією субстанції не є лише "буття у собі" (per se). Дещо чіткішим визначенням субстанції можна вважати таке: річ, до чиєї щосності належить існувати не у чомусь іншому. Відповідно із цього слідує визначення акциденції, тобто існування у чомусь іншому, а саме – у субстанційному (підставовому) суб'єкті (підметі), і такий спосіб існування називається inesse, буття у чомусь.

Завдяки Божій силі цей вид буття, що існує у чомусь, може усуватися від акциденції без перешкоди для того факту, що акциденція залежить від чогось іншого, як першопричини свого буття, та без руйнування його природи як акциденції. Він продовжує бути щосністю, до якої належить існувати у чомусь іншому. Тома стверджує, що коли завдяки Божій силі, тобто чудові, акциденція не існує у суб'єкті, то навіть у зв'язку з цим вона не відповідає визначенню субстанції, тобто не перетворюється у неї: її природі не буде притаманно не існувати у чомусь іншому (STh III, 77, 1).

Тома сприймає субстанцію у трьох значеннях (STh I, 29, 2): природа, самосутність та гіпостазис. Те, що підпадає під загальну природу, зветься

природою; що існує у собі, зветься самосутністю; а те, що є суб'єктом для акциденцій, зветься гіпостазисом, чи субстанцією. У цьому місці Аквінат прирівнює гіпостазис та субстанцію. Якщо не можемо ототожнювати сутність чи природу із другою субстанцією, то можемо ототожнювати неподільне підгрунтя (suppositum) із першою субстанцією, як це пояснює Аристотель. Щодо матеріальних буттів, то в них існує певна відмінність між неподільним суб'єктом та природою. Тома, йдучи за Аристотелем, притримується того, що перша субстанція є вищим суб'єктом у такий спосіб, що слугує підметом у реченнях. Філософ пише про неї, як про часткове "щось" (hoc aliquid), що самоіснує у собі, та є відокремлене, оскільки відмінне від усього іншого, та не може вділятися нічому іншому.

Деякі акциденції віднаходяться у самій субстанції, і вони є необхідними та завжди віднаходяться у сутності (STh I, 77, 1). Такі акциденції, що випливають із сутності, називаються властивими акциденціями (accidentia propria), і хоча вони є відмінними від сутності, все ж є наслідками субстанційної форми та виявляють природу цієї форми. Окрім акцидентних властивостей, Тома пише й про властивості, що походять із начал суб'єкта. Ті, що мають свою причину у суб'єкті, називаються "невідокремлюваними", бо вони завжди присутні в певному укладі, наприклад чоловіче й жіноче; натомість інші акциденції є відокремлюваними, наприклад ходіння чи сидіння. Тома поділяє невідокремлювані акциденції на два види. Перший – це акциденції, що спричиняються сутнісними началами буття через сповнену дію, як-от дія запалювання вогню. Другий – невідокремлювані акциденції, що засновуються на сутнісних началах лише завдяки схильності (aptitudo) і повністю реалізовуються лише тоді, коли задіюється якась зовнішня причина. Так у неподільних (individua) Аквінат виділяє три види акциденцій, з них існує два види акциденцій per se, перша з яких характеризується

виокремленням форми, а друга – укладом матерії та форми. Третій вид акциденцій є акциденціями через акциденцію, і вони віднаходяться у матерії.

Одним із найважливіших поділів у категоріях є поділ між субстанцією та акциденцією, адже цей поділ є найсуттєвішим у рамках буття. Перша субстанція є суб'єктом, стосовно якого створюються усі інші твердження (predicatio). Ці твердження поділяються на три групи, відповідно до стосунку змісту твердження до неподільної (individualis) субстанції. По-перше, твердження має сутнісну природу, оскільки щось, що належить до природи, говориться про субстанцію, як те, що Петро є людиною. По-друге, твердження може виражати щось таке, що не належить до сутності речі, тобто щось таке, що лише дотичне до неї (inhaerens) і такий стосунок є різного роду: твердження може стосуватися суб'єкта абсолютно, тобто якщо воно віднаходиться у матерії і тоді називається кількістю (quantitas), а якщо стосується форми, то називається якістю (qualitas); твердження може стосуватися суб'єкта не абсолютно, а лише у стосунку до чогось іншого. По-третє, твердження виражає зовнішні видозміни (модифікації) речі, як-от видозміни часу та місця, а деякі віднаходяться у речі лише частково, як-от активність та пасивність (actio et passio).

Кількість є категорією, що передбачає матерію і є першою із акциденцій. За своєю природою, субстанція передує кількості, та сама у собі є вільною від будь-яких кількісних (quantitativa) визначень, які позначають щось таке, що додається до простої природи субстанції (STh III, 76, 3): "Очевидно, що вся природа субстанції міститься під якоюсь частиною вимірів, під якими міститься, як і під будь-якою частиною міді міститься уся природа міді"[xxxiv]. Аристотель поділяє кількість на протяжну та роздільну (continua et discreta), тобто на протяжність та число: протяжність стосується вимірного, роздільність – чогось перелічуваного. Із цих понять висновуються геометрія і арифметика. Тома не розрізняє термінів "протяжність" та "продовженість" (extensio et continuitas). Другим видом

кількості є число, яке походить із поділу протяжності. Воно має реальне існування лише у речах і лише завдяки абстракції стає математичною формою. За своєю сутністю число є кількістю, виміреною через єдність (multitudo mensurata per unum). Оскільки реальні та абстрактні числа є різними, то вони й наділені різними властивостями.

Тома стосовно понять субстанції й акциденції виходить із позицій Аристотеля. Аквінат розробляє та певним чином "модифікує" субстанціонізм Стагірита, як про це говорить А. Баумейстер, і робить це із теологічних причин [12, с. 226-227]. Адже на той час було опрацьовано ряд теорій щодо субстанції й акциденції, зокрема доктрина про ангелів та опис їх появи перед людьми у тілесних образах. Головним чином Тома спирається тут на доктрину Діонісія Ареопагіта.

2. 6. Субстанція й субзистенція

Тома зазначає, що субстанція (підстава), яка сприймається як суб'єкт, має дві характеристики. Перше, вона не потребує жодної зовнішньої фундації для підтримання її існування; а також, вона затримується у собі, і саме тому й говориться, що вона "самоіснує", тобто існує сама у собі, а не у чомусь іншому. Друге, вона слугує основою для акциденції. У грецькій мові це поняття позначається "ousiosis", у латинській – "subsistentia". Оскільки наголошуємо на вторинній характеристиці, то скеровуємося до грецького "hypostasis" та латинського "prima substantia". Хоча гіпостазис і перша субстанція мають різні назви, все ж вони є одним і тим же у реальності. Тома ототожнює неподільну субстанцію та першу субстанцію, чи гіпостазис (STh I, 29, 1): "Субстанція визначається сама через себе, однак акциденції визначаються через підмет, що і є субстанцією. Тому й неподільна субстанція називається гіпостазисом, чи першою підставою"[xxxv].

Щодо розрізнення неподільного підґрунтя (suppositum) від його сутності, природи чи щосності, Тома подає дві можливості. З одного боку, він звертається до відмінності між неподільними характеристиками, що присутні у певному матеріальному суб'єкті чи субстанції, та природи, що реалізується у кожній із них. Оскільки, згідно з Томою, в ангельській субстанції не існує матерії, то із цього висновується, що також у них не існує реальної відмінності між природою та неподільним підгрунтям (suppositum). З іншого боку, Тома звертається до своєї теорії реального укладу та відмінності між сутністю й дією буття (esse) у всіх обмежених субстанціях. Якщо ж включити дію буття у розуміння суб'єкта чи підґрунтя (subiectum / suppositum), то з цього виникатиме, що у кожній обмеженій субстанції, у тому числі й ангельській, суб'єкт чи підгрунтя (subiectum чи suppositum) відрізнятиметься від своєї сутності чи природи.

Аквінат показує, що в простих буттях, які не містять матерії, просте буття є ідентичним із щосністю: "ipsum simplex est sua quidditas". Однак щосність укладеного буття не є ідентичною із цим укладеним буттям. Наприклад, людина не може ототожнюватися із людським буттям, і про це вже згадувалося попередньо. Значення людськості (тобто щосності, чи природи) включає лише начала, сутнісні для людського буття. Ті речі, що стосуються лише визначення матерії, не включаються у значення людського буття, а включаються у значення окремої людини, що відрізняється від інших. Оскільки людськість (тобто щосність) приймається як частина, вона не включає у своє значення усе те, що реалізовується у суб'єкті. А тому, що самоіснує (subsistit) лише укладене ціле, то людськість сама собою не може існувати, адже ціле містить частину (STh I, 3, 3).

Тобто людське буття, що приймається загально, не може самоіснувати, але окреме людське буття, що містить поняття особи, – може. Особи стосується те, що є чимось відмінним, що існує у собі та включає усе те, що міститься у речі. Природа включає лише сутнісні ознаки, і у випадку

простого буття природа та особа чи підґрунтя речово не відрізняються. У них природа не приймається якоюсь матерією, що виокремлює її, а існує сама у собі. Саме тому Тома, коли пише про воплочення (incarnatio) (ScG IV, 55), наголошує на тому, що людське тіло краще надається до воплочення, аніж навіть ангельська природа.

Поняття субстанції (чи підстави) набуло важливості ще задовго до Аристотеля. Він розвинув концепт субстанції, виділив різні її види. Аристотель у "Метафізиці" називає матерію субстанцією у такому значенні, коли вона є спроможною (possibilis); форму називає субстанцією у тому значенні, коли вона є реальною, і неподільну річ називає субстанцією тоді, коли вона укладена з матерії та форми. Ця концепція субстанції глибоко вкорінена у теорію буття, так що її продовжують притримуватися практично всі прихильники Аристотеля. Так, Тома стверджує, що неподільна річ є правдивою реальністю, і що цей термін, "субстанція", насамперед стосується неподільного: тому неподільне називається "першою субстанцією", на відміну від другої субстанції. У першій субстанції існування закладене вже заздалегідь, тоді коли всі інші мають існування лише у певному стосунку до першої субстанції [270, с. 97-98]. Тому перша субстанція називається підґрунтям, самосутністю чи гіпостазисом, а субстанція, оздоблена розумом, зветься особою.

Згідно із Томою, субстанційне буття, досконале буття у собі, самосутнє буття та абсолютне буття є синонімічними термінами. Неподільна субстанція є буттям "per se", і завдяки цьому субстанція відрізняється від існування через акциденцію, що полягає в існуванні у чомусь іншому. Тому субстанція є наче суб'єктом, носієм усіх акциденцій та інших визначень і кваліфікацій. Оскільки ж субстанція включає концепт буття як протилежний до небуття, то вона представляє постійність на противагу до змінності. Тобто, субстанція міняється, однак не перестає існувати під час зміни: вона зберігає свою ідентичність протягом кожної зміни. Субстанція є не лише

самосутністю у собі та через себе (per se), вона є також неподільною та одиничною самосутністю (subsistens). Субстанція має повне окреме (distinctum) буття, вона має повне самосутнє буття у певній специфічній природі (STh I, 75, 2): "само собою існуючим називається щось тоді, коли не міститься у чомусь як акциденція чи матеріальна форма, або як частина. Властиво, й само собою існуючим називається те, що не є у чомусь або не є частиною…"[xxxvi]. Оскільки субстанція є підґрунтям (чи основою) для інших буттів (звідси й висновуємо логічність використання лексеми "підстава" на означення концепта), то їй надається перше місце в онтологічному ряді.

У стосунку до неподільної субстанції матерія та форма не є видами субстанції, а радше є началами (principium) субстанції. Окрім першої субстанції існує, як уже мовилося, й друга субстанція, тобто рід та вид. Вирізнення між першою та другою субстанцією не є ідентичними із вирізненням видів та родів, оскільки друга субстанція не має нічого такого, що не віднаходиться у першій. Друга субстанція позначає природу виду у самому собі, тоді як перша субстанція позначає природу у її неподільному існуванні. Тома вважає, що єдине (unum) та буття не є субстанціями, бо річ називається єдиною та буттям відповідно до її субстанції. Обидва концепти говоряться про субстанцію як про суб'єкт.

Субстанція, як стверджує Аристотель, а за ним і Тома, не має ніякого існування в іншому бутті, а сама є основою для буття і тому є вищим суб'єктом. Щодо субстанції стверджуються вид та рід: субстанція ніколи не виступає предикатом, хіба що як сама про себе. Як суб'єкт, субстанція відображає матерію, адже є сприймачем, однак відрізняється від матерії тим, що не приймає своє буття від акциденції, як матерія приймає своє буття від форми. Тому перша субстанція є пререквізитом для існування чогось іншого, і якщо її не існує, то не існуватиме нічого іншого (STh I, 29, 1). Саме через це субстанція є першим предметом пізнання. Субстанція не має жодних

ступенів, як-от більше чи менше, у неї немає поступальності (successivitas), оскільки вона існує як ціла водночас (tota simul).

Людське мислення, завдяки процесу аналітичної абстракції, відокремлює ці речі, що поєднані у конкретну єдність, та згодом, осмисливши частини окремо, поєднує їх завдяки судженню. Коли Тома говорить про акциденцію, то він не має на увазі акциденцію присуджену (predicamentalis): акциденція, про яку він пише у вищевказаному місці, є буття, яке має тривимірний стосунок до субстанції, і цей тривимірний стосунок проливає світло на буття акциденції як такої. Перше, субстанція є носієм акциденції, оскільки акциденція не існує сама собою; друге, акциденція має єдину субстанцію та єдине існування, що відмінне від сутності та існування субстанції; третє, усі акциденції є формами, наданими понад субстанцію, і їх існування також надається понад існування субстанції, однак у такий спосіб, що акциденція природним шляхом не може існувати без субстанції, бо природа акциденції полягає в існуванні у чомусь (STh I, 90, 2): "Те справді зветься буттям, що само має буття, так наче є самосутнім у своєму бутті: і тому лише субстанції властиво та дійсно називаються буттями. Акциденція же буття не має, але є чимось іншим, і таким чином має буття, як, наприклад, білизна є буттям, коли щось інше є білим"[xxxvii]. Акциденція може бути суб'єктом для іншої акциденції лише настільки, наскільки вона існує у субстанції.

Концепт потенції та дії накладається на концепт субстанції та акциденції. Субстанційна та акциденційна форми узгоджуються у тому, що через них щось стає дієвим, однак вони відрізняються тим, що субстанційна форма створює буття, а її суб'єкт є чистою потенцією, тоді коли акциденційна форма не створює буття, а лише якийсь його вид. Відмінність між субстанцією та акциденцією виникає із того, що субстанція представляє динамічний центр діяльності та має до акциденції такий стосунок, який причина має до наслідків (ScG I, 22). Начала субстанції також є

безпосередніми причинами акциденції. Субстанція може осмислюватися як причина у трьох аспектах: вона є матеріальною причиною, бо приймає акциденцію; є також дієвою причиною, бо існує у дії; є також цільовою причиною, бо акциденція слугує для доповнення суб'єкта. Ця причиновість відповідає лише властивим акциденціям, а щодо зовнішніх акциденцій, то суб'єкт є сприймачем тоді, коли продуктивне начало є зовнішнім діячем (STh I, 77, 6): "підмет є цільовою причиною акциденції властивої і певним чином дієвою: а також і матеріальною, оскільки приймає акциденцію. І з цього можна приймати, що сутність душі є причиною усіх спроможностей, як мета і як дієве начало, а деяких – як сприйнятливе"[xxxviii].

Сутність, у свою чергу, не діє на акциденції безпосередньо, а діє на них опосередковано – через потенції. Щодо властивих акциденцій, то субстанція відкривається сама та проявляє свою внутрішню сутнісну природу. Відповідно, завдяки їх стосункам, акциденції реально та концептуально пов'язані з субстанцією. Як акциденція має існування лише у своєму суб'єкті, так вона отримує єдність (чи множинність) також лише від субстанції. Відповідно, акциденція не може визначатися без субстанції, і у порівнянні із субстанцією про неї потрібно говорити як про щось недосконале. Тут же зазначимо, що акциденція не входить у визначення субстанції: вона не належить до сутності речі (STh I, 104, 4). Акциденція може припиняти своє існування у двох випадках: перше, коли її заміняє якась протилежність, і друге, коли її субстанція припиняє існувати.

У Бога самоіснуючий суб'єкт та природа є повністю ідентичними. Однак у ангелах самоіснуючий суб'єкт та природа не є повністю одним і тим самим, оскільки додається ще щось, що є окреме від того, що слідує із мисленнєвого змісту його виду (species). Так, дія буття (esse) ангела додається до його сутності чи природи, разом із іншими акциденціями, під якими Тома розуміє ангельські дії та дієві сили (STh I, 54, 2). Вони належать

до ангельського суб'єкта, чи підґрунтя, але не включаються у його сутність, чи природу.

Власне на прикладі вчення про ангелів видно твердження Томи про відмінність буття від форми: буття ангела не є субзистентним, оскільки таким є лише один Бог. Аквінат, послідовно застосовуючи тут гіломорфізм Аристотеля, заперечує матеріальну природу ангелів та сприймає їх як чисті форми. Згадаймо, що деякі ченці-богослови, канонізовані Православною церквою, наполягали на тілесній природі ангелів, щоб продемонструвати відмінність Бога від створіння. Докладніше про це говорить А. Баумейстер [12, с. 246]. В "Аристотелевих вратах" (XVI ст) подано термін "субстанція" як "самость". Тобто уже тут бачимо спроби українських філософів-перекладачів вдаватися до українських відповідників [52, с. 179].

2. 7. Суб'єкт – об'єкт

Hypokeimenon у латинській традиції має свій еквівалент – subjectum.. Неоднозначність hypokeimenon не є зафіксованою, як-от значення буття. Ця неоднозначність використовується для опису трьох типів стосунків: 1) відношення матерії до форми, 2) відношення цього одиничного предмета до того, чим це одиничне стає, до його станів та акциденцій, 3) відношення суб'єкта (підмета) висловлювання до його предикатів (присудків). Термін "суб'єкт" завжди передбачає свій корелят – "об'єкт". З огляду на етимологію цих термінів, прямими їх українськими відповідниками є "підмет" та "предмет", і тут використано метод калькування: український префікс та корінь відповідають латинським. Термін "об'єкт" має декілька аналогічних значень. Найпершим із них є те, що походить із стосунків чогось до мислення, тобто об'єктом чи предметом є те, що присутнє перед мисленням пізнаючого. Речі стають предметами (об'єктами) у формальному значенні, коли встановлюється такий стосунок. Властиво, вони вже є предметами

(objectum) у потенції перед встановленням такого стосунку. Як бачимо, терміни "річ" (res) та "предмет" (objectum) позначають різні поняття, хоча й за певних обставин їх значення перетинаються. Головна відмінність між цими термінами полягає у тому, що річ не обов'язково, а предмет обов'язково передбачає стосунок до пізнавача [139, с. 179]. Іншими словами, предмет передбачає формальну модифікацію душі, тобто певним чином сприйняття форми формою.

Формальність, завдяки якій буття становить предмет мислення, не є ідентичною із дієвістю (actualitas) його як існуючої речі. Може ставатися так, що кілька предметів осмислюються як неподільне буття, і вони можуть зводитися до одного формального об'єктивного розгляду; а також буває навпаки, що один предмет може бути основою для кількох формально різних предметних роздумів. Так, людина може розглядатися як одна формальна істота, а може розглядатися під різними кутами зору різних дисциплін.

У цьому випадку, тобто коли говоримо про формальність предмета, ми не є формально пов'язані із реальністю чи сутністю предмета, а пов'язані із предметом з огляду на його стосунок до пізнавальної сили. Ми не розглядаємо цю пропорцію чи стосунок до пізнавальної сили як щось таке, що існує лише у речі, а як щось таке, що має об'єктивний (предметний) стосунок до цієї сили. Тому, коли говоримо про існуючу річ, можемо осмислювати її без стосунку до пізнавальної сили, або можемо осмислювати її об'єктивно, тобто у стосунку до пізнавальної сили [328, с. 20]. Тож буття розуму, як рід чи вид у логіці, якщо навіть через це не має існування поза розумом, все ж може бути предметом мислення та може визначати його завдяки розумінню предметного стосунку.

Тому реальне вирізнення наук може походити від предметів, які не є реально вирізненими, і відмінність (distinctio) розуміння може спричинювати реальне вирізнення між науками, адже буття не визначає сили розумінням вирізнення, яке має у собі, а розумінням різних специфічних стосунків, які

буття як предмет має у собі щодо розуму. Таке вирізнення само собою є реальним. Оскільки буття є єдиним у своєму онтологічному характері, то воно не спричиняє різних відмінностей (специфікацій) завдяки розумінню вирізнення у самому собі, а завдяки своїй могутності, чи здатності як мисленнєвого предмета. Тому Бог, як найвище буття, є причиною великої різноманітності знання. Предмет, який є у дійсності один, є віртуально численним і саме тому маємо різні формальні поняття (ratio formalis), тобто формальні вирізнення.

Якщо існують різні формальні предмети, то будуть існувати різні дисципліни відповідно до них, навіть якщо предмет є лише одним у його позарозумовому характері; а якщо існує множинність матеріальних предметів, але лише один формальний предмет, то існуватиме лише одна дисципліна для його вивчення. Тому природа науки визначена (determinata) не завдяки матеріальним предметам, що вивчаються у ній, а завдяки окремому підходу, що людський розум приймає у стосунку до цього предмета. Так, біолог, хімік та філософ можуть вивчати один і той же матеріальний предмет (скажімо, людину), хоча й працюватимуть у різних виокремлених науках, бо вивчають той сам предмет у різних ракурсах.

Матеріальний предмет є потенційним предметом у стосунку до своєї форми (STh I, 19, 1). Прикметник “матеріальний” у цьому контексті означає те, із чого щось зроблене, наприклад дерево, з якого зроблена статуя. Формальний предмет, з іншого боку, є наче формою визначального начала (детермінуючого принципу), що робить річ саме тим, чим вона є. Формальний предмет залежить від певного виду мисленнєвих діяльностей, так само, як і специфічна формальність речі залежить від природи, що відповідає за дерево, з якого річ зроблена. Потрібно звернути увагу на те, що матеріальний предмет не є цілком тим самим, що й тілесний предмет, оскільки він не обов’язково стосується тілесного буття: тому й духовні речі можуть бути матеріальними предметами певної науки.

В основі ствердження (предикації), тобто присудка, оскільки щось чомусь присуджується чи щось про щось говориться, ніколи не говориться частина про ціле, а завжди ціле про ціле. Тома це пояснює так, що термін "людськість" позначає сутність людини та те, завдяки чому людина є людиною. У цей сам час, термін "людськість" не можна вживати на позначення окремої людини. Термін же "людина", чи "людське буття", оскільки означає сутність людини так само, як і "людяність", може вживатися для однієї людини. Такі терміни не відокремлені від позначення матерії, а містять його у собі (імпліцитно) та невід'ємно. Із цього походить, що в основі ствердження тільки ціле говориться про ціле, як стверджує "Європейський словник філософій" [26, Т. 2, с. 236]. Термін "предикат" вживається у двох значеннях: 1) один з двох термінів судження, в якому щось говориться про предмет судження; 2) синонім до терміна "присудок" [63]. Цей же словник подає термін "суб'єкт" як синонім до терміна "підмет".

Існує відмінність між стосунком твердження "Сократ є людським буттям" і стосунком Сократа до людськості. Останній стосунок – це стосунок, що існує між окремою людиною і її природою чи сутністю, тобто людськістю – те, завдяки чому людина є людиною. Такий стосунок називаємо онтологічним. Цей стосунок, згідно із схоластичною термінологією, називається стосунком сутності до підґрунтя (essentia et suppositum). Можна сказати, що Гомер був сліпий, а не що Гомер був сліпотою, хоча сліпота є акциденцією субстанції – Гомера. Про стосунок суб'єкта до предиката Тома стверджує, що це лише тотожність чи ідентичність (STh I, 13, 12): "слід знати, що у будь-якому правильному ствердному реченні необхідно, щоб присудок та підмет позначали одне речово певним чином і різне – під певним оглядом. І це стосується речень, що створюються про акциденційний присудок, а також і тих, що створюються про субстанційний присудок. ...І подібно, коли говориться, що людина є твариною, оскільки те, чим є людина, справді є твариною, адже у

тому ж підметі є і відчуттєва природа, від якої й називається твариною і розумна, від якої називається людиною"[xxxix]. Такий стосунок позначає певну ідентичність secundum rem. Якщо говорити про людину, що вона біла, то це не означає, що людина є чимось білим, а лише те, що людина є білою людиною. Тобто суб'єкт і предикат означають одне і те ж secundum rem, однак різне secundum rationem – як-от людина, акциденцією якої є бути білою.

Тобто Сократ реально не відрізняється від лисого Сократа, або ж людина не відрізняється реально від білої людини, радше у цих прикладах подається, як одна і та ж річ (secundum rem), осмислюється під іншим оглядом (secundum rationem). Ця здатність, відповідно до якої одна і та ж річ (secundum rem) може розглядатися під різними оглядами (secundum rationem), є визначною здатністю людського розуму, яка трактує можливі логічні стосунки розуму як стосунки суб'єкта-предиката.

Перша теорія, у контексті якої потрібно розглядати питання, як саме суб'єктно-предикатні стосунки підпорядковуються до пізнання речей, є теорія, що називається "референційною теорією значення" або "картинною теорією" [139, с. 289]. За цією теорією значення слова у мові є саме тією річчю у реальності, якої воно стосується. Ця теорія мала значний вплив на пізніших логіків. Згодом, у філософській системі Дж. Пуансо, поняття "річ" (res) фундаментально відрізняється від поняття "предмет" (objectum), оскільки перше не обов'язково містить стосунок до пізнавача, тоді коли друге обов'язково його містить. Тож речі можуть бути, або й не бути предметами, і навпаки. А все, що існує як річ, має певну підметову структуру, тобто таку структуру, яка не залежить від того, чи вона є пізнаваною, чи не є такою. Відповідно, знаки є посередниками між предметами та речами завдяки тому, що надають предметам позначення, і завдяки ним речі отримують певне означення у відчутті.

Пуансо був автором найповнішого синтезу латинської філософії та теології на фінальній стадії її розвитку. Однак цей філософ не лише синтезував усю латинську спадщину, а надав їй також поштовху до модерності. Властиво, підхід Пуансо до проблем філософії і насамперед до проблем, що стосуються природи людського пізнання, майже у всьому є протилежними до поглядів Декарта. Насамперед, він не вважав, що існує певний метод, що провадить до несхибної філософської істини, а також відкидав думку Декарта, що звичайна діалектика не має жодної користі для того, хто прагне дослідити істинність речей. Знання для Пуансо полягало у встановленні співвідношення стосунку між предметним представленням (representatio) та онтологічною реальністю, що, по суті, дозволяло предметам існувати окремо від їх представлень. Пізнати істину –означає визначити, з яким виміром предметності маємо справу в тому чи іншому аспекті досвіду. Іншими словами, Пуансо був "схоластом у повному значенні слова" [139, с. 461].

У "Європейському словнику філософій" приймається лексема "підмет" [31, Т. 1, с. 152] як еквівалент до терміна subjectum, що узгоджується із відповідником, пропонованим у першому українському перекладі "Суми теології" [58]. У "Словнику" знаходимо цілий ряд калькованих термінів: суб'єкт / підмет; суб'єктність / підметовість [31, Т. 1, с. 157]. Цікаво, що у ряді цих термінів-синонімів спочатку першим подається суб'єкт, а пізніше першим подається підмет. Це, очевидно, дозволяє приймать обидві лексеми як відповідники латинського терміна – тобто, вибір знову ж за перекладачем. Присутність калькованих термінів у "Словнику" підтверджує ряд висновків щодо перекладу термінів, які були проведені у дослідженні системи термінів Томи з Аквіну.

2. 8. До історії терміна “щосність”

Аристотелівський термін “*to ti en einai*”, по суті, неможливо перекласти. Це поняття охоплює і становлення речі, і її розвиток, і результат розвитку. Усе це передано мовними засобами: в основі терміна – імперфект дієслова “бути”, тобто вказується на те, що річ перебувала у стані розвитку чи виникнення. По-друге, це становлення речі вже зупинилося, на що вказує інфінітив дієслова “бути”. Однак, ця річ не має чітко виражених якостей чи кількостей, що виражається питальним займенником. Врешті, на субстантивованість речі вказує артикль, до того ж – середнього роду, що підкреслює її невизначеність. Артикль також вказує на загальну субстантивацію усіх трьох моментів розвитку речі. Аристотель, очевидно, не завжди концентрував зусилля на створенні конкретної термінологічної бази у своїх творах, головним чином звертаючи увагу на їх зміст: адже з точки зору сучасної термінології перевагу надається монолексемним термінам. Другим чинником створення розширених полілексемних термінів є також структура старогрецької мови, яка є значно розлогішою у порівнянні з латинською і значною мірою – завдяки широкому використанню артиклів.

Початок свого перекладу цей термін веде з латинської мови. Властиво, термін не перекладено, а загально передано його значення ситуативним відповідником: Тома з Аквіну, та й інші філософи передають цей термін “quidditas”. Такий варіант перекладу, зрозуміло, не є точним, адже його створення зумовлене особливостями латинської мови, її відмінностями від грецької. Позитивні сторони перекладу – вказівка на смислову конкретність без переходу на будь-яку кількісну чи якісну характеристику. Також присутній елемент субстантивації, що передається через уподібнення до іменникової форми завдяки приєднанню іменникового закінчення. До того ж, в основі терміна – питальний займенник. Позитивним елементом, чи прогресом у створенні термінології є те, що все-таки введено монолексемний

термін, який є кращим у порівнянні з полілексемним з уваги на активізацію стильотворчої ролі терміна. У даному випадку можна говорити й про вдосконалення терміна. Негативною стороною такого перекладу є те, що у ньому постає на перший план те, що сталося, тобто, у терміні відсутній процес становлення: відсутні різночасові дієслівні форми. У грецькому терміні видно власне сам предмет і на його матеріалі – все його становлення. Тут зведено в єдине ціле різні категорії.

Тома й інші філософи, використовуючи латинський відповідник, достеменно знали, що саме вкладається у нього, тому й використовували простіший монолексемний латинський термін на відтворення грецького, хоча й складнішого і полілексемного. Смислова структура терміна у цьому випадку не зазнає значних змін. Другим чинником такого принципу термінотворення є структура латинської мови, яка є значно чіткішою, точнішою та конкретнішою, аніж структура грецької мови (відсутність артиклів, особливості структури речення та принципів словотворення). Тому європейська філософська термінологія головним чином спирається на латинських авторів та на їхні термінотворчі принципи. Аналогічні принципи знаходимо й в українському термінотворенні, хоча здебільшого тут послуговуємося транслітерованими латинськими термінами.

В українській філософській літературі цей термін послідовно відтворено як “щосність”: тобто, по суті, кальковано латинський варіант. Зрозуміло, про калькування грецького аристотелівського терміна у цьому випадку не може бути й мови, адже різною є граматична структура обох мов. Звичайно, подекуди натрапляємо на калькування різних грецьких термінів як в латинській, так і в українській філософській літературі – переважно, коли маємо справу із монолексемними термінами (структурна калька). Тому надалі використовуватимемо саме цей відповідник – “щосність”. Аби докладно визначити, вдалий цей відповідник чи ні, потрібно дослідити, що стоїть за цим терміном. Усі логічні моменти щосності (тобто період

становлення, результат розвитку, підставовість) пов'язані один з одним у єдину цілісність, тобто вони певним чином вказують один на одного, створюють свого роду замкнене коло, стають означенням один для одного. Тому не існує щосності без єдиної цілісності, оскільки щосність вказує на сформовану річ та свідчить про її існування.

За Аристотелем, щосність якоїсь речі – це те, без чого річ не може бути собою. Це таке осмислення речі, у якому вона сама хоча й не міститься, однак насамперед іменується цим поняттям. Наприклад, щосністю людини є те, що людина – розумна істота. Будь-яка інша ознака людини (як-от обізнаність) не може бути її щосністю. Щосність, як стверджує Аристотель, є змістом визначення. Тобто, якщо говориться про щось, то говориться про щось одне, конкретне: щосність завжди одинична. У "Метафізиці" Аристотель доводить, що для множини, у якій немає жодної смислової одиничності, не може бути жодного визначення, тобто щосності. Це не перешкоджає, щоб щосність мала акциденції.

Щосність містить у собі категорії загальності та індивідуальності. Ці категорії невіддільні від неї та притаманні їй. Аристотель заперечує платонівське відокремлення сутності від самої речі, однак не зводить будь-яку щосність, у тому числі й щосність єдиного, до визначення речей. Щодо єдиного, то воно – сама щосність, воно – єдине у значенні щосності. Єдиність щосності містить у собі: 1) змістову єдність (eidos), 2) структурну єдність, 3) єдність загальності, тотожної у всіх своїх елементах. Єдність щосності у прямому значенні цього слова – це "пізнавана та осмислювана єдність, тобто єдність вираження, єдність перебування змісту у свідомості та у суб'єкті (підметі)" [47, с. 286]. Як таке, єдине відрізняється від самої єдиної речі, так само, як щосність елемента відрізняється від самого елемента; однак єдине у плані щосності є мірою всякої кількості та іманентно присутнє у ній.

У “Метафізиці” Аристотель пише про щосність та сутність, починаючи з постановки питання: “Чи щосність ототожнюється із одиничною річчю”. Тут бачимо, звідки йдуть витоки стилю Томи з Аквіну. Аристотель стверджує, що окрема річ не відрізняється від своєї сутності, і сутність буття є й сутністю окремої речі. Тобто, філософ має на увазі, що людина (як річ) та бути людиною (щосність) – одне й те саме. Щосність тотожна до речі, якщо розуміти лише саму субстанцію, без акциденцій; якщо ж під річчю розуміємо зміст її як речі, то щосність не буде тотожною із річчю. Тобто Аристотель не може визнати тотожність щосності та самої речі; а також, з іншого боку, якщо б щосність була повністю відмінною, то вийшло б два ряди предметів – ряд щосностей та ряд речей, та це неможливо, адже тоді щосність не була б пов’язана з річчю. Іншими словами, щосність речі є її символом, що свідчить про неї та невід’ємний від неї. На підтвердження цього – грецький питальний займенник, що стоїть на другому місці у терміні. Тобто, цей питальний займенник вказує на подальшу необхідність розшифрування змісту предмета, хоча сам далеко не є самим предметом, а лише тим, що є замість нього – займенником. Щосність – цільова смислова конкретність речі, завжди одиничність, що містить у собі певні категорії.

Тома, дотримуючись філософських принципів Аристотеля, використовує термін у такому ж значенні, як і його попередник. У деяких місцях філософ наводить паралельні терміни до “quidditas”, тобто впроваджує паралельні синонімічні терміни, а то й навіть повністю замінює термін, наприклад (STh I, 3, 3): “Чи є у ньому уклад щосності, чи сутності, чи природи та підмета”[xl]. До того ж, цей термін використано лише в попередньому змісті питання, а в назві самого розділу цього терміна уже немає. Тобто терміни “essentia” та “natura” використано замість терміна “quidditas”, що певним чином вказує на те, як філософ сприймає термін та що вкладає у його зміст. Подібне бачимо й у інших розділах “Суми теології”. Це узгоджується із тим, що віднаходимо в Аристотеля щодо цього терміна.

Щодо сутності (essentia) та субстанції, то сутністю є те, що говориться у визначенні про субстанцію. Саме тому Тома, йдучи за філософією Аристотеля, вводить третій термін в опис реального: адже для того, щоб позначити, чим є субстанція, потрібно відповісти на питання “quid sit”, тобто “що є” і тому сутність називається “щосністю”. Тож маємо субстанцію, сутність, щосність – тобто конкретну онтологічну одиницю, взяту у самій собі, потім – як прийняття визначення і врешті – як означену визначенням. Ці терміни дуже близько прилягають один до одного і тому часто співпадають, але це – різні терміни, що мають різні корені.

To ti en einai “Європейський словник філософій” подає новотвором – “чимбутність”[42, Т. 1, с. 140], однак латинський еквівалент цього терміна, *quidditas,* тут же подано як “щосність” і наголошується, що уперше лексема появилася у творах Авіценни. Мова – філософія народу, і подальше пояснення аристотелівського терміна сходиться на тлумаченні імперфекта як конкретної дієслівної форми [42, Т. 1, с. 144]. Словник говорить про відмінність у системах мов: дієслово-зв’язка у грецькій мові відіграє загалом дуже важливу роль, оскільки постійно вживається у реченнях. Натомість в арабській мові апофатичне судження можна висловити і без дієслова-зв’язки, про що говорить Аверроес. Тобто зв’язка не є необхідною частиною твердження, а існує там у спроможності та служить для експлікації зв’язку між суб’єктом та предикатом. У сучасній логіці зв’язка уже розглядається як некорисне доповнення [44, Т. 3, с. 181].

При такому відтворенні зберігається структура терміна – питальний займенник та іменникова форма завдяки додаванню іменникової флексії; окрім того, лексема-новотвір активізує та спрощує сприйняття конкретного періоду тексту. Деякі російські філософи відтворюють цей термін як “сутність буття”, проте це не є вдалим відповідником терміна, оскільки імплікує стосунок до двох інших понять: сутності та буття, а це – окремі повноцінні терміни. Тут маємо спробу часткового відтворення грецького

терміна. Загалом у російській філософській літературі цей термін відтворено аналогічно: “чтойность” [47, с. 274]. За таким же принципом відтворено термін і в англійських перекладах та в науковій літературі (quiddity), подібно діють і польські перекладачі. Чітко видно, що всі перекладачі філософської літератури притримуються латинізованого варіанту перекладу. Причина в тому, що латинські філософи докладно опрацювали спадщину Аристотеля й пропустили її через призму латинської мови, культури, світогляду.

Висновки до розділу ІІ

На основі проведеного аналізу доведено, що більшість термінів Тома переймає в Аристотеля, сприймаючи їх у такому ж значенні, як і Стагірит. Однак деякі терміни у вченні Томи все-таки мають дещо інше значення, що пов’язано насамперед із християнським світоглядом Аквіната. Аквінат, послідовно застосовуючи тут гіломорфізм Аристотеля, заперечує матеріальну природу ангелів та сприймає їх як чисті форми.

Показано, що для Томи буття є тим, що перше потрапляє в поле зору. Існування є реалізацією та здійсненням речі, є її найбільшою досконалістю і, з огляду на інші кваліфікації, воно прирівнюється до дії, адже речі мають дієвість лише тоді, коли існують. Пуансо, продовжуючи доктрину буття, яку розгортає Тома, наполягає на тому, що мати існування стосується першого статусу речі, а бути пізнаним – уже наступного.

Вказано на спадкоємність та новаторство Аквіната: так, Аристотель ототожнює матерію із потенцією, а форму – із тим началом, що вділяє реальність, Тома, продовжуючи думку Філософа, стверджує, що матерія є пасивним началом, а началом активним є Бог (STh I, 44, 2), однак для Томи, але не для Аристотеля, першоматерія включається у щосність чи сутність матеріальної речі. Тома часто стверджує, що про буття “мовиться аналогічно” (dicitur analogice), тобто використовує грецький термін, хоча

Аристотель у подібному контексті цього терміна не використовує, стверджуючи, що про буття “мовиться різнопланово” (pleonachos legesthai).

Ввиявлено несумісність між латинською та грецькою термінологією: у грецькій мові та філософії термін “аналогія” стосується лише математики, а в латинській мові, починаючи від Томи, термін поширив своє значення на фізичні стосунки аж до стосунків між наслідком та причиною. Термін “аналогія” у Томи не стосується ens rationis, тобто уявного буття, а прикладається до ens reale, тобто реального фізичного буття. Тома стверджує, що існує лише єдина душа в людини, та що ціла душа є безсмертною.

Існує деяка відмінність у сприйнятті цього поняття в Томи та в Аристотеля, для якого існує єдина душа в людині, яка є здійсненням (entelecheia) чи формою тіла, однак ця душа не включає безсмертного мислення чи розуму (nous). Безсмертя для Аристотеля не є цілком таким, як для Томи: він стверджує, що людська душа не лише є формою тіла у тому значенні, що вона робить тіло живим тілом, яке здатне на виконання відчуттєвих дієвостей, а також певним чином оформлює тіло.

Встановлено на матеріалі бінарного грецько-латинського зіставлення деяких термінів, що у латинській мові маємо точні кальки ряду грецьких термінів, який використовує Аристотель – symbebekos, hyposthasis та ін. Відповідно, це дає “додаткові бали” на користь українського варіанту відтворення цих термінів калькуванням – припадковість, підстава та ін. Способи, якими відтворювали термін латинською мовою, абсолютно такі самі, що їх використовуємо для відтворення латинського терміна українською мовою.

Показано ще інший тип пристосування термінології Аристотеля на прикладі терміна *щосність*. Тома, переосмислюючи концепт Аристотеля, використовує на його позначення латинську назву, яка, хоч і не містила у собі усього наповнення грецького to ti en einai, все ж відтворювала суть

поняття. Аристотелівський термін “*to ti en einai*” не перекладено, а загально передано його значення ситуативним відповідником: Тома з Аквіну, та й інші філософи передають цей термін “quidditas”. Такий варіант перекладу, зрозуміло, не є точним, адже його створення зумовлене особливостями латинської мови, її відмінностями від грецької. Позитивні сторони перекладу – вказівка на смислову конкретність без переходу на будь-яку кількісну чи якісну характеристику. В українській філософській літературі цей термін послідовно відтворено як “щосність”: тобто, по суті, кальковано латинський варіант.

Показано, що Тома, переймаючи усі ключові терміни в Аристотеля, переносить їх на підтвердження християнської доктрини. Тома не слідує пасивно за Аристотелем: він пристосовує доктрину Стагірита до віри, так що їх комбінація виступає як необхідна вимога розуму, а не лише як випадкова спроба поєднання. Доктрина Томи поєднує віру та розум, переосмислюючи основні твердження Аристотеля. Приймаючи основну термінологію Аристотеля, Тома оперує трьома термінами в описі реального – субстанція, сутність, щосність. Ці три терміни подекуди використовуються один замість іншого, однак все ж наповнені власним змістом.

Виявлено, що метафізика Аристотеля в інтерпретації Томи отримала нове значення. Аристотель як у “Фізиці”, так і в ”Метафізиці” наводив докази існування Бога – Тома опрацював їх у християнському руслі: Аквінат називає Непорушного Рушія та першу дієву причину Богом. В Аристотелевому русі небесних тіл існує причина усього руху, що зрушує усе із потенції у дію. Як першопрична цього руху є Непорушний Першорушій, який є причиною усіх буттів, і саме це стверджує Тома, коли йдеться про християнського Бога. Аристотель стверджує чистоту вищої дії Першорушія, поміщаючи його онтологічно окремо від усього іншого, однак Тома пристосовує речі до Бога відповідно до їх існування: Бог Томи, властиво, дуже відрізняється від Аристотелевого, про що твердить і сам Тома (STh I,

45, 1), адже для Аристотеля Бог ніколи не був Творцем. В Аристотеля Бог інертний стосовно світу, оскільки мислить тільки самого себе, а у християнській теології Бог – творець і причина усього сущого. Для Томи Бог – саме буття, простий і без жодних домішків. Так Тома, вибудовуючи свою доктрину на вченні Аристотеля, робить великий поступ у випрацюванні християнського вчення.

Продемонстровано, що Тома докладно аналізує доктрину Аристотеля у творі "De Substantiis Separatis", вибудовуючи на цьому ґрунті свою доктрину існування ангелів, за що й отримав прізвисько "Ангельський доктор". Усі буття, за Аристотелем, поділяються на два класи: ті, що укладені з матерії та форми, тобто природні буття, і ті, що існують самі у собі – позбавлені матерії, і є "мисленнєвими" сусбтанціями, чи метафізичними буттями. Вони є непорушними чистими діями і не є природними буттями. У такому ракурсі аристотелева "Метафізика" має право називатися божественною наукою, оскільки ці чисті форми християнські теологи називають ангелами.

Показано, що система термінів Томи а також його концепції отримали своє продовження і у працях українських філософів різних періодів (Т. Прокопович, Г. Костельник та ін.). Українські філософи загалом підтримували ґіломорфну теорію Томи, однак уже відчувається вплив європейської філософії, що перебувала на новому етапі розвитку: С. Яворський стверджував, що матерія рівноправна із формою. Тлумачення поняття матерії у Г. Кониського двояке: з одного боку, він ототожнює її з природою, а з другого боку, матерія для нього є лише пасивним принципом змін. У текстах Т. Прокоповича зустрічаємо термін "підстава", що використовується на пояснення терміна "субстанція". Це підтверджує використання пропонованого відповідника на означення терміна. Томістичну концепцію буття в українській філософській думці розвиває та опрацьовує Г. Костельник.

РОЗДІЛ ІІІ
ГНОСЕОЛОГІЧНІ ТЕРМІНИ У ФІЛОСОФІЇ ТОМИ

3. 1. Відчуття і пізнання

Наше пізнання, як стверджує Тома, здобувається завдяки відчуттям та досвіду, і першою стадією у здобутті знання є саме ці зовнішні відчуття. Око бачить колір, однак відбувається це завдяки тому, що на око справляє враження предмет через якийсь посередник, тобто відбите світло. Око сприймає враження та "підпадає під певну фізичну зміну" [258, с. 302]. Процес відчуття не може зводитися до чисто фізичної зміни, адже якщо фізіологічна зміна була б достатньою для відчуття, то всі природні тіла мали б відчуття, коли вони підпадають під якусь зміну (STh I, 78, 3).

Натомість відчуття є психофізичним процесом, у якому сприймається відчуттєва форма. Якщо осмислювати рівень неподільного зовнішнього відчуття у ньому самому, то можна говорити, що існує лише роздільне (discretus) відчуття. Відчуття зору здатне відрізнити один колір від іншого, однак воно не може відрізнити колір від звуку, оскільки звук воно не сприймає. Тому тварини здатні поєднувати, чи синтезувати відчуття і навіть на рівні чисто відчуттєвого життя має місце поєднання чи синтез різних відчуттів. Тома стверджує, що внутрішні відчуття існують завдяки посередникам, з яких вони отримуються. Хоча термін "відчуття" частіше використовується стосовно зовнішніх відчуттів, яких є п'ять, однак завдяки цьому терміну Тома намагається вказати на те, що сили чи можливості, про які він говорить, належать до рівня відчуттєвого життя, що міститься в людях та інших істотах.

Функцію розподілу та поєднання даних, що сприймаються різними органами відчуттів, покладено на загальне відчуття (sensus communis) (STh I, 77, 3). Існує також образна (imaginativa) сила (STh I, 85, 2), що зберігає

форми, які сприймаються різними відчуттями, оціночна сила (vis aestimativa) (STh I, 81, 2), що оцінює ці дані, та пам'ять, тобто сила, що зберігає ці дані (vis memorativa) (STh, I, 78, 4). Зрозуміло, що Тома покладається на Аристотеля, коли пише про всі ці сили. Синтез, чи поєднання, що має місце на відчуттєвому рівні, у певному сенсі є спільним для тварин та людей, проте не є ідентичним. Тома стверджує, що відчуттєве життя є подібним у людей та тварин, однак не є таким самим, оскільки є значно вищим у людей. Та сила, що у тварин називається оцінювальною (aestimativa), у людей називається дещо інше – осмислювальною (cogitativa) (STh I, 81, 3), оскільки вміщає щось значно більше, аніж лише інстинкти. Тобто, у людському сприйнятті поєднуються відчуття та розум.

Про sensus communis, imaginatio, vis aestimativa, memoria, які складають внутрішні відчуття, пише також Г. Кониський. Філософ стверджує, що лише чуттєве сприйняття є джерелом людського знання [32, с. 98-105]. Тома притримується позиції, що розум залежить від образу не лише у плані формування його ідей, але також у їх застосуванні, тобто у значенні, що не існує думання без використання образів чи символів. Оскільки мислення є дієвим і посідає силу дієвого відображення, воно не зводиться до відображення матеріальних речей. Водночас воно може пізнавати нематеріальні речі лише настільки, наскільки матеріальні речі відносяться до них. До того ж, у мисленні про нематеріальні речі не можемо розподіляти використання образів чи символів: не можемо осмислити нематеріальні речі навіть тоді, коли їх існування пізнається Одкровенням, окрім хіба що аналогії з видимими матеріальними речами. Тому зрозуміло, що образи обов'язково присутні у нашому знанні у цьому житті (STh I, 58, 3), і також Бога пізнаємо через образи його наслідків у творіннях. Образ є началом нашого пізнання, є тією формою із якої починається наша мисленнєва діяльність.

Між тим, що ніколи не є нічим іншим, аніж собою, та тим, що здатне простягатися так, щоб охоплювати буття інших, існує відмінність – відмінність відокремлення матеріального від духовного. Тіло, чи матерія у бутті стягує та обмежує його, духовне – побільшує та підсилює. На самому низу є мінерал, який є лише тим, чим є; а нагорі, понад усім осмислюваним – Бог, який є усім. Між цими двома крайностями стоїть людина, яка певним чином здатна стати будь-чим завдяки своєму відчуттю та мисленню. Існує два шляхи розв'язку проблеми пізнання: один – із відчуття, інший – із мислення [83, с. 23-24]. Відчуттєве пізнання та мисленнєве пізнання можуть бути двома різними видами, чи двома шляхами цього ж виду діяльності, тому й спираються на одне пояснення. Якщо необхідно представити ідеальне розходження у загальному порядку, то воно припадатиме між твариною та рослиною, а не між твариною та людиною. Хоча тварина обмежена полем діяльності, все ж піднесена буттям інших через відчуття. Це є позбавленням чистої матеріальності, хоча й неповно.

Першою умовою для можливості пізнання є причетність речей до певного ступеня нематеріальності: елемент предмета, що уподібнюється до думки, є його формою. Вислів, що пізнаючий суб'єкт стає пізнаним об'єктом, дорівнює вислову, що форма пізнаючого предмета побільшується формою пізнаного: внутрішній зв'язок між думкою та речами є можливий, оскільки всесвіт причетний до найвищого мисленнєвого – Бога. Маємо подвійний шлях до опису пізнання – зі сторони пізнаного предмета та зі сторони пізнаючого підмета. Дещо легше осмислити питання пізнання зі сторони предмета. Буття самого предмета засновано на бутті пізнаючого підмета; якщо пізнати річ означає стати нею, то необхідно, щоб у момент дії пізнання укладалося нове буття, повніше, оскільки воно збільшується завдяки знаному предмету. Тому такий синтезис включає два буття, які сходяться разом у момент їх поєднання. Відчуття відрізняється від відчуттєвого так, як мислення – від осмислюваного, однак відчуття не

відрізняється від відчутого предмета, так само, як і мислення – від предмета, який пізнало (STh I, 14, 2): “Тому відчуттєве у дії є відчуттям у дії, а осмислюване у дії є мисленням у дії”[xli]. Безпосереднім висновком цього факту є те, що кожна дія пізнання передбачає, що пізнаний предмет стає присутнім у пізнаючому підметі.

Якщо стартувати з позиції, що пізнання предмета є присутністю цього предмета в думці, то, хоча відчуття зору сприймає форму каменя, однак не перетворюється на камінь, а мислення сприймає вид дерева, однак не перетворюється у дерево (STh III, 10, 2). У кожному порядку пізнання існує підмет, предмет та посередник між ними. Це стосується найбезпосередніших типів відчуття, таких як дотик та смак. Потрібно осмислити такий посередник, який, не перестаючи бути предметом, мав би здатність бути підметом: за такої умови знана річ не вторгається у думку, а пізнається завдяки присутності виду (species) в думці, який знає її. Тому вся предметність (objectivitas) людського мислення залежить від того факту, що вона не є наданою зверху посередністю чи окремою заміною, що представляється у нашій думці замість речі: вона є, радше, відчуттєвим видом самої речі, перейнятою дієвим мисленням, яка стає формою нашого спроможного мислення [121, с. 174]. Вид споріднений із формою речі: якщо вид (species) був би буттям, окремим від його форми, то наше мислення концентрувалося б на самому виді, а не на предметі. Тому видом є не те, що думка знає про річ, а те, чим вона пізнає її. У дії пізнання немає посередника між думкою та її предметом.

З боку нашої думки насамперед помічаємо те, що дія пізнання залишається у підметі: тобто працює у ньому та для нього. Ми чітко бачимо, що коли річ стає осмисленою у думці, то вона не стає чимось іншим, аніж була перед тим. Адже несвідомому предметові нічого не стається від того, що його пізнаємо: здобуває лише той, хто пізнає. Також знаємо, що все, що сприймається чимось іншим, сприймається відповідно до способу

сприймача: адже дерево присутнє у розумі без матерії, а лише формою, тобто відповідно до загального та духовного способу буття. Такий спосіб існування, який мають речі в думці, зветься наміреним (intentionalis) буттям (STh I, 56, 2). Це є "глибоким переформуванням якоїсь речі тим розумом, що її сприймає" [140, с. 13].

Розум, отже, стосується мислення так, як рух стосується посідання досконалості, тобто як недосконале до досконалого. Рух походить від попередньої непорушності та завершується у спокої і так само маємо із людським пізнанням. Розум проходить від початкових меж, схоплених чисто та просто нашим мисленням, тобто від першоначал. Його цільова мета також визначена першоначалами, до яких він повертається уже з висновками своїх пошуків. Мислення знаходиться у спокої узгодження на початку та в кінці своєї дії розуміння. Тому спокій та рух підпадають під одну-єдину силу. Таке твердження виправдовується також у природних речах, де можемо спостерігати, що сама природа впроваджує речі в рух та затримує їх у спокої. Значно більше мислення та розум (intellectus et ratio) залежать від однієї сили. Тому в людині ці поняття зводяться до однієї і тієї ж сили (STh I, 79, 8): "розум та мислення у людині не можуть бути різними силами"[xlii].

Тут знаходимо точку, в якій сходяться людська душа і відокремлене мислення в ієрархії створених буттів. Спосіб пізнання, характерний для людини, – це розумове або перебіжне (discursiva) пізнання. Таке пізнання має мати дві визначені межі – початкову та цільову. Обидві вони складаються із простого схоплення істини мисленням. Тож оскільки пізнання, властиве для людської душі, слідує шляхом розуму, то воно передбачає певний вид причетності в цьому простому способі пізнання, який віднаходимо у вищих мисленнєвих субстанціях. Діонісій стверджує, що "Божа мудрість завжди поєднує кінець попереднього з початком наступного" [134, с. 98]. Однак це справджується лише тоді, коли

заперечуємо, що людина має якусь мисленнєву силу, відмежовану від її розуму.

Всесвітня ієрархія не базується на прийнятті, що нижче посідає те, що посідає вище, а на тому факті, що нижче має незначну присутність у тому, що посідає вище. Тому тварини, природа яких є повністю відчуттєва, позбавлені розуму, однак наділені певною розважливістю та природною силою зважувати. Подібно, й людина позбавлена чистого мислення, що дозволяло б їй схоплювати істину безпосередньо та без перебігу (discursus). Однак, людина причетна до цього способу пізнання шляхом природної схильності, тобто осмисленням начал. Людське пізнання, як виявляється, не є нічим іншим, як діяльністю розуму, який причетний до простоти мисленнєвого пізнання.

Основна проблема, розв'язання якої домінує над усіма подальшими висновками, є знати, як людське мислення пізнає нижчі тілесні субстанції. Людина із повним незнанням завжди дасть правильну відповідь на питання, якщо її запитати згідно із певним методом. Тому кожна людина має знання про речі навіть перед тим, коли вона вивчає їх. Про це твердить Г. Костельник у праці "Про начала пізнання" [37]. Це спонукає до ствердження, що душа знає про всі речі, включно з тілами, за вродженими видами (species): якщо йдеться про Платона, то очевидно, що це ідеї, які присутні у ній від природи.

Оскільки форма є началом усякої дії, то необхідно, щоб усе утримувало такий сам стосунок із формою, як із дією, що виконує ця форма. Наприклад, стверджуючи, що рух догори продукується світлом, можемо сказати, що те, що існує у спроможності до такого руху, є світлом у спроможності, а те, що дієво рухається вгору, є світлом у дії. А людина, як зі сторони чуття, так зі сторони мислення, є завжди у спроможності до свого знання. Вона переводиться зі спроможності у дію тим чуттєвим, що діє на її чуття та навчанням, що діє на її мислення. Тому розумна душа є так само у

спроможності до чуттєвих видів (species), як і до мисленнєвих видів. Однак, якщо вона є лише у спроможності до таких видів, то не знає їх у дії. Тому душа не знає усього природно отриманими видами (idea), про що твердить Тома (STh 1, 84, 3): "слід сказати, що душа не пізнає тілесне через природно здобуті види"[xliii].

Душа не здобуває свого пізнання лише завдяки тілові, із яким пов'язана, а незважаючи на нього – для людської душі природним є бути поєднаною з тілом. І якщо приймемо доктрину Платона, то будемо змушені припустити, що природна діяльність душі, тобто мисленнєве пізнання, зустрічає значну перешкоду в природному зв'язку з тілом. Однак природа, яка настановляє душу на пізнання, може й не поєднувати її з тілом, яке заважає їй пізнавати. Адже вона не повинна була б надавати їй тіло, хіба що з тією метою, щоб полегшити їй мисленнєве пізнання [134, с. 202-209]. Нічого парадоксального не існує у цій доктрині, якщо прийматимемо тезу про недосконаліть людської душі. В усіх мисленнєвих субстанціях існує можливість пізнання, що запозичує силу від Божого світла. Це світло, з огляду на Першоначало, єдине та просте. Однак, що далі мисленнєві створіння віддаленіші від Першоначала, тим поділенішим та розсіянішим є це світло, як промені, що відходять від центру. Саме тому Бог пізнає усі речі своєю єдиною дією існування.

Вищі мисленнєві субстанції пізнають загальні форми і оскільки вони наділені дієвою можливістю пізнання, то розрізняють у цих загальних формах множинність часткових предметів. У нижчих мисленнєвих субстанціях можемо виділити значну кількість менше загальних форм. Оскільки ми віддалені від першоджерела всього пізнання, то ці форми більше не дозволяють частковим предметам бути осмисленими тією самою відмінністю (distinctio). Якщо ж нижчі субстанції лише володіють загальними мисленнєвими формами, як ті, що є в ангелах, то вони не розрізняють множинності речей у цих формах, оскільки промені, якими вони

освітлені, слабкі та темні – їх пізнання було б слабким та непевним. Знаємо, що в порядку природи останньою з усіх мисленнєвих субстанцій є людська душа. Потрібно надати їй загального та непевного пізнання, чи поєднати з тілом, щоб вона була здатна отримувати від чуттєвих речей конкретніше пізнання про них самих. Тому душа поєднана з тілом для свого ж блага, оскільки воно допомагає здобути їй пізнання.

Природне світло не проливає на нас знання матеріальних речей причетністю лише до їх вічної сутності. Воно все ж вимагає мисленнєвих видів, які висновує із самих речей (STh I, 84, 5): "Тож необхідно сказати, що людська душа пізнає усе у вічних категоріях, через причетністю до яких усе пізнаємо. Саме мисленнєве світло, що присутнє у нас, не є нічим іншим, як певною причетною подібністю до нестореного світла, у якому містяться вічні розуми"[xliv]. Отже, людське мислення посідає світло, достатнє для здобування пізнання того осмислюваного, до якого воно може піднестися за посередництва чуттєвих речей (STh I-II, 109, 1).

Проте, хоча властивим предметом мислення є осмислюване, воно не може знати часткового, з якого воно висновує осмислюване, хіба що опосередковано та через відображення. У певному випадку, ми володіємо початками всілякого знання (ScG IV, 2). Ці початки є першопочатками [37, с. 35-36] і вони є першими схопленнями (conceptio), які наше мислення формує, коли входимо в стосунок із чуттєвим. Говорити, що вони передіснують у мисленні, не означає говорити, що мислення володіє ними дієво у собі, незалежно від дій, які виконує тіло над душею: це означає просто говорити, що вони є першим осмислюваним, яке сприймає наше мислення, починаючи безпосередньо від чуттєвого досвіду (ScG IV, II).

Однак мислення людини настільки недосконале, що чуттєве сприйняття чистого мисленнєвого є поза ним. Властивим предметом людського мислення є щосність, тобто природа, існуюча у частковій тілесній матерії. Нам не належить знати ідею каменя, але природу того чи іншого

конкретного каменя: ця природа є результатом поєднання форми та її власної матерії. Подібно, абстрактна концепція коня не присутня у нашому мисленні як предмет – сама природа коня реалізується у конкретно даному коневі (STh I, 84, 7). Інакшими словами, легко розрізнити в предметі людського пізнання загальний та мисленнєвий елемент, який асоціюється із частковим та матеріальним елементом. Властивою діяльністю дієвого мислення є розподіляти ці два елементи задля постачання спроможного мислення осмислюваним та загальним, яке лежить у чуттєвому. Така дія є відокремленням (abstractio) (STh I, 85, 1) і ця дія має різні ступені.

Діяльність дієвого мислення не обмежується до відокремлення загального від часткового. Його дієвість не лише відокремлювальна, а також випрацьовує мисленнєве (intelligibilia). Дієве мислення, відокремлюючи мисленнєві види від уяв, не лише переносить у спроможне мислення самі форми, які існували в уявленнях так, як вони є: з уваги на те, що мисленнєві види речей можуть стати мисленнєвими формами спроможного мислення, вони повинні підпадати під певні зміни і дієве мислення повинно звертатися на уявлення, щоб освітлювати їх. Таке освітлення чуттєвих видів є сутністю виокремлення (abstractio). Це є те, що виокремлює з уявлень те мисленнєве, яке вони містять (STh I, 85, 1), та породжує у спроможному мисленні знання того, що представлене уявленнями. Воно розглядає в уявленнях лише специфічне та загальне виокремлення, яке створюється із матеріального та часткового.

Наша душа доходить до пізнання самої себе тому, що вона осягає інші речі: із предмета осягає свою діяльність, через яку доходить до пізнання самої себе. Пізнає вона насамперед свій предмет, потім свою дію і врешті – свою природу. Тоді вона сприймає лише те, що вона є мисленнєвою душею, оскільки сприймає діяльність свого мислення. Згодом вона підіймається до загального пізнання того, чим є природа людської душі методичними

розмірковуваннями про умови, які вимагає така дія (STh I, 87, 1). В обох випадках думка рухається тим самим шляхом (STh I, 87, 3).

Для людини неможливе пряме сприйняття повністю нематеріальної субстанції, якими є ангели, або безмежної та нествореної сутності, якою є Бог (STh I, 88, 3): "Людське мислення, відповідно до стану свого теперішнього життя, не може осмислювати нематеріальні створені субстанції, про що вже йшлося; тож ще менше може осмислювати сутність субстанції нествореної"[xlv]. Можемо претендувати лише на формування недосконалого представлення мисленнєвих форм чуттєвої природи, чи щосності, і як душа не знає сама себе першою, то й Бог не є першим предметом сприйняття. Починає вона зі сприйняття матеріальних тіл, і ніколи не буде більше рухатися вперед у своєму пізнанні осмислюваного, аніж дозволятиме чуттєве.

Тут знаходить своє підтвердження метод демонстрування Божого існування та аналізу його сутності (ScG III, 47): "Пізнання Бога, яке отримується від людського розуму, не може перевершувати рід пізнання, що отримується від чуттєвих речей, адже душа пізнає, чим вона сама є, через розуміння природи чуттєвих речей". Ця істина домінує впродовж усієї середньовічної філософії. Із нашим мисленням маємо таку ж ситуацію, як із оком сови: при слабкому світлі вона бачить, а сильне світло засліплює її. Ми пізнаємо нетілесне лише в порівнянні з тілесним (STh I, 84, 7).

У кожній речі існує схильність до певної часткової форми поведінки. Це передбачає свідоме прагнення до якогось предмета, однак Тома використовує це в загальному значенні, що покриває також і прагнення вогню вгору. Це природне та несвідоме прагнення визначається формою речі і є незмінним. Відповідно, у речах, що здатні до пізнання, віднаходимо прагнення, яке слідує за схопленням предмета як доброго чи жаданого. Оскільки воно присутнє на рівні чуттєвого життя, це пожадання називається "тваринним" чи чуттєвим пожаданням, Тома також називає його

“чуттєвістю” (sensibilitas) і для нього це означає просто пожадання, що слідує за чуттєвим схопленням (STh I, 81, 1). Таким є, наприклад, прагнення їсти.

У “Сумі” часто зустрічається термін cognitio, тобто пізнання у широкому та загальному значенні, без вирізнення різних можливостей, якими воно осягається. Це здатність, що міститься у всіх живих буттях, за винятком рослин, чи прийняття форми речей, відмінних від самого себе, без втрачання самоідентичності. Розумне пізнання (rationalis), чи мисленнєве (intellectualis) є дискурсивним; ангельське пізнання є мисленнєвим пізнанням без дискурсу чи розуміння, досконалим є Боже пізнання [141]. Пізнання включає відчуття (sensatio), тобто всю діяльність відчуттів – внутрішню та зовнішню і їх продукти: схоплення (apprehensio), судження та розуміння, відчуття (intuitio), усі дії мислення та вияви мудрості, знання, розуміння, мистецтва та розважливості. Тома вживає це слово у ще вужчому значенні, як функцію чи діяльність знання чи схоплення: усяке знання створюється через певне уподібнення (STh I, 14, 14). Словник Шютца подає термін cognitio як “Erkenntnis”, посилаючись на текст Томи (ScG III. 50)[xlvi].

Людське мислення пізнає себе тією мірою, якою проходить від спроможності до дії під впливом видів, відокремлених (абстрагованих) від чуттєвих речей завдяки світлові дієвого мислення (STh I, 87, 1): “усе є пізнаваним, оскільки існує у дії, а не оскільки існує у спроможності”[xlvii]. Щодо теорії пізнання, яку на основі аристотелівського вчення розробив Тома, то вона зробила значний вплив на наступне покоління філософів. Багато з цієї теорії переймає Дунс Скот, хоча у своїй інтерпретації він надає більшу та дієвішу роль спроможному мисленню (intellectus possibilis) [98, с. 106]. Філософ стверджує, що осмислення само по собі є переходом із потенції у дію і тому воно вимагає дієвої причини (causa efficiens); також, осмислення вимагає певної дієвості зі сторони мислячого. Тому ця дієва

причина повинна певним чином розміщуватися всередині нас. Аристотель, а отже, й Тома, не звертають уваги на другу позицію [185, с. 237-238].

Дунс Скот намагався подолати ті суперечності, що існували між Августином та Томою завдяки узгодженню їх доктрин у вищу, яка відповідала б вимогам двох шкіл; хоча, беручи загально, Скот більше відомий як "анти-томіст". Так, метафізика Августина більше стосується самої людини, а метафізика Томи більше стосується всесвіту і тут Дунс Скот стоїть ближче до Августина. Згідно з доктриною Томи, властивим предметом людського мислення є щосність матеріальної речі, тобто, іншими словами, природним предметом нашого знання є сутність, яка відокремлена від матерії. Однак деякі наступні філософські течії ставить питання, що саме є першим предметом людського мислення, зазначаючи, що "існує досконала аналогія між нашим баченням на чуттєвому рівні та баченням у нашому мисленні" [139, с. 452]. Властивим предметом людського мислення є те, присутність чого є необхідним для бачення речей у мисленнєвому світлі, тобто так само, як людське око бачить речі, оскільки вони є освітлені.

Реалізм Томи споріднений із тим, що маємо у грецькій філософії. Онтологічна істина означає, що істина є трансцендентною: буття та істина – взаємозамінні (convertibilis). Боже пізнання є істинним, адже воно відповідає Божому буттю та є ідентичним до нього. У зв'язку з цим прирівняння нашого істинного пізнання до його предмета є "слабким та віддаленим прирівнянням" [185, с. 232]. Предмети пізнання є буттями лише тому, що Бог створив їх та підтримує їхнє буття. Метафізика домінує над ноетикою так само, як і над рештою філософії, тому істина ніколи не реалізовує відповідності розуміння з буттям, якщо не сягає відповідності розуміння з дієвим існуванням.

Самоочевидні (per se nota) начала не пізнаються завдяки знанню деяких посередніх термінів та меж, тобто вони не висновуються із силогічних роздумів через якісь перші, очевидніші начала. Тож речення

(propositio) чи твердження, що відоме само собою, відоме зразу тоді, коли мислення осягає його межі (terminus) і це розуміння не може осягатися без досвіду. Тома стверджує, що розуміємо та сприймаємо самоочевидні істини лише тоді, коли маємо певний досвід та інше активне та вагоме знання для того, щоб зрозуміти їх межі (terminus) (STh I, 1, 2). Тобто, перші практичні начала не появляються одразу від народження і тому діти не знають їх, а пізніше поступово приходять до їх схоплення

Те, що ми знаємо, є окремим від того, що ми існуємо: але у Богові існувати є тим самим, що й знати. Оскільки ж знання є його існуванням, то він знає усе, що імітує існування обмежено; через це й ми, пізнаючи деякі ці обмежені існування, можемо дійти до деякого обмеженого пізнання про Бога – того, що він існує, і того, що його неможливо пізнати таким шляхом, яким пізнаємо обмежені створіння. Так поєднуються доктрини пізнаваності і непізнаваності Бога, звідси й випливає доктрина іменування Бога, яка не вичерпує свого предмета: адже незалежно від того, багато чи мало ми знаємо, ми завжди знаємо, що Бог є більшим, аніж будь-що, про що можемо помислити.

Питання пізнання цікавило науковців різних епох. Досліджуючи принципи пізнання, Г. Костельник цитує докладне пояснення, яке подає Тома щодо цього питання: “Оскільки цей принцип є природним, то із цього висновується, що він надається тому, хто його має, та не здобувається через вивчення. Першоначала пізнаються із самого природного світла діючого мислення, не здобуваються завдяки роздумуванню, а лише завдяки тому, що пізнаються їх терміни” [37, с. 7-8].

Однак Аристотель і, відповідно, й Тома, за словами Г. Костельника, не торкається самих тонкощів походжень принципів, не аналізує саму можливість, яка є витоком принципів, а лише роздумує про принципи протирічить співрозмовникам, які заперечують ці принципи, тому й не достатньо докладно проводить відмінність між об’єктною та суб’єктною

необхідністю принципів. У «Метафізиці» Аристотель в багатьох місцях говорить нероздільно то про принципи, які укладають річ (як-от про матерію та форму речей), то про принципи доказові, які сам Г. Костельник, послуговуючись терміном Канта, хоча й у дещо зміненому значенні називає "нормативними" принципами речей та пізнання. Аристотель розважає про усі ці принципи у звичному, щоденному аспекті речей, тобто недостатньо, за словами Г.Костельника, розділяючи між ознаками, якими наділяємо річ, як-от щось солодке чи гірке, та ознаками, які предметові справді притаманні. Тут бачимо так званий "трансцендентний томізм", представники якого намагалися відшуковувати точки дотику між філософією Аквіната й філософією Канта. Особливістю такого підходу до осмислення філософської спадщини Аквіната був своєрідний відхід від вчення Ангельського Доктора. Спроби поєднання томізму та сучасної філософії завжди передбачали певне "викривлення" оригінальної думки.

Г. Костельник розрізняє "чисто розумові, абстрактні" поняття та "смислові зображення", тобто образи речей, які сприймаємо під впливом власне "самих речей на наші органи чуття" [32, с. 68-69]. Вони, за словами автора, безпосередньо сполучають нас із реальним світом, його порядком, репрезентуючи світ та кожну річ зокрема. Розумові поняття утворюють свій спеціальний логічний порядок, однак він не є цілком відірваний від реального світу речей.

Згідно із вченням Г. Костельника, пізнання є процесом, при якому розум постійно опрацьовує інтуїтивні образи, які почерпнуті із підсвідомості, виділяючи два полюси у людському пізнанні – першим є те, що підсвідомість привнесла у свідомість, а другим є самосвідомість [32, с. 70-71]. Поміж такими полюсами, за Костельником, розвивається усе наше пізнання. Костельник чітко розрізняє підсвідомі засади у пізнанні, тобто природні, та набуті, тобто вивчені. Перші він називає "підставовими началами пізнання" [37, с. 5-6].

Однак основу нашого пізнання, за Костельноком, складає інтуїтивне пізнання. Тобто тут уже бачимо, що Г. Костельник перебуває під впливом новітньої німецької філософії, адже це був час, коли європейські науковці перебували під впливом ідей З. Фройда. І у цьому питанні український мислитель, спираючись на основи, закладені схоластико, все-таки дещо відходить від позицій Томи.

Цікавою в українській філософії є постать В. Юринця. Період 20-30 років був надзвичайно контроверсійним в українській історії, і це не могло не відобразитися на розвиткові філософської думки. Науковець займався історіософськими проблемами як української, так і світової філософії [36, с.2-3]. У гносеології, поряд із тадиційними методами і формами пізнання, В. Юринець апелював до художніх засобів вираження світу. У своїх працях В. Юринець демонструє підвищену увагу до філософії Гегеля та відповідно Е. Гуссерля, який продовжив феноменологію Гегеля. В. Юринець, зіставляючи діалектику та метафізику, твердить, що діалектика є чимось зовнішнім у порівнянні до метафізики, хоча формально завжди йде поруч із нею. Юринець під розумом у Геґеля розуміє формальну логіку, яка "прагне піднятися на вищий щабель" [36, с. 6].

3. 2. Тіло і душа: розвиток гіломорфної теорії

Теорія гіломорфності та укладеності буття лежить в основі поєднання тіла та душі – такого поєднання, яке, за Томою, й складає людину. Тож для Томи бути людиною означає бути поєднаним із матерії та форми, тобто з тіла та душі. У деяких пізніших філософських течіях зустрічаємо й інші твердження, зокрема для Декарта бути людиною – означає мислити, тобто поєднання душі та тіла не має принципового значення. Коментуючи "De anima", Тома стверджує, що живі істоти наділені двояким існуванням: одне – матеріальне, згідно з яким тварини також є матеріальними речами, а друге –

нематеріальне, завдяки якому тварини певним чином причетні до вищих субстанцій.

Відповідно до матеріального існування, яке є існуванням, що стягнене та обмежене матерією, кожна річ є саме тим, чим вона є, і не більше; однак відповідно до нематеріального існування, яке є вищим і певним чином необмеженим, кожна річ є не лише тим, чим вона є, а також певним чином є ще й чимось іншим. І саме тому Аристотель у "De anima" пише, що душа певним чином є усім – пізнавач деякою мірою стає тим, що він пізнає, хоча й залишається тим, чим був, оскільки відбувається певне сприйняття форми самою формою: адже хтось, вивчивши англійську, може стати викладачем англійської, хоча й залишиться самим собою. На цьому твердженні й засновується поняття esse intentionale, як його подає Тома, за ним Пуансо, а згодом і Маритен [250].

Тома називає усі живі речі одушевленими (animatae), усі неживі речі – неодушевленими (non-animatae). До живих він зараховує рослини та тварин: вони також мають душу, однак нижчі її рівні – vegetativa та sensitiva; людська ж душа є розумною (rationalis). Він стверджує, що душа – це те, що надає речам життя і ставить питання, чи душа є тілом і подає чіткі відповіді на нього (STh I, 75-77): "Душа, отже, яка є першим началом життя, не є тілом, а є дією тіла, як-от тепло, що є началом огрівання, не є тілом, а є дією тіла"[xlviii]. Для того, щоб відповісти на питання, чи душа є тілом і, відповідно, чи вона матеріальна, потрібно спочатку розглянути теорію першоматерії. Насамперед, Тома відхиляє питання, що душа є матеріальною. Адже тілом є те, що має три виміри, або ж, інакше кажучи, тіло є "сповнена велич" (magnitudo completa) [302, с. 154]: тривимірні тіла зустрічаються у нашому повсякденному бутті.

Тривимірність, за Томою, може розглядатися двома способами. Перше, її можна розглядати як обмежену саме цим виміром чи якоюсь фігурою, і в такому значенні вона не є началом виокремлення, оскільки така обмеженість

є змінною в одному і тому ж неподільному, і тому числова тотожність, чи ідентичність неподільного може бути під загрозою. Друге, ці виміри можуть розглядатися без будь-якого жорсткого обмеження, навіть якщо вони так ніколи не існують у природі. Визначена матерія складається з цих невизначених та недосконалих вимірів і в такий спосіб вона виокремлює (induviduat) форму. Матерія є началом виокремлення не сама у собі, а як підмет цих вимірів. Тому філософ відносить числову різнорідність частково до матерії, а частково – до різниці цих вимірів. Тома стверджує, що в реальності ці виміри є якостями навіть тоді, коли вони не є дієвими у першоматерії. Якщо вони виводяться з першоматерії, то це відбувається лише завдяки субстанційній формі, однак усі виміри, що завдячують своїм існуванням формі, є визначеними. Якщо ж ці визначення не виводяться із спроможності матерії, то в такому випадку існують три начала буття замість двох (тобто матерії і форми), а саме – ще й невизначені виміри. Але якщо припустити, що тривимірна матерія є началом виокремлення, то це не означає, що виміри спричиняють неподільність, так само, як акциденція не спричиняє підмет. Визначеним стосунком протяжності є ознака виокремлення (signum individuationis), тобто посередник, завдяки якому розум здатний розрізнити різні неподільні (individua) речі.

Тут же постає питання, чи першоначало життя є таким, що має три виміри. Тома подає небагато пояснень для поняття “першоначало”. Він стверджує, що життя виявляється у двох функціях – пізнання та рух. Тобто, кажучи про душу як про першоначало життя, означає говорити, що вона насамперед відповідає за пізнання та рух. Тома намагається висвітлити не лише певну теорію душі, а також внутрішню філософську програму. Він стверджує, що душа, яка є першоначалом життя, не є тілом, а є дієвістю тіла: тобто так само ж, як і тепло, що є началом нагрівання, не є тілом, а лише дієвістю тіла (STh I, 75, 1). Тома тут позначає, що й у нашому світі можна знайти якісь, хоча й неточні, приклади для зрозуміння першоначал. Як душа,

так і тепло є дієвістю, хоча вони є різними видами дієвості. Тома, приймаючи позицію Аристотеля, аналізує фактори, що "олюднюють" людину. Позиція Аристотеля полягає у тому, що існує форма, що робить матерію такою, якою вона є. Форма є причиною другої матерії і через неї матерія входить у буття (форма вдосконалює матерію, надаючи їй буття)[xlix]. Тома стверджує, що жодне тіло не може бути першоначалом життя, адже тоді кожне тіло було б началом життя (STh I, 75, 1).

Далі, доводячи, що внутрішнє начало відповідає за життя, Тома приймає, що дієвість сама собою не є тілом. Тоді можна поставити питання, чому така річ, як серце, не може бути першоначалом життя. Відповідь на це полягає у тому, що яку б частину тіла не брати до уваги, завжди можемо задати питання, чому саме ця частина тіла впроваджує життя і доти, доки не буде знайдено те, що сутнісно відповідає за життя, доти не знайдемо першопричини життя. У цьому випадку неможливо рахуватися із якимось тілесним началом, оскільки "не існує сутнісного зв'язку між посіданням життя та будь-яким тілесним змістом" [185, с. 38]. Якщо якийсь тілесний зміст може слугувати для розрізнення живого від мертвого, то це є лише випадковим (contingens) фактом. Навіть сам рух молекул не може показати того, що є сутнісно відповідальним за світло (теза про несутнісну природу властивостей). Завжди існує можливість того, що тепло, як і будь-які інші природні властивості, може мати будь-які інші фізичні причини реалізації.

Людська душа, як запевняє Тома, є самосутньою (subsistens), тобто певним чином незалежною субстанцією (STh I, 75, 2). Аквінат поєднує самосутність (subsistentia) із субстанційністю (substantialitas), кажучи, що характеристикою субстанції є існування самою по собі. Умови для субстанційності (підставовості) є вужчими, аніж для самосутності (subsistentia), і тому поняття самосутності необхідне для того, щоб пояснити поняття субстанції. Тома звертається до душі як до самосутньої (subsistens), хоча подекуди пише про неї навіть як про окрему субстанцію. Щодо

самосутності душі, то у “Сумі” Тома подає деякі пояснення, на кшталт того, що речі є самосутніми тоді, коли мають існування не в чомусь іншому, а самі у собі (STh I, 29, 2): “Три назви визначають річ: природа, самосутність та підстава, відповідно до потрійного осмислення підстави. Називається самосутністю, оскільки існує сама собою, а не в іншому, оскільки підпадає під загальну природу, називається природною річчю, а оскільки підпадає під акциденції, то називається гіпостазисом чи субстанцією. Це, що три терміни позначають загально у роді субстанції, це позначає термін “особа” у роді субстанцій”[l]. Тобто для такого латинського терміна логічним та закономірним аналогічним відповідником є український термін “самосутній”. Термін відповідає за змістом своєму прототипові, а також структура українського терміна аналогічна із структурою латинського.

Тома стверджує, що субстанційні форми нелюдських істот, тобто їх душі, не є самосутніми. Нераціональна душа існує у тілі і залежить від цього тіла. Несамосутні субстанційні форми тому є матеріальними формами. Щось може існувати само собою тоді, коли воно не міститься, як акциденція у чомусь, чи не є матеріальною формою (STh I, 75, 2): “необхідно сказати, що те, що є началом мисленнєвої діяльності, що називаємо людською душею, повинно бути певним нетілесним та самосутнім началом. Очевидно, що людина завдяки мисленню може пізнавати природу різних тіл”[li]. Тома говорить про два значення самосутності і попереднє твердження стосується першого значення. У цьому першому значенні річ є самосутньою тоді, коли є частиною чогось іншого, що також само є самосутнім. В іншому, другому, повному значенні щось є самосутнім тоді, коли воно є самосутнім у першому значенні, але до того ж ще має повну природу певного виду (STh I, 75, 2). Цим Тома викреслює щось таке, що може бути самосутнім у першому значенні і бути частиною укладеної субстанції. Прикладами речей, що є самосутніми у повному значенні, є людське буття та інші істоти, а прикладами речей, що є слабо самосутніми, є душа (STh I, 75, 2, ad 1): “слід

сказати, що це (самосутність) можна сприймати двояко: по-перше, як щось самосутнє і по-друге, як про існуюче у природі якогось виду. Першим способом, виключається присутність акциденції та матеріальної форми, а другим способом виключається недосконалість частини. Тому й рука може називатися так першим чином, однак не другим. Тож оскільки людська душа є частиною людського виду, то може так називатися першим чином, наче самосутня, але не другим способом"[lii].

Ці подвійні значення самосутності пристосовані до осмислення людської природи у широкому контексті. Тома вірить, що людська душа є частиною повного людського існування, адже повністю укладений людський вид повинен мати душу і тіло, і для Томи є природним, що під сильнішим поняттям самосутності містяться лише повні члени виду. Тома включає душу до слабшого поняття самосутності, однак стверджує, що людська душа існує сама собою, окремо від тіла. Він подає приклади того, що людська душа зберігається також і після смерті: душа – незнищенна (STh I, 75, 6): "слід сказати, що людська душа, яку називаємо мисленнєвим началом, незнищенна. Щось може руйнуватися двояко: по-перше, само собою, а по-друге, через акциденцію. Але неможливо, аби щось самосутнє породжувалося чи нищилося через акциденцію, адже усьому так притаманно породжуватися й нищитися, як існувати, оскільки через породження здобувається та через нищення втрачається. Тож те, що має буття само собою, не може нищитися, хіба що само собою, а те, що не має самосутності, як акциденції та матеріальні форми, стаються й нищаться через породження й нищення складників. Було вказано раніше, що душі нижчих не є самосутніми, а тільки душі людей. Тому й душі нижчих нищаться разом із тілом, а людські душі не можуть нищитися, хіба що самі собою"[liii]. Однак Тома ставить ці аргументи після аргументів про самосутність душі, тобто головним тут є самосутність. На основі інших текстів бачимо теж, що душа у своєму існуванні незалежна від тіла (ScG II, 69).

Наше мисленнєве пізнання, за словами Томи, пізнає себе не через саме своє існування, а через дію (STh I, 87, 1): “усе є пізнаване тому, що існує у дії, а не тому, що існує у потенції, як мовиться у “Метафізиці”, і настільки усе є буттям та істинним, наскільки потрапляє у пізнання, тому що є у дії. І це чітко видно у чуттєвих речах, адже зір не сприймає забарвленого у потенції, а лиш у дії”[liv]. Для встановлення того, що розумна душа є самосутньою, потрібно встановити, що мислення не є тілом і воно не діє через тіло. Відповідно із цього випливатиме, що розумна душа має свою власну дію і тому й існує сама собою – є самосутньою.

Мислення не діє через тілесні органи: однак, це не означає, що тілесні органи не відіграють посередньої ролі у мисленнєвому сприйнятті: у певному значенні мислення послуговується тілом, адже мислення приймає інформацію про світ через чуття (STh I, 84, 6): “оскільки чуття змінюється від чуттєвого, то чинить так, що все наше пізнання змінюється через зміну тільки того, що приходить з чуттями”[lv]. У цьому значенні чуття є посередниками для мислення. Тома доводить, що мислення не має органу в такий спосіб, як мають його чуттєві сили. Відчуттєві сили душі є формами, а не тілами, однак чуттєва частина душі діє через тілесні органи. Зір, наприклад, складений із форми, тобто зорової сили та тілесного органа, а саме – ока. Натомість, мислення не є дієвістю тіла (STh I, 76, 1), воно не складається із форми та тіла, а є чистою формою, тобто без домішку матерії.

Саме через мислення людське буття набуває пізнання природи всіх тіл (STh I, 75, 2): “Очевидно, що людина може мисленням пізнати природу всіх тіл”[lvi]. Однак це стосується лише тіл, оскільки повністю осягнути безтілесного Бога не можемо. Тома не наполягає на тому, що мислення може пізнавати усе про тіла, однак може схопити їх природу загалом. Це означає, що мислення має спроможність осягнути розуміння сутності будь-чого тілесного, а також визначати особливості тілесних речей. Проте і тут є деякі обмеження – не всі ознаки фізичного світу мислення може схопити: не може

воно схопити часткові речі як часткові. Тома стверджує, що мислення може мислити про природу будь-якої поданої частини фізичного світу. З іншого боку, філософ не підтримує того, що мислення здатне охопити будь-який процес, що має місце у фізичному світі: певні істини можуть бути недосяжні для нашого розуміння. За Томою, мислення здатне пізнавати не лише чуттєві речі, а також усю чуттєву природу. І подібно до того, як зір має недостатність у певних чуттєвих речах, так само й мислення має недостатність у певній чуттєвій природі.

Мислення сприймає усі тілесні чуття і не має перешкод у сприйнятті будь-якої частини фізичного світу. Тома стверджує, що душі нерозумних істот не є самосутніми і цей висновок він робить із того, що їх дії не перевищують матерію: Тома показує, що усі дії нерозумних тварин потребують тіла. Він теж не бачить фундаментальної відмінності між людськими та тваринними чуттями, однак наші чуття згодом змішуються з мисленням і саме це створює відмінність між людиною та твариною. Тома, на думку деяких філософів, є "напівматеріалістом" [185, с. 59], оскільки вірить, що деякі внутрішні стани та деякі форми свідомості й досвіду можуть мати пояснення лише фізичне: зір, наприклад, є повністю тілесного походження.

Душа є субстанційною формою, що надає ідентичність та існування кожній частині субстанції. Якщо душа відходить, то й тіло та кожна з його частин стає чимось іншим: тобто, воно більше не є людським буттям, чи істотою. Двозначним (equivocum) також є співвідношення ока живої людини та ока мертвої людини: адже, якщо око не функціонує так, як має функціонувати око, то воно не є повноцінним оком. Таким є зв'язок між існуванням та діяльністю. Що ж до душі, то такий погляд на неї неприйнятний: вона – субстанційна форма, і тому залишається душею навіть тоді, коли відділена від тіла, оскільки є своїм же буттям. Про це Тома пише як у раніших, так і в пізніших творах ("Коментарі" I, 8, 5 та "Суми" I, 76, 7).

Тому душа може бути відділена від тіла в такий спосіб, у який не може бути відділена жодна інша його частина.

Для того, щоб річ існувала сама собою (per se), вона повинна бути порівняно незалежною від інших субстанцій: рука повинна бути долучена до тіла. Тома наполягає, що мислення діє само по собі, без участі тіла (STh I, 75, 2): "Тож неможливо, аби мисленнєвим началом було тіло. Саме мисленнєве начало, тобто розум чи мислення, діє само собою і до його дій тіло не долучається"[lvii]. Однак так само, як рука потребує кисню, так і мислення для існування потребує постачання чуттєвих образів.

Тома стверджує та доводить, що душа поєднана з тілом, тобто вони разом створюють єдину річ. У питанні 76 "Суми" говориться про те, як створюється цей зв'язок. Тома ототожнює людське буття із поєднанням душі й тіла, тобто приймає людське буття як укладену субстанцію, однак стверджує, що окремі його частини самі собою не можуть складати такого. Він притримується позиції, що мислення діє без тіла і тому має буття само собою, незалежно від тіла. Така незалежність у дії та існуванні робить важким процес укладення душею і тілом однієї речі. До того ж, матеріальність не поєднується із мисленнєвим пізнанням, адже душа незнищенна, а тіло – знищенне.

Щодо цього Аристотель стверджує, що питати про те, чи душа і тіло єдине, це так само, як питати про те, чи віск і його форма є єдиними. Однак для Томи це означає ще більше, адже форма воску не може існувати без нього, вона від нього залежна, а душа, натомість, може існувати без тіла. Форма, відповідно до натуральної філософії, є тим, що має існування у матерії та не існує без неї. У Платона людське буття є мисленнєвою душею, однак Тома відкидає цю думку (STh I, 75, 4): "Платон, приймаючи те, що відчувати властиво душі, міг також приймати, що людина є душею, що використовує тіло"[lviii]. Людина задіяна у чуттях, а чуття потребують тіла і тому тіло мусить бути частиною людини. Згодом до цієї думки повернуться

наступні мислителі, зокрема Декарт [134, с. 208]. Крім того, мислення є частиною людини, оскільки людина мислить, та оскільки вона не ототожнюється із мисленням. Тому людина має тілесну та мисленнєву частини і коли про це говориться, то постає питання, як саме вони поєднуються (STh I, 76, 1): "необхідно сказати, що мислення, що є началом мисленнєвої діяльності, є формою людського тіла"[lix].

Поняття повністю єдиного буття (unun simpliciter) є центральним для Томи. Воно протилежне до поняття буття однією річчю під певним оглядом (unum secundum quid). Тома цитує Діонісія, що будь-яка дана група речей є одним під певним оглядом. Насамперед, недостатньо того, що зібране чи поєднане разом, як складний механічний пристрій, чи щось таке, що поєднане з функціональною метою, як будинок, оскільки такі речі укладені за принципом зібрання та поєднання. Також буття, що поєднане як причина й наслідок, не може бути повністю єдиним (ScG II, 57). Повністю єдиним є людське буття, адже в протилежному випадку буття не було б єдиним. Ліс є буттям лише у вузькому та слабшому значенні, а от одне дерево у лісі є буттям у повному значенні. Адже лише такі буття розташовуються у роди та види, є повними субстанціями і мають дії, що їм приписуються.

Штучно створені речі не вважаються субстанціями; неживі речі можуть бути субстанціями лише на мікрорівні, адже просто бути поєднаним не означає бути повністю єдиним. Тома впевнений, що сутності речей приховані від нас і навіть часто недоступні. Спроможності душі відмінні від її сутності, адже вони випливають з неї, і Тома бачить вивчення тих спроможностей як наше найкраще джерело вивчення природи душі. Однак він розуміє, що ми нездатні пізнавати відмінності між видами: субстанційні відмінності невідомі нам і навіть не мають назв (STh I, 29, 1): "необхідно часом використовувати акциденційні відмінності замість субстанційних, скажімо, коли хтось говорить, що вогонь є простим тілом, теплим та сухим, то властиві акциденції є наслідками субстанційних форм і виражають їх"[lx].

Оскільки відмінність (differentia) разом із родом (genus) складає визначення (definitio), як-от “розумна істота” і оскільки визначення відрізняє сутність предмета, то це є іншим шляхом доказу того, що ми не знаємо сутностей речей.

Тома демонструє відвертий скептицизм щодо нашого пізнання: оскільки субстанційні форми незнані для нас у їх сутності, то покладаємося на властиві ознаки. З іншого боку, він стверджує, що через мислення людське буття може мати пізнання природи всіх тіл. До того ж, мислення у цьому керунку не може бути хибним (STh I, 85, 6): “Тому щодо щосності речі, власне кажучи, мислення не хибить. Однак щодо того, що оточує щосність чи сутність речі, мислення може хибити, оскільки впорядковує одне до іншого, чи укладанням, чи поділянням, чи також розумінням. І тому не хибить стосовно тих тверджень, що відразу пізнаються із пізнанням щосності самих термінів, як трапляється стосовно першоначал”[lxi]. Щодо загального пізнання, то хтось може знати дещо про сутність предмета без повного розуміння його сутності (багато людей користуються комп’ютером, але значно менше людей уявляє його будову). Тож можемо сказати про душу, що вона є, за визначенням Аристотеля, першою дієвістю природного тіла, що спроможне (potentialiter) мати життя. Однак прийняти таке визначення не означає зрозуміти все про сутність душі.

Як і Аристотель, Тома вживає слово “anima” у широкому сенсі. Душа є першоначалом життя у живих речах (STh I, 75, 1): “аби довідатися про природу душі, необхідно передумовити, що душа, як мовиться, є першоначалом життя у тих, про яких мовимо, що вони живуть”[lxii] і якщо сприймати цей термін у цьому широкому сенсі, то висновується, що всі живі істоти мають душу.

Це значення дещо відмінне від того значення, у якому загалом сприймали слово “душа” у Києво-Могилянській академії. За Кониським, душа поєднана з тілом як форма з матерією [32, с. 108], а Тома надавав душі

ширшого значення, аніж тільки форма. Однак “anima” Томи є, по суті, еквівалентом до Аристотелевого терміна “psyche”, тобто начало чи складова частина живої речі, що робить її власне живою річчю. Так, рослина здатна до живлення та відтворення, проте жодна з цих дієвостей не є душею. Існує окрема “живильна душа”, чи життєве начало у рослині, що робить її здатною до таких дій. Саме такий перелік дієвостей (activitas) живої речі відкриває вид душі, що присутній у ній. Тварини здатні не лише до живлення та відтворення, як рослини, а також до чуття та інших дієвостей, на які рослини не здатні: тому до тварин прикладається також поняття “чуттєва душа”. Далі, людські істоти здатні ще до інших дієвостей, окрім тих, на які здатні тварини, як-от думання та вільна воля, тому й приписується людям вищий рівень душі, – розумна (rationalis) душа.

Тож тут маємо цілу ієрархію душ, чи життєвих начал. Тобто, це не означає, що тварини наділені живильною та чуттєвою душею, а людина, відповідно, має три душі: тварини мають чуттєву душу, люди – розумну. У здатностях чуттєвої душі, яку містять тварини, містяться не лише ті життєві дієвості, що містяться у рослинах, а також і додаткові дієвості, і тому цей рівень є вищим від живильної душі. Подібно, у рамках розумної душі людське буття може виконувати не лише життєві дієвості, такі, які виконують рослини та тварини, але також і вищі життєві дієвості, а саме ті, що пов’язані з розумом.

Оскільки Тома приймає точку зору психофізичної єдності людини, то він відкидає теорію про те, що душа відбуває ув’язнення у тілі через гріхи і що для неї краще покинути тіло. Тома стверджує, що існує лише єдина душа в людини, та що ціла душа є безсмертною. Є деяка різниця між сприйняттям цього поняття в Томи та в Аристотеля, для якого існує єдина душа в людині, яка є здійсненням (entelecheia) чи формою тіла, однак ця душа не включає безсмертного мислення чи розуму (nous). Безсмертя для Аристотеля не є цілком таким, як для Томи: він стверджує, що людська душа не лише є

формою тіла у тому значенні, що вона робить тіло живим тілом, яке здатне на виконання чуттєвих дієвостей, а також певним чином оформлює тіло. Також він стверджує, що "людська душа природно є безсмертною" [289, с. 28]. Поєднання цих двох тверджень може видаватися за поєднання доктрини Платона про безсмертя душі та Аристотелевого погляду на стосунок між душею та тілом.

Аргумент Томи, що людська душа має духовний характер, ґрунтується на тому, що людина виконує фізичні діяльності, які не пов'язується з ніяким тілесним органом. Кожна річ, яка має мислення, прагне існувати вічно, а чуття не знають інакшого існування, окрім "тут" і "тепер", і тому кожна мисленнєва субстанція є незнищенною (STh I, 75, 6). Людина також прагне існувати вічно, отже, осягає існування мисленнєво, існування як таке, а не лише як "тут" і "тепер". Тому людина осягає вічне існування у своїй душі, завдяки якій осягається існування як таке, без часових обмежень (ScG 2, 79).

Тобто, відмінність між людьми та іншими речами полягає у тому, що людина є не лише тілом – душа оживлює її. Тома не вважає, що душа є окремою річчю: його поняття самосутності не тягне за собою того, що вона є чимось окремим, як вважали деякі інші філософи, приміром Декарт. Тіло необхідне, оскільки без нього вона повноцінно не існує, як повноцінно не існує рука без тіла [134, с. 212]. Самосутнє існування душі полягає у мисленнєвому існуванні людини, яке не може зводитися лише до тілесного існування. Завдяки душі людина має мислення та волю, тобто є розумною істотою (animal rationale), однак, з іншого боку, розуміє та прагне не душа, а сама людина.

Вчення Томи про природу людської душі близьке до вчення Аристотеля, яке маємо у "De anima". Згідно з ним, людина не є двома речами, тобто розумом та тілом, а є поєднанням цих двох частин. Згідно з Декартом і його концепцію роздільності душі і тіла, що отримала назву "дуалізм", вважалося, що людина складена із двох взаємопов'язаних частин,

однак особа ідентифікується за розумом, а не за тілом і вважається, що "особа може існувати і без тіла" [134, с. 208]. Декарт міркував, що людина є розумом, тобто душею, а тіло – це щось таке, що людина має, чи із чим сполучена.

Тома, очевидно, не відрізняє душу і тіло таким способом: річ може нищитися тоді, коли або розпадаються її складові частини (corruptio per se), або коли річ втрачає необхідну підтримку свого буття (corruptio per accidens). Жодне із цих положень не стосується душі і до того ж, буття душі, поєднаної з тілом, є таке ж, як і буття душі, відокремленої від тіла (хоча під певним оглядом – недосконало). Душа не може руйнуватися сама собою, оскільки вона є простою і не має частин; вона не може руйнуватися і через акциденцію, оскільки буття, яке незалежне від тіла у своїх діях, також незалежне у своєму існуванні.

Деякі наступні філософи відходять від позицій Томи. Так, Дунс Скот не визнавав твердження, що душа має існування сама собою (per se) у такому значенні, як подає Тома: душа є формою тіла, разом з яким й утворює людину, то її буття не є повністю визначеним, а скеровується до буття цілого тіла. Відповідно, душа має існування само собою настільки, наскільки його мають усі інші речі, тобто, буття само собою (esse per se) стосується не душі зокрема, а цілої людини [98, с. 89].

Твердження, які випрацював Тома, отримали свій розвиток і в українській філософській думці. Так, на початку лекційного курсу з психології у Києво-Могилянській академії велась мова про вегетативний та чуттєвий види душі, які властиві рослинам і тваринам. Раціональна (розумна) душа вважалася безсмертною. Українські вчені приймають визначення видів душі, однак не зупиняються на цьому, а продовжували свій рух далі, про що докладно пише І. Захара [25, с. 177]. Діячі Києво-могилянської академії, загалом дотримуючись схоластичного аристотелізму,

все ж наближалися до тих методологічних засад, на яких зосередили свою увагу раціоналісти та сензуалісти “Нового часу” [25, с. 181].

Поміркований реалізм Томи [183, с. 232] справив значний вплив на формування світогляду Г. Костельника. Український діяч, подібно до Томи, працював вже у часи, коли не можна було не визнавати досягнень науки [32, с. 28]. Тому, як і Аквінат, що пристосовував вчення Аристотеля до теології, Костельник вважав, що віруючу людину можуть врятувати сильна віра і вправи в релігії. Г. Костельник, розглядаючи проблему людської душі, намагається вияснити питання співвідношення душі й тіла, буття й ідеї, матеріального та ідеального [32, с. 51-52]. Розглядаючи думки різних філософів та теологів, учений намагається пояснити їх думки з точки зору тогочасного природознавства. Сам він визнає, що людска душа перебуває у постійному розвиткові.

3. 3. Мислення: схоплення, укладання та осягання

Щодо питання рецепції терміна intellectus різними європейськими філософськими течіями, то тут наштовхуємося на проблему. “Європейський словник філософій” подає український термін “інтелігувати” [71, Т. 2, с. 81] як відповідник латинського, однак щодо гнізда спільнокореневих лексем безумовно правильно сказано, що латинське intellect поставало неперекладним навіть для французької літератури, оскільки його завжди відтворювали іншим словом - entendement. Лексема intellectus поширюється у французькій мові уже з XIX ст. Картезіанська філософія осягає різні способи мислення, притаманні людині: intelligere, concipere, comprehendere. Однак таке розрізнення відоме ще від часів Августина, коли йдеться про розуміння Бога – людина ніколи не осягає його існування. Аналогічну ситуацію маємо й в українській мові, де латинський термін “intelligere”

також вважається неперекладним і найчастіше відтворюється транслітерацією.

Відповідно до діяльностей людського розуму, Тома стверджує, що вираз constituit intellectum доречний лише у межах схоплення intellection через concipere. Перша операція розуму – схоплення (concipere) неподільного, друга – поділяння та укладання (componere et dividere), третя – осягання (comprehendere). Можна сказати, що nomen набуває значення на рівні схоплення (conceptio). Термін intellectus охоплює всю сукупність понять, що стосуються мислення. Згідно з Томою, intellectus est quasi intus legere [43, T. 2, c. 97] (мислення є наче внутрішнім мовленням).

Щодо українського відповідника, то як робочий термін приймемо "мислення". Позитивний момент присутній у тому, що цей український відповідник має широке гніздо спільнокореневих слів, що дуже важливо для відтворення термінологічного ланцюга іменник – дієслово – прикметник: мислення – мислити – мислячий (intellectus – intelligere – intelligens). Багато різниз перекладачів "Суми" у тих випадках, де зустрічаються з неперекладністю того чи іншого терміна, подають латинський термін поряд у дужках: так роблять у своїх перекладах і два англійські перекладачі – Т. Ґілбі [364] та А. Фреддосо [366], а також і польський перекладач – О. Белх [371]. Оскільки "мислення" приймаємо лише як технічний відповідник для латинського терміна "intellectus", то так робитимемо й у цій праці.

У питанні 85 "Суми" Тома стверджує, що людське мислення (intellectus) осмислює (intelligit) матеріальні речі, виокремлюючи (abstrahit) їх із уяв (phantasma). Кожне слово у цьому реченні складне для зрозуміння і тим більше – для перекладу. Дієслово зазвичай перекладають "розуміє", в англійському перекладі – understand. Проте латинське дієслово має значно загальніше значення і містить також значення "думати" [233, с. 273]. Тома слідує за Аристотелем, визначаючи два типи розуміння – типи мисленнєвої (intellectualis) діяльності. Це, насамперед, розуміння простого чи

неподільного (indivisibilia), а з іншого боку – укладання та розсудження (compositio et divisio) (STh I, 17, 3): “Тож мислення не помиляється стосовно того, що чим є, як і чуття не помиляється стосовно властивого чуттєвого. Натомість в укладанні та поділянні може помилятися, оскільки приписує тій речі, сутність якої розуміє, щось таке, що не притаманне їй чи навіть протилежне”[lxiii]. Далі складність полягає у розумінні дієслова “abstrahere”.

Тома виділяє три ступені абстракції (STh II-II, 175, 1). Перший ступінь проходить тоді, коли розум формує концепт, який представляє осмислюваний предмет якогось буття завдяки поєднанню предметів досвіду під формальним поняттям буття невідокремлено від матерії та починає виокремлювати властивості осмисленого предмета. На другому ступені абстракції розум фокусується на осмислюваних якостях, які не існують без матерії, однак можуть осмислюватися без матерії. Із цього мислення може висновувати різноманітні математичні висновки та науки – арифметика, як подільна кількість та геометрія – як протяжна кількість: ці поняття, хоча й прив’язані до матерії, однак можуть осмислюватися без неї. На третьому ступені абстракції розум завдяки досвіду виокремлює ті аспекти предмета, які можуть осмислюватися без матерії, оскільки буття як таке не повинно бути матеріальним.

Однак поняття “абстракція” потрібно сприймати “не в тому значенні, у якому термін використовується в математиці чи навіть у звиклому значенні: предмет у даному випадку є більше абстрактним” [139, с. 309]. Із цього випливає, що ці три ступені абстракції полягають у стосунку предмета до існування. У першому ступені аналізований предмет сприймається як ens reale, тобто у спосіб матеріальний; в другому ступені предмет аналізується лише як залежний від мислення, тобто ens rationis, і в третьому ступені предмет аналізується як ens reale, однак у повній формі – тобто поєднання матерії та форми, отже в духовному та матеріальному існуванні.

Виділення цих ступенів походить від Боеція, який випрацював їх, опираючись на вчення Аристотеля. Однак ступені абстракції не слід змішувати із способами абстрагування, яких Аквінат виділяє два: абстрагування форми від матерії та абстрагування цілого від частини. Із поняттям абстракції пов'язана теорія сепарації, на основі якої створюється виокремлення сутності та існування. Загалом, у творах Аквіната не знаходимо конкретної дефініції теорії сепарації як, зрештою, теорії аналогії чи знака, однак твори Томи створили необхідний ґрунт, на якому могли розвиватися ці та інші теорії. У цьому видно поступ Томи у порівнянні з Аристотелем [12, с. 161-162]. Аквінат приходить до своєї концепції буття завдяки теорії сепарації, відокремлення матеріального буття від нематеріального. Тома виходить від концепції непорушного зрушувача і безсмертності душі. Сепарація – не те саме, що абстракція, оскільки стосується схоплення об'єктів метафізики, а не осмислення реальності.

Концепти виокремлюються (abstrahuntur) від уяв (phantasma) двома шляхами. Перше, концепти і досвід перебувають у відповідному причиновому співвідношенні і друге, у певному формальному стосунку (STh I, 85, 1). Говорити, що концепти виокремлюються від досвіду, означає те, що досвід є необхідною причиновою умовою для здобуття концептів. Емпірична матерія, наприклад, досліджує, наскільки сліпа людина може читати книгу про оптику. Філософське питання, наскільки вплив такої книги може рахуватися як "посідання знання кольорів" без здатності поєднувати кольори.

Ідеї Томи мають формальний стосунок до досвіду, тобто концепти у його теорії є абстрактними у порівнянні з досвідом. Відчуття-досвід стосуються часткового неподільного, а мисленнєве пізнання первинно стосується загального (STh I, 86, 1): "началом виокремлення у матеріальних речах є неподільна матерія, а наше мислення, як уже мовилося, мислить, виокремлюючи мисленнєві види від такої матерії. А те, що виокремлюється

від неподільної матерії, є загальне. Тож наше мислення безпосередньо пізнає лише загальне”[lxiv].

Щоб оцінити доктрину Томи про людське мислення, потрібно насамперед зважити, що мається на увазі, коли йдеться про сутність чи щосність матеріальної субстанції щодо її пізнання. По-перше, кожна окрема річ має внутрішній уклад, що утримує її між породженням та нищенням (generatio et corruptio). По-друге, це внутрішнє поєднання є субстанційною формою, а не укладом акциденцій. По-третє, природно повинен існувати певний зв’язок між субстанціями для забезпечення дискурсивного пізнання. Тож людина здатна пізнавати речі завдяки аналізу, судженню та роздумуванню, тобто завдяки дискурсу, чи перебігу від однієї речі до іншої, на відміну від Божого способу пізнання [140, с. 49]. Людина не може пізнавати речі завдяки інтуїтивному відчуванню лише їх форми.

Укладання та розподіляння, чи розсудження, або розмірковування, як наскрізно подає це поняття В. Котусенко у перекладі “Компендіуму теології” [69], означає створювати ствердні та негативні судження, чи речення. Осягаючи зміст якогось речення, хтось може створити судження про нього і це судження може бути правильним або неправильним. Хтось може робити це без жодного сумніву, а хтось – опираючись на певні аргументи чи на самоочевидність. Відповідно до різних комбінацій таких можливостей, чийсь висновок мислення буде прикладом віри, сумніву чи розуміння. У випадку формування віри, прийняття думки, сумніву чи мисленнєвого розуміння це все буде виявом спроможності розуміння, а сприйняття самоочевидності називається вивишеним розумінням (excellentia). Оскільки ж Тома використовує те саме слово (intelligere) для вираження специфічної діяльності сприймання самоочевидного та різних видів думки, то не можемо сказати із поширеності дієслова, чи його теорія абстрактності стосується думки у загальному, чи осягнення самоочевидної істини зокрема.

Тома стверджує, що будь-яке судження можна виразити реченням (STh I, 116, 1). Це не означає, що думка не може існувати без словесності: це означає, що укладання та поділяння є аналогією до вираження ствердних чи заперечних речень: так Аквінат формує стиль творів. Адже розуміння простого так стосується сприймання судження, як використання окремих слів стосується укладу речення. Розуміння слова та розуміння суті, яку передає слово, є виявом осмислення (intelligentia), але остання є вивишеним розумінням. Аристотель у творі "De Anima" поділяє розум на ємність для концептуального думання (пасивне, або переємне мислення) та іншу силу, яка формує концепти та задіює (активує) приховану ємність для думки (активне, або дієве). Деякі арабські коментатори Аристотеля осмислюють дієве мислення як єдиний нематеріальний принцип, до якого належать усі розуми, інші сходяться на тому, що воно стосується двох мислень: Тома погоджується, що ці два мислення (активне і пасивне) є простими силами кожного розуму.

Мислення (intellectus), на думку Томи, це не одна можливість, а дві, або ж це одна можливість (facultas) із двома силами – із діючим мисленням (intellectus agens) та із спроможним мисленням (intellectus possibilis) (STh I, 79, 3): "зі сторони живильної усі спроможності є дієвими, зі сторони чуттєвої усі є переємними, а зі сторони мисленнєвої дещо є дієвим, а дещо – переємним"[lxv]. Дієве, чи активне мислення освітлює чуттєві уяви (phantasma) та перетворює їх у мисленнєві форми, які переймаються мисленням (тому воно – переємне). Однак цей процес можна сприймати по-різному. З одного боку, активне мислення може бути думкою, що створює форму, так як світло створює колір, тобто створює його на зразок чуттєвих уяв, і пасивне мислення отримує цілком новий утвір. Вид, мисленнєво витиснений (species intelligibilis impressa), випрацьовується дієвим мисленням і переймається пасивним мисленням, у якому разом із дією осмислення складає вид мисленнєво виражений (species intelligibilis expressa). З іншого боку, активне

мислення може осмислюватися як таке, що відіграє не таку важливу роль, не створюючи мисленнєвих видів, а лише постачає освітлення, через яке пасивне мислення сприймає мисленнєві форми, відокремлені (abstractae) від чуттєвих уяв (phantasma). Тома осмислює активне і пасивне мислення як окремі від можливостей чуттєвого пізнання.

Для Томи активне і пасивне мислення є можливостями (facultas) окремої неподільної (individualis) людської душі, які діють окремо (ScG II, 176). Одна й та ж душа, оскільки вона нематеріальна, наділена двома силами – робити речі нематеріальними через усування (abstractio) матерії, а інша – приймати ці ідеї, і називається вона спроможним мисленням (STh I, 79, 6). Тому спроможне мислення – це наче колекція концептів, якими воно володіє, тому це і є розум людини у тому значенні, у якому про нього говоримо.

Відповідно до Аристотеля, у природі не існує форм речей без матерії, а форми, що існують у матерії, не є власне осмислювальними (intelligibiles). І саме дієве мислення перетворює осмислювані речі у види (species), позбавляючи їх матеріальних умов (STh I, 79, 3). Термін species є синонімом до платонівських "ідей". Жодне англійське слово не відповідає цим термінам [223, с. 276], тому використовуються лише транслітеровані відповідники. Для Томи "ідея" означає дві речі – поняття та уявлення. Продовжуючи це, у сучасній філософії "концепт" має два паралельні значення: в одному концепт є чимось суб'єктивним, тобто, охоплювати концепт означає охоплювати певний навик, в іншому концепт є чимось об'єктивним і є стосунком до присудка чи предиката. Саме це й стосується аристотелівських форм, які використовує й Тома.

Поняття мислення тісно пов'язується із теорією гіломорфізму. Матеріальна річ, згідно з аристотелівським гіломорфізмом, складається з матерії та форми, і тому Петро (цей приклад часто бачимо у Томи) є частиною матерії, що носить форму людяності. Тома стверджує, що не існує

якоїсь окремої людини як такої, чи ідеальної людини, а існує лише людяність Петра, людяність Сократа і т. д. Тобто це є формою, яка існує у матерії, а значить – є осмислювальним чи інтелігібельним (intelligibilis), бо існує у формі, але не власне осмислювальне, бо існує у матерії. Людяність в абстрактному значенні є осмислювальною, бо абстрагована від матерії і її не існує як такої ніде у речовому світі: людяність у матерії неможливо осмислити. Тут вступає у дію дієве мислення, яке створює мисленнєвий предмет – людяність як таку.

Термін intellectus використовується для позначення вищої пізнавальної (cognitiva) сили розуму [167]. Тобто, зважаючи на думки деяких філософів [198, с. 295-296], це поняття включає грецьке nous та dianoia, які, у свою чергу, походять із одного слова, тобто друге слово утворене префіксальним способом. Префікс “dia-” означає “роз-”, тобто за українські аналоги можна прийняти “судити” та “розсуджувати” чи “розмірковувати”. Термін є протилежним до чисто чуттєвого пізнання, хоча перебуває у тісних зв’язках із ним. У Платонівській системі душа зовнішньо поєднана із тілом, вона існує у тілі як відлучене начало, що спрямовує та контролює, як фірман фіру, чи рука молот. Хоча Платон розрізняє різні частини душі і навіть різні види душі, все ж лише через душу, осмислену як інтелект, як чисту думку, пізнаються переємності (passiones) ірраціональної сторони. В Аристотеля фізичне начало не має стосунку до тіла як діяч до інструмента, а як форма до матерії, як релят до корелята, як ентелехія (здійснення, актуалізація) того, чим тіло є у потенції (спроможності). Воно не є само у собі чисто мисленнєвим. Аристотель стверджує, що в людській душі присутній Божий елемент – nous, що походить (emanat) від Божого розуму (nous) і складає безсмертну частину душі.

Загалом, Тома вирізняє три види мисленнєвої діяльності. 1) Перша дія мислення – це просте мисленнєве схоплення певних загальних ознак предмета. 2) Друга дія мислення – це уклад і розподіл, який вміщає

укладання різних концептів разом завдяки ствердженню одного та іншого (уклад, compositio) чи запереченню одного чи іншого (поділ, divisio). 3) Третя дія мислення, тобто розуміння, вміщає складне впорядкування укладених думок. Про це пише "Європейський словник філософій" [43, Т. 2, с. 97], а Тома говорить про поділ, подаючи відмінність між людським та ангельським мисленням у "Сумі" (STh I, 85, 5): "Тож у пізнанні щосності речі пізнає про річ разом усе те, що ми можемо пізнати укладанням, поділянням та розмірковуванням. І тому людське мислення пізнає укладанням та поділянням, так як і розсуджуванням. А Боже й ангельське мислення пізнає уклад, поділ та розсуджування не укладанням, поділянням та розсуджуванням, а завдяки простій щосності мислення"[lxvi].

У Томи часто зустрічаємо вираз "mens intelligit" (STh I, 88, 1) та ін., поряд із виразом "intellectus intelligit" (STh I, 13, 9) та ін. З приводу лексеми mens та її перекладу, "Європейський словник філософій" зазначає, що лексема mentalis становить суцільну мішанину як з логічного, так і з філологічного погляду. Сам термін "mens" породжує двозначності, оскільки уже Декарт надав йому значення, протилежного до традиційного, тобто до того, яке надавали йому Августин та Тома. Так звані "авторизовані" версії перекладу терміна mens, а саме "душа" чи "ум" викликає сумніви тому, що кожен із цих термінів є носієм конотацій, що стосуються самої сутності Декартової теорії, а це означає, що жоден з них певним чином не є прийнятним [8, Т. 1, с. 186-187]. Тому, в кінцевому результаті, вибір за інтерпретатором, до того ж, що Тома використовує ці вирази паралельно.

Часто Тома описує сприйняттєвий (receptivus) інтелект гіломорфними термінами: як першоматерія прив'язана до форм чуттєво сприйнятних предметів, так чуттєве мислення прив'язане до ідей. Першоматерія сама собою не створює певного предмета, але може бути основою для будь-чого. Подібно, й сприйняттєве мислення як таке не містить якихось часткових ідей, але може містити ідею будь-чого, тобто існує у спроможності до будь-

яких ідей (STh I, 88, 1): “дієве мислення не є відокремленою субстанцією, а певною чеснотою душі, що дієво розповсюджується на те, на що спроможне мислення розповсюджується сприйняттєво, оскільки, як говориться у творі “Про душу”, спроможне мислення є тим, чим мислення стає усіма речами, а дієве мислення – тим, чим мислення робить усі речі”[lxvii].

Відповідно до гіломорфної теорії, здобути форму чогось, означає стати чимось: тобто, отримати форму людини означає стати людиною. Також це стосується й розуму. Саме тому Аристотель (De anima) стверджує, що існує розум у душі для того, щоб ставати всім, і що розум, коли щось розуміє, сам стає різними речами [185, с. 280]. Аквінат підхоплює цю тезу та продовжує її у “Сумах” (STh I, 80, 1). Він стверджує, що як фізична матерія має потенції, які здійснюються сприйнятливим буттям (esse perceptibile), то так само й сприйняттєве мислення має потенції, які здійснюються через розумове буття (esse mentale). Тобто, якщо листок є зелений, то він містить потенцію бути жовтим. Але те, що Тома розуміє під оформленням (informatio) сприйняттєвого мислення через ідею, не є епізодичним виконанням концепта в обдумуванні якоїсь часткової думки: радше, це є здобування можливості для обдумування певних думок. Вправляння у такій можливості не є само собою формою, а діяльністю, що походить від форми. Людське мислення, коли схоплює форму якоїсь речі, стає цією річчю нематеріально. Тезу про збіг буття й мислення висловлював ще Сократ [185, с. 230]: він вважав, що істина й добро повинні збігатися, тому, якщо ми щось пізнаємо, то повинні мінятися й наші людські якості. Таким чином, мислення не протиставляється буттю, а узгоджується з ним.

Існують різні види матерії – спільна (communis) матерія та часткова, чи неподільна (individualis) матерія. Спільна матерія – плоть, часткова (неподільна) матерія – саме ця плоть, тобто певна, окрема. Мислення виокремлює (abstrahit) ідею природної речі із неподільної сприйняттєвої (perceptiva) матерії, але не із спільної сприйняттєвої матерії. Сприйняттєве

мислення не має субстанційного буття через ідеї: відповідно ідеї, які формують мислення, є акцидентними формами (як форма тепла у воді) радше, аніж субстанційними формами (форма людини). І коли Тома наслідує Аристотеля в описуванні розуму, що стає своїм предметом, то ставання є набуванням чогось, а не перетворенням у щось.

Тома розрізняє природу речі, до якої мислення звертає свій погляд у першому виді діяльності, та саме буття, до якого мислення звертає свій погляд у другій діяльності. Це бачимо у його коментарях до "De Trinitate" Боеція. Із цього тексту очевидно, що esse не означає природи чи щосності, а власне те, з чим зіставляються ці поняття: тобто, воно означає дієве існування речі, або також може означати те буття, яке формується та існує у мисленні, коли воно судить.

У цьому ж творі Тома стверджує, що істина у прямому значенні виникає на рівні судження: адже будь-яке укладання та поділяння, що здійснюється мисленням завдяки судженню, повинно відповідати укладанню та поділянню, що міститься у реальності, якщо судження є правдивим. Далі Тома описує відмінність між подвійною діяльністю мислення. Одна діяльність називається "уявою" (imaginatio), тобто стосується формування концептів, інша називається віруванням (fides) і полягає в укладанні чи поділянні, що виявляється у реченні, і саме це називається судженням [251, с. 43-45]. Коли перша дія схоплює щосність речі, то друга стосується її буття. Істина як така ґрунтується радше на бутті, аніж на щосності, і тому істинність та хибність ґрунтуються на другій мисленнєвій діяльності.

Говорячи про мислення, переходимо до тієї частини, що пов'язана із розрізненням буття та щосності, чи природи, про що вже згадувалося та йтиметься далі, оскільки усі терміни у Томи взаємопов'язані. Через судження людина схоплює буття, і так само через судження реалізовується істина. Оскільки буття протиставляється щосності, то у такому значенні воно повинно означати дієве існування, тобто те, що схоплюється радше

судженням, аніж першою дією мислення [408, с. 28]. Про це ж пише і Е. Жильсон [185, с. 208-210] Однак деякі філософи висловлюють іншу думку. Так, Л. Регіс [327, с. 291] стверджує, що Тома не притримується того, що існування речі (existentia) прямо схоплюється через судження: прямий предмет судження є укладанням концептів, із яким просте схоплення збагатило мислення. Згідно з цією думкою, природа речі та її дієве існування сприймаються завдяки мисленню у його першому виді діяльності, тобто простим схопленням.

Відмінність внутрішньої дії буття від його сутності не є безпосередньо очевидною для нас, а потребує певної аргументації. Тома не проводить чіткої диференціації між різними значеннями терміна буття, і його двозначність деякі філософи передають із додаванням додаткового терміна – "дієве існування" [409, с. 31]. Внутрішня дія буття якоїсь речі (actus essendi) укладається началом її сутності і таке ж можна сказати про її існування (esse). Якщо це передбачає присутність внутрішньої дії буття (actus essendi) у цій речі, то це також передбачає відповідне сутнісне начало. Складність полягає у тім, щоб розрізнити, де й у якому значенні Тома використовує термін "буття", коли він описує, що воно сприймається через судження. До того ж, буття, коли приймається як внутрішня дія буття якоїсь речі (actus essendi), не може зводитися до статусу якоїсь щосності чи сутності.

У коментарях до Аристотелевої "De interpretatione" Тома виділяє те, що можемо називати судженням існування (existentia) та судженням приписування (attributio). Говорячи про судження існування, Тома має на увазі такі судження, завдяки яким пізнаємо речі, як дієво існуючі, незалежно від того, чи визначили уклад та відмінність буття та сутності. Тобто, Тома проводить відмінність між різними видами пізнання, за допомогою яких пізнаємо речі – адже різним є знати, чим річ є, тобто пізнати щосність речі, чи її природу і знати, чи вона існує, тобто пізнати її існування завдяки судженню. Про це пише Е. Жильсон [185, с. 75-77]. Без пізнавальної

(cogitativa) сили не можемо мати такого явища, як людське чуття. Ця сила сама собою залежить від мислення як джерела її класифікаційної схеми, але пізнавальна сила робить свою роботу без активного задіяння мислення. Існує також вид чуття через акциденцію, що прямо включає повну мисленнєву концептуалізацію. Коли бачимо щось не індивідуальне, а універсальне, тоді задіюємо чуття через мислення.

Пізнання, на думку Томи, полягає у пізнанні універсалії, Божої сутності, а не предметного світу. Однак такі висновки Томи не приймав Б.Биховський, професор Києво-Могилянської академії. Також С. Яворський вважає, що Тома помилявся щодо існування універсалій у божественній свідомості ще до одиничних речей [25, с. 138-139]. Очевидно, такі висновки професорів пов'язані з розвитком теорії про універсалії.

Положення Томи знайшли своє продовження і в українській філософській думці. Пізнання, за Г. Кониським, має три ступені: 1) чуттєве сприйняття, 2) випрацювання мисленням поняття про предмет, 3) судження. [32, с. 100]. Г. Костельник у праці "Про підставові начала пізнання" уже на першій сторінці покликається на Тому, цитуючи його визначення діяльності мислення [37, с. 4].

Покладаючись на Тому, Г. Костельник виділяє три види принципів пізнання: чуття, завдяки яким людина схоплює матерію пізнання; ідеї та поняття, завдяки яким людина переводить цю матерію в мисленнєву; та врешті безпосередні принципи пізнання, якими розсуджуємо матерію, вже перетворену в мисленнєву. Г. Костельник, покликаючись на Тому, а саме на Коментарі Томи до "Метафізики" Аристотеля (IV,VI), стверджує, що існують первинні істини, якими послуговується мислення як критеріями у своєму судженні, тобто в укладанні та поділянні. Г. Костельник, опрацьовуючи питання пізнання, виявляє свою прихильність до позитивістської філософії, однак не можна не помітити, що автор слідує за

Томою у багатьох позиціях. Слідуючи за Аквінатом, Костельник подає процес абстракції абстракці у мисленні та різні види пізнання [37, с. 27-28].

3. 4. Мислення і пам'ять

Термін "memoria" Словник Шютца подає як Gedächtnis, подаючи цитату із "Суми" (STh I, 77, 8): "пам'ять є силою відчуттєвої душі"[lxviii]; а також (STh III, 85, 4): "що ж стосується поняття пам'яті, оскільки її предметом є минуле як минуле, то пам'ять не є у мисленні, а лише у відчутті, яке сприймає минуле"[lxix]. Бачимо, що людське мислення має здатність не лише здобувати концепти та думки, але й затримувати їх. Тома, представляючи дієве мислення як можливість мислення здобувати концепти, осмислює пам'ять як "здатність мислення затримувати концепти" [185, с. 152-157].

Щодо питання, чи пам'ять є частиною мислення, Аквінат стверджує, що у певному значенні пам'ять є частиною мислення, оскільки вона ідентична із сприйняттєвим мисленням, яке, згідно з Аристотелем, є місцем для зберігання ідей, як це подає Аквінат (STh I, 79, 6, 7). Однак, пам'ять є не лише затримуванням здобутого знання: пам'ять має також і знання, які не є чисто мисленнєвими (intellectualis), як-от пам'ять про дитячі роки, тобто філософ визначає пам'ять як знання у стосунку до часу. А таке знання, за Томою, стосується чуття, а не мислення, і тому пам'ять стосується не мисленнєвої, а відчуттєвої сторони душі (STh I, 79, 6).

Коли пам'ять стосується минулих речей та предметів, то це не є діяльністю мислення, яке стосується того, що є універсальним та безчасовим, а є діяльністю частини душі, яка стосується відчуттєвого сприйняття, а воно пов'язане з тим, що є часове та часткове (temporalia et particularia). Тома розрізняє пізнаний предмет та пізнання як таке, і тому дієве осмислювання певного предмета буде думкою, яку думає окремий

індивід в окремий час. Наша дія мислення є частковою дією, що проходить в якийсь визначений час, тому й говориться, що людина думає сьогодні, чи думала вчора. Це не суперечить природі мислення, навіть коли мислення думає само про себе: тобто, коли думає про своє ж думання, що є неподільною дією у теперішньому, минулому чи майбутньому.

У мисленні існує знання минулого як минулого: а саме, знання тих речей, які мислення має про свої власні минулі дії (STh I, 22, 1). Однак існує різниця між простою пам'яттю про минулі події і пам'яттю про те, що людина колись вивчила і пам'ятає. Коли людина має у пам'яті якесь пізнання, і коли вона згодом викликає це пізнання до розуму, то в цій дії такого викликання людина знає, що вона вже знала це раніше. Тобто знання мови, яку вивчено вже давніше, чи чогось подібного, також не є чимось новим, а є чимось виявленим (habitualis), що має у собі елемент минулого у мисленнєвій пам'яті (STh I, 86, 2).

Дискутуючи про стосунки мислення (intellectus) та пам'яті (memoria), Тома переходить до дискусії про стосунки між мисленням (intellectus) та розумом (ratio). Розум – це чисто людська здатність (facultas), оскільки людина визначається як розумна істота (animal rationale). Тома стверджує, що мислення та розум не можуть бути різними силами у людському бутті (STh 1, 79, 8) і це видно, якщо розглянути діяльність обох. Мислення є безпосереднім схопленням мисленнєвої істини, а розуміння – це перехід від осмислення однієї речі до осмислення іншої для осягання пізнання мисленнєвої істини. Тому мислення стосується розуміння так, як рух відпочинку чи посідання.

Однак тут Тома дещо змінює акценти щодо значення дієслова "intelligere". До цього часу він говорив про мислення (intelligere) у загальному значенні – як здатність для думання, і тут латинське дієслово відповідає українському "думати", англійському "think". Але у цьому контексті Тома переходить до вужчого значення дієслова "intelligere", а саме

– до схоплення самоочевидної істини і говорить про мислення радше як про "силу для такого безпосереднього схоплення, а не як про думання у загальному" [121, с. 290]. Тома твердить, що людське розуміння, коли працює над чимось, починає діяти від істин, які сприймаються безпосередньо, тобто від першоначал. Розуміння та мислення є двома стадіями одного процесу і саме тому вони є діяльностями однієї здатності (facultas).

Однак для мислення у вузькому значенні схоплення самоочевидних начал є, насправді, діяльністю мислення у широкому сенсі. Для Томи схоплення таких начал є фундаментальним вкладом у мислення. Саме тому це й називається "мисленням" у прямому значенні. Процес виведення висновків із попереднього є надзвичайно важливою діяльністю мислення – є видом розуміння, якщо йти за Томою: це дві частини однієї здатності, чи два "виконання однієї можливості" [164, с. 194-195]. Тома стверджує, що кожна істина, яка надається до безпосереднього пізнання, є висновком, який можна осягнути завдяки силогістичному розумінню від самоочевидних попередніх позицій. Існують певні речення, що можуть осмислюватися лише з огляду на керування дозволом, і такими є закон несуперечності (non-contradictio), який полягає у неможливості бути та не бути водночас (impossibile est esse et non esse simul), та інші подібні перші начала – і схоплення їх називається "виявом начал" (habitus principiorum). Існують також інші речення, які доводяться від цих дедукцією, і схоплення таких називається "виявом знання" (habitus scientiae) (STh 1, 79, 9): "Трапляється так, що середина, а також те, до чого доходиться через середину, належить до різних виявів, скажімо, першоначала, які неможливо показати, стосуються вияву мислення, а висновки, що із них висновуються, вияву науки"[lxx].

Відповідно до цього твердження, Тома чітко розрізняє відчуттєве та розумове: перше є матеріальним, друге – нематеріальним, одне сприймає часткові ознаки світу інше – осягає світ як універсальний. Пізнавальний

процес людського буття у широкому смислі є поєднанням відчуття та мислення і для того, щоб зрозуміти дії мислення, необхідно спочатку зрозуміти вищі відчуттєві дії. Тома описує зовнішні відчуття як буття насамперед у порядку між відчуттєвими здатностями, що "безпосередньо витискаються на них завдяки відчуттєвим" [302, с. 195]. Проте це не означає, що відчуттєві якості роблять безпосередній відбиток на відчуттєвих органах.

Тома стверджує, що зовнішні відчуття приймають враження, які безпосередньо стосуються інших відчуттєвих здатностей (capacitas). Зовнішні відчуття – на першому місці, інші відчуття, так звані внутрішні відчуття, приймають інформацію через зовнішні відчуття. Також Тома бачить близький зв'язок між розумом та оцінювальною силою. У тому, що вівця втікає від вовка, чи що птаха збирає солому, тварина зайнята у процесі категоризації – тобто бачення не лише кольорів та видів, а бачення ворога чи будівельного матеріалу. У загальному, оцінювальна сила не приймає річ, як вона є – у її властивій природі. Усі вищі істоти повинні мати здатності такого виду. Тобто всі тварини повинні мати таку здатність, яка дивиться далеко поза те, що відчуття самі собою можуть бачити.

Оцінювальна сила залежна від відчуттів і походить від них. Однак те, що оцінювальна сила схоплює, того не схоплюють відчуття. Інформація, що вовк є злом, просто вбудована в оцінювальну силу, а вона вже спрямована на осягнення тих намірів, що не підпадають під відчуття (STh I, 78, 4): "На осягнення намірів, які не сприймаються відчуттям, скеровується оцінювальна сила. Для зберігання їх існує сила пам'яті, яка є скарбницею таких намірів"[lxxi]. Оцінювальна сила сприймає непрямі впливи зовнішнього світу, однак предмет цієї сили не є інформацією, що утримується у відчуттєвому впливі. Тож вівцю зрушує природний поштовх (instinctus naturalis), тварина просто запрограмована на втікання від вовка. Людське буття, з іншого боку, становить більшу концептуальну відмінність, що стосується нашої спроможності розуміння.

Незважаючи на поверхневу схожість між розумом та оцінювальною силою, дві здатності в одному важливому стосунку протилежні щодо своїх функцій. Вівця, завдяки уважності до своїх природних інстинктів, перевершує свої відчуттєві дані. Розум, на противагу, перевершує інстинкт і робить це лише завдяки зверненню до відчуттєвих даних. Тома визнає цю суттєву відмінність і стверджує, що відчуттєва сила спрямована на схоплення таких намірів, що не підпадають під відчуття. Натомість, мислення не пізнає нічого, що не підпадає під відчуття (STh I, 78, 4).

Дискусія про мисленнєву діяльність починається із відчуттєвої діяльності, яку Тома називає "відчуттям через акциденцію". Колір та розмір є видимими самі собою, тоді як буття птахом чи деревом – ні: тому буття птаха сприймається акцидентно. У загальному, відчуття само собою лімітоване щодо кольору, вигляду, розміру тощо, однак бачимо світ не так. Ми бачимо у світі птахів та дерева, і навіть якщо старатимемося опиратися такому сприйняттю світу, таке опирання не буде успішним. Тому для нас відчуття майже завжди є відчуттям через акциденцію.

Не можемо точно сказати, чи вівця відчуває, що предмет, який наближається, є вовк: адже для того, щоб осмислювати вовка як власне вовка з усіма його характеристиками, що вкладаємо у це поняття, необхідне мислення – і саме так людське буття "осмислює світ, вкладаючи у знаки їх значення" [310, с. 34]. Тома твердить, що людський досвід відчуття інакший у порівнянні з тим, що мають тварини: тобто у вівці відсутній концепт вовка як такий.

Хоча й людина часто діє завдяки певному інстинкту, однак людські відчуття йдуть разом із постійною концептуалізацією. Людське відчуття завжди є відчуттям через акцденцію, а таке відчуття не може існувати без мислення. Підсумковим етапом чуттєвого сприйняття вважалась оцінююча діяльність. Так, Г. Коніський називає цю здатність тварини інстинктом і вважає, що інстинкт "замінює тварині інтелект" [25, с. 183]. Тому відчуття

для людини обов'язково передбачає концептуалізацію, однак це не потрібно приймати для ствердження, що мислення задіяне безпосередньо до цього процесу. Пізнавальна сила тут відіграє ключову роль, адже вона є людським еквівалентом для оцінювальної сили. Без пізнавальної сили зовнішні відчуття не бачили б нічого, лише різні взірці відчуттєвих якостей: вони не бачили б ані предметів, ані індивідів. Зовнішні відчуття не мають пізнавальної сили для перетворення цих взірців у неподільні стійкі предмети.

Пізнавальна сила (vis cogitativa) переймає від мислення схоплення наших головних концептуальних категорій і Тома пише про цю силу, що вона сприймає певний надмір від мислення (STh I, 78, 4). Також він пише про те, що ця сила є межею між відчуттєвою та мисленнєвою душею. Внутрішні відчуття можуть робити порівняння, поділ та висновки, однак відчуття завдяки їх матеріальності ніколи не можуть схоплювати універсальні концепти. Коли бачимо щось та безпосередньо на цій основі робимо мисленнєве судження про те, що бачимо – тоді Тома пише про відчуття через акциденцію (припадковість) [134, с. 105-107]. Мисленнєве пізнання часто потребує часу та зусиль: воно не завжди приходить за одним разом, тоді, коли сприймає предмет. Однак відчуття через акциденцію вимагає безпосереднього схоплення і таке пізнання повинно ставатися одразу, без роздумів та сумнівів (sine dubitatione et discursu). Адже, якщо мисленнєве судження не приходить одразу, то не можна сказати, що людина щось бачить. Важко провести лінію між пізнавальною силою та мисленням. Оскільки пізнавальна сила надає можливість бачити людське буття таким, яким воно є, то завдяки мисленню бачимо такі самі речі, але як щось універсальне. Тома робить висновок, що лише мислення може схоплювати універсальне, а відчуття схоплюють індивідуальне: однак пізнавальна сила підходить близько до універсального і тому розподіл цих сил стає складнішим.

У відчуттях через акциденцію мислення відіграє провідну роль [360, с. 145-150]. Тома вважає, що людське буття не може розуміти нічого без уяв (phantasma). А оскільки уяви є відчуттєвими представленнями, то з цього випливає, що дії мислення завжди вимагають присутню паралельну дію відчуттєвих здатностей. Уяви додають дві речі до мисленнєвого пізнання – перше, забезпечують дані для мисленнєвого формування концептів і друге, подають зміст для мисленнєвого дієвого думання навіть після того, як концепти вже сформовані (STh I, 85, 1, щодо 5). Тобто, мислення повинно звідкись здобувати інформацію, і джерело цього здобування є відчуттєвим. Уяви є "образами тіл", чи "подобою часткових речей" (STh I, 84, 7, щодо 2): "слід сказати, що самі уяви є уподібненням часткової речі, тому жодна уява не потребує іншої часткової подібності, як потребує мислення"[lxxii]. А тому, що вони розміщені у тілесних органах і є продуктом фізичного стану цих органів, то уяви (phantasma) обмежуються до того, що є подобою часткових речей і кожна уява є подобою одиничної речі, що існує тут і тепер. Незважаючи на те, що уяви є образами, чи подобами речей, вони не є тільки простими нашими відчуттєвими образами. Радше, уяви є незавершеними враженнями, отриманими від наших відчуттєвих образів. Тобто, вони є залишками наших відчуттів. Тому уяви містяться у трьох різних внутрішніх відчуттях: уяві (imaginatio), пам'яті (memoria), та пізнавальній силі (vis cogitativa) (STh I, 89, 5).

Тома розрізняє два внутрішні відчуття – фантазія та пам'ять. Фантазія, чи уява, зберігає форми, що надбані завдяки відчуттям, а пам'ять, на противагу, зберігає поняття, здобуті через оцінювальну чи пізнавальну силу. Тут термін "поняття" використовується у значенні таких понять, що не сприймаються зовнішніми відчуттями, як те, що вовка треба боятися [223, с. 176]. Першим таку відмінність між уявою (imaginatio) та пам'яттю запропонував Авіценна, який говорив, що "ці сили мають паралельні функції, одна служить складом для загального відчуття, інша – для

оцінювальної сили" [185, с. 280]. Тома поміщає уяви у двох місцях – у пам'яті та уяві. Коли викликаємо у мисленні загальні образи – чи звук, чи запах чогось, то використовуємо уяву (фантазія); коли ж викликаємо у мисленні образ – чи звук, чи запах чогось, що асоціюються із деяким частковим минулим досвідом, тоді використовуємо пам'ять.

Уява відіграє велику роль в аристотелевій філософії сприйняття [185, с. 210-211], однак Аквінат доповнює твердження Філософа. У Томи уява відіграє ще й іншу роль: хоча перше враження сили уяви (imaginatio) створюється через рух відчуттєвого, існує також дія людської душі, що завдяки поділянню та укладанню формує різні образи речей, навіть таких, що не були перейняті відчуттями (STh I, 84, 6, щодо 2). Саме тут можна побачити близькість цього латинського терміна до української лексеми – "уява". Ця друга діяльність, тобто формуюча, також належить до уяви (imaginatio / phantasia). Тобто, для вираження цього поняття, по суті, використовуються два терміни.

Властиво, уява не лише пасивно зберігає образи, вона також відіграє активну роль у формуванні нових образів, а також відіграє свою роль у відчуванні. Відчуття поєднується із паралельною серією подій в уяві. Тобто, уява є нашою здатністю зберігати та представляти відчуттєві враження, а пам'ять є нашою здатністю для трактування вражень, що мають специфічні асоціації. Уяви (phantasma) мають важливе значення для мислення, оскільки вони виконують два завдання – наповнюють мислення важливими початковими даними і слугують як предмети певного роду подальшого повернення до відчуттєвих образів. Невділяльність (indispensabilitas) уяв – тема, що відводить нас до Аристотеля, оскільки душа "ніколи не думає без уяви" [185, с. 208]. Уяви певним чином передбачають думання через образи. Тома описує випадок, як формуємо внутрішні образи речей, що намагаємося зрозуміти: в такому випадку мислення намагається здійснити свою

діяльність і під час виконання цього скеровується до уяв. Такі уяви є "прикладами", тобто картинками чи моделями концептів, що досліджуються.

Тому уяви є, по-перше, відчуттєвими образами, чи подобами часткових речей (STh I, 87, 7): "І тому необхідно, щоб мислення, дієво осмислюючи свій властивий предмет, зверталося до уяв, аби могло бачити загальну природу, існуючу в частковій. Якщо ж властивий предмет нашого мислення була б виокремлена форма, або якщо природи відчуттєвих речей самоіснували не в часткових, як говорять платоніки, то не було б необхідності, щоб наше мислення, мислячи, завжди зверталося до уяв"[lxxiii], по-друге, мислення само собою не здатне для сприйняття таких образів, по-третє, мислення має своїм завданням схоплювати загальну природу речей (STh I, 86, 1). Тома стверджує, що вища мисленнєва діяльність постійно живиться конкретними відчуттєвими образами.

Людське мислення, що пов'язане з тілом, своїм предметом має щосність чи природу, що існує у тілесній матерії (STh I, 84, 7) і воно не осягає повністю абстрактні речі, а природи, що існують у часткових неподільних речах. Оскільки це є предметом мислення, Тома стверджує, що природа каменя чи будь-якої матеріальної речі не може повністю бути пізнаною, за винятком того, що буде пізнана як існуюча у частковому (STh I, 84, 7). Він додає також, що осягаємо часткове через відчуття та уяву. Тому й фізичний світ є предметом мислення. Пізнавальна здатність, за Томою, пропорційна до того, що пізнаємо (STh I, 84,7) і якщо роль мислення зводиться до того, що воно пізнає універсальні природи як існуючі окремо (in particulare), то мислення постійно звертає увагу на це часткове. А мислення само собою не може безпосередньо пізнавати часткові речі (STh I, 86, 1) і це передбачає, що мислення повинно скеровуватися до відчуттів.

Очевидно, що Бог не потребує жодних картин чи уяв, оскільки він через свою єдину сутність розуміє усі речі (STh I, 89, 1). Ангели також можуть розуміти навіть часткові матеріальні речі завдяки їх мисленню (STh

I, 57, 2): “Як бог своєю сутністю, якою усе спричинює, є подобою усього і нею пізнає усе – не тільки загальні природи, але й часткові, так й ангели завдяки видам, що отримують від Бога, пізнають речі не лише в загальній природі, але й у частковій, оскільки є певними помноженими представленнями його єдиної та простої сутності”[lxxiv]. Людські буття не мають такої властивості і до того ж, навіть якщо нам і було дозволено пізнавати в ангельський спосіб, все ж не маємо повного способу пізнання, а лише загальне та змішане (STh I, 89, 1). Якщо ангели здобувають специфічне та визначене розуміння кожної речі, то наше розуміння приходить із загальності та змішання. Якщо ж брати до уваги наші розумові здатності та вид предметів, що наміряємося пізнати, то найефективнішим шляхом для здобуття пізнання є звернення до уяв.

Уяви добре пристосовуються до нашого способу пізнання, бо відповідають “саме тому способу, який прагнемо здобути” [405, с. 14-15]. У випадку практичного пізнання та природних наук найвища мета пізнання є зрозуміти відчуттєві часткові речі, однак це вимагає певного внутрішнього погляду у відчуттєвій реальності, оскільки природна наука не може мати повного судження про природні речі, якщо їх відчуттєві ознаки не є відомі (STh I, 84, 8). Звернення до уяв є тим, що розум потребує для того, щоб діяти ефективно. Навіть якщо хтось робить якусь одну справу, все ж його думки можуть бути зайняті чимось іншим: такі внутрішні мовні символи можуть рахуватися як уяви, але це не цілком підпадає під те поняття, яке описує Тома. Уяви є розумовими представленнями на відчуттєвому рівні, на відміну від мисленнєвих видів (species intelligibilis), які є розумовими представленнями на рівні мислення. Тобто, уяви пов’язані з пам’яттю та образністю (imaginatio), а мисленнєві види – із мисленням.

Мислення є силою, яка укладає людську душу у її власному ступені досконалості, хоча воно не є душею. Ангел, могутність (virtus) якого зводиться до мисленнєвої сили (vis) та до волі, що випливає з неї, є чистим

мисленням (intelligentia). Однак людська душа, яка виконує живильну (vegetativa) та чуттєву (sensitiva) дію, не може називатися саме так: можемо сказати лише, що мислення є однією із сил людської душі (STh I, 79, 1): "зважаючи на попереднє, потрібно сказати, що мислення є лиш певною силою, а не самою сутністю душі"[lxxv].

У цьому аспекті людське мислення виступає пасивною силою. Властиво, у латинського дієслова "pati", гр. "pascho", від якого походить термін "пасивний", є кілька різних значень. Перше означає, що річ позбавлена чогось такого, що належить до її сутності: наприклад, людина, що сумує, називається терплячою, тобто вона щось терпить. Друге означає, що буття позбавлене чогось такого, що може до нього й не належати – так, як ми можемо переносити щастя чи жаль, коли одужуємо чи хворіємо. Третє означає не втрату чи позбавлення однієї якості з огляду на отримання іншої, а радше здійснення (actualisatio) спроможності. Тому те, що переходить із спроможності у дію, можна називати пасивним, переємним чи терплячим. Але така пасивність є джерелом багатства, а не бідності. Саме "в цьому, третьому значенні, наше мислення є пасивним" [185, с. 207]. Смислом цієї пасивності, чи пасивності є відносно низький ступінь, який займає людина в ієрархії буттів.

Мислення перебуває у спроможності (potentia) чи у дії (actus) відповідно до стосунків із загальним буттям. Досліджуючи особливості цих стосунків, віднаходимо, що мислення, стосунки якого із загальним буттям полягають у своєму бутті, є чистою та простою дією існування. Таким є Боже мислення, у якому немає нічого у спроможності, а лише у дії (STh I, 79, 2). Не так маємо зі створеними мисленнями: щоб таке мислення було дією загального буття, необхідно, щоб це було нескінченне буття. Однак це суперечить природі створеного буття і тому жодне створене буття не є дією усього мисленнєвого. Воно є скінченне (finitus) та існує у спроможності до

всієї мисленнєвої реальності. Мисленнєва пасивність є природним співвіднесенням обмеження буття.

Оскільки спроможне мислення існує у спроможності до мисленнєвого (intelligibilis), то конечно необхідно, щоб мисленнєве зрушувало мислення, якщо людське пізнання є можливим. Аристотель показує, що форми природних речей не існують окремо від матерії, як-от форма воску не існує окремо від самого воску, і тому форми, що існують у матерії, чітко не є мисленнєвими, бо мисленнєвість вимагає нематеріальності. Тому треба, щоб природи, тобто форми, які наше мислення пізнає у відчуттєвих речах, були мисленнєвими у дії. Однак лише реально дієве буття може звести те, що є у потенції, із потенції до дії. Дієва сила повинна приписуватися (attribuere) до мислення, щоб відтворювати мисленнєве у дії тим мисленнєвим, яке відчуттєва реальність утримує у спроможності. Така сила називається дієвим мисленням (STh I, 79, 3): "Необхідно закладати певну силу зі сторони мислення, що впроваджує мисленнєве у дію через виокремлення (абстрагування) видів від матеріальних умов. І це зумовлює необхідність закладати дієве мислення"[lxxvi].

Цей факт домінує над усією структурою людського пізнання. Оскільки відчуттєві речі наділені дієвим існуванням поза нашою душею, то немає необхідності у тому, щоб закладати дієве відчуття. Тому відчуттєва сила нашої душі повністю пасивна (STh I, 79, 3): "відчуттєве знаходиться у мисленні поза душею і тому не потрібно передбачати дієве відчуття. Тож висновується, що зі сторони живильної усі сили є дієвими, зі сторони чуттєвої усі є переємними, а зі сторони мисленнєвої деякі є дієвими, а деякі – переємними"[lxxvii]. Однак, оскільки відкидати платонівську доктрину про ідеї як реальні самосутні в природі речей, то потрібно приймати, що ми повинні бути наділені дієвим мисленням. У зв'язку з цим, оскільки існують нематеріальні субстанції, мисленнєві у дії, наприклад, ангели, потрібно визнати, що наше мислення не здатне осягнути такі реальності в собі, та

повинно бути позбавлене можливості здобувати пізнання про них абстрагуванням мисленнєвого від матеріального та відчуттєвого. Для цього Тома використовує термін "спроможне мислення" (intellectus possibilis), щоб позначити людське складне мислення і "дієве мислення" (intellectus agens) для осмислення нематеріального, яке приписує людині (STh I, 54, 4). Тома тут же стверджує, що ангели позбавлені цих двох типів мислення. Цього, однак, не робив Аверроес, як зазначають дослідники [289, с. 56-57].

Чи дієве мислення є силою душі, чи буттям понад душею, зовнішнім стосовно її сутності – питання, що викликає суперечку. Е. Жильсон підтримує останню думку [185, с. 209]. Він стверджує, що існує, понад розумною душею, вище мислення, від якого вона отримує можливість пізнання. Адже те, що причетне до чогось, рухоме та недосконале, завжди передбачає якесь буття, яке є сутнісним буттям, незмінним та досконалим. Людська душа є мисленнєвим началом лише завдяки причетності, оскільки вона доходить до істини перебіжним (discursiva) рухом, а не прямим та простим чуттям (intuitus).

Мислення, оскільки є значно стійкішим та незміннішим, аніж тілесна матерія, значно стійкіше та незмінніше затримує мисленнєві види, які схоплює, аніж це робить тілесна матерія із формами, які вона затримує. Якщо за терміном "пам'ять" позначаємо тільки місце для зберігання видів (species), то потрібно визнати, що пам'ять існує у мисленні. Якщо ж, навпаки, приймемо як характеристику пам'яті сприйняття того, що є минулим, то визнаємо, що пам'яті немає у відчуттєвій силі душі. Минуле як таке зводиться до факту існування у визначеному моменті часу. Такий спосіб існування властивий лише для часткових речей. Однак саме чуттєва сила душі сприймає часткове та матеріальне і тому можемо зробити висновок, що коли пам'ять про минуле залежить від чуттєвої душі, то там також існує властиво мисленнєва пам'ять, яка зберігає мисленнєві види, та властивим предметом якої є загальне (universalia), відокремлене від усіх умов, які

визначають її до якогось окремого способу існування (CG II, 74; ST I, 79, 6). Про це говорить Ф. Коплстон [127, с. 167-169].

Питання відношення мислення та пам'яті завжди цікавило філософів. Пам'ять є пригадуванням, як розгортання божественних атрибутів через людську психіку, згідно із тлумаченням професорів Києво-Могилянської академії, зокрема Г. Кониського. Пам'ять – це акт розуму, що виходить із абсолютної повноти знань [25, с. 185]. Уяву і пам'ять Кониський розглядає як засіб пізнання світу. Пізнання починається із чуттєвого сприйняття, яке притаманне усім тваринам. Далі людина долучає усвідомлення предметів відчуттів та випрацювання уявлень та понять. Як стверджує Г. Кониський, розум не заспокоюється на пізнанні одного предмета, він стремить до інших дій [32, с. 110]. У цьому й полягає дискурсивність, чи "перебіжність" людського розуму, що й відрізняє його від Божого, який усе сприймає водночас одним оглядом, про що твердить Тома у багатьох місцях "Суми".

Висновки до розділу ІІІ

Встановлено, що Тома показує у своїх творах, насамперед у "Сумі теології" та у "Сумі проти поган", що християнська релігія не лише гармоніює із попередньо відомими філософськими істинами Аристотеля, але також доповнює та вдосконалює їх. Для Томи бути людиною означає бути поєднаним із матерії та форми, тобто з тіла та душі. Ця позиція була ще в Аристотеля, однак Аквінат закладає у поняття душі глибший сенс, аніж Філософ: душа не лише форма тіла, вона – самосутня. Людська душа, як запевняє Тома, є самосутньою (subsistens), тобто певним чином незалежною субстанцією (STh I, 75, 2). Аквінат поєднує самосутність (subsistentia) із субстанційністю (substantialitas), твердячи, що характеристикою субстанції є існування самою по собі. У деяких пізніших філософських течіях зустрічаємо й інші твердження, зокрема для Декарта бути людиною –

означає мислити, тобто поєднання душі та тіла не має принципового значення.

Встановлено, що Аквінат розрізняє два внутрішні відчуття – фантазія та пам'ять. Фантазія, чи уява, зберігає форми, що надбані завдяки відчуттям, а пам'ять, на противагу, зберігає поняття, здобуті через оцінювальну чи пізнавальну силу. Очевидно, що Бог не потребує жодних картин чи уяв, оскільки він через свою єдину сутність розуміє усі речі (STh I, 89, 1). Ангели також можуть розуміти навіть часткові матеріальні речі завдяки їх мисленню.

Виявлено явище часткової синонімії і щодо гносеологічних термінів. Так, у Томи часто зустрічаємо вираз "mens intelligit" (STh I, 88, 1 та ін.) поряд із виразом "intellectus untelligit" (STh I, 13, 9 та ін.). З приводу лексеми mens та її перекладу, "Європейський словник філософій" зазначає, що лексема mentalis становить суцільну мішанину як з логічного, так і з філологічного погляду. Тому, в кінцевому результаті, вибір за інтерпретатором, до того ж, що Тома використовує ці вирази паралельно.

Показано, що Тома вирізняє три види мисленнєвої діяльності. 1) Перша дія мислення – це просте мисленнєве схоплення певних загальних ознак предмета. 2) Друга дія мислення – це уклад і розподіл, який вміщає укладання різних концептів разом завдяки ствердженню одного та іншого (уклад, compositio) чи запереченню одного чи іншого (поділ, divisio). 3) Третя дія мислення, тобто розуміння, вміщає складне впорядкування укладених думок. Тома розповідає про це, подаючи відмінність між людським та ангельським мисленням (STh I, 85, 5). Людське мислення, що пов'язане з тілом, своїм предметом має щосність чи природу, що існує у тілесній матерії (STh I, 84, 7) і воно не осягає повністю абстрактні речі, а природи, що існують у часткових неподільних речах. Бог не потребує жодних картин чи уяв, оскільки він через свою єдину сутність розуміє усі речі (STh I, 89, 1). Ангели також можуть розуміти навіть часткові

матеріальні речі завдяки їх мисленню, яке значно досклналіше від людського, однак далеко не є таким, як Боже (STh I, 57, 1-2); (ScG IV, 7).

Встановлено, що питання відношення мислення та пам'яті знайшло своє відображення і в українських філософів. Пам'ять є пригадуванням, як розгортання божественних атрибутів через людську психіку, згідно із тлумаченням професорів Києво-Могилянської академії, зокрема Г. Конiського. Пам'ять – це акт розуму, що виходить із абсолютної повноти знань [25, с. 185]. Уяву і пам'ять Конiський розглядає як засіб пізнання світу. Досліджуючи принципи пізнання, Г. Костельник подає докладне пояснення позиції Томи та Аристотеля, доповнюючи їх своїми твердженнями [37, с. 20-21].

Виявлено, що в українській філософській думці існувало критичне ставлення до позицій Аквіната. Так, пізнання, на думку Томи, полягає у пізнанні універсалії, Божої сутності, а не предметного світу: однак такі висновки Аквіната не приймав Б. Биховський, професор Києво-Могилянської академії; С. Яворський вважає, що Тома помилявся щодо існування універсалій у божественній свідомості ще до одиничних речей. Очевидно, такі позиції науковців були пов'язані із впливом новітніх на той час філософських течій Європи та із частковим сприйняттям схоластичної філософії українським культурним середовищем, яке було більше схильне до вільнішої "філософії серця", а не до строгості схоластики.

РОЗДІЛ IV
МОРАЛЬНІ ТА СОЦІАЛЬНІ ТЕРМІНИ

4. 1. Вільне судження

Для Томи мислення (intellectus) та воля (voluntas) є двома великими силами розуму. Мислення є силою знання, але не є єдиною такою силою, оскільки існують також інші шляхи здобування знання, як-от зір чи слух, що є і в людей, і в тварин. Відповідно, воля є силою пожадання, що стосується лише людини. Існують також інші форми пожадання, тобто такі, які людина поділяє із тваринами – голод, спрага та ін., а воля є силою для пожадання, що її підтримує лише мислення. Людська воля є такою силою, що може мати "такі пожадання, які має лише носій мови" [223, с. 59].

Дія волі є лише одним видом прагнення, оскільки існують також і тваринні прагнення, однак воління само по собі є єдиним прикладом загального феномену, який Тома називає пожаданням (appetitus), або тенденцією. Як відомо, важкі тіла падають, якщо їх не підтримувати, а вогонь прямує вгору: тобто, ці тіла мають таку природну тенденцію, чи спрямування. У зв'язку з цим як вищий аналог таких тенденцій Тома розглядає прагнення. І таке прагнення залежить від свідомості (STh I, 80, 1): "Як форми вищим способом існують у тих, що мають пізнання понад способом природних форм, так потрібно, аби у них було спрямування понад способом природного спрямування, яке зветься природним прагненням. І це вище спрямування стосується пожадальної сили душі, через яку тварина може прагнути те, що осягає і не лише те, що стосується природної форми. Тож необхідно закладати певну пожадальну спроможність душі"[lxxviii].

Про людські дії Тома пише як про добровільні дії, бо воля є розумовим прагненням, що притаманне людині (STh I-II, 6, 1). Коли Тома пише про волю (voluntas), то це поняття позначає мисленнєве прагнення. У "Сумі"

йдеться вже про вільне судження – liberum arbitrium. Дискусія про волю походить від Аристотеля, а дискусія про вільний вибір бере початок від дискусії Августина та Пелагія про стосунок між людською волею та Божою милістю. Підставовий (substantialis) аргумент на користь існування волі такий: якщо людина не була б вільна у своїх виборах, то не було б жодного приводу для спонукання та наказу, поради та заборони, пересторога та покарання. Тому концепції вільного судження, права та закону розглядаємо в одному розділі. Воля вибору вміщається у понятті розумової діяльності (STh 1, 83, 1): "І тому очевидно, що людина має вільне судження, оскільки є розумним створінням"[lxxix].

Дискусія про вільну волю (liberum arbitrium) пов'язана з питанням волі як мисленнєвого прагнення [224, с. 239-241]. Якщо воля (voluntas) є розумовим прагненням, здатністю до оволодіння розумом для діяння та для дії розуму, то природа волі повинна залежати від природи практичного розуму. Коли глянемо на частину практичного розуміння, розуміння того, що робити, то часто бачимо, що аналогія теоретичного розуміння провадить нас до необхідності, чисто випадкового зв'язку між першим та другим кроком. Тома стверджує, що випадковість практичного розуму є сутнісною рисою людської волі і він встановлює цю випадковість як буття фундаментальної основи людської свободи (libertas) [222, с. 75].

Термін "вільна воля" означає певну форму прагнення чи бажання (appetitus, desiderium), [141] тобто рух, що провадить душу в напрямку до здобування чи володіння (utor – fruor) певного блага. Існують різні види прагнення: прагнення їсти є природним (naturalis) прагненням, а прагнення їсти якусь певну їжу є уже встановленим (elicitus) прагненням. Відповідно, останнє поділяється на прагнення, що базується на відчуттях, та прагнення, що базується на мисленні, як-от їсти солодку цукерку чи гіркі ліки. Вільна воля є частиною цілого прагнення і насамперед стосується останнього його виду (elicitus).

Тома стверджує, що і людський вибір, і Божа допомога можуть обидві бути необхідними для ефективної дії. Свобода означає самовизначення, однак самовизначення узгоджується з визначенням, яке надає Бог. Властивістю вільного судження є вибір і тому вона так називається, що можемо одне вибирати, а інше відкидати. Тому й природу вільного судження потрібно осмислювати з вибору (STh I, 83, 3): "властивим для вільного судження є вибір і тому вільним судженням звемо те, що можемо одне приймати, а від іншого відмовлятися, тобто вибирати. І тому природу вільного судження потрібно осмислювати разом із вибором"[lxxx]. Тома вважає, що для вільної дії необхідно, аби діяч був причиною, і до того ж спеціальною причиною дії, але немає необхідності в тому, щоб він був лише причиною.

Для Томи свобода узгоджується із деяким видом детермінізму, і за сучасною термінологією такі погляди Томи називаються поміркованим детермінізмом [185, с. 239]. Тобто, Аквінат вважає, що людське буття є вільним у його діях, і також вважає, що ці дії визначені (determinatae) Богом. Тома переконаний, що людське буття за своєю природою шукає щастя і це прагнення щастя часто буває поза рамками вільного вибору. Він заперечує, що будь-яка характеристика неподільного, чи то вроджена, чи набута, приймає будь-яку волю вибору (STh I, 83, 2).

Йдучи за Аристотелем, Тома виділяє різні відчуттєві сили: ті, що діють за природними інстинктами і ті, що діють за наказом розуму (STh I-II, 50, 3): "відчуттєві сили можна осмислювати двояко: перше, відповідно до діяльності поштовху природи і друге, відповідно до діяльності розумового наказу"[lxxxi]. Тобто, в порядку природи, якщо причинові умови можуть бути повністю відображені чи специфіковані, можна несхибно передбачити єдиний наслідок. Що ж до добровільної поведінки, то тут не цілком так: коли людина щось чинить на чиєсь прохання, то її дію неможливо передбачити несхибно. Тобто, природний наслідок можна передбачити з природних

причин, а добровільний наслідок з добровільних причин передбачити неможливо. Про це Тома твердить у "Сумі проти поган" (II, 35).

Виникає складність у диференціації термінів "воля" (voluntas) та "вільна воля" (liberum arbitrium), оскільки воля є можливістю (facultas), а рішення (decisio), як видається, є частковою дією. Тома пояснює, що коли говорити про "вільне рішення" у цьому контексті, то це означає не дію рішення, а те, що робить вільне рішення можливим. Пояснюючи вільне рішення, Тома завжди скеровується до волі судження та практичного розуму. Однак судження є пізнавальною (cognitiva), а не пожадальною (appetitiva) дією, а розуміння є дією мислення, а не волі. Тома знову звертається до Аристотеля [175, с. 25-27] і стверджує, що те, що робить нас вільними, є те, що обираємо одну річ, коли відкидаємо іншу: і це називається вибором (STh I, 83, 3). На погляд Томи, воля також відіграє певну роль у вірі [358, с. 363]. У "Нікомаховій етиці" Аристотель говорить, що начало поведінки є вибір, а начало вибору є прагнення та розуміння посередників – мети, що своєю чергою пов'язане з доброю поведінкою, яка є метою прагнення. Тому звідси випливає висновок, що вибір є або пожадальним мисленням (intelligentia appetitiva), або розумовим прагненням (ratiocinativus). Тома зазначає, що Аристотель тут напевно подає, до чого потрібно приписувати вибір – чи до мислення, чи до волі, однак він описує його як форму прагнення, і це Тома приймає [185, с. 341].

В "Етиці" Аристотель проводить межу між бажанням (boulesis) та вибором (prohairesis): бажання стосується мети, а вибір стосується посередників: якщо хочемо бути здоровими, то обираємо здоровий спосіб життя. Тома приймає погляд Аристотеля, що прагнення стосується мети, а вибір стосується посередників (STh I, 83, 4). На питання, чи свобода вибору відрізняється від волі, він наводить приклад паралельності між пізнавальним прагненням та пожадальною здатністю (facultas) мислення. Діяльністю мислення є мислити, але тут маємо справу з широким значенням слова

“мислення”, що вміщає розуміння, на противагу до мислення у вузькому значенні, що є схопленням самоочевидних істин. Як мислення належить до розуміння, так прагнення належить до вибору; прагнення у широкому сенсі покриває діяльність волі, включаючи вибір, однак прагнення у вузькому значенні стосується радше мети, аніж посередників (STh I, 84, 4): “Подібно до прагнення, воління привносить пожадання певної речі і тому воля спрямовується до мети, яку осягає через неї саму. Вибір є прагненням чогось через щось інше, вторинне і, властиво, стосується того, що спрямовується до мети”[lxxxii].

Існує певний зв’язок між посіданням мисленнєвого прагнення та здатністю до добровільної дії. Дія вищих створінь, на перший погляд, є добровільною, і є вона такою незалежно від того, чи сутність добровільної дії є така, якою хоче її бачити діяч, чи така, якою її хотів би хтось бачити, навіть якщо б чинив інакше. Тома вважає також, що дії тварин є добровільними, однак лише у спрощеному значенні слова. Добровільність, за його словами, вміщає начало початку дії та ступінь пізнання мети (STh I-II, 6, 2-3).

Тома виділяє два види дії волі – виявлена дія (actus elicitus) та наказана дія (actus imperatus) (STh I-II, 1,1): “Якась дія називається добровільною двояко: по-перше, оскільки їй наказує воля, як ходити чи говорити, а по-друге, оскільки висновується із волі, як саме воління чогось. Неможливо, щоб сама дія, що висновується із воління, була цільовою метою: адже предметом волі є мета, як і предметом зору є колір, і тому, як неможливо, щоб перше побачене було самим баченням, оскільки кожне бачене є якимось видимим предметом, так само неможливо, щоб перше пожадане, яке є метою, було самим бажаним”[lxxxiii]. Actus elicitus Тома описує як дію безпосередньої волі (actus immediati voluntatis), подаючи як приклад такі речі, як задоволення, вибирання, обдумування, погодження. Actus imperatus означає дію, що керується волею, і Тома тут має на думці такі речі, як хода,

говоріння та інші добровільні дії тіла, дії яких містять певну силу волі (STh I-II, 17).

Коли Аквінат твердить, що actus elicitus є безпосередньою дією волі, то він не звертається до міфічної дії чистого прагнення, він розуміє, що коли описуємо, що хтось прагне чогось, то описуємо лише стан його волі, а не говоримо про його таланти, вміння та здатності до його інших можливостей. Коли ж Тома твердить, що кожен actus imperatus має своє начало в actus elicitus, то це означає, що коли хтось робить щось добровільно, то він у певному значенні прагне робити це добровільно (STh II-II, 81, 1). Обдумування (deliberatio), як Тома його описує, є не actus elicitus, а є внутрішнім actus imperatus (STh I-II, 17, 4). Тома стверджує, що для actus imperatus можуть бути перешкодою зовнішні сили, однак не actus elicitus, оскільки це протирічить поняттю властивої дії волі, бо вона повинна бути предметом примусу. Якщо так, то обдумування не може бути actus elicitus. На думку Томи, кожен actus elicitus є чистим здійсненням (actualisatio) волі.

Отже, вільна воля – це форма прагнення (appetitus), тобто рух, який провадить душу від самої себе до здобуття чи посідання певного блага. Термін “appetitus” позначає внутрішню схильність якогось буття до дії, яка виникає безпосередньо від нього та виражає його субстанційну природу відповідно до обставин. Прагнення є трансцендентним стосунком визначеного буття до дії: воно існує у всіх буттях, адже буття має схильність відповідати на обставини. Камінь має властивість падати, вогонь – підніматися: це – їх властиві прагнення. Існує прагнення природне (naturalis) (STh I, 80, 1), тобто таке, яке описане попередньо, і воно відрізняється від прагнення, яке ґрунтується на свідомості, що називається виявленим (elicitus) (STh I-II, 1, 1). Докладно ці питання розглядає Е. Жильсон [185, с. 254-255]. Прагнення росту, як у рослини, – це природне прагнення, а схильність до дії, що ґрунтується на якомусь посереднику, є виявленим прагненням.

Прагнення (appetitus) поділяється на природне та виявлене, а виявлене прагнення поділяється ще на два – відчуттєве (sensus) прагнення, що ґрунтується на сприйняттєвій діяльності, та мисленнєве (intellectus), що засновується на мисленнєвих діях. Вільні дії, на відміну від добровільних (voluntarius), виникають не лише тоді, коли мисленнєва впевненість виявляється у схилянні до певних вчинків, а також тоді, коли мисленнєва впевненість сама по собі зворотно опосередкована і таким чином нестача визначеності щодо відчуттєвих аспектів бажаних предметів стає фактором реалізації самого схилення [139, с. 307].

Вільний вибір (вільного судження) має чотири умови, які ставить Тома. 1) Кожен, хто має вільний вибір, робить те, що він хоче. 2) Кожен, хто має вільний вибір, має його для того, щоб хотіти чи не хотіти, робити чи не робити. 3) Те є вільним, що має себе за причину. 4) Кожен, хто має вільний вибір, контролює свої дії. Перша умова говорить, що людська воля складається із можливості вибирати такі дії, які вважає за потрібні. Постає питання про слабкість волі, коли не робимо того, що хотіли б робити. Коли піддаємося слабкості волі, то це відбувається не через те, що нашу волю підкоряють якісь інші сили, а через те, що воля сама робить вибір не притримуватися тих чи інших прагнень. Друга умова передбачає потребу в певній подвійній силі зі сторони волі. Сила у даній ситуації потрібна для чинення якогось одного чи іншого вибору. Така подвійна сила є пробою вільного судження.

Людське буття контролює свої дії, воління і не-воління, завдяки роздумуванню розуму (deliberatio rationis), яке може бути скероване чи туди, чи кудись інше (STh I-II, 109, 2): “людина є господарем своїх дій – як воління, так і невоління, завдяки роздумуванню розуму, що може схилятися до одного чи до іншого. Однак, щоб роздумувати чи не роздумувати, оскільки також у цьому є господарем, необхідно, щоб і це створювалося через попереднє роздумування”[lxxxiv].

Щодо третього Тома стверджує, що воля не має такої необхідності, щоб річ, яка є вільною, була першопричиною самої себе, адже буття однієї речі причиною іншої не вимагає буття її першопричиною тієї (STh I, 83, 1). Теза, що воля контролює свої дії, пояснює властивість волі зрушувати саму себе, тобто бути причиною самої себе. Те, що воля зрушує саму себе, є важливим моментом насамперед тому, що мислення має властивість роздумувати над різними сторонами якоїсь речі, а також тому, що воля описується як залежна від мислення, адже необхідно, щоб кожне рішення волі йшло після розуміння (STh I, 82, 4). Властиво, воля не може діяти доти, доки не подано певного причинового визначення (determinatio casualis), а таке визначення йде з мислення, тобто мислення йде перед волею (STh I, 82,3). Щодо четвертого, то людське буття контролює свої дії, бо існує здатність до вищого судження та вищого прагнення. Якщо всі наші вибори є причиново необхідними, то можливо, що причиновий ланцюг повинен рухатися від нас і тому є такі випадки, коли наш вибір має бути визначений факторами, які не можемо контролювати. Але жоден діяч, чиї дії спричинені якимись попередніми діячами, не контролює свої дії.

Аристотель, аналізуючи процес обдумування (deliberatio), доводить, що вибір характеризується вибором посередників. Одначе, коли у будь-якому виборі між двома предметами дії приховано приймається якийсь інший (імпліцитний) критерій, то виникає відмінність між тим випадком, коли присутній критерій явний (експліцитний) від початку деліберативного процесу та випадком, коли критерій прояснюється лише як баланс для користі мети. Також потрібно вказати на таку можливість, якої Аристотель не бере до уваги: навіть коли почнаємо із певною ясністю попереду, наше обдумування (deliberatio) завдяки різним елементам, які раніше не були достатньо оцінені, може змінити чи й цілком покинути нашу мету [185, с. 253]. Цей процес відрізняється від ради (consilium) (STh II-II, 189, 10): “слід сказати, що довгі роздуми та поради багатьох необхідні щодо великих і

сумнівних справ, як філософ стверджує у “Етиці”, а в тих справах, які є певними та визначеними, рада не потрібна”[lxxxv].

Іншими словами, що важливішою є матерія для рішення, то більше намагається виявитися вибір і йдеться не про ізольоване прагнення до часткової мети, а весь характер діяча: тобто найвище та всеохопне прагнення такого життя, яке для нього найкраще. І що енергійніше живе людина, то більше воля єдності її характеру буде намагатися виразитися, навіть у найпростішому щоденному житті. Людина, що серйозно постановила обдумувати щось, повинна будь-що дійти якогось висновку. Тому людина починає із рішень, які слабо проглядаються на фоні різних альтернатив і лише функція обдумування (deliberatio) віднаходить потрібний шлях.

У “Нікомаховій етиці” Аристотель твердить, що все, що робимо, робимо задля щастя. Тома стверджує, що людське буття може не мати нормального уявлення про те, що є щастям, і тому воля налаштована на сприймання такого щастя, яке кожен для себе вважає щастям та метою. Він говорить, що існують певні часткові блага, що не мають обов’язкового зв’язку зі щастям, оскільки людське буття може бути щасливим без них і ніщо не змусить волю хотіти їх. Існують інші речі, які мають необхідний зв’язок із щастям, тобто речі, що поєднують людину з Богом. Так само, як необхідні істини змушують мислення, так лише необхідні блага примушують волю. Істини є необхідними через формальну необхідність, а блага є необхідними через необхідність кінцевої причини.

Щодо стосунку мислення та волі, то, як вважає Тома, мислення представляє волі свій погляд на те, “якою доброю є та чи інша річ під тим чи іншим оглядом” [358, с. 341]. Відповідно, воля прагне цієї речі, оскільки сама собою полягає у прагненні добра. Тому говориться, що мислення зрушує волю не як дієва (efficiens), а як кінцева (finalis) причина, оскільки те, що сприймається як добро, зрушує волю до мети (STh I, 82, 4). На думку Томи, мислення само собою також зрушується певними речами. Так, сама

воля зрушує мислення як дієва причина, завдяки тому, що спонукує його приділяти увагу одним речам та нехтувати іншими (STh I-II, 17, 1). Тому кожна дія волі йде після певного схоплення зі сторони мислення, оскільки не кожне схоплення зі сторони мислення потребує попереднього схоплення дією волі. Також, згодом на мислення може впливати переємність, страждання чи терпіння (passio), хоча насправді мислення має опиратися різним стражданням, наприклад тоді, коли чинить якесь судження (STh I, 81, 3). Тома стверджує, що воля певним чином керує мисленням, оскільки спрямовується до добра у загальному. Відповідно, саме воля й зрушує усі інші сили душі дієвим спричиненням. Тобто Тома твердить, що воля діє узгоджено з природою сили душі, чи узгоджено з тими можливостями (facultas), якими вона керує (STh I-II, 17, 6).

Аквінат стверджує, що воля зрушує усі здатності (facultas) стосовно їх мети, тому й людина зветься господарем своїх дій завдяки розуму та волі (STh I-II, 1, 1). До цього належить перша дія, "спрямування до чогось", що називається інтенцією (tendere-in aliquid). Воля здійснює дію інтенції і вона спрямовується до мети згідно з межею руху. У волінні кінця необхідно воліти посередників, бо інтенція кінця та воління посередників складають єдину дію, бо між природними сутностями рух, який проходить через середину, є таким самим, як і той, що досягає кінця. Такою ж є істина руху волі. Адже прагнути ліків задля досягнення здоров'я – єдина дія воління. Тож середину волієть лише з причини кінця і тому воління посередників змішане з прямуванням до кінця (STh I-II, 14, 1).

Теорія субальтернації, чи підпорядкування полягає у тому, що, за Аквінатом, існують різні види наук. Одні опираються на самоочевидні начала, як-от фізика чи арифметика, інші, натомість, покладаються на принципи, доведені попередніми науками, як-от музика покладається на арифметику. У такому значенні теологія опирається на істини Одкровення. Однак тут йдеться не про ототожнення, а радше про аналогію між

Одкровенням і, скажімо, арифметикою. Про це Аквінат говорить на самому початку “Суми”, утверджуючи поняття sacra doctrina. Тому й різні науки, як-от метафізика і теологія, можуть розглядати один і той сам предмет, як-от буття Бога, тобто спрямовані на щось одне, однак під різними кутами зору.

Аналогічну ситуацію спостерігаємо й при дослідженні процесу становлення української філософської думки. Вчення Св. Томи справило значний вплив на філософів Києво-Могилянської академії, однак у цьому контексті Аквінат, як і Стагірит, отримали певні вкраплення православ’я, яке було на той час “державною” релігією.

Такі ж рефлексії щодо вільного судження зустрічаємо у Г. Костельника. Автор, аналізуючи твердження Канта щодо вільного судження, стверджує, що воля абсолютного показується у першій дії, вільною, як стверджують схоласти; натомість, з іншого боку, Кант загалом не зважає на це поняття і сприймає волю вже у другій дії, тобто визначеною до дії. [37, с. 41]. Г. Костельник, дискутуючи про вільну волю, зазначає, що людина має вільну волю, а отже – підлягає пристрастям, хибам та незнанню [32, с. 29]. Отже, стверджує Костельник, людина може грішити свідомо і несвідомо.

Визначаючи волю як розумову здатність, професори Києво-Могилянської академії, зокрема С. Яворський, тлумачать її як самосвідому дію, що протиставляється вродженим інстинктам, притаманним тварині. Воля людини виявляється у самовизначенні особи [25, с. 185]. Українські філософи визнавали взаємозалежність розуму (інтелекту) та волі, розмежовуючи їх. Воля, вважали у Києво-Могилянській академії, не є вільною від розуму, а втілює практичні рішення розуму. Інтелект, як писав С. Калиновський, надає волі “свободу протиріччя”, озброює її знанням блага, з огляду на яке воля здійснює вибір [19, с. 80].

Щодо доктрини волі, Дунс Скот виводить сутнісні характеристики вільної дії з їх властивої волі, тобто сила обирати дві протилежні речі та

відкликати вибір, навіть якщо він уже був зроблений. Тому вільна дія повинна засновуватися на іншій формі, тобто на такій, що перевершує усі відчуттєві форми: душа, нематеріальна форма, є началом мисленнєвої та вільної дії. Щодо дії мислення та волі, то вони, як стверджує Дунс Скот, є спроможностями у первинному значенні терміна, тобто їх дії належать до категорії акциденції [98, с. 93-94]. Тут Скот намагається показати, що аргументація Томи щодо реальної відмінності між душею та її можливостями (facultas) не відповідає дійсності.

4. 2. Чесноти

Чесноти здобуваються, утримуються, тренуються, а доля може впливати на них і на кожний процес зокрема різними шляхами, як може і заторкнути можливість дії чесноти та успіх чеснотного вибору. Тобто для дії чесноти необхідний певний набір зовнішніх благ [288, с. 40-45]. Такі зовнішні блага, як благополуччя, сила, пошана, слава, добра країна, добре ім'я та інше – інструментальні блага, які чеснотний повинен охоплювати певною мірою для того, щоб "наслідувати їх дієвість та здобувати їх мету" [214, с. 29-30]. Тома стверджує, що для недосконалого блага зовнішні блага є необхідними не як такі, що стосуються сутності щастя, а як такі, що слугують як інструменти для здобування щастя, яке полягає у діянні чесноти (STh I-II, 4, 7)[lxxxvi]. Часто їх користь є прямою у стосунку до чеснот, наприклад, коли вони слугують як необхідний інструмент для певного виду чеснотних дій, однак часто їх користь є опосередкованою, як-от тоді, коли їх допомога здійснюється через якісь умови.

Тома застерігає нас, що нездужання тіла може перешкоджати людині здійснювати якусь чеснотну дію – однак лиш недосконалу, бо досконала чеснота, як і досконале блаженство, не вимагає жодних тілесних досконалостей (STh I-II, 4, 6): "Очевидно, що слабкість тіла може

перешкодити людині виконувати певні чесноти. Але якщо йдеться про досконале блаженство, то дехто вважає, що для нього не вимагається жодного передрозташування тіла, а вимагається, щоб душа була відокремлена від тіла"[lxxxvii]. Часом сама доля контролює успіх чесноти, і так ставить нас перед роздумами, чи чеснотний заслужив нашої похвали; часом доля контролює доступ до життя чесноти завдяки контролюванню доступу до часткових чеснотних діяльностей та виявів і це ставить нас перед сумнівом щодо добровільного характеру дій, що випливає із виявів якогось вподобання долі. У двох випадках залежність чесноти від випадку переноситься на щастя і якщо справа повертається так, що тільки випадково щасливий може бути чеснотним або взагалі щасливим, то тут знаходимо думку Томи, що Бог, який є відповідальний за шляхи долі, нерівно вділяє щастя.

Можна сперечатися з тим, що не існує іншого шляху, аніж той, що успішна дія чесноти залежить від випадкового щастя і що щасливий є вподобанцем долі. Оскільки благо долі необхідне і для успіху чесноти, і для щастя, що надається нам у цьому житті, то ми не повинні осмислювати це благо лише як інструментальне. Таке благо є внутрішнім, бажаним у самому собі і тому є невід'ємним аспектом процвітання людського життя. Тома стверджує, що блага долі не є внутрішніми благами, тобто такими, що є бажаними самі в собі як необхідні для щастя, – вони є, радше, інструментальними благами: бо і чеснотний, і грішник розцінюють їх як корисні. Тут же бачимо, що Тома не розцінює втрату зовнішніх благ як перешкоду для щастя: воно є дією у відповідності до чесноти і може осягатися тією чи іншою мірою відповідно до здатності тієї чи іншої людини діяти чеснотно (STh I-II, 3, 2): "Усе настільки є досконалим, наскільки існує у дії, оскільки спроможність без дії є недосконалою. Тому необхідно, аби блаженство полягало в найвищій людській дії. Очевидно, що діяльність є найвищою дією діючого"[lxxxviii].

Розумне використання благ долі допомагає успішності чесноти. Але навіть ті, кого доля образила, все ж можуть мати певну міру щастя, незважаючи на погані випадкові обставини. Зрозуміло, їх щастя буде зменшене, однак воно не буде повністю переможене доти, доки залишаться певні чеснотні дії. Усе це передбачає, що Тома не припускає, що в його розумінні чеснота і щастя відображається долею непослідовно – наполягає, що міра правдивого щастя, яке уможливлюється для нас у цьому житті, є прямим наслідком успішної діяльності – чеснотної та добровільної і відкидає внутрішнє благо добра долі та усуває твердження, що неможливо мати міру людського щастя без нього. Успішна діяльність чесноти завжди вимагає випадкового щастя, не розглядаючи зовнішні блага як інструменти чи засоби для успіху в чесноті, також не розглядає він їх як внутрішні частини щастя, що є наслідком чесноти. Щодо цього питання Тома підтримує думку стоїків: успішна дія чесноти, якою здобувається її мету, є просто чеснотний вибір і діяч, який вибирає чеснотний вибір, вибирає відповідну дію. Тому чеснотна дія є простою розумною дією, яка вибрана тому, що вона є розумною.

Щодо мисленнєвих чеснот, то принаймні три з них мають свою подобу в дарах Святого Духа. Таких дарів є сім: відвага (fortitudo), побожність (pietas), страх (metus), рада (consilium), розуміння (ratio), знання (scientia) та мудрість (sapientia). Існує відмінність між мисленнєвими чеснотами та їх відповідниками серед дарів (STh II-II, 45, 1): “мудрість, що належить до дарів, відрізняється від тієї мудрості, яка здобувається мисленнєвою силою”. Наприклад, якщо брати знання як чесноту і знання як дар, то очевидно, що те знання, яке отримуємо завдяки нашому розумові, тобто те, що рахується як чеснота, є інакшим, аніж те, що надає Бог, і яке сприймається як дар. Також, відповідно до цієї відмінності, існує відмінність у якості цих двох знань: адже знання як дар є значно вищим, глибшим та багатшим, аніж те знання, що є чеснотою. Те ж стосується й інших чеснот, якщо їх порівнювати з дарами.

Окрім того, Тома також розрізняє чотири інші групи чеснот (virtus) та вад (vitia), що стосуються мудрості. Насамперед, є сім основних (principales) чеснот, які складаються із трьох теологічних чеснот, тобто віри (fides), надії (spes) та любові (charitas), разом із чотирма основними моральними чеснотами – відвага (fortitudo), справедливість (iustitia), поміркованість (temperantia) та розважливість (prudentia). Ці чесноти, у свою чергу, також поділяються на здобуті та натхнені. Тут же Тома подає сім гріхів чи вад, починаючи з найгіршого: гордість, заздрість, гнів, неробство, жадібність, ненажерливість та похіть (STh I-II, 84, 4).

Аквінат перелічує дванадцять плодів Святого Духа, а саме: віра, любов, щастя, мир, терпіння, довготерпіння, благо, добровоління, м'якість, поміркованість, стриманість та невинність (STh I-II, 70, 3). Ці дари також слід сприймати як дії, що скеровуються на самодисципліну. У дослідженні концепта мудрості Тома розглядає усі ці чесноти та вади на точках їх дотику, тобто він дискутує про всі дари, плоди, блаженства та протилежні до них вади, коли говорить про кожну з семи основних чеснот. Так, три дари, що асоціюються із оглядовим мисленням (знання, розуміння та мудрість), поєднуються також із трьома теологічними чеснотами (віра, надія, любов). Віра містить дві чесноти, що асоціюються із нею, а саме – розуміння та знання. Попри те, жодна з мисленнєвих чеснот не асоціюється із надією, а мудрість є даром, що асоціюється з любов'ю (STh II-II, 8, 1). Усі чесноти, що асоціюються з вірою, мають відповідні протилежні вади.

Всі чесноти пов'язані між собою і задіюють одна одну. Вони пропонують необхідну допомогу одна одній у своїх діях, але жодна не може діяти без розважливості (prudentia), оскільки властивим предметом моральної чесноти є робити правильний вибір, бо вона є виявом, що сприяє виборові (STh I-II, 65, 1): "жодну моральну чесноту не можна мати без розважливості, оскільки властивим для моральної чесноти є робити правильний вибір, оскільки є виявом вибору. А для правильного вибору

вимагається не тільки схильність до необхідної мети, що відбувається завдяки вияву моральної чесноти, а також те, що хтось безпосередньо вибирає те, що необхідне для мети, а це здійснюється завдяки розважливості"[lxxxix]. А для того, аби зробити правильний вибір, не достатньо однієї схильності до потрібної мети, а потрібно також вибирати те, що необхідно для здійснення цієї мети – і це стається завдяки розважливості, яка є порадною, вирішальною та вказівною для тих, що стосуються мети.

Тома пропонує різні розв'язки для проблеми поєднання чеснот, але жоден із цих розв'язків не доводить до відповідного кінця [288, с. 150]. Перший розв'язок Тома починає тим, що стверджує (STh II-II, 129, 1): "великодушність та велич уже з самого терміна передбачають певний потяг душі до чогось величного"[xc]. Оскільки велич передбачає великі почини і переважно це публічні справи, то може досягатися у зовнішньому світі великими витратами. Великодушність осмислює великі та важкі дії просто, а велич, натомість, осмислює такі дії визначеним способом, у зовнішньому випродукуванні (STh II-II, 134, 1). Він сперечається, що дія може називатися великою пропорційно, навіть якщо полягає у використанні незначної посередньої речі; однак дія є абсолютно великою, якщо вона полягає у доброму використанні найбільшої речі (STh II-II, 129,1). Відповідно, у спільноті бідних ті, які є багатшими, можуть діяти великодушно стосовно до інших; бідний та безвладний може діяти добре, однак він не може брати участі у великих звершеннях.

Другий розв'язок цієї проблеми полягає у тому, що існує відмінність між володінням чеснотою та її виконанням. Тома стверджує, що вибір є дією волі і що вона може бути двох видів – повна і неповна. Повна дія волі є лише в стосунку до того, що можливе; поняття вибору стосується лиш того, що спрямовується до мети, бо через те, що не є можливим, ніщо не може прямувати до мети (STh I-II, 13, 5). Неповна дія волі існує у стосунку до неможливого. Із цього висновується, що ті, хто не має достатньо великих

ресурсів, не можуть мати великої чесноти, оскільки вони є позитивно настановлені щодо дії таких чеснот. А оскільки вони нездатні прагнути повних дій великодушності та величі, то неповні дії волі існують у їх ряді. Тобто, вони здатні до нижчих виборів, які вони здійснювали б і перетворювали б у великодушність та велич, якби доля забезпечувала їх відповідними ресурсами. Докладніше про це Тома пише у творі "De Veritate", 24, 4., посилаючись на "Етику" (VI) Аристотеля.

Існує проблема нерівного розподілу благ для володіння великими чеснотами і тому це запобігає надужитку долею взаємних зв'язків між чеснотами як посередниками для контролю доступу до них. Коли хтось щедрий є великодушним у ближній спроможності (potentia propinqua), то це не є дієвим володінням, а є володінням наближеним і таким, що легко здобувається завдяки подібності до щедрості (STh I-II, 65, 1). Щедрість і величність є спорідненими чеснотами і тому ніщо не перешкоджає тому, хто не має багато грошей, мати ці чесноти. Адже величність, якої їм бракує, перекривається щедрістю, якою вони наділені, а це має незначний вплив на їх інші чесноти. Однак Тома у своїх працях не розв'язує питання між багатством та бідністю. Іншими словами, він не проводить відмінності між щедрістю (magnanimitas) та величністю (magnificentia). Хоча, фактично, він подав відповідь на це питання наочним прикладом усього свого життя.

На основі тверджень Аквіната можна зробити деякі висновки щодо стосунку між чеснотною дією, успіхом та щастям. Насамперед, якщо чеснотний не справляється з долею, то йому не можна дорікнути, коли успіх покидає його. Навпаки, якщо чеснотний не заслуговує дорікання навіть тоді, коли недоля підриває його успіх, тоді маємо підстави вважати його вибір чесним і добрим, незважаючи на його зовнішню невдачу (STh I-II, 20, 4). Саме тому Тома наполягає, що добро та зло є принциповими ознаками (атрибутами) волі: тому й добра та погана воля є діями, що відрізняються за видом. Адже добро та зло так само стосуються волі, як правдиве й хибне –

розуму, бо саме його дією відбувається вирізнення правдивого й хибного (STh I-II, 19, 1): “Добро й зло самі собою стосуються волі, істинне й хибне – розуму, дією якого власне й вирізняється істинність й хибність, бо говоримо, що існує істинна й хибна думка ”[xci].

Отже, як бачимо, Тома не прирівнює чесноту й успіх, однак його розуміння випадковості та долі дозволяє нам говорити, що він сприймає чесноту та успіх широко еквівалентно. Часто чесноти стикаються із випадковостями, які перешкоджають здобуванню певних зовнішніх благ, і переважно чесноти перемагають. Щастя, що випливає із життя чесноти, є доволі сильним і чеснотний здатний справитися з перешкодами, що стоять на заваді його шляху до добра. На противагу до стоїків, за Томою, успіх та невдачі чеснотного не можуть приписуватися до долі і, як результат, маємо шанс осмислювати вибір чесного як принципову причину його успіху. Чеснотний причетний до правил, які присутні в обставинах вибору, і коли притримуватися цих правил, то за цим прийде успіх і через це й здобувається благо.

Ті, кому не вистачає досконалої чесноти, часто помиляються щодо важливих обставин і тоді вибір слідуватиме із неповного розуміння ролі випадковості в обставинах вибору. Стоїки твердять про вплив долі на зовнішній успіх чи невдачу дії чеснотного, а Тома пише про те, що чеснота переважно усуває такий вплив [288, с. 83-84]. Розуміння, яке Тома вкладає у стосунок між чеснотою, випадковістю та долею, не дає приводу думати, що щастя чеснотного залежить від доброї долі. Оскільки чеснотний вибір, а не вплив долі зазвичай є джерелом зовнішнього успіху, то в такому випадку він повинен бути й загальним джерелом людського щастя. Повна міра щастя, що можливе для нас у цьому житті, вимагає частого успіху чесноти, і успіх, що породжує щастя, є результатом чеснотного вибору. Доля може перешкоджати щастю, і Тома не може називати щастя чеснотного добровільним та похвальним, адже такі назви може приймати лише дія. Про

людські дії Тома пише як про добровільні дії, бо воля є розумовим прагненням, що притаманне людині (STh I-II, 6, 1): “Людські дії властиво називаються добровільними, оскільки воля стосується поняття прагнення, що належить людині, тому й потрібно осмислювати дії як такі, що є добровільні”[xcii].

Однак у світі, в якому живемо, чеснотний бачить, що здобування одних благ часто приносить втрату інших. Якщо ж світом керує справедливість, то щастя, яке надається для нас у цьому житті, випливає з успішної дії моральної чесноти. У такому світі успіх чеснотного рідко коли має своїм результатом втрату інших благ. Тобто, у справедливому світі стосунок між успіхом та щастям є рівнозначний до стосунку між чеснотним вибором та успіхом.

Тома наполягає, що наше пізнання та прагнення людського блага, хоча є природним та необхідним, передбачає деякі початки чеснот, бо у людському розумі природно присутні деякі начала як того, що потрібно знати, так і того, що потрібно чинити, що є початками різних чеснот; і тому у волі присутнє природне пожадання добра, яке відбувається завдяки розумові (STh I-II, 63, 1): “Відповідно до природи виду, оскільки у розумі людини природно містяться певні начала, що пізнаються природно, як пізнаваного, так і дієвого, що є наче насінням мисленнєвих та моральних чеснот і оскільки у волі людини міститься природне прагнення блага, що існує відповідно до розуму”[xciii]. Розважливий вибір передбачає поміркований досвід щодо випадкових одиничностей, що створює важкість у виборі. Із цього висновується, що чесноти не можуть існувати без допомоги мудрого вчителя та великого досвіду (STh II-II, 49,3): “для розважливості конечно необхідно мати пам’ять”[xciv].

Під випадковістю (contingentia) блага розуміють випадкову доброту предметів волі, адже їх доброта для нас змінюється так, як доля (fortuna) – випадково, несподівано та незалежно від того, чого сподіваємося, і вони

“такі ж випадкові, як і пасивності чи терпіння” (passiones) [103, с. 45-46]. Випадковою є доброта предмета волі, при чому як внутрішньої дії волі, так і предмета зовнішньої дії, а також посередників (STh I-II, 18, 7): “предмет зовнішньої дії може двояко стосуватися мети волі: першим чином – наче сам скерований до неї, … а іншим чином – за припадковістю…”[xcv].

Справедливість чітко розміщується у волі (STh I-II, 56, 6): “чесноти, що впорядковують людські відчуття до Бога, або хоча б у цей бік, містяться у волі, як у підметі: милість, справедливість та ін.”[xcvi]. До того ж, кожна дія волі йде після дії мислення, а воля скеровується до цільової дії мислення, що є блаженство (STh I-II, 4, 4): “усілякій дії волі передує певна дія мислення, тому дія волі є первиннішою, аніж дія мислення. Воля ж спрямовується до цільової дії мислення, яка є блаженством”[xcvii]. Адже перед тим, як мета буде бажаною, чи посередники будуть вибрані, мислення повинно представити волі знаний предмет в аспекті блага: воля не лише залежить від розуму, але й міститься у ньому.

Людина – це сутність, що наділена вільним судженням, невідокремлюваною властивістю розумного і вільного діючого. Ці свободи виникають з прогалини, що існує між волею та її предметом: воля спрямовується до універсального добра. Відповідно, вона завжди присутня у частковому добрі. Це часткове добро не може задовольнити її прагнення і не складає абсолютно необхідного призначення і тому воля у стосунку до них залишається вільною (STh I-II, 10, 2). Тож оглянувши загальні принципи мисленнєвої діяльності, потрібно продемонструвати його механізм та подивитися, як цей механізм діє на практиці.

Це можна збагнути, поставивши на одному боці волю, а на другому – предмет, до якого вона прямує. Цей рух волі, що зрушує себе та всі інші душевні сили до цього предмета, зветься “наміром (intentio), чи стремлінням (tendere in)” [185, с. 253-254]. Суттєво визначити, чим є на вихідній точці людської дії мислення та воля. Тут вони діють одна на одну, але по-різному:

адже предмет мислення – універсальне буття й істина. А універсальне буття й істина складають перший формальний принцип дії, який розкладає все у визначеному виді. Так, дія огрівання є саме такою завдяки формальному принципу – теплу. Тож мислення зрушує волю, представляючи їй предмети. Таким предметом є універсальне буття й істина. Представляючи ці предмети, мислення ставить дію волі у її власний вид. Тут відбувається реальне та ефективне зрушення волі мисленням. Якщо ж порівняти всі наші активні можливості, то та, що прямуватиме до універсальної мети, обов'язково буде діяти над тими, що прямують до часткових мет. Адже будь-яка дія діє з огляду на цільове призначення; і мистецтво, предметом якого є задана мета, спрямовує і зрушує ті мистецтва, які покликані сприяти досяганню цілі.

Предметом волі є добро, тобто цільове призначення у загальному, і через те, що усіляка сила душі спрямована до часткового добра, яке є її власним добром, як зір щодо сприйняття кольору, а мислення щодо сприйняття істини, воля, чиїм предметом є добро в загальному, повинна мати здатність використовувати всі сили душі та частково й мислення, оскільки воля охоплює мислення (STh I, 82, 4): "Двояко говоримо про щось, що рухається: по-перше, коли рухається до якоїсь мети, наприклад, кажуть, що мета спонукає. І таким чином мислення зрушує волю, оскільки благо мислення є предметом волі та зрушує її, як мета. Іншим чином, щось може рухатися у спосіб діяча, як-от змінююче змінює змінене, спонукуючи та зрушуючи його. І саме таким чином воля зрушує мислення й усі сили душі"[xcviii].

Оскільки практичний розум вправляється в частковій та випадковій матерії, він завжди приходить до двох або й більше висновків, кожен з яких представляє дію як добро під якимось оглядом. Коли ж мислення показує волі, що можлива певна кількість шляхів для дії, то відбувається відповідний рух самозадоволення у волі, за яким вона прямує згідно з тим, що є добром у кожній із пропонованих можливостей. У такому самозадоволенні та

додатках воля має деякий досвід стосовно предметів, до яких вона додається: наче приймає певний досвід тієї речі, в якій присутня (STh I-II, 15, 1): “І оскільки дія пожадальної чесноти є певним схиляннням до самої речі, то відповідно до певного уподібнення, саме прикладання пожадальної чесноти до речі, за яким воно в ній міститься, приймає назву “сенс”, наче приймаючи певний досвід про ту річ, у якій міститься”[xcix]. Дія, якою воля прикладається та долучається до результатів обдумування (deliberatio), зветься радою.

Згодом у цьому ж місці Тома виділяє два однокореневі терміни (assentire / consentire), розрізняючи їх за належністю відповідно до волі та мислення (STh I-II, 15, 1): “погодження (assentire) означає схиляння до чогось і тому слово привносить певну віддаль до того із чим погоджуємося. Натомість, зголошення (consentire) означає відчувати щось разом і тому привносить певну поєднаність із тим, з чим зголошуємося. Тому воля, що прямує до самої речі, більше стосується зголошення, а мислення, діяльність якого не відбувається відповідно до руху до речі, а радше навпаки, більше стосується погодження”[c]. Ці терміни є синонімами навіть в англійській мові, і тому їх український переклад є дискусійним.

Процес обдумування доводить нас до тієї точки, де спостерігаємо, що деякі посередники спроможні довести нас до такого кінця, до якого прямуємо. Однак, з-поміж усіх цих посередників, які нас задовольняють, врешті обираємо єдиний, і такий вибір стосується дії вибору (electio). Часом може трапитися, що розум пропонує лише один посередник. У цьому випадку один запропонований посередник задовольняє нас і вибір водночас може бути й згодою. (STh I-II, 15, 3). Дія вибору залежить частково від розуму, а частково від волі. Аристотель називає це “прагнучим мисленням” або “мислячим прагненням”. У цьому повному значенні, воно не є нічим більшим, аніж повною дією, якою визначається воля і охоплюється обдумуванням розуму і рішенням волі. Розум та розуміння необхідні для волі, а воля необхідна для згоди та для вибору.

Тома зважує, чи дія, завдяки якій обдумування (deliberatio) доходить до кінця, залежить від мислення, чи від волі. Підстава дії залежить від матерії та форми. З-поміж дій волі одні, що залежать від нижчої сили матерії, водночас можуть мати форму та специфіку і від вищої сили, оскільки нижча завжди підпорядковується вищій. Якщо людина здійснює хоробру дію з любові до Бога, то це дійсно й матеріально є дією хоробрості, однак формально та підставово – дією любові. Подібно – й у дії вибору. Розуміння передбачає певний розмір матерії дії, пропонуючи судження для волі, однак формальна дія вибору є рухом душі згідно з добром, яке вона вибирає, тобто вибір підставово є дією волі (STh I, 83, 3): "Причина цього така: оскільки властивим предметом вибору є спрямування до мети, а вона як така містить поняття блага та корисного. Оскільки ж добро є предметом пожадання, то висновується, що вибір принципово є дією пожадальної сили. Тож вільна воля є пожадальною спроможністю"[ci].

Дії та діяння є такими ж, як сутності, що їх здійснюють: адже будь-яка річ продукує таку ж дію, якою є сама і сутність речей завжди вимірюється їхнім ступенем буття. Людина, будучи недосконалим та недостатнім буттям, може здійснювати недосконалі й недостатні дії, тож добро і зло у її діях поєднуються у різних пропорціях (STh I-II, 18, 1): "Тому потрібно сказати, що усіляка дія, оскільки має щось від буття, – має щось із добра; однак, не маючи повноти буття, що притаманно людській дії, може бракувати їй добра: так дія й зветься злою, оскільки їй чогось бракує"[cii].

На добро у людських діях можна дивитися з чотирьох точок. Насамперед, людська дія підпадає під рід – "дія", як кожна дія оцінюється досконалістю того буття, яке її здійснює, тому й у кожній дії присутня внутрішня градація у відповідності до ступеня буття, що її здійснює, тобто до наданого ступеня вищості й досконалості. По-друге, дії отримують добро від їх виду. Оскільки вид кожної дії визначається її предметом, то відповідно, й дія добра визначається з огляду на її вид, як вона

прикладається, чи не прикладається на прийнятні предмети (STh I-II, 18, 2): “Як природна річ отримує вид із своєї форми, так дія отримує вид із предмета, так само – й рух від своєї мети. І тому, як первинна доброта природної речі приймається з її форми, яка надає їй вид, так і первинна доброта моральної дії приймається із предмета, до якого вона стосується”[ciii]. По-третє, дії є добрими чи поганими з огляду на обставини, що виступають разом із ними. Природне буття не приймає усієї досконалості від субстанційної форми: цю форму надає йому його вид і значна частина його досконалості походить від багатьох акциденцій. Четверте й останнє, людська дія приймає добро від цільової мети. Порядок добра й буття пропорційні один до одного: існують буття, що не залежать від якогось іншого буття і щоб оцінити їх дію, достатньо осмислити у собі буття, із якого воно випливає. Однак є й такі буття, які залежать від інших буттів. Тож неможливо оцінити їх дії без осмислення причини, від якої вони залежать. Тому й існує стосунок, який має людська дія із першопричиною усього добра – Богом (STh I-II, 18, 4).

У будь-якій добровільній дії вирізняються дві дії – внутрішня дія волі та зовнішня дія. Кожна з цих дій має свій власний предмет і предметом внутрішньої дії волі є цільова мета, предметом зовнішньої дії є те, чого вона стосується (STh I-II, 4, 4). Із цих двох дій одна повинна керувати іншою. Зовнішня дія приймає своє визначення (specificatio) із предмета, до якого вона прикладається; внутрішня дія волі приймає своє визначення від цільової мети та від її властивого предмета. Якщо воліємо дійти до найвищих засад, які визначають дії як добрі чи злі, доходимо висновку, що людські дії формально визначені щодо мети, згідно з якою діє внутрішня дія волі і вони матеріально визначені на більшість предметів, до яких звертається зовнішня дія (STh I-II, 18, 6): “Тому види людських дій формально осмислюються у стосунку до мети, а матеріально – у стосунку до предмета зовнішньої дії”[civ]. Ця мета має бути добром, і добро узгоджується із

розумом, за словами Діонісія, якого цитує у цьому місці Тома, а що не узгоджується з розумом, є злом. Цю тему докладно розвиває Е. Жильсон [185, с. 259-260].

Боже провидіння спрямоване не лише на загальне благо людського виду, а також на добро кожної окремої людини. Божий закон скеровується на кожну окрему людину, аби долучити її до Бога та поєднати її з ним завдяки любові. Щодо смиренності (humilitas), Тома стверджує, що вона стосується насамперед людської покори Богові, а оскільки Бог є її предметом, то це – теологічна чеснота. Теологічні чесноти стосуються цільової мети і тому вони є причинами всіх інших чеснот (STh II-II, 161, 4).

Добром для кожної речі є те, що пасує їй з огляду на її форму; злом для речі є те, що суперечить її формі та руйнує її порядок. Оскільки форма людини – раціональна душа, то всіляка дія, що узгоджується із розумом, називається добром, і всіляка дія, протилежна до розуму, є злом (STh I-II, 18, 5): "у людських діях добро та зло пізнається у стосунку до розуму, оскільки… добро людини є те, що узгоджується з розумом, зло ж – ні"[cv]. Тож коли людська дія включає щось протилежне до порядку розуму, то вона зараховується до злих дій: крадіжка є злом, оскільки полягає у заволодінні майном іншого. Коли зважимо будь-яку окрему дію, що узгоджується з розумом, то помітимо, що вона скерована до мети та до ряду посередників, які розум декларує як добрі. Таким чином, багато часткових добрих дій, які людина здійснює, є сукупністю дій, скерованих до їх мети та прийнятих розумом.

Розважаючи про людину та її місце у суспільстві, Г. Костельник зазначає, що свобода і права громадянина не повинні шкодити суспільству, та наголошує на суспільному значенні ідеї рівності людей. У суспільстві до людини можна підходити з різними мірками, особливо щодо її доброти чи ворожості. За Костельником, ідея про рівність усіх людей матиме підставу лише у світлі християнства. Люди вважаються рівними на підставі

природного права, оскільки усім належать однакові права. Однак філософ зазначає, що до повного зрівняння ми ніколи не дійдемо [32, с. 89-90].

4. 3. Ціль людського життя

Термін "ціль" може мати два значення. По-перше, він може стосуватися самої речі, яку прагнемо здобути. У цьому значенні гроші є "ціллю", якої прагне скупий. Однак він може стосуватися також здобування, володіння, вдоволення та користання тим, чого прагнеться. У цьому значенні скупий прагне володіти грошима. Ці два значення потрібно розрізняти і щодо блаженства. Блаженство в першому значенні – це нестворене благо, яке називаємо Богом; а те, у чому воно полягає, і є другим його значенням.

З цієї точки зору блаженство є створеним добром, однак його причина та предмет є нестворениими. Також сутність блаженства, здобуття людиною, задоволення цільовою метою необхідно є чимось людським та чимось створеним (STh I, 26, 3). Це "щось" є дією, оскільки блаженство складає вищу досконалість людини, а досконалість передбачає дію, як недосконалість передбачає спроможність (STh I-II, 3, 2). Врешті, ця дія є дією людського розуму без усіх інших сил душі. Ми не можемо проголошувати, що блаженство зводиться до дії відчуттєвої душі, оскільки предмет блаженства не міститься у тілесних благах і вони нездатні надати нам блаженство (ScG III, 33). Розумну частину нашої душі складають мислення та воля, проте лише мислення здатне безпосередньо схопити предмет блаженства та мети. Потрібно розрізняти саму сутність блаженства та випадкові задоволення, які неодмінно присутні в ньому (STh I-II, 4, 1). Блаженство у своїй суті не може полягати у добровільній дії. Осягає мету не воля: воля рухається стосовно відсутньої мети, коли прагне її, та стосовно присутньої мети, коли самодостатньо перебуває та вдовольняється у ній. Однак прагнути мети означає не осягати її, а лише рухатися до неї. Людське

благо не полягає у будь-якому створеному добрі: воно може полягати у досконалому добрі, яке повністю задовольняє прагнення. Ніщо не може задовольнити людську волю, окрім загального блага, яке є її властивим предметом, тому жодне створене благо не може складати цільового призначення. Тому й людське блаженство полягає у первинному та загальному благові, яке є джерелом усіх інших благ (ScG IV, 54).

Блаженство полягає у діяльності умоглядного (speculativa), а не практичного (practica) мислення. Найдосконалішою силою мислення є та, предмет якої є найдосконаліший, тобто – сутність Бога. Ця сутність є предметом умоглядного, а не практичного мислення. Тому й дія, що складає блаженство, повинна мати умоглядну природу і це має бути дією споглядання (contemplatio) (STh II-II 23, 5). Чи споглядання, яке є джерелом блаженства, полягає в осмисленні (consideratio) умоглядної науки, можна дізнатися, вирізнивши два види блаженства, що стосуються людини – досконале та недосконале. Досконале блаженство сягає істинної сутності блаженства, недосконале блаженство не стосується її, а лише дотичне до неї у деяких точках. Істинне блаженство не може зводитися до пізнання умоглядних наук. В осмисленні умоглядних наук наше бачення не може сягнути далі, ніж першоначала цих наук, оскільки цілість кожної науки віртуально міститься у началах, із яких вона випливає.

Здійснювати дію справедливості означає передавати комусь йому належне у такий спосіб, що те, що передається, дорівнює тому, чим володіється. Тому від справедливості невіддільні два поняття – борг та рівність. Через поняття боргу чесноти пов’язуються зі справедливістю та додаються до них, але їх потрібно відрізняти, бо вони не зобов’язують когось сплачувати все, що він заборгував [185, с. 333]. Найвизначнішим прикладом таких стосунків є пов’язаність людини з Богом. Людина зобов’язана Богові всім. І важко собі уявити, що людина відплатить усе заборговане.

Бог створив нас розумними, і ми є предметами спеціального влаштування його Провидіння, яке керує людиною задля її власного блага. Тому Боже провидіння спрямоване не лише на загальне благо людського виду, а також на добро кожної окремої людини. Божий закон скеровується на кожну окрему людину, аби долучити її до Бога та поєднати її з ним завдяки любові. Саме це є метою цього Закону, який готує вище благо для людини, аби вона ввійшла до єдності з Богом (ScG III, 116). Таку благодійність неможливо відплатити: тому чеснота, якою визнаємо борг стосовно Бога, який ми нездатні відплатити, є чеснотою релігії (STh II-II, 80, 1). Людина може практикувати чесноту релігії стосовно єдиного Бога (STh II-II, 81, 1). Стисліше мовлячи, існує лише одна правдива релігія. Ми по-різному поважаємо батька і правителя, тому й повинні інакше вихваляти Бога, який нескінченно перевершує все.

Усі створіння походять з однієї причини та рухаються до однієї мети. Тому один і той же принцип врегульовує моральні дії та фізичні права. Це є та ж глибока причина, яка робить так, що камінь падає, вогонь піднімається, а людина прагне. Кожне з цих буттів шукає свою дію, аби осягнути власну досконалість та реалізувати своє призначення: “усе, що прямує до власної досконалості, прямує до Божої подоби” [185, с. 351]. Кожне буття є чітко визначене своєю власною сутністю та має свою власну дорогу реалізації призначення, спільного для усіх. Тому всі створіння, навіть ті, що позбавлені мислення, скеровуються до Бога як свого цільового призначення. Очевидно, що цільовим призначенням мисленнєвого створіння є пізнання Бога (ScG III, 25). Щоб повністю переконатися у цьому, потрібно звернути увагу на те, що цільове призначення збирає разом усі інші опосередковані призначення та скеровує їх до самого себе і, як кожне часткове щастя, є лише попереднім для цього блаженства.

Кожне людське буття прагне щастя, тобто кожне людське буття необхідно прагне та шукає того, що воно називає “блаженством”. Цей термін

відповідає Аристотелевому “eudaimonia” і вимагає певного пояснення щодо свого значення та використання. Лексикографічні джерела вказують на те, що термін “блаженство” (beatitudo) є синонімом до “щастя” (felicitas). Про це говорять деякі дослідники філософської спадщини Томи [174, с. 210]. Ф. Коплстон стверджує, що хоча англійський відповідник до цього термніа, “happiness”, зазвичай використовується у суб’єктивному сенсі, психологічна умова відчування щастя, тобто слово “блаженство”, має значно глибше значення для Томи. Коли термін використовується в об’єктивному сенсі, то це передбачає, що “благо, яким людина наділена, вдосконалює спроможності людини як людини” [127, с. 34]. У суб’єктивному значенні він позначає діяльність володіння цим благом та вдоволення чи щастя, що слідує за цією діяльністю. Тому говорити, що всі люди конче прагнуть щастя (блаженства), означає говорити, що всі люди конче шукають того, що вдосконалює та вдовольняє потреби їх природи, чи сприймається як таке: всі їх часткові вибори “наповнені цією природною схильністю волі” [326, с. 45-46]. Очевидно, що Тома мав визначену ідею, що саме складає вище благо людини.

Як для Аристотеля, так і для Томи людські дії отримують свою моральну якість із стосунку до цільової мети людини. Хоча й існує деяка відмінність між концепціями двох філософів щодо людської цільової мети, все ж обидва філософи розвивали свою концепцію телеологічної теорії етики на основі вищості ідеї блага [155, с. 35-37]. Тут термін “людська дія” використовується у “технічному значенні” [185, с. 252]. Оскільки розглядаємо людську дію чисто абстрактно, все ж деякі дії будуть морально невизначеними індиферентними.

Кожна окрема неподільна дія має певні обставини, завдяки яким визначається, чи вона є доброю, чи поганою. Якщо дія є цілком невизначеною, як-от рух ногою чи рукою, то така дія не може називатися людською чи моральною дією і тому буде невизначеною й існуватиме поза

класом моральних дій (STh I-II, 18, 9): “Тому необхідно, щоб кожна дія людини походила з розважності розуму, що осмислюється у неподільному – чи вона добра, чи погана. Якщо ж не походитиме з розважливого розуму, а з якоїсь уяви: коли хтось голить бороду чи рухає ногою або рукою, то така дія не є, власне кажучи, моральною чи людською”[cvi].

Зазвичай на дію творення дивляться як на таку, що не має жодного іншого наслідку, як хіба що випродукування усього існуючого із неіснуючого. Таке сприйняття творення неповне. Ефективність дії творення не може звужуватися лише до одного поштовху, який “спричинює випливання буття з Бога” [310, с. 51]. У цю мить, коли творіння отримують рух, який надає їм буття, вони отримують інший порух, який ставить їх на шлях назад до їх точки відправлення і спрямовує повернутися щонайближче до їх першого джерела. Щодо ангелів, то їх доля чітко визначена вже з першого моменту від їх створення, але це не означає, що ангели створені у статусі блаженних. Можливо, що вони створені у статусі милості, про що Тома пише (STh I, 62, 5): “Ангел після першої дії любові, якою заслуговує блаженства, одразу стає блаженним”[cvii].

Причина цього в тім, що милість вдосконалює природу відповідно до способу цієї природи і, як і всіляка досконалість, сприймається у тому, що здатне вдосконалюватися, відповідно до його способу. А це належить уже до ангельської природи, що вона осягає природної досконалості не через перебіг (дискурс), а одразу – за природою. Суть цього полягає у досконалості ангельської природи, тобто у прямому відчутті, позбавленні дискурсивного пізнання. Людина ж, у порівнянні з ангелами, не може осягнути вищої досконалості одразу від народження: тому людині дане довше життя, аби заслужити блаженство. Ангели, які звернулися до Бога єдиним актом милості, заслужили вічне блаженство. З іншого боку, злі ангели єдиною дією волі незворотно відвернулися від нього. Оскільки вони

не наділені мисленням та волею, “можуть лише осягнути Бога причетністю до деякої подібності до їх творця” [152, с. 90-92].

Першоначалом усіх речей є Творець, що перевищує всесвіт, який створив. Цільовою метою усіх речей має бути добро, бо лише добро може відігравати роль цільового призначення. Таким цільовим призначенням є Бог. У випадку мисленнєвого буття цільове призначення його дій встановлюється тим, що воно пропонує чинити, або метою, до якої прямує. Буття, що прагне мислення, може володіти лише цільовим призначенням, що є поза ним. Бог є цільовим призначенням усіх речей. Оскільки вони існують і оскільки вони діють, усі творіння прямують до причетності та репрезентування єдиного Добра, однак кожна у своїх межах. (ScG III, 17; ST I, 103).

Дослідження всесвіту як єдиного цілого повинно починатися з вивчення чистого мислення (intelligentia), і тут можливі два шляхи, що відповідають двом принципам, які керують укладом всесвіту: один принцип – слідувати за ієрархією створених сутностей, приймаючи її у порядку спадання досконалості і через це доходити від вивчення ангелів до вивчення людини; іншим принципом є вдатися до порядку цілей [185, с. 175]. Людина стоїть у порядку досконалості одразу ж після ангелів і появляється у Писанні лише після всього, бо вона є певною вершиною творіння та ціллю. Саме заради людини створено незнищенні (incorruptibilis) небесні тіла, також для неї Бог поділяє води та твердь, називаючи сушу Землею, щоб заселити її істотами та рослинами. Відповідно, цілком доречно розмістити вивчення тілесних речей одразу після вивчення чисто духовних. Із цього можна зробити висновок, що людина – зв’язкова ланка між світом мисленнєвим та тілесним.

Всесвіт, як його представляє Тома, не є масою інертних тіл, які пасивно рухаються завдяки силі, проходить через них, а є зібранням дієвих буттів, кожне з яких “втішається чинністю, якою наділив їх Бог разом із

дієвим буттям" [254, с. 37]. Любов є незмірним джерелом усієї причиновості, і Тома визначив поміж природними наслідками та Богом природні та дієві причини. Тут повною противагою до філософії Томи є філософія Малебранше: для цього філософа Бог є єдиною причиною та "зберігає дієвість виключно для себе" [185, с. 469].

Якщо Бог надає речам дієвість як найвищу ознаку їхнього божого походження, то в них існує постійний намір уподібнитися самим до Бога, який впроваджує їх у дію. Під кожною природною формою лежить приховане прагнення імітувати за посередництва дії творчу діяльність та чисту дієвість Бога. Це прагнення є несвідомим у сфері тіл. Природні закони руху та їх перехід від одного буття до іншого наслідують творчий процес Бога і дієвість вторинних причин є подобою його плодовитості (STh III, 56, 1). Тому античний вислів "ars immitatio naturae est" дещо перегукується із цим твердженням.

Як тільки усвідомимо значення цього твердження, то зникають усі тіні суперечностей між досконалістю Бога та створених буттів. На противагу, всесвіт, який воліє Бог, оскільки він подібний на нього, ніколи не буде надто гарним та надто сильним: він ніколи не усвідомить себе надто повно і ніколи не прямуватиме настільки сильно до своєї власної досконалості, аби відтворити образ Божої моделі (ScG III, 21): "Щось, що прямує до своєї досконалості, прямує до Божої моделі". Це – принцип невичерпної плодовитості у філософії Томи, що керує людською моральністю та метафізикою природи.

Існує два порядки, чи підпорядкування (ordines) у речах: підпорядкування частини до цілого та речі до мети, і останній є значно принциповішим, як твердить Тома (ScG III, 49). Порядок стосується розуму чотирма шляхами: порядок, якого розум не чинить, є порядок природних речей, що вивчається у природній (naturalis) філософії; порядок, який розум чинить осмислюванням своєї власної дії, як порядок концептів чи знаків

концепта, які є словами, є порядком, що вивчається у розумовій (rationalis) філософії; порядок, що чинить осмислення дії волі, є порядком, що вивчається у моральній (moralis) філософії; порядок, що розум чинить осмисленням зовнішніх речей, для яких він є причиною, стосується механічних мистецтв. Оскільки предметом природної філософії є рух чи рухома річ, то предметом моральної філософії є людська дія, скерована до мети. Моральна філософія поділяється на три частини: моністична, економічна, політична. Остання стосується найвищого призначення людини і тому, по суті, є головною.

Існує ряд підстав для дії, і кожна спрямована до основного блага, яке є внутрішньо присутнім благом у кожному людському бутті. Внутрішнє благо осмислюється як мета і передбачає достатню відповідь на питання, для чого потрібно робити щось те чи інше. Оскільки людські блага та можливості є численними, то постає питання, чи існує така умова, яка може називатися повністю задовільною. Для такої умови чи стану Аристотель пристотовує термін "eudaimonia", а Тома – "beatitudo" чи "felicitas" як частковий синонім до попереднього слова.

Тома стверджує, що жоден стан справ у цьому світі не може повністю відповідати загальній ідеї блаженства (beatitudo), адже таке благо недосяжне для наших сил. Він пише про недосконале блаженство, beatitudo imperfecta (STh I-II, 5, 5), яке полягає у здобуванні земних благ. Певним чином цей термін парадоксальний: коли блаженство визначається як "досконале" благо, то beatitudo imperfecta означає "недосконале досконале блаженство". Тома, оскільки більше зацікавлений у досконалому блаженстві, тобто споглядання Бога, ніколи докладно не пояснює, що таке "недосконале блаженство". Для нього життя практичного розуміння та чесноти само собою є певним чином блаженство, однак – недосконале. До того ж, Тома ніколи не осмислював умоглядність (contemplatio) як "організовуюче чи узагальнююче начало соціальної та політичної теорії" [99, с. 108-131]. У його концепції

персональної етики умоглядність відіграє непевну роль. Зрозуміло, що ніхто не може увійти в умоглядний спосіб життя, хіба що як недосконало. Для цього Тома подає приклад учителя, який може сприймати Бога через умоглядність і передавати це людям через дію (STh II-II, 188, 6): “contemplata aliis tradere”.

Тома подає повний перелік основних людських благ у контексті “першоначал людської дії” (STh I-II, 94, 1). Питання, яке він ставить, полягає у тому, чи таких першоначал багато, чи лише одне і він відповідає, що їх багато. Одне з них – “основа” (fundatio), на якому засновуються усі інші (supra hoc fundatur omnia alia). Він стверджує, що благо є тим, що потрібно робити та наслідувати, а зла потрібно уникати. Тому благо (bonum), яке є “посередником для втілення основних людських благ, потрібно наслідувати, а тих дій, які шкодять основному добру, потрібно уникати”, про що читаємо у сучасних дослідників [174, с. 342].

На аналогічні роздуми натрапляємо, оглядаючи історію української філософської думки у Києво-Могилянській академії. За Кониським, мета людського життя – блаженство, тобто те, що приготував людині Бог, з одного боку, а з іншого – перебувати у постійному пошукові того, що є найвищим благом. Кониський бачить таке щастя у розумовій діяльності людини. Ідею загального блага Кониський поєднує з ідеєю індивідуалізму [32, с.128-129]. Професори Києво-Могилянської академії говорять про фізичну та моральну мету людини: фізична мета полягає у ясному баченні Бога, це – найвища досконалість людини. Моральна мета “пов’язана із земним життям, з досягненням проміжних цілей” [19, с. 80]. Т. Прокопович залишає за Богом право на першопричину, однак стверджує, що процеси, які відбуваються у природі, підлягають законам, які забезпечують природі певну незалежність.

Г. Костельник, осмислюючи проблему мети людського життя, стверджує, що релігія подає духовну причину існування світу – Бога, яка

пояснює мету існування та інші явища, що не піддаються логічному поясненню та науковому доведенню. Саме тому наукове знання може багато чого пояснити, однак не може знівелювати усі засади, на яких засновується доказ існування Бога [32, с. 58-59].

4. 4. Людина і спільнота

Людина, будучи "animal sociale", існує у спільноті, і тому соціальний спектр проблем окремої людини неможливо розглядати відокремлено від соціуму: саме тому на сучасному етапі значно виросла популярність соціології. Твердження, що лише на ґрунті існування у спільноті може виникнути мораль та культура, походить ще від Гомера та його творчості. Далі цю думку продовжує Августин (De Civitate Dei, XII, 27) та Тома (ScG III, 117): "оскільки людина є соціальною істотою, то природно одна людина повинна віддати іншій те, без чого людська спільнота існувати не може. Тому люди не можуть існувати разом, якщо не вірять навзаєм, так наче собі навзаєм демонструючи істину. І тому чеснота істини певним чином присутня у понятті повинності" [270, с. 417].

У всіх своїх творах Тома декларує, що концепція людської спільноти сутнісно вкорінена у людській природі: людина спрямовується до соціальності більше, аніж будь-яка інша істота і людина насамперед є соціальною істотою для Томи (STh I, 96, 4). Для людини спільнота є природною необхідністю і буття людини ототожнюється із буттям спів-людини, оскільки людина не є незалежним самосутнім буттям: люди залежні одне від одного та потребують взаємної підтримки. Те, чого не може зробити одна людина, робить якась інша і тому праця багатьох людей продукує те, що потребує окрема людина. В часи античності виник вислів "homo homini amicus" (людина людині друг), а згодом Т. Гоббс сформулював протилежну фразу – "homo homini lupus" (людина людині вовк), однак і вона не є цілком

антисоціальною, бо й у ній міститься дещо з концепта соціальності, а саме – закон механічної форми діяльності матерії у процесі розвитку суспільства.

Доказом соціальності людини насамперед є її мова і Тома стверджує, що мовою людина повинна висловлювати правду, бо коли вона висловлює неправду, то це підриває соціальний порядок (STh II-II, 109, 3): "Люди не можуть виживати, якщо не віритимуть одні одним"[cviii]. До того ж, людська соціальна природа не є дефектом: адже Бог надав людям красу порядку, що формує людську расу. Кожен окремий предмет чесноти стосується або добра окремої особи, або загального блага; закон же стосується загального блага: тому й не існує такої чесноти, якої не може настановляти закон (STh I, 96, 3): "Усі предмети чеснот можуть стосуватися або особистого блага якоїсь особи, або загального блага спільноти, як те, що стосується хоробрості, хтось може наслідувати або задля збереження держави, або задля охорони прав свого друга; і так маємо в усьому іншому"[cix]. Стосунки субординації є сутнісними для такого порядку та необхідними для його існування. Соціальне життя ґрунтується на внутрішніх началах людського буття і воно висновується із самої природи людини. Оскільки всі люди причетні до одного виду, то вони, з одного боку, є одним цілим, а з іншого – окремими неподільними особами. Тому соціальна природа людини ґрунтується на окремих обмеженнях одного неподільного та загальних специфічних факторах людського укладу (STh I, 96, 3).

Аквінат у наступному питанні продовжує цю тему. Якщо людська спільнота є цілим, то особа є частиною та членом цього цілого. Щодо цієї тези, то Аристотель у "Політиці" акцентує на тому, що саме в цьому випадку ціле передує частині. Тома, відповідно, переймає цю ідею та прирівнює її до людського тіла та його частин: тобто, окрема людина має такий стосунок до спільноти, як окремі частини людського тіла до цілого організму (STh I, 96, 4). Виходячи з таких положень, ціле займає концептуальну та природну першість у стосунку до частин і ці частини приймають свою специфічну

природу від цілого і вони не залишаються тим, чим вони були після того, як руйнуються їх попередні стосунки із цілим. Ця концептуальна першість не описує матерію повністю: ціле є також первинним щодо частин як до досконалості, оскільки ціле має більшу цінність та силу буття, ширшу причетність до Бога (STh II-II, 31, 3): "загальне благо є божественнішим, аніж благо одного. Тому чеснотою є для когось поставити навіть своє життя перед небезпекою за благо республіки – чи духовної, чи часової"[cx].

Людське буття не обмежується своїм тілесним існуванням: воно має глибші засади буття, із яких висновується його здатність до соціального життя. Природне налаштування (dispositio) чи здатність (aptitudo) щодо соціальності не є тим самим, що й початок соціальності. Людина природно налаштована до соціального життя так, як і до чесноти і ці два налаштування прямують до здійснення. Формування спільноти залежить від діяльності самої людини і ця діяльність спрямовується людським розумом (STh I-II, 105, 2). Тома називає державу найвизначнішим продуктом розуму, осмислюючи її як великий та визначний витвір людського духу.

Кожна спільнота входить у буття задля певного блага. Оскільки відмінність у меті є різною у різних спільнот, тому й родина, спільнота та держава відрізняються не лише кількісно, тобто за кількістю складових частин (осіб), але й якісно. Правові закони безпосередньо скеровують людину до певного загального блага, однак опосередковано – до блага окремої особи (STh II-II, 58, 7): "слід сказати, що законна справедливість достатньо безпосередньо скеровує людину до того, що стосується іншого, тобто загального блага, а опосередковано – до блага однієї окремої особи"[cxi]. Відповідно до природного закону, що домінує в усіх живих буттях, прогрес завжди створюється від недосконалого до досконалого та від простого до укладеного. Так висновується перший соціальний уклад, тобто сім'я. Тома вважає, що цей устрій ближчий до людської природи, аніж держава, оскільки він передує державі.

Тома порівнює спільноту з людським організмом, наводячи паралельні порівняння (ампутація руки задля збереження здоров'я цілого тіла) (STh I-II, 21, 3): зрозуміло, що таке порівняння не є повністю відповідним, однак потрібно сприймати це порівняння не у фізичному, а в моральному значенні. На відміну від Аристотеля, Тома не розглядає державу як вищу та найдосконалішу спільноту, а лише як необхідність та засіб для здійснення того, що потрібне для життя людей. Для Аквіната civitas не є вищою формою спільноти, як polis для Аристотеля. Говорячи про державу як досконалу спільноту, Аквінат не має на увазі будь-якого стосунку до теології чи релігії. Кожна спільнота вимагає центрального авторитарного керівництва, яке утримує в полі зору загальне благо та намагається зробити його реальним. Якщо людина була б окремим буттям, то вона мала б лише єдину мету і була б лише під керівництвом Бога. Це був би приклад повного індивідуалізму. Однак попри свою власну окрему мету людина має за мету також і загальне благо спільноти (STh I, 96, 4). І там, де кілька окремих осіб прагнуть єдиної мети, існує певний домінуючий принцип. Загальний закон здобувається через загальне (universalia), і те, що присутнє у загальному, як у цілому, відображається у його частинах.

Жодного повного порядку не може існувати без вищої авторитарності: Бог керує цілим всесвітом, небесні тіла керують земними тілами, розумні буття керують тілесними речами, душа керує тілом, розум керує нерозумними силами, голова керує тілом. Усюди, де віднаходимо множинність та різницю, порядок може існувати лише у тому випадку, коли існує підпорядкування (subordinatio) відповідно до Божих вказівок, так що вище буття завжди керує нижчим. Таким чином, усі часткові порядки містяться у загальному порядку і вони є окремими прикладами загального порядку. Саме тому авторитарна влада є життєво необхідним елементом у суспільстві на будь-якому його рівні. Спільнота, будучи моральним організмом, підпорядковується своїй голові, що має за мету загальне благо.

Адже якщо кожен окремий індивід буде захоплений своїми власними інтересами, то загальне благо буде у небезпеці, або й узагалі зруйнується. Тобто у кожній людській спільноті віднаходиться подвійний порядок: стосунок до голови спільноти та стосунки між членами спільноти (STh I, 96, 4); подібне маємо в Августина (De Civitate Dei, 19, 13).

Ідея, що керівник приймає свою силу та авторитет від людей, широко приймалася у Середньовіччі. Такі думки знаходимо й у Томи в "Сумі" (STh I-II, 90, 3): "Впорядковувати щось у відповідності до загального блага належить або всій кількості, або ж її частині. Тому й встановлювати закон стосується або усієї кількості, або тієї особи, що піклується про неї"[cxii]. Закон за своєю природою, як стверджує Тома, прагне загального блага, а бути причетним до загального блага є завданням усієї спільноти, або тієї особи, що представляє усю спільноту. Тому й законодавство повинно належати тому, хто представляє усю спільноту, або ж усій спільноті. Сила авторитарності (auctoritas) базується на природному законі і в кожній спільноті існування сили авторитарності необхідне, бо жодна спільнота не може існувати без цього (STh II-II, 88, 12). Люди у спільноті є тим цілим, у якому сила авторитарності присутня безпосередньо та прямо, як душа присутня в організмі.

Держава, зрозуміло, є витвором людського розуму, а всі речі, що створює розум, є творами мистецтва – тобто є наслідуванням того, що віднаходиться у природі (ars imitatio naturae est). Відповідно, жоден такий витвір не може бути досконалим. Тома вирізняє дві фази в утворенні держави: становлення самої держави та становлення уряду держави. Збереження доброго порядку у державі залежить від трьох видів діяльності правителя: він повинен забезпечити існування доброго уряду, зберігати законність у державі та захищати своїх громадян від ворогів. Мистецтво керування простягається на широке поле діяльності. Служіння Богу вимагається згідно з природним законом і Тома відкидає концепт держави

без релігії (ScG III, 120); (STh II-II, 81, 2). Так само, як і Августин, Тома приписує релігійні обов'язки самій державі, дозволяє державі втручатися у релігійні справи, тобто підтримувати моральні стандарти, захищаючи Церкву (STh I-II, 7, 1).

Тома часто звертається до питання буття спільноти та до самої природи цивільної спільноти. Насамперед, спільнота є певною єдністю і оскільки одиниця має підрозділи, Тома стверджує, що спільнота не є абсолютною єдністю, а єдністю "secundum quid", тобто єдністю порядку (ScG IV, 35); (STh I, 39, 3). Тома застосовує для пояснення цього поняття терміни "матерія" та "форма". Тобто, маса людей є матерією, що формується у спільноту завдяки певному впорядкуванню. Грецьке "hyle", перше значення якого "ліс", також походить із цього ж концепту. Хоча дерева в лісі (матерія) змінюються, все ж він залишається лісом (форма): тобто Тома також прирівнює спільноту до біологічного організму, в якому матерія постійно змінюється, хоча форма зберігається. Окремі члени спільноти, зрозуміло, є чимось більшим, аніж матерія: вони є дієвими чинниками, які за своєю волею формують спільноту.

Тома стверджує, що загальне благо та часткове благо особи відрізняється не лише ступенем, але також і формальною відмінністю: часткове благо підпорядковується до загального (ScG III, 17). Природа загального блага та окремого блага є різною, так само, як і природа цілого відрізняється від природи частини. Тому загальне благо може бути причиною, чи основою для чогось якісно нового. Тома стверджує, що спільнота має специфічне буття, однак він не наділяє спільноту субстанційним буттям, незалежним від буття окремих неподільних осіб, членів спільноти. Тут потрібно розрізняти дві речі, а саме, що спільнота є реальністю, однак що вона не має субстанційного буття. Реальність та субстанційність, на думку Томи, не є одним і тим же, і лише неподільні особи у цьому випадку є субстанціями. Тома наділяє спільноту

акциденційним буттям, оскільки для нього порядок є стосунком і тому кожен стосунок, незалежно від того, який він важливий, міститься, як уже зазначалося вище, у категорії акциденції.

Тому й спільнота далі у цьому ж питанні "Суми" розглядається як акцидентний стосунок, що ґрунтується на перехідному (transitivus) чи сутнісному (essentialis) стосунку. Людська природа передбачає спільноту, то стосунок до спільноти є природним та сутнісним, і тому спільнота не є власне субстанцією, а є субстанційною та сутнісною необхідністю людської природи, що засновується на стосункові дії (actio) та пасивності (passio). Тому конкретна форма спільноти – це акцидентний чи категорійний (предикаментний) стосунок, оскільки за своєю природою людина не прив'язана до якоїсь певної спільноти.

Будь-яка спільнота виконує свою власну незалежну діяльність, однак це уможливлюється лише через неподільну особу. Тут також очевидний принцип "agitur sequitur esse" (дія йде після існування). Тома розділяє два аспекти людської діяльності: як неподільної особи, та як члена спільноти. Різні люди із різними функціями є різними членами однієї спільноти (STh I-II, 90, 2). Продовжуючи це питання, Тома не обговорює твердження про суспільну свідомість в усіх її аспектах, однак очевидним є те, що суспільна свідомість не є сумою свідомостей окремих неподільних осіб, хоча й особа є підметом, у якому міститься сама суспільна свідомість. Суспільна свідомість є знанням загального блага у розумі глави держави, а також необхідності, що висновуються із знання загального блага. Ці необхідності сходять на всіх членів спільноти, яким довіряється загальне благо.

Тома дещо модифікує позиції Аристотеля. По-перше, він переводить усі можливі висновки із факту людської причетності до спільноти для того, щоб встановити її обов'язки у спільноті. Тобто ці стосунки набувають найбільшого значення у тому вислові, що добро частини вимірюється його стосунком до цілого (STh I-II, 90, 2). Тому окрема людина не може ніколи

бути доброю, якщо вона не перебуває у відповідному стосунку до спільноти та до інших членів спільноти. Тут входить у дію природний закон, адже за природою частина прагне цілого, а розум наслідує природу. Тому особа зобов'язана присвячувати себе та свої можливості до цілого. Держава, як предмет розуму, є аналогією до природи і за природою частина повинна зводитися до цілого (STh I, 60, 5); (ScG III, 17).

Членство особи у спільноті є настільки сутнісним і стосунки між членами у суспільному організмі є настільки внутрішніми, що дії людини створюють безпосередній вплив на спільноту та на її членів. Усе, що є добрим чи поганим зі сторони частини, створює відповідний вплив на ціле: адже якщо хвора нога, то й людина хвора. Тому, оскільки ціле й частини перебувають у взаємному зв'язку, то все, що стається із цілим, те відчувають і частини. Тому той, хто піклується про загальне благо, піклується й про своє, бо благо одного члена залежить від блага спільноти, тобто цілого: він осягає не лише цільову мету, але й проміжну. Так людина прагне кількох речей водночас (STh I-II, 21, 3): "Існує прагнення не тільки останньої мети, як було сказано, але також і посередньої. Адже одночасно хтось прагне і найближчої мети і останньої, як приймання ліків та здоров'я. Якщо ж приймаються дві мети, що не підпорядковуються одна одній, то в такий спосіб людина може прагнути багато"[cxiii].

Спільнота не є чимось таким, що висить у повітрі над її членами і загальне благо не є чимось незалежним, та чимось, що є над членами спільноти, а знаходить свій вияв у приватному добрі членів. Тут стикаємося із кількісним аспектом загального блага, до якого часто звертається Аристотель та Тома. Соціальна спільнота має кількісну структуру щодо чисельності її членів, що має певне значення у стосунку до загального та часткового блага, адже матеріальний комфорт, справедливість законів, загальна моральність та все інше повинне задіюватися в усіх членах спільноти. І чим більше загальне благо реалізовується у її членах, тим

кращими будуть умови спільноти. Тома стверджує, що загальне благо є кращим у порівнянні із частковим благом, коли вони у тому ж роді, однак не завжди (STh I-II, 113, 9): "загальне благо є вищим, аніж окреме благо одного, якщо приймаються в одному роді. Однак благо милості одного є більшим, аніж благо природи усього всесвіту"[cxiv]. Саме тому загальне благо стоїть понад окремим благом лише тоді, коли вони є у тій самій сфері, але аж ніяк не тоді, коли порівнюються блага різних родів, тобто духовних та матеріальних (STh II-II, 152, 4). Спасіння окремої душі, що є понадприродним порядком, є вищим у порівнянні із земними благами. Навіть у природній сфері зверхність спільноти над особою не є абсолютною.

Людина та спільнота мають вищі (трансцендентні) стосунки між собою. Окрема людина не може увійти в існування поза спільнотою, не може розвиватися фізично та розумово, не може стати добрим громадянином чи християнином. Лише у спільноті людина може розвинутися в особу: до того ж, людина ніколи не перестає бути членом спільноти. Той факт, що людина є членом спільноти, не перешкоджає їй бути принциповою частиною всесвіту, який існує для людини: частковий характер членів не конфліктує з їх співвідношенням з цілим (ScG III, 110-113); (STh II-II, 64, 2).

Як духовна та розумна особа, людина здатна до самовизначення, оскільки наділена вільним судженням. Особа є тим стовпом, на якому утримується спільнота. Спільнота не є метафізичною сутністю, як фізичний організм: вона є лише діючою сутністю. Тут Тома проводить відмінність між метою спільноти та метою окремої людини (STh I-II, 96, 3). Саме тому блага окремої людини можуть скеровуватися до загального блага, однак самі у собі вони є відокремленими. Весь всесвіт скеровується до Бога і людина, завдяки своєму важливому розташуванню у всесвіті, має також окрему позицію у цьому стосунку. Тома стверджує, що людина не повністю підпорядкована політичній спільноті і її стосунки до цієї спільноти не визначають якість її дій: підпорядковується людина радше Богові, і тому всі

дії людини містять поняття заслужених чи незаслужених перед Богом. Тут же він додає, що хоча Бог і керує людиною, все ж діє таким чином, що не виключає її вільну волю: саме в цьому й полягає поняття заслужених чи незаслужених дій (STh I-II, 21, 4): "Бог рухає людиною наче інструментом, але це не виключає того, що людина рухає сама собою завдяки вільному судженню, через свої дії прислуговуючись або не прислуговуючись перед Богом"[cxv].

Зрозуміло, що концепт загального блага певним чином здійснює якийсь тиск на окрему особу, а особа наділена такими правами, що їх ніколи не торкається спільнота (ScG III, 155); (STh I-II, 95, 2). Тому неподільна особа та спільнота не повинні бути протилежностями, оскільки вони мають певні взаємні стосунки, що передбачають відповідну залежність. Відповідно, якщо притримуватися такої лінії, яку проводить Тома, то добробут кожної особи невіддільно пов'язується із добробутом іншої і благо однієї особи вкорінюється у благові цілого. Специфічність природи окремого неподільного існування належить людині від самого початку, однак якість членства у спільноті та прагнення працювати для загального блага є такими ж підставовими, як і часткові ознаки (атрибути). Ці якості не перешкоджають одні одним, оскільки й особа і спільнота скеровуються до добра. Саме тому скерування волі людини та скерування вказівок законів є тотожними (STh I-II, 96, 5): "закон містить у собі дві речі: перше, є правилом людських дій і друге, має примушувальну силу. Адже якась людина може двояко підкорятися законам. Одним способом, підпадаючи під правило. І таким чином усі ті, що підкоряються владі, підкоряються й законові, що несе влада"[cxvi].

З цього випливає, що окрема особа не є лише посередником на шляху здобуття загального блага спільноти: кожна особа має свою власну мету та свої власні засоби для її осягання (STh I-II, 90, 2). Тому й незалежна позиція та важливість особи не осягається її входженням у спільноту, а завдяки

повноті досконалості цілого окрема особа здатна осягнути своє власне піднесення та власну досконаліть. Відповідно, окрема особа є тим джерелом, що здійснює загальне благо завдяки її власним прагненням та власному становищу. З іншого боку, спільнота з її загальним благом доповнює та постачає сили для того, щоб окрема особа мала можливість осягнути фізичне та розумове існування. Завдяки такій концепції Тома уникає утискання окремої особи і водночас він випрацьовує теорію організму у спільноті, визнаючи те, що дозволені вияви особи як вільної духовної цілісності.

Якщо б природний закон не був моральною теорією, що передбачає певне моральне керівництво, то без роботи чеснот не було б відомо ані про добро зокрема, ані про прагнення добра. Аристотель осмислює сприятливу долю (fortuna) як корисну і важливу для здобування та вправляння чеснот а також для успіху окремих чеснотних виборів, однак Тома загалом говорить небагато про вплив долі на існування та діяльність чесноти [103, с. 167]. На цьому матеріалі бачимо, яким чином думки Аристотеля втілюються та модифікуються в ідеях Томи.

Поняття соціальної моралі безпосередньо стикається із поняттям справедливості та права. Право вимагає того, що є справедливим і щоб визначити різні форми справедливості, потрібно визначити спочатку різні форми права [185, с. 306]. Справедливість визначається з-поміж чеснот тим, що керує стосунками поміж людьми. Найпростіша форма, під якою можемо осмислити, якими повинні бути такі стосунки, є рівність. Такі чесноти осмислюються зі сторони чинника, але необхідно рахуватися із чимось поза чинником, адже у певному сенсі можемо говорити про справедливість і без нього. Ми говоримо про справедливу людину, однак у стосунку до когось іншого. Подібно говоримо і про щось справедливе, маючи на увазі те, що справедливість вимагає, аби хтось вчинив так, навіть якщо ніхто цього не робить. Тому “щось справедливе” визначається терміном “закон”.

Право виявляється між двох чеснот – справедливості та рівності. Першою є природна рівність самих речей: така рівність відповідна для встановлення стосунків права та справедливості. Так, дві людини можуть домовитися, що володіння якоюсь власністю вартує певних грошей і такі домовленості створюють різноманітніші стосунки рівності, аніж пряма природна рівність. Усе це називається позитивним, чи людським законом (STh II-II, 57, 1). Відповідно, певне поняття рівності походить від розумової необхідності, яка існує у кожній людській спільноті. Розум, а також домовленості, що створюються на його основі, властиві всім людям. Тому й людський закон притаманний усім людям і називається "законом народів". Такий закон не є предметом окремих закладів, а диктується природним розумом та виникає спонтанно там, де домінує розум (STh II-II, 57, 3).

Існують різні права, однак у будь-якому випадку громадяни не мають особистої влади один над одним: усі безпосередньо пов'язані з національною спільнотою, а стосунки, що керують ними, є стосунками права та справедливості. Так само маємо в сім'ї, де є стосунки батька й сина. З іншого боку, прямі стосунки права та справедливості повинні існувати й у сім'ї. Такі стосунки права керуються загальним благом сім'ї, що є їх цільовою метою (STh II-II, 57, 4).

Тож визначивши, чим є право, потрібно визначити, чим є справедливість: це постійне налаштування волі передавати своє право. Тому ми є справедливими або несправедливими стосовно інших. Ми можемо стверджувати, що це – сама чеснота, або що кожна чеснота є справедливістю. Людина є частиною соціальної спільноти і всі її чесноти зводяться до справедливості. Таким чином, справедливість є видом загальної чесноти, що включає всі інші (STh II-II, 58, 5). Добра людина та добрий громадянин – не одне й те саме: Тома розрізняє "грецьку" справедливість, яка скерована на благо міста-держави, та часткову справедливість, яка спрямована на збагачення душі, що здобуває її як свою досконалість. Тут

бачимо, що грецька мораль підпадає під вплив християнської. Як і всі інші чесноти, справедливість повинна стати близькою до християнства, адже перед тим, як бути справедливими в місті-державі, ми повинні бути справедливими перед власними очима та перед очима Бога.

Дії, що керуються справедливістю, є бажаними діями і воля не належить до порядку відчуттєвого прагнення, а до розумових бажань. Адже часто трапляється, що переживання (passiones) ведуть до несправедливості, як-от прагнення багатства спонукає до крадіжки, але справедливість вимагає повернення вкраденого власникові. Законна справедливість протирічить незаконній – шкоді загальному благу, що спонукає вади пильнувати лише власні інтереси. Тому потрібно відрізняти чинення справедливості від самої справедливості.

Справедливе є матерією справедливості, однак справедлива людина може допуститися несправедливості – чи то через хибу, чи через гріх. Тут видно, що людина не стає цілком несправедливою, а лише недосконаліть самої справедливості, що існує у людині. Через це людина не втрачає своєї чесноти справедливості. Несправедливість є виявом несправедливості, про яку знаємо, що вона є несправедливою. Тому здатність чинити несправедливість є сутнісною із несправедливістю і, як протилежність, є співсутнісною із справедливістю (STh II-II, 59, 2). Те, що є несправедливим, не обов'язково є злом, адже чинити несправедливі речі через незнання або через якесь терпіння означає потрапляти у несправедливість за акциденцією.

Воля людини врегульовується розумом і можемо сприймати людину як суддю, що виносить судження, тобто чинить суд. Судити означає визначати те, що є справедливим. Як дія справедливості, судження повинно задовольняти дві вимоги. Перша: той, хто виконує справедливість, повинен мати право від керівника чинити так і повинен діяти лише у своїй галузі. Без цієї умови суд буде узурпованим. Друга: суддя ухвалює рішення тоді, коли є раціональна певність правдивості судження. Злі люди часто бувають

недовірливими, бо судять інших по собі: піддаватися сумніву щодо доброти інших – людська спокуса і ніхто не може уникнути її, однак це – не важкий гріх.

Гріхом є засуджувати людину так, наче вона є повністю злою, керуючись чистими здогадами, оскільки ми не є володарями своїх сумнівів, а володарями суджень. Це – важкий гріх супроти справедливості, порушення її. Тома стверджує, що значно важчим гріхом є засудити невинного, аніж оправдати винного (STh II-II, 60, 2-4). Багато про суд знаходимо в "Нікомаховій етиці" Аристотеля. Переймає від нього різні види суду й Тома (STh II-II, 61, 1). Ці види суду засновуються на різних видах стосунків – дві особи у першому (обмін) та особа і суспільство у другому (розподіл). У кожному випадку, справедливість прагне рівності. У цих розділах (64-68 та ін.) Тома обговорює різні питання, пов'язані з правом та справедливістю. В наступних розділах (75 та ін.) Тома обговорює питання про торгівлю: несправедливо, обурюється він, продавати щось із завищеною чи заниженою ціною. Однак додає, що це не завжди так: часом покупець прагне чогось дуже сильно і це провокує вищу ціну. На цьому матеріалі можна було б розвинути "комерційну філософію" Томи, однак це вимагало б окремого дослідження.

Тома розглядає соціальність, чи суспільний лад як владування та осягнення благочестя, зумовленого соціальними потребами: адже сім'я не має самодостатності для здійснення таких потреб. Проте найвища мета людини полягає у досягненні Царства Божого і необхідною умовою для цього є держава як самодостатня громада. Природу державного об'єднання Тома розглядав кількома типами зв'язків: чоловік-жінка, господар-раб, громадянин-спільнота, спільнота-держава. Людина, за Томою, політична істота, а політична влада – найвища за ступенем досконалості у порівнянні з економічною чи господарською владою (Коментарі до "Політики"). У Томи

центром природного об'єднання людей є "поняття громадянина як складової частини суспільства" [411, с. 14].

Найочевиднішою ознакою громадянського статусу особи є наявність свободи як атрибутивної власності, адже громадянська спільнота – це влада вільних, а цільова мета громадянського суспільства – досягнення щасливого життя. Кожна людина наділена однаковою мірою вільним судженням, і тому громадянське суспільство може здійснюватися на двох рівнях – християнська громада і церковна організація. Тома стверджує, що поняття "найвище благо" в приватному і громадському житті є одним і тим же. Філософ інтерпретує природу державно-політичної влади не так, як Аристотель: людині дарована вільна воля і вона від народження підпорядкована Богові.

Індивід не може повністю підпорядковуватися політичній владі: підпорядкування визначається лише в тих межах, де може бути збережена самостійність свободи, достатня для того, аби вільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади. Саме звідси походить неприйняття будь-якого тоталітаризму. Проте Тома під впливом Аристотеля позитивно відгукується про демократію, наголошуючи, що основна її засада – свобода. Він розвиває думку, що демократичний устрій – це форма народовладдя, у якому не береться до уваги майновий ценз. Тома вважає, що найкраще демократичне правління складається із селян. В умовах демократії гідність окремого громадянина вимірюється ідеалами свободи, тобто тим, що людина вважає за потрібне робити, чого прагнути, до чого прямувати, як стверджують українські філософи [39, с. 12]. Свобода повинна підпорядковуватися чесноті, тобто – загальнолюдським нормам.

Подібні рефлексії щодо стосунків між особою та спільнотою зістрічаємо у творах Г. Костельника. Український діяч жив у період змін та переворотів суспільного устрою, і це не могло не отримати оцінки з його боку. Детально аналізуючи витоки соціалізму, громадянські свободи та

стосунки між державою і церквою, Костельник приходить до висновку, що цей суспільний устрій виріс на основі християнства [32, с. 32], Однак соціалістичний устрій у такому вияві, як його змальовують прихильники, є утопією, оскільки люди, за Костельником, рівні лише з огляду на природний закон, а не з огляду на соціальний; існування держави – уже є передумовою нерівності громадян [32, с. 33-34]. Рівність громадян можлива лише щодо моралі, як у християнстві, інша рівність у суспільстві неможлива. Все, що обіцяють теоретики комунізму – нереально.

4. 5. Природне право та позитивний закон

Певна річ може бути справедливою двома способами: перше, за самою природою речей, і це називається природною справедливістю, чи правом (ius naturale); і друге, за певною згодою чи домовленістю людей і це називається погодженою справедливістю, чи людським законом (ius positivum) (STh II-II, 60, 5): "судження є певним визначенням того, що є справедливим. Щось може бути справедливим двояко: по-перше із самої природи речі, що називається природним законом, а по-друге із певної згоди поміж людьми, що називається людським законом"[cxvii]. Тома розуміє також і Божий закон у такий самий спосіб, тобто як поділений поміж природним правом та Божим аналогом до людського позитивного закону. Тобто він стверджує, що Божий закон стосується тих речей, які є природно справедливими, однак їх справедливість прихована від людського ока, а частково тих, що є справедливими завдяки Божій настанові (STh II-II, 57, 2). Такого поділу закону притримуються багато філософів після Томи, у тому числі й Памфіл Юркевич [20, с. 171-175]. П. Юркевич відомий тим, що виступив проти матеріалізму Чернишевського. Хоча основним вченням, якого притримувався Юркевич, був платонізм, все ж вчений багато говорив про поєднання душі і тіла, що є ближче до Томи [50 с. 28-30].

Доктрина природного права є основою для того, що сьогодні називається соціальною наукою. До того ж, Тома є класичним проповідником цієї науки, Аристотель – головний авторитет у галузі вчення про природний розум. Природний закон, згідно з Томою, є причетністю розумного створіння до вічного закону, тобто ця причетність можлива для природного розуму. Він відрізняється від Вічного закону, який Бог використовує для керування світом і від Божого закону, який відкривається завдяки лише безпосередньо Богові, а не через сам лише природний розум [185, с. 154-155]. Таке існування природного закону засвідчується словами Апостола Павла (STh I, 2, 91). Тома вважав, що людина в цьому житті без допомоги Бога не може осмислити всесвіт як ціле. Він вірив також, що людина має природну мету, яка недосконало прирівнюється до понадприродної мети, однак яку можна осягнути досконалістю людських природних можливостей і що вона узгоджується з її іншими цілями.

У "Сумі" про закон говориться у першій частині, а про справедливість – у другій частині другої частини. Тома подає своє власне визначення закону (STh I-II 90, 4): "закон не є нічим іншим, як хіба що певним підпорядкуванням розуму до загального блага, завдяки якому хтось піклується про спільноту"[cxviii]. У цій же частині твору Тома поділяє закон на природний та позитивний. Існують чотири критерії закону: 1) розумність, 2) спрямованість для загального блага, 3) він створюється тим, хто відповідає за спільноту, 4) розповсюдженість. Два з цих критеріїв стосуються природи, тобто розумність та спрямованість на благо і вони, зрозуміло, пов'язані між собою; два ж наступні критерії стосуються законодавця. Про це докладно читаємо в різних науковців [178; 185; 196].

Природне призначення людини може частково осягатися завдяки моральним досконалостям. Якщо ж кожна людина за своєю природою прагне моральної вивищеності, то з цього мало б випливати, що так само людина має внутрішнє (intuitus) відчуття та пізнання моральної чесноти. У

“Сумі” Тома описує це так. Перший розділ про природний закон (STh I-II, 94, 1) ставить питання, чи природний закон є виявом (habitus). Але цей закон не є виявом у прямому значенні, тобто у тому значенні, у якому “щось знаємо чи робимо через нього” [317, с. 82]. Є ще й інше значення, у якому говоримо, що роблення чи знання чогось є виявом (habitus) і в такому значенні природний закон є виявом, стверджує Тома: відповідно до того, що схоплення природного закону часом осмислюються розумом дієво, хоча й часом вони є у розумі лише виявом (habitualiter), то в цьому значенні природний закон може називатися виявом. Відповідно, умоглядні та ненаочні (indemonstrabilis) начала не є самі собою виявами, якими тримаємо ці начала, вони радше є началами, від яких отримуємо вияв.

Тома ототожнює доктрину Аристотеля про природне право зі своєю доктриною про природний закон. Аристотель говорить, що природне право є частиною політичного права і це не означає, що природне право є нормою законного права, оскільки їх стосунок не є лише таким, як вищого до нижчого, а як частини до цілого. Загальне благо є метою політичної спільноти. Також Аристотель стверджує, що існує лише один-єдиний політичний порядок, який за своєю природою є найкращим.

Існує невеликий зв’язок між доктриною Аристотеля про природне право та католицьким Природним законом. Відповідно до Аристотеля, політична спільнота є кращим та найдосконалішим видом людської спільноти і політика стоїть вище економіки (oikos – будинок), і державний діяч вищий від господаря дому. Сім’я стоїть перед державою у значенні роду, однак не у значенні досконалості. Також деякі позиції Аристотеля щодо евтаназії протирічать католицькому природному закону. Відповідно, помічаємо і деякі інші розходження, які стосуються вищої культури, що її принесло християнство. Те, що Аристотель називає щастям, Тома називає недосконалим чи тимчасовим щастям, яке осягається у цьому житті: за

Аристотелем, цільова мета людського життя осягається у цьому житті, на що Тома подає цілком іншу відповідь [126, т. 3, с. 400].

Щодо стосунку між чеснотою та природним законом у Томи, то по-перше, всі дії, пов'язані з чеснотою, стосуються природного закону (STh I-II, 94, 3): "Якщо говоримо про дії чеснот, оскільки вони є чесними, то всі чесні дії стосуються закону природи"[cxix] і не лише тому, що дії чесноти є розумні та добровільні, а також тому, що природний закон є нашою присутністю у вічному законі і дії чесноти присутні у вічному законі вищою мірою, аніж дії, що не відповідають чесноті [103, с. 130]. По-друге, чеснота є властивим наслідком природного закону (STh I-II, 92, 1) і перша вказівка природного закону визначає, як потрібно діяти розумно, маючи добрі характеристики. Моральні чесноти є досконалостями нашої розумової сили дії і в кожній людині існує природна схильність діяти відповідно до розуму (STh I-II, 94, 3): "Оскільки розумна душа є властивою формою людини, природна схильність діяти відповідно до розуму притаманна кожній людині"[cxx]. Перші сприйняття (perceptio) природного закону є началами будь-якої людської дії і вони також повинні бути началом тих дій, які висновуються з наших розумових сил, вдосконалених виявом (habitus). Природний нахил та його вдосконалення, сила та її вияв є різними речами. Знати та прагнути загальних речей у людському добрі є одним, а цілком іншим є вибирати добро в певних обставинах із постійною характеристикою чесноти.

Задля цього Тома розглядає перші сприйняття природного закону як чисту колиску чесноти (seminalium virtutum) (STh I-II, 51, 1) та першим інхоативним початком чеснотних виявів (STh I-II, 63,1). По-третє, оскільки чесноти є властивим наслідком природного закону і, відповідно, всі дії, що осмислюються як чеснотні, належать до природного закону, то не всі чеснотні дії, як такі, належать до природного закону та він їх приписує. Якщо говоримо про чеснотні дії, що осмислюються самі у собі (secundum seipsos), не можемо зробити висновок, що всі вони приписуються за

природним законом та за його вказівками (STh I-II, 94, 3). Оскільки природа осмислює ці речі, які є загальні та необхідні для всіх, природний закон приписує дії чесноти, які кожен може знати і мати добру підставу вибирати. Однак не кожна чеснотна справа є такою. Існує багато різних умов та обставин у нашому світі (STh I-II, 94, 3) і, як результат, розвиваємо різну колекцію звичаїв та угод, які надаються для того, щоб добре почуватися у певних місцях, але не у всіх (STh I-II, 94, 3).

Тома стверджує, що деякі вторинні моральні принципи є властивими висновками першого схоплення природного закону (STh I-II, 94, 4). І тут він має на увазі те, що в Старому завіті є певні зобов'язання і заборони. Немає необхідності для того, щоб рухатися від перших вказівок природного закону до моральних вказівок Старого завіту, чи від чистої вимоги мінімально раціональної людської дії до вторинних моральних принципів за посередництва судження (STh I-II, 100, 1). Висновки щодо вторинних принципів залишаються спроможністю для нас і розум готовий сприймати водночас, але також він зрушується судженням, а воно може помилятися (STh I-II, 100, 6). Тома стверджує, що всім притаманно поводитися відповідно до розуму і з цього походить, що благо, яке довірили комусь, повинно повернутися до свого власника.

Божий закон, про який пише Тома, спрямовує до понадприродної мети, і став відомий людині завдяки Одкровенню; людський закон, тобто позитивний закон, що підпорядковується природному, який походить із вищого вічного закону всесвіту. За Томою, природний закон "уже записаний у серці кожної людини" [196, с. 129-130], однак необхідний також інший вид закону. Відомо, що закони створені для захисту добра від зла під страхом кари і вони є невід'ємною частиною скерування до мети. Ті люди, що мають добрий характер та потрібне спрямування і які перебувають під впливом добрих моральних та релігійних правил, стають добрими членами спільноти. Інші люди, характер яких зіпсутий і які попали під поганий вплив, повинні

перебувати під страхом покарання. Тут Тома має на думці картину спільноти древнього міста і можна думати, що він перейняв це від Августина [270, с. 501].

Внутрішній зв'язок між людським (позитивним) законом, з одного боку, та природним правом чітко зрозумілий для Томи: людський слідує із природного (STh I-II, 91, 2). Права та закони потрібні для виокремлення природного закону, для його застосування, для визначення різноманітних стосунків між окремими неподільними (позитивне приватне право) та стосунками між державою та її жителями (позитивне загальне право). Ці закони передбачають основу для добре врегульованої та добре діючої юридичної системи. Йдучи за Августином, Тома стверджує, що людський закон залежить від природного закону, із якого він "походить та розвивається" [137, с. 184]. Походження його з природного закону може відбуватися одним із двох способів. Перший шлях подібний до того, що застосовується у науках і тут людський закон є логічним висновком, що походить із загальніших начал. Коли вищий закон природи стверджує, що потрібно притримуватися добра й уникати зла, то з цього висновується, що не потрібно вбивати. Другий шлях походження людського закону визначається тим частковим законом, що пристосовується до якогось одного окремого відповідного прикладу, унікального у своєму роді. Тома тут порівнює законодавця із митцем, який прикладає загальну форму мистецтва до якогось окремого матеріалу та до певних конкретних обставин.

Ті закони, що походять від природного закону першим способом, визначаються не лише як людський закон, але також як і природний закон; ті, що походять другим способом, посідають чинність лише завдяки людському поширенню та застосуванню. Зрозуміло, що Декалог є прямим та безпосереднім походженням із природного права. Тома розрізняє наказовий людський закон та чистий людський закон, оскільки попередній є реально людським законом у стосунку до його поширення, однак природним у

стосунку до його змісту. Коли Тома стверджує, що зобов'язуюча сила людського закону залежить лише від того людського авторитету, що його поширює, то він не відступає від тези, що природний закон домагається того, щоб покарання та міра покарання узгоджувалися зі справедливістю. Тома також визначає невизначену матерію як властивий предмет людського законодавства (STh I-II, 95, 2).

Якщо матерія дійсно невизначена, то не можемо говорити, що людський закон походить із природного права: у такому випадку він є доповненням чи додатком до природного права. Природне право є позитивною та негативною нормою людського закону. Якщо Тома визначає два види справедливості, тобто та, що походить із природи речі і та, що походить із позитивного визначення, то останній вид справедливості має внутрішній стосунок до попереднього. Воля людини не може змінювати природу речі. Так Тома стверджує ідентичність справедливості та законності, проголошуючи, що справедливим є лише те, що узгоджується із розумом та природним порядком речей. Тобто все те, що протирічить природному закону, протирічить і людському закону. Людський закон може керувати лише тими речами, які узгоджуються із природним законом (STh II-II, 57, 2). У цьому контексті терміни "закон" (lex) та "право" (ius) Тома використовує як синонімічні поняття.

Тома перелічує три ознаки (атрибути) людського закону: узгодження із Божим законом, узгодження із природним законом та загальне благо як цільова мета. В іншому контексті Тома також додає, що людський закон завжди повинен бути загальним приписом, та оскільки загальне благо охоплює множинність, то закон також стосується множинності осіб, речей і обставин місця та часу [185, с. 267-268]. Людським стосункам притаманна випадковість і загальний припис закону повинен узгоджуватися із істиною.

Аквінат, визнаючи близькі стосунки між законом та моральністю, все ж розрізняє моральний порядок та законний порядок: закон не приписує усі

чесноти, а лише ті, що мають прямий чи опосередкований стосунок до загального блага. Оскільки закон осмислює пересічну людину, він забороняє лише більші несправедливості, які переважають у більшій частині громади: всі інші речі регулюються Божим законом. До того ж, людський закон не стосується намірів (intentio) (STh I-II, 93, 2-3). Тома, розділяючи природне право та людський закони, стверджує, що попереднє поняття охоплює усе, що стосується усіх живих буттів за їх природою, тоді коли останнє встановлюється людським розумом та стосується лише людських стосунків (STh II-II, 57, 3). У концепт людського закону Тома включає не лише стосунки між народами, але також і певні внутрішні стосунки: тут він пише про стосунки законодавця до виконавця і навіть про форми приватної власності, купування та продавання. Однак жодна сфера людського життя не ізольована від морального закону. Тома висвітлює зміст моральних начал, коли він пише про недоторканість посла чи про необхідність війни, про ведення справедливої війни, про полонених та ін [270, с. 506]. Поділ закону на природний та позитивний, як його поділяє Тома, використовують і філософи наступних поколінь, зокрема Томазо Кампанелла (“Місто Сонця”).

За Томою, якщо людина має тільки природну мету у своєму житті, то природний закон та людський закон держави буде достатнім для життя. Людина має також понадприродне призначення і має відповідно й понадприродне скерування життя і таке скерування курується Божим законом (STh I-II, 94, 1). Божий закон надає людині релігійну позицію та доповнює людське право у двох напрямках: насамперед, Божий закон врегульовує внутрішні дії та наміри людини, тоді коли людський закон може врегульовувати тільки зовнішні дії; також, людський закон не здатний покарати все зло, оскільки тоді він не був би здатен творити добрі речі, які необхідні для загального блага спільноти, а Божий закон повчає, що ніяке зло не лишається непокараним.

Божий закон охоплює і Старий, і Новий заповіт. Одкровення Божого закону було створене в часи Мойсея, щоб показати людині безпорадність її власного мислення та слабкість її волі, а також для того, щоб попередити повне затемнення природного закону. Всі моральні приписи Старого Завіту стосуються природного закону, хоча деякі з них пізнаються людським розумом безпосередньо інші пізнаються лише завдяки навчанню, а інших навчає сам Бог. Десять Заповідей створені з огляду на людську спільноту під керуванням Бога. Дві речі є повністю необхідні для блага спільноти: перше, відповідні стосунки до голови спільноти і друге, відповідні стосунки до інших членів спільноти. Добрі стосунки окремого неподільного із його ближнім часом бувають загальної природи, а часом стосуються окремих обставин. Такими обставинами є обставини повинності, як-от стосунки дитини до її батьків (STh II-II, 189, 7). Батьки, однак, як переконує Тома, не мають повинних стосунків до своїх дітей, оскільки діти є частиною батьків та батьки піклуються ними без окремих вказівок.

Улаштування Десяти Заповідей співзвучне з цільовою метою людини, а такою метою є Бог. Гріхи, які людина чинить, важчі від словесних, а ті є важчими від думок. Декалог не містить усіх моральних законів, хоча й засновується на законі розуму. Моральні закони, що висновують свою силу із закону розуму, поділяються на три класи. Перший клас включає закони загального характеру, які чітко та точно сприймаються і тому не потребують додаткового пояснення: до них належать закони про любов до Бога та ближнього. Другий клас охоплює закони, які можуть бути відомі пересічній людині, однак через випадкову хибність людського судження вони вимагають додаткового тлумачення. Третій клас цих моральних законів містить ті, що відомі лише освіченішим і вони формують доповнення до Декалогу, та були передані людям через Мойсея [253, с. 28].

Новий закон, який є кульмінацією та безпосередньою підготовкою до Божого царства, прийшов пізніше в історію людства, аніж Старий закон, але

у своєму призначенні не відрізняється від Старого. Старий закон є законом початковим, а Новий – досконалішим, оскільки Старий врегульовує зовнішню справедливість, а Новий – внутрішні дії людини: тобто, один дисциплінує руку інший – дух. Старий закон є законом, збудованим на страхові та покаранні, а Новий – закон любові. Старий закон був написаний на кам'яних таблицях, а Новий – у людських серцях. Відповідно, Новий закон прирівнюється до Старого, як досконале до недосконалого. Новий закон органічно виник зі Старого, як повчає Августин та Златоуст, і цього притримується й Тома.

Людське буття керується кількома порядками прав та законів, що надбудовуються один над одним і провадять людину до її цільової мети. Ці різні порядки законів частково залежать один від одного. Вічний закон, природний закон та Божий закон походять від Бога, а людський закон створено людиною. Вічний закон, природний закон та людський закон лежать в одній безперервній лінії, і природний закон є результатом загального Божого закону, а людський закон є висновком та виокремленням із природного закону. Божий та природний закон не можуть ніколи бути послаблені людським законом, оскільки вони є вищі над ним. Вічний та природний закони керують Божими та людськими стосунками, а Божий закон пов'язується безпосередньо і людськими стосунками до Бога, тоді як людський закон врегульовує стосунки між самими людьми.

Під поняттям "закон" Тома розуміє такі норми дій, які є обов'язковими. Саме тому Тома виводить етимологію слова "lex" із дієслова "ligare", що означає "пов'язувати" чи зобов'язувати до певної поведінки (STh I-II, 90, 1). Для порівняння, Августин виводить це слово із дієслова "legere") Однак так само, як і його попередники, Тома пов'язує закон із волею, тобто він визнає, що приписи закону походять від волі. Щодо стосунку між волею та мисленням, то мислення займає вище місце, оскільки вияв волі має силу закону лише тоді, коли засновується на розумі. Якщо

такий вияв волі суперечить розумові, то він є злом та перекрученням закону (STh I-II, 92, 1).

Якщо якесь твердження засновується на розумі, то воно узгоджується із реальністю та є достовірним, оскільки розум наділений певною істинністю. Істина є узгодженням (adaequatio) мислення та реальності і тому закон, що містить підпорядкування розумові, також містить істину та узгоджується із дієвістю. Однак якщо б лише сама воля була визначальним фактором закону, то закон був би залежним від людської чи Божої волі. Тому всі характеристики закону виражаються у тому формулюванні, що його подає Тома у "Сумі" (STh I-II, 90, 1): "кожен закон скеровується до загального блага"[cxxi]. Закон, будучи правилом та стандартом, є присутній і в тому, хто його створює, і в тому, для кого він створений. Закон вимагає мислення із якого він випливає, чи то людського, чи Божого. Перше начало управління людськими діями, що встановлюється практичним розумом, є цільовим призначенням людини, тобто щастям. Закон слугує досконалості спільноти, однак містить певний стосунок до загальної мети. І лише той може прямувати до цільової мети, хто має на собі відповідальність за певну спільноту.

Закон свідомості, який видав Бог, уводить в існування всі ці закони та дає силу й підставу для покарання. Цей закон свідомості не є зібранням різних начал у формальному значенні, а є зібранням вказівок, що мають матеріальний зміст. Синонімом до цього закону свідомості є поняття самоочевидних істин, однак вища основа цього закону полягає у самій природі людини. Універсальний, чи вічний закон має "внутрішній зв'язок із природним законом, але вони не ідентичні" [185, с. 268-270]. Коли маємо у розумі природу речей у всесвіті, осмислюємо природний закон, однак не доходимо до головнішого вічного закону. Для того, щоб дійти до вічного закону, потрібно дійти до пояснення всесвіту та всіх сутностей із точки зору Божого начала.

Згодом Джон Локк говоритиме про нерозривну єдність та взаємозалежність політичних і економічних прав людини. Політичні права, що слідують із природних прав (що є позицією Аквіната), стають обмежувачем повноважень держави, перешкодою для будь-якого замаху з її боку на економічну свободу і власність приватних осіб [92, с. 255]. Локк був на стороні особи, коли йшлося про її суперечку з державою, якщо так можна сказати: громадянин зобов'язується підкорюватися державі до тих пір, допоки вона не загрожує його основним інтересам. А це було уже, можна сказати, певним прогресом у порівнянні з вченням Аквіната.

Питання співвідношення природного та людського закону завжди було актуальним для науковців. На думку Т. Прокоповича, професора філософії Києво-Могилянської академії, Бог, створивши природу, наділив кожну річ власним правом і законом, при чому тут Бог сам собі ніколи не суперечить [37, с. 192]. Памфіл Юркевич (1826-1874), видатний український філософ, вибудовуючи концепцію права, надає перевагу природному правові, вважаючи його фундаментальним та ставлячи його понад позитивним, оскільки природне право є виразом того, що закладене у людській природі [20, с. 34]. Це, по суті, є продовженням позицій Аквіната. Юркевич протиставляє природне та позитивне право: тоді як природне право є одвічним та незмінним, всезагальним для усіх, то позитивне право змінюється і обов'язкове для жителів певних регіонів. Позитивне право, виникаючи з випадкових джерел, має історію, тоді як природне не має історії, оскільки тотожне собі. На підтвердження цього Юркевич цитує голандського філософа Гуго Ґроція. Цей філософ подіяє позитивне право на боже й людське, у залежності від того, чи міститься його джерело у Богові, як в людині [80, с. 168]. Таку концепцію філософ почерпнув, очевидно, в Аквіната.

Тому можна стверджувати, що український філософ Памфіл Юркевич сприймав філософські концепції Аквіната не безпосередньо, а

опосередковано – через інших філософів, що продовжували вчення Томи. Зрештою, Аквінат також сприймав Аристотеля не безпосередньо, а через призму інших філософів, що інтерпретували спадщину Стагірита – арабських, єврейських, європейських. С. Оріховський (1513-1566), український гуманіст, розробляв теорію природного права. Справедливою є держава, вважає він, яка забезпечує життя громадян згідно з їх природними правами. Оріховський, так само, як і Тома, найкращою формою правління вважає монархію [19, с. 15].

Детально аналізує питання рівності, свободи та соціалізації, а також стосунків між людиною та спільнотою Г. Костельник у праці "Границі демократизму" [32, с. 32-33]. Автор доходить висновку, що ідеї соціалізму, які виникли у тогочасній Європі, мають християнські коріння, однак досягнути повної рівності людей у реальному суспільстві неможливо.

Хоча схоластичне вчення безпосередньо не було репрезентоване в українській філософії, однак воно справило надзвичайно важливий вплив на становлення філософської думки загалом і зокрема – у галузі права. Схоластичний диспут і концепція природного і позитивного законів були підставовими началами для створення теорії права. Памфіл Юркевич, будучи професором права у Московському університеті, стикнувся із, по суті, відсутністю права як такого – це спонукало його розвинути систему правознавства, основою для якої було схоластичне вчення.

4. 6. Термін "стосунок"

Термін "relatio" є одним із трьох ключових термінів, поряд із універсаліями та знаком, якими займалися схоласти. Середньовічна дискусія про стосунок (relatio) почалася із перекладу та коментарів Боеція на "Категорії". Властиво, ця дискусія ґрунтується на двох видах буття – буття, що залежить від мислення та буття, що від нього не залежить, тобто фізичне

та логічне буття (ens reale – ens rationis). Саме Боецій ввів у філософію поняття стосунку відповідно до того, як буття виражається у дискурсі (relatio secundum dici), тобто трансцендентний стосунок, та поняття стосунку відповідно до того, як стосунок має буття, тобто стосунку як такого (relatio secundum esse), тобто онтологічний стосунок. Поняття стосунку (relatio) знайшло своє продовження у подальших філософських течіях, зокрема у творах Дж. Пуансо, який продовжив та систематизував усю латинську добу [140, с. 24].

Стосунки поділяються на логічні та реальні, однак існують також змішані. Логічні стосунки – це стосунки, що не мають реального обґрунтування і тому базуються лише на мисленні. Стосунки поділяються на два види: стосунки "secundum esse" та стосунки "secundum dici". Про це Тома пише у "Коментарях на Сентенції" (I, 27, 1) Перші описуються як такі, в яких назви надаються так, що описують самі стосунки, як-от господар та слуга; у других назва позначає якість чи щось таке, з чого випливає сам стосунок. Тома стверджує, що цей поділ стосунків не є таким самим, як попередній поділ, на логічні та реальні. Стосунки "secundum dici" є ідентичними із сутнісними стосунками і прикладами таких є стосунки між матерією та формою, між дією та спроможністю. Стосунки "secundum esse" сумісні із їх акцидентними стосунками, тобто із ствердними (предикаментними) стосунками. Докладно це питання розглядає Дж. Ділі [140, с. 140 та ін.].

Поле, в якому категорія стосунку знаходить своє застосування, доволі широке. Якщо логічні стосунки можуть помножуватися до нескінченності, то реальні стосунки обмежені реальністю речей. Кількісні (квантитативні) стосунки віднаходяться лише у тілесному світі, однак не лише у нижчих сферах, а також і в небесних тілах. Стосунки дії та спроможності можливі у кожній частині всесвіту і вони стають найважливішими, бо всесвіт є впорядкованим цілим, а оскільки він упорядкований, то є великим

стосунком. Відповідно із порівняння створених субстанцій до Бога виникає стосунок залежності та створення.

Стосунок між актом та пасивністю (actio et passio) віднаходиться у зіставленні матерії та форми, адже кожна пасивна потенція та пасивність засновується у матерії, а кожна дієва сила (vis activa) та кожна дія засновується у формі. Тома адаптує теорію Аристотеля (“Фізика”, III) про те, що деякі речі є лише активними, а інші – лише пасивними, а є такі, що бувають і активними, і пасивними (STh II-II, 61, 4). Акт та пасивність є складовими частинами одного й того ж руху. У стосункові акту й пасивності віднаходяться ті речі, що є тими самими за родом, однак видово відмінні чи протилежні між собою.

Стосунок як такий може існувати у думках чи в зовнішньому оточенні: тобто стосунок існує не в самих речах, а між ними. Відповідно, стосунок, який існує в реальності, називається стосунком фізичним або незалежним від розуму, а стосунок, який існує у думці, називається стосунком, залежним від розуму. Основою для того, щоб говорити про стосунок у Богові, є стосунки між іменами Божих Осіб. Зрозуміло, що “отець” не говориться без отцівства, а “син” – без синівства і про це пише Тома (STh I, 30, 2): “Тож батьківство й синівство, оскільки є протилежними стосунками, обов’язково стосуються двох осіб. Батьківство є самосутнім із особою отця, а синівство – самосутнє з особою сина”[cxxii]. Тут самі імена осіб вказують на стосунок. До того ж, такі стосунки повинні бути реальними, тому що й самі особи є реальними. Розуміючи це, не означає, що розуміємо всі стосунки у їх сутності. Дискусія про стосунки включає такі ж позиції щодо відмінності (distinctio) між цими стосунками, які існують між походженнями.

Дискусія, яку Тома розвиває щодо стосунків, як і дискусія про походження, базується на поглядах Августина [255, с. 85]. Усе, що говориться про Бога, повинно говоритися про нього підставово і закладати стосунки у Богові означає, що ці стосунки є субстанційними і в жодному разі

не акцидентними. Знову ж, як і в попередньому питанні, виникає складність із поясненням Божої простоти та єдності за наявності різних стосунків. Тома зазначає, що стосунки у Богові існують відповідно до імен і показує, яким чином вони є множинними у Богові. Цю множинність Тома не розглядає абсолютно, а під певним оглядом (STh I, 30, 1). Значення поняття "relatio", за Томою, вміщує певний респект одного до іншого – відповідно до того, що протиставляється іншому. А відносне протиставлення (oppositio) включає у своє значення відмінність (distinctio) і тому протиставлення (oppositio) повинно бути реальним (realiter) у Богові (STh I, 28, 3): "Тому необхідно, аби у Богові існувало речове вирізнення, однак не відповідно до абсолютної речі, тобто сутності, в якій міститься найвища єдність та простота, а відповідно до відносної речі"[cxxiii].

Також Тома стверджує, що реальний стосунок у Богові слідує за дією, що залишається у Богові, а такою дією є мислити та воліти (intelligere et vellere). Відповідно, маємо також ці дві дії, про які вже йшлося. Тому походження та стосунки розглядаються залежно одні від одних, точніше, Божі стосунки висновуються із походжень. Ці твердження, які Тома розгортає у "De potentia", продовжуються також у "Сумі". Замість використання аналогії до мисленнєвого самоіснування для демонстрації відмінності між началом мисленнєвого походження, яким є Отець, та похідним Словом, Тома використовує аналогію для опису стосунку між ними двома, породження (generatio), тобто стосунок, яким вони поєднуються (STh I, 28, 4): "Такі походження є лиш два, як говорилося раніше, з яких один приймається відповідно до дії мислення, тобто походження слова, а другий – відповідно до дії волі, яка є походженням любові. Відповідно ж до будь-якого походження потрібно приймати два протилежні стосунки, з яких один стосується того, що походить від начала, а другий – самого начала. Походження слова називається породженням відповідно до властивого поняття, що стосується живих речей. Стосунок начала породження у

досконалих живих зветься батьківством, а стосунок похідного від начала зветься синівством”[cxxiv].

Стосунки можуть бути або реальними, або залежними від розуму: коли якийсь аспект існує в природі речі так, що він скеровується до іншої речі відповідно до її природи, то такий стосунок називається реальним. До того ж, якесь пристосування до іншого, як-от розташування, не вміщує природу речі. Оскільки стосунок є тенденцією до іншого і не є тим, що є посередині між речами, то факт реального стосунку творіння до Бога не вміщує такого стосунку від Бога до творіння. Творіння реально стосується Бога в сенсі впорядкування та залежності, однак Бог жодним чином не визначається і не спрямовується до творіння, і тому й не стосується його. Реально стосуються речі, які відповідно до їх природи скеровані одні до одних і мають схильність одні до одних (STh I, 28, 1). Отець і син реально та взаємно стосуються один одного, оскільки таке скерування чи схильність є частиною їх ідентичності. Тобто отцівство є визначною рисою Отця, а синівство – Сина.

Відмінність між мисленнєвим походженням у нашому мисленні та походженням у Богові полягає в тому, що у Богові не існує спричинення чи продукування. Божі стосунки та походження поділяють той сам рівень відмінності та скеровуються один до одного. Аргументи, які випрацьовує Тома для виокремлення стосунків, включають аргумент реального виокремлення Божих походжень. Адже поняття “Син” та “Отець” можуть мовитися лише у відповідності до стосунків, які скеровуються до походжень у реальному значенні (STh I, 28, 4): “зостається, що реальні стосунки у Богові приймати не можна, хіба що відповідно до дій, згідно з якими існує походження у Богові і не назовні, а внутрішньо. Таких походжень є тільки два, як уже зазначалося, з яких одне приймається відповідно до дії мислення, і це є походженням слова; інше – відповідно до дії волі, і це – походження

любові”[cxxv]. Тома показує, що походження реально поділяють одну й ту ж природу і що стосунки реально скеровуються до походжень.

Стосунок сам по собі має дещо інше визначення, аніж такі акциденції, як кількість чи якість: останні позначають міру самої речі, тоді коли стосунок позначає спрямування до чогось іншого (ad aliud). Стосунок, якщо його осмислювати як акциденцію, також містить щось таке, що існує в самому підметі. Однак акциденції не існує у Богові, й усе, що є в Богові, є сутністю та говориться субстанційно (praedicatur substantialiter). Існування стосунку засновується на дії, і стосунок позначає невід’ємність (inhaerentio), що залишається доти, доки існують підмети дії. Тобто стосунок отцівства і синівства існує доти, доки існує отець та син.

Стосунок має два види буття, а саме – буття в чомусь (esse in) та буття до чогось (esse ad). Буття цієї акциденції насамперед сприймається як буття у субстанції, в якій воно є невід’ємним. Стосунок відноситься до субстанції, в якій він існує, однак не позначає нічого про цю ж субстанцію, в якій він існує. Властиве значення стосунку осмислюється відповідно до того, що існує поза тим, у чому він існує (STh I, 28, 2): “Усе, що у створених речах має акцидентне буття, оскільки переноситься у Бога, має субстанційне буття, адже нічого не має у Богові як акциденції у підметі, а все, що є у Богові, є його сутністю. Тож із того, що стосунок у створених речах має акцидентне буття у підметі, стосунок, що реально існує у Богові, має буття сутності Божої, існуючи разом із нею”[cxxvi].

Божі стосунки відрізняються від інших стосунків тим, що буття у чомусь (esse in) дієво ідентичне з субстанцією, в якій воно існує, тобто Божою субстанцією, завдяки її досконалості та простоті. Тома пояснює реальність Божих стосунків через опис їх відношень (respectus), спрямувань одного до іншого та до реальності на противагу до простого існування таких відношень (respectus) у пізнаючому мисленні.

Тома показує, як саме всі терміни сприймаються у стосунку до Бога. Так, стосунок у Богові має такі ж елементи, як і в створінь, однак ці елементи сприймаються дещо інакше, відповідно до вимог, що ставить ситуація. Стосунки у Богові сприймаються відповідно до внутрішніх дій та походжень. Походження та стосунок мають певне відношення до дискусії про множинність, однак ці терміни скеровуються до їх епістемологічного значення, оскільки вони пояснюють множинність у рамках цілого. Після цього виникає питання, в який спосіб ця множинність є реальною. Тома, визначаючи термін "стосунок", далі говорить про Особи та про їх самосутні (subsistens) стосунки (STh I, 29, 3).

Для Томи всі особи є ідентичними в їх Божій природі, однак вони відрізняються своїми стосунками, що складаються походженням. У цьому полягає концепція Трійці. Щодо концепції походження Святого Духа, Тома стверджує, що Святий Дух походить від Отця та Сина, що суперечило Східній християнській традиції: стверджувалося, що Святий Дух походить від Отця через Сина. Щодо цього питання Тома, притримуючись Західної концепції, все ж прагне компромісу між двома традиціями. Він наголошує, що насправді відмінність між цими двома традиціями "полягає у термінології, а не у значенні" [134, с. 204].

Щодо концепції Сина, то Аквінат стверджує, що Син походить як поняття, яке знає Бог. Отець любить Сина і улюблений предмет присутній у ньому за аналогією до знання, що присутнє у знаючому. Щодо Бога, то Отець любить Сина та знає його, і Святий Дух є цією любов'ю, що від цього походить (STh I, 37, 1). Відповідно до цього, Святий Дух є любов'ю Отця до Сина, а також Сина до Отця. Тому, оскільки Святий Дух походить від Отця й Сина і оскільки Отець знаходить свої створіння у любові до Сина, то із цього висновується, що Бог любить усі свої створіння через Духа (STh I, 37, 2).

На завершення дискусії про стосунки у Богові Тома стверджує, що саме завдяки стосункам Трійця є саме Трійцею. Такі позиції Томи, звичайно,

не виникли на порожньому місці: подібні думки бачимо у Боеція, Ансельма та інших мислителів. Ансельм, зокрема, стверджує, що імена “Отець”, “Син”, “Дух” не можуть використовуватися на означення тієї чи іншої особи, тобто їх не можна присуджувати (predicare) тій чи іншій особі. Стосунки між особами, відповідно, є самосутніми (subsistens). У “Коментарях на Сентенції” (I, 15, 4) Тома пише про подібність поняття зіслання до поняття походження, через що виявляється стосунок завдяки перейнятій подібності, а також, що зіслання відбувається відповідно до певного наслідку милості. Згодом у “Сумі” Св. Тома стверджує, що зіслання, як і походження, не привносить поняття меншого у стосунку до Бога (STh I, 43, 1).

Доктрина про Трійцю повинна пояснювати не лише те, ким є Отець, Син та Дух, а також те, ким є ми, християни, і це питання вимагає затримати увагу на тому, яка роль надається Духові. У класичній теології концепт зіслання (missio), або ж множина – missiones використовується для опису та систематизації діяльності Триєдиного Бога у нашій історії [377, с. 287-288]. Існує два зіслання – Сина та Святого Духа і обидва вони створюють історію спасіння. Тома доволі широко розглядає це поняття в обох “Сумах” (ScG IV, 20-22). Перед тим як аналізувати біблійне значення термінів Отець, Син (Слово, Образ), Святий Дух (Любов, Дар), Тома звертає увагу на такі концепти, як походження (processio), стосунок (relatio), особа (persona), єдність (unitas), множинність (pluralitas), а також на властивості (proprietas) та характеристики осіб (STh I, 39-42). Оскільки знання про Трійцю базується на милості, Одкровенні та Письмі, то починає Тома із поданого Богом. Це означає, що форма теологічного дискурсу залежатиме від сприйняття Одкровення та базуватиметься на авторитеті Письма. Тут Тома дискутує з Арієм та Сабелієм, опираючись на авторитет Письма, і переконує, що їх твердження щодо походження (processio) є неправильними і взагалі заперечують існування Трійці.

Насамперед Тома ставить питання, чи зіслання (missio) є адекватним терміном для позначення самого факту зіслання Сина та Духа (STh I, 43). На перший погляд, термін не можна використовувати щодо Трійці, адже він, за словами Томи, передбачає рух та субординацію (missio), що не асоціюється з Богом (STh I, 9). Але детальніший розгляд контексту показує, що використовуємо цей термін й без таких асоціацій. Тома стверджує, що зіслання (missio) стосується не того, що "когось не було колись у якомусь місці", що неприйнятне для Бога, а що "буття присутнє у новому об'ємі". Відповідно, існування Божої Особи у новому об'ємі має як наслідок освячення людської особи: приймає зіслання людська особа.

Людська особа завдяки дії знання і любові (як знане у знаючому, як люблене у люблячому) осягає самого Бога (attingit ad ipsum Deum). У цьому значенні людська особа є не лише розумним створінням, але й Божим храмом, оскільки їй надається дар, яким вона повинна послуговуватися. Відповідно до зіслання, Тома говорить про поняття "користуватися" та "насолоджуватися" (utor-fruor), адже кажемо, що посідаємо щось тоді, коли вільно насолоджуємося тим чи користуємося. Августин у "De doctrina christiana" представляє пару (utor-fruor) як дві форми оцінки, вподобання та любові (diligere).

Насолоджуватися чимось – означає любити щось для власної втіхи, користуватися чимось – означає любити щось заради чогось іншого. До того ж, задоволення стосується того, що робить нас щасливими, а користування – того, що допомагає нам осягнути щастя. Августин не застосовує цього до розрізнення цілі та посередників, він лише стверджує, що існують такі речі, якими потрібно насолоджуватися і такі, якими потрібно користуватися. Якщо ж те, чим потрібно користуватися, слугує для насолоди (як-от переїдання), то це спричинює руйнування щастя, оскільки хтось концентрується на посередниках, а не на цілях. Відповідно, Тома

використовує ці твердження, стверджуючи, що термін “насолоджуватися” можна вживати лише щодо Бога [164, с. 187].

Доктрина воплочення (incarnatio), що є частиною доктрини про зіслання, ставить проблему, що вічне буття входить у час і що друга особа у Трійці має дві природи, на відміну від двох інших, які мають лише одну (STh III, 17, 2): “оскільки у Христі є дві природи та одна субстанція, необхідно, щоб того, що стосується природи, у Христі було два, а того, що стосується субстанції – лиш одне”[cxxvii]. Тома приймає за основу для своєї доктрини про Трійцю тексти Атанасія та випрацювані попередньо позиції щодо трійці, а саме, що Богом є Отець, Син та Дух; Отець є Богом, Син є Богом, Святий Дух є Богом; Отець не є Сином чи Духом і навпаки; є лише один Бог, а не три. Так само вважав і Августин, про що говорить у “De Trinitate”. Відповідно до цих положень, Тома говорить про Трійцю у трьох аспектах: важливість філософії цієї доктрини; походження та стосунки у Трійці; особи Трійці зокрема.

Аквінат наголошує, що доктрину Трійці не можна доводити із філософської точки зору, оскільки твердження про те, що Бог є Трійцею, повністю стосується віри і ніхто не може довести це, покладаючись на природну силу мислення (STh I, 32, 1): “природним розумом неможливо дійти до пізнання Трійці Божих Осіб. Вказано було раніше, що людина не може дійти до пізнання Бога природним розумом, хіба лиш через створіння”[cxxviii]. Розум для Томи не може показати того, що Бог є Трійцею, оскільки пізнання Бога отримуємо із його наслідків, тобто із творінь. За допомогою розуму можна довести лише те, що Бог існує, а не те, чим він є. Тобто саме тут Тома вбачає межу, яку філософія перейти не може, оскільки вона послуговується людським розумом. Далі вже йде теологія, що спирається на віру. Однак хоча доктрину про Трійцю неможливо довести шляхом філософії, все ж про неї можна дискутувати, опираючись на розумові висновки.

Термін “походження” (processio) використовується у Біблії (Йоан 15:26), коли говориться, що Ісус та Святий Дух походить від Отця. Цей термін логічно випливає із попереднього терміна – “зіслання”. Щодо питання про Трійцю, то тут позиція Томи доволі сильно відрізняється від позиції Августина, якого вважають “батьком” латинської тринітарної традиції, що отримала свій розвиток у “De Trinitate” [347, с. 59]. По-перше, Тома, у порівнянні з Августином, у зворотному порядку подає три ознаки Трійці – походження, стосунок, зіслання (processio, relatio, missio). Августин пише про походження як про шлях розуміння досконалої відмінності (distinctio), рівності (aequalitas) та єдності (unitas) Трійці. Тома, з іншого боку, більше замислюється над з’ясуванням стосунків та того, що складає ці стосунки. Що ж до теорії про Трійцю, то можна сказати, що Тома більше покладається на Боеція і його дискусії про самосутній (subsistens) характер Трійці.

Основою “De Trinitate” Августина була доктрина про Божий образ. Августин розміщує цей образ у різних тріадах людського розуму [347, с. 70] і він знаходить образ Трійці у пам’яті, розумінні, любові і особливо тоді, коли ці дії спрямовані до Бога. Однак Аквіната в цій доктрині відштовхує непереборна різниця між Творцем та творінням. Тома розглядає відмінність між особами на основі мисленнєвого та вольового походження, подібну до роботи нашого мислення (STh I, 27, 1): “Боже Письмо у стосунку до Божих речей користується термінами, що належать до походження. Це походження різні розуміють по-різному. ...Однак, оскільки всіляке походження відбувається відповідно до якоїсь дії, як відповідно до дії, що скеровується до зовнішньої матерії, існує певне походження назовні, так відповідно до дії, що залишається у діячеві, міститься походження всередину. І це видно насамперед у мисленні, дія якого, тобто мислення, залишається у мислячому. Адже кожен, хто мислить, тим самим, що мислить, створює щось у самому

собі, тобто зародок осмисленої речі... Такий зародок позначає слово, і він називається словом серця, що позначається словом голосу"[cxxix].

На основі досконалості та простоти Божого знання можна стверджувати, що той, хто походить, тобто Слово, є таким самим, як і той, хто його знає та створює. Тобто саме ця позиція вважається початковою точкою психологічного доказу єдності Трійці [347, с. 76]. Тома твердить, що пізнаємо причини через їх наслідки і тому, що Нескінченне Буття перевершує можливості нашого скінченного пізнання, не можемо його осягнути. Також і доктрина про Трійцю не допомагає повністю осягнути сутності Бога, хоча й ця доктрина спирається на наслідки (STh I, 2, 2).

Відомо, що шлях пізнання повинен включати відповідність розумового образу до знаного предмета, тобто цей розумовий образ повинен відповідати реальності, однак людське мислення не може випрацювати такого образу щодо пізнання Бога. Проте це не означає, що Бог для нас є лише невизначеною реальністю: пізнавати його все-таки можна, хоча й недосконало, шляхом заперечень та усувань. У цьому випадку наше мисленнєве око потерпає не від нестачі світла для пізнання, а від його надміру.

У розумних створінь існує два аспекти походження внутрішнього слова: продуктивний аспект, що вміщає внутрішнє слово, та мисленнєвий аспект розумової діяльності, що сам по собі є достатньою причиною походження. Останній аспект вказує на мислення діяча, оскільки сила розуміння речі визначає якість слова, що походить, чи сам концепт речі. Тому в нас завжди існує недосконалість та неповнота концептів у стосунку до речі: наші концепти є віддаленими від самої речі.

Тома докладно пояснює, що відмінність, яка існує між особами, не впливає на простоту Бога. У Богові внутрішнє слово походить із дії розуміння, яка є єдиною та простою, оскільки мислення є Божою природою, чи субстанцією. А там, де щось є природою, воно є й дією існування: тобто

мислення тут є дією існування. Відповідно, Слово, що походить, має таку ж природу чи субстанцію, як і його начало. Таке походження є досконалою дією, що називається породженням, адже у Богові мислення та субстанція є ідентичними (STh I, 27, 2): "походження слова у Богові називається породженням. Для висвітлення цього потрібно знати, що термін "породження" використовуємо у двох значеннях. Перше, загально для усього, що породжується й нищиться, породження не є нічим іншим, як зміною із небуття до буття. Друге, властиво у живих, породження позначає початок якогось живого із поєднаного живого начала. І це властиво зветься народженням"[cxxx].

На пояснення походження у Томи зустрічаємо кілька основних принципів: 1) розуміння Божості є цільовою досконалістю; 2) у Богові "бути" та "розуміти" є одним і тим же; 3) те, що є у Богові, є самим Богом; 4) в одній простій дії Бог осмислює та воліє усього; 5) те, що є у Богові, є єдиним із Божою сутністю (STh I, 27, 2): "Тож походження слова у Богові містить поняття породження. Адже походить у спосіб мисленнєвої дії, яка є життєвою діяльністю і від поєднаного начала, як уже говорилося, згідно із поняттям уподібнення, оскільки схоплення мислення є уподібненням осмисленої речі й існує у тій же природі, оскільки у Богові "мислити" й "існувати" є одним і тим же"[cxxxi]. Тома використовує ці принципи також для пояснення множинності у Богові. Те, що розуміється під поняттям вічності (aeternitas) Бога, означає, що він не має початку чи кінця; а те, що у Богові існує походження, означає, що у ньому існує дія, відмінна від нашої мисленнєвої дії, яка також не має ані початку, ані кінця.

Тома чітко розрізняє походження від усіх дій, що містяться поза Божою природою, та відділяє їх від тих, що стосуються Божої сили. У "Сумі" він визначає походження завдяки визначенню його властивого значення на відміну від будь-якого іншого зовнішнього (ad extra) позначення та від будь-яких випадкових конотацій. Це визначення зводиться до дій, що

залишаються всередині (ad intra) і вони вирізняють начало (principium) від початого (principatum). Тома намагається також вирізнити загальніший термін "начало" (principium) від менше загального терміна "причина" (causa) (STh I, 27, 1). Цю тему Тома розглядає також і у творі "De potentia", говорячи про внутрішню та зовнішню (ad intra, ad extra) Божу дію у стосунку до Божої мудрості.

Як стверджує Тома, ключ для характеристики властиво Божого походження полягає у залишанні всередині, що не дозволяє жодного причинового вирізнення. Також Тома усуває термін "природне" із дискусії щодо походження, адже такий термін передбачає неприродне походження та часову дію волі у кожному іншому походженні – як внутрішньому, так і зовнішньому. Останнє походження подібне до нашої бажаної любові та може осмислюватися відповідно до начала волі. Це походження містить тотожність до Божої природи і не відрізняється від першого відмінністю мислення та волі, оскільки два вони існують як єдине у Богові. Ці два походження відрізняються лише порядком, а не природою. Такий порядок, як у цих походженнях, існує також і в нашому знанні та прагненні: першим є те, що осмислюється мисленням, а потім це осмислене підхоплює воля. Тома щодо цього завжди наголошує на дії, що міститься у Богові і що знаходить аналогію у наших можливостях (STh I, 27, 4).

Зрозуміло, що саму сутність двох походжень знаємо з Одкровення (revelatio), а не з аргументів розуму. Виявом для межі двох походжень у Бога є походження двох похідних дій (procedentes) – Сина та Святого Духа (STh I, 27, 4): "тому те, що походить у Богові у спосіб любові, не походить як нащадок чи син, а радше походить як дух, оскільки таким іменем позначається живий рух та поштовх, оскільки говориться, що любов зрушує та спонукає до чогось"[cxxxii]. Неподібність (dissimilatio) між нашим мисленнєвим походженням та Божим походженням не усуває можливості множинного походження у Богові. Єдність та досконалість дії у Богові

визначає усе, що існує як аналогія до створінь, бо два мисленнєві походження, що залишаються у діячеві, не обмежують такі походження, що залишаються у Богові.

Усе, що стосується походження у Богові, потрібно сприймати повністю відокремлено від того, як це сприймається у створіннях. Однак з іншого боку, пізнаємо Бога завдяки певним аналогіям у нашому світі і тому все-таки певні аналогії щодо походження потрібно застосовувати. Щось може походити від людини, коли вона щось зробила, однак також може походити у такий спосіб, що є невіддільне від неї, як-от концепт чогось чи якась думка, що існує в людині. Відповідно, поняття походження тут же передбачає поняття стосунку: адже оскільки одна річ походить від іншої, то вони пов'язуються певними стосунками.

4. 7. Милість, призначення та провидіння

Словник Шютца [340] подає слово "Gnade" як відповідник до терміна gratia. Тома стверджує, що цей термін може сприйматися у різних значеннях (STh III, 2, 10): "Милість вживається у двох значеннях: перше, сама воля Бога, що надає комусь щось"[cxxxiii]. Тобто насамперед, під терміном "gratia" Тома розуміє Божу дію всередині людського буття, що провадить людину до поєднання із ним [133, с. 262]. Доктрина про милість розгортається у "Сумі" I-II, 109-114. Питання про милість поділяється на три складові: потреба милості, сутність милості та її поділ. Тома дивиться на причини милості, досліджує також її наслідки – виправдання (iustificatio) і заслугу (meritus). Першим є вирізнення між тим, що може називатися природним порядком та понадприродним порядком [399, с. 275]. Для Томи те, що є природним, стосується сил буття, тобто природним для людини є думати дискурсивно та прагнути, оскільки людина наділена здатністю до цього. Як втілене мислення, людина може прийти до знання того, що присутнє перед її

відчуттями, а мислення формує концепти та судження на матеріалі очевидностей. Тварини, на відміну від людей, покладаються на інстинкти.

Благодать, чи милість (gratia) – любов Бога, основний предмет нашого понадприродного щастя, натхнена (infusa) теологічна чеснота. Тома стверджує, що милість надає понад любов певну досконалість любові, оскільки те, що любиться, оцінюється великою ціною [141]. Тому ця чеснота є матір'ю та коренем усіх інших чеснот, оскільки слугує для них формою. Вона не тільки позначає любов Бога, але також і певну товариськість (amicitia) до нього, яка понад любов додає взаємне спілкування (communicatio).

Для Томи існує також виявлена (habitualis) милість, що влита в душу та засновується у її сутності (STh III, 2, 10). Теологічні чесноти випливають із виявленої милості й удосконалюють сили душі. Потенція переходить у дію завдяки чомусь такому, що уже є в дії. Щодо особи, яка має виявлену милість, то лише однієї спроможності виявленої милості є недостатньо для впровадження милості у дію. Для того, щоби ввести її у дію, необхідна допомога Бога. Однак Тома стверджує, що існує відмінність між станом перед Падінням та після Падіння: гріх привніс великий розрив у саму людину, оскільки людина противилася Божій волі. Через гріх особа потребує милості, не зважаючи навіть на те, що добро притаманне людині. Тому лише одна виявлена милість не може винести людину на понадприродний рівень. Також лише виявлена милість не може виступати повним виздоровленням людини, і людина чекає наступного життя, де вона безпосередньо присутня перед Богом. Тому, оскільки людина перебуває в цьому світі, вона потребує більше милості, яка і є допомогою (auxilium) (STh I-II 109, 8): "про людину можемо говорити двояко: по-перше, відповідно до стану неспотвореної природи і по-друге, відповідно до стану спотвореної природи. Відповідно до стану неспотвореної природи навіть без виявленої милості людина може не грішити ані морально, ані з огляду на прощення, оскільки грішити – означає

відходити від того, що є згідно з природою, що людина може уникнути у неспотвореній природі”[cxxxiv].

Усе те, що розглядається як понадприродне, лежить поза природними спроможностями буття. Тома тут має на увазі стосунок людини до Бога та призначення. Тома ставить багато питань про те, чи милість потрібна для того, щоб пізнати істину, чи для того, щоб прагнути Бога: якщо дія природна для людини, то милість не конче потрібна, оскільки достатньо внутрішньої людської можливості. Якщо ж дія є понадприродною чи спрямована до Бога, тоді милість конче необхідна. Дія передбачає можливість для цієї дії: тому, аби чинити якусь дію понадприродного порядку, Бог забезпечує людину милістю, що передбачає такі можливості. Це є милість, яка освячує людину перед Богом і називається виявленою (habitualis) милістю (STh III, 2, 10). У своїх раніших розважаннях про милість (зокрема у “Коментарях на Сентенції”) Тома бачив милість лише як виявлену. Вияв (habitus) – це спроможність, скерованість (dispositio) до дії у певний спосіб. Відповідно, виявлена милість – це сила, що додається до душі та робить її здатною до понадприродної дії.

Тома розглядає життя як подорож, і кінець цієї подорожі приходить лише у наступному житті, коли особа постає перед Богом, який є цільовою метою подорожі. Для усіх філософів, які приймають ідею життя як подорожі, життя поділяється на дві стадії. Осягнення кінця вічного життя передбачає закінчення чийогось життя у цьому світі у стані милості. Середньовічні теологи приймали, що людині на певному етапі забракне милості і вона повинна її здобувати. Зрушування із стану не-милості у стан милості передбачає зміну, рух до Бога як кінця людського існування. У “Сумі” Тома пише про дві перешкоди цієї подорожі – онтологічну та моральну.

Тож під час подорожі до Бога допомога готує навернення завдяки приготуванню особи до виявленої милості, наприкінці цього приготування вливається виявлена милість, а потім, коли особа є уже в стані милості, чи

має виявлену милість, то необхідна наступна допомога, щоб забезпечити рух особи до Бога як мети (STh I-II, 109, 3): “І тому потрібно сказати, що людина у стані неспотвореної природи не потребує дару милості, доданої до природних благ, для того, щоб любити Бога природно понад усе; однак потребує Божої допомоги, коли він рухає до цього”[cxxxv].

Існує все ж різниця між раннім вченням Томи про милість та його зрілими поглядами. Якщо приймати до уваги “Суму” та “Коментарі на Сентенції Петра Ломбардського”, то тут помічаємо, що в “Коментарях” милість є просто виявленою і лише в “Сумі” маємо детальний поділ милості. Про це детально пише Е. Жильсон [185, с. 260-263]. Ці два твори Аквіната пропонують різні підходи до визначення відповідної ролі Бога та людської особи у стосунку до спасіння. У “Сумі” Тома стверджує, що Бог призначає деяких до вічного життя, передбачає милість, необхідну для вічного життя. Натомість у “Коментарях” роль людської особи значно збільшено.

Доктрина про милість пов’язана із доктриною призначення та провидіння. Термін “providentia” Тома визначає так (STh I, 22, 1): “є вона головною частиною розважливості, до якої підлаштовуються дві інші частини, а саме – пам’ять про минуле та осмислення теперішнього, оскільки із пам’яті про минуле та осмислення теперішнього доходимо до провидіння майбутнього”[cxxxvi]. Провіденція, лат. “providentia”, гр. “pronoia”, англійське “foresight”, у теологічному значенні використовується на позначення піклування Бога про свої створіння, його загальний нагляд (supervisio) над ними, впорядкування усього курсу речей для їх блага. У вузькій ділянці християнської філософії Боже провидіння теоретично визначається, з одного боку, як Боже збереження усіх його створінь, і з другого боку – як його моральне управління. Ці дві речі є нероздільними. Український відповідник терміна “провидіння”, по суті, є калькою як латинського, так і грецького слова: префікс має праіндоєвропейське походження, корінь також походить від праіндоєвропейської основи “vid”, яка слугує коренем для грецького та

латинського слів. Із цієї основи утворене грецьке слово “oida”, що означає “знати”. В основі “vid” була літера “диґама”, яка в грецькій мові зникла, а в латинській дала літеру “V”. У слов’янських мовах на цій основі виникло слово “вид”, етимологічно споріднене із лексемою “знати”.

Словник Шютца подає термін “призначення” як Vorherbestimmung; сам Тома про нього пише так (De verit., 6. 1): “Термін призначення приймається від визначення, оскільки хтось називається призначеним так наче наперед визначеним, однак префікс “при” привносить стосунок до майбутнього”[cxxxvii]. Терміни “призначення” та “провидіння” мають багато спільного. Призначення є тією частиною провидіння, що стосується тих розумних створінь, які за мету мають Бога. Тома не підтримує того, що пізніше називали “подвійним призначенням” і в такому вченні Бог визначає у вічності, що станеться із кожною людиною, тобто коли особа почне існувати і т.д. Тут призначення стосувалося б і спасіння, і проклинання. Усе наперед визначено: і кого Бог любитиме, і кого не любитиме. Однак Тома відкидає такі теорії.

Коли Тома пише про провидіння (providentia) та призначення (predestinatio), то включає у Божу любов мету створіння та осягання цієї мети (STh I, 22, 1). Бог не лише встановлює буття з його властивою природою, а також підпорядковує його до мети. Знову ж, підпорядкування буттів до їх відповідної мети є справою Божої любові, і що вища мета, то більше Бог любить це буття. За Томою, провидіння є тим планом, який Бог має для кожного створіння. Властиво, існує два аспекти провидіння. По-перше, Боже скерування створіння до мети, і це є планом, який Бог має для його осягнення. По-друге, сповнення цих планів (STh I-II, 47). Тобто Бог встановлює порядок, Бог його сповнює, приносить кожне створіння до мети. Таке сповнення провидіння Тома називає управлінням (gubernatio) (STh I, 23, 2).

Поряд із згаданими вище термінами в “Сумі” зустрічаємо й деякі інші терміни зі спорідненим значенням, як-от “передзнання”, чи “пресціенція”, які зустрічалися вже у тексті. Боже передзнання (praescientia), передбачливість (providentia), призначення (predestinatio) узгоджуються із випадковістю (contingentia) та свободою творінь. Це видно на прикладі багатьох текстів, і насамперед – у “Коментарях на Сентенції”.

У схоластичний період загальна доктрина провидіння сприймалася як сутнісна для віри в Бога. Вчення про призначення на Заході пов’язується з вірою у Провидіння, і Августин у “Сповідях” описує Бога як єдину реальність, а буття злого – нереальне, чи часткове добро. Августин подавав доктрину Провидіння як таку, що контролює події у найменших деталях. Книга “Про Місто Боже” формулює філософію історії, що засновується на його фундаментальній концепції.

Тома уже привніс дещо поміркованішу позицію щодо розв’язку цієї проблеми. Боже впорядкування, якого він навчає, залишає простір для людського вільного судження та для доктрини Провидіння. Його теорія представляє Бога як Керівника та Законодавця у стосунку до людини в найменших дрібницях неподільного життя, а також в основних принципах національної історії.

Тома стверджує, що все у світі підлягає Божому провидінню і Бог спрямовує усі речі у світі до їх вищого блага, тобто до себе самого (STh I, 103, 4). До того ж, Божа воля завжди сповнюється (STh I, 19, 6). Тома переконаний, що все, що трапляється, трапляється з Божої волі і Бог дозволяє, щоб це траплялося, оскільки все це має стосунок до загального блага [358, с. 456]. Виникає питання, чи Божа воля сповнюється завжди. Оскільки Бог воліє, щоб усі люди спаслися, але спасаються не всі, то виходить, що Божа воля не завжди сповнюється. Людині притаманна також вільна воля і це дозволяє їй хотіти часом чогось такого, чого Бог не хоче [222, с. 210-215]. Відповідаючи на цей закид, Тома стверджує, що Бог зажди

воліє добра, однак добро, що осмислюється абсолютно, відрізняється від добра, що осмислюється під певним оглядом чи за певних обставин (STh I, 19, 6).

На думку Томи, Бог осмислює людську особу як людину і воліє добра для неї, і тому має намір спасти всіх людей. Але оскільки деякі з них перебувають у гріхах, він не прагне спасти всіх людей. Тобто, технічно це пояснюється так, що Бог попередньо (antecedenter) прагне того блага, яке є абсолютним, однак наслідково (consequenter) прагне того добра, яке зумовлюється обставинами. Тома стверджує, що те, що Бог воліє попередньо (antecedenter), не є властивою його волею, а радше чимось таким, що стосується спрямування до Бога. Властивою волею Бога є наслідкова його воля, і тому всі дії Божої волі сповнюються (STh I, 19, 6). Завдяки розподілу Божої волі на попередню та наслідкову Тома пояснює концепт провидіння. Значить, коли людина грішить чи чинить щось супроти Божої волі, то чинить вона це супроти попередньої Божої волі, а не наслідкової: наслідкова Божа воля здійснюється завжди.

Із цього можна зробити висновок, що доктрина провидіння має своїм наслідком те, що у світі нема випадковості. Адже якщо Божа воля завжди сповнюється, то всі речі повинні відбуватися саме так, як воліє Бог, і тому, відповідно, ніщо не трапляється випадково, а усе трапляється за необхідністю. Але такий висновок суперечить філософській та теологічній концепції (STh I, 22, 2). За словами Томи, Божа воля не накладає необхідності на речі і це є результатом дієвості Божої волі, яка простягається і на продукування бажаного наслідку, і на спосіб, у який цей наслідок продукується. Усі ці події та речі трапляються не лише через те, що Бог воліє, щоб вони трапилися, але й через те, що самі речі трапляються обов'зково чи випадково – відповідно до їх волі (STh I, 3, 1).

До того ж, деякі речі можуть траплятися випадково, оскільки Бог воліє, щоб вони траплялися випадково, та готує випадкові причини, з яких

висновуються випадкові наслідки. Так, для створення вільного людського судження Бог приготував випадкові причини, із яких випливають випадкові наслідки, тобто всі ці наслідки залежать від людської волі (STh I, 19, 8). Тому й усе, що трапляється, трапляється згідно з Божою волею та провидінням, але це не означає, що Боже керівництво накладає необхідність на речі, якими воно керує (STh I, 19, 3).

У "Сумі проти поган" Тома притримується такої ж позиції. Властиво, Аквінат не лише приймає Біблійну лінію, що завдяки провидінню усі речі працюють на благо розумних створінь (ScG III, 112): для Томи визнання провидіння у Богові означає прийняття того, що все, що трапляється, трапляється "відповідно до Божої волі" [134, с. 159]. Тома вважає, що провидіння потрібно приписувати Богові, бо саме Він скеровує всі речі до мети. Відповідно, під провидіння підпадають усі речі, оскільки вони скеровуються до мети Богом, який знає все про кожну з них (STh I, 22, 2).

Теорія Томи про провидіння безпосередньо стосується того, як Тома бачить самі стосунки Бога та створінь. Ця теорія підкріплює твердження, що Бог створив створіння із нічого, що вони залежать від нього у своєму існування та добрі, а також, що Бог зрушує їх як дієва та цільова причина. Для Томи кожна подія, навіть незначна чи випадкова, має свою причину і, відповідно, наслідок. Тому також і ці події завжди є частиною провидіння (STh I, 22, 2). Тома вважає, що навіть якщо трапляються такі події, що не мають причини у своїй природі, то все ж вони мають своєю причиною Бога, адже без його волі вони не почали б існувати.

Однак тексти Аквіната через великий обсяг важко докладно осмислити. Питання про те, як інтерпретувати тексти Томи, було одним із тих, що викликали суперечку між католицькими теологами в XVI ст., відому як контроверсію De auxiliis. Головними позиціями суперечки були співвіднесення передзнання, передбачливості та призначення (тобто наслідків милості) із людською свободою. На цих дебатах кожна із

протилежних груп визнала, що Тома достатньо не пояснив свою точку зору і тому вони прагнули доповнити доктрину Томи. Партія Домініканців (Доміно Бане) привнесла поняття "фізичного передруху" (praemotio physica). Відповідно до цієї теорії, Бог визначив наперед (praedeterminat) вічну постанову своєї волі, щоб вона безперешкодно дієво збігалася із дієвістю створінь у часі, навіть якщо вони діють вільно. Їх противниками були єзуїти (Франциск Суарез), які говорили, що "фізичний передрух" (praemotio physica) – це заперечення людської свободи. Як альтернативну розвинули теорію, що отримала назву "посереднє знання" (scientia media), тобто випадкове (contingens) знання Бога, яке знає про те, що саме збираються обирати створіння за певних обставин. Врешті, в суперечку втрутився Папа і заборонив обом партіям називати одні одних єретиками. Офіційно томістичною назвали доктрину Домініканців, оскільки Тома до них і належав. Однак доктрина Бане недосконала в тім, що "у текстах Томи не зустрічається вираз praemotio physica" [139, с. 360-361].

Людям може траплятися і зло, але замість обмеженої відповідальності, яку мають батьки у стосунку до своїх дітей, Бог має загальне провидіння над усіма речами: Бог має провидіння також і над злом. Тобто, це означає, що особа, яка чинить щось зле, все ж не залишається сама по собі, не діє незалежно від Бога: адже кожна дія вільного судження має свій початок у Богові як у своїй причині і щодо цього Тома стверджує, що Бог настільки добрий, що може зі зла творити добрі речі. Тома стверджує також, що Боже провидіння працює через посередники, бо Бог сам керує нижчим через вище не через якусь недосконалість у керівництві, а через те, що він хоче наділити створіння певною гідністю спричинення (STh I, 22, 3). Тому Бог є причиною кожної людської дії. Щодо цього вчення Тома багато перейняв від Августина і для обох них призначення означає скерування до вічного життя.

Ідею Божого провидіння заперечують Т. Прокопович та Г. Кониський: вони стверджують, що тут, у цьому житті людина сама є господарем [32, с. 209]. Це, очевидно, розходиться із вченням Томи.

Висновки до розділу IV

Встановлено, що для Томи воля є силою пожадання, що стосується лише людини. Про людські дії Тома говорить, як про добровільні дії, бо воля є розумовим прагненням, що притаманне людині. Коли Тома розмірковує про волю, то це поняття означає мисленнєве прагнення. Термін "вільна воля" означає певну форму прагнення чи бажання, тобто рух, що провадить душу в напрямку до здобування чи володіння певним благом.

Виявлено складність у диференціації термінів "воля" (voluntas) та "вільна воля" (liberum arbitrium), оскільки воля є можливістю (facultas), а рішення (decisio), як видається, є частковою дією. Тома пояснює, що коли говорити про "вільне рішення" у цьому контексті, то це означає не дію рішення, а те, що робить вільне рішення можливим. Пояснюючи вільне рішення, Тома завжди скеровується до волі судження та практичного розуму.

Тома виділяє два види дії волі – виявлена дія (actus elicitus) та наказана дія (actus imperatus). Actus elicitus Тома описує як дію безпосередньої волі (actus immediati voluntatis), подаючи як приклад такі речі, як задоволення, вибирання, обдумування, погодження. Actus imperatus означає дію, що керується волею.

Для вільного вибору (вільного судження) є чотири умови, які ставить Тома. 1) Кожен, хто має вільний вибір, робить те, що він хоче. 2) Кожен, хто має вільний вибір, має його для того, щоб хотіти чи не хотіти, робити чи не робити. 3) Те є вільним, що має себе за причину. 4) Кожен, хто має вільний вибір, контролює свої дії.

Воля зрушує усі здатності стосовно їх мети, тому й людина зветься господарем своїх дій завдяки розуму та волі. До цього належить перша дія, "спрямування до чогось", що називається ін-тенцією. Визначаючи волю як розумову здатність, професори Києво-Могилянської академії, зокрема С. Яворський, тлумачать її як самосвідому дію, що протиставляється вродженим інстинктам, притаманним тварині.

Термін "мета" має два значення. По-перше, він може стосуватися самої речі, яку прагнемо здобути. У цьому значенні гроші є "метою", якої прагне скупий. Однак він може стосуватися також здобування, володіння, вдоволення та користання тим, чого прагнеться. У цьому значенні скупий прагне володіти грошима. Ці два значення потрібно розрізняти і щодо блаженства. Блаженство в першому значенні – це нестворене благо, яке називаємо Богом; а те, у чому воно полягає, і є другим його значенням. З цієї точки зору блаженство є створеним добром, однак його причина та предмет є нестворениими.

Блаженство полягає у діяльності умоглядного (speculativa), а не практичного (practica) мислення. Найдосконалішою силою мислення є та, предмет якої є найдосконаліший, тобто – сутність Бога. Ця сутність є предметом умоглядного, а не практичного мислення. Тому й дія, що складає блаженство, повинна мати умоглядну природу.

У всіх своїх творах Тома декларує, що концепція людської спільноти сутнісно вкорінена у людській природі: людина спрямовується до соціальності більше, аніж будь-яка інша істота, адже людина насамперед є соціальною істотою. Спільнота розглядається як акцидентний стосунок, що ґрунтується на перехідному чи сутнісному стосунку. Людська природа передбачає спільноту, то стосунок до спільноти є природним та сутнісним, і тому спільнота не є власне субстанцією, а є субстанційною та сутнісною необхідністю людської природи, що засновується на стосункові активності (actio) та пасивності (passio).

Тома стверджує, що певна річ може бути справедливою двома способами: перше, за самою природою речей, і це називається природною справедливістю, чи законом (ius naturale); і друге, за певною згодою чи домовленістю людей і це називається погодженою справедливістю, чи людським законом (ius positivum). Природний закон, згідно з Томою, є причетністю розумного створіння до вічного закону, тобто ця причетність можлива для природного розуму.

Внутрішній зв'язок між людським (позитивним) законом, з одного боку, та природним законом чітко зрозумілий для Томи: людський слідує із природного. Питання співвідношення природного та людського закону завжди було актуальним для науковців. На думку Т. Прокоповича, професора філософії Києво-Могилянської академії, Бог, створивши природу, наділив кожну річ власним правом і законом, при чому тут Бог сам собі ніколи не суперечить [25, с. 192]. Памфіл Юркевич, вибудовуючи концепцію права, надає перевагу природному правові, вважаючи його фундаментальним та ставлячи його понад позитивним, оскільки природне право є виразом того, що закладене у людській природі. С. Оріховський розробляв теорію природного права. Справедливою є держава, вважає він, яка забезпечує життя громадян згідно з їх природними правами. Оріховський, так само, як і Тома, найкращою формою правління вважає монархію [19, с. 14-15].

Стосунки поділяються на логічні та реальні, однак існують також змішані. Логічні стосунки – це стосунки, що не мають реального обґрунтування і тому базуються лише на мисленні. Стосунки поділяються на два види: стосунки "secundum esse" та стосунки "secundum dici". Про це Тома пише у "Коментарях на Сентенції". Перші описуються як такі, в яких назви надаються так, що описують самі стосунки, як-от господар та слуга; у других назва позначає якість чи щось таке, з чого випливає сам стосунок.

Відмінність, що є між мисленнєвим походженням у нашому мисленні та походженням у Богові полягає в тому, що у Богові не існує спричинення чи продукування. Божі стосунки та походження поділяють той сам рівень відмінності та скеровуються один до одного. Божі стосунки відрізняються від інших стосунків тим, що буття у чомусь (esse in) дієво ідентичне з субстанцією, в якій воно існує, тобто Божою субстанцією, завдяки її досконалості та простоті.

У "Коментарях на Сентенції" Тома пише про подібність поняття зіслання до поняття походження, через що виявляється стосунок завдяки перейнятій подібності, а також, що зіслання відбувається відповідно до певного наслідку милості. Згодом у "Сумі" Св. Тома стверджує, що зіслання, як і походження, не привносить поняття меншого у стосунку до Бога

На пояснення походження у Томи зустрічаємо кілька основних принципів: 1) розуміння Божості є цільовою досконалістю; 2) у Богові "бути" та "розуміти" є одним і тим же; 3) те, що є у Богові, є самим Богом; 4) в одній простій дії Бог осмислює та воліє усього; 5) те, що є у Богові, є єдиним із Божою сутністю. Термін "походження" використовує В. Котусенко у перекладі "Компендіуму теології".

Термін "providentia" Тома визначає як головну частину розважливості, до якої підлаштовуються дві інші частини, а саме – пам'ять про минуле та осмислення теперішнього. Провіденція, лат. "providentia", гр. "pronoia", англійське "foresight", у теологічному значенні використовується на позначення піклування Бога про свої створіння, його загальний нагляд (supervisio) над ними, впорядкування усього курсу речей для їх блага. У вузькій ділянці християнської філософії Боже провидіння теоретично визначається, з одного боку, як Боже збереження усіх його створінь і з другого боку – як його моральне управління. Ці дві речі є нероздільними. Український відповідник терміна "провидіння", по суті, є калькою як латинського, так і грецького слова.

Поряд із згаданими вище термінами в “Сумі” зустрічаємо й деякі інші терміни зі спорідненим значенням, як-от “передзнання”, чи “пресціенція”, які зустрічалися вже у тексті. Боже передзнання (praescientia), передбачливість (providentia), призначення (predestinatio) співвідносяться із випадковістю (contingentia) та свободою творінь. Це видно на прикладі багатьох текстів і насамперед – у “Коментарях на Сентенції”.

Ідею Божого провидіння заперечують професори Києво-Могилянської академії Т. Прокопович та Г. Кониський. Науковці стверджують, що тут, у цьому житті людина сама є господарем [32, с. 209]. Це, очевидно, не узгоджується із вченням Томи, однак було зумовлено новими тенденціями у розвитку європейської філософії.

Можна стверджувати, що українські філософи, у тому числі й Памфіл Юркевич, вибудовуючи концепцію права, сприймали філософські концепції Аквіната не безпосередньо, а опосередковано – через інших філософів, що продовжували вчення Томи. Зрештою, Аквінат також сприймав Аристотеля не безпосередньо, а через призму інших філософів, що інтерпретували спадщину Стагірита – арабських, єврейських, європейських.

Подібну ситуацію спостерігаємо й при дослідженні процесу становлення української філософської думки. Вчення Аквіната справило значний вплив на філософів Києво-Могилянської академії, однак у цьому контексті Аквінат, як і Стагірит, отримали певні вкраплення православ’я, яке було на той час “державною” релігією.

ВИСНОВКИ

У процесі дослідження системи термінів Томи з Аквіну та її рецепції зроблено низку висновків.

1. Аквінат послуговується граматичною структурою латинської мови для створення філософської системи. Це виявляється у використанні дієслівних форм, гнізд спільнокореневих слів а також синонімів задля встановлення різниці між термінами: в категоріях фізичного буття дія та пасивність є строго корелятивними, ця філософська категорія тісно пов'язана із граматичною категорією перехідних дієслів; відмінність між термінами ens - esse засновується на граматичній формі кожного терміна; розрізнено поняття disciplina - scientia тощо. Дійдено висновку, що мова і філософія тісно поєднані у творах Аквіната, як, зрештою, й у творах інших схоластів, що створює передумови для багатьох концепцій, зокрема знака.

2. Для проведення аналізу системи схоластичних термінів вдячним матеріалом є твори Томи з Аквіну, в яких подано широкий спектр філософських термінів доби схоластики. "Сума теології" укладена за певною системою: починається твір питанням існування Бога та викладом концепції буття загалом, згодом йдеться про людину та її мислення, далі – про загальні принципи моральності та теорію права, і врешті – про особу та діяння Христа. Теологію, яку сформував Тома, часто називають "системною", на відміну від патристичної чи біблійної теології. Систему термінів Томи з Аквіну визначено як укладену на основі свідомого впорядкування сукупності латиномовних знаків структуру, що слугує для семіотичного кодування специфічної інформації, яка транслюється концептами з невіддільними від них сенсами і семантикою. Визначення базується на доктрині знака, яку почав опрацьовувати Августин. Філософ у творі "De Doctrina Christiana" говорить про Святе Письмо як сукупність знаків, якими

Бог промовляє до людей. Він називає знаки Письма глеками, з яких черпаємо знання.

3. Феномен рецепції концептів філософії томізму, якщо його розглядати у плані діахронії, включає три інтерпретативні фактори: вихідне, цільове та проміжне культурні середовища. Феномен рецепції містить у собі характеристику темпоральності та дискурсу, оскільки інтерпретація термінів, створених одними культурно-філософськими системами, відбувалася у різних часових та культурних просторах. У цій праці феномен рецепції аналізуємо у двох виявах. Перший вияв рецепції спостерігаємо у греко-латинському плані. Тома, пристосовуючи вчення Аристотеля до християнських доктрин, сприймав вчення Стагірита, однак не безпосередньо, а через різних коментаторів, насамперед арабських, що не могло не залишити відповідного відбитку на сприйнятті концепцій. Цей вияв рецепції є первинним з огляду на формування та розвиток феномену творчості Томи з Аквіну загалом. Другий вияв рецепції, який розглядаємо у цьому дослідженні, полягає у латинсько-українському плані. На українському культурному ґрунті схоластична термінологія та концепції сприймалися також не безпосередньо, а вже через призму новітніх філософських течій тодішньої Європи, трансформуючи його під впливом тогочасного українського культурного середовища.

4. Семіотично-культурний код, тобто мова філософського тексту – термінологія, лежить в основі, з одного боку, генерування ключових концептів філософії томізму, а з іншого – має бути врахований для рецептивного її прочитання й інтерпретації. В українській рецепції томізму, схоластики й неотомізму існує проблема подолання їхньої оказійної інтерпретації через семантичну девальвацію концептів за рахунок прямого запозичення оригінальних термінів. Одним із принципів номінації є теорія мотивації терміна. Мотивованість терміна складається із точності та повноти. Точність мотивації характеризує ступінь збігу смислових елементів

внутрішньої форми терміна із смисловими елементами значення терміна. Мотивовані терміни характеризуються етимологією, тобто історією терміна у цільовій мові.

5. Схоластика як жанр виникла задовго до Томи. Такий стиль утвердився в академіях Заходу та домінував у всій вищій освіті. Коли Тома приступив до цього вже добре розвиненого жанру, то насамперед він його дещо видозмінив та спростив, пристосувавши до вимог, які ставив час – для викладання в університетах: Тома не лише писав у формі диспуту, а практикував виклади у Паризькому університеті, культивуючи усний диспут. Аквінат винайшов нову форму – disputatio de quolibet, вільну дискусію, предмет якої пропонувала авдиторія. Тома остаточно випрацював стиль схоластичної латини, створивши окремий стиль нормативного тексту, який відрізняється від мови інших філософів такими особливостями: 1) нульовим ступенем експресивності, відсутністю засобів образності лексичних одиниць; 2) однозначністю та послідовністю викладу, точністю висловлювань, логічною завершеністю висловленої думки; 3) стандартизацією мови, використанням штампів, професійних ідіом; 4) активним залученням лексико-граматичних одиниць високого рівня стандартизації; 5) широким використанням професійної термінології; 6) вживанням складних однотипних синтаксичних конструкцій; 7) абстрактно-узагальненим викладом інформації та максимальною конкретизацією матеріалу.

6. У переважній більшості випадків терміносистема Томи є чіткою і структурованою. “Сума теології” вражає “стрункістю” подання матеріалу, чіткістю викладу аргументів, строгістю використання термінів. Головна проблема, що виникає при перекладі “Суми теології”, – відтворення схоластичних термінів. Неможливо всі без винятку терміни подати транскрибованими латинськими словами: адже тоді потрібно буде перекладати українською мовою тільки сполучники; також неможливо

повністю відмежуватися від латинських слів. Деякі терміни Тома використовує як синоніми, хоча вони не були цілком синонімами у класичний період (doctrina – scientia). Це пояснюється прагненням перехрещувати семантичні поля латинських лексем задля їхнього герменевтичного збагачення з огляду на сучасну йому соціально-культурну ситуацію та поступ теологічно-філософських студій.

7. Тома використовує калькування грецьких термінів (symbebekos – accidentia), тобто створює аналогічний латинський термін, що можна враховувати при роботі над українським перекладом. Неможливо завжди послуговуватися одним заздалегідь визначеним способом відтворення термінів. Тому пропонуємо застосовувати креативний, а не буквальний підхід до процесу перекладу: в українській мові, поряд із класичними транслітерованими відповідниками, пропонуємо впроваджувати також і некласичні – кальковані відповідники. Щодо відтворення конкретних корелятивних термінів, запропоновано дієвий / переємний замість активний / пасивний; підстава / припадковість – замість субстанція / акциденція. У деяких випадках (матерія, форма) немає вибору через відсутність інших варіантів. Теорія пропонованого методу відтворення термінів ґрунтується на концепції аналогії Томи. Ця концепція є вихідною позицією для теорії про використання українських еквівалентів для перекладу латинських схоластичних термінів. Такий підхід, попри певну новизну та незвичність, повинен: а) полегшити сприймання схоластичного тексту, б) збагатити лексичний запас української мови активними новотворами, в) розширити семантичні рамки певних лексем-термінів. У текстах Т. Прокоповича натрапляємо на термін “підстава”, що використовується на пояснення терміна “субстанція”.

8. Лексична рецепція терміносистеми Томи у європейських філософських літературах відбувалася двома шляхами: транслітерація (англійський, французький переклади); калькування (німецький, польський

переклади). Хоча Тома й був спадкоємцем багатьох традицій, він був також і новатором у повному значенні цього слова: вперше з усіх середньовічних мислителів він поглянув на теологію з допомогою філософії. Аквінат розвинув багато позицій Аристотеля, що на той час було новим і сприймалося далеко не з найбільшим ентузіазмом.

9. Тома ставить питання аналогії на значно вищому рівні, аніж усі його попередники. Доктрина аналогії, з погляду Томи, є частиною загальної доктрини знака: ці дві доктрини перебувають у родо-видових стосунках. З поняттям аналогії пов'язано питання термінології, тобто питання людського дискурсу, який виливається, по суті, у важко контрольовані відношення між словами. Аналогія у трактуванні Томи є доктриною про використання слів на позначення того, що ми знаємо, та про перенесення слів з одного значення на інше задля висвітлення тих речей, які стосуються одні одних та задля висвітлення їх співвідношень у дискурсі. Ця доктрина походить від доктрини знака, яка, своєю чергою, виводиться з доктрини буття як першопізнаваного – тобто як такого, що першим потрапляє у сприйняття людського мислення. У пізніших неотомістичних колах дискусія щодо аналогії дещо відійшла від того, як її представляв Тома: доктрина аналогії в Аквіната і доктрина аналогії у Каєтана не є однією і тією ж доктриною, оскільки Каєтан приймав ці два слова (aequivocus, univocus) як позначення одного явища, а насправді грецька та латинська аналогія позначали різні поняття. Відповідно до концепта аналогії Каєтан звів буття до сутнісного (essentialisatum) чи формалістичного буття. У цьому й полягає відмінність між сприйняттям буття Томи та Каєтана. Знаки, за Оккамом, поділяються на природні, як-от концепт, та встановлені, як-от слово. Оккам висунув семіотичне поняття знака і позначення, чіткіше окреслюючи термінологію, зароджену ще в Середньовіччі. Він у свій спосіб визначає термін suppositio, який був присутній у філософії ще задовго до нього, надаючи йому нового значення, розуміючи під суппозицією використання терміна для позначення

чогось, у тому числі й позначення цим терміном самого терміна. До випрацювання поняття знака долучився Пуансо, а Джон Локк запропонував семіотику як галузь науки, яка отримала свій розвиток аж на початку двадцятого століття завдяки працям Чарльза Пірса. Поняття знака наскрізно проходить через усі чотири періоди європейської філософії.

10. Переймаючи всі ключові терміни в Аристотеля, Тома переносить їх на підтвердження християнської доктрини. Однак Аквінат не слідує пасивно за Аристотелем: він підкоряє доктрину Стагірита до віри, так що їх комбінація виступає як необхідна вимога розуму, а не лише як випадкова спроба поєднання. Уклад "Суми теології" – циклічний, як і уклад космосу Стагірита. Доктрина Томи поєднує віру та розум, переосмислюючи основні твердження Аристотеля. Приймаючи основну термінологію Стагірита, Тома оперує трьома термінами в описі реального – субстанція, сутність, щосність. Ці три терміни подекуди використовуються один замість іншого, хоча наповнені власним змістом. Як у "Фізиці", так і в "Метафізиці" Аристотель наводив докази існування Бога – Тома опрацював їх у християнському руслі: Аквінат називає Непорушного Рушія та першу дієву причину Богом. В Аристотелевому русі небесних тіл існує причина усього руху, що зрушує все із потенції у дію. Першопричиною цього руху є Непорушний Першорушій, який є причиною усіх буттів, і саме так твердить Аквінат, говорячи про християнського Бога. Аристотель стверджує чистоту вищої дії Першорушія, поміщаючи його онтологічно окремо від усього іншого, однак Тома пристосовує речі до Бога відповідно до їх існування: Бог Томи, властиво, дуже відрізняється від Аристотелевого, про що говорить і сам Тома, адже для Аристотеля Бог ніколи не був Творцем. В Аристотеля Бог інертний стосовно світу, оскільки мислить тільки самого себе, а у християнській теології Бог – творець і причина усього сущого. Аквінат, приймаючи твердження Стагірита як основу, опрацьовує низку теорій (аналогія,

абстракція, сепарація, знак та інші), користуючись ними як допоміжними у досягненні власної мети.

11. Концепції та стиль творів Томи з Аквіну отримали своє продовження і в українській філософській думці. Переважну більшість ключових термінів, які використовує Тома, можна побачити у працях українських філософів, щоправда деякі з них – уже в дещо зміненому значенні, що зумовлене впливом новіших тенденцій у європейській філософії. Так, визначення матерії та форми С. Яворського уже трохи відрізнялося від середньовічного тлумачення термінів: філософ стверджував, що матерія рівноправна з формою, що суперечило твердженням Аквіната. П. Юркевич, вибудовуючи концепцію права, надає перевагу природному правові, вважаючи його фундаментальним і ставлячи понад позитивним, тому що природне право є виразом того, що закладене у людській природі. Це, по суті, є продовженням позицій Аквіната, однак П. Юркевич сприймав томізм уже за посередництва Гуго Гроція. Філософія Томи мала значний вплив і на пізніших українських філософів та теологів, у тому числі й на К. Ганкевича, О. Волянського та Г. Костельника. Як і Тома, Г. Костельник був прихильником поєднання знання і віри, що, на його думку, необхідне для розуміння світу та його осмислення.

12. Можемо говорити лише про часткову рецепцію концепцій Томи на українському ґрунті. Цей факт пов’язаний із географічним розташуванням України та її політичним становищем. Україна завжди була на зіткненні двох цивілізацій – східної та західної. Факт часткового сприйняття схоластики в Україні викликаний, очевидно, і суб’єктивними факторами, а саме тим, що українському народові, який понад усе любив пісні та був прив’язаний до народної творчості, значно ближчим було містичне богослов’я східної традиції, аніж західна схоластика. Тому й “філософія серця” отримала більше вираження, аніж схоластична наука.

13. Схоластичні вчення виникли в Україні ще у часи Передвідродження, і саме на той час припадає формування української філософської термінології. Твори багатьох філософів, зокрема професорів Києво-Могилянської академії, віддзеркалюють мову схоластів: розділи укладені у формі питань, які починаються постановкою проблеми, далі викладено відповідь та роз'яснення матеріалу, наприкінці сформульовано висновки. У філософському курсі Академії, що тривав два роки, викладали аристотелівську філософію, до якої долучалися коментарі Томи. Схоластика, яка існувала в Києво-Могилянській академії, уже не була власне середньовічною схоластикою – це вже була типова схоластика XVII ст.

14. Сучасний етап розвитку української філософії значною мірою пов'язаний зі зверненням до творчості Томи з Аквіну. Насамперед це пояснюється політичними обставинами, недостатнім обсягом доступної інформації, зокрема відсутністю фахової міжнародної періодики та іноземної літератури загалом. Тому існує потреба уточнення попередньо напрацьованих концептів томізму й певної україномовної термінологічної деконструкції попереднього доробку. Оглядові довідники з історії філософії не можуть бути достатнім джерелом для випрацювання нових поглядів, співзвучних із європейською та світовою наукою, та руйнування застарілих стереотипів, які виникли на пострадянському просторі. Цей факт зумовив гостру необхідність залучення до дослідження великої кількості іншомовних робіт із порівняно невеликою кількістю вітчизняних, про що свідчить список використаної літератури. В українськомовній філософській літературі виразно відчутно гострий брак вузькоспеціалізованих досліджень, які осмислюють певну тематику, зокрема в галузі схоластичної філософії. Сьогодні маємо важливі праці А. Баумейстера, В. Котусенка та інших дослідників спадщини Томи. Їх праці значною мірою виповнюють прогалину, що існувала в українській філософії.

15. Філософія томізму у своїх новіших виявах вирізняється значною популярністю практично у всіх європейських країнах. Тому і дослідження філософської спадщини Аквіната, і створення якісних українських перекладів його творів відіграє важливу роль у процесі інтеграції України у європейську спільноту.

Список використаних джерел та літератури

1. Августин Блаженний. Про Місто Боже / Переклад з латинської П. Содомори // Патріярхат, 2005. – № 4. – С. 21.

2. Августин Блаженний. Сповідь. / Пер. Ю. Мушака. – Київ : Основи, 1996. – 319 с.

3. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в епоху перехода от Античности к Средневековью / С. Аверинцев. // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – 255 с.

4. Аляєв Г.Є. Абсолютний реалізм Семена Франка / Г. Аляєв. // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки / [Аляєв Г.Е., Емельянов Б.В., Мозговая Н.Г., Суходуб Т.Д.]. – Полтава : ООО «АСМИ», 2010. – 239 с.

5. Альчук М.П. Філософія права Богдана Кістяківського: монографія / М. Альчук. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І.Франка, 2010. – 300 С.

6. Антонова М. И. Текстовые формулировки научного определения / М. Антонова // Вопросы языкознания, 1984. – № 1. – С. 106-115.

7. Апресян Ю. Д. Интегральное описание языка и системная лексикография / Ю. Апресян // Апресян Ю.Д. Избр. труды: В 2 т. – М. : Школа "Языки рус. культуры", 1995. – Т. 2. – С. 158.

8. Балібар Е. Аме / Е. Балібар // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 184-189.

9. Балібар Е. Esprit / Е. Балібар // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 175.

10. Бархударов Л. С. Язык и перевод / Л. Бархударов. – М. : Междунар. отношения, 1975. – 240 с.

11. Баумейстер А. О. Теорія субстанції у Аристотеля / А. Баумейстер // Sententiae. – Вінниця, 2010. – № 22, с. 3-62.

12. Баумейстер А. О. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / А. Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 408 с.

13. Будагов Р. А. Борьба идей и направлений в языкознании / Р. Будагов. – М. : Наука, 1978. – 284 с.

14. Влахов С. Непереводимое в переводе / С. Влахов, С. Флорін – М. : Высш. шк., 1986. – 416 с.

15. Володина М. Н. Термин как средство специальной информации / М. Володина. – М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1997. – 125с.

16. Воробьев В. В. Лингвокультурология: теория и методы / В. Воробьев. – М. : Изд-во Рус. ун-та дружбы народов, 1997. – 331 с.

17. Гак В. Г. Опыт применения сопоставительного анализа к изучению структуры значения слова / В. Гак // Вопросы языкознания. – М. : Наука, 1966. – № 2. – С. 97-105

18. Герд А. С. Научное значение и система языка / А. Герд // Вестник СПбГУ. Сер. История, языкознание, литературоведение. – Петербург, 1993. – Вып. 1. – С. 30-34.

19. Герчанівська П.Е. Традиції: стабільність і варіативність / П. Герчанівська // Вісник національного технічного університету України. – Київ, 2010. – с. 12-16.

20. Гусєв В. І. П. Юркевич про підстави філософського ідеалізму / В. Гусєв // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний досвід. – К. : Укр. центр духовної культури, 1993. – С 38-44.

21. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь / И. Дворецкий. – М. : Русский язык, 1976. – 1100 с.

22. Ділі Дж. Основи семіотики / Дж. Ділі // Пер. з англійськ. А. Карась. – Львів : Арсенал, 2000. – 231 с.

23. Діонісій Ареопагіт. Про Небесну ієрархію / Пер. з грецької П. Содомори // Патріярхат, 2005. – № 5 – С. 19.

24. Довгань А.О. Н.Мальбранш про консолідуючу функцію християнського ідеалу-Бога в контексті дихотомії релігійно-філософських парадигм «Захід-Схід» / А. Довгань // Релігія та Соціум. Часопис. Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Вип. Філософія. – Чернівці : Рута, 2010. – №2 (4). – С.63-68.

25. Захара І. С. Академічна філософія України XVII-I пол. XVIII ст. / І.Захара. – Львів : Вид-во Львівськ. ун-ту, 2000. – 239 с.

26. Йосипенко С.Л. Громада / С. Йосипенко // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 2, с. 234-239.

27. Йосипенко С.Л. Філософія та національна ідентичність / С. Йосипенко // Гуманітарні студії: збірник наукових праць. – 2012. – Вип. 12. – С. 61-69.

28. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях / А. Карась. – Київ; Львів : Вид-во ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.

29. Кассен Б. Esti / Б. Кассен // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 125-131.

30. Кассен Б. Вступне слово / Б. Кассен // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1. – С. 14-16.

31. Кассен Б. Суб'єкт / Б. Кассен // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 152-157.

32. Кашуба М. В. Георгий Конисский / М. Кашуба. – М. : Мысль, 1979. – 173 с.

33. Кияк Т. Р. К проблеме мотивированности научно-технических терминов / Т. Кияк // Структурно-семантические особенности отраслевой терминологии. Воронеж, 1982. – С. 3-12.

34. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного процесу / Р. Козеллек. – Пер. з нім. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.

35. Комлев Н. Г. Естественные границы точности научного термина / Н. Комлев // Науч. Сим поз. «Место терминологии в системе наук»: Тез. Докл. – М., 1969. – С. 104-108.

36. Козій І.В. Проблема діалектики у філософії В. Юринця / І. Козій // Вісник національного технічного університету України. – Київ, 2006. – № 3. – с. 1-6.

37. Костельник Г. De principiis cognitionis / Г. Костельник. – Львів : Діла, 1913. – 87 с.

38. Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори / Г. Костельник; упоряд. та передм. О. Гірняк. – Ужгород : Гражда, 2008. – 400с.

39. Котусенко В. І. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої "Політики". – К. : Основи, 2000. – 349 с.

40. Курантов А. П. Оккам / А. Курантов. – М. : Наука, 1978. – 190 с.

41. Куртин Ж-Ф. Сутність / Ж-Ф. Куртин // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 107-123.

42. Куртин Ж-Ф. To ti en einai / Ж-Ф. Куртин // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2009. – Т. 1, с. 140-144.

43. Лібера А. Інтелект / А. Лібера // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 2, с. 94-112.

44. Лібера А. Предикація / А. Лібера // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2013. – Т. 3, с. 179-185.

45. Лібера А. Signum, terminus, nomen / А. Лібера // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2013. – Т. 3, с. 190-214.

46. Лингвистический эниклопедический словарь / Гл. ред. В.М.Ярцева. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – 682 с.

47. Лосєв А. Ф. История античной эстетики / А. Лосєв. – М. : Искусство, 1975. – 775с.

48. Лотте Д. С. Вопросы заимствования и упорядочения иноязычных терминов / Д. Лотте. – М., 1982. – 261 с.

49. Мельник В. П. Філософія. Пізнання. Нація / В.П.Мельник. – Львів : вид-во Львівського університету, 2008. – 252с.

50. Мозгова Н.Г. Феномен Памфіла Юркевича / Н. Мозгова. // О религиозных философах России и Украины: персонологические очерки / [Аляєв Г.Е., Емельянов Б.В., Мозговая Н.Г., Суходуб Т.Д.]. – Полтава : ООО «АСМИ», 2010. – 239 с.

51. Нічик В.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні, (XVI - початок XVII ст) / В.М. Нічик, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратій ; Академія наук Української РСР, Інститут філософії, 1990. – 182 с.

52. Паславський І. Гисихія і раціо / І. Паславський. – Львів : Національна академія наук України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2015. – 616 с.

53. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків / А.Пашук. – Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2007. – 646 с.

54. Пашук А. І. Українська церква і незалежність України / А.Пашук. – Львів : Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2003. – 363 с.

55. Реформатский А. А. Мысли о терминологии / А. Реформатский // Современные проблемы русской терминологии : отв. ред. В. Даниленко. – М. : Наука, 1967. – 234 с.

56. Реформатский А. А. Термин как член лексической системы языка / А. Реформатский // Проблемы структурной лингвистики. – М., 1967. – С. 68-75.

57. Рильський М. Т. Мистецтво перекладу: Статті, виступи, нотатки / Упоряд. і комент. Г.Колесника. – К. : Рад. письменник, 1975. – 344 с.

58. Святий Тома з Аквіну. Сума Теології / Переклад П. Содомори. – Львів : Сполом, 2010. – 520 с.

59. Сенека Л. Моральні листи до Луцілія / Пер. А. Содомори. – К. : Основи, 1994. – 548 с.

60. Сліпий Й. Святий Тома з Аквіну і схолястика / Й. Сліпий. – Львів, 1925. – 88 с.

61. Словарь лингвистических терминов / Сост. О.С.Ахманова. – М. : Сов. Энциклопедия, 1966. – 605 с.

62. Словник літературознавчих термінів / Укл.: В. М. Лесин, О.С. Пулинець – К. : Рад.школа, 1965. – 430 с.

63. Словник української мови: в 11-ти томах. – К. : Наукова Думка, 1970-1980. – Т. 1-11.

64. Содомора А. О. Наодинці зі словом / А. Содомора. – Львів : Літопис, 1999. – 475 с.

65. Содомора П. А. Семіотичний аспект у формуванні української філософської терміносистеми / П. Содомора. – Львів : Сполом, 2013. – 296 с.

66. Содомора П. А. Терміносистема Томи з Аквіну / П. Содомора. – Львів : Сполом, 2010. – 286 с.

67. Содомора П. А. Філософія мови: українська перекладна література / П. Содомора. – Львів : Сполом, 2012. – 134 с.

68. Стернин И. А. Проблемы анализа семантической структуры слова / И. Стернин. – Воронеж, 1979. – 287 с.

69. Тома Аквінський. Компендіум теології / Переклад В. Котусенка та ін. – К. : Інститут релігійних наук Томи Аквінського. – Київ, 2011. – 423 с.

70. Требін М. Західна модель громадянського суспільства: концептуальний підхід / М. Требін // Гілея: науковий вісник. – Київ, 2013. – С. 253-257.

71. Фає Е. Інтелект / Е. Фає // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 2, с. 75-98.

72. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. Шинкарук В.І. – К. : Абрис, 2002. – 743 с.

73. Фома Аквинский. Сумма против язычников / пер. Т. Бородай. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – 463 с.

74. Хома О. Animus / anima / mens / О. Хома // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Пер. з фр. – К. : Дух і Літера, 2011. – Т. 2, с. 112.

75. Хохел Б. И. Время и пространство в переводе / Б. Хохел // Поэтика перевода. – М., 1988. – С. 152-171.

76. Циткина Ф. А. Терминология и перевод (к основам сопоставительного терминоведения) / Ф. Циткина. – Львов : Вид-во при Львівськ. университеті, 1988. – 156 с.

77. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992. – 230 с.

78. Швейцер А. И. Перевод и лингвистика / А. Швейцер. – М. : Воениздат, 1973. – 280 с.

79. Шелов С. Д. Термин. Терминологичность. Терминологические определения / С. Шелов. – М. : Філол. ф-т СПбГУ, 2003. – 280 с.

80. Юркевич П. Д. Історія права; Філософія права; Філософський щоденник / П. Юркевич. – К. : Український світ, 2000. – 756 с.

81. A Commentary on Aristotle's De anima / Thomas Aquinas // Transl. by R. Pasnau. – New Haven: Yale Univ. Press, 1999. – 450 p.

82. Aertsen J. Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas / J. Aertsen. – N.Y., 1996. – 468 p.

83. Aertsen J. Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought / J. Aertsen. – Leiden, N.Y., 1988. – 413 p.

84. Ahrens H. Terminology, a Translation Discipline / H. Ahrens // International Journal of Translatology. – 1990. – N.4. – P. 69-73.

85. Ammer K. Zur Frage der Ŭberzetzbarkeit / K. Ammer. – Leipzig, 1964. – S. 244 – 250.

86. Anderson J. An Introduction to the Metaphysics of St. Thonas / J. Anderson. – Washington : Regnery Gateway, 1989. – 137 p.

87. Anscombe E. Collected Philosophical Papers / E. Anscombe. – Oxford, 1981. – 137 p.

88. Anscombe G., Geach P. Three Philosophers / G. Anscombe, P. Geach. – Ithaca, N.Y. : Cornell Univ. Press, 1961. – 162 p.

89. Auerbach H. Professional Translators in Sweden / H. Auerbach // Babbel. – Berlin, 1965. – Vol. 11, N.4. – P. 175 – 178.

90. Badillo R. The Emancipative Theory of Jurgen Habermas and Metaphysics / R. Badillo. – Washington : Council for Research in Values and Philosophy, 1991. – 222 p.

91. Balsamo G. Rituals of Literature / G Balsamo. – Lewisburg : Bucknell Univ. Press, 2004. – 160 p.

92. Banner G. St. Augustine of Hippo: Life and Controversies / G. Banner. – London, 1963. – 442 p.

93. Barad J. Aquinas on the Nature and Treatment of Animals / J. Barad. – San Francisco : International Scholar Publications, 1995. – 195 p.

94. Barbieri M. The Code Model of Semiosis / M. Barbieri // The American Journal of Semiotics, Vol. 24, 2008. – P. 28

95. Barron R. Thomas Aquinas: Spiritual Master / R. Barron. – N.Y., 1996. – 179 p.

96. Battista Mondin. Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso D'Aquino / Bologna : Edizioni Studio Domenicano [Electronic resourse]. – http://www.ecodellarossa.it/ditutto/biblioteca/Dizionario-enciclopedico-del-pensiero-di-S-Tommaso-DAquino.pdf

97. Beckwith S. Catholicism and Catholicity: Eucharistic Communities in Historical and Contemporary Perspectives / S. Beckwith. – Oxford : Blackwell, 1999. – 162 p.

98. Betonni E. Duns Scotus / E. Betonni. – Washingtion : Cath. Univ. of America Press, 1961. – 213 p.

99. Bigongiari D. The Political Ideas of St. Thomas Aquinas / D. Bigongiari. N.Y. : Hafner Pub. – 1973. – 217 p.

100. Blanche F. Sur la langue technique de Saint Thomas d'Aquin / F. Blanche. – Paris, 1930. – 152 p.

101. Bobik J. Aquinas on Being and Essence / J. Bobik. – Notre Dame, 1965. – 286 p.

102. Borresen K. Subordination and Equivalence: the Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas / K. Borresen. – Washington : Cath. Univ. of America Press, 1981. – 369 p.

103. Bowin J. Contingency and Fortune in Aquinas's ethics / J. Bowin. – Cambridge, 1999. – 231 p.

104. Boyle L. The Settings of the Summa Theologiae of St. Thomas / L. Boyle. – Toronto : Pontif. Inst. of Medieval Studies, 1982. – 130 p.

105. Boyle L., Tugwell, S. Albert @ Thomas: Selected Writings / L. Boyle, S. Tugwell. – N.Y. : Paulist Press, 1988. – 650 p.

106. Brady B. Christian love / B. Brady. – Washington : Georgetown Univ. Press, 2003. – 306 p.

107. Brennan A. Moral Actions in Aristotle and Aquinas / A. Brennan. – Caberra, 1971. – 122 p.

108. Brennan R. Thomistic Psychology / R. Brennan. – N.Y. : Macmillan, 1954. – 401 p.

109. Brown B. Accidental Being: a Study in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas / B. Brown. – Lanham, MD : University of America Press. – 1985. – 427 p.

110. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography / P. Brown. – London, 1967.

111. Brugger E. Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition / E. Brugger. – Notre Dame, 2003. – 281 p.

112. Burrell D. Analogy, Creation and Theological Language / D. Burrell // The Theology of Thomas Aquinas. – Notre Dame, 2005. – 472 p.

113. Burrell D. Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas / D. Burrell. – Notre Dame : Univ. Press, 1986. – 130 p.

114. Camara H. What Would St. Thomas do if Faced with Karl Marx / H. Camara // Celebrating the medieval heritage. – Chicago : Univ. of Chicago, 1978. – 240 p. – P. 174-185.

115. Caputo J. Heidegger and Aquinas: an Essay on Overcoming Metaphysics / J. Caputo. – N.Y. : Fordham Univ. Press, 1982. – 308 p.

116. Casin R. St. Thomas Aquinas: Orthodoxy, and Neo-modernism in the Church / R. Casin. – New Rochelle, 1977. – 150 p.

117. Catford J. A Linguistic Theory of Translation / J. Catford. – London : Oxford University Press, 1965. – 103 p.

118. Chenu M-D. Aquinas and His role in Theology / M-D. Chenu. – Collegeville : Liturgical Press, 2002. – 149 p.

119. Chenu M-D. Introduction a l'etude de St. Thomas d'Aquin / M-D. Chenu. – Paris – Montreal, 1950. – 348 p.

120. Chenu M-D. St. Thomas d'Aquin et la theologie / M-D. Chenu. – Paris : Educations du Seuil, 1960. – 185 p.

121. Chenu M-D. Toward Understanding Saint Thomas / M-D. Chenu // Transl. by A. Landry and D. Hugles. – Chicago, 1964. – 386 p.

122. Clark M. An Aquinas Reader / M. Clark. – Fordham University Press, 1999. – 153 p.

123. Clarke N. Being and Person / N. Clarke. – Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1993. – 121 p.

124. Codices manuscripti operum Thomae de Aquino / Recensuerunt H. Dondanine. – Romae, 1967-1968. – in 3 vol.

125. Collins A. The Secular is Sacred: Platonism and Thomism in Marsillio Ficino's Platonic Theology / A. Collins. – The Hague : Nijhoff, 1974. – 223 p.

126. Copleston F. History of Philosophy / F. Copleston. – Westminster : Newman Press, 1950-1954. – in 8 vol.

127. Copleston F. Thomas Aquinas / F. Copleston. – Lonon : Search Press, 1976. – 271 p.

128. Coulter G. Thomas Aquinas on Natural Finality / G. Coulter. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1983. – 114 p.

129. Curtis C. A short History of Western Philosophy in the Middle Ages / C. Curtis. – London, 1950. – 286 p.

130. Danow D. Text and Subtext / D. Danov // Semiotics. – Lanham : Univ. Press of America, 1987. – P. 76-97.

131. Davenport G. Four Models of Translation / G. Davenport // Poetry. – Chicago, 1966. – Vol.107, N.4. – P. 264 – 266.

132. Davidson D. Essays on Actions and Events / D. Davidson. – Oxford, 1980. – 304 p.

133. Davies B. Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives / B. Davies. – Oxford University Press : New York and Oxford, 2002. – 400 p.

134. Davies B. The Thought of Thomas Aquinas / B. Davies. – Oxford, 1993. – 391 p.

135. Dauphinais M. Knowing the Love of Christ: an Introduction to the Theology of St. Thomas Aquinas / M. Dauphinais. – Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 2002. – 146 p.

136. Dean R. St. Thomas on the Position that the Existence of God is per se notum / R. Dean. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1988. – 58 p.

137. Deane H. The Political and Social Ideas of St. Augustine / R. Deane. – N.Y., 1963. – 356 p.

138. Deely J. Basics of Semiotics / J. Deely. – Toronto, 1990. – 149 p.

139. Deely J. Four Ages of Understanding / J. Deely. – Toronto, 2001. – 1020 p.

140. Deely J. Intentionality and Semiotics / J. Deely. – Chicago : University of Scranton Press, 2007. – 240 p.

141. Deferrari R. Lexicon of St. Thomas Aquinas, Based on The Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works / R. Deferrari. – Washington, 1949. – 1115 p.

142. De habitus. Doctrina Sancti Thomae Aquinatis. – Romae : Polyglotta, 1898. – 253 p.

143. DeLassus A. St. Thomas Aquinas on the Divine Ideas / A. DeLassus. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1992. – 72 p.

144. Delmas L. Eternity, Time and Tenseless / L. Delmas. – Chicago, 1988. – 154 p.

145. De subiecto physico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum. – Romae, 1902. – in 2 vol.

146. Devoulty I Adore Thee / The prayers and hymns of St. Thomas Aquinas // Transl. by Robert Anderson. – Manchester : Sophia Institute, 1993. – 115 p.

147. Dewan L. Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics / L. Dewan. – Washington : Univ. Press of America, 2006. – 265 p.

148. Dictionary of Philosophy, Psychology, Ethics. – N.Y., 1940-1942. – in 3 vol.

149. Disputed Question on Virtue / Thomas Aquinas // Transl. by R. Mclnerny. – South Bend : St. Augustine's Press, 1999. – 140 p.

150. Divi Thomae Aquinatis commentaria in tres libros Aristotelis De anima. – Louvain : Institut Superieur de Philosophie, 1901. – 158 p.

151. Divus Thomas: Commentarium academiis et lycaeis scholasticam sectantibus inserviens. – Piacenza, 1900-1907. – in 17 vol.

152. Djemil S. Etude sur la metaphysique d'Avicenne / S. Djemil. – Paris: Presses Univers., 1984. – 128 p.

153. Dobbs-Weinstein I. Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason / I. Dobbs-Weinstein. – N.Y, 1995. – 278 p.

154. Donagan A. Human Ends and Human Actions: an Exploration in St. Thomas's treatment / A. Donagan. – Marquette Univ., 1985. – 43 p.

155. Donagan A. Reflections on Philosophy and Religion / A. Donagan. – N.Y., Oxford : Oxford University Press. – 1999. – 203 p.

156. Dondaine A. Secretaries de saint Thomas / A. Dondaine. – Roma : S.Tommaso, 1956. – in 2 vol.

157. Doig J. Aquinas on Metaphysics: a Historico-doctrinal Study of the Commentary on the metaphysics / J. Doig. – The Hague : Nijhoff, 1972. – 417 p.

158. Doig J. Aquinas's Philosophical Commentary on the Ethics: a Historical Perspective / J. Doig. – Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 2001. – 311 p.

159. Dulles A. A Church to Believe in: Disciplinship and the Dynamics of Freedom / A. Dulles. – N.Y. : Crossroad, 1982. – 200 p.

160. Dyson R. The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine / R. Dyson. – Woodbridge : Boydell Press, 2001. – 217 p.

161. Edmiston J. Thomas Aquinas, Robert Pasnau, and Two Acts of the Intellect / J. Edmiston. – Houston : St. Thomas University Press, 2004. – 173 p.

162. Edwards S. Interior Acts: Teleology, Justice, and Friendship in the Religious Ethics of Thomas Aquinas / S. Edwards. – Lanham : Univ. Press, 1986. – 171 p.

163. Elders L. Author de saint Thomas d'Aquin: recueli d'etudes sur sa pensee philosophique et theologique / L. Elders. – Paris : Tabor, 1987. – in 2 vol.

164. Elders L. The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas / L. Elders. – Leiden : N.Y.: E.J. Brill, 1990. – 332 p.

165. Elders L. The Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas: Nature, the Universe, Man / L. Elders. – Frankfurt am Main : P. Lang, 1997. – 387 p.

166. Emery G. La Trinite creatrice: Trinite et creation dena les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin / G. Emery. – Paris : Vrin, 1995. – 590 p.

167. Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. – N.Y., 1989-1992. – 1-13 vol.

168. Ethymologisches Worterbuch des Griechischen / Von J. Hofmann. – München, 1950. – 433 s.

169. Etkind E. La stylistique comparée, base de l'art de traduire / E. Etkind. – Paris : Babbel, 1967. – Vol.13, N.1. – P. 23 – 30.

170. Evans G. Fifty Key Medieval Thinkers / G. Evans. – London : Routledge, 2002. – 183 p.

171. Evans G. The Medieval Theologians / G. Evans. – Oxford : Blackwell, 2001. – 383 p.

172. Farthing J. Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism / J. Farthing. – Durham : Duke Univ. Press, 1988. – 265 p.

173. Figurski L. Finality and Intelligence / L. Figurski. – Washington : Univ. Press of America, 1978. – 160 p.

174. Finnis J. Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory / J. Finnis. – Oxford, 1998. – 385 p.

175. Flannery K. Acts Amid Precepts: the Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory / K. Flannery. – Washington : Cath. Univ. Press, 2001. – 327 p.

176. Flood W. Scientific Words: Their Structure and Meaning / W. Flood. – NY, 1960. – 131 p.

177. Fox M. Sheer Joy: Conversation with Thomas Aquinas on Creation spirituality / M. Fox. – San Frsncisco, 1992. – 532 p.

178. Fulvio Di Basi. God and the Natural law: a rereading of Thomas Aquinas / Transl. by David Thunder. – St. Augustine press. – 2006. – 264 p.

179. Gallagher D. Thomas Aquinas and his Legacy / D. Gallagher. – Washington : Catholic University of America Press, 1994. – 230 p.

180. Gardair J. Philosophie de Saint Thomas: la connaissance / J. Gardair. – Paris : Lethiellux, 1895. – 304 p.

181. Gili L. The Order Between Substance and Accidents in Aquinas's Thought / Studia Neoaristotelica, 2011. – № 8 [Electronic resourse]. – http://philpapers.org/archive/GILTOB

182. Gilson E. Elements of Christian Philosophy / E. Gilson. – Westport : Grenwood Press, 1978. – 358 p.

183. Gilson E. Moral Values and Moral Life / E. Gilson. – St. Louis-London, 1931. – 245 p.

184. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Augustine / E. Gilson. – London, 1955. – 346 p.

185. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas / E. Gilson. – New York : Random house, 1966. – 502 p.

186. Gilson E. Thomism: the Philosophy of Thomas Aquinas / E. Gilson. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002. – 454 p.

187. Gilson E. Thomist Realism and Critique of Knowledge / E. Gilson // Transl. by Mark Wauck. – San Francisco: Ignatius Press, 1986. – 215 p.

188. Goldman A. A Theory of Human Action / A. Goldman. – Princeton, 1970. – 230 p.

189. Gornall Th. A Philosophy of God, the Elements of Thomistic Natural Theology / Th. Gornall. – N.Y., 1963. – 250 p.

190. Goyette J. St. Thomas Aquinas and the Natural law Tradition: Contemporary Perspectives / J. Goyette. – Washington : Cath. Univ. Press, 2004. – 311 p.

191. Grant M. Greek and Latin Authors: a Bibliographical Dictionary / M. Grant. – N.Y., 1980. – 490 p.

192. Grosbart Z. Spezyfica przekładu w ramach języków słowianskich / Z. Grosbart // Poetyka i stylistyka słowianska. – Warsawa, 1973. – S. 111-120.

193. Guagliardo V. An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas / V. Guagliardo. – Washington : CUAP, 1995. – 193 p.

194. Guizot F. History of Civilization / F. Guizot. – London : George Bell, 1871-1873. – in 3 vol.

195. Haberman J. Maimonides and Aquinas: a Contemporary Appraisal / J. Haberman. – N.Y. : Ktav Pub. House, 1979. – 298 p.

196. Hall A. Thomas Aquinas and Duns Scotus: Natural Theology in the Middle Ages / A. Hall. – London, New York : Continuum, 2007. – 170 p.

197. Hall P. Narrative and the Natural law: an Interpretation of Thomistic Ethics / P. Hall. – Notre Dame : Univ. Press, 1994. – 155 p.

198. Hamilton W. Reid's works / W. Hamilton. – Edinburg, 1972. – 392 p.

199. Harak S. Aquinas and Empowerment: Classical Ethics for Ordinary Lives / S. Harak. – Washington, 1997. – 219 p.

200. Hartel J. Femina ut imago Dei in the integral feminism of St. Thomas Aquinas / J. Hartel. – Roma : Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1993. – 345 p.

201. Hayen A. La communication de l'etre d'apres Saint Thomas / A. Hayen. – Paris, 1957.

202. Hayen A. Thomas gestern und heute / A. Hayen. – Frankfurt, 1954. – 236 p.

203. Healy N. Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life / N. Healy. – Aldershot : Ashgate, 2003. – 168 p.

204. Heller J. Elements of Technical Terminology: A Grammar and Thesaurus of Greek and Latin Elements as Used in Technical English / J. Heller. – Campaign, 1962. – 456 p.

205. Henle R. Saint Thomas and Platonism: a Study of the Plato and Platonici Texts / R. Henle. – Hague : Nijhoff, 1970. – 487 p.

206. Hetzler F. Introduction to the Philosophy of Nature / F. Hetzler. – N.Y. : P. Lang, 1990. – 416 p.

207. Hibbs T. Dialectic and Narrative in Aquinas: an Interpretation of the Summa Contra Gentiles / T. Hibbs. – Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1995. – 242 p.

208. Hillgarth J. Who Read Thomas Aquinas / J. Hillgarth. – Toronto : Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1992. – 31 p.

209. Hittinger J. Jacques Maritain and Yves R. Simon's use of Thomas Aquinas in Their Defense of Liberal Democracy / J. Hittinger // Thomas Aquinas and his legacy. – Washington : Catholic Univ. of America, 1994. – P. 149-172.

210. Holmes J. The Name and Nature of Translation Studies / J. Holmes // The Translation Studies Reader London and New York, 2000. – P. 233 – 249.

211. Hood J. Aguinas and the Jews / J. Hood. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1995. – 145 p.

212. Houser R. Laudemos viros gloriosos / R. Houser. – Notre Dame, 2007. – 395 p.

213. Houser R. Medieval masters: essay in memory of Msgr. E.A. Synan / R. Houser. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1999. – 287 p.

214. Houser R. The Cardinal Virtues: Aquinas, Albert, and Philip the Cancelor / R. Houser. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004. – 256 p.

215. Hughes Ch. On a Complex Theory of a Simple God: an Investigation in Aquinas' Philosophical Theology / Ch. Hughes. – Ithaca : Cornell University Press, 1989. – 280 p.

216. Humboldt W. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts / W. Humboldt. – Bonn; Hannover et al. : Ferd Dummlers Verl., 1960. – 354 S.

217. Impey C. Science and Theology: Ruminations on the Cosmos / C. Impey. – S.I., 2002. – 165 p.

218. James Th. Thomas Aquinas Dictionary / Th. James. – N.Y., 1965. – 219 p.

219. Jenkins J. Knowledge and Faith in Thomas Aquinas / J. Jenkins. – Cambridge : Univ. Press, 1997. – 267 p.

220. Joannis de Oria. Opera Logica / ed. by Vincente Munoz. – Madrid, 1990. – 385 p.

221. Jordan M. The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas / M. Jordan. – Toronto : Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1992. – 141 p.

222. Keenan J. Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae / J. Keenan. – Washington: Georgetown University Press, 1992. – 212 p.

223. Kenny A. Divine Foreknowledge and Human Freedom / A. Kenny // A collection of Critical essays. – London, 1969. – 389 p.

224. Kenny A. Intellect and Imagination in Aquinas / A. Kenny // Aquinas: a collection of critical essays. – Notre Dame, 1969. – 387 p.

225. Kenelm F. The Life of St. Thomas Aquinas: Biographical Documents / F. Kenelm. – London, 1959. – 172 p.

226. Kerr F. After Aquinas / F. Kerr. – Oxford, 2002. – 254 p.

227. Kevin W., Macierowski E. Commentaries on Aristotle's "On Sense and what is Sensed" / W. Kevin, E. Macierowski. – Washington : Cath. Univ. Press, 2005. – 268 p.

228. Keys M. Aquinas, Aristotle, and Promise of the Common Good / M. Keys. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2006. – 255 p.

229. Kiley J. Einstein and Aquinas / J. Kiley. – Hague, 1969. – 124 p.

230. Klocker H. Thomism and Modern Thought / H. Klocker. – N.Y., 1962. – 320 p.

231. Knasas J. Aquinas' Metaphysics and Descartes' Methodic Doubt / J. Knasas // American Catholic Philosophical Quarrterly, 1999. – 345 p.

232. Knasas J. The Philosophical Initiation of Metaphysics According to St. Thomas Aquinas / J. Knasas. – Vilnius : Logos leidykla, 1998. – 87 p.

233. Knowles D. The Historical Context of the Philosophical Works of St. Thomas / D. Knowles. – London : Blackfriars, 1958. – 14 p.

234. Konnecsni J. A Philosophy for Living: a Sketch of Aquinate Philosophy / J. Konnecsni. – Lanham : Univ. Press of America, 1980. – 178 p.

235. Kovach F. Scholastic Challenges to some Medieval and Modern Ideas / F. Kovach. – Stillwater : Western Publication. – 1987. – 387 p.

236. Kretzman N. The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles / N. Kretzman. – Oxford : Univ. Press, 2001. – 483 p.

237. Kung,H. Great Christian Thinkers / H. Kung. – N.Y. : Continuum, 1994. – 235 p.

238. Leff G. Medieval Thought from St. Augustine to Ockham / G. Leff. – Penguin Books, 1958.- 280 p.

239. Levering M. Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas / M. Levering. – Notre Dame : University Press, 2002. – 254 p.

240. Levering M. Scripture and Metaphysics and Renewal of Trinitarian Theology / M. Levering. – Malden : Blackwell Pub., 2004. – 245 p.

241. Little J. Toward a Thomist Methodology / J. Little. – Lewiston : Mellen Press, 1988. – 558 p.

242. Lipinska M. Contrastive Analysis and Modern Theory of Language / M. Lipinska // Theoretical Sciense in Contrastive Linguistics / Ed. by J. Fiscak. – Amsterdam : John Benjamins B.V., 1980. – P. 127 – 184.

243. Litzinger C. Commentary on the Nicomachean Ethics / C. Litzinger. – Chicago, 1964. – in 2 vol.

244. Luyten N. Das Menschenverstandnis nach Thomas von Aquin / D. Luyten. – Freiburg, 1976. – 170 p.

245. Lyons E. An Inquiry into the Authenticity of De Natura Verbi Intellectus: Attributed to St. Thomas Aquinas / E. Lyons. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1987. – 94 p.

246. MaDermott Th. Selected Philosophical Writings / Th. MaDermott // Thomas Aquinas; selected and translated with an introduction and notes. – Oxford : Univ. Press, 1998. – 452 p.

247. Malebranche N. Dialogues on Metaphysics and on Religion / N. Malebranche. – N.Y. : Cambridge Univ. Press, 1997. – 287 p.

248. Malebranche N. The Vision of God; Malebranche's Scholastic Sources / N. Malebranche. – Louvain, 1967. – 380 p.

249. Marenbon J. Medieval Philosophy / J. Marenbon. – London, N.Y. : Routledge, 1998.

250. Maritain J. An Introduction to Philosophy / J. Maritain. – London : Continuum, 2005. – 178 p.

251. Maritain J. Distinguish to Unite, or Three Degrees of Knowledge / J. Maritain. – N.Y., Scribner's, 1959. – 500 p.

252. Maritain J. The Sin of the Angel; an Essay on a Re-interpretation of some Thomistics Positions / J. Maritain. – Westminster, 1959. – 106 p.

253. Marrison G. The Art of Translation and the Sciense of Meaning / G. Marrison // The Bible Translator. – London, 1965. – N.4. – P. 176-183.

254. Martin Ch. The Philosophy of Thomas Aquinas / Ch. Martin. – London, New York : Routledge. – 1988. – 212 p.

255. Martin Ch. Thomas Aquinas: God and Explanations / Ch. Martin. – Edinburg : Univ. Press, 1997. – 212 p.

256. Martinelli L. Thomas d'Aquin et l'analyse linguistique / L. Martinelli. – Montreal : Inst. d'etides medievales, 1963. – 77 p.

257. Maurer A. About Beauty: A Thomistic Interpretation / A. Maurer. Houston : Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, 1983. – 135 p.

258. Mauer A. Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers / A. Maurer. – Toronto : Pontifical institute of Medieval Studier, 1990. – 496 p.

259. Maurer A. St. Thomas and Historicity / A. Maurer. – Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1979. – 57 p.

260. McDonald P. History of the Concept of Mind: Speculation About Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume / P. McDonald. – Burlington : Ashgate, 2003. – 398 p.

261. McEvoy J. Thomas Aquinas: Approaches to Thruth / J. McEvoy. – Dublin : Four Courts Press, 2002. – 180 p.

262. McGinn B. Eriugena: East and West / B. McGinn. – Notre Dame, IN : Notre Dame University Press, 1994. – 290 p.

263. McInerny R. Aquinas and Analogy / R. McInerny. Washington : Cath. Univ. of America Press, 1996. – 163 p.

264. McInerny R. Being and Predication: Thomistic Interpretation / R. McInerny. – Washington : Catholic Univ. of Amreica 1986. – 323 p.

265. Mclnerny R. Introduction to the Summa Theologiae of Thomas Aquinas / R. McInerny. – South Bend : St. Augustine Press, 2004. – 182 p.

266. McInerny R. St. Thomas Aquinas / R. McInerny. – London : Univ. of Notre Dame, 1977. – 200 p.

267. McInerny R. Thomism in an Age of Renewal / R. McInerny. – London, 1996. – 207 p.

268. McLean G. Teaching Thomism Today, Proceedings / G. McLean. – Washington : Catholic Univ. of Amreica, 1962. – 394 p.

269. McPherson P. The Concept of the Apparent Good in Thomas Aquinas / P. McPherson. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1987. – 168 p.

270. Meyer H. The Philosophy of St. Thomas Aquinas / H. Meyer. – St. Louis-London, 1944. – 581 p.

271. Migne J. Patrologiae cursus completus. Series Latina / J. Migne. – Parisiis, T. 1-221. – 1844-1895.

272. Milbank J., Pickstock C. Truth in Aquinas / J. Milbank. – London : Routledge, 2001. – 144 p.

273. Muckle J. Algazel's Metaphysics, A Medieval Translation / J. Muckle. – Toronto : St. Michael's College, 1933. – 235 p.

274. Mondin B. St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Contemporaty to the Sentences / B. Mondin. – Hague : Martinus, 1975. – 130 p.

275. Montross C. Virtue or Vice: Sor Juana's Use of Thomistic Thought / C. Montross. – Washington : Univ. Press of America, 1981. – 91 p.

276. Morris D. People Watching. The Body Language / D. Morris. – London : Vintage Books, 2002. – 526 p.

277. Mueller R. Thomistic Social Science / R. Mueller. – River Forest, 1961. – 69 p.

278. Mullady B. The Meaning of the Term “Moral” in St. Thomas Aquinas / B. Mullady. – Citta de Vaticano : Lidreria editrice vaticana, 1986. – 142 p.

279. Nemeth C. Aquinas in the Courteoom: Layers, Judges and Judicial Conduct / C. Nemeth. – Westport : Greenwood Press, 2001. – 216 p.

280. Newmark P. Approaches to Translation / P. Newmark. – Oxford : Pergamon Press Co., 1981. – 200 p.

281. Nida E. Bible Translation in Today's World / E. Nida // The Bible Translator. – London, 1966. – N. 2. – P. 59 – 64.

282. Nida E. Componential Analysis of Meaning. An Introduction to Semantic Structures / E. Nida. – The Hague, Paris, Mouton, 1975. – 271 p.

283. Nida E. Language Structure and Transation / E. Nida. – Stanford : Standford Univ. Press, 1975. – 213 p.

284. Nijenhuis J. The Structure of the Judgment According to Aquinas / J. Nijenhuis. – Romae : Pontific Univers. S. Thomae, 1971. – 75 p.

285. Noon W. Joyce and Aquinas / W. Noon. – New Haven : Yale Univ. Press, 1957. – 167 p.

286. Novak D. Suicide and Morality / D. Novak. – N.Y. : Scholars Studies Press, 1975. – 136 p.

287. Oesterle J. Treatise on Happiness / J. Oesterle. – Notre Dame, 1983. – 208 p.

288. Oesterle J. Treatise on the Virtues / J. Oesterle. – Univ. of Notre Dame Press, 1984. – 171 p.

289. Oguejiofor J. The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas / J. Oguejiofor. – Lanham : Univ. Press of America, 2001. – 232 p.

290. O’Hara M. The Connotations of Wisdom According to St. Thomas Aquinas / M. O’Hara. – Washington : Catholic Univ. Press, 1956. – 40 p.

291. Olson K. Gregory Corso: Doubting Thomism / K. Olson. – Carbondale : Southern Illinois University Press. – 2002. – 183 p.

292. O’Meara D. Thomas Aquinas Theologian / D. O’Meara. – Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1997. – 302 p.

293. On evil / Thomas Aquinas; transl. by R. Regan; introd. by B. Davies. – Oxford: Univ. Press, 2003. – 540 p.

294. On the truth of the Catholic faith. Summa contra Gentiles. / Transl. by A. Pegis. – Garden City, 1955-1957. – in 4 vol.

295. Opera omnia Thomae Aquinatis / studio ac labore Stanislai Eduardi Frette. – Parisiis: Vives, 1871-1876. – in 6 vol.

296. O’Rourke F. Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas / F. O’Rourke. – Leiden, 1992. – 300 p.

297. Osborne Th. Love of self and Love of God in Thirteenth-century Ethics / Th. Osborne. – Notre Dame : Univ. Press, 2005. – 325 p.

298. Othmar S. Person und Hypostatishe Union bei Thomas von Aquin / S. Othmar. – Freiburg : Universitatsverlag, 1957. – 123 p.

299. Owens J. Cognition: an Epistemological Inquiry / J. Owens. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1992. – 373 p.

300. Owens J. St. Thomas and the Future of Metaphysics / J. Owens. – Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1957. – 97 p.

301. Parel A. Calgary Aquinas Studies / A. Parel. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. – 174 p.

302. Pasnau R. Theories of Cognition in the Later Middle Ages / R. Pasnau. – Cambridge, 1997. – 330 p.

303. Pedrini A. Bibliografia thomistica sulla pneumatologia / A. Pedrini. – Pontifica accademia di S. Tommaso d’Aquino, 1994. – 76 p.

304. Peifer J. The Mystery of Knowledge / J. Peifer. – N.Y., Magi Books, 1964. – 225 p.

305. Pelletier M. Thomas Aquinas and the Question of Personal Identity / M. Pelletier. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1989. – 66 p.

306. Perovich N. Reflections on Philosophy and Religion / N. Perovich. – New York : Oxford Univ. Press, 1999. – 203 p.

307. Perty C. Science and Theology: Ruminations on the Cosmos / C. Perty. – S.I., 2002. – 165.

308. Peter C. Participated Eternity in the Vision of God; a Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Duration of the Acts of Glory / C. Peter. – Roma, 1964. – 308 p.

309. Phillips R. Modern Thomistic Philosophy / R. Phillips. – Westminster, 1959. – in 2 vol.

310. Pieper J. Guide to Thomas Aquinas / J. Pieper. – San Francisco, 1986. – 181 p.

311. Pieper J. Scholastyka. Postacie I zagadnienia filozofii sredniowecznej / J. Pieper. – Warszawa, 1963.

312. Pieper J. The Negative Element in the Philosophy of St. Thomas Aquinas / J. Pieper. – New York : Pantheon, 1957. – 439 p.

313. Pilsner J. The Specification of Human Action in St. Thomas Aquinas / J/ Pilsner. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2006. – 273 p.

314. Piolanti A. Tommaso filosofo: ricerche in occasione dei due centenari accademici / A. Piolanti. – Romae : Liberia editrice vaticana, 1995. – 383 p.

315. Pope S. The Ethics of Aquinas / S. Pope. – Washington : Georgetown University press, 2002. – 496 p.

316. Porphyry. Eisagoge // Transl. by Edward W. Warren. – Pontifical Institute of Medieval Studies, 1975. – 95 p.

317. Porter J. Nature as Reason: a Thomistic Theory of the Natural Law / J. Porter. – Grand Rapids : Erdmans Publ. – 2004. – 420 p.

318. Porter J. The Recovery of Virtue: the Relevance of Aquinas for Christian Ethics / J. Porter. – Louisville, 1990. – 208 p.

319. Potvin R. The Theology of the Primacy of Christ According to St. Thomas / R. Potvin. – Fribourg : Univ. Press, 1973. – 327 p.

320. Quaestiones disputatae accedit liber de ente et essentia. Cum commentariis R.D.P. Thomae de Vilo Cajetani cardinalis. – Parisiis : Librariis Consociationis St. Pauli, 1883-1885. – in 3 vol.

321. Quinn J. The Doctrine of Time in St Thomas, some Aspects and Application / J. Quinn. – Washington, 1960. – 54 p.

322. Ralph M. Boetius and Aquinas / M. Ralph. – Washington : Catholic Univ. of Amreica, 1990. – 245 p.

323. Rantalen A. Culturally Bound Material and Translation / A. Rantalen // International Journal of Translatology. – 1990. – N2. – P. 54 – 59.

324. Redpath P. A Simplified Introduction to the Wisdom of St. Thomas / P. Redpath. – Washington : Univ. Press, 1980. – 170 p.

325. Regan R. The Human Constitution / R. Regan. – Scranton : Univ. of Scranton Press, 1997. – 349 p.

326. Regan R. Virtue: Way to Happiness / R. Regan. – Scranton : Univ. Press, 1999. – 261 p.

327. Regis L. Epistemology / L. Regis. – N.Y., 1959. – 325 p.

328. Reith H.The Metaphysics of St. Thomas Aquinas / H. Reith. – Notre Dame, 1985. – 399 p.

329. Renick M. Aquinas for Armchair Theologians / M. Renick. – Lousville : Westminster Press, 2002. – 163 p.

330. Robb H. Man as Infinite Spirit / H. Robb. – Milwaukee : Marquette Univ. Publ., 1974. – 57 p.

331. Roensch F. Early Thomistic School / F. Roensch. – Dubuque : The Priory press, 1964. – 184 p.

332. Rolandetti V. S. Tomasso d'Aquino per il terzo millenio: l'originale esegesi di Luigi Bogliolo / V. Rolandetti. – Libreria Editrice Vaticana, 1999. – 278 p.

333. Rondeau G. Introduction a la terminologie / G. Rondeau. – Montreal, 1981. – 215 p.

334. Rowan J. Commentary on the Metaphysics on the Metaphysics of Aristotle / J. Rowan. – Chicago : Regnery, 1961. – in 2 vol.

335. Rowland T. Culture and the Thomist Translation: after Vatican II / T. Rowland. – London : Routledge, 2003. – 226 p.

336. Sager J. A practical Course in Terminology Processing. Amsterdam / J. Sager. – Philadelphia, 1990. – 242 p.

337. Saint Thomas D'Aquin. Somme Theologique / Transl. by J. Carmagnolle. – Draguignan, 1860. – in 2 vol.

338. Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei libri XXII. – Lipsiae : In aedibus B. Teubneri, 1928. – in 4 vol.

339. Schmitz K. The Gift: Creation / K. Schmitz. – Milwaukee : Marquette Univ. Press, 1982. – 142 p.

340. Schutz L. Thomas-Lexicon / L. Schmitz. – Paderborn, 1895. – 243 p.

341. Sebeok Th. The Semiotic Web: a Chronicle of Prejudices / Th. Sebeok // Bulletin of Literary Semiotics, 2. – Bloomington : Indiana University press, 1985. – P 149-188.

342. Sertillanges A. L'idee de creation / A. Sertillanges. – Paris : Aubier, 1945. – 229 p.

343. Shanley B. The Thomist Tradition / B. Shanley. – Dordrecht, Boston : Kluwer Academic Publishers. – 2002. – 238 p.

344. Shumacher M. The knowableness of God: its relation to the theory of knowledge in St. Thomas / M. Shumacher. – Notre Dame : Univ. Press, 1905. – 200 p.

345. Sillem E. Ways of Thinking About God. Thomas Aquinas and the Modern Mind / E. Sillem. – N.Y. : Sheed and Ward, 1962. – 190 p.

346. Smith M. Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic tradition / M. Smith. – Lewiston : Mellen Univ. Press, 1995. – 208 p.

347. Smith T. Thomas Aquinas' Trinitarian Theology / T. Smith. – N.Y., 2003. – 258 p.

348. Sommers M-C. Quaestiones super librum Posteriorum / M-C. Sommers. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 2000. – 214 p.

349. Somme theologique. La justice, 2a-2ae / Saint Thomas d'Aquin; trad. francaise, par M. Gillet et C. Spicq. – Paris: Societe saint Jean l'Evangeliste, 1932-1934. – in 3 vol.

350. Somme theologique. Vie de Jesus… trad. francaise par P. Synave. – Paris, 1927. – in 3 vol.

351. Sodomora P. Synonyms and Identity of Denotation: a Problem in the Semiotics of Translation / P. Sodomora // Semiotics. – Houston : University of St. Thomas, 2009. – P. 75-87.

352. Sorensen R. A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind / R. Sorensen. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2003. – 394 p.

353. Steel C. Der Adler und die Nanchteule: Thomas und Aldert uber die Moglichkeit der Metaphysik / C. Steel. – Munster : Aschendorff, 2001. – 143 p.

354. Steenberghen F. Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism / F. Steenberghen. – Washington : Univ. Press of America, 1981. – 114 p.

355. S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico / Ed. Roberto Busa. – Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 1980-1985. – in 7 vol.

356. St. Thomas Aquinas. Commentary on Aristotle's Physics / Transl. by R. Blackwell, introd. by J. Bourke. – Notre Dame: Dumb Ox Books, 1999. – 638 p.

357. St. Thomas Aquinas. The Ways of God. – Mancherstr, Sophia Inst. Press, 1995. – 84 p.

358. Stump E. Aquinas / E. Stump. – London, New York : Routledge, 2003. – 611 p.

359. Stump E. Socrates to Sartre: a History of Philosophy / E. Stump. – Boston : Mc Graw-Hill, 1999. – 498 p.

360. Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas / By Dhavamony, Mariasusai. – Roma, Georgian University Press. – 1965. – 168 p.

361. Sullivan D. The Summa theologica / D. Sullivan // St. Thomas Aquinas; transl. by Father Laurence Shapcote. – Chicago : Encyclopedia Britannica, 1990. – in 2 vol.

362. Sullivan J. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and Its Influence / J. Sullivan. – Dubuque : Priory Press, 1963. – 356 p.

363. Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina. – Taurini, 1948-1952. – in 4 vol.

364. Summa Theologiae / Transl. by Th. Gilby. – London, 1964-1980. – in 3 vol.

365. Summa Theologiae / S. Thomae Aquinatis Doctoris Angeli. Opera Omnia. [Electronic resourse]. – http://www.corpusthomisticum.org/

366. Summa Theologiae / Transl. by A. Freddoso. – Notre Dame, 2003. - 749 p.

367. Summa theologica; ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem summae angelici doctoris S. Thomae Aquinatis. – Romae : Sallustiana, 1900-1903. – in 6 vol.

368. Summa Theologiae / transl. by Dominican Fathers. – Westminster, 1981. – in 3 vol.

369. Summers J. St. Thomas and the Universal / J. Summers. – Washington : Catholic Univ. Press, 1955. – 48 p.

370. Sweeney L. Basic Principles in Plotinus's Philosophy / L. Sweeney. – Gregorianum, 1961. – 516 p.

371. Sw. Tomas z Akwinu. Suma teologiczna / transl. o. Pius Belch. – London : Veritas, 1975-1978. – in 7 vol.

372. Synan E. Thomas Aquinas: Propositions and Parables / E. Synan. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979. – 120 p.

373. Taylor A. Philosophical Studies / A. Taylor. – N.Y. : Arno Press, 1976. – 422 p.

374. Tellkamp J. Sinne, Gegenstande und Sensibilia: zur Wahrnehmungslehre des Thomas von Aquin / J. Tellkamp. – Leiden : Brill, 1999. – 314 p.

375. The Oxford Companion to Philosophy / Ed. by T. Honderich. – Oxford, 1995. – 1010 p.

376. The Theological Virtues / Transl. by Th. Reilly. – St. Louis, 1965. – 342 p.

377. The Theology of Thomas Aquinas / Ed. by R. Niewenhove. – Notre Dame, 2005. – 472 p.

378. Thomas Aquinas Dictionary / Introd. by James E. N.Y., 1965. – 219 p.

379. Thomas Aquinas. Summa Theologiae / Transl. by Th. Gilby. – London, N.Y., 1964-1973. – in 3 vol.

380. Thomas Aquinas. Summa Theologica / Transl. by the Fathers of the English Dominican Province. – London, 1912-1936. – in 4 vol..

381. Thomas D'Aquin. Somme Theologique / Traduction A.Roguet - Paris, 1980-1986. – in 4 vol.

382. Thomas von Aquin. Summe der Theologie. – Leipzig, 1934. – 175 z.

383. Thomas von Aquin. Uber die Sittlichkeit der Handlung. – Berlin, 1990. – 288 z.

384. Thomas Aquinas. The Compendium of Theology (Light of Faith) // Transl. by Cyril Vollert. – Manchester : Sophia Inst., 1993. – 412 p.

385. Thomistic Papers. – Houston : Center for Thomistic Studies, Univ. of St. Thomas, 1984. – 237 p.

386. Tocco G. Ystoria sancti Thome de Aquino / G. Tocco. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1996. – 298 p.

387. Torell J. Aquinas's Summa: Background, Structure and Reception / J. Torell // Transl. by Guevin B.M. – Washington : Catholic University of America Press, 2005. – 156 p.

388. Torell J. St. Thomas Aquinas. The Person and his Work / J. Torell // trans. Robert Royal. – Washington : Catholic University of America Press, 1996. – 407 p.

389. Toury G. The Nature and Role of Norms in Translation / G. Toury // The Translation Studies Reader. – London and New York, 2000. – P. 233-249.

390. Tracy D. Celebrating the Medieval Heritage / D. Tracy. – Chicago : Univ. of Chicago, 1978. – 240 p.

391. Eco U. The Aesthetics of Thomas Aquinas / U. Eco. – Cambridge : Harvard Univ. Press, 1988. – 287 p.

392. Veatch H. St. Thomas' Doctrine of Subject and Predicate: a possible starting point for logical reform and renewal / H. Veatch // St. Thomas Aquinas. Commentative studies. – Toronto, 1974. In 2 Vol. – V. 2. – 525 p.

393. Velde R. Aquinas on God: the Divine Science of the Summe Theologiae / R. Velde. – Aldershot, Burlington : Ashgate, 2006. – 192 p.

394. Velde, R. Participation and Substantiality in Thomas Aquinas / R. Velde. – N.Y., 1995. – 290 p.

395. Verdeke G., Verhelst, D. Aquinas and Problems of his Time / G. Verdeke G., D. Verhelst. – Louvain : Leuven University Press, 1976. – 229 p.

396. Wadell P. The Primacy of Love: an Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas / P. Wadell. – N.Y. : Paulist Press, 1992. – 162 p.

397. Wais K. Scholastyka I neoscholastyka / K. Wais. – Lwow, 1922. – 125 p.

398. Wallace W. Galileo, the Jesuits, and the Medieval Aristotle / W. Wallace. – Aldershot : Ashgate, 1991. – 547 p.

399. Wawrykow J. The theology of Thomas Aquinas / J. Wawrykow. – Notre Dame : Univ. Press, 2005. – 472 p.

400. Weber E. Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a Paris (1252-1273) / E. Weber. – Paris : J. Vrin, 1974. – 519 p.

401. Weinandy Th. Aquinas on Doctrine: a Critical Introduction / Th. Weinandy. – London, 2004. – 276 p.

402. Weijers O. Contribution a l'historie des termes "natura naturans" et "natura naturata" jusqu'a Spinosa / O. Weijers. – Vivarium, 1978. – 195 p.

403. Weisheipl J. Thomas d'Aquino and Albert his Teacher / J. Weisheipl. – Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980. – 121 p.

404. Werner S. Self-knowledge of the Soul in St. Thomas Aquinas: A Comparative Study / S. Werner. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1985. – 157 p.

405. While A. The Role of Phantasm in Abstraction to Thomas Aquinas / A. While. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1990. – 170 p.

406. White K., Cessario R. On the Virtues / K. White, R. Cessario. – Washington : Catholic Univ. Press, 2001. – 395 p.

407. William L. Was Thomas Aquinas a B-Theorist of Time? / L. William. – Washington : Catholic University of America Press, 1985. – 284 p.

408. Willis J. The Teaching of the Church Fathers / J. Willis. – San Francisco, 2002. – 234 p.

409. Wippel F. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being / F. Wippel. – Washington : Catholic University of American Press, 2000. – 630 p.

410. Wippel J. Thomas Aquinas on the Divine Ideas / J. Wippel. – Toronto : Pontifical Inst. of Medieval Studies, 1993. – 148 p.

411. Williams A. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas / A. Williams. – N.Y. : Oxford Univ. Press, 1999. – 222 p.

412. Wolf M. Export of Literature / M. Wolf, B. Wolf // Chicago review, 1965. – Vol.18. – P. 21 – 27.

413. Wulf M. The System of Thomas Aquinas / M. Wulf. – N.Y. : Dover Publ., 1959. – 151 p.

414. Wuster E. Einfuhrung in die Allgemeine Terminologie / E. Wuster. – Wien, 1985. – 188 c.

415. Yearley L. Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conception of Courage / L. Yearley. – Albany, N.Y. : State University of New York Press, 1990. – 280 p.

416. Zamoyta C. The Unity of Man; St. Thomas's Solution to the Body-Soul Problem / C. Zamoyta. – Washington : Catholic Univ. Press, 1956. – 160 p.

417. Zedlick K. The Entry into the Metaphysics of St. Thomas / K. Zedlick. – Houston : Univ. of St. Thomas, 1986. – 125 p.

Додаток 1

Контрастивний аналіз вибраних термінів

	Грецький	Латинський	Німецький	Англійський	Польський	Український	
						транслітерація	калька
1	**Symbebekos**	**accidentia**	**Vorfall**	**accident**	**przypadlosc**	**акциденція**	**припадковість**
		калька Gr → Lat	калька Lat → Germ	транслітерація Lat → Engl	калька Lat → Pol		
2	**Hypostasis**	**substantia**	**Unterstehendes**	**substance**	**podstava**	**субстанція**	**підстава**
		калька Gr → Lat	калька Lat → Germ	транслітерація Lat → Engl	калька Lat → Pol		
3	**Dynamis**	**potentia**	**Moglichkeit**	**potency**	**moznosc**	**потенція**	**спроможність**
				транслітерація Lat → Engl	 Germ → Pol		
4	**Entelecheia**	**actus**	**Tat**	**act**	**dzieja**	**акт**	**дія**
				транслітерація Lat → Engl			
5	**Hypokeimenon**	**subjectum**	**Subject**	**subject**	**podmiot**	**суб'єкт**	**підмет**
		калька Gr → Lat	транслітерація Lat → Germ	транслітерація Lat → Engl	калька Lat → Pol		

Додаток 2

[i] “Nominibus utendum est ut plures utuntur”.
[ii] “disciplina dicitur a discendo; acceptio quidem scientiae vel intellectus fit per doctrinam et disciplinam”.
[iii] “Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se”.
[iv] signum importat aliquod notum quoad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem.
[v] si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione signum dicitur.
[vi] Unumquodque praecipue denominatur et definitur secundum illud quod convenit ei primo et per se… Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius… quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa, quae sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in libro II De Doctrina Christiana, quod signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire. Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi.
[vii] signum sit id quod est posterius in natura, tamen de ratione signi proprie accepta non est quod sit vel prius vel posterius in natura, sed solummodo quod sit nobis praecognitum: unde quandoque accipimus effectus ut signa causarum, sicut pulsum signum sanitatis; quandoque vero causas signa effectuum.
[viii] signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquod ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo, et secundum hoc signum in angelis non est, cum eorum scientia non sit discursiva. Et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia, quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur, et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei. Et sic angeli cognoscunt res per signa, et sic unus angelus per signum alii loquitur.
[ix] ratio signi convenit per prius effectui quam causae, quando causa est effectui causa essendi. Sed quando effectus habet a causa non solum quod sit, sed etiam quod significet, tunc, sicut causa est prius quam effectus in essendo, ita in significando. Et ideo verbum interius per prius habet rationem significationis quam verbum exterius, quia verbum exterius non instituitur ad significandum nisi per interius verbum.
[x] “et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva”.
[xi] “dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, qualibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum”.
[xii] “cum similitudo attendatur secundum convenientiam in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eumdem modum: et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo”.
[xiii] “Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio”. Horatius, Epist., II, I, 155-156.
[xiv] “Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex: unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio, et hoc praefertur simplici contemplationi: sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari”.
[xv] “Ea vero quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium, unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii”.
[xvi] “esse dupliciter dicitur, uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto”.
[xvii] “Ad primum ergo dicendum quod substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est. Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse, quod tamen esse non est ipsa eius essentia”.
[xviii] “dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens”.
[xix] “Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.”
[xx] “Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei”.
[xxi] “considerandum est quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile, quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde philosophus dicit, in VIII Metaphys., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem”.
[xxii] “unum in singularibus et aliud in anima”.
[xxiii] “operatio autem est actus quidam, propter quod nomen actus dicitur ab operatione. actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio”.
[xxiv] “potentia activa est principium agendi in aliud, potentia vero passiva est principium patiendi ab alio”.
[xxv] “Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu, nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”.
[xxvi] “Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia”.

[xxvii] "formae quae sunt receptibiles in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans, forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus".
[xxviii] "Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti".
[xxix] "Quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturae, sed prius in materia extitisse, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiae, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum, quia enim formae praeexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter praeexistere. Alii vero posuerunt formas dari vel causari ab agente separato, per modum creationis. Et secundum hoc cuilibet operationi naturae adiungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quo aliquid est, et ideo, cum fieri et creari non conveniat proprie nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est, formarum non est fieri neque creari, sed concreata esse".
[xxx] "Substantia enim nulli est accidens".
[xxxi] "si accidens accipiatur, secundum quod dividitur contra substantiam; accidentis enim esse est inesse".
[xxxii] "melius dicendum est, quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam".
[xxxiii] "Substantia autem, ut patet V Metaphys., dupliciter dicitur, uno modo, essentia sive natura; alio modo, pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam".
[xxxiv] "Manifestum est autem quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum sub quibus continetur, sicut sub qualibet parte aeris est tota natura aeris".
[xxxv] "Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae".
[xxxvi] "per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes".
[xxxvii] "Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens, unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album".
[xxxviii] "subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, inquantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum".
[xxxix] "sciendum est quod in qualibet propositione affirmativa vera, oportet quod praedicatum et subiectum significent idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quae sunt de praedicato accidentali, quam in illis quae sunt de praedicato substantiali. ...Et similiter cum dico homo est animal, illud enim ipsum quod est homo, vere animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, a qua dicitur animal, et rationalis, a qua dicitur homo".
[xl] "Utrum sit in eo compositio quidditatis, sive essentiae, vel naturae, et subiecti".
[xli] "Unde dicitur in libro de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu".
[xlii] "ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae".
[xliii] "dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas".
[xliv] "Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae".
[xlv] "intellectus humanus, secundum statum praesentis vitae, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est; multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae".
[xlvi] "praecipuum in cognitione alicuius rei est scire quid est"
[xlvii] "unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia".
[xlviii] "Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus".
[xlix] forma perficit materiam dando ei esse.
[l] "Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum".
[li] "necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum".
[lii] "dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo".
[liii] "necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur, uno modo, per se; alio modo, per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per

accidens. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi per se, quae vero non subsistunt, ut accidentia et formae materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra quod animae brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus, anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur".

[liv] "unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys., sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus, non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu".

[lv] "quia sensus immutatur a sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus".

[lvi] "Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum".

[lvii] "Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. ... Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus".

[lviii] "Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore".

[lix] "necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma".

[lx] "quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium, puta si quis diceret, ignis est corpus simplex, calidum et siccum, accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas".

[lxi] "Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia"**.**

[lxii] "ad inquirendum de natura animae, oportet praesupponere quod anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt animata enim viventia dicimus".

[lxiii] "Unde circa quod quid est intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur".

[lxiv] "principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium".

[lxv] "in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum".

[lxvi] "Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis".

[lxvii] "intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quaedam animae, ad eadem active se extendens, ad quae se extendit intellectus possibilis receptive, quia, ut dicitur in III de anima, intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere".

[lxviii] "memoria est potentia animae sensitivae".

[lxix] "si vero de ratione memoriae sit, quod eius obiectum sit praeteritum ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed in sensitiva tantum, quae est apprehensiva praeteriti".

[lxx] "Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae".

[lxxi] "Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum".

[lxxii] "dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus".

[lxxiii] "Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata".

[lxxiv] "Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem; ita Angeli per species a Deo inditas, res cognoscunt non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae".

[lxxv] "necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia".

[lxxvi] "Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem".

[lxxvii] "sensibilia inveniuntur actu extra animam, et ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum".

[lxxviii] "Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam".

[lxxix] "Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est".

[lxxx] "proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet".

[lxxxi] "vires sensitivae dupliciter possunt considerari, uno modo, secundum quod operantur ex instinctu naturae; alio modo, secundum quod operantur ex imperio rationis".
[lxxxii] "Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem".
[lxxxiii] "Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo, quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color, unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle".
[lxxxiv] "homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, si huius etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem praecedentem".
[lxxxv] "Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut philosophus dicit, in III Ethic. in his autem quae sunt certa et determinata, non requiritur consilium".
[lxxxvi] "ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis"
[lxxxvii] "Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata".
[lxxxviii] "Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis".
[lxxxix] "nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam".
[xc] "magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna".
[xci] "bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem".
[xcii] "Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis; oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii".
[xciii] "virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem".
[xciv] "Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere".
[xcv] "obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis, uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam".
[xcvi] "huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto; ut caritas, iustitia et huiusmodi".
[xcvii] "omnis actus voluntatis praeceditur ab aliquo actu intellectus, aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo".
[xcviii] "aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires".

[xcix] "Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quandam sumens de re cui inhaeret".
[c] "assentire est quasi ad aliud sentire, et sic importat quandam distantiam ad id cui assentitur. Sed consentire est simul sentire, et sic importat quandam coniunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cuius est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire, intellectus autem, cuius operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, magis proprie dicitur assentire".
[ci] "Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia".
[cii] "Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei…".
[ciii] "Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti".
[civ] "Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus".
[cv] "In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem".

[cvi] "Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus".
[cvii] "Angelus post primum actum caritatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est".
[cviii] "quod quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana conservari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti".
[cix] "Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune".
[cx] "bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo".
[cxi] "dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate".
[cxii] "Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet".
[cxiii] "Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinae, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere".
[cxiv] "bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi".
[cxv] "homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum".
[cxvi] "lex de sui ratione duo habet, primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subiectus. Uno modo, sicut regulatum regulae. Et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas".
[cxvii] "iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter, uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum".
[cxviii] "Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".
[cxix] "Si igitur loquamur de actibus virtutum inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturae".
[cxx] "Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem".
[cxxi] "omnis lex ad bonum commune ordinatur".
[cxxii] "Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositae relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona patris, et filiatio subsistens est persona filii".
[cxxiii] "Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundum rem relativam".
[cxxiv] "Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis a principio, et alia ipsius principii. Processio autem verbi dicitur generatio, secundum propriam rationem qua competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas, relatio vero procedentis a principio dicitur filiatio".
[cxxv] "relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi, nisi secundum actiones secundum quas est processio in Deo, non extra, sed intra. Huiusmodi autem processiones sunt duae tantum, ut supra dictum est, quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quae est processio verbi; alia secundum actionem voluntatis, quae est processio amoris".
[cxxvi] "Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale, nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens".
[cxxvii] "quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum".
[cxxviii] "impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis".
[cxxix] "divina Scriptura, in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimode acceperunt … Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae... Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis".

[cxxx] "processio verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo, communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo, proprie in viventibus, et sic generatio significat originem alicuius viventis a principio vivente coniuncto. Et haec proprie dicitur nativitas".

[cxxxi] "Sic igitur processio verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse".

[cxxxii] "ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum".

[cxxxiii] "Gratia dupliciter dicitur, uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis".

[cxxxiv] "de homine dupliciter loqui possumus, uno modo, secundum statum naturae integrae; alio modo, secundum statum naturae corruptae. Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae".

[cxxxv] "Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis".

[cxxxvi] "Est enim principalis pars prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium, prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis coniectamus de futuris providendis".

[cxxxvii] "nomen praedestinationis a destinatione sumitur, dicitur enim praedestinatus quasi ante destinatus, sed haec praepositio *prae*, quae adiungitur, adiungit ordinem ad futurum".