

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ
ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

SENTENTIAE

Історико-
філософський
спецвипуск

I (2010)

Антична
і середньовічна
філософія

Філософська думка

Редакційна колегія

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ

Sententiae

Редакційна колегія

Геннадій АЛЯЄВ,
Ігор БИЧКО,
Ірина ГОЛОВАШЕНКО,
Ольга ГОМІЛКО,
Валерій ДОВБИШ,
Валерій КОРНІЄНКО,
Юрій КУШАКОВ,
Зоріслав МАКАРОВ,
Сергій ПРОЛЕЄВ,
Володимир РАТНІКОВ,
Микола СИМЧИЧ,
Анатолій ТЕКЛЮК,
Олег ХОМА,
Ельвіра ЧУХРАЙ

Головний редактор
Олег ХОМА

Редакція спецвипуску

Відповідальний за видання
Олег ХОМА
Формування і наукове
редагування числа
Микола СИМЧИЧ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО

Видається на основі спільного
наказу Інституту філософії
ім. Г. С. Сковороди і Вінниць-
кого національного технічно-
го університету № 161/6 від
25.06.2010

Число видане і надруковане у
межах програми досліджень
Міжуніверситетського центру
історико-філософських дослі-
джень «RENATUS» (ВНТУ)

Адреси редакцій

Філософська думка:
01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78
e-mail: f_dumka@ukr.net

Sententiae:
Хмельницьке шосе, 95, Вінниця,
21021
Тел. 0 432 59-84-98
e-mail: filo@energo.vstu.vinnica.ua

© Інститут філософії НАНУ, 2010
© Філософська думка, 2010
© ВНТУ, 2010
© Sententiae, 2010

Зміст

До читачів	4
ДОКТРИНИ	<p>5 <i>Андрій Баумейстер (Київ)</i> Апофатизм у мисленні Св. Томи Аквінського</p> <p>20 <i>Andriy Vasylychenko (Kyiv)</i> Equivocity of human being in the Aristotelian metaphysics</p> <p>39 <i>Михайло Кольцов (Київ)</i> Бог та «експериментальна філософія» у другому виданні «Математичних принципів натуральної філософії» Ісака Ньютона</p> <p>50 <i>Віктор Котусенко (Київ)</i> Теорія аналогії буття у філософії томізму як предмет історико-філософського дослідження</p> <p>89 <i>Сергей Секундант (Одесса)</i> Логика и метафизика у Крузия</p> <p>113 <i>Юрій Чорноморець (Київ)</i> Логіка Іоанна Дамаскіна – фундамент філософії візантійського неоплатонічного есенціалізму</p>
ПАНОРАМА	<p>124 <i>Valentin Omelyantchik (Kyiv)</i> L'assertion simple chez les stoïciens: une nouvelle interpretation</p> <p>138 <i>Ганна Поляк (Київ)</i> Застосування модальної логіки в дослідженні схоластичної метафізики</p> <p>145 <i>Марко Форлівезі (Падуя, Італія)</i> Епоха шкільництва: академічна філософія між XV і XVII ст.</p>
СХІД ЄВРОПИ	<p>153 <i>Микола Симчич (Київ)</i> Теофан Прокопович: Про супозицію</p>
ІНСТРУМЕНТАРІЙ	<p>168 <i>Ірина Листопад (Київ)</i> Розуміння терміна «концепт» в контексті проблеми ідеальної комунікації в 2-й половині XIII ст.</p> <p>179 <i>Роман Татарів (Сіверськодонецьк)</i> Філософська перспектива для OUSIA</p>
ПЕРШОДЖЕРЕЛА	<p>195 Г. В. Ф. Гегель. Німецька Конституція</p> <p>199 Г. В. Ф. Гегель. Фрагмент системи 1800-го року</p> <p>210 <i>Кирило Ткаченко (Київ)</i> Відношення суб'єкта до умов власної можливості як скрізна тема «Фрагмента системи 1800-го року»</p>
РЕФЕРАТИ	216
Вимоги до авторів	227

Українська історико-філософська наука не може похвалитися великими досягненнями в галузі антикознавства і медієвістики. Однак низка людей працює в цих сферах і часами досить продуктивно. Головною проблемою тут, як і в інших галузях, є погана комунікація між дослідниками. Ми дуже мало знаємо про роботу один одного, інколи ж навіть не маємо уявлення про існування деяких непересічно талановитих науковців. Тому задля об'єднання зусиль українських істориків філософії, що працюють в царині античної і середньовічної філософії, у 2008 році при Українському філософському фонді було створено Товариство дослідників античної і середньовічної філософії (Аристотелівське товариство). Воно має неформальну самоназву Аристотелівське товариство, тому що більшість його учасників об'єднує саме Аристотелівська традиція. Вона може передбачати як дослідження філософії самого Аристотеля, так і його ідей, засвоєних середньовічними мислителями. Але Аристотелівську традицію не можна обмежити певними хронологічними рамками, бо ідеї Стагірита живуть дотепер. Тому Товариство не може відмежуватися від досліджень в галузі ранньомодерної схоластики, а навіть і сучасної аналітичної філософії.

Робота Товариства в першу чергу полягає в проведенні зустрічей, під час яких кожен з його учасників може поділитися своїми напрацюваннями і почути критику чи заохоту від своїх колег. Адже перед Товариством постають ті ж самі цілі, що й перед іншими історико-філософськими спільнотами: створення великого масиву української філософської термінології, залучення важливих класичних текстів до вітчизняного наукового обігу, засвоєння досвіду закордонних дослідницьких традицій тощо.

Відтак на представниках Товариства лежить особлива відповідальність, оскільки антична і середньовічна філософія — базис філософування для пізніших епох, без її детального і глибокого засвоєння будуть незрозумілими усі подальші філософські трансформації. Тому Редколегія нашого часопису вважає за доречне якомога повніше висвітлити діяльність Товариства. Переважна більшість матеріалів цього числа створена дослідниками античної і середньовічної філософії. Ми щиро сподіваємось, що ця «ластівка» не залишиться самотньою і вкрай важлива галузь досліджень найближчими роками здобудеться на істотний поступ.

ДОКТРИНИ

Андрій Баумейстер

АПОФАТИЗМ У МИСЛЕННІ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

Andriy Baumeister (Kyiv)

Apothaticism in Thomas Aquinas' Thought

In the article, the author argues the thesis about the confined role of negative judgments in St Thomas Aquinas's metaphysical doctrine. St. Thomas teaches that *docta ignorantia* cannot be a basis for theology and metaphysics as sciences. The negative statement about God can be only restrictive for metaphysical teaching on God which is built on positive statements. God is cognizable by the reason due to metaphysics of causality. Direct cognition of God is possible only as the supernatural beatific vision (*visio beatifica*). This vision is real cognition, but not *docta ignorantia*. However, the beatific vision is not a foundation for theology, since apostolic and prophetic knowledge is of a different kind. This doctrine of St Thomas is radically different from irrational apothaticism in Greek patristic and contemporary orthodox theology.

Вступ: питання про місце негативної теології у томістичній системі

Кожному, хто вивчав історію філософії або теології добре відомий термін *theologia negativa* (у східній традиції — апофатичне богослов'я, *theologia apophatike*). *Via remotionis*, так званий «шлях заперечень» є суттєвим моментом не тільки інтелектуальної традиції Заходу від Платона до Вітгенштайна, але у значній мірі визначає фундаментальні структури людського пізнання. Проте, зловживання «апофатичними сюжетами», проповідування *радикального* апофатизму є небезпечною і, нажаль, вельми спокусливою інтелектуальною настановою. У зв'язку з цим важливо звернути увагу на такі питання: яке місце займає негативна теологія у мисленні св. Томи? Яку роль має відігравати апофатика в системі томістичної теології і філософії? Чи Аквінат взагалі адекватно розуміє сутність і функцію негативної теології? Останнє питання зумовлене серйозними звинуваченнями св. Томи (і всієї західної

© А. Баумейстер, 2010

традиції) в «неістинному апофатизмові» [4, с. 126–127]. При цьому не слід забувати, що, наприклад, для Володимира Лоського, одного з найпалкіших обвинувачів Аквіната, апофатичне богослов'я є критерієм усякого «істинного богослов'я» [4, с. 137–138]. Отож, висновок є очевидним...

Усупереч такому твердженню, я спробую показати, що *theologia negativa* у св. Томи не є ані штучним зовнішнім додатком, ані перекрученням якогось «істинного апофатизму», а виконує важливу функцію в рамках томістичної системи. Іншими словами: положення негативної теології є конститутивними принципами цієї системи і уможливають саме її існування.

1. Місце *via remotionis* у загальній структурі «трьох шляхів»

Via remotionis займає середнє місце у так званій «метафізиці трьох шляхів», – у структурі пов'язаних між собою трьох способів пізнання Бога. Йдеться про пізнання (1) *per causalitatem* (STh I, q.2, a.3), (2) *per remotionem* (STh I, q.3; сам термін ScG I, 14) і (3) *per eminentiam* (STh I, q.4). Хоча сутнісні риси кожного способу пізнання окреслюються на самому початку Теологічної Суми, методика «тройкого шляху» використовується у всіх подальших *quaestiones*. Важливо також завжди тримати перед очима внутрішній зв'язок і взаємозумовленість трьох шляхів.

Перший шлях, *via affirmationis* або *causalitatis* дозволяє пізнати Бога виходячи з його дій в емпіричному світі (*per effectum procedimus ad cognitionem causae*). Аквінат пропонує знамениті п'ять доказів Божого існування. *Метод* доведення, який тут використовується, пізніше буде називатися доказом *a posteriori* (сам Тома називає його *demonstratio «propter quia»*). *Суть* доведення полягає у тому, що ми можемо осмислено і несуперечливо досліджувати емпіричні факти (а також емпіричний світ у цілому) тільки за певної умови: якщо покладемо в їх основу трансцендентний першопринцип, тобто, якщо ми припускаємо існування Бога. Іншими словами: фактичність у своїх фундаментальних зв'язках є досліджуваною у контексті метафізичної причиновості.

Хоча в тексті використовується словосполучення *quinque viae*, я б утримався від думки, що це – радше дороги, що ведуть до Бога, що ці п'ять доріг далекі від сучасного розуміння доказів [5, с. 46]. По-перше, Тома вживає дієслово *probare* – «з очевидністю показувати», «доводити» (*Deum esse quinque viis probari potest*). По-друге, слово *via* можна перекласти не тільки як «дорога», «шлях», а ще і як «метод», «спосіб» (тоді ліпше казати про «п'ять способів доведення»). У Діонісія, котрий продовжує платонівську традицію, поняття *hodos* (лат. *via*) вживається у зв'язку з пізнанням подоб і образів непізнанного Бога (докладніше див. [7, с. 136–137]). «Мы познаем Бога не из Его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякий смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это – Его произведение, хранящее некие образы (*eikonas*) и подобия (*homoigmata*) Его божественных прообразов (*ton Theion paradeigmaton*); пускаясь далее в отрицание всего, *путем* и чином (*hodo kai taxei*), по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходя-

шей все Причине всего (*en te pantōn aitia*)»[1, с. 244–245; переклад Г.М.Прохорова]. Вперше образ шляху в гносеологічному сенсі вживає Платон, маючи на увазі *метод пізнання* (Resp. 532a – 533e). Не варто забувати, що для Платона *methodos* і *hodos* – внутрішньо зв'язані між собою терміни (тут він користується близькістю значень цих слів у повсякденній мові). Філософ за допомогою *діалектичного методу*, тобто рухаючись *правильним шляхом*, наближається до ідеї блага.

Другий шлях, а саме *via remotionis*, не дозволяє нам ототожнювати Бога як Творця світу з Його творіннями. Метод заперечень виявляє те, чим Бог *не є* (*quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit* – STh I, q.3 Prol.). Такий підхід дозволяє чітко усвідомити трансцендентність Бога, утримує нас від спокуси ототожнювати Творця і творіння (акцентуючи увагу на принциповій відмінності Бога від усього Ним створеного), а також вносить серйозні корективи у розуміння причиновості (стає очевидним, що у відношенні емпіричного світу до трансцендентного першопринципу йдеться не про фізичну, а про *метафізичну каузальність*). Проте, послідовно використовувані заперечення дозволяють сформулювати позитивні поняття, що окреслюють головні риси божественного буття як чистого акту (*actus purus*): *Deus est sua essentia vel deitas* (q.3, a.3), *Deus est suum esse, ipsum esse* (q.3, a.4).

Нарешті, **третій шлях** ставить *via remotionis* у контекст божественної вишості, трактуючи заперечення як аспект транс-емпіричної позитивності Бога.

Усвідомлюючи цілковиту відмінність Творця від творіння не можна забувати про їх глибинний зв'язок. Всі досконалості, які ми знаходимо у творінні, «перед-існують» у Богові у найвищий спосіб (*oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum* – q.4, a.2), бо Він, будучи чистою актуальністю, само-сущим буттям (*ipsum esse per se subsistens* - q.4, a.2), є найдосконалішою Істотою (адже *maxime esse in actu* означає *maxime perfectum*). А позаяк Бог є актуальністю усіх речей (*actualitas omnium rerum* – q.4, a.1 ad 3) і їх першо-причиною (*prima causa effectiva rerum* – q.4, a.2), то все існуюче, оскільки воно існує, уподібнюється Йому як першому і універсальному принципові усього буття (*illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse* - q.4, a.3). Саме це і дозволяє нашому розумові виявляти деяку подібність творіння до Творця на підставі певної аналогії (*secundum aliqualem analogiam* – q.4, a.3), через причетність творіння до божественного буття (*per participationem* – q.4, a.3 ad 3).

Стислу формулу взаємовідношення трьох шляхів ми подибуємо у STh I, q.12, a.12. «Таким чином ми пізнаємо Бога беручи до уваги Його стосунок до творіння, позаяк Він є причиною всього [сущого]; [пізнаємо] також і відмінність творіння від Бога, бо Сам Він не є чимось спричиненим (*ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur*), і нарешті [пізнаємо], що ті заперечення, [які ми висуваємо] стосовно Нього, зумовлені не Його вадами, а [Його] абсолютною перевагою [над усім творінням]»(*haec non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit*).

У цьому контексті дослідники звертають увагу на переосмислення поглядів Діонісія у теології та філософії св. Томи. Так, **Лоський** каже про спотворення основних ідей Ареопагіта, про «дотепну філософську вигадку» Аквіната, що перетворює негативну теологію на коректив до позитивної [4, с. 126]. Дуже добре, але хто сказав, що Аквінат мав на меті в усьому слідувати за Діонісієм? Це виглядає так само, як звинувачення з боку якогось прибічника Аристотелевої філософії – ніби св. Тома спотворив думку Аристотеля!

Жильсон намагається довести, що у творах Ангельського Доктора ми маємо справу з «томістичним Діонісієм», у котрому дуже важко впізнати Діонісія історичного. «Для Дионисия Бог есть *superesse* (сверх-сущее) потому, что Он еще не является *esse*, становясь таковым лишь в своих высочайших исхождениях. Для святого Фомы Бог есть *superesse* потому, что Он есть Сущее в превосходной степени: чистое и простое *Esse*, взятое во всей его бесконечности и во всем его совершенстве. Тем самым учение Дионисия преобразуется, словно от прикосновения волшебной палочки. Св. Фома сохраняет его целиком, *полностью изменив при этом его смысл*» [цитую у перекладі Г.В. Вдовіної за 3, с. 147].

Здається, що Жильсон трохі перебільшує, адже у св. Томи є висловлювання, які, безперечно, дуже близькі до мислення Діонісія. Наприклад, у коментарі на Сентенції Петра Ломбардського, аналізуючи значення імені «Той, Хто Є» (Вихід 3, 14), Аквінат каже: просуваючись шляхом заперечення (*quando in Deum procedimus per viam remotionis*), ми пізнаємо тільки існування Бога і нічого більше; з цієї причини наш інтелект «залишається ніби у якомусь сум'ятті» (*et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione*). «Врешті-решт навіть і саме буття, як воно наявне у творіннях, ми також заперечуємо у Богові; і тоді Він залишається в якійсь темряві незнання, що завдяки ньому, перебуваючи у стані теперішнього життя, ми можемо у найліпший спосіб поєднатися з Богом; згідно з Діонісієм, це незнання є ніби якимось мороком, що в ньому, як мовиться [у Виході 20, 21], мешкає Бог» (*ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur* – In I Sent. d.8, q.1, a.1 ad 4). **Юмбре**, вважаючи цей текст найбільш апофатичним і найменш дослідженим, звертає увагу на два моменти. По-перше, у цитованому фрагменті відчувається радше вплив Альберта (*Albertus Magnus*, In Epist. V. Dionysii, dub. 1). По-друге, те *ipsum esse* яке треба заперечити в Богові, стосується способу буття створених речей. Аквінат, відтворюючи лише деякі мовні звороти Діонісія, вкладає в ці «похмури» висловлювання досить ясний зміст [8, с. 184-185]. **Торель** у свою чергу зазначає, що такого роду текстів у Св. Томи декілька і особливо звертає увагу на більш пізній текст, а саме – на уривок з «Суми проти язичників» (SCG III, 49). Там читаємо: «На підставі Божих дій ми пізнаємо, що Бог існує, що Він є причиною всього [сушого], [перебуваючи] поза межами всього [сушого] і окремо [від нього] (*supereminens et remotus*). І це є вищий і найдосконаліший спосіб, у який ми пізнаємо Бога [тут], в нашому [земному] житті. Завдяки такому пізнанню ми, за словами Діонісія («Містична теологія» I 3), поєднуємося ніби з незнаним Богом (*cum Deo quasi ignoto coniungimur*); бо хоча ми і пізнаємо [те], чим Бог не є (*quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus*), для нас залишається цілком непізнаваним [те], що Він є (*quid vero sit penitus manet ignotum*). З метою показати негативний аспект цього найвищого пізнання (*ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam*), у Виході 20, 21 мовиться, що «Мойсей підійшов до мороку, де був Бог» (*accessit ad caliginem in qua est Deus*). Нас не повинно вводити в оману прокльівське походження терміну *penitus ignotum*, бо його контекст добре знає сам Аквінат (в коментарі на «Книгу про причини» – Super De causis, 1.6 – він прямо цитує Прокла).

Торель вказує на той беззаперечний факт, що св. Тома, цитуючи різних авторів, ніколи не сприймає чийсь думку некритично, а глибоко переосмислює використовуваним джерела. Справа у нюансах. Наприклад, сам Аквінат не стверджує, що Бог є цілком непізнаний («*omnio ignoto*). Він каже, що ми доходимо до Бога *ніби* до незнаного («*tanquam ignotum*, «*quasi ignoto*) [9, с. 59]. Торелю можна закинути, що у фрагменті SCG III, 49 св. Тома все-таки вживає термін *penitus ignotum* в контексті пізнання сутності Бога. Однак на це можна відповісти, що і тут ця теза нюансується висловлюванням «*in hac vita*». Бо є ще перспектива *visio beata*, про яку ще піде мова у наступному розділі. Нарешті, сама зміна у послідовності «трьох шляхів» вказує на те, що Аквінат не поділяє думку Діонісія про примат абсолютного апофатизму [9, с. 59]. Так само вважає і Юмбре [8, с. 199]. Торель підкріплює це своє твердження посиланням на фрагмент «Диспутів про потенцію» (De pot. q.7, a.5). Там св. Тома каже, що пізнання через заперечення спирається на афірмативне пізнання (*intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*). «За умови нездатності людського розуму щось знати про Бога у стверджувальний спосіб, було б неможливо і щось заперечувати стосовно Нього. Та й саме [розумове] пізнання [Бога] було б неможливим, якби жодне висловлювання про Бога не можна було б верифікувати за допомогою [позитивних] тверджень (*non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative*). А тому, погоджуючись з думкою Діонісія, треба сказати, що такі [позитивні] іменування позначають Божественну субстанцію, хоча й у спосіб недостатній і недосконалий». Ось найяскравіший приклад того, як можна, з одного боку, сумлінно цитувати, а з другого, – повністю переосмислювати чийсь думку!

Юмбре навіть вважає що тут, у питанні про сутнісне пізнання й іменування Бога, проявляється головна відмінність св. Томи від Діонісія (а також від Авіценни і Маймоніда) [8, с. 194–195]. Поняття та імена, які ми приписуємо Богові, за Діонісієм стосуються *тільки* Його проявів (виходів назовні – *prohodos*). Аквінат, навпроти, стверджує, що позитивні імена Бога (такі як благий, мудрий, милосердний) позначають Його субстанцію і описують Бога у сутнісний спосіб (*significant substantiam divinam; et praedicantur de Deo substantialiter* – STh I, q.13, a.2), хоча і недосконало. Саме ж висловлювання Діонісія, обране у якості заперечення цієї Аквінатової тези, не відкидається св. Томою, а піддається серйозному уточненню. Так, Діонісій каже, що Божественні імена приписуються Богові й розрізняються у Ньому згідно з виходами-проявами Бога (*secundum processus ipsius Dei distinguuntur*), а отже, вони *не* позначають сутності. Аквінат уточнює: треба розрізняти походження імені і те, для позначення чого це ім'я використовується (модуси *a quo* і *ad quod significandum*). На рівні походження (*a quo*) Божественні імена дійсно беруться з виходів Божественності (*imponuntur a processibus deitatis*). Однак на рівні *ad quod*, вони застосовуються не для позначення цих виходів, а – для позначення самого принципу речей (*ad significandum ipsum rerum principium*), тобто самої Божественної сутності (STh I, q.13, a.2 ad 2). Ще раз варто відзначити, з якою обережністю і повагою св. Тома виправляє Діонісія! Мовляв, це не авторитетний автор помиляється, а дехто його неправильно розуміє! Там, де Аквінат не може погодитися з Ареопагітом, він не заперечує думку останнього, а перетлумачує її, перетлумачує дуже тонко і на перший погляд непомітно. Перетворення змісту може помітити лише той, хто добре знає контекст. Насправді, заперечуючи дистанцію між атрибутами Бога і Його сутністю, св. Тома пориває з Авіценною, Діонісієм, Дамаскіним, а передусім – з Маймонідом [8, с. 196]. До того ж Аквінат не поділяє ентузіазму Діонісія щодо пізнання Бога у стані екстазу і мовчання. Хоча наше пізнання Бога є недосконалим, воно все ж таки є істинним, а істина завжди досягається в рамках дискурсу [8, с. 207].

Проте, порівнюючи позиції св. Томи і Діонісія варто пам'ятати, що сама мова автора Ареопагітського Корпусу може вводити в оману інтерпретаторів. «Буття» і «Над-Буття» – терміни, що їх вживає Діонісій, коли говорить про єдність трипо-

стасного Бога, не утворюють жодної суперечності. Вернер Баєрвальтес, один з кращих сучасних знавців неоплатонізму, відзначає, що у Діонісія позитивне розуміння Божого «буття» є передумовою і водночас імплікацією негативних висловлювань [6, с. 60]. У такому випадку дійсно можна казати лише про коректну інтерпретацію теології Ареопагіта з боку св. Томи. Чи дійсно сам Аквінат уважав, що він суттєвим чином перетлумачує зміст Діонісієвої думки, чи він, все ж таки, бачив себе лише сумлінним коментатором і учнем Діонісія? Вельми складне запитання. Ризикну сказати, що це запитання попри свою важливість є абсолютно другорядним. Треба дивитися на результат. А в результаті темна і місьцями не до кінця зрозуміла думка Діонісія старанням св. Томи отримала ясний і прозорий вигляд. Більш того, будучи проясненою і проінтерпретованою, вона посіла чільне місце у теологічному синтезі Аквіната.

Томістичні корективи Діонісієвої думки є чимось більшим за філологічні й коментаторські вправи. Св. Тома рятує теологію від мороку радикального апофатизму, уводить західну теологію від спокус, проти яких не зміг встояти християнський Схід (наприклад, в особі Григорія Палами). За темними хащами ареопагітської термінології можна не побачити головного – Бог відкриває себе, Бог звертається до людини через Слово, через Дію. І ми або приймаємо це об'явлення або ні. Якщо приймаємо – то повинні якимось зрозуміти його, артикулювати у вигляді речень, за допомогою мови. Протиставлення пізнаваного і непізнаваного, іманентного і трансцендентного для нашого пізнання, відбувається в рамках того ж таки пізнання, в рамках мислення і мови. Завдання теології і філософії – прояснювати, а не затемнювати. Від нас вимагається ясність і послідовність. Такий підхід не суперечить таємниці Об'явлення, а радше намагається наблизити її до людини.

2. Чи можливо бачити або пізнавати сутність Бога?

Щойно розглянуті питання мають, звичайно, не лише теоретичний інтерес. Йдеться не тільки про глибоку інтуїцію теології, не тільки про головний пункт розбіжностей різних теологічних традицій (для Лоського західна теологія, будучи занадто інтелектуалістичною, стверджує можливість «видіння Божественної сутності», в той час як у переданні Східної Церкви «немає місця для теології Божественної сутності» [4, с. 159]). Йдеться, також, про обсяг і межі нашого пізнання, про довіру до такої фундаментальної здатності людини, як розум. Цей філософсько-теоретичний аспект пов'язаний, далі, із практичним питанням про призначення людини, про вищу мету людських прагнень, тобто про те, що надає сенс всім нашим намірам та діям.

Почну з тези Лоського, який, по-перше, стверджує, що видіння сутності Бога – специфічна риса західної теології, що доктрина *visio beata* радикально відрізняє західну теологію від Передання Східної Церкви. По-друге, він вказує на св. Тому, як на одного з головних засновників цієї доктрини. Чи справді існує така глибока відмінність між двома традиціями саме у зазначеному пункті?

Від Августина через Сен-Вікторську школу і аж до Бонавентури (XIII ст.) і пізньої схоластики (XV-XVII ст.) західна традиція ствердно відповідає на питання про можливість *visio beata*, спираючись на слова апостола: *Scimus quia cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum sicuti est* («...Коли з'явиться, то будемо подібні до нього, бо будемо бачити його, як Він є» 1 Йоан. 3, 2). Відомо, що реагуючи на поширену у першій половині XIII століття тенденцію, яка заперечувала можливість пізнання сутності Бога як з боку людей, так і з боку ангелів, єпископ Парижу **Гільйом з Оверні** навіть видав спеціальний документ, датований 13 січня 1241 року. Там ми знаходимо і такі рядки: *Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatus* («ангели і всі святі будуть бачити Бога у Його сутності або субстанції, і [вже тепер] Його бачать праведники», буквально – «прославлені душі»). Позицію Гільйома розвиває **Бонавентура**. Прочитую уривок з Диспуатаційних Питань про Містерію Св. Трійці (De mysterio Trinitatis, q.1, a.1 ad 13). «Можна знати сутність Бога (*quid est Deus*) у вичерпний і досконалий спосіб через цілковите осягнення (*perfecte et plene et per modum comprehensivum*), але так пізнавати Себе може тільки Сам Бог. Можна також пізнавати Бога ясно і виразно (*clare et perspicue*), і так Його пізнають блаженні. Нарешті, можна пізнавати Його частково і ніби у загадці (*ex parte et in aenigmate*) – і в такий спосіб Бог пізнається як перший і вищий принцип всього, що існує у світі (*primum et summum principium omnium mundanorum*). Ось це останнє, будучи розглянутим саме по собі, може бути очевидним для всіх» (*potest esse omnibus manifestum*). Бонавентура додає трохи нижче, що таке знання пропонується всім, що кожний може пізнати, що Бог є, існує (*haec notitia omnibus se offeret, et hac cognita, scitur, Deum esse*).

Св. Тома знову викладає свою позицію у вигляді інтерпретації висловлювань Діонісія і Йоана Златоуста. Цікаво, що Аквінат не спростовує ці висловлювання (подані спочатку як аргументи проти можливості бачити Бога *per essentiam*), а, вшановуючи їх авторитетність, «коректує» їх розуміння в контексті поставленого питання (STh I, q.12, a.1). Проблема розглядається немовби з двох перспектив. Перша з них, – перспектива абсолютної недосяжності Бога для будь-якого створеного інтелекту, оскільки предмет пізнання (*intelligibilis*) перевищує (*excedit*) можливості такого інтелекту. Буквально – виходить за межі, піднімається над (*supra*) інтелектом. Це твердження Аквіната варто добре запам'ятати всім, хто занадто захоплюється Кантовою критикою метафізики, убачаючи в ній небувалу новизну. Сказане дивує ще більше, якщо взяти до уваги саму по собі максимальну пізнаванність Бога (а Він є *maxime cognoscibilis*, будучи чистою актуальністю). Дивлячись тільки з цієї перспективи, можна стверджувати лише одне: жодний створений інтелект не може бачити сутності Бога (*nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest*). Здавалося, які ще можуть бути запитання? Однак наступне речення різко і несподівано змінює перспективу розгляду: *sed hoc inconvenienter dicitur* – «але все це мовиться у невідповідний спосіб» (!!). Особисто мене цей зворот вражає. До цього все здається логічним і беззаперечним. Аж раптом – *inconvenienter dicitur!* Тома не говорить «все сказане є хибним», або «все – не так». Адже всі наведені тези він сам відстоює у попередніх *quaestiones*. Що ж

тоді *inconvenienter*? Сам висновок. Бо з того, що Бог перевищує природні можливості створеного інтелекту не впливає, що створений інтелект не може бачити сутності Бога. І тут вступає у гру друга перспектива розгляду, – перспектива людського призначення, перспектива вищої мети людського життя. Можна звинувачувати Аквіната в інтелектуалізмі, читаючи, що «остаточне блаженство людини (*ultima hominis beatitudo*) полягає у вищій її діяльності, тобто у діяльності інтелекту». Однак *operatio intellectus* треба тут розуміти більш широко – як властивий спосіб існування *animal rationale*.

Щоб прагнути щастя треба *розуміти*, в чому воно полягає. І тут розуміння – радше категорія онтології, певний *екзистенціал*. Вже елементарний вибір між елементарними благами передбачає наведення підстав вибору, певний мінімальний дискурс. Напрошується заперечення: евдемоністична або телеологічна теорія не може бути загальнозначущою теорією, бо кожен прагне до власного щастя, кожен розуміє своє щастя по-своєму. До того ж сучасний ціннісний плюралізм взагалі унеможлиблює існування якоїсь єдиної загальноприйнятої системи благ або цінностей. На це можна відповісти так. Поняття «ціннісний плюралізм» можна вживати у двох значеннях. Концепцію, згідно з якою вибір між цінностями або благами раціонально не вмотивований я називаю (1) **радикальним плюралізмом**. Тут ми позбавлені можливості раціонально порівнювати цінності, бо вони просто не порівнювані між собою, оскільки належать до різних «світів». Я обираю *a* не тому, що воно ліпше за *b*, а тому, що мені просто так хочеться, або тому, що у моєму середовищі так прийнято, бо я живу в іншій ціннісній системі координат. Такий плюралізм є руйнівним як у теоретичному аспекті (оскільки є проявом *релятивізму*), так і в практичному аспекті (оскільки не бере до уваги об'єктивний порядок існування і суперечить сутнісним характеристикам людської природи, підкоряючи людину *іраціональним силам сліпого вибору*). Якщо мені байдуже який життєвий шлях я маю обрати, якщо я розумію своє життя тільки як функцію, наприклад, заробляння грошей (байдуже у який спосіб), то я втрачаю розуміння власного *Я*, розуміння *унікальності власного життя*. Парадоксальним чином радикальний плюралізм призводить до страшної і загрозової *уніфікації* як самої людини, так і людської цивілізації. Однак можна дотримуватися (2) **поміркованого плюралізму**, згідно з яким вибір тих або інших благ не суперечить сутнісним цілям людини і, врешті решт, вищій меті людського існування. Тоді ми маємо ієрархічну систему благ, відмінність яких на нижчому рівні не суперечить єдності цілі на вищому рівні. Так, наприклад, вибір різних шляхів розвитку країни на рівні різних політичних партій не суперечить єдиній для них меті – благу власною держави. Або вибір між цінностями сімейного або чернечого життя не суперечить меті служіння Богу і людям. Поняття такої єдиної ціннісної системи координат координує множинність благ з поняттям вищих сутнісних цілей. І саме у такий системі я можу віднайти власну оригінальність і унікальність. Бо тільки тут *унікальність людського життя отримує властивий йому сенс* не підпадаючи загрози уніфікації (у вигляді перемінної певної функції).

Св. Тома, розглядаючи проблему з перспективи остаточного блаженства людини, пропонує розуміти її як в аспекті віри, так і в аспекті розуму. Твердження, що створений інтелект ніколи не зможе бачити сутності Бога, означає: або блаженство людини є недосяжним, або полягає у чомусь іншому, ніж у Богові. Обидва висновки суперечать вірі (*est alienum a fide*). Тим самим ми взагалі відмовляємо раціональній

істоті у можливості досягати вищої досконалості (вираз *ultima perfectio rationalis creaturae* стосується не тільки людей, а також ангелів). Цікаво, що цей аргумент ґрунтується на певних епістемологічних і антропологічних припущеннях, а, отже, не є цілковито «фідеїстичним». Більш того, він частково повторюється у Кантових постулатах чистого практичного розуму. По-друге, заперечення *visio essentiae* суперечить природному бажанню людини пізнавати причину через розгляд її дій у світі. Таке пізнання породжує подив (*admiratio*), що є внутрішнім стимулом для розвитку людини як розумової істоти. Не можна вважати це творче прагнення марним, бо воно глибоко вкорінене у сутнісну структуру *humanitas*. Античний мотив ставиться тут у більш універсальний контекст антропологічної телеології. Остаточна відповідь артикулу позитивна: «слід просто визнати (*unde simpliciter concedendum est*), що блаженні бачать сутність Бога».

Нарешті, у відповідях на заперечення, Тома перетлумачує авторитетні твердження Діонісія і Златоуста. Коли вони кажуть про неможливість бачення сутності Бога, то мають на увазі вичерпне осягнення (*ut arque auctoritas loquitur de visione comprehensionis* – STh I, q.12, a.1 ad 1). Так Аквінат, спираючись на букву латинського перекладу грецьких авторів, прояснює дух власної доктрини. Подібним чином і висловлювання Діонісія про не-існування Бога (*non est existens*) витлумачується як підкреслення аспекту Його вищого існування, як окреслення властивого тільки Йому буття (*est supra omne existens; in quantum est suum esse* a.1 ad 3). Відповідь на третє заперечення закінчується фразою, що, з одного боку, резюмує весь перший артикул, а, з другого, – вказує на необхідність конкретизації способу *visio beata*. З того, що Бог перевищує все існуюче «не впливає, що ми жодним чином не можемо Його пізнати». Це тільки означає, що Він «перевищує усяке пізнання, тобто, що Його не можна осягнути» (*quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendit*). Тобто, трансцендентність Бога (1) стосовно всього суцього і (2) стосовно наших пізнавальних спроможностей вказує тільки на Його *неосяжність*, але не свідчить про Його *непізнаванність*. Очевидно, що Аквінату з цієї причини не можна приписувати радикальний апофатизм. Однак, постає інше питання: що це за пізнання, яке перевищує наше пізнання? У який спосіб можна «пізнавати» таким пізнанням?

3. Як можливо бачити чи пізнавати сутність Бога?

Попередній результат є такий: хоча проаналізований фрагмент стверджує саму можливість бачення сутності, все ще залишається відкритим питання про *умови такої можливості*. Для відповіді на це питання нам треба виявити умови бачення або мислення взагалі (тут я не можу вдаватися у детальний аналіз томістичної теорії пізнання і то-

му обмежуся лише короткими тезами STh I, q.12, a.2). Ось я бачу дерево. Це означає, що я (1) *спроможний* бачити речі (тобто, маю таку спроможність – *virtus visiva*), і що (2) певна річ, ось це дерево, *поєднується* з моєю спроможністю бачення (*unio rei visae cum visu*). У який спосіб ця річ присутня у моєму баченні або мисленні? Зрозуміло, що не за своєю сутністю (бо дерево не може бути тілесно присутнім у моєму зорі або мисленні), а тільки – через певну подобу, певний образ (*per suam similitudinem*). Коли я бачу або пізнаю дерево, у моєму зорі або мисленні присутній образ цього дерева (мовою томістичної епістемології – *species sensibilis vel species intelligibilis*; у даному фрагменті Тома вживає загальний термін *similitudo*). Так – у випадку бачення/пізнання тілесних речей.

Зовсім по-іншому, – коли ми пізнаємо Бога. Він є, з одного боку, принципом нашої інтелектуальної спроможності (*auctor intellectivae virtutis*), а, з другого боку, – самим предметом інтелектуального споглядання (*ab intellectu videri potest*). Тобто, Бог наділяє нас як інтелектуальною спроможністю, так і образом (в тексті – «формою») інтелектуального споглядання. Зрозуміло, що ця інтелектуальна спроможність, яка дається створеним істотам, не може бути самою сутністю Бога (*ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia*). Ця спроможність – лише певна подоба, причетна до божественного інтелекту (*aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus*). Позаяк вона походить від Першого Світла її можна назвати інтелігібельним світлом (*lumen quoddam intelligibile*). Будучи відбитком Божественного світла у створеній природі, ця інтелектуальна спроможність (*lumen intelligibile*) діє або у своїх звичайних, «природних» рамках, або, укріплена благодаттю, може переступати через ці рамки (Св. Тома каже у зв'язку з цим про даровану досконалість благодаті або слави – *de aliqua perfectione superaddita gratiae, vel gloriae*). Далі я маю процитувати самого Аквіната. «Отож, для бачення Бога потребуємо певної подоби Бога в аспекті споглядальної здатності, бо саме завдяки цій [подобі] [наш] інтелект є чинним для бачення Бога (*requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum*). В аспекті ж предмета споглядання, що має у певний спосіб поєднатися зі [споглядальною здатністю] суб'єкта, ми не можемо бачити сутність Бога через жодну створену подобу» (*per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest*). Дивовижне сплетіння позитивного і негативного моментів!

Тома підкреслює свою думку цитатою з Діонісія, але вкладає в неї власний зміст – а саме тезу про тотожність сутності і буття в Богові. У ситуації природного споглядання ми потребуємо певного образу, спочатку чуттєвого, а потім – інтелектуального. Ось я подивився на дерево за вікном. Моя здатність до чуттєвого сприйняття уводиться у дію і в результаті я отримую чуттєвий образ конкретного предмета – цього дерева. Я можу, далі, утворити поняття дерева, абстрагуючи його від конкретних рис ось цього конкретного дерева за вікном. В обох випадках образ

(*similitudo*, *species*) представляє собою єдність двох моментів: (1) чуттєвої/пізнавальної спроможності і (2) сприйнятої/пізнаної речі. У ситуації споглядання сутності Бога я не можу оперувати образами, позаяк Він перевищує усяке створене буття і тому жодна створена форма не може репрезентувати Його сутність (q.12, a.2). До того ж будь-яка створена форма є обмеженою в тому або іншому аспекті, а Божественна сутність перебуває поза усяким обмеженням і у найвищий спосіб охоплює все, що може позначити або пізнати створений інтелект.

Що ж тоді означає «бачити сутність Бога»? Заперечуючи звичний нам спосіб споглядання треба казати про без-образне і без-подібне споглядання *essentiae Dei* в аспекті предмета споглядання. У такому аспекті відповідь на головне питання артикулу є негативною: *divina essentia non videtur per similitudines*. Однак св. Тома не заперечує споглядання сутності *vzagalі* і тому каже про споглядання *через образ* в аспекті споглядальної здатності, а саме – про *світло Божественної слави* (*lumen divinae gloriae*). У цьому світлі блаженні і споглядають сутність Бога як сказано у псалмі 35, 10: «У світлі Твоєму побачимо світло» (*in lumine tuo videbimus lumen*). У зв'язку з цим ключове для попереднього артикулу фраза апостола Йоана «будемо подібні до Нього, бо будемо бачити Його, як він є», інтерпретується як уподібнення через причетність до світла слави (q.12, a.2 ad 1). Водночас, висловлювання Августина про те, що «коли ми упізнали Бога, то в нас виникла деяка Його подоба» (*De Trin.* IX, 11), Аквінат відносить до пізнання Бога тут, на землі.

У світлі слави Божественна сутність розкривається в перспективі буттєвої актуальності, в перспективі тотожності *esse et essentia*. Ми будемо споглядати саме буття Боже, що є Його сутністю (*ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia* – q.12, a.6 ad 1). Такий «модус існування» перевищує природні можливості людського інтелекту (позаяк будь-який предмет пізнання завжди перебуває у тому, хто пізнає, згідно з модусом його, природи). «Створений інтелект спроможний бачити Бога *per essentiam*, тільки якщо Бог у своїй благодаті поєднується зі створеним інтелектом, стаючи інтелігібельним для останнього» (*inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso* – q.12, a.4). Передусім слід відзначити саму здатність нашого інтелекту до такого «піднесення» на більш високий рівень пізнання. Це украй важлива думка, розвинена пізніше Дунсом Скотом. Дар благодаті не створює в нас новий інтелект (або, якщо дивитися у цілому, – не створює нову особу Петра або Марії), а лише піднімає його на новий рівень. Це означає, що вже наш природний інтелект, *тут на землі*, містить у собі імпліцитну можливість пізнавати Бога *per essentiam*. За самою своєю природою наш розум вже готовий пізнавати Бога. Ця здатність і ця готовність у певний спосіб вже задіяні в цьому житті, на рівні «природного пізнання», але повністю проявлять себе в зовсім іншій екзистенціальній ситуації. Негативний момент природного пізнання Бога «знімається» у позитивності Його саморозкриття в світі слави. Сама негативність – тільки момент позитивності. Наш розум є (1) потенційним органом пізнання Божественної сутності, і (2) актуальною спроможністю пізнання Його буття у стані теперішнього життя. Означена можливість пізнання *per essentiam* просвічує у природній здатності нашого інтелекту до абстрактного пізнання.

Інтелект, що здатен за своєю природою осягати конкретну форму і конкретне буття окремо від їх чуттєвих характеристик, «може бути піднесений благодаттю [на такий рівень], щоб [бути у стані] пізнавати самостійно існуючу субстанцію і самостійно існуюче буття» (*potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens* – q.12, a.4 ad 3). Для такого піднесення наш інтелект потребує певного надприродного стану (*aliqua dispositio supernaturalis* – q.12, a.5), який Тома називає «просвітленням інтелекту» (*hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus*), уподібненням до Бога (*secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes* – q.12, a.5). Тепер зрозуміло, про який образ або подобу йшлося на початку Питання 12. Необхідність такого образу слід розуміти не в аспекті репрезентації Божественної сутності (цей образ не уприсутнює *essentiam Dei* для природного інтелекту), а в аспекті підсилення нашого інтелекту, в аспекті його піднесення до самого предмету споглядання (*per hoc lumen... intellectus fiat potens ad intelligendum* – q.12, a.5 ad 1). В світлі такої подоби, завдяки такому специфічному *similitudo* (тобто, у світлі слави), людина стає богоподібною (*Deo similes*). Проте, одразу постає слушне питання – чи в такому випадку св. Тома не суперечить самому собі? Адже у другому артикулі він стверджував, що створений інтелект у жодній створеній подобі (*per nullam similitudinem creatam*) не може споглядати сутність Бога. А в п'ятому артикулі він називає світло слави, з одного боку, створеним світлом (*lumen creatum* – q.12, a.5 ad 1), а з другого боку, – подобою. То виходить, що *lumen gloriae* - створена подоба і тоді це суперечить тезі другого артикулу?

Одразу спадає на думку вчення Григорія Палами і дискусії про нестворене світло у сучасному православному богослов'ї. У цьому світлі бачили Христа апостоли на горі Фавор. І це світло огорнуло Серафіма Саровського і Мотовілова, коли вони розмовляли про перебування в Духові Божому. Позиція паламізму виражена однозначно: або світло, в якому ми бачимо Бога є нествореним, і тоді обоження людини є можливим, або це світло є створеним, і тоді обоження неможливе [див.4, 160-178; 281-297].

Св. Тома намагається уточнити: *lumen gloriae* не є середовищем (медіумом), у якому можна споглядати Бога (*non est medium in quo Deus videatur*), а є тим, завдяки чому (*sed quo videtur*) можна Його бачити (q.12, a.5 ad 2). Здається, що перед нами – лише термінологічна гра. Насправді тут ми маємо справу з головною ідеєю томістичної епістемології (цій темі я присвячую окреме дослідження). Прибічники доктрини «нествореного світла» (такі, як Володимир Лоський) роблять *натуралістичну помилку*. У пізнавальному акті не відбувається *субстанціальне* поєднання суб'єкта і об'єкта пізнання. Бог, Якого ми пізнаємо – не є створеним, не є творінням. Але *акт пізнання*, за допомогою якого ми пізнаємо Бога, є *актом створеної істоти*, тобто, *є створеним*. Пізнання змінює мене, але я залишаюся самим собою, не

припиняю власного особового існування. Мене не поглинає це «безмежне море субстанції», я не зникаю у ньому. *Світло слави не є матеріальним середовищем*, яке я бачу або у якому я щось споглядаю. Світло слави тільки уможливує *visio Dei*. Воно є даром милості, даром любові. Однак вже наш природний розум є таким даром. *Lumen gloriae* підносить нашу пізнавальну спроможність на більш високий рівень, щоб наше інтелектуальне пізнання відповідало своєму Предметові, було пропорційним Тому, Хто пізнається. Проте, відстань завжди зберігається і ніколи не варто випускати з поля зору *суттєву відмінність* між нашим пізнанням Бога і Самим Богом.

Аквінатове *quo videtur* яскраво підкреслюється у наступній тезі про різноманітні ступіні досконалості *visio beata*. Одні блаженні будуть споглядати Бога у більш досконалий спосіб, ніж інші, саме тому, що вони будуть мати для цього більшу інтелектуальну силу або здатність, тобто, через більшу причетність до світла слави (*intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit*). А міра причетності, за Аквінатовим, залежить від міри любові (*plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate* – q.12, a.6).

Цю фразу треба добре пам'ятати тим, хто звинувачує св. Тома в надмірному інтелектуалізмові. Відмінність у спогляданні походить не з боку предмета споглядання (всі блаженні споглядають саме буття Бога, що є сутністю Бога), а з боку тих, хто споглядає (q.12, a.6 ad 1-3). Навіть на чуттєвому рівні ми можемо бачити той самий предмет по-різному, в різній перспективі.

Читач, який не звик до схоластичних текстів, може швидко втомитися від такої «різно-аспектності» й постійного нюансування думки. Однак після отримання певних навичок читання, він почне цінувати ту надзвичайну виваженість і серйозність, з якою св. Тома розглядає те або інше питання. У минулому столітті таким шляхом пішла аналітична філософія і сьогодні можна казати про явні паралелі між нею і схоластикою.

Аквінат ще раз підкреслює, що при *visio beata* не йдеться про цілковите осягнення Бога (q.12, a.7). Св. Тома вдається до детального термінологічного аналізу щоб бути до кінця зрозумілим: споглядання (*visio*) сутності Бога треба розуміти в аспекті пізнання (*cognitio, intellectio*), але – не осягнення (*comprehensio*). Пізнання може бути різним за рівнем інтенсивності і повноти, але ніколи не може бути повним і вичерпним (у такий спосіб себе пізнає тільки Сам Бог). І якщо у апостола Павла або у св. Августина ми знаходимо вживання терміну *comprehensio*, то він вживається або у широкому значенні (q.12, a.7 ad 1), або в іншому контексті (q.12, a.7 ad 2).

А чи можна ще за цього життя мати *visio beata*? Питання є важливим ще й в іншому аспекті. Святе Письмо і Передання кажуть про досвід багатьох людей, які бачили і чули Бога, передавали Його слова іншим людям і навіть докладно описували свій досвід у своїх книжках або щоденниках. Частина таких людей була об'явлена Церквою блаженними і святими. Чи треба відрізнити *visio Dei* такої людини у земному

житті від *visio beata* цієї ж людини у вічному житті? Св. Тома не вагаючись каже – так, треба відрізнити. В цьому житті людина не може споглядати Бога *per essentiam*. Адже наша інтелектуальна спроможність і сама наша природа тут, на землі, пристосовані до певного типу пізнання, що пов'язане з нашою тілесністю. Навіть вищі форми людського пізнання опосередковані чуттєвими образами, а ми пам'ятаємо, що не можна пізнавати сутність Бога за допомогою тілесних подоб (q.12, a.11). Ця теза дозволяє розрізняти вже не терміни (як у випадку з *cognitio - comprehensio*), а значення термінів у висловлюваннях Якова й апостола Павла. Коли Яків каже про бачення Бога «лицем у лице» (*vidi Deum facie ad faciem* – Буття 32, 31), а Павло повторює це словосполучення стосовно майбутнього життя (*videmus nunc per speculum et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem* – 1 Кор. 13, 12), то слід розуміти той самий вираз по-різному. Цікаво, що підставою для такого розрізнення виступає не попереднє цілком самодостатнє міркування Аквіната у головній частині артикулу, а – цитата з Діонісія («Про небесну ієрархію», глава 4). Діонісій у цитованому фрагменті окреслює загальні умови, за якими святі споглядали Бога (як про те свідчить Святе Письмо): вони бачили Його завдяки створеним образам, ніби через певні подоби, що унаочнювали щось Божественне (*inquantum formatae sunt aliquae figurae, vel sensibiles, vel imaginariae, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repraesentantes* – q.12, a.11 ad 1). Тому і слова Якова *vidi Deum facie ad faciem* слід відносити не до самої сутності Бога, а до певного образу, що в ньому був унаочнений Бог (*ad figuram in qua repraesentabatur Deus*). Так само і пророки, котрі безпосередньо сприймали Божественні слова (*ut videatur loquens Deus*), бачили Його через певні візуальні образи (*imaginaria visione*).

Нарешті св. Тома запитує про можливість пізнання Бога за допомогою природного розуму (q.12, a.12). Тут він повторює основні тези «причинного шляху» (*cognitio per causalitatem*), на якому ми можемо пізнавати лише те, що Бог існує (*cognoscamus de Deo an sit*), і що Йому належить з необхідністю як Першій Причині всього. Артикул завершується вже цитованою тезою про єдність трьох шляхів пізнання.

Таким чином, ми знаходимо у св. Томи чотири рівні пізнання Бога: (1) філософське або метафізичне пізнання (на підставі природного розуму), (2) теологічне пізнання (витлумачення положень віри в світлі природного розуму, результат зустрічі *ratio naturalis* з Об'явленням), (3) пізнання/споглядання святих у земному житті (приватне об'явлення, яке може бути витлумаченим завдяки теології (2) і філософії (1)) і, нарешті, (4) пізнання/споглядання блаженними сутності Бога у вічному житті завдяки *lumen gloriae*.

На цьому можна поки що зупинитися. У другій статті я спробую показати відмінність між різними типами апофатизму (зокрема між теологічним і філософським апофатизмом), а також внутрішній зв'язок між ними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии.* / Дионисий Ареопагит. – СПб., Глаголь 1995 371 с.
2. Жильсон Э. *Избранное: христианская философия.* / Жильсон Э. – М., РОССПЭН 2004. 704 с.
3. Жильсон Э. *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* / Жильсон Э. – СПб, Университетская книга 2000. 496 с.
4. Лосский В. *Боговидение.* / Лосский В. - М., АСТ 2003. 768 стр.
5. Свежавский С. *Святой Фома, прочитанный заново* / Свежавский С. // СИМВОЛ №33, 1995, с. 7 - 183.
6. Beierwaltes W. *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?* / Beierwaltes W. // *Platonismus im Christentum.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1998, S. 44-84.
7. Elders L. J. *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive.* / Elders L. J. // Teil. Die philosophische Theologie. Salzburg-München, Verlag Anton Pustet 1987.
8. Humbrecht T.-D. *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu.* / Humbrecht T.-D. // *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów.* Warszawa-Kęty, Instytut Tomistyczny-Wydawnictwo Antyk 2005.
9. Torrell J.-P. *Święty Tomasz z Akwinu Mistrz Duchowy.* / Torrell J.-P. – Poznań-Warszawa, W drodze 2003.

EQUIVOCITY OF HUMAN BEING IN THE ARISTOTELIAN METAPHYSICS: A PERSONALIST VERSION

Andriy Vasylychenko (Kyiv)

Equivocity of human being in the Aristotelian metaphysics

The aim of this article is to investigate main approaches to the equivocity of human being in the Aristotelian metaphysics. Aristotle's and Aquinas's theories of the modes of being are analysed. Special attention is given to the Aquinas's account of essence and existence and its reconstruction in contemporary Aristotelian metaphysics. The Orthodox personalist metaphysics of free act is considered in the context of the Thomist account of individual existence.

Aristotle's treatment of being. Aristotle distinguishes several meanings of 'being' and 'to be' [cf. *Met.*, D 7, 1017a7-b9; E 2, 1026a33-b2; Q 10, 1051a33-b2]:

- (1) being *per se* and *per accidens*;
- (2) being in the sense of existence (being *simpliciter*) and in the sense of essential predication (being *such-and-such*, according to the ten categories);
- (3) truth-affirming or veritative being (being true);
- (4) actual and potential being .

According to J. Owens, these meanings are reducible to only "four general ways in which being is expressed": (1) being *per accidens*; (2) being as being true; (3) being as in the categories; (4) being as act and potency [21, p. 307].¹

Being *per accidens* (on kata symbebekos) refers to those cases when "something happens to go with something else" [cf. 21, p. 307-311], as when the just man happens to be a musician: "In an accidental sense, e.g., we say the just is musical, and the man is musical and the musical is a man, just as we say the musical builds, because the builder happens to be musical or the musical happens to be a builder; for here 'one thing is another' means 'one is an accident of another' " [Met., D 7, 1017a10-13].²

© A. Vasylychenko, 2010

¹ As regards the reducibility of other meanings to these four, Owens follows Brentano [cf. 8, p. 5-7].

² Ross's translation. Unless it is stated otherwise, Aristotle's works are quoted according to [23].

This type of being lacks necessity and definiteness and thus cannot be learnt or taught. It does not come under any science; it is only a very inferior type of being, akin to non-being [cf. **8**, p. 6-14; **21**, p. 307-311]. Aristotle remarks that the accidental play a large role in the arguments of the Sophists (the so called fallacy of accident) [*Met.*, E 2, 1026b15; cf. *SR*, I].

Being as in the categories is being in the sense of predication insofar as it is essential, that is, goes beyond predicating mere accidents. Predication is present wherever we say something of the form 'A is B'. It is a relation either between two linguistic or ontological items: a subject and a predicate. M. Munitz distinguishes three senses in which Aristotle's notes on predication can be read [17, p. 47-50]. *Syntactic* predication relates two sets of linguistic expressions, one of which is called *onoma* (noun or name) and the other *rhema* (verb). The concept of *rhema* includes not only verbs in the strict sense, but also adjectives etc. *Semantic* predication unites an extralinguistic subject (*hypokeimenon*, something which is referred to by means of *onoma*) with a linguistic predicate. *Hypokeimenon* in its most fundamental sense is a primary entity. Finally, *ontologic predication*, according to Munitz, unites subject and predicate as two extralinguistic items. Aristotle calls predicate in this extralinguistic sense *categoreumenon*. The role of extralinguistic predicate may be played by an entity, quality, action, state etc.: "Those things are said in their own right to be that are indicated by the figures of predication; for the senses of 'being' are just as many as these figures. Since some predicates indicate what the subject is, others its quality, others quantity, others relation, others activity or passivity, others its place, others its time, 'being' has a meaning answering each of these. For there is no difference between 'the man is recovering' and 'the man recovers,' nor between 'the man is walking' or 'cutting' and 'the man walks' or 'cuts;' and similarly in all other cases" [*Met.*, D 7, 1017a22-30].

Categories are thus the highest genera of predication. Munitz considers what he calls ontological predication to be central and the most fundamental for Aristotle.³ According to his view, Aristotle's approach to being "is a matter of building out the details of the ontologic tie between primary substances⁴ and the such-and-suches that mark the various types of predicate that hold of them or belong to them" [17, p. 50].

Aristotle's notion of potential being (*on dynamei*) denotes that which potentially is. Aristotle argued against the Megarians, who denied the merely potential, for they saw a contradiction in holding that a thing is capable of something which is not actual: "It is not hard to see the absurdities that attend this view. For

³ There is no agreement at this point among scholars [cf. **17**, p. 50].

⁴ Greek *ousia*. Apart from quotations, we render *ousia* as 'entity,' following Owens. See Owens's discussion on this matter in [21, p. 138-53].

it is clear that on this view a man will not be a builder unless he is building (for to be a builder is to be able to build)... And similarly with regard to lifeless things; nothing will be either cold or hot or sweet or perceptible at all if people are not perceiving it; so that the upholders of this view will have to maintain the doctrine of Protagoras" [*Met.*, Q 3, 1046b32-1047a6].

Aristotle's potentiality is connected with processes which are not yet completed. Actual being (*on energeia*), on the contrary, presupposes fulfillment or completion and in its strict sense is identified with movement [*Met.*, Q 3, 1047a30-32], whereas in its wider sense actual being applies to processes which do not imply seeking an end outside itself: "Of these processes, then, we must call the one set movements, and the other actualities. For every movement is incomplete... For it is not true that at the same time we are walking and have walked, or are building and have built, or are coming to be and have come to be – it is a different thing that is being moved and that has been moved, and that is moving and that has moved; but it is the same thing that at the same time has seen and is seeing, or is thinking and has thought. The latter sort of process, then, I call an actuality, and the former a movement" [*Met.*, Q 7, 1048b28-35].

Being as being true (*on hos alethes*) is not in things, but *about* things. Truth and falsity occurs in thought and language: "'Being' and 'is' mean that a statement is true, 'not being' that it is not true but false, – and this alike in affirmation and negation; e.g. 'Socrates *is* musical' means that this is true, or 'Socrates *is* not-white' means that this is true; but 'the diagonal of the square *is not* commensurate with the side' means that it is false to say it is" [*Met.*, D 7, 1017a31-35].⁵

It is essential for the Aristotelian approach that the four observed meanings of 'being' are not different kinds of being; rather, they are different ways in which the same being may express itself. It would be misleading to interpret Aristotle's fundamental metaphysical question 'What is being?' in the vein of linguistic philosophy as 'what is 'being'?' As Munitz writes, "when Aristotle raised the question in Greek, he clearly had in mind a cluster of meanings": the infinitive *einai* ('to be'), the verbal copula *esti* ('is'), the participle *on* ('being', 'existent'), the nominalized participle *to on* ('being', 'what exists'), the phrases *ti estis* ('what-is') and *to ti on einai* (what-is-being), the plural *ta onta* ('existing things', 'entities'), the noun *ousia* ('entity', 'substance') etc. [17, p. 45; cf. 21, p. 137-54, 180-88].

⁵ However, Aristotle mentioned that "with regard to simple things and the what-is, falsity and truth are not even in the intellect" [*Met.*, E 4, 1027b27, translation as in 21, p. 411]. Truth in the cases of incomposites is the simple contact of the cognising mind with the thing: "In fact, as truth is not the same in these cases, so also being is not the same; but truth or falsity is as follows – contact and assertion are truth (assertion not being the same as affirmation), and ignorance is non-contact." According to Owens's comment, 'mind' (*nous*) refers in Aristotle to knowledge of simple things, while 'intellect' (*dianoia*) to knowledge of composites; see [21, p.412]. The notion of non-judgemental truth in the Aristotelian epistemology is crucial and somewhat enigmatic; see on this matter [26].

Aristotle's equivocals. Aristotle's treatment of being should be understood in a wider context of Aristotelian epistemology, according to which the cognising mind becomes the thing known [DA, III 6, 430a10-20; cf. 21, p. 128-129]. That is to say, the mind is a human ability to become formally (in the sense of Aristotle's form) identical with whatever is being cognised. Things, for Aristotle, are thus known prior to words and concepts and have not to be approached by language. Rather, his method is "to examine things directly and see in what ways they are the same in form and in what ways different" [21, p. 127]. Things are directly studied. Concepts and words are used "to group these things and to express them to one's self and to one's hearers" [21, p. 129]. The method is in a sense the reverse of linguistic philosophy: the latter clarifies meanings of words by providing an exhaustive study of the uses of words.

Being, according to Aristotle, is equivocal. Equivocity, following Owens, is not just an ambiguity: strictly speaking, the concept of equivocity applies to extralinguistic items, to *things*. Equivocal things are those which have one common name but different definitions [cf. *Catg.*, I, 1a1-6]. According to the passage from *Nicomachean Ethics* where Aristotle discussed various senses in which things are said to be good, we are to distinguish three types of equivocity: equivocity by chance, analogy and reference [EN, I 6, 1096b23-29; cf. 21, p. 116-18]. It is the equivocity by reference (*pros hen homonymia*) that applies to being. Different things fall under one science of being qua being in virtue of their common nature: "'Being' is expressed in many ways, but *pros hen*, that is, in reference to one definite nature, ... as is also for instance 'healthy.' Everything which is healthy is referred to health, one thing in the sense that it preserves health, another in the sense that it produces it, another in the sense that it is a symptom of health, another because it is susceptible of it. And that which is 'medical' is referred to the medical art, one thing being called medical because it possesses it, another because it is naturally adapted to it, another because it is the function of the medical art. And we shall find other things expressed similarly to these" [*Met.*, G 2, 1003a33-b5, translation as in 21, p.265].

The concept of equivocity can also be applied to words and concepts, but this is only due to the *pros hen* equivocity of the equivocity itself. According to Owens's comment, "the equivocity is primarily in things, but by reference in the concepts and terms" [21, p.120]. Things which are said to be 'healthy,' or 'medical,' or things which are said to 'be,' have different forms and natures, but in each case of equivocity there is one 'focal point,' one primary instance to the nature of which equivocals refer. So *pros hen* equivocals denote both one nature (of the primary instance) and many natures: "In this way 'being,' too, is expressed in many ways, but always in reference to one primary instance. For some things are called 'beings' because they are entities, others because they are affections of entity, others because they are a way towards entity or corrup-

tions or privations or qualities or productive or generative principles of entity or of the things expressed by reference to entity, or the negations of any one of these or of entity itself; for which reason we say that even not-Being *is* not-Being” [Met., G 2, 1003b5-10, translation as in 21, p. 265].

The primary instance to which different beings refer is *ousia*: “For as ‘is’ characterizes all things, not however in the same sense, but one sort of thing primarily, and others in a secondary and dependent sense, so ‘what a thing is’ unqualifiedly characterizes substance,⁶ but other things only in a qualified sense” [Met., Z 4, 1030a20-24, translation as in 17, p.65].

According to Owens, Aristotelian cognitive procedure requires certain equivocity in language if resemblances and differences of things are to be mirrored. If we wish to understand things as they are, the equivocity of terms and concepts is something to be clarified rather than removed, for it is not removable from things. This ‘contemplative’ attitude is opposed both to system-building and to language-purifying attitudes. The Aristotelian procedure by its own nature excludes any preconceived univocal notion of being [cf. 21, p. 126-35].

Existential connotations of ‘being’. The natural question arising in connection with the Aristotelian account of the equivocity of being is to what extent Aristotle’s metaphysics is conditioned by the peculiarity of Indo-European languages. Considering this question, P. Simons states that “linguists are at least as divided among themselves as are philosophers and logicians” [22, p.389] as regards the opinion that the topics of existence, predication and truth are brought together only in virtue of the peculiarity of the Indo-European verb *es-*. This opinion implies that ontology is “an occupation provincial to speakers of Indo-European languages, whereas other cultures... engendered abstract considerations with quite different preoccupations” [ibid., p.389].⁷

One may reply to this argument that the metaphysics of being is grounded not in the usage of *es-* but in what things are and how they become what they are. A man “can change from being good to being bad, or from being pale to being tanned, without ceasing to be that man” [5, p. 9].⁸ Change involves not only being the same (identity) and being different (diversity of predication), but it presupposes potential being (a pale man is potentially tanned) and leads to questioning about being true (as far as change of accidental properties can be apprehended and judged by humans). Moreover, all these aspects of being are united within the human experience of actual existence. Human beings are entities; entities are what the equivocity of being refer to.

⁶ See note 4 above.

⁷ On the connection of the verb ‘to be’ with the metaphysics of being see also [12; 13].

⁸ On the topic of change see also [10, p. 65-74; 16, p. 51-52].

Aristotle himself is not particularly concerned with existential aspects of being. Free choice, creation and the very act of existence as it is considered in medieval Scholasticism, are outside the scope of Aristotle's consideration [cf. **21**, p. 309, 412, 467]. The notion of being in the sense of act and potency is not applicable to particulars. Aristotle does use occasionally 'being' or 'to be' in the sense of actual existence: "in the case of living things, their being is to live" [DA II, 415b13; cf. DGC, 318b25, EN 1166a4-5; see also **17**, p. 59-61]. Moreover, his categories of action (*poiein*) and affection (*paschein*) may be considered as giving the most general "coordinates" of actuality: "x is actual if and only if x either acts, or undergoes change, or both" [**10**, p.65; see also **3**, c. 129]. However, actual being as it is possessed by particulars fall under being *per accidens* in Aristotle's ontology and as such is not considered by first philosophy. Actions and affections do fall under metaphysical consideration, but only *qua* predicates, not *qua* acts.

For Aquinas, on the contrary, the distinction between the subject of being (essence) and the act of being (existence) is a crucial point of the equivocity of being.⁹ The distinction can be understood against the background of the two questions taken from Aristotle's *Posterior Analytics: an est?* ('does a thing exist?'), and *quid est?* ('what is it?'): "We seek some things in another fashion – e.g. if a centaur or a god is or is not (I mean if one is or is not *simpliciter* and not if one is white or not). And knowing that it is, we seek what it is (e.g. so what is a god? or what is a man?)" [APst., II 1, 89b32-35].

For Aristotle, something exists *simpliciter* if it is conceivable without contradiction. Accordingly, whether the thing exists *simpliciter* is always known before asking what it is. The *an est* question has nothing to do with accidental being [cf. **19**, p. 6-7]. For Aquinas, on the contrary, the answer to the *quid est* is known independently of knowing the *an est* answer, for the *an est* refers to the accidental¹⁰ predicate of *actual* existence: "But every essence or quiddity can be conceived aside from the condition that something be known concerning its existence (*esse*), for I can conceive what a man or phoenix is and still

⁹ In presenting Aquinas's view of the equivocity of being I rely most of all on the series of J. Owens's articles published in 'Medieval Studies.' The two most relevant to the issue are [**19**; **21**]. Owens's articles on Aquinas are also collected in the volume [**20**]. Where it is not stated otherwise, Aquinas is quoted according to Owens's translations. See also [**11**].

¹⁰ Strictly speaking, actual existence for Aquinas is both accidental and essential predicate; cf. [**19**, p. 2-10]. This paradoxical character of existence is connected with the theology of personal immortality. As Gilson expresses it: "To endure in time is indeed to exist, and temporal existence is for us the most manifest mode of existence, but man does not exist in time only, he also transcends time inasmuch, at least, as he is, right now, communicating with his own eternity" [**11**, p. 167]. However, we identify actual existence with existence in time and so treat it as a purely accidental (even if special) predicate. We hold this 'existentialist' (in modern sense) interpretation of *esse* in order to avoid taking on Aquinas's theological commitments.

not know whether it has existence” [DEE, IV, English translation according to 25, p. 24].

Thus for Aquinas being in its primary sense is exercising the act of being (*esse*) by the existent (*ens*). Aquinas often brings together the first two of Aristotle’s modes of being: being *per accidens* and being as being true [cf. 19, p. 5-7]. Both are grouped under the head of accidental predication: “But being (*esse*) does not enter the definition of created things, for it is neither genus nor difference, and therefore the question *an est* is not the same as the *quid est*. Whence, since everything which does not belong to the essence of a thing is called accident, being (*esse*) is accident in so far as it pertains to the question *an est*. And this is why the Commentator says in the fifth book of Metaphysics that the proposition ‘Socrates is’ contains an accidental predicate by which the being of the thing or the truth of the proposition is brought forward. But also the name ‘being’ (*ens*) by which a thing that coincides with such being (*esse*) is brought forward, thus signifies the essence of the thing, and it is divided by ten genera” [Quodl., II, 3c].

Being as accidental predicate. It is not that being in the sense of being true (*esse ut verum*) coincides with actual *per accidens* being. On the contrary, it is a result of the activity of the intellect: it is true to say that blindness exists or that Homer is dead [cf. 16, p. 49-51]. In general, privations and negations are what exists in the sense of being true but not *simpliciter*: “But since the intellect considers as a kind of being something which is in itself a non-being, such as a negation and the like, therefore sometimes being is predicated of something in this second way and not in the first. For blindness is said to be in the second way on the grounds that the proposition in which something is said to be blind is true. However, it is not said to be true in the first way; for blindness does not have any being in reality but is rather a privation of some being” [In V Met., 1.9, no.896, English rendition according to 24, Vol. 1, p. 347].

However, being as being true is *about* things. More precisely, it is grounded either in actual *per accidens* being (as when we say: ‘John is pale’ or ‘John runs’) or in the being *per se* (as when we say ‘John is a man’ or ‘the man is rational’). That is, the “proposition is true because the thing *happens to be* or *is that way*” [19, p. 6; cf. In I Periherm., lect. 5]. Truth is in thought and language, but it is grounded in things: “Being (*esse*) is said in three ways. In one way being (*esse*) is said of the quiddity or nature of a thing, just as it is said that the definition of a thing is an expression signifying what is being (*esse*); for the definition signifies the quiddity of a thing. In another way being (*esse*) is said of the very act of the essence, just as living is the act of the soul; not a secondary act which is operation, but the primary act. Being (*esse*) said in the third way signifies truth of composition in propositions, in virtue of what ‘is’ is called copula.

It is in the intellect... but it is founded upon the being of a thing which is the act of the essence” [*In I Sent.*, d.33, q.1, a.1, ad 1m].

Aquinas uses *ens* (‘the existent’) equivocally, so it may refer either to the act or to the subject; whereas *esse* is used exclusively in the sense of actually exercised existence. This peculiarity of Aquinas’s conceptualisation of being distinguishes his approach from his predecessors: the infinitive *esse* had been also traditionally used to signify essence or nature. The use of the term *esse* in the sense of the subject of being is reported by Aquinas but not used in the expression of his own thoughts [cf. 19, p. 10-19]. As Owens comments, “in the whole history of philosophy it would be hard to find a first-rate thinker who resisted better than St Thomas the temptation to coin his own philosophical vocabulary” [ibid., p.15], so the restriction of the term *esse* to just one of its philosophical meanings displays a distinctive role of the actuality of being in Thomistic metaphysics. In Aquinas’s doctrine the act of existence (*esse*) does not follow from the subject of predication, like other accidental predicates, but is distinct and in some way prior to it: “But it cannot be that existence itself should be caused by the form or quiddity of the thing, caused, I say, as by means of an efficient cause, because thus something would be the cause of itself and would bring its very self into existence, which is impossible” [*DEE*, IV; English translation according to 25, p. 25].

To sum up, being as accidental predicate in Aquinas can be considered as a generalisation of what ‘being alive’ means for humans, animals or plants [cf. 16, p. 50, 184]. The act of being is the *primary* act, for it is presumed and required by all activities and operations of the thing. It is not an act of the thing’s powers, but the act of the essence as such, *actus essentiae* [cf. 19, p. 16-17]. However, the primary act of the thing’s existence is the very same act that is grasped by the intellect when it joins a subject and the predicate ‘is’ in a definite time and place, just as when it joins the subject with any other accidental predicate. Being in the sense of accidental predicate is thus intimately related to the particularity of existence: “For being as signifying the composition of a proposition is predicated accidentally, since the composition is made by the intellect with regard to a definite time. And being (*esse*) in this or that time is an accidental predicate” [*In X Met.*, lect.3, no.1982].

Essence, nature, quiddity. The third and fourth of Aristotle’s modes of being are concerned with the question *quid est?*, ‘what is a thing?’. The Thomistic term, referring to the nature of a particular thing which can be expressed by means of genus and specific differentia, is *essentia* (essence). Essence is *what* the thing is, what can be conceptualised by means of definition. Entities of the same species have the same essence; individual designation thus goes beyond essence. Essence and actual existence are connected as subject and accidental

predicate respectively. In fact, the term ‘essence’ (*essentia*) in its pre-Thomistic usage renders *ousia*, the first of Aristotle’s categories, in its meaning of the subject of the accidents [cf. **19**, p.23].

The term ‘essence’ will be better understood in connection with the notion of form. For Aristotle as well as for Plato, form is what constitutes the basis of knowable universality in things; it is knowable, determined and unchangeable. However, unlike Platonic *eidos*, ‘form’ in its Aristotelian usage is actual and active; it is a ‘knowing’ rather than a knowable [cf. **21**, p. 457-60]. Aquinas follows this way of thinking. For him, essence is a union of form and matter; it includes matter as pure potentiality opposed to the actuality of the form. However, it does not include ‘this’ (designated) matter [cf. **5**, p. 83-85; **16**, p. 69-70]. In so far as matter is unintelligible unless it is composed with a form, there is no difference between saying that a thing is known by virtue of its essence and saying that the thing is known by virtue of its form.

In the same way as we speak about individual (or individualised) forms, we can also speak of individual essences or natures. Individualised form is the form of a particular entity; it is that which constitutes the particularity of an entity and by virtue of which the entity is thought of [cf. **4**, p. 699-708; **5**, p. 82-83; **16**, p. 65-69; see also **15**].

According to Owens, there are two senses of ‘essence’ in Aquinas’s texts. They should be understood against the background of the Thomistic doctrine of abstraction with precision and without precision.¹¹ When abstracted without precision, a genus implicitly contains its inferiors, so that “it signifies indifferently any form whatsoever that can be denoted by the name of its species” [ibid., p.30]. Correspondingly, a species (or a genus) abstracted without precision signifies any particular thing that belongs to it. Notions as abstracted without precision are completely identical to whatever they signify. It is, strictly speaking, only such notions that can be predicated of their inferior species or of the things they denote. Thus, the term ‘man’ as a genus is abstracted without precision. It denotes human nature without excluding anything that is found in any individual man. In this sense we can say that Socrates is a man. When we say that Socrates is a man, the predicate ‘man’ signifies Socrates as a whole, not just a part of him.

On the other hand, the same human nature abstracted with precision means an integral part of an individual. Such abstract notion is better expressed by the word ‘humanity.’ It cannot be predicated: we cannot say ‘Socrates is humanity’; rather we have to say that Socrates has humanity or human nature. A notion as abstracted with precision denotes something in which all particular things falling under this notion are *alike*.

¹¹ I give only a brief account of this doctrine, following Owens [cf. **19**, p. 29-34].

In accordance with this doctrine of twofold abstraction, ‘essence’ has for Aquinas a twofold sense. Essence in one sense does not prescind from any individual and is predicated of all of them. A man is an essence and Socrates is an essence, if essence is abstracted without precision. Essence in this sense contains everything that is in the individuals. When applied to a thing, ‘essence’ means the thing itself, the entity, including not only its generic and specific nature but also individual designation. Essence as abstracted without precision is a union of the individual form of a thing with its matter; however, it does not include ‘this’ (designated) matter.

‘Essence’ in another sense (as abstracted with precision) denotes only generic or specific nature, for example, nature of animal, stone, or man, but excludes individual designation. Such essence is not a thing but what belongs to the thing as its constitutive part, what makes the thing such-and-such. To quote Aquinas: “So, therefore, it is clear that the name man and the name humanity signify the essence of man, but in different modes, as has been said, since the name man signifies it as a whole, inasmuch as it does not exclude the designation of matter but contains it implicitly and indistinctly, as for instance it has been said that the genus contains the difference. And therefore the name man is predicated of individuals. But the name humanity signifies the essence as a part, since it does not contain in its signification anything except what is of man inasmuch as he is man, and because it excludes all designation of matter; whence it is not predicated of individual man. And for this reason likewise the name essence sometimes is found predicated of a thing, for Socrates is said to be an essence, and sometimes it is denied, as for instance it is said that the essence of Socrates is not Socrates” [DEE, II; English translation according to 25, p.15].

We have to draw a further distinction with regard to Aquinas’s notion of essential being. The terms ‘essence’ (as abstracted with or without precision) and ‘nature’ are often used as if they are synonyms. Strictly speaking, ‘nature’ signifies the active potentialities, that is, operational dispositions, which belong to the things of a certain kind (generic or specific nature). We speak of natures because each thing possesses a constitutive principle by virtue of which it is what it is and performs what it performs [cf. 25, p. 45]. Essence (abstracted with precision) is ‘what a thing is.’ It is what constitutes the thing’s definiteness as knowable by the intellect; it is alike in all things of the same kind. For Aquinas the essence of a thing is its nature: “what *is* a thing of given kind is what *performs the operations* of that kind of thing” [5, p. 101]. So it is a part of Aquinas’s doctrine that essence is connected with certain active potentialities, which actually exist in the subject [cf. 16, p. 70-75]. As G. E. M. Anscombe and P. Geach write: “To recognise the persistent identity of a thing, we must be able to pick out from the general flux of events the contribution made by that thing’s operations; we must be able to distinguish what

the thing does from what merely happens to it” [5, p. 101]. In this respect the contemporary doctrine of modal realism [3] finds corroboration in Thomistic metaphysics. Essential properties of an entity can be considered in terms of its active potentialities (real powers, tendencies, capabilities).¹²

As we have already seen from Aquinas’s texts, another term used as a synonym of ‘essence’ is ‘quiddity’ (*quidditas*). There is again a subtle difference between two terms: if essence usually refers to the place of a thing within the categorical order of being, quiddity is just what a thing is: it gives an answer to the question *quid est?* For Aquinas, essence *is* quiddity, as far as the former is constituted by means of the latter: “And because that by means of which the thing is constituted in its proper genus or species is that which is signified by the definition indicating what the thing is, hence it is that the name essence has been changed by philosophers into the name quiddity” [*DEE*, I; English translation according to 25, p.5].

Being as essential predicate. We are in a position now to go further into Thomistic understanding of the equivocity of being. The third and fourth Aristotle’s modes of being are often joined in Aquinas’s texts under the one description “the natures of the ten genera insofar as they are actual or potential”: “He [Avicenna] was also trapped by the equivocity of being (*ens*). For being as signifying the composition of a proposition is predicated accidentally, since the composition is made by the intellect with regard to a definite time. And being (*esse*) in this or that time is an accidental predicate. But being as divided by the ten categories signifies the natures of the ten genera insofar as they are actual or potential” [*In X Met.*, lect.3, no.1982].

Being as being true has a certain extension beyond what is found in the categories in so far as it involves purely mental beings (*esse rationis*), such as privations and negations. Being as in the categories, on the contrary, has a definite ‘positive status’ in reality. But being as in the categories is *essential* being: it excludes any accidental properties or actions; it is concerned only with things insofar as they can be known by virtue of their essence and conceptualised by means of the ten genera.

To emphasise again, the Aristotelian account of the equivocity of being does not deal with a set of separate ontological realms. On the contrary, it confronts us with *the* being which reveals itself in different ways. It is the very same thing that: (1) has a particular essence and can be known in virtue of it; (2) is a subject of accidental properties and (3) can be occasionally signified by a true

¹² While it is obvious that for some properties we can easily find ‘operational’ interpretations, say, in terms of physical processes (like for the whiteness of milk) or sensory reactions (like for the sweetness of honey), it is not clear whether we can reduce *all* essential properties to potentialities. We are not concerned here with arguing that all properties are reducible in such a way, but we accept this claim as a working hypothesis.

proposition. What, then, should the formula “insofar as they are actual or potential” mean when applied to essences or natures?

Essence (abstracted without precision) can be considered in two ways. On the one hand, it can be considered ‘just in itself,’ without accompanying existence in things. Thus considered, essence is not able to receive any accidental predication: “But nature or essence taken thus can be considered in two ways. In one mode according to its proper ratio, and this is the absolute consideration of it, and in this mode nothing is true concerning it except what applies to it according to this mode, whence whatever else is attributed to it is a false attribution. For example, to man inasmuch as he is man rational and animal applies and the other things which fall within his definition. White or black, however, and whatsoever of this mode, which is not of the ratio of humanity, does not apply to man inasmuch as he is man” [DEE, III; English translation according to 25, p.16-17].

On the other hand, essence can be considered as existing: “It is considered in another mode according to the existence (*esse*) which it has in this or that, and in this mode something is predicated concerning it by means of accident (*per accidens*), by reason of that in which it is, as for instance it is said that man is white because Socrates is white, although this does not apply to man inasmuch as he is man” [ibid., p. 17].

Essence when considered just in itself, abstracted from all existence, is merely a potentiality towards existence, whereas essence considered as existing denotes actual beings *per se*. This explains Aquinas’s formula “the natures of the ten genera insofar as they are actual or potential.” Essence, which is itself a composite of form and matter, and so involves the actuality of the form, stands in relation to the act of existence as pure potency. As Owens puts it: “A nature or essence, accordingly, is placed in the categories whether it is considered as actual or as potential. When considered as actual, the essence would be considered along with its proper act of being, and so would denote the concrete being. When considered as potential, it would be taken without that act, and so as just one constituent of the composite” [19, p. 27].

To sum up, being as in the categories signifies the natures or essences of the created things. It is thus *essential* predicate as opposed to the accidental predicate of actual existence. We can clarify the distinction between being as accidental and being as essential predicate, using the analogy with being as being true. Consider the ambiguity of the proposition ‘Socrates is.’ On the one hand, it can mean that Socrates exists or happens to be in a particular time and place. On the other hand, it can mean being in some vaguer sense which is better expressed by the sentence ‘Socrates is a being.’ It is in this latter case that ‘being’ (or ‘is’) plays the role of essential predicate. “Just as the predicates man, animal, living thing, body, and substance give essential characteristics of the human individual, so the further predicate ‘being’ denotes his essence in a still

vaguer way. Though strictly neither genus nor difference, it functions in this manner as a sort of super-generic predicate” [ibid., p. 7].

Unity and diversity of being. Thus, according to Thomistic understanding of the equivocity of being, each entity reveals itself in two ways: first, according to its essence or nature and, second, according to its existence. To put it in another way, we find in reality a “double order of participation.”¹³ First, each individual participates in reality through its essence. This ‘categorical’ or ‘predicamental’ mode of participation does not admit variations of degree. Every tree is a tree and every stone is a stone: if a generic or specific nature is predicated, it is predicated completely. It cannot be predicated ‘to a certain extent.’ The principle *tertium non datur* is absolutely valid as regards essential predication.

Second, each individual participates in reality through its existence or actuality. In respect to this ‘transcendental’ mode of participation, entities never fully participate in reality. Gradation is applied to the properties possessed by entities accidentally, for example, to human virtues. The main instance of accidental property which admit variations of degree is “ontological perfection,” that is, actuality itself, *actus essendi* [cf. 14]. Actually existing entities of a species or genus by no means exhaust the diversity of possible individuations of specific or generic nature. In this sense essence is never completely actualised. But it can be actualised in different degrees. For example, while the nature of opium consists in its dormitive power, one particular instance of opium may actualise this specific nature better than another. Existence is different in each case: actual individual entities as compositions of form and designated matter involve the complete particularity of ‘here’ and ‘now’. Thus actual existence for Aquinas is “the principle of otherness or diversity,” while essence is regarded as “the principle of unity” [cf. 18, esp. p. 283-84]. The entities of the same kind are similar according to their essence but diverse according to their actual existence.

The same sort of correlation between unity and diversity of being can be found at the level of individual entity. Entity is diverse in its accidental predicates. John is pale in winter, but in summer he is tanned. An old man used to be younger. On the other hand, it is *the same* man which has endured different ages. Individual essence constitutes the identity of a thing. Accordingly, gradation cannot be applied to an individual essence. This particular man completely possesses his individual essence in all circumstances, whether he is young or old, pale or tanned. However, when we turn to existence, gradation can be perfectly applied. Individual essence can be actualised to a greater or lesser extent.

¹³ In presenting the doctrine of twofold participation I rely on Alejandro Llano [14], who, in his turn, refers this doctrine to Cornelio Fabro [9].

The acorn which has become an oak better actualises its essence than it might have done otherwise. A man who is gifted in playing the violin actualises his essence better if he becomes a violinist. The actualisation of the individual essence is a perfection presupposing variations of degree. As Aquinas puts it: “The good of everything that has a specific performance is that performance, and that thing’s being well consists in its doing that. For example, the good of a flute-player consists in his performance; and the same with someone who makes statues, and with any kind of craftsman. The reason for this is that the final good of a thing is its last completion. Now form is the first completion, but performance is the second completion” [*ST, Secunda secundae*, I, 1.10, q.2; translation according to 16, p. 174].

If we treat individual essence in a modal realist vein, as a unique structure of real potentialities,¹⁴ then performance takes diversifying role as regards this structure. In the case of the human being it is the free act which constitutes ‘the principle of diversity’: the essence of the human being can be actualised or not actualised in a particular action. To put it in another way, any action can to a greater or lesser extent be relevant (or irrelevant) regarding the individual essence. Strictly speaking, all actions are accidental; but they may be ‘essential’ in this secondary sense. Socrates’s awaiting for his execution is ‘essential’ for him (that is, conforms to his essence) while Socrates’s running away is not. So the metaphysics of essence as unity and actuality as diversity, when applied to the level of a particular human being, gives a framework for understanding personal freedom and personal perfection. According to Aquinas, human perfection is *felicitas*, ‘well-being.’ This term is the equivalent of Aristotle’s *eudemonia*: “Hence we conclude that we must look for the final good of a thing in its operation. If, then, human beings have a specific performance, then necessarily their final good will consist in their specific performance. Well-being is the human being’s final good: so well-being is the specific performance of the human being” [*ST, Secunda secundae*, I, 1.10, q.2; translation according to 16, p. 174].

Equivocity of the individual essence. As well as specific or generic essence, individual essence can be understood in a twofold sense. First, it can be taken as abstracted with precision. Considered in this way, the individual essence prescind from all accidental predicates as well as from the very act of existence. It is thus a pure bundle of real potentialities: *what is* a particular thing is what is *able to perform* this thing’s particular operations. The individual essence thus understood will involve not only potentialities common with or similar to other things of the same sort (quidditative potentialities) but also the

¹⁴ Cf. note 12 above.

thing's unique tendencies or powers. For example, the individual essence of this particular tree includes not only its ability to grow, but the ability to grow in its particular way. Similarly, one can sit on any bench as far as it actualises the form of the species 'bench'; however, there is a lot more particularity in the way how one can sit on this particular bench: it has a certain shape, hardness, etc. Individual essence as abstracted with precision is thus what constitutes the identity of the thing. It is 'this' particular thing but regarded in a special way – as the subject of any possible accidents. It is the thing devoid of the diversity of its existence.

Second, the individual essence of a thing can be taken as abstracted without precision, so that it does not prescind from any accidental property or operation or any other predicate. Taken this way, the individual essence is an *existing* essence and, moreover, it always exists in such-and-such a way. Every thing has its own spatio-temporal history. Time is just another accidental predicate as regards the individual essence, and so is location. Therefore the individual essence as abstracted without precision have to contain complete spatio-temporal history of the thing's accidental predicates. It refers to 'this' (designated) matter of the thing at any time when the thing actually exists. Taken in this way, individual essence embraces the whole diversity of the thing's being.

So Aristotle's primary instance of being, *ousia*, when regarded from the standpoint of Aquinas's metaphysics of essence and existence, turns out to reveal an extra equivocity. 'Essence' as one of the translations of *ousia* can equally refer to a particular entity taken as merely the subject of accidental predicates, and to the same entity taken in the complete diversity of its actual existence. This equivocity of the individual essence should be found in any instance of *ousia*, including human beings.

Equivocity of the self and free act. The Orthodox personalist philosophy gives to the human self an equivocity which is similar to the equivocity of the individual essence. Berdiaev uses the term *lichnost*' equivocally when he formulates what he calls "the fundamental paradox in the existence of personality": "Personality (*lichnost*) must construct itself, enrich itself, fill itself with universal content, achieve unity in wholeness in the whole extent of its life. But for this, it must already exist" [7, p. 23].

Personality which "already exists" is merely a potentiality, a project, a pure essence constituting the self-identity of a person. It "must enrich itself" through the endeavour of self-actualisation, through developing its 'essential' abilities and skills, through doing whatever accords with its individual essence.

B. Vysheslavcev uses the term *samost*' to denote the centre of the existence of the person. *Samost*' is the nominalisation of the reflexive pronoun *sam*, 'my-

(your-, him-, etc.)self.’ The term signifies the principle of personal self-identity as well as the principle of personal creativity.¹⁵ Initially *samost*’ as a philosophical term appeared as the equivalent of *ousia* in the Slavonic translation of an Aristotelian logical treatise.¹⁶ According to Vysheslavtsev, the self (*samost*’) can be taken in two ways. First, it can be taken in itself, in its ‘essence’ (Vysheslavtsev gives the Greek term *ousia* as well as the German *Wesen* to clarify what meaning of ‘essence’ is at stake), that is, in its “creative potency” [1, p. 79]. Considered in this way, *samost*’ is devoid of any actions and so far sinless. On the other hand, *samost*’ can be taken “in the real world, in which any self acts, ... by way of one’s life and one’s behaviour” [ibid., p. 79]. Considered in that second way, the self “falls away from its original essence” and “distorts its creative potency” [ibid., p. 79]. The acting *samost*’, unlike its essence, is able to sin. Vysheslavtsev uses the notion of *samost*’ for overcoming the Kantian dualism of *homo noumenon* and *homo phenomenon* [ibid., p. 81]. Both apprehension and action are attributed to *samost*’. It is the bearer of the integrity of human personality, the centre of personal freedom; it is “responsible for everything” [ibid., p. 77].

The diversity of being, that is, how things around us actually happen to be, to a certain extent depends on human beings. It is by our individual acts that we interfere in how things actually are. Personal responsibility in Vysheslavtsev’s or Bakhtin’s sense is not at all restricted to the responsibility for *self*-actualisation. It is the responsibility of the personal participation in the world which consists of other entities. As Bakhtin writes, “to live from within myself, to issue from within myself in my deeds, does not mean at all that I live and act for my own sake” [6, p. 60]. In Bakhtin’s philosophy of the act we can find the same equivocity of the self (*I*) corresponding to Berdiaev’s equivocity of the personality. On the one hand, *I* is the subject of unique participation in being taken in its particularity, “non-coinciding with anything that is not *I*” [ibid., p. 42]. On the other hand, *I* is a person accomplishing a responsible act: “to *be* in life, to be *actually*, is to *act*, is to be unindifferent toward the once-occurrent whole” [ibid., p. 42].

Thus the human self, unlike other entities, is *not* merely accidental even when considered in its *per accidens* mode of being. It has an ability to penetrate into essences of things and freedom to bring about changes in what happens around. This brings us to the problem of freedom and creativity central for

¹⁵ I am indebted for drawing my attention to the similarities between *samost*’ and *ousia* to Valentin Omelianchyk; see also [27].

¹⁶ The treatise appeared under the title *The Logic of Aviasaph* and was attributed to Maimonides, but really it was a translation (from Hebrew) of Alfarabi’s *Logic*. The greater part of the content is the exposition of Aristotle’s *De Interpretatione* [see 2; cf. 27]. I am highly grateful for this reference to Valentin Omelianchyk.

Berdiaev.¹⁷ Similarly, Vysheslavtsev considers the free act as an inalienable attribute of *samost'* [1, p.84].

From the personalist standpoint, not actual existence as such,¹⁸ but rather the free and responsible personal act constitutes the peculiarly human mode of being in which the person is able to go beyond the pure accidentality of being *per accidens*.

Conclusions. The Aristotelian epistemology by its own nature excludes any preconceived univocal notion of being. Aristotle's primary instance of being is *ousia*, entity. It is essential that the four Aristotle's meanings of 'being' are not different kinds of being; rather, they are different *ways* in which the same being may express itself.

In contrast to Aristotle, for Aquinas being in its primary sense is exercising the act of being (*esse*) by the existent (*ens*). The act of being is the *primary* act, for it is presumed and required by all activities and operations of the thing. It is not an act of the thing's powers, but the act of the essence as such, *actus essentiae*.

According to Thomistic understanding of the equivocity of being, each entity reveals itself in two ways: first, according to its essence or nature and, second, according to its existence. So the metaphysics of essence as unity and actuality as diversity, when applied to the level of a particular human being, gives a framework for understanding personal freedom and personal perfection.

Hence Aristotle's *ousia*, when regarded from the standpoint of Aquinas's metaphysics of essence and existence, turns out to reveal an extra equivocity. 'Essence' as one of the translations of *ousia* can equally refer to a particular entity taken as merely the subject of accidental predicates, and to the same entity taken in the complete diversity of its actual existence. This equivocity of the individual essence should be found in any instance of *ousia*, including human beings.

Unlike other entities, the human sense is *not* merely accidental even when considered in its *per accidens* mode of being. It has an ability to penetrate into essences of things and freedom to bring about changes in what happens around. From the personalist standpoint, not actual existence as such, but rather the free and responsible personal act constitutes the peculiarly human mode of being in which the person is able to go beyond the pure accidentality of being *per accidens*.

BIBLIOGRAPHY

1. Вышеславцев Б. П. *Сердце в христианской и индийской мистике* / Вышеславцев Б.П. // *Вопросы философии*, 1990, № 4.

¹⁷ On the notion of freedom in Russian philosophy see also [28].

¹⁸ cf. note 10 above.

2. **Неверов С. Л.** *Логика иудействующих* / Неверов С.Л. // *Киевские университетские известия*, 1908, №. 8, с. 1-62.
3. **Омельянчик В. И.** *Возможность, структура, действие.* / Омельянчик В.И. – К.: Наукова думка, 1991. – 207 с.
4. **Albritton R.** *Forms of particular substances in Aristotle's Metaphysics* / Albritton R. // *Journal of Philosophy*, 1957, № 54.
5. **Anscombe G. E. M., Geach P.** *Three Philosophers.* / Anscombe G.E.M., Geach P. – Oxford: Basil Blackwell, 1961.
6. **Bakhtin M.** *Toward a Philosophy of the Act.* / Bakhtin M. [Translation and notes by V. Liapunov, ed. by M. Holquist & V.Liapunov]. – Austin: University of Texas Press, 1993. 106 pages.
7. **Berdyayev N.** *Slavery and Freedom* / Berdyayev N. [Translated from the Russian by R.M. French.] – London: The Centenary Press, 1943. 268 p.
8. **Brentano F.** *On the Several Senses of Being in Aristotle.* / Brentano F. [Translated by Rolf George]. – Berkeley: University of California Press, 1975.
9. **Fabro C.** *La nozione metafisica di partecipazione.* / Fabro C. – Torino: Societa Editrice Internazionale, 1963. 140 p.
10. **Geach P.** *What actually exists?* // Geach P. *God and the Soul.* – London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
11. **Gilson E.** *Being and Some Philosophers.* / Gilson E. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
12. **Kahn C.** *Retrospect on the verb 'to be' and the concept of being* / Kahn C. // *The Logic of Being. Historical Studies.* / Ed. by S. Knuuttila and J. Hintikka. – Dordrecht: Reidel, 1986.
13. **Kahn C.** *The Verb 'Be' in Ancient Greek.* / Kahn C. – Dordrecht: Reidel, 1973.
14. **Llano A.** *Aquinas and the Principle of Plenitude* / Llano A. // Gallagher D. *Thomas Aquinas and his Legacy.* – Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 1993.
15. **Lloyd A. C.** *Form and Universal in Aristotle.* / Lloyd A.C. – Liverpool: Francis Cairns, 1981.
16. **Martin C.** *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings.* / Martin C. – London: Routledge, 1988. pp.208.
17. **Munitz M.** *Existence and Logic.* / Munitz M. – New York: New York University Press, 1974.
18. **Owens J.** *Diversity and community of being in St. Thomas Aquinas* / J. Owens // *Medieval Studies, Vol. 22, 1960.* – P. 256-302.
19. **Owens J.** *The accidental and essential character of being in the doctrine of St. Thomas Aquinas* / Owens J. // *Medieval Studies, Vol. 20, 1958.* – P. 1-40.
20. **Owens J.** *St. Thomas Aquinas on the Existence of God.* / Collected Papers of Joseph Owens edited by J.R. Catan. – Albany: State University of New York Press, 1980.

21. **Owens J.** *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'.* / Owens J. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. P.459
22. **Simons P.** *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski.* – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, / Simons P. – 1992. p. 456.
23. *The Complete Works of Aristotle.* / The Revised Oxford Translation, ed. by J.Barnes. – Princeton: Princeton University Press, 1984, Vol. 1-2.
24. **Thomas Aquinas.** *Commentary on the Metaphysics of Aristotle.* / Thomas Aquinas. [Translated by J.P. Rowan]. – Chicago: Henry Regnery Company, Vol. 1-2, 1961.
25. **Thomas Aquinas.** *Concerning Being and Essence.* / Thomas Aquinas. [Translated by G.G. Leckie]. –New York: Appleton Century, 1965.
26. **Vasylchenko A.** *Modes of Truth and Metaphysics of Action* / Thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Ph.D. / Vasylchenko A. – The University of Manchester, 2000.
27. **Vasylchenko A.** *Samost' / Vasylchenko A. // Vocabulaire Européen des Philosophies.* / Sous la direction de Barbara Cassin. – Paris: Seuil & Le Robert, 2004. – P. 1084-1088.
28. **Vasylchenko A.** *Svoboda/Volja / Vasylchenko A. // Vocabulaire Européen des Philosophies.* / Sous la direction de Barbara Cassin. – Paris: Seuil & Le Robert, 2004. – P. 1236-1239.

Михайло Кольцов (Київ)

БОГ ТА «ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ» У ДРУГОМУ ВИДАННІ «МАТЕМАТИЧНИХ ПРИНЦИПІВ НАТУРАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ» ІСАКА НЬЮТОНА

Mykhaylo Koltsov (Kyiv)

God and “Experimental Philosophy” in the second edition of Isaac Newton’s *Mathematical Principles of Natural Philosophy*

The article deals with a philosophical part of the second edition of *Mathematical principles of natural philosophy* by Sir Isaac Newton and its relation to British philosophical and theological discourse in the late 17th and early 18th centuries.

Коли у 1713 році в Кембриджі побачило світ друге видання праці Ісаака Ньютона «Математичні принципи натуральної філософії», то від попереднього видання 1687 року його відрізняло декілька суттєвих моментів. По-перше, це передмова видавця, професора Кембриджського університету Рожера Коутса, в якій він не тільки вказував на переваги ньютонівського підходу до явищ природи, але й відмітив недоліки його опонентів. По-друге, те, що у першому виданні називалося «Гіпотезами» (*Hypotheses*) у другому постало як «Правила розмислу» (*Regulae philosophandi*). Подібне уточнення надало ньютонівській методології більш строгого вигляду. Однак, найбільш принциповою зміною у другому виданні була поява в кінці трактату невеличкого розділу під назвою «Загальні повчання» (*Scholium generale*).

Всі ці зміни не тільки відображали розвиток ньютонівського підходу до явищ природи, але й були принциповими з точки зору філософсько-теологічних поглядів Ісаака Ньютона. Відразу слід відмітити, що зацікавлення сера Ісаака в сфері теології та алхімії, як і його єретичні погляди на основні постулати християнства вже давно не є секретом для дослідників його творчості. Швидше навпаки, стверджувати винятково наукову спрямованість робіт Ньютона є частиною сучасної міфології. Його вже не можна розглядати тільки як одного з представників історії розвитку фізики. Після того, як його особистий архів в 60-х ро-

© М. Кольцов, 2010

ках ХХ століття став об'єктом уваги дослідників, Ньютон постав, за характеристикою однієї дослідниці, «генієм з обличчями Януса»¹.

Слід відмітити, що основна проблема, з якою постійно зіштовхуються дослідники історії науки загалом і дослідники ньютонівської спадщини зокрема, є методологічною. Більшість робіт з історії науки можна умовно поділити на «модерноцентричні» (або «презентистські») й «антикварні». Для представників презентистського підходу властиво розглядати розвиток науки еволюційно, коли наукові історичні факти аналізуються тільки у їхньому зв'язку із сучасною наукою. «Антиквари», навпаки, розглядають минуле у всій його своєрідності, намагаючись врахувати всі його аспекти [16, с. 3–6]. Обидва підходи мають свої переваги і недоліки, однак їхніх можливостей вже недостатньо для адекватної історичної реконструкції. І це проблема не тільки історії науки, але й філософії науки також [5]. Нам більше імпонує підхід, який досить влучно охарактеризувала М. Ослер, коли відмітила, що «ідеї розгортаються або розвиваються окремими індивідами в реальному історичному контексті для вирішення своїх власних проблем» [16, с. 6]. Попри всі умовності, які приховуються за поняттям «контекст», не можна не відмітити таку перевагу цього підходу, коли в полі зору дослідника залишається не тільки історична реальність існування цих ідей, але й процес їхнього розвитку в межах історичної традиції.

Передмова Рожера Коутса

Коли постала необхідність у другому виданні «Математичних принципів...» то Ньютон доручив цю справу одному з ініціаторів перевидання — Річарду Бентлі. І хоч останній не знав ні математики, ні натуральної філософії, він охоче взявся до справи.

Важливо звернути увагу, чому саме теолог взявся перевидавати, здавалося б, суто натурфілософську роботу. А стимулом до цього стали вісім лекцій, які прочитав Річард Бентлі у 1692 році в рамках Бойлівських лекцій. В них він скористався висновками першого видання «Математичних принципів...», для того щоб не тільки довести нездатність атеїстів пояснити побудову світу, але й для того, щоб вказати, що «Математичні начала...» містять, по суті, доказ існування Бога:

«Як було показано... прекрасним та божественним теоретиком Ісаком Ньютоном, до чийх неймовірних спостережень та побудов ми будемо періодично звертатись у цих та наступних питаннях»² [7, с. 149].

¹ Мається на увазі робота Dobbs B.J.T. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought* / B.J.T. Dobbs. — Cambridge : Cambridge University Press, 1991. — 359 p.

² it is lately demonstrated... very excellent and divine theorist, Mr. Isaac Newton to whose most admirable sagacity and industry we shall frequently be obliged in this and the following discourse.

Якщо брати до уваги листи Ньютона до Бентлі, то в них він цілком погоджується з ним, щодо божественної присутності у побудові світу. Особливо красномовно про це можна прочитати у четвертому листі Ньютона до Бентлі від 11 лютого 1693 року:

«В моїй праці я вказував, що добові повороти планет не можуть бути виведені від гравітації, а вимагають божественної руки для свого початку»³ [11, с. 215]

З подібною солідарністю в таких питаннях, вибір Ісака Ньютона вже не видається таким вже випадковим. Але, врешті-решт, жадібність Бентлі та його редакторські правки тексту, змусили Ньютона передати підготовку видання молодому професору математики Рожеру Коутсу, який, власне, і написав передмову до другого видання [Докладніше про це див. 4, с. 365–381].

Однією з особливостей цієї передмови є досить цікавий огляд основних опонентів ньютонівського підходу до фізичних явищ. Перш за все, Рожер Коутс окреслив три класи тих, хто намагається викладати фізику (*qui Physicam tractandam susceperunt*): послідовники вчення Аристотеля, вчення Декарта й експериментальної філософії Ньютона [9, с. b2]. Остання, звичайно, вважається Коутсом найдосконалішим методом дослідження природи, однак варто звернути увагу на ті риси фізики Аристотеля та перипатетиків загалом, що їх автор зазначив як характерні. По-перше, це приписування різного роду речам спеціальних прихованих якостей (*Qualitates specifiques & occultas*), за допомогою яких пояснювалась взаємодія між тілами [9, с. b2]. По-друге, твердження, що дії окремих тіл пояснюються через особливості їхньої природи, тоді як питання про те, в чому ці особливості полягають, обходиться увагою. По-третє, прихильники Аристотеля, внаслідок попередніх двох настанов, зводили все до процесу називання речей, що не стосувалось суті справи (*non in ipsis rebus*) [9, с. b2].

В цьому питанні Ісак Ньютон був повністю солідарний зі своїм видавцем⁴, про що свідчить його зауваження у другому виданні «Оптики»:

«Аристотеліки називають «окультними» не очевидні якості, а тільки ті, які, як вони вважають, приховуються в тілах і є невідомими причинами очевидних феноменів. Як, наприклад, причини гравітації, магнітних та електричних тяжінь або ж процесу бродіння. [Згідно з їхньою логікою], ми мусимо вважати, що ці сили або дії виникають від неведомих нам якостей, які, до того ж, не можуть бути віднайдені і постати явними. Такі «окультні» якості нічого не додають до розвитку натуральної філософії і тому, протягом останніх років, були відкинута»⁵ [13, с. 377].

³ In my former I represented that the diurnal rotations of the planets could not be derived from gravity, but required a divine arm to impress them.

⁴ Подібна солідарність не випадково потребує додаткового акценту, адже, як свідчить листування між Коутсом та Ньютоном, останній відмовився читати його передмову.

⁵ And the *Aristotelians* gave the Name of occult Qualities not to manifest Qualities, but to such Qualities only as they supposed to lie hid in Bodies and to be unknown Causes of manifest Effects: Such as would be the Causes of Gravity, and of magnetick and electrick

Таким чином, і Коутс, і Ньютон виступають проти схоластичного дискурсу в сфері інтерпретації явищ природи. Зрозуміло, що тут не йде мова про конкретні антиаристотелівські позиції. Риторика Коутса-Ньютона у питанні інтерпретації Аристотеля досить проста: методологічний підхід останнього не дає нових результатів. Вони з'являться лише тоді, коли його повністю відкинути і замінити ньютонівською «експериментальною філософією».

Однак, звинувачення у використанні «окультних» якостей в інтерпретації явищ природи висувались не тільки проти академічної університетської спільноти. Ньютон був дуже вразливою до критики людиною, що спричинило затяжний конфлікт і шквал взаємних обвинувачень у плагіаті між сером Ісаком і Вільгельмом Готфрідом Ляйбніцем. На початку 1716 року останній назвав універсальну гравітацію Ньютона «*une qualité occulte scholastique*», за що Ньютон прирівняв Ляйбніца та його вчення до пережитків схоластики і неодноразово у кореспонденції згадував Ляйбніца як прибічника Аристотеля:

«Приховані якості були відкинуті не тому, що їхні причини є невідомими, а тому, що Схоласти вірять що речі, які не були відомі їхньому Вчителю Аристотелю, ніколи не можуть бути знані»⁶ [Цит за 12, с. 362]

Власне як вихід з цієї безнадійної ситуації для природознавства Ньютон пропонує послуговуватись методологією «експериментальної філософії», яка цілком ґрунтована на досвіді та індукції.

Regulae philosophandi та «лезо Окама»

Основою основ цієї філософії є так звані «Regulae philosophandi», або «Правила філософування». Саме ними Ньютон рекомендує послуговуватись у процесі експериментального дослідження природи. У другому виданні «Математичних принципів...» цих правил було три і вони були винесені в окремих розділ:

«**Правило 1.** Не слід приймати у природі інших причин понад ті, які є істинними і достатніми для пояснення явищ»⁷ [14, с. 357].

«**Правило 2.** Тому, наскільки це можливо, потрібно приписувати ті самі причини того самого роду проявам природи»⁸ [14, с. 357].

Attractions, and of Fermentations, if we should suppose that these Forces or Actions arose from Qualities unknown to us, and incapable of being discovered and made manifest. Such occult Qualities put a stop to the Improvement of natural Philosophy, and therefore of late Years have been rejected.

⁶ Occult qualities are decried not because their causes are unknown, but because the Schoolmen believed that those things which were unknown to their Master Aristotle, could never be known.

⁷ REGULA I. Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae & verae sint & earum phaenomenis explicandis sufficient.

«**Правило 3.** Такі властивості тіл, що не можуть бути посилені або послаблені і що виявляються властивими всім тілам, з якими можна проводити досліди, повинні вважатися властивостями всіх тіл узагалі»⁹ [14, с. 357].

Набагато пізніше, у третьому виданні «Математичних принципів...» 1726 року, Ньютон додасть ще й четверте правило експериментальної філософії:

«**Правило 4.** В експериментальній філософії засновки, виведені шляхом загальної індукції від явищ, незважаючи на можливість існування інших засновків, повинні вважатися або точно, або приблизно правильними до того часу, доки не будуть віднайдені такі явища, завдяки яким вони або отримають додаткове підтвердження, або ж виявляться підтвердженими винятками»¹⁰ [15, с. 389].

Відразу впадає в око той факт, що перші два правила окреслюють поняття причини. Перш за все це стосується тих явищ, які ґрунтуються на взаємодії між тілами. Закономірним було б питання про те, чому саме поняття причини отримує стільки уваги у перших двох правилах. Відповідь на нього приховується у протиставленні картезіанській фізиці. Згідно з твердженням останньої, дослідження природи полягає в тому, що людина, завдяки проникливості розуму, вбачає певні першопричини явища і за допомогою цього знання намагається вивести певні наслідки. Ньютон, навпаки, буде стверджувати, що слід іти від дослідження явищ до встановлення їх причин, без будь-якого попереднього встановлення першопричини. На цьому принципі вибудовувалась і його критика «прихованих» якостей.

Перше правило умовиводу в натуральній філософії марно присвячене прийняттю причин у ході дослідження явищ. За Ньютоном, сутність експериментальної філософії полягає в дослідженні природних явищ і їх узагальненні за допомогою індукції [14, с. 484]. Однак слід відмітити надзвичайну подібність цього твердження з «лезом Окама». «Множинність не слід продукувати без необхідності» може повністю замінити перше правило. Звичайно, це не свідчить про те, що Ньютон читав яку-небудь роботу Вільяма Окама, але може бути підтвердженням того, що університетська культура Британії все ще була близька до духу окамізму, який панував у ній у XV–XVI століттях. «Природа є простою і не розкошує зайвими причинами явищ»¹¹ [14, с. 357]. Такими слова-

⁸ REGULA II. Ideoque effectuum naturalium ejusdem generis еждем assignandж sunt causж, quatenus fieri potest.

⁹ REGULA III. Qualitates corporum quж intendi & remitti nequeunt, quжque corporibus omnibus competunt in quibus experimenta instituire licet, pro qualitatibus corporum universonum habendж sunt.

¹⁰ REGULA IV. In philosophia experimentalі, propositiones ex phжnomenis per inductionem collectж, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phжnomena, per quж aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxж.

ми Ньютон завершує пояснення до першого правила, і не можна не зазначити, що це судження також близьке за духом до пізньосередньовічної філософії. У будь-якому випадку це є зайвим підтвердженням блискучої тези О. Ексле, «что возникновение науки Нового времени надо понимать не как «проистекающий из эмпирических данных процесс», а как «прежде всего и в основе своей явление метафизическое»» [6, с. 91].

Друге правило, яке умовно можна назвати «правилом подібності», намагається пояснити, що різні прояви інколи мають подібні причини. Варто вказати на те, що у латинському тексті тут використовується не явище (Phenomenon), а прояв (Effectuum) [14, с. 357]. Отже, ми маємо справу з вказівкою на те, що наслідки мають бути сумірними їх причинами. Що це може дати досліднику природи?

Перш за все, це встановлення подібності причин і явищ. Оскільки ефекти є частинами явища (як, наприклад, ефекти вдиху і видиху є частинами явища дихання), то слід припустити, що за наявності подібних ефектів у явищах можна буде говорити і про їх подібні причини (процес дихання у людини і тварини є подібним, оскільки ґрунтується на схожій причині – потребі в окисненні).

Третє правило більше стосується фізичних тіл, оскільки стверджує, що ті властивості тіл, які мають сталу величину, повинні вважатися властивостями тіл узагалі. І, звичайно, Ньютоном визнається лише один шлях, яким ці властивості тіл можуть бути вказані, – експеримент.

У ході всього пояснення до третього правила Ньютон особливо наголошує на вирішальній ролі відчуттів у встановленні сталих властивостей тіл. Однак він, нарівні з ними, ставить і математичне пізнання природи, вказуючи, що за допомогою математичного знання можна встановити існування таких сталих властивостей тіл, як сила тяжіння та сила інерції, що є недоступними для людських відчуттів.

І хоч четверте правило з'явилося лише у третьому виданні «Математичних принципів натуральної філософії» слід розглянути і його для повноти методологічної картини.

Четверте правило можна з упевненістю назвати «одою індукції», оскільки воно стверджує, що якщо дослідник дотримувався індуктивного методу виведення причин із явищ (*ex phaenomenis deducitur*), то вже лише це легітимізує якщо не правильність висновків, то принаймні їх велику ймовірність. У будь-якому разі ми маємо справу з повноцінним утвердженням правил наукового дискурсу, оскільки четверте правило містить у собі й засади наукової критики, адже висновки експериментальної філософії можуть бути замінені тільки подібними за способом виникнення.

¹¹ Natura enim simplex est & rerum causis superfluis non luxuriat

Проте Ньютон закладає ще один аспект у це правило – антигіпотетичність. В основі своїй це є продовження критики картезіанської фізики, коли під «гіпотезою» розуміється судження, що передує будь-яким експериментам і, до того ж, ґрунтується лише на здогадах, а іноді і взагалі на неприйнятних розумових конструкціях.

До аналізу цього аспекту «експериментальної філософії» вже звертались інші дослідники, як вітчизняні [1], так і закордонні [17], тому ми не будемо загострювати на цьому нашу увагу, а краще звернемось до іншого нововведення у структурі «Математичних принципів натуральної філософії» – «Scholium generale», або «Загальних повчань».

Бог-пантократор в «Загальних повчаннях»

За задумом Ньютона, «Загальні повчання» мали логічно завершити трактат у його намірі розгрома картезіанської фізики і, водночас, додавали місця для окремих думок про структуру матерії, про що він повідомив свого видавця Рожера Коутса 2 березня 1713 року:

«У вкладенні [до цього листа] знаходяться Повчання, які я обіцяв надіслати вам, для того, щоб їх додали в кінці книги. Спочатку я хотів приділити більше уваги взаємодії малих частин тіл, однак передумав і вирішив приділити цій частині філософії небагато місця. Це Повчання завершує книгу»¹² [8, с. 147].

Дійсно, «Scholium generale» розпочинається з короткої критики теорії вихорів, однак в подальшому тексті привноситься теологічний момент у розуміння натуральної філософії:

«Таке витончене поєднання Сонця, планет і комет не могло виникнути інакше, ніж за наміром і владою могутньої і мудрої істоти... Вона керує всім не як душа світу, а як володар всесвіту, і за владою своєю повинна іменуватися Господь Бог Вседержатель (пантократор)»¹³ [14, с. 482].

Можна помітити схожість цього положення і тієї риторики, яка присутня у листах Ньютона до Бентлі. Можливо, необхідність подібного розгляду і була зумовлена впливом Бентлі. Однак, видається, що для Ньютона це було дійсно принципове питання, яке він обійшов увагою у першому виданні лише тому, що воно готувалось поспіхом.

Що ж до можливостей інтерпретації такого переходу Ньютона від натурфілософських проблем до Бога-пантократора, то тут ми відси-

¹² The inclosed is the Scholium wch I promised to send you, to be added to the end of the book. I intended to have said much more about attraction of the small particles of bodies, but upon second thoughts I have chose rather to add but one short Paragraph about that part of Philosophy. This Scholium finishes the book.

¹³ Elegantissima hęcce Solis, Planetarum & Cometarum compages non nisi consilio & dominio Entis intelligentis & potentis oriri potuit... Hic omnia regit non ut Anima mundi, sed ut universorum Dominus. Et propter dominium suum, Dominus Deus рѣнѣпкѣѣпѣ dicit solet

лаємо до дослідження І. С. Дмитрієва, який виділяє аж сім контекстів цієї ідеї [2, с. 254–731].

Особливий акцент сер Ісак робить саме на атрибутах Бога, а не на доказах щодо його існування, з чого можна зробити висновок, що це є своєрідною відповіддю на вже існуючі теорії атрибутів Бога. На думку В. Карцева це можуть бути теорії Ляйбніца та Спінози [4, с. 376]

Ньютон особливо наголошує на тому, що Бог є не тільки автором-володарем всесвіту (*universorum Dominus*), але й тим, хто постійно підтримує цей всесвіт (*Dominus Deus*) [14, с. 482].

Розглянемо ті характеристики Бога, на яких особливо акцентує увагу Ньютон:

«Величний Бог є суще, вічне, безкінечне, абсолютно досконале; але суще, позбавлене владарювання, яким би досконалим не було, не є Господь Бог»¹⁴ [14, с. 482].

Якщо говорити схоластичною мовою, яка довела свого часу силу у вирішенні теологічних та метафізичних питань, Бог не є сумою тих властивостей, якими його наділяють. Бог як суще має певні акциденти: він безкінечний, абсолютно досконалий і вічний. Однак, за Ньютоном, цього недостатньо для того, щоб бути Богом. Виявляється, що Бог повинен мати владу (*dominio*), і саме ця наділеність владою і робить його Богом. Тобто якщо ми зустрінемо істоту, яка матиме вищеперелічені акциденти, вона не буде вважатись Богом до тих пір, доки людина не визнає себе її рабом. Тут ньютонівська логіка потребує деякого пояснення. Процес наділення владою виступає як подвійний: можна визнати когось володарем над собою, а можна визнати себе рабом когось. На перший погляд, ці процеси ідентичні, але існує один тонкий момент, який їх розрізняє. У першому випадку, коли ми визнаємо когось володарем над собою, ми виходимо з того, що саме в нас закладено джерело його влади. Це типово демократичний процес, коли шляхом вільних виборів нам доводиться обирати тих, кому ми будемо підкорятись. Але у другому випадку, коли ми визнаємо себе рабами когось, маємо на увазі, що джерелом влади є той, кому ми підкоряємось, і тут зовсім немає будь-якої настанови вільного вибору. І саме тому Ньютон використовує риторичний прийом з рабами, щоб показати, де саме знаходиться джерело влади:

«Слово Бог зазвичай означає Володар, але не будь-який володар є Богом»¹⁵ [14, с. 482].

Виділення курсивом слів *Бог* і *Володар* начебто покликаний увиразнити цю різницю, яка має для Ньютона принциповий характер:

¹⁴ *Deus summus* est Ens æternum, infinitum, absolute perfectum; sed Ens utcunque perfectum sine dominio, non est *Dominus Deus*

¹⁵ Vox *Deus* passim significat *Dominum*, sed omnis *Dominum* non est *Deus*

«Владарювання духовної істоти складає сутність Бога, істинне — істинного, вище — вищого, фальшиве — фальшивого. З істинного владарювання виходить, що істинний Бог є живим, премудрим і всемогутнім, в інших досконалостях він є вищим, або ж наддосконалим»¹⁶ [14, с. 482–483].

З теологічної точки зору особливо цікавим видається твердження про живість Бога (*Deum verum esse vivum*) як один з основних критеріїв його істинного владарювання. Премудрість і всемогутність є більш усталеними; ці критерії, особливо останній, привертали увагу більшість середньовічних теологів. Чому, щоб владарювати, Бог має бути живим? Можна припустити, що тут Ньютон намагається реалізувати біблійний принцип творіння людини за образом і подобою Господа. Людина подібна до Бога тим, що є живою, і саме те, що Бог є живим, дозволяє йому не тільки мати владу над усім сущим, але й іменувати таке владарювання істинним. Визнавши самодостатність законів природи, Ньютон, напевно, не зміг би пояснити, яким чином вони співвідносяться з Богом і чи взагалі є для нього місце в системі небесних тіл. Але більш за все він не зміг би пояснити, яким чином ці закони стосуються життя як такого. Саме тому питання про місце Бога виникає наприкінці третьої книги, яка присвячена системі світобудови. Ньютон хоче сказати, що через те, що ці закони природи встановлені через божественне втручання, вони набувають статусу законів життя у значенні законів управління.

«Рухомі тіла не впливають на Бога, і вони не відчувають спротиву до всюдиприсутності Бога»¹⁷ [14, с. 483].

Подібним твердженням Ньютон відповідає на питання — «Чи може людина знати сутність Бога?». Для нього відповідь тут однозначна: ми можемо знати лише властивості Бога, однак знання його сутності для нас є недоступним. Ми можемо лише захоплюватись побудовою всесвіту і вбачати в ньому божественний замисел. Мало того, нам не дано жодної здатності, за допомогою якої ми б взагалі могли осягнути сутність Бога:

«Ми пізнаємо його лише по його якостям і властивостям, і за наймудрішою та найдосконалішою побудовою речей і за кінчними причинами, й захоплюємось за досконалість всього, поважаємо і схиляємося за владарюванням» [14, с. 483]

Те, що Ньютон намагається пояснити тут, так це те, що він не може вказати на причини таких фізичних явищ як гравітація і, оскільки, ці

¹⁶ *Dominatio Entis spiritualis Deum constituit, vera verum, summa summum, ficta fictum. Et ex dominatione vera sequitur, Deum verum esse vivum, intelligentem & potentem; ex reliquis perfectionibus summum esse vel summe perfectum.*

¹⁷ *Deus nihil patitur ex corporum motibus: illa nullam sentiunt resistentiam ex omnipresentia Dei*

причини не піддаються кількісному виміру, слід вважати, що вони мають божественну природу. Таким чином узгоджується суто натурфілософська настанова з теологічною:

«Бог без владарювання, провидіння і кінцевих причин був би нічим іншим, як Долею чи Природою. Це все, що можна сказати про Бога на підставі різних Явищ, які належать до Експериментальної Філософії»¹⁸ [14, с. 483].

І хоч у третьому виданні «Математичних принципів натуральної філософії» у цьому пасажі місце «експериментальної філософії» займе «натуральна філософія», суті справи це не мінятиме.

Отже, друге видання «Математичних принципів...» було не звичайною справою перевидання, коли вносяться лише незначні корективи. Воно не тільки повернуло теологічний контекст в натуральну філософію, але й дозволило використовувати природничу методологію, яку Ньютон називав «експериментальною філософією», не тільки як інструмент для боротьби з атеїстами, але й як метод для вирішення питань моралі. Наслідком, цього стане не тільки поява х'юмівської моральної філософії, але й асоціативної психології Девіда Гартлі. Однак ці питання є предметом окремого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Гайденко П. П.** Эволюция понятия науки (XVII-XVIII): формирование научных программ нового времени / П.П. Гайденко. — М. : Наука, 1987. — 448 с. — (Библиотека всемирной истории естествознания).
2. **Дмитриев И. С.** *Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи.* / И. С. Дмитриев — СПб.: Алетейя, 1999. — 784 с.
3. **Дмитриев И. С.** *Религиозные искания Исаака Ньютона* / И. С. Дмитриев // Вопросы философии. — 1991. — № 6. — С. 58–67.
4. **Карцев В. П.** *Ньютон* / В. П. Карцев. — М. : Мол. гвардия, 1987. — 415 с. — (Жизнь замечательных людей)
5. **Розов М. А.** *История науки и проблема её рациональной реконструкции* / М. А. Розов // *Исторические типы рациональности: В 2 т.* / Отв. ред. В. А. Лекторский. — Т. 1. — М.: ИФРАН, 1995. — С. 157–192.
6. **Эксле О. Г.** *Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья* / О. Г. Эксле / Пер. с немецкого и предисловие Ю. Арнаутовой. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — 360 с.
7. **Bentley, R.** *Eight sermons preached at the Hon. Robert Boyle's Lecture in the year MDCXCII* / Richard Bentley // *The works of Richard Bentley*,

¹⁸ Deus enim sine dominio, providential, & causis finalibus, nihil aliud est quam Fatum & Natura Et hęc de Deo; de quo utique ex Phænomenis differere ad *Philosophiam Experimentalem* pertinet

- collected and ed. by A. Dyce. Vol. III. – London : F. Macpherson, 1838. – xiii–200.*
8. *Correspondence of Sir Isaac Newton and Professor Cotes: including letters of other eminent men / ed. by J. Edleston. – London : J. W. Parker, 1850 – 320 p.*
 9. **Cotes R.** *Editoris Praefatio / R. Cotes // Newton Isaacus. Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. Editio secunda auctior et emendatior / Isaaco Newtono. – Cantabrigiae, 1713. – P. b2-d1.*
 10. **Dobbs B.** *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought. / Dobbs B. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 376 p.*
 11. *Four letters from sir Isaac Newton to doctor Bentley: containing some arguments in proof of Deity // The works of Richard Bentley, collected and ed. by A. Dyce. Vol. III. – London : F. Macpherson, 1838. – 201–215.*
 12. **Henry J.** *Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory / John Henry // History of Science. – 1986. – Vol. 24. – P.335-381.*
 13. **Newton I.** *Opticks: or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light. The second edition, with additions / Isaac Newton. – London : printed by W. Bowyer, 1717. – 401 p.*
 14. **Newton I.** *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. Editio secunda auctior et emendatior / Isaaco Newtono. – Cantabrigiae, 1713. – 484 p.*
 15. **Newton I.** *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. Editio tertia aucta & emendata / Isaacus Newton. – Londini : apud Guil. & Joh. Innys, Regiae Societatis typographos, 1726. – 578 p.*
 16. **Osler M. J.** *The Canonical Imperative: Rethinking the Scientific Revolution / M.J. Osler // Rethinking the Scientific Revolution / Ed. by M.J. Osler. – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – P. 3–21.*
 17. **Smith G. E.** *The methodology of Principia / George E. Smith // The Cambridge companion to Newton / ed. by I. Bernard Cohen, George E. Smith. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – P. 138–173.*

Віктор Котусенко (Київ)

ТЕОРІЯ АНАЛОГІЇ БУТТЯ У ФІЛОСОФІЇ ТОМІЗМУ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Viktor Kotusenko (Kyiv)

Theory of Analogy of Being in Thomistic Philosophy as a Subject of Research in History of Philosophy

The article provides extensive review of the main approaches of interpretation and studies in the theory of analogy of being in philosophy and theology of St. Thomas Aquinas and his followers, in the context of the three major commentary traditions and contemporary philosophy approaches, in particular, that of analytic philosophy. The philosophically meaningful content of the Thomistic theory of analogy, the context of its application and basic terminology is analyzed. The most important works of Western historians of philosophy in the area of the Thomistic theory of analogy of being are distinguished.

Постановка проблеми і формування коментаторських традицій

Вчення про аналогію буття є ключовим для розуміння як філософії томізму зокрема, так і фундаментальних принципів метафізичних, логічних та етичних теорій Високого Середньовіччя загалом. Теорія аналогії буття корелює з формуванням та розвитком середньовічного уявлення про межі та можливості застосування філософської мови, на яке особливий вплив справило сформоване у 13-14 століттях вчення про «трансценденталії» (*transcendentalia*)¹, особливі філософські поняття, які виходять поза межі категоріального поділу у Арістотеля. Всі трансценденталії (такі як «єдине» (*unum*), «благо» (*bonum*), «істинне» (*verum*) тощо) зводяться до єдиної, найголовнішої серед них – «сушого» (*ens*). А питання про значення поняття «сущє» є найголовнішим питанням метафізики, від відповіді на яке залежить саме її існування.

Історія того методу, який у Томи Аквінського та його послідовників називається аналогією, розпочинається з суто метафізичної проблеми – відповіді Арістотеля на вчення Парменіда про буття. Арістотель наполягав на тому, що поняття «сущє» є багатозначним. Тобто, трансценден-

© В. Котусенко, 2010

¹ Сам термін було введено Йоаном Дунсом Скотом, хоча вчення про такі поняття властиве багатьом філософам 13 століття, таким як Тома Аквінський, Альберт Великий, Філіп Канцлер тощо.

тальні філософські поняття, серед яких «сущє» є найголовнішим, принципово не можуть мати однозначного визначення. Але для філософського осмислення подібних понять необхідно, щоб ця багатозначність не стала на заваді більш-менш однозначному вжитку поняття, бо лише в такому випадку філософська система, в якій їх розглянуто, може мати цілісність. Таким чином, фундаментальною філософською проблемою стає збереження поняттєвої єдності трансцендентальних понять, які вживаються принципово багатозначно, оскільки позначають сущє в аспектах різних категорій.

Крім того, позаяк список основних трансценденталій співпадає з найголовнішими атрибутами Бога, то без наявності розуміння того, як засобами повсякденної мови висловлювати такі поняття, стає неможливою не лише метафізика, а й позитивна (катафатична) теологія. Тому у Томи Аквінського, як професійного богослова, вчення про аналогію буття застосовувалося передусім у контексті питання про те, як певні позитивні атрибути (імена) можна застосовувати і до Бога (Творця) і речей (створіння) при тому, що первинні значення всіх цих понять ми отримуємо з повсякденного досвіду, тобто виходячи від речей.

Виразно виділяються два крайні, радикальні способи розв'язання цієї проблеми, що співвідносяться з двома засадничими типами співвідношень між різними значеннями одного поняття, які було виділено ще Арістотелем у вступі до «Категорій» (Cat. I, 1, 1a 1–15), – унівокативності (граматичним відповідником якої є синонімія) та еквівокативності (граматичним відповідником якої є омонімія). У випадку схильності до першої з цих альтернатив філософи прагнуть пожертвувати контекстною різноманітністю поняття заради його єдності і вимагають, щоб його було вжито у абсолютно одному і тому ж значенні у кожному з контекстів, як у випадку родових понять. У іншому випадку – філософ прагне передусім зберегти різноманітність значень трансцендентального поняття, що залежить від контексту, наголошуючи на його еквівокативності, але при цьому перестає бачити прийнятний спосіб збереження поняттєвої єдності, і це призводить до глибинного заперечення епістемологічної значущості таких понять (адже в такому випадку трансцендентальне поняття в різних контекстах вжито омонімічно, у абсолютно не пов'язаних між собою значеннях). І лише деякі філософи, як Тома Аквінський, вважали, що можна знайти баланс між крайньою унівокативністю та радикальною еквівокативністю. Перед ними стоїть складне завдання – в рамках філософської системи (яка, щоб бути системою, потребує певного рівня поняттєвої єдності) передати онтологічний факт еквівокативності сушого (і залежних від нього трансцендентальних понять блага, істини тощо), тому що його вжито стосовно існуючих речей у різних значеннях. Таким чином, ця ключова для томізму проблема прямо пов'язана з проблемою філософської мови та меж її застосування.

Адже різні значення аналогічного терміна все-таки якось співвідносяться між собою. Саме тому Арістотель на початку 4-ї книги «Мета-

фізики» зауважив, що «про суще йдеться у різних значеннях, проте, завжди у відношенні до одного, з огляду на якусь спільну природу, і не цілковито еквівокативно» (*Metaph.* IV, 2, 1003a 33–34). Дослідники помічають, що це твердження Стагірита прямо пов'язане з уявленням про можливість єдиної науки про суще у всіх його різноманітних проявах, тобто, метафізики. В сучасних історико-філософських студіях завдяки дослідженням Овена та Овенса це групування називають «фокальним значенням» [див.: 79], або «еквівокацією по відношенню до одного (ρὸς ἓν)» [див.: 82]. Внаслідок особливостей розвитку середньовічної коментаторської традиції аристотелізму Тома Аквінського ототожнював поняття *πρὸς ἓν* (*ad unum*) та *analogia*. Таким чином, від відповіді на питання про те, як можливо застосовувати терміни за аналогією, залежить відповідь на питання про існування метафізики як такої.

Однак у зв'язку з метафізичним контекстом застосування аналогії одразу виникає фундаментальне питання: чи аналогія дійсно відображає певний метафізичний порядок, чи є суто логіко-лінгвістичною структурою? Позаяк у самого Тома Аквінського немає спеціального твору присвяченого теорії аналогії, на це питання дуже важко відповісти однозначно. Саме тому в середовищі томістів намітилися різні напрямки інтерпретації аналогії – зі схильністю до наголосу на її онтологічному підґрунті чи до її мовно-логічного витлумачення. Попри численні праці, спеціально присвячені цьому питанню і достатню увагу, яку традиційно приділяють йому у всеохопних дослідженнях, тему томістичної аналогії зовсім не можна вважати закритою. Мало того, вона отримує нове значення і актуальність саме з огляду на дискусії про статус філософської мови, які точаться в сучасному філософському середовищі і не мають тенденції до вщухання.

На нашу думку, зв'язку томістичної аналогії з її метафізичним контекстом неможливо відкинути повністю, попри численні спроби дослідників представляти аналогію як суто логічний метод. Щоправда, при цьому слід пам'ятати, що хоча Аквінат і використовує аналогію найчастіше у зв'язку з метафізичними питаннями (співвідношення між субстанцією та акцидентами, причиною та наслідком тощо), це далеко не єдиний контекст її застосування, і невідомо чи дійсно первинний. Аналогію плідно застосовано у теологічному контексті (імена Бога), у зв'язку з етичними поняттями (Блага, чеснот, щастя, гріха тощо). Але скоріш за все, у випадку аналогії ми маємо справу не скільки з метафізичним фактом, скільки з унікальним методом, який робить можливою предикацію дуже специфічних понять, що мають застосування і в метафізиці («суще» у відношенні до субстанції та акцидентів), і в теології («катафатичні» імена Бога, що їх узято від створіння), і в етиці («благо» трансцендентно належить лише Богові, а трансцендентально (виражено за аналогією) – також і всім речам), і в інших контекстах.

Перш ніж приступити до розгляду особливостей кожного з коментаторських підходів, варто ввести визначення деяких технічних термінів, які використовуються у теорії аналогії.

Традиційно у схоластичній філософії терміни (*nomina*) у контексті їхнього вжитку вважали поділеними на три типи: унівокативні, еквівокативні та аналогічні. Унівокативні терміни мають те ж саме значення у всіх випадках свого вжитку (приклад: «жива істота», «людина»); еквівокативні терміни мають декілька різних значень, які ніяким чином не співвідносяться між собою (класичний приклад: «пес» (*canis*), який у латинській мові є омонімічним словом – його висловлюють про тварину та сузір'я); аналогічні терміни мають декілька різних значень, котрі частково є тими ж самими, а частково іншими, або ж (інше пояснення) певним чином співвідносяться між собою (приклад: «здоровий» – у відношенні до вигляду, їжі, людини і т.д.).

Аналогія має два засадничих рівні. Зокрема, аналогічним можуть вважати:

1) відношення між терміном та речами, про які його висловлено (для яких він виступає предикатом) – у такому випадку ці речі називають аналогатами (*analogata*) або «нижчими» (*inferiora*) (в сучасній семіотико-логічній термінології найкращим відповідником буде «коннотат»);

2) відношення між самими аналогатами (речами, коннотатами) – в такому випадку, щоправда, виникає питання про те, чи має аналогія якісь особливі онтологічні відповідники (віднайти які є непростим завданням).

«Досконалість» (*perfectio*) (найголовніша частина поняття), яка є спільною для всіх аналогатів у вищезначеному сенсі, називається аналогоном (*analogon*). Надзвичайно часто вживаний у контексті вчення про аналогію латинський термін *ratio*, на нашу думку, слід перекладати як «значення», оскільки практично у всіх текстах Томи Аквінського, які стосуються теорії аналогії, мова йде про відношення між значенням певного поняття та його знаковим вираженням (ім'ям), окрім тих випадків, коли цей термін позначає щось інше (наприклад, розум, чи раціональну підставу речей). Зважаючи на особливості філософування Томи Аквінського, латинський термін *nomen* варто перекладати іноді як «ім'я» чи «назва», а іноді як «поняття» чи «термін», в залежності від контексту, для полегшення розуміння тексту.

Важливим також є поділ на аналогію атрибуції, пропорції та пропорційності. Аналогією атрибуції (*analogia attributionis*) називають такий тип аналогії, при якому аналогон первинним чином (досконало) перебуває у одному аналогаті («первинний аналогат») і лише вторинним чином (за відношенням) – у інших («вторинних аналогатах»). Аналогія пропорції (*analogia proportionis*) – це такий тип аналогії, при якому вважається, що один аналогат (річ) прямо відноситься до іншо-

го (А:В). Аналогією пропорційності (*analogia proportionalitatis*) називають такий тип аналогії, при якому не існує прямого відношення між аналогатами, але наявне відношення у кожному з окремо взятих аналогатів, і ці відношення є подібними, хоча всі (принаймні чотири) складники (*relata*) цілого відношення (*relatio*), є різними. Зображуючи схематично, можна сказати: А є аналогічним до В (у сенсі пропорційності) означає, що А складається з двох елементів (а та х), і В складається з двох елементів (b та у). При цьому жоден з цих чотирьох термінів (а, х, b, у) не подібний до іншого серед них. Але відношення а до х подібне до відношення b до у. Таким чином А є аналогічним до В у сенсі пропорційності означає, що $a:x :: b:y$.

Крім того, слід взяти до уваги поширений поділ на «властиву» (*propria*) і «невластиву» (*impropria*) аналогію, а також «внутрішню» (*intrinseca*) та «зовнішню» (*extrinseca*) аналогію. Очевидно, що «властива» і «невластива» – терміни оціночні і мають на меті надавати певної ваги аргументам про те, якому з типів аналогії слід надати перевагу. Натомість поділ на «внутрішню» і «зовнішню» аналогію пов'язаний з розвитком вчення Арістотеля про типи причин у середньовічній філософії (аристотелівські причини було поділено на «зовнішні» та «внутрішні» з додаванням тих, яких бракувало для цілісності системи). Для потреб цієї вступної частини достатньо лише зауважити, що, згідно з впливовим уявленням Каєтана, для якого найвідповіднішим до своїх завдань (вираження відношення між Богом і світом) різновидом аналогії є аналогія пропорційності, аналогія найчастіше називається властивою, якщо досконалість є внутрішньою (*intrinseca*) для всіх аналогатів, а невластивою – якщо досконалість перебуває лише в одному серед аналогатів (тобто, є зовнішньою (*extrinseca*)).

Термін *substantia*, що найчастіше у середньовічній рецепції аристотелізму позначував одиничну річ, варто перекладати як «субстанція». Але в деяких місцях слід зберігати усталений переклад грецького терміна οὐσία як «сутність». Це, звичайно, може легко призвести до термінологічної плутанини з поняттям *essentia*, яке також треба перекладати як «сутність», проте єдиним способом уникнути її наразі є лише наведення в дужках латинського оригіналу.

Найголовнішою термінологічною особливістю вчення про аналогію є вжиток самого терміна *analogia*. Це термін грецького походження, проте він вживається у такій формі й у латинській мові. У первісному значенні грецький термін ἀναλογία позначував рівність відношень, на зразок математичної пропорції. Саме тому згодом, при перекладі його на латинську мову, зокрема, Цицероном, стало традиційним вживати латинський термін *proportio*, котре стало синонімом латинізованої форми *analogia*. Пізніше, завдяки діяльності коментаторів Арістотеля, аналогією в латинській мові почали позначати різновид контрольованої еквівокації «по відношенню до одного», який виділив свого часу ще Боецій.

Питання про аналогію протягом розвитку томізму формулювалося передусім у вигляді проблеми аналогії буття. Доктрина аналогії буття у метафізиці Томи Аквінського стала предметом інтенсивних дискусій у протиставленні з альтернативним вченням Йоана Дунса Скота про унівокативність поняття сущого, і процес її філософського інтерпретування не припиняється і досі.

У традиції томізму виразно виділяються позиції трьох основних коментаторів, котрі сформували основні напрямки традиційної інтерпретації теорії аналогії: Каєтана, Франциска Сильвестра Феррарського та Франсіско Суареса. Більшість досліджень аналогії у томізмі до середини минулого століття, і деякі – навіть пізніше, можна прокласифікувати якщо не за слідуванням одній з цих схем, то принаймні за відданням відповідних переваг². Основні суперечки між цими напрямками відбувалися у питанні про типи аналогії, точніше – питанні про те, який з різновидів аналогії, котрі застосовує Тома Аквінський, найкраще пристосований для описування відношення між Богом та створінням.

Напрямок Каєтана. Без перебільшення, найвпливовішим коментатором творів Томи Аквінського слід вважати Томазо де Віо (кардинала Каєтана) (*Cajetanus*). Найголовнішу роль у формуванні каєтанівського підходу до теорії аналогії зіграв невеличкий твір «Про аналогію імен» (*De nominum analogia*), який вийшов 1498 року [2; 3]. Ставши одним з найперших систематичних викладів проблеми, ця праця справила величезний вплив на подальший перебіг дискусії про аналогію в томістичній традиції, розколовши її на прихильників та противників інтерпретації кардинала Каєтана. Досі точаться суперечки про те, наскільки адекватно Каєтан представив томістичне вчення про аналогію у цьому і інших своїх творах. Наприклад, Дж. Гохшїлд у своїй нещодавній дисертації стверджує, що Каєтан заслуговує на серйозне подальше вивчення саме тому, що у цьому творі він і не прагнув екзегетично адекватно представити вчення Томи про аналогію, а шукав розв'язання зовсім інших, особливих семіотичних питань, які постали в його епоху [44]. Тим не менше, більшість томістів сприймала вчення про аналогію Каєтана саме так, начебто він прагнув представити автентичне вчення Аквіната у цьому питанні.

Інтерпретація Каєтаном вчення Томи Аквінського про аналогію стала класичною і досить довго повторювалася у більшості догматичних підручників з теології та філософії. Каєтан будує свою інтерпретацію на основі раннього тексту, коментаря до «Сентенцій», де Тома Аквінський виділяє 3 типи аналогії: 1) виключно поняттєву (*secundum intentionem et non secundum esse*); 2) виключно буттєву (*secundum esse et*

² Саме в другій половині ХХ ст. з'явився ряд праць дійсно незалежних дослідників, які змогли вийти поза межі встановлених коментаторами традицій. Досягненням цих вчених буде також приділено увагу в цій частині дисертації.

non secundum intentionem) 3) поняттєво-буттєву (*secundum intentionem et secundum esse*) (Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1³). Каєтан намагається звести до цього поділу (як до первинного) всі інші поділи і класифікації аналогії у Томи Аквінського.

Виключно буттєву аналогію (другий тип у Аквіната) Каєтан у своєму творі називає «аналогією нерівності» (*analogia inaequalitatis*). У цьому випадку і саме ім'я терміна, і його значення залишаються тим самим, наприклад, «тіло» означає те ж саме, чи коли йдеться про небесні тіла, чи про земні. Але значення (*ratio*), яке позначається ім'ям, є зовсім різним у цих двох випадках, тому що за загальним фізичним уявленням Середніх віків, матерія небесних та земних тіл є різною. Хоча сам Тома вживає приклад «тілесності» у застосуванні до небесних та земних тіл майже як виключний, Каєтан розширює сферу аналогії нерівності, і вважає, що вона має місце у відношенні всіх родів до їхніх видів⁴. І тому, для Каєтана, цей різновид зовсім не є різновидом властивої аналогії, а властиво, унівокацією.

Другий тип, виключно буттєву аналогію Каєтан ототожнює з «аналогією атрибуції» (*analogia attributionis*). Цей різновид аналогії він, йду-

³ «Дещо висловлюється за аналогією трьома способами: 1) **Виключно згідно з поняттям (*intentio*), але не згідно з буттям.** Так, наприклад, є тоді, коли одне поняття (*intentio*) відноситься до багатьох речей у порядку від первинного до вторинного, але саме воно має існування лише в одній з них. Наприклад, поняття “здорового” стосується живої істоти, сечі та дієти у різний спосіб у порядку від первинного до вторинного, проте не згідно з буттям, тому що буття здоров'я є лише в живій істоті. 2) **Згідно з буттям, але не згідно з поняттям.** Так буває, коли багато речей зрівняні поняттям чогось спільного, але це спільне не має існування одного поняття в них усіх, — так, як, наприклад, усі тіла зрівняні поняттям тілесності. Тому логік, який розглядає виключно поняття, говорить, що ім'я “тіло” висловлене про всі тілесні речі однозначно, хоча ця природа і не перебуває у одному відношенні у знищених і незнищених тілах, як показано у “Метафізиці” X, 5, як згідно з Філософом [Арістотелем], так і згідно з Коментатором [Аверроесом]. 3) **Згідно з поняттям та буттям.** Так є тоді, коли ніщо не зрівнюється ні спільним поняттям, ні спільним існуванням, як, наприклад, буття, коли його висловлено про сутність та акцидент. Для таких речей необхідно, щоб спільна природа мала певне існування у кожній з тих речей, про які йдеться, але воно відрізнялося би більшою чи меншою досконалістю.

Я кажу, що саме так [згідно з поняттям та існуванням] істина, добро і інше того ж типу висловлюється за аналогією про Бога і творіння. Тому необхідно, щоб ці риси існували як у Бо-зі, так і у творінні, згідно з більшою чи меншою досконалістю. Звіди випливає, що через те, що вони не можуть індивідуально бути тим же в обох місцях, то є різні істини.» Тут і далі цитати подано у перекладі автора.

⁴ В середині минулого століття А. Маурер виступив з сучасною формою цього самого уявлення, заявивши, що насправді Тома Аквінський вважав, що на рівні екзистенційної партиципації до кожного родового *ratio* окремі види цього роду причетні неоднаково, і, таким чином, до певної міри підтримав Каєтана, хоча, на відміну від останнього, вважав, що в даному разі йдеться саме про аналогію, а не унівокацію [62, с. 127-144; див.: 98, с. 216]. З інтерпретацією Маурера в принципі погодилися М. Слеттері [103, с. 237-243; 104] та Б. Монтань [73, с. 61]. Але, з іншого боку, Дж. Клубертанц [51, с. 100-103, 108-109] та Р. Мак-Інерні [64, с. 98-122] вважали її глибоко неадекватною.

чи за Аквінатором, ілюструє прикладом поняття «здоровий» (*sanus*)⁵, яке застосовано відносно ліків (причина здоров'я), вигляду (ознака здоров'я) та живої істоти (носії здоров'я у властивому сенсі). На думку Каєтана, ця аналогія, якщо її взято формально (тобто стосовно того, що актуально позначається у такий спосіб), є зовнішньою (*extrinseca*), оскільки аналогічна досконалість (аналогон) «здоров'я» у властивий спосіб існує лише в одній речі, про яку його було висловлено (жива істота). А всі інші, вторинні аналогати називаються від єдиної досконалості первинного аналогату на основі різноманітних відношень, які вони мають до первинного аналогату (це можуть бути відношення: причини (ліки), мети, правзірця, ознаки (вигляд) і т.д.). Кардинал зауважує, що аналогічний концепт, який при цьому наявний, чітко містить досконалість лише первинного аналогату, а відношення вторинних аналогатів до цієї досконалості у первинному аналогаті – лише нечітко. Оскільки для Каєтана термін «пропорція» (*proportio*) є синонімом аналогії взагалі, поняття «аналогії пропорції» ми у нього не подибуємо. Тим більше, що всі випадки аналогії пропорції (відношення між аналогатами) Каєтан зводить до аналогії атрибутції. Аналогія атрибутції, за Каєтаном, – обов'язково зовнішня, і тому вона не може бути використана для позначення відношень між єдністю та множинністю суцього⁶. Внаслідок цього такий тип аналогії також не можна вважати метафізичною аналогією у властивому сенсі, особливо якщо взяти до уваги те, що цей тип аналогії не передбачає наявності трансцендентального терміна, який має уніфіковане, пропорційно ідентичне значення у кожному з аналогатів, а допускає лише спільне слово (ім'я), котре позначає якусь реальність, до якої всі інші якимось чином мають відношення.

Третій тип аналогії, поняттєво-буттєву, кардинал Каєтан отожднює з аналогією пропорційності (*analogia proportionalitatis*), яку він вважає саме тим різновидом аналогії, яку Тома Аквінський обговорює у ранньому творі «Дискусійні питання про істину» (*De ver.*, q. 2 a. 11 co.⁷),

⁵ Використання прикладів «здоровий» та «лікарський» має аристотелівське походження (див. нижче).

⁶ Згодом ця теза потрапила під активну критику, наприклад, з боку Р. Мак-Інерні.

⁷ «Отже, слід сказати, що поняття знання висловлюється про знання Бога та наше ані цілковито унівокативно, ані за чистою еквівокацією, а за аналогією, або, інакше кажучи, за пропорцією. Але узгодження за пропорцією може бути двох типів. І згідно з цим поділом у аналогії можна віднайти два типи спільності. Певне узгодження має місце у випадку речей, котрі мають пропорцію між собою, тому що вони перебувають на певній відстані між собою, або якимось інше відношення, як от два відносяться до одного позаяк є його подвоєнням. Але іноді узгодження має місце між двома речами, між якими немає пропорції, а радше подібність двох пропорцій, як от шість узгоджується з чотирма, позаяк шість є подвоєнням трьох, так само як чотири – двох. Перший різновид є узгодженням пропорції, другий – пропорційності. Згідно з першим способом узгодження дещо висловлюється за аналогією стосовно двох речей, серед котрих одна має відношення одна до іншої, як, наприклад, коли „суше”

та в деяких інших місцях. Позаяк цей різновид аналогії, згідно з Каєтаном, висловлює внутрішні досконалості кожного з аналогатів, він є найбільш цінним для метафізики. Каєтан поділяє його на аналогію невластивої пропорційності (метафору) та аналогію властивої пропорційності (котра єдиною є метафізичною аналогією). Багато дослідників вважають, що згодом Аквінат відійшов від свого уявлення про аналогію, котре було сформульовано у «Дискусійних питаннях про істину». Проте Каєтан сприймає цей твір як цілком показовий і ілюструє такий тип аналогії прикладом терміна «бачення» (*visio*), який вжито стосовно розуму і тілесної здатності: так само як розуміння робить річ «присутньою» для душі, так і бачення (робить річ «присутньою») — для живого тіла. Лише такий тип аналогії кардинал вважає єдиною властивим різновидом метафізичної аналогії, бо лише у випадку аналогії пропорційності кожен аналогат має аналогічну досконалість (аналогон), яка є пропорційно подібною у всіх аналогатах.

У кардинала Каєтана було дуже багато послідовників, які мало що додали до цієї загальної схеми. Починаючи від Йоана від Св. Томи, всі вони прагнули захистити основні позиції Каєтана від супротивників. Більшість з них були свідомі «натягнутості» у своєму вченні про аналогію, проте авторитет каєтанівського поділу залишався настільки стійким, що всі вони прагнули довести відповідність схеми Каєтана до вчення Томи Аквінського про аналогію, додаючи вибрані тексти Аквіната до вже наперед заданих формул Каєтана, намагаючись їх туди «втиснути».

Зазвичай послідовників Каєтана вирізняють наступні риси [51, с. 9]:

(1) Уявлення про те, що хоча у випадку аналогії атрибуції аналогічна досконалість у властивий спосіб і перебуває у одному, первинному аналогаті, це не заперечує того, що вторинний аналогат може мати відповідну внутрішню досконалість.

(2) Опис поняття, сформованого за аналогією пропорційності то як *подібного відношення*, то як *подібної досконалості*, яка є основою для подібного відношення.

(3) Вказівка на наявність багатьох «змішаних» аналогій, у яких та ж сама онтологічна ситуація породжує два типи предикації за аналогією.

висловлено про субстанцію та акцидент внаслідок того відношення, яке має акцидент до субстанції, або коли „здоровий” висловлено про сечу та живу істоту внаслідок того, що сеча має певне відношення до здоров’я живої істоти. Проте іноді дещо висловлюється за аналогією згідно з другим різновидом узгодження, як от тоді, коли поняття „бачення” висловлено стосовно тілесного зору та розуму, позаяк розуміння у розумі перебуває подібно до того як бачення у оці. У тих термінах, які висловлено за першим типом аналогії, повинно бути якесь визначене відношення між тими речами, яким щось є спільним за аналогією. Тому у такий спосіб неможливо щось висловити про Бога та творіння, адже жодне творіння не має такого відношення до Бога, за яким можна було б визначити Божественну досконалість. Проте у другому типі аналогії між тими речами, котрим щось є спільним за аналогією, не має місця жодне визначене відношення. Тому згідно з цим способом ніщо не перешкоджає застосовувати ім’я у аналогічний спосіб для Бога та творіння.”

(4) Переконання, що аналогати у аналогії пропорційності є взаємно незалежними, на відміну від аналогії атрибуції, де вони залежні від первинного аналогату. Принаймні це стосується значення поняття, висловленого за аналогією.

Поділ Каетана базується на декількох припущеннях, які є неперевіре-ними. Наприклад, ніхто з його послідовників не поставив питання про текстуальну відповідність важливого для Каетана ототожнення аналогії згідно з поняттям та буттям – що відповідає третьому типу у згадуваному вище Аквінатовому коментарі до «Сентенцій» (*Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1) з тією аналогією пропорційності, яку ми подибуємо у творі «Про істину» (*De ver.*, q. 2 a. 11 co.). Так само, ніхто з послідовників кардинала не зміг адекватно пояснити зведення Каетаном численних різноманітних тверджень Томи Аквінського про аналогію до однієї категорії – аналогії атрибуції зовнішньої деномінації.

Найвідомішим послідовником Каетана у інтерпретації томістичного вчення про аналогію став Йоан від Св. Томи (Жан Пуансо) (1589-1644), котрий, написавши свій впливовий у подальшому підручник з томістичної філософії (*Cursus philosophicus thomisticus*), практично «канонізував» теорію Томазо де Віо, розповсюдивши таким чином його схему, що містилася у творі «Про аналогію імен» і заявивши, що Каетан не залишив нічого неказаного у темі про аналогію [5, с. 2].

Позицію Каетана стосовно ролі аналогії в томізмі послідовно проводив Я. Рамірес, принаймні, – у своїй впливовій праці «Про аналогію» [90; 91]. Щоправда, саме Рамірес зауважив, що ключові для каетанівської інтерпретації тексти (*De ver.*, q. 2 a. 11 co.) та (*Super Sent.*, lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1) не є паралельними, підтвердивши свою позицію порівнянням тексту з коментаря до «Сентенцій» та розгляду відповідної теми у Альберта Великого [91, с. 1811–1850]. Крім нього, серед видатних представників цього напрямку слід окремо виділити Ш. Журне [див.: 46, с. 5-7, 22], Е. Мескелла [див.: 60]⁸, Дж. Л. Мускенса [див.: 76], Дж. Б. Фелана [див.: 86], Б. Келлі [див.: 49].

Свого часу надзвичайно впливовим стало теологічне дослідження М. Т. Пенідо «Роль аналогії у догматичній теології» [85], яке довгий час було нормативним внаслідок відсутності подібних праць. У першій частині цієї книги автор аналізує філософські підвалини теорії аналогії, протягом всього твору наводить досить багато текстів Аквіната, але виключно у рамках каетанівської схеми, яку взагалі не відрізняє від автентичного томістичного вчення про аналогію.

Дуже продуктивним автором, котрий активно виступав з підтримкою каетанівського підходу, є Дж. Ф. Андерсон [див.: 10; 11; 12; 13].

⁸ Щоправда, Мескелл намагається комбінувати каетанівський підхід з елементами інтерпретації Франсиска Сильвестра Феррарського, коли, заявляючи про можливість предикації Божественних атрибутів за допомогою властивої пропорційності, тим не менш визнає потребу у аналогії атрибуції як головному засобі уникнення агностицизму [60, с. 113].

На думку Андерсона, аналогія є подібністю відношень (або пропорцій), які складаються принаймні з чотирьох термінів, що відмінні один від одного або реально, або логічно. У випадку аналогії спільний термін (або предикат) внутрішньо, але пропорційно наявний у всіх суб'єктах, про які його висловлено, хоча при цьому у кожному з них він перебуває у свій спосіб, пропорційно до природи суб'єкта. Андерсон вважає, що підставами відношення за аналогією є відношення сутності до акту існування та імітування (завжди пропорційне) сущим Божественного Акту Буття [11, с. 465]. Критикуючи аналогію атрибуції, як це властиво для каєтанівської традиції, філософ вважає, що атрибуція у відношенні до одного ($\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$), хоча й виражає різні відношення, та проте використовує унівокативні терміни, тобто є аналогією лише у значенні того, як ми їх використовуємо. Це уявлення дуже добре відображає загальну тенденцію каєтанівської школи до концептуалізму та термінізму, що також є однією з найбільш властивих рис каєтанівської інтерпретації аналогії, яка у другій половині минулого століття все більше потрапляла під критику, хоча й частково внаслідок ігнорування історико-філософського контексту творчості самого Каєтана.

Напрямок Франциска Сильвестра Феррарського. Франциск Сильвестр Феррарський інтерпретує вчення Томи Аквінського про аналогію у цілком відмінний від Каєтана спосіб. Головна відмінність його витлумачення полягає в тому, що він наполягає на наявності первинного аналогату не лише у випадку аналогії атрибуції, а у випадку будь-якого типу аналогії. Тобто, до складу будь-якої аналогії входить градація і порядок відношення до одного первинного аналогату – реально і індивідуально. Цей первинний аналогат детермінує значення аналогічного поняття. Причому це стосується і аналогії атрибуції, і аналогії пропорційності. Таким чином, якщо каєтанівський підхід вирізняє акцент на аналогії пропорційності, то послідовники Сильвестра чітко віддають перевагу аналогії атрибуції. Цікаво, що для підтримки своєї позиції, вони також використовували тексти Томи Аквінського, щоправда, децю інші – ті, в яких ідеться про первинність і вторинність між аналогатами.

Франциск Феррарський відомий передусім своїм коментарем до «Суми проти поган», який вже з часу своєї появи вважався одним з найкращих і супроводжував більшість видань цього твору Томи Аквінського, включно з Леонінівським виданням творів Аквіната, яке було розпочато у другій половині 19-го століття. Ілюстративним є, наприклад, його коментар до 34 глави першої книги «Суми проти поган», в якій ідеться про аналогію. Інтерпретація аналогії у Сильвестра, на відміну від Каєтана, базується не на ранніх творах Томи Аквінського, а навпаки – на пізніх, зокрема, «Сумах». Саме виходячи з тексту «Сум», Франциск Феррарський базує свою позицію: у «Сумі теології» Тома каже, що у всіх випадках аналогічної предикації є пер-

винний аналогат, до якого відносяться всі інші (ST I^a q. 13 a. 6 со.⁹). Але в такому випадку перед ним виникає інша проблема – узгодити це уявлення Аквіната з його твердженням у творі «Про істину», яке вже було згадано раніше (De ver., q. 2 a. 11 со.) про те, що аналогія пропорційності не виражає прямого відношення між аналогатами. На думку Франциска Сильвестра, Тома не виключає можливості такого пропорційного відношення між аналогатами, при якому один з них відноситься до іншого як до первинного аналогату. Крім того, показово, що Сильвестр прагне примирити вчення Томи про «аналогію одного до іншого» (*analogia unius ad alterum*) (згідно з поділом, який буде розглянуто у відповідній частині) між створінням та Творцем, яку подибуємо і у «Суммі теології» (ST I^a q. 13 a. 5 со.¹⁰), і у «Сумі проти поган» з запереченням аналогії пропорції у згадуваному питанні з твору «Про істину». На його думку, «аналогія одного до іншого» є загальним поняттям, до складу якого входять і пропорція, і пропорційність, і тому у творі «Про істину» Аквінат заперечує лише пряму пропорцію між Богом та створінням, але не пропорційність, тобто, його позиція не суперечить власному пізнішому уявленню про «аналогію одного до іншого».

⁹ «У випадку всіх імен, які висловлюються у аналогічний спосіб про багато речей, необхідно, щоб всіх їх було висловлено у відношенні до одного, і тому це одне повинно входити до складу визначення їх усіх. І тому що «раціональна підстава, яку позначає ім'я, є визначенням», як сказано у IV книзі «Метафізики», це ім'я висловлюється про те, що входить до складу визначення інших, у первинний спосіб, а про інших – у вторинний спосіб, згідно з тим порядком, за яким вони більше чи менше наближаються до того первинного [аналогату]. Наприклад, поняття «здоровий», яке висловлено про живу істоту, входить до складу визначення поняття «здоровий», яке висловлюють про ліки, які називають здоровими тому що вони спричиняють здоров'я у тварині, і до складу визначення поняття «здоровий», яке висловлюють про сечу, яку називають здоровою по мірі того як вона є ознакою здоров'я живої істоти.»

¹⁰ «Слід, отже, сказати, що імена такого типу висловлюються про Бога і творіння згідно з аналогією, тобто пропорцією. Це трапляється у два способи в найменуваннях: або багато речей мають відношення (*proportio*) до одного, як, наприклад, «здоров'я» висловлене про ліки та сечу тому що кожна з цих речей має порядок і відношення до здоров'я живої істоти, для якого одне є ознакою, а інше – причиною; або одне має пропорцію до іншого, як, наприклад, «здоровими» називають ліки і живу істоту, тому що ліки є причиною того здоров'я, яке перебуває в живій істоті. І таким же чином дещо висловлюється про Бога і творіння за аналогією, а не чисто еквівокативно, і не унівокативно. Бо ми можемо іменувати Бога лише від творіння, як вже було сказано раніше. І таким чином, що б не було висловлено про Бога і творіння, його висловлено завдяки тому, що існує певний порядок творіння по відношенню до Бога, як до начала і причини, в якій неперевіреним чином передіснують всі досконалості речей. І цей тип спільності є середнім між чистою еквівокацією та простою унівокацією. Бо в тому, що висловлено за аналогією, немає ні одного значення, як у випадку унівокації, ні цілковито відмінних значень, як у випадку еквівокації. Натомість ім'я, яке таким чином висловлюється у декілька способів, позначає різні відношення (*proportio*) до чогось одного. Як от «здоровий», коли його висловлено про сечу, позначає ознаку здоров'я живої істоти, а коли його висловлено про ліки, позначає причину її здоров'я.»

До певної міри, з метафізичної точки зору вчення Франциска про аналогію є більш відповідним до уявлень самого Аквіната, ніж доктрина Каєтана. Проте Сильвестр, переводячи дискусію про аналогію на непринципові питання, не розв'язує їх задовільно. Крім того, серйозна проблема цієї традиції полягає в тому, що вона намагається шукати автентичного уявлення Аквіната, виходячи вже з поділу, який застосував не сам Аквінат, а Каєтан. Це істотно впливає на формулювання проблем і спричиняє відхід від первинного матеріалу.

Текстуально позиції представників цієї коментаторської традиції досить слабкі. Ніхто з послідовників Сильвестра не зміг обґрунтувати редукціонізм, властивий для їхнього підходу до текстів Аквіната. Прагнення примирення суперечливих текстів (спричинене прагненням віднайти цілісність доктрини самого Томи) не дало змоги приділити належну увагу базисним категоріям вчення, які виявилися «неадекватними» і не вписувалися до системи. Найпослідовнішими представниками сільвестріанського підходу у інтерпретації вчення про аналогію були Ф. Бланш [див.: 18] та Ван Льювен [див.: 108].

Особливої уваги заслуговує діяльність люблінського домініканця Мечислава Кромпця, котрий став засновником школи люблінського екзистенційного томізму, продовжуючи лінію Е. Жільсона та Ж. Марітена. У своїй праці «Аналогія суцього» [52], яка вийшла ще 1959 року, він також спростовує схему Каєтана, схилившись до розв'язання Франциска Сильвестра Феррарського, причому робить це у типовий для сільвестріанців спосіб: не полишаючи каєтанівських категорій. Згодом Кромпечь неодноразово звертався до аналогії як метафізичного методу, найпоказовішим прикладом чого може слугувати його фундаментальна праця «Метафізика. Нарис теорії суцього» [53].

Напрямок Франсіско Суареса. Франсіско Суарес – яскравий представник «іберійського відродження», один з найоригінальніших мислителів епохи раннього Модерну, який підвів знаменний підсумок тисячолітнього розвитку західноєвропейського схоластицизму та водночас втілює уже цілком новий спосіб філософування, який стане властивим для Нового Часу. Його головний твір – «Метафізичні диспути» (*Disputationes Metaphysicae*) [6], що вийшов у 1597 році [32, с. 222]. Особливо велика цінність «Метафізичних диспутів» полягає у тому, що Суарес цитує і наводить метафізичні позиції дуже багатьох своїх попередників, роблячи таким чином справжній підсумок визначних досягнень схоластичних традицій [16, с. 50].

У питанні про аналогію, як і в багатьох інших, Суарес займає зовсім відмінну від каєтанівської позицію. На його думку, аналогія атрибуції не обов'язково є зовнішньою, а аналогон може перебувати у властивий спосіб у всіх аналогатах, а не лише у одному. Це справджується навіть у випадку аналогії між Творцем та створінням, коли аналогічне понят-

тя у спосіб абстракції та прецизії¹¹ (*abstracte et praecise*) позначає внутрішню досконалість, яка є спільною для всіх аналогатів. Тобто на противагу Каєтану Суарес прагне (подібно до Франциска Сильвестра, але у інший спосіб) відновити високий статус аналогії атрибуції – в цьому виражається значний вплив на нього коментарів представників оригінальної школи аристотелізму з м. Коїмбра, особливо коментаря Педро да Фонсеки до «Метафізики» Арістотеля [4]. Аналогія пропорційності, згідно з Суаресом, не відповідає відношенню між Богом та світом. Однією з особливих рис сприйняття аналогії Суаресом та його послідовниками є розгляд пропорційності як складеної з двох пропорцій, в одній з яких аналогічна досконалість перебуває у властивий, досконалий спосіб, а в іншій з яких вона перебуває лише за порівнянням чи у якомусь відношенні.

Пропорційність для Суареса завжди до певної міри є метафоричною. Позаяк створіння перебуває у власній внутрішній досконалості, то аналогія пропорційності не може описувати відношення між Богом та створінням. Тобто аналогія пропорційності, хоча й має певну роль у філософії та теології, ніколи не є первинною, а навпаки – завжди базується на первинній подібності, яку можна передати лише через внутрішню аналогію атрибуції. Саме остання виражає участь (у онтологічному сенсі – «partiципацію») вторинних аналогатів у первинному. Ця внутрішня аналогія атрибуції – типова відмінність суаресіанського підходу. Суарес намагається переконати в тому, що Тома Аквінський говорить саме про такий різновид аналогії як найголовніший для розгляду відношення між Творцем та створінням, але має для того дуже небагато текстуальних підтверджень. Крім того, деякі дослідники зауважують, що у випадку такої внутрішньої аналогії атрибуції, якої прагне Суарес, аналогічне поняття стає унівокативним [58, с. 234–241], у чому помічають вплив філософських ідей Йоана Дунса Скота.

Послідовники Суареса дещо модифікували його позиції стосовно аналогії, але залишили основну рису цього напрямку інтерпретації – вчення про внутрішню аналогію атрибуції. Показово, що досі практично не існує задовільного текстуального дослідження співвідношення між вченням про аналогію Суареса та Томи. Серед прихильників інтерпретації Суареса, хоча й у дещо видозміненому вигляді, слід виділити Педро Декока, який став автором дуже впливових у першій половині XX ст. праць з метафізики [див.: 30] та природної теології [див.: 31]. На основі вимоги прямої подібності між чотирьма термінами для аналогії пропорційності Декок заперечує її значення і намагається продемонструвати, що у згадуваному вже уривку з твору «Про істину» (*De ver.*, q. 2 a. 11 co.) Тома Аквінський говорить не про пропорційність у каєтанівському значенні. Праця Роберта Паттерсона

¹¹ Термін *praecisio* у пізньосхоластичній думці ще не був достатньо чітко відділений від *abstractio*, як, наприклад, згодом у Ч. С. Пірса [див.: 29].

«Концепція Бога у філософії Аквіната» [84] у відповідній главі «Метод аналогії» також реконструює суаресіанський спосіб інтерпретації цього вчення. Дуже показово, що навіть заперечуючи інтерпретацію Каєтана, суаресіанці у більшій мірі, ніж послідовники Франциска Сильвестра, оперують каєтанівськими категоріями, цим самим ніби підкреслюючи досягнення кардинала.

Варто зауважити, що під впливом представників іберійського відродження перебували і професори Києво-могилянської академії, котрі у тих частинах своїх філософських курсів, які було присвячено аналогії, використовують поняттєвий апарат Суареса, Фонсеки, Ов'єдо та інших філософів єзуїтського ордену. Так, наприклад, Амвросій Дубневич, звертаючись у своєму курсі до питання про аналогічність сущого, говорить, що в онтологічному порядку це питання не має сенсу, тому що у реальному стані суще не є загальним. В цій тезі можна прямо помітити вплив суаресіанського «сингуляризму». Натомість, на думку Дубневича, це питання виникає у поняттєвому (інтенційному) порядку, тобто, властиво, є проблемою логіки. Проте сам Дубневич послідовно заперечує вчення про аналогію буття (з міркувань тогочасної логіки), приєднуючись до послідовників Скота, які формулюють альтернативне вчення про унівокативність поняття сущого [1].

Всі названі дослідники, які більш чи менш явно належать до вказаних груп, здебільшого вибирали окремі тексти Аквіната як ключові у інтерпретації томістичного вчення про аналогію. І всі вони не змогли достатньо обґрунтувати критерій такого вибору. Тому багато дослідників середини минулого століття намагалися вийти поза обмеження цього тричастинного поділу, особливо після того як дослідження аналогії у томізмі отримали новий поштовх у ХХ столітті.

Дослідження томістичної теорії аналогії буття у західноєвропейській філософії ХХ століття

З виходом енцикліки папи Льва XIII «Aeterni Patris» у 1879 році розпочинається новий і плідний етап розвитку томізму, котрий іноді називають неотомізмом. Разом з астрономічним зростанням загальної кількості праць з найрізноманітніших тем томістичної філософії з'являється велика кількість праць на тему вчення про аналогію буття. Проте всі дослідження і виклади цього питання кінця ХІХ – початку ХХ століття перебувають у рамках виділених вже коментаторських традицій, жодна з яких не може вважатися цілком відповідною до позицій самого Аквіната у цьому питанні.

З усе більш поширеним усвідомленням того, що жодна з коментаторських традицій не відповідає цілковито духові автентичних текстів Томи Аквінського, у ХХ столітті більшість досліджень проводилися під знаком прагнення зрозуміти вчення про аналогію буття у Аквіната, виходячи передусім з його власних текстів. Проте складність і водночас

поширеність цього вчення у корпусі текстів Томи вимагали нової, більш охопної обробки. Внаслідок цього дискусія про аналогію далеко не вщухла, але, у зв'язку з новими теологічними дискусіями ХХ століття, перейшла в іншу площину. У теологічному контексті, відповідно до нового, подеколи радикального протистояння між позитивною та негативною теологією, виділилися два основні підходи до теорії аналогії буття: з наголосом на її негативних чи позитивних аспектах [96, с. 5]. При цьому томістичне вчення про аналогію буття часто підпадало під критику з обох цих сторін¹².

Негативне сприйняття аналогії буття рано чи пізно наражається на звинувачення у агностицизмі. Тоді як позитивна інтерпретація аналогії буття, в залежності від ухилу чи то в бік еквівокації, чи то в бік унівокації (занадто велика позитивність), наражається або на критику тих теологів, котрі схильні до ототожнення Бога з якимось позитивним атрибутом (наприклад, Творчістю чи Процесом), або, з іншого боку, протестантських теологів, котрі прагнуть підкреслити нескінченну прірву між створінням та Творцем [96, с. 10].

Одним з найперших і найпоследовніших інтерпретаторів аналогії у негативному ключі був Антонен Сертіянж [див.: 101]. Щоправда, у своїй зрілій праці «Найголовніші положення томістичної філософії», яка вперше вийшла 1928 року, Сертіянж наводить вже збалансований нарис вчення про аналогію у томістичній теології [102, с. 82–92]. В цій книзі він говорить про те, що хоча ми й не можемо визначити сутності Бога чи претендувати на те, що маємо щось спільне з Ним, ми можемо висловлювати істинні твердження про Бога. Разом з тим, йому не вдалося уникнути звинувачень у «напівагностицизмі» з боку Р. Ромейера [див.: 22].

З іншого боку, є дослідники, котрі акцентують зв'язок вчення про аналогію з позитивною, катафатичною теологією, такі як вже згадуваний Ш. Журне [46, с. 71]. Деякі дослідники ХХ століття вбачали протиріччя у тому, що Тома говорить про те, що ми не можемо цілковито знати Бога у цьому житті, але при цьому можемо висловлювати істинні, хоча й недосконалі судження про його сутність: [див.: 20, с. 8; 23, с. 77–78; 48], але найчастіше за цими труднощами стоїть нерозуміння відмінності між чітким знанням Божественної сутності та висловленням істини про Бога *substantialiter*, про яке говорить Аквінат, а також – те, що ці дослідники не помічають відмінності між роллю аналогії у формуванні поняття і судження.

Протистояння між альтернативними інтерпретаціями аналогії у позитивному та негативному ключі виявилось у різних підходах до аналогії двох найвідоміших представників французького неотомізму, Етьєна Жільсона та Жака Марітена. Останній вважав, що імена, котрі ми застосовуємо до Бога, у недосконалії, але істинній спосіб позначають Бо-

¹² Див., наприклад, критику томістичного вчення про аналогію з боку негативної теології у Дж. Морреолла [74] та Дж. Маккверрі [59, с. 34–38].

жественну сутність [61, с. 447], тоді як Жільсон вважав, що позначення Божественної сутності такими іменами лише передає те, що «вона актуально є тим, що вони позначають», без наявності позитивного концепту Божественної сутності [40, с. 458], [див.: 96, с. 7]. Жільсон вказує, що для уникнення «агностицизму визначення» у випадку аналогії не обов'язково шукати якогось більш чи менш недосконалого поняття Божественної сутності, а слід звернути увагу на позитивний характер ствердних *суджень*. Крім того, Е. Жільсон зміг зробити дуже потужний акцент на тлумаченні, альтернативному до Каєтана. Він описує аналогію передусім як подібність між причиною та наслідком, наводячи при цьому підтвердження з обох «Сум» [7, с. 109–116]. Внаслідок сконцентрованості Жільсона на останніх працях Томи не дивно, що в своїх працях він практично не згадує пропорційності, що загалом віддзеркалює його жорстку антикаєтанівську позицію [див.: 39].

Крім екзистенційного (французького) напрямку неотомізму ХХ століття, виділяють також метафізичний (лувенський) та трансцендентальний (переважно німецький) його напрямки. Представники всіх цих напрямків приділяли увагу проблемі аналогії у Томи Аквінського, хоча й дещо з різних точок зору.

Лувенська школа неотомізму ХХ століття вирізняється особливим акцентом на метафізику, внаслідок якого її представники схильні до заперечення взаємозалежності фізичних та метафізичних уявлень у Аквіната. Одне з перших незалежних досліджень справжньої ролі аналогії пропорційності у філософії Томи Аквінського було проведено саме представником лувенської школи Б. Ландрі [див.: 55, 56]. Крім того, цей дослідник одним з перших звернув увагу на контекст появи у Томи Аквінського теорії аналогії (такий напрямок дослідження, як вже було сказано, набуде розмаху лише під кінець ХХ століття), показавши вплив на Аквіната августиніанської теорії пропорційності, зокрема, у Бонавентури [див.: 54; 57]. Іншим видатним представником лувенської школи, котрий займався дослідженнями вчення про аналогію, є Н. Бальтасар.

Трансцендентальний томізм важко назвати цілісною школою внаслідок подеколи дуже відмінних уявлень філософів, котрих відносять до цього напрямку. Проте всім їм в більшій чи меншій мірі властиво звертатися до спадщини томізму через призму здобутків німецького класичного ідеалізму. Основні риси цього напрямку наявні вже в працях Ф. Brentano, і особливо – Ж. Марешаля. Найвідомішим німецькомовним філософом та теологом, котрий займався питанням ролі аналогії в томізмі, є Еріх Шшивара, автор відомої праці «*Analogia entis*», яка сама у значній мірі привернула увагу до питання аналогії буття в середині минулого століття. Вперше вона вийшла 1932 року [87]. Звернувшись до питання аналогії у 1920-ті роки як до засобу розв'язання проблеми узгодження суб'єктивного та об'єктивного начал релігії, Шшивара потрапляє під вплив учення Ньюмена про сходження людсь-

кого розуму до Бога, феноменології природи та одкровення М. Шелера, аналізу віри К. Адама та трансцендентального томізму Ж. Марешаля. Поєднуючи, таким чином, томістичний принцип аналогії з елементами багатьох новочасних філософів та теологів, у діалозі з М. Шелером та К. Бартом, Пшивара будує всеохопну метафізичну систему, що поширюється на трансцендентальні аспекти раціональних створінь і стверджує принципи відношення між природним та надприродним.

Analogia entis у Пшивари стає головним онтологічним та епістемологічним принципом, водночас позитивним та негативним, який вказує і на подібності, і на відмінності. У цьому він слідує за формулою, висловленою в документах 4-го Латеранського собору: «Між Творцем та створінням не можна виділити жодної подібності так, щоб при цьому не було більшої неподібності між ними» [34, №. 806]. Пшивара прагне показати, що будь-яка істинна метафізика має бути метафізикою створіння, відкритого до таїни, і лише аналогія може бути принципом такої метафізики створіння, позаяк лише вона виражає його рух і ритм. Крім того, у своїх історико-філософських дослідженнях він намагається продемонструвати, що у метафізичній традиції західноєвропейської філософії принцип аналогії завжди домінував.

Як представник ордену єзуїтів, вихований частково на спадщині Франсіско Суареса, Пшивара схиляється до більшої ролі аналогії атрибуції (глибше пов'язаної з причинністю), ніж аналогії пропорційності. Саме в цьому виявляється його найголовніше прагнення: сприймати аналогію не як логічне вчення (в цьому він різко розходиться з усіма своїми схоластичними попередниками), а глибше — передусім як онтичне, метафізичне вчення, а потім — як тео-логічну доктрину, теологію Бого-втілення, спрямовану на вираження різноманітності способів існування суцільних, але так, що при цьому лишається слабка, але реальна подібність створіння до свого Творця.

З середини 1920-х років Еріх Пшивара інтерпретував аналогію суцільного як «обмін» (*commercium*) між Божественним та людським у Христі, єдність напруженості, з її відносною подібністю і неподібністю, відмінність — і водночас присутність Бога, про що говорили Псевдо-Діонісій, іспанські містики та К'єркегор [88, с. 7]. Аналогія, що на відміну від ідеалістичного монізму, наголошує на причинності, концентрується на Божественній дії у творінні та одкровенні. Тому *analogia entis* є для Пшивари первинною структурою і «тотальним ритмом». Це — осцилювання між двома крайнощами [88, с. 103], хитання, яке утворює поняттєві пари: ноетика — онтологія, суб'єкт — об'єкт, сутність — існування, трансценденція — іманентність, нестворене — створіння, природа — благодать. Тобто, *analogia entis* є для Пшивари засадничо динамічним принципом, первинним динамічним ритмом на трьох рівнях — творіння, відносин між Богом та створінням та між особами Св. Трійці [88, с. 210].

Пшивара акцентує на важливому аспекті партиципації, причетності створіння до того, що надає Бог. Водночас, завдяки теорії аналогії йому вдається підкреслити Божественну трансцендентність. Людська особа нескінченно віддалена від Бога, але при цьому існує спосіб подолання цієї антиномії, а аналогія вказує на щось глибинне в структурі створіння, яке водночас і є надзвичайно різноманітним, і причетне до Бога [88, с. 95–97]. У цьому контексті особливо добре видно, що *analogia entis* у Пшивари виступає далеко не логічним, а життєвим відношенням, що передбачає напруження між любов'ю (Бог у нас) та благоговінням (Бог над нами).

Філософія Еріха Пшивари сама по собі є дуже оригінальною, про що свідчить, наприклад, включення до його вчення про аналогію сущого елементу страждання, властивого для екзистенційних філософів, вчення про хрест, що радше нагадує протестантську теологію. Метафізична нетотожність у Пшивари передбачає страждання, хоча безодня людських страждань наближає людину до безодні божественного перетворення. Розпочинаючись від логічних та метафізичних аспектів, *analogia entis* переводить людину до причетності до Божественного, Хреста і Воскресіння, а від цього – до духовності і служіння.

З вищенаведеного видно, що теорія аналогії сущого Пшивари не мала на меті відповідність до властиво томістичного вчення, про що свідчить також і той факт, що багато представників неотомізму критикували його за відхід від традиційної теорії аналогічної предикації і звинувачували у занадто широкому сприйнятті самого поняття аналогії. Проте, творчість цього оригінального філософа, безперечно, вплинула на багатьох з його сучасників, таких як К. Ранер [див.: 89], а також на М. Гайдеггера, Е. Штайн, К. Барта та Г. Урс фон Бальтасара.

Не менш відомою, ніж саме вчення про аналогію сущого у Пшивари стала його критика з протестантських позицій К. Бартом. У своїй фундаментальній праці «Догматика Церкви» [17] Барт наголошує на прихованості, непізнаваності Бога та нездатності ані катафатичної, ані апофатичної теології виразити Його сутність. Тому поза Одкровенням людина не має жодного знання про Бога, а наші поняття та слова, котрі застосовуються лише відносно створіння, використовуються у передачі Одкровення лише тому що Бог, як Творець і наших слів, і об'єктів, котрі вони позначають, наказує (або дозволяє) нам застосовувати їх відносно Себе, тим більше що саме Він є їхнім первинним і властивим об'єктом. Тобто, лише віруюча людина може говорити про Бога і лише благодать Одкровення може зробити їх істинними [17, с. 204–206, 243–244]. Критикуючи передусім вчення про аналогію класичного лютеранського теолога Й. А. Квенштедта, Карл Барт звинувачує послідовників аналогії за те, що вони начебто визнають певний аспект буття, котрий є ідентичним для Бога і нас, що є абсолютно неприйнятним [17, с. 237–243].

Проте хоча Барт і виступає послідовно проти вчення про аналогію сущого і навіть називає її «винаходом Антихриста» [17, с. X], тим не менш він також визнає, що для розуміння Божого Слова повинно бути щось спільне між Богом, котрий говорить, і людиною, котра слухає, певна точка контакту між ними [17, с. 273]. І ця точка контакту — образ і подоба Бога, за якими людиною було створено. Проте, як протестантський теолог, Барт вважає, що ця точка контакту стає реальною лише завдяки вірі, без якої все в людині є втраченим і спотвореним, включно з образом. Таким чином він пропонує альтернативний принцип «аналогії віри» (*analogia fidei*), котрий, на відміну від його сприйняття аналогії сущого, не означає, що створінню властивий якийсь аспект буття, котрий би був спільним для створіння та Бога. Натомість застосування цього принципу залежить від рішення віри. Але Барт змушений визнати, що навіть і у доктрині аналогії сущого є відблиск правди, вчення про подібність, незважаючи на більшу неподібність [17, с. 274], і тому припускає істинність вчення про аналогію сущого, якщо вона первинним чином вкорінена у аналогії віри.

Інші протестантські теологи розвинули тему заперечення католицького вчення про аналогію сущого у дуже подібний до Барта спосіб. Наприклад, Р. Бультманн, під впливом марбурзького неокантіанства та лютеранства наголошував на тому, що об'єктивне знання людиною Бога є грішним знанням з нашої точки зору відносно Бога, позаяк воно намагається управляти Богом [див.: 24; 28]. Е. Юнгель інтерпретує аналогію як відповідність між Богом та світом, котра виникає у Христі, та якої не може бути поза вірою [47, с. 261–298].

Проте багато теологів і католицької, і протестантських традицій прагнули примирити позиції Барта з ученням про предикацію за аналогією у Томи Аквінського. Так, наприклад, Г. Урс фон Бальтасар зауважує, що Барт базує свою критику на хибному уявленні про класичну доктрину аналогії [107, с. 286–287]. При цьому Урс фон Бальтасар погоджується з Бартом стосовно первинності Христа та аналогії віри, але вважає, що реальне протиставлення аналогії сущого та аналогії віри не має сенсу і прагне їх узгодити [99]. А. Буйяр наголосив на тому, що сам Тома ніколи не вживає словосполучення *analogia entis*, і це означає, що він, властиво і не говорить про жоден аспект буття, котрий є спільним для Бога та створіння. Буйяр продемонстрував, що Аквінат, не менше ніж сам Барт, заперечував щось третє (*tertium quid*) між Богом та творінням, та що томістична аналогія буття виявляється передусім у формі судження, тоді як Барт критикував аналогію як засіб формування поняття, а не судження [21, с. 104–108]. Схожу позицію про те, що вчення про аналогію у Аквіната насправді дуже подібне до доктрини К. Барта, займає і А. Шаванн [27, с. 146–198]. Б. Мондін зауважує, що Барт і Аквінат займають набагато ближчі позиції у питанні про співвідношення між Богом та світом, ніж у питанні про інтерпре-

тацію значення теологічної мови, але вчення Аквіната про аналогію буття є більш відповідним до його власного уявлення про співвідношення між Творцем та творінням, ніж у Барта [72, с. 172]. К. Сурін вбачає можливість примирення томістичної теорії аналогії буття з уявленням Барта про аналогію віри на основі аквінатівської теології творіння як прояву Божественного Откровення — у такому разі аналогічне співвідношення між Богом та світом стає аналогією буття з боку Бога та аналогією віри з боку людини [105, с. 420].

Однак далеко не всі дослідники погодилися з тим, що томістичну теорію предикації за аналогією можна легко примирити з уявленнями Барта. Найяскравішим опонентом цього можна назвати В. Панненберга [див.: 45; 83]. Критикуючи вчення про аналогію з точки зору його історичного розвитку, Панненберг вважає, що будь-яка аналогія передбачає подібність, а подібність, у свою чергу, передбачає часткову ідентичність, тобто унівокативність. Таким чином, на його думку, аналогія ніколи не позбавляється свого «унівокативного ядра», «спільного логоса», властивого для теології, позначеної неоплатонічним впливом, котра загрожує трансцендентності Божества внаслідок розмивання прірви між творінням та Богом, що виникла внаслідок гріха. Навіть Арістотель та Ібн-Рушд, з їхнім вченням про еквівокативність у відношенні до одного (πρὸς ἓν), на думку Панненберга, передбачають спільний логос, властивий для античного розуміння аналогії як «порівняння подібностей». Тим більше це властиво для схоластичної аналогії, яка, мовляв, і логічно потребує унівокативного ядра значення, і теологічно нехтує Божественною трансцендентністю [45, с. 676–685; 83, с. 171–173]. Звинувачення аналогії в тому, що вона потребує одного логоса, спільного для двох аналогатів, є дуже серйозним, але видає у Панненберга нехтування функцією аналогії як засобу формування судження [45, с. 690–691]. Подібним чином, не на основі класичної онтології, а на підґрунті історії спасіння та Божественної свободи, інтерпретує аналогію В. Каспер [48, с. 94–99]. Попри те, що, можливо, Панненберг і не прагнув всеохопного аналізу томістичного вчення про аналогію, його дослідження порушують серйозне історико-філософське питання про співвідношення між томістичним уявленням про аналогію у відношенні до одного (*ad unum*) та неоплатонічним уявленням про аналогію як «порівняння подібностей» і відповідного співвідношення між неоплатонічною еманативною причетністю до одного спільного буття та томістичною креаціоністською причетністю творіння до буття Творця. Це питання має велике значення для правильної інтерпретації етичного застосування вчення про аналогію буття.

Незважаючи на велику кількість літератури, присвяченої темі аналогії в неотомізмі, на 50-60-ті роки ХХ століття склалася ситуація, коли очевидною стала потреба нових незаангажованих досліджень відповідних текстів самого Томи Аквінського. Тому незалежні дослідни-

ки, котрі саме в цей час поставили собі на меті досягнути нового автентичного розуміння вчення Томи про аналогію, почали проводити якомога всеохопніші дослідження надзвичайно розкиданих і численних текстів, у яких Аквінат або застосовує цей метод, або, принаймні у певному контексті, теоретизує на цю тему.

Однією з ознак цього нового періоду досліджень аналогії в томізмі стало систематичне вивчення елементів її теорії та застосування у зв'язку з іншими метафізичними особливостями томізму, зокрема, уявленням про партиципацію, що властиве Аквінату передусім внаслідок впливу Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Праця італійського дослідника К. Фабро «Партиципація та каузальність» [36] стала дуже важливим дослідженням такого типу і продемонструвала метафізичне значення вчення про аналогію, хоча й не була ще роботою, в якій було би приділено адекватну увагу еволюції уявлень Аквіната стосовно аналогії. Фабро виділяє три основні шляхи підходу філософії до буття: 1) партиципація; 2) каузальність (ці два типи стосуються самої реальності буття) та 3) аналогія (стосується понять, у яких репрезентовано буття). На думку Фабро, аналогія атрибуції і прямої пропорції має вищий онтологічний статус, ніж аналогія пропорційності, яка є вторинною і суто формальною. Надання цього вищого статусу аналогії атрибуції відповідає основним засадам томізму – первинності акту над потенцією та акту буття (*actus essendi*) над іншими актами. Тобто фундаментальною аналогією у томізмі, на відміну від поширеного кастанівського уявлення, є все-таки аналогія «у відношенні до одного», а віддання переваги аналогії пропорційності відбулося, згідно з уявленням Фабро, внаслідок занадто формалізованого уявлення про буття [36, с. 510]. Разом з тим італійський дослідник усвідомлює, що Тома Аквінський сам не хотів цілковито відмовлятися від застосування аналогії пропорційності, оскільки вона підкреслює важливий аристотелівський момент іманентності буття в суцях (і, відповідно, його трансцендентальності), а аналогія атрибуції – момент залежності речей від відокремленої, трансцендентної досконалості [36, с. 636]. Варто зазначити, що К. Фабро, займаючись дослідженнями впливу метафізичного уявлення про партиципацію у Середні віки на теорію та застосування аналогії в томізмі, продовжував напрямок штудій, започаткований Л. Гайгером [див.: 38].

Праця Р. Генле «Св. Тома та платонізм» [42], яка значно перевершує роботи Гайгера та Фабро у дослідженні питання про те, як Аквінат сприймає платонічні тексти, стала, попри обмеженість своєї теми, дуже важливим дослідженням текстів Томи, в яких ідеться про аналогію, особливо аналогію пропорційності. Проте ці дослідження впливу вчення про партиципацію платонівського походження так і не змогли виконати функції, яку було покладено на спеціальні праці, цілковито присвячені саме ролі аналогії в томістичній метафізиці та теології. Крім того, в цьому контексті важливо враховувати вплив Псевдо-

Діонісія Ареопагіта на Аквіната. Однією з найкращих праць на цю тему лишається рання дисертація Ж. Дюрантеля «Св. Тома та Псевдо-Діонісій» [33]. Більше того, не втрачають своєї актуальності порівняльні дослідження між теологією Аквіната та православною традицією. Так, дуже впливовою і дотичною до нашої теми є праця А. Вільямс про доктрину обоження людини у Аквіната та Палами [109]. Протягом минулого століття дослідники подеколи зверталися до співвідношення між вченням про обоження та аналогією буття [див.: 78].

Найпершою працею, присвяченою темі томістичної аналогії спеціально, авторів якої вдалося загалом уникнути обмежень попередніх коментаторських схем, стала докторська дисертація шведського дослідника Гампуса Літкенса «Аналогія між Богом та світом: вивчення її підґрунтя та інтерпретація її застосування Томою з Аквіну» [58]. У перших її двох частинах розглянуто джерела вчення Томи Аквінського про аналогію між Богом та світом і проаналізовано традиційні способи інтерпретації, котрі властиві для коментаторів. Потім автор переходить до викладення тих засадничих типів застосування аналогії в теології, які він зміг виділити в результаті незалежного дослідження, на основі чого демонструє обмеженість традиційних інтерпретацій і неадекватність їхніх базисних категорій. Після цього Літкенс робить повніший аналіз кожного з тих типів томістичної аналогії, які він відкрив, – і ця частина його дисертації має найбільшу цінність, оскільки вперше таку роботу було проведено послідовно і з численними посиланнями на тексти самого Аквіната.

Згідно з Літкенсом, у філософії Томи Аквінського є три основні типи аналогії між Богом та творінням:

- 1) аналогія атрибутів, при якій поняття взято від Бога і використано для позначення творіння у зовнішній спосіб [58, с. 245–266];
- 2) аналогія, при якій образ позначено від його архетипу, завдяки аналогічній досконалості, яка перебуває в Бозі у досконалий спосіб, а в творінні – недосконало [58, с. 266–283];
- 3) аналогія, при якій Першопричина позначається, виходячи від її наслідків, досконалості котрих перебувають у Ній у вищий спосіб [58, с. 283–310].

Всі ці типи аналогії, на думку Літкенса, базуються на одному і тому самому принципі – подібності наслідків до причин. Аналогія пропорційності, як він вважає, має місце у філософії Аквіната, але виконує у його метафізиці та теології лише обмежену і підпорядковану роль логічного механізму, дозволяючи застосувати відносно Бога певні властивості, які властиві для творіння [58, с. 474–475].

Літкенс послідовно позбавляє каєтанівську позицію текстуального підґрунтя, вважаючи, що немає жодних підтверджень того, що сам Аквінат сприймав аналогію згідно з поняттям і буттям, про яку йдеться у коментарі до «Сентенцій» (Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1), як то-

тожну до тієї аналогії пропорційності, про яку йдеться у творі «Про істину» (De ver., q. 2 a. 11 co.) [58, с. 270–271]. В тих текстах, де Тома описує пряму і внутрішню аналогію між Богом та світом, не йдеться про аналогію пропорційності [58, с. 298–307]. А вчення Каєтана про «змішані» випадки аналогії, коли в одній онтологічній ситуації можна віднайти два типи аналогії, хоча й є формально несуперечливим, інтерпретується послідовниками кардинала у занадто різкий спосіб: вони починають сприймати всі внутрішні аналогії автоматично як пропорційності, за визначенням, а всі прямі аналогії одного до іншого – автоматично як зовнішні. Однією з причин «занедбання» аналогії атрибуції в інтерпретації коментаторів дослідник вважає те, що вони звертали увагу не на ті тексти, де Аквінат говорить про внутрішню аналогію між причиною та наслідком [58, с. 255, 285, 296–298].

Літкенс послідовно спростовує уявлення про первинність аналогії пропорційності, яке пропонують томісти каєтанівського спрямування. По-перше, на його думку, в основі будь-якої пропорційності все одно лежить принцип причинності, тому що лише за допомогою його можна пов'язати дві сторони пропорційності (на одній з яких перебуває творіння та його характеристики, а на іншій, відповідно – Бог та Його атрибути). Адже або Бог є першопричиною усього того, що ми маємо з іншої сторони пропорційності, або пропорційність зводиться до суто формального засобу, і ми маємо справу виключно з логічним порядком. По-друге, аналогічне поняття пропорційності або відповідає рівності пропорцій (відношень), або лише загальному відношенню пропорцій (як от у випадку «творіння : його *esse* :: Бог : Його *esse*». Але у першому випадку має місце унівокативність, а в другому – чистий формалізм. По-третє, пропорційне поняття є нечітким, формальним, і має тенденцію виступати як логічно первинніше за Бога та творіння. По-четверте, терміни, які застосовуються до Бога з однієї сторони пропорційності, самі вживаються за аналогією, і для того, щоб встановити їхнє значення, вже не можна використовувати пропорційність, позаяк це може призвести до нескінченного регресу, а отже пряма пропорція сама по собі лежить поза межами пропорційності [58, с. 49–54, 63–74].

Літкенс критикує і хибне сприйняття аналогії одного до іншого в інтерпретації Франциска Сильвестра як загального типу аналогії, до складу якого входить і пропорційність, на засадах несумісності такого уявлення з контекстом відповідних текстів з Сумм – (SCG, lib. 1 cap. 34 n. 1-2) та (ST I^a q. 13 a. 6 co.) [58, с. 307–310]. І Каєтан, і Сильвестр та їхні послідовники не зрозуміли адекватно ролі пропорційності у томістичній аналогії внаслідок хибного припущення Каєтана, що пропорційність – єдиний можливий тип внутрішньої аналогії. Через це всі випадки, коли Аквінат представляє якусь аналогію як внутрішню, сприймалися ними виключно як випадки аналогії пропорційності, що не відповідає дійсності. З іншого боку, на думку дослідника, інтерпре-

тація Суаресом аналогії одного до іншого, згідно з якою аналогічна досконалість перебуває абсолютним чином у одному аналогаті, а за відношенням до неї – у інших, не відповідає автентичному вченню Аквіната про аналогію одного до іншого [58, с. 310].

Літкенс робить надзвичайно важливі висновки про те, як Тома Аквінський вживає приклади для ілюстрації аналогії. Справа в тому, що сам Аквінат іноді вживає один і той самий приклад для унаочнення декількох типів аналогії, що скоріш за все означає, що він сам не розрізняє їх чітко. Хоча з цього не випливає, що Тома плував типи аналогії, коли доходило до їхнього застосування. Інший дослідник, В. Мейснер, продемонстрував у наскільки різноманітних випадках аналогії Аквінат використовує поняття «здоровий» як приклад [71]. Через це і Літкенс, і Мейснер, дійшли висновку, що вживання Аквінатом прикладів у розгляді аналогії не може бути вдалим критерієм розрізнення при класифікації текстів.

Безперечно, робота Літкенса стала революційною завдяки глибокій повазі до першоджерела, адже її автору вперше вдалося охопити настільки велику кількість текстів Аквіната на тему застосування методу аналогії у теології Томи Аквінського і на основі власного прочитання розглянути коментаторську традицію дуже критично. Разом з тим, не применшуючи видатної ролі, яку зіграла ця праця, слід вказати на ряд її недоліків. По-перше, аналізуючи твори Аквіната, Літкенс практично не звертає уваги на хронологічні особливості їхньої появи, тоді як Тома Аквінський істотно змінював своє уявлення про роль аналогії у філософії. По-друге, незважаючи на величезний обсяг розглянутих текстів Аквіната, Літкенс випускає з поля зору деякі дуже важливі уривки, звертаючи таким чином увагу передусім на ті з них, які слугують підтвердженням його власної класифікації аналогії. По-третє, з іншого боку, сприймаючи деякі тексти занадто буквально, і тому йдучи лише за фактом вживання таких термінів як *proportio*, *proportionalitas* чи *analogia*, шведський дослідник розглядає ряд таких текстів, які не мають жодного відношення до проблеми. По-четверте, сам поділ аналогії на типи, які виділяє Літкенс, викликає багато питань, тим більше що він сам не надає достатньо інформації про відносну важливість кожного з цих різновидів. По-п'яте, прагнучи продемонструвати особливе значення впливу неоплатонізму на формування вчення про аналогію у Томи Аквінського, Літкенс детально розглядає відповідні елементи філософії численних середніх та нео-платоніків, але при цьому в його праці дуже показово відсутні Боецій, Еріугена, Авіцеброн і представники сен-вікторської школи (тобто, відповідно, занедбано дослідження логічного виміру вчення про аналогію). Розгляд застосування аналогії у Ібн-Рушда виразно недостатній. Беручи ці аспекти до уваги (і розуміючи фізичну неспроможність однієї людини в одному дослідженні охопити всіх попередників Томи у темі аналогії адекват-

ним чином), слід, однак, поставити питання про те, чи можна вважати таке дослідження вичерпним з історико-філософської точки зору.

Попри це важливим лишається той факт, що Літткенс звертає особливу увагу на історію формування уявлення про еквівокацію «по відношенню до одного» (πρὸς ἓν, *ad unum*), стосовно якої Тома вживає поняття *analogia*. Ця схема «фокального значення» або «еквівокації πρὸς ἓν», котру було вже згадано у вступі, відіграла вирішальну роль у метафізиці і Арістотеля, і Томи, який перейняв її від Альберта Великого та Ібн-Рушда. Найвидатнішими її дослідниками є Г. Овен та Дж. Овенс. Овенс провів найглибше і найсистематичніше дослідження аналогічної предикації у Арістотеля, а його праця «Вчення про буття у арістотелівській метафізиці» після своєї появи у 1951 році стала класичною і перевидавалася декілька разів [82].

Наступним видатним кроком у напрямку досліджень теорії аналогії буття у томізмі стала праця американського дослідника Дж. Клубертанца «Св. Тома Аквінський про аналогію: текстуальний аналіз та систематичний синтез», що вийшла у 1960 році [51]. Її автор, розвиваючи ідеї Літткенса, унаочнює складність питання про метод аналогії в томізмі загалом, розгалуженість його застосування і необхідність брати до уваги відмінності між різними періодами філософування Томи Аквінського. Однією з найбільших переваг цього дослідження є особлива увага до термінології, яку застосовує Аквінат у тих текстах, які історики філософії наводять для підтвердження своєї інтерпретації томістичного вчення про аналогію. Клубертанц чітко виділяє поняття, які застосовуються в таких текстах, аналізує їхню частотність у різних творах Томи і робить на основі такого аналізу свої висновки. Найголовніше серед цих висновків – те, що Клубертанц переконливо доводить, що аналогія пропорційності (на яку роблять особливий наголос Каєтан та його послідовники) з'являється лише в ранній період розвитку філософії Аквіната (під час написання твору «Про істину»), і згодом майже не використовується, натомість маючи лише поодинокі застосування, яке зовсім не може претендувати на центральність у томістичній системі¹³. Таким чином, на думку американського дослідника, можна говорити про певну еволюцію уявлень Томи про аналогію – від «Дискусійних питань про істину» до пізніших творів, і про відповідну еволюцію коментаторського сприйняття цих уявлень – від самого Аквіната до Каєтана.

Проте найбільшим досягненням Клубертанца стало перше широкомасштабне зведення разом усіх найважливіших уривків текстів, які сто-

¹³ Клубертанц переконує, що після 1256–1257 років Тома цілковито відмовився від пропорційності як єдиного можливого способу опису аналогії між Богом та творінням, позаяк зрозумів, що пропорційність або призводить до агностицизму стосовно одного з аналогатів, що дозволяє робити хоча й обгрунтовані, проте тривіальні судження, або залежить від попереднього знання та переформулює його [51, с. 27, 86–100, 109–110].

суються аналогії, які він представив у додатку до своєї праці. Щоправда, дослідник не мав на меті включити до складу цього зібрання усіх випадків використання аналогії у Аквіната (невідомо, чи це взагалі можливо в рамках одного видання), а особливий акцент при відборі уривків було зроблено на каузальній партиципації [51, с. 159]. Разом з тим, на важливий момент застосування аналогії до поняття блага Клубертанц лише вказує [51, с. 142–143], але зовсім не розвиває цієї теми [див. також: 50].

Ще одним надзвичайно важливим дослідженням томістичної аналогії на початку 1960-х років стала праця Б. Монтаня «Вчення про аналогію буття згідно зі св. Томою Аквінським», що вийшла у 1963 році [73]. У цій роботі, звуженій до аналізу суто метафізичного застосування аналогії у Аквіната, автор здійснює одночасно історичне і систематично-доктринальне дослідження. Розуміючи, що всеохопні дослідження Літкенса та Клубертанца, навіть попри прагнення їхніх авторів та значні досягнення, не дають відповіді на питання про те, чи має Аквінат одну теорію аналогії, до якої мають звестися всі випадки її застосування, чи декілька різних теорій (і якщо так, то які саме), Монтань говорить про недостатність лише формального історичного розгляду і прагне систематично дослідити складеність теорії аналогії з трьох метафізичних тем: 1) аристотелівської теми складеності (композиції) сушого; 2) платонічної теми партиципації (причетності) сушого; 3) теми аналогії буття. Оскільки ці теми є органічними складовими метафізики Томи Аквінського, дослідник слушно застерігає від спокуси зведення томістичної метафізики до якоїсь однієї з цих тем.

Б. Монтань погоджується з Клубертанцем стосовно того, що Тома Аквінський, надавши перевагу аналогії пропорційності у ранній період своєї творчості, потім до неї практично не звертався. На думку французького дослідника, у творі «Дискусійні питання про істину» Аквінат ототожнив будь-яку аналогію *ad unum* з визначеним відношенням, яке надавало б можливість знати Бога у досконалий спосіб, і тому аналогія прямої пропорції (прямого відношення) сприймалася ним як така, що шкодить нескінченній відстані між творінням та Творцем. Саме тому з метою збереження Божественної трансценденції і в логічній, і в онтологічній площині, Тома й звернувся до пропорційності. А у своїх пізніших творах, де викладається вчення про Бога як чистий акт та продуктивну причину, яка іманентна сушому («у серці сушого»), він вже зміг показати, яким чином Бог може творити суще, яке прямо співвідноситься з ним, при цьому не втрачаючи своєї трансценденції. Тому згодом пропорційність стала непотрібна Аквінатові, тим більше, що, як зауважують і Монтань, і Клубертанц, Тома зрозумів, що кінцевим висновком пропорційності є агностицизм [73, с. 7–10, 65–66, 75–93]. Г. Вольфсон також помічає цю істотну зміну у вченні Аквіната про аналогію після «Дискусійних питань про істину» [110, с. 518–522].

Названі праці вказали на загальний характер застосування аналогії в томістичній філософії, але потребували більшого текстуального під-

твердження. Тому наступні десятиліття пройшли під знаком уточнення наявних відомостей про аналогію буття в томізмі з огляду на особливості окремих творів Аквіната. Наприклад, Т. Фланіган [див.: 37] та Н. Мтега [75] провели дослідження застосування аналогії в «Сумі проти поган».

Справжній злам у вивченні теми аналогії в томізмі став можливим лише після того, як цю проблему почали потроху розглядати під кутом зору найновіших досягнень логіки та семантики у ХХ столітті. Ця тенденція, у свою чергу, пов'язана з розвитком аналітичної традиції, яка розпочалася у минулому сторіччі з відкидання будь-яких метафізичних засад. Аналітичні філософи, переживши яскравий етап розвитку відповідної методології, у 60-ті роки усвідомили необхідність віднаходження таких засад, що випливали з самої природи філософії. У стосунку до теми аналогії дуже важливим був перехід від епохи неопозитивізму до філософії повсякденної мови (від раннього до пізнього Вітгенштайна), оскільки саме цей перехід, що відбувся всередині аналітичної традиції, дуже яскраво демонструє неможливість вилучення з філософської мови багатозначності, і тому – питання про те, що в Середні віки називали аналогією, постає з новою актуальністю.

Поступово все більше аналітичних філософів і дослідників історії філософії усвідомлювали континуальність, яку можна легко помітити між пізньосхоластичним дискурсом і проблемами аналітичної традиції ХХ століття. Англomовна традиція у філософії, принципово схильна до емпіризму, «здорового глузду» та лінгвістично-семантичного аналізу, має свій початок у філософії Вільяма Оккама та Роджера Бекона. Але в другій половині ХХ століття у низки дослідників склалося стійке переконання, що філософія Томи Аквінського теж має надзвичайно багато спільного з аналітичною традицією: той же емпіризм, аристотелівський «здоровий глузд» та поширений лінгвістично-семантичний аналіз. Дійсно, аналізуючи більшість філософських проблем, Аквінат, подібно до Аристотеля та незліченних аристотеліків, звертається передусім до аналізу значень філософського поняття у наявній мові. Тобто, формально це передається у наступний спосіб: «Про ... кажуть (йдеться) у наступних значеннях: ...». При цьому значення взято саме з повсякденної мови, хоча й передбачається, що це мова людей, які є компетентними у даних питаннях. Тому, на нашу думку, саме у англomовному середовищі на другу половину ХХ століття намітилися найбільш перспективні дослідження творчості Аквіната.

На перебіг досліджень томістичного вчення про аналогію у рамках аналітичної традиції дуже вплинула стаття Ю. М. Бохенського «Про аналогію», яку, після її появи у 1948 році, неодноразово перевидавали [19]. Проте найвпливовішим дослідником томістичного вчення про аналогію, що належить до аналітичної традиції, є Р. Мак-Інерні. Його перші праці на цю тему з'явилися ще в кінці 50-х – на початку 60-х

років минулого століття [див.: 63; 64]. Вже в них намітився основний напрямок його інтепретації ролі аналогії в томізмі: сприймати аналогію в творах Томи Аквінського здебільшого як логічний метод, що застосовується до судження і поняття, але не до самих речей, тобто не як метафізичний факт [див.: 67; 69]. Користуючись схоластичною термінологією, це можна висловити як те, що аналогія має застосування лише у сфері других інтенцій (у інтенціональному, а не в реальному порядку). На думку Мак-Інерні, проблеми у розумінні дійсної ролі аналогії у томізмі були пов'язані зі тим, що з аналогією передусім отожднювали реальну залежність акцидентів від субстанції, і творіння від Бога, тоді як насправді у Аквіната йдеться лише про логічну атрибуцію. Тобто Каетан, на його думку, вніс у розгляд аналогії у томістичній традиції принципово чужий для неї метафізичний вимір. Дещо загострений, цей підхід, тим не менш, базується на аналізі конкретних випадків застосування аналогії у текстах Томи [див.: 65; 69].

Мак-Інерні сильно вплинув на перебіг дискусії про роль Каетана у формуванні томістичної традиції розуміння аналогії. Відомою стала його текстуальна критика каетанівського уявлення про те, що будь-яка атрибуція є зовнішньою. Базуючись на досягненнях В. Мейснера [див.: 71], Мак-Інерні довів, що формально аналогія як така є нейтральною по відношенню до того, про зовнішній чи внутрішній атрибут йдеться [64, с. 3–31]. Важливим стало також пропагороване Мак-Інерні уявлення про те, що поняття «аналогія» в томістичному розумінні саме є аналогічним [див.: 65]. Тобто серед його значень також можна виділити первинні та вторинні, а сам цей поділ не є поділом роду на види¹⁴.

Не до кінця погоджуючись з тезою про те, що Аквінат *сам* бачив у аналогії виключно певну логічну структуру, хотілося б зауважити, що саме ідея Мак-Інерні про те, що аналогія стосується передусім особливого типу термінів, таких як «суше», «благо» [див.: 70], значення яких згруповано «по відношенню до одного», уможливило етичну складову нашого дослідження. Слід також зауважити, що сам Мак-Інерні, в рамках своєї плідної діяльності в другій половині XX – на початку XXI століття, подеколи висловлював у своїх етичних творах уявлення про можливе аналогічне співвідношення між такими поняттями, як «благо», «дія» тощо. Наприклад, яскраво таку можливість ілюструє стаття Мак-Інерні про коментар Томи Аквінського до твору Боеція «*De hebdomadibus*» [див.: 68]. Проте розробку ним питання можливого застосування аналогії в етиці далеко не можна назвати завершеною.

¹⁴ Дж. Овенс поділяв усю предикацію на унівокативну та еквівокативну. Еквівокативна, у свою чергу, поділяється на випадкову еквівокацію, еквівокацію за пропорцією (для цього різновиду якраз і застосовується томістичне поняття аналогії) та еквівокацію за референцією. При цьому атрибуцію Овенс відносить саме до останнього виду [див.: 80; 81]. Дослідженням контрольованої еквівокації поняття аналогії займався також і М. Адлер [8].

Другим авторитетним дослідником аналогії в англomовних країнах є Д. Беррелл, котрий також послідовно стверджує, що у випадку томістичної аналогії ми маємо справу передусім з аналогічним поняттям та відповідним судженням, а не з самою реальністю. Причому як метод формування особливих філософських понять (майже в граматичному сенсі) аналогія виступає надзвичайно плідним методом. У своїй відомій праці «Аналогія та філософська мова» [26] Беррелл аналізує вживання аналогічних структур філософської мови у відношенні до засадничих понять не лише Томою Аквінським, але також і Платоном, Арістотелем та Йоаном Дунсом Скотом. Д. Беррелл наголошував на тому, що аналогія як структура, що вкорінена в самій природі філософської мови, надзвичайно важко піддається теоретизації. На його думку, саме тому Тома Аквінський і не прагнув створювати всезагальної теорії аналогії, а відповідну спробу Каєтана слід вважати великою помилкою [див.: 25].

Вчення про аналогію з точки зору лінгвістичного аналізу також було розглянуто такими дослідниками, як В. Преллер, В. Різ, Ф. Ферре, Дж. Маккверрі та інших. Значним аналітичним впливом було позначено і одну з найцікавіших праць на тему ролі аналогії останніх десятиліть авторства Дж. Рокки [96]. Його дослідження у галузі «теологічної епістемології» Тома Аквінського є особливо цінним з огляду на його особливий акцент на аналогії як способі судження, а не формування поняття самого по собі.

Найвпливовішим в англomовній аналітичній традиції дослідником вчення про аналогію в середньовічній філософії стала Е. Ешворт, котра наприкінці минулого століття провела дуже масштабні дослідження контексту появи середньовічного вчення про аналогію, звертаючи, таким чином, увагу не лише на філософію Аквіната, а передусім на його попередників і наступників [див.: 14; 15].

Дехто серед англomовних дослідників здійснював вивчення томістичної аналогії з огляду на проблеми семантики. Серед найвидатніших з цих постатей слід згадати Дж. Росса [див.: 97; 98] – філософа, чий підхід до вивчення томістичної аналогії пройшов через дуже показові трансформації. У своїх ранніх працях Росс виступив на підтримку схеми Каєтана, заперечивши будь-яку пряму аналогію атрибуції між Богом та світом, і запропонувавши аналогію властивої пропорційності як єдино можливий різновид аналогії у висловленні атрибутів стосовно Бога. При цьому, на думку дослідника, аналогія атрибуції є неприйнятною з міркувань особливостей повсякденної мови [див.: 97]. Згодом Росс намагався виразити класичну томістичну теорію аналогії (у каєтанівській інтерпретації) засобами сучасного семантичного аналізу та захищав у активній полеміці (зокрема, з Мак-Інерні) каєтанівські позиції. Проте у своїх пізніших, набагато складніших з лінгвістичної точки зору працях, американський філософ взагалі пориває з традицією Аквіната та Каєта-

на, критикуючи її за «атомізм» та ізоморфізм відношення між мовленням, поняттям та річчю. Натомість Росс стверджує, що у мові загалом має місце певна «аналогія значень». При цьому полісемічні варіації неможливо пояснити лише виведенням одного значення з іншого. Натомість слід мати на увазі те, що різні значення диференціюються у різних лінгвістичних контекстах. Тобто Росс представляє суто лінгвістичну теорію аналогії, виходячи з уявлення про те, що значення слів залежать від контексту, а аналогія та еквівокативність є двома різновидами більш загального явища, невід'ємно властивого природній мові [98, с. 22]. Праці Росса свідчать, що попри глибокий аналіз, на жаль, всі названі дослідження аналогії у аналітичній традиції відзначає деяка довільність тлумачення та вибору уривків творів Аквіната, тому цю тему далеко не можна вважати закритою.

Подібним чином, протягом ХХ століття було також здійснено декілька видатних студій томістичної аналогії у зв'язку чи у протиставленні з діалектикою Гегеля, наприклад ті, які було видано у збірнику «Аналогія та діалектика» [9]. У схожому напрямку Д. Трейсі намагався продемонструвати компліментарність діалектики та аналогії, котра допомагає обом теоріям уникнути крайнощів унівокативності та еквівокативності [106]. Крім того, К. О-Ніл прагнув підкреслити аспект негативності у теорії аналогії і розглядав аналогію як фундаментальне співвідношення, в рамках якого своє місце може віднайти діалектика, котра, на його думку, не є достатньо фундаментальною [див.: 77].

Вчення про аналогію нерозривно пов'язане з уявленням про метафору, від якої її слід чітко відрізнити. Багато плідних досліджень томістичної аналогії проводилося у зв'язку з поширенням вивчення метафори як феномену мовлення [див.: 299]. Важливе значення для розвитку цього напрямку дослідження відіграли праці П. Рікера [див.: 94; 95]. Іноді дослідники намагалися прояснити томістичне вчення про аналогію з точки зору вчення про метафору, як, наприклад, Ф. Секретан [див.: 100], що не можна вважати адекватним. Цьому можна протиставити загалом дуже вдалі дослідження ролі метафори у метафізиці та теології, як от у К. Ернста [див.: 35]. Загалом вчені усвідомлювали необхідність прояснення відносин між предикацією за аналогією у томістичному розумінні та метафорою, тому дослідження на цю тему займають значні частини фундаментальних для галузі праць згадуваних Д. Беррелла [див.: 26], Р. Мак-Інерні [див.: 64; 65; 66], Д. Трейсі [див.: 106], та інших.

Окрему групу досліджень томістичного вчення про аналогічну предикацію займають праці, в котрих здійснено аналіз цієї доктрини у контексті дослідження символізму. Найчастіше в цих роботах вчення Аквіната порівнюють з уявленнями Пауля Тілліха [див.: 43; 72; 92]. Серед дослідників, котрі займалися питанням співвідношення між томістичною аналогією та символізмом спеціально, слід виділити Ж. Рішара [див.: 93].

Висновок

Проведений аналіз свідчить, що тему аналогії буття у Томи Аквінського та його послідовників дуже активно досліджували. Разом з тим, попри численні праці, внаслідок розгалуженості самої теми, її не можна вважати вичерпно дослідженою. Існує ще багато нез'ясованих аспектів застосування аналогії у Аквіната.

Зі свого боку, розгалуженість та чисельність проаналізованих тут досліджень свідчить про те, що у випадку звернення до теми томістичного вчення про аналогію буття ми маємо справу з фундаментальним філософським питанням, яке відноситься до розряду «вічних проблем». Пов'язані з ним питання про статус позитивних висловлень про Абсолют та епістемічної значимості таких висловлень, у яких є первинне, фокальне значення та вторинні, похідні, що згруповані навколо нього, залишається складним і до кінця не розв'язаним. Водночас, від відповіді на це питання залежить статус значимих висловлень у метафізиці, етиці та логіці.

ЛІТЕРАТУРА

Рукописи

1. **Dubnewycz, Ambrosii.** *Scientia ultranaturalis seu metaphysica 1729 inchoata.* / *Dubnewycz, Ambrosii.* – Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського 452/n1746. – арк. 381 зв. – 383 зв.

Використані твори та переклади інших філософів (у алфавітному порядку імен авторів)

2. **Cajetanus.** *De nominum analogia. De conceptu entis. Scripta philosophica / Cajetanus.* [Ed. N. Zammit.] – R.: Institutus «Angelicum», 1934. – xviii, 111 p.
3. **Cajetan.** “*The Ánalogy of Íames*” and “*The Nóncept of Being*” / *Cajetan.* [Transl. from Lat. and ann. E. A. Bushinski, H. J. Koren.] – Pittsburgh: Duquesne University Press, 1953. – 103 p.
4. **Fonseca Pedro da,** *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros.* / *Fonseca Pedro da* – Hildesheim: Georg Olms, 1964. – xvi, 758 p.
5. **Joannes a Sancto Thoma.** *Cursus philosophicus thomisticus.* T. I-II. / *Joannes a Sancto Thoma.* [Ed. Reiser.] – Torino: Marietti, 1948.
6. **Suarez Franciscus.** *Disputationes metaphysicae.* 2 t. / *Suarez Franciscus.* – Hildesheim: Georg Olms, 1965.

Дослідження

7. **Жильсон Э.** *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского.* / Жильсон Э. // Избранное. – Том 1. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 496 с.
8. **Adler M.** *The equivocal use of the word “analogical”* / Adler M. // *The New Scholasticism*. – 1974. – № 48. – P. 4-18.
9. *Analogie et dialectique: essais de théologie fondamentale* / Sous la dir. de P. Gisel et Ph. Secretan. – Genève: Labor et Fides, 1982. – 281 p.
10. **Anderson J.** *Mathematical and metaphysical analogy in St. Thomas* / Anderson J. // *The Thomist*. – 1941. – № 3. – P. 564-579.
11. **Anderson J.** *Some basic propositions concerning metaphysical analogy; response to comments* / Anderson J. // *Review of Metaphysics*. – 1952. – № 5. – P. 465, 469-472.
12. **Anderson J.** *Reflections on the analogy of being.* / Anderson J. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1967. – 88 p.
13. **Anderson J.** *The bond of being.* / Anderson J. – St. Louis; New York: Greenwood Press, 1969. – 341 p.
14. **Ashworth E.** *Signification and modes of signifying in thirteenth-century logic: A preface to Aquinas on analogy* / Ashworth E. // *Medieval Philosophy and Theology*. – 1991. – № 1. – P. 39-67.
15. **Ashworth E.** *Analogy and equivocation in thirteenth-century logic: Aquinas in context* / Ashworth E. // *Mediaeval Studies*. – 1992. – № 54. – P. 94-135.
16. **Ashworth E.** *Suárez on the analogy of being: some historical background* / Ashworth E. // *Vivarium*. – 1995. – № 33. – P. 50-75.
17. **Barth K.** *Church dogmatics* / Barth K. [Ed. G. W. Bromiley, T. F. Torrance; tr. from Ger. G. W. Bromiley]. – 4 v. – Edinburgh: T. & T. Clark, 1957-1960.
18. **Blanche F.** *Une théorie de l’analogie. Eclaircissements et développements* / Blanche F. // *Revue de philosophie*. – 1932. – № 32. – P. 37-78
19. **Bocheński J.** *On Analogy* / Bocheński J. // *The Thomist*. – 1948. – № 11. – P. 424-447.
20. **Bonansea B.** *The human mind and the knowledge of God: Reflections on a scholastic controversy* / Bonansea B. // *Franciscan Studies*. – 1980. – № 40. – P. 5-17.
21. **Bouillard H.** *The knowledge of God* / Bouillard H. [Tr. from Fr. S. D. Femiano.] – N. Y.: Herder and Herder, 1968 – 127 p.
22. **Boulanger A.-B.** *Le “semi-agnosticisme” du P. Sertillanges et le thomisme du R. P. Romeyer* / Boulanger A.-B. // *Revue thomiste*. – 1930. – V. 35. – P. 158-189.

23. **Bradley D.** *Thomistic theology and the Hegelian critique of religious imagination* / Bradley D. // *The New Scholasticism*. – 1985. – № 59. – P. 60–78.
24. **Bultmann R.** *What sense is there to speak of God?* / Bultmann R. // *Religious language and the problem of religious knowledge* / Ed. R. Santoni. – Bloomington: Indiana University Press, 1968. – P. 186-197.
25. **Burrell D.** *Beyond the theory of analogy* / Burrell D. // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. – 1972. – № 46. – P. 114–122.
26. **Burrell D.** *Analogy and philosophical language*. / Burrell D. – New Haven: Yale University Press, 1973. – xi, 278 p.
27. **Chavannes H.** *The analogy between God and the world in Saint Thomas Aquinas and Karl Barth* / Chavannes H. [Tr. from Fr. W. Lumley]. – N. Y.: Vantage Press, 1992. – ix, 267 p.
28. **Craighead H.** *Rudolf Bultmann and the impossibility of Godtalk* / Craighead H. // *Faith and Philosophy*. – 1984. – № 1. – P. 203-215.
29. **Deely J.** *Four ages of understanding. The first postmodern survey of philosophy from ancient times to the turn of the twenty-first century*. / Deely J. – Toronto: University of Toronto Press, 2001. – 1019 p. – (Toronto studies in semiotics).
30. **Descoqs P.** *Institutiones metaphysicae generalis; éléments d'ontologie*. – T. 1: *Introductio et metaphysica de ente in communi*. / Descoqs P. – P.: G. Beauchesne, 1925. – 638 p.
31. **Descoqs P.** *Prélections théologiques naturalis: cours de théodicée*. – 2 v. / Descoqs P. – P.: G. Beauchesne, 1932-1935.
32. **Doyle J.** *Suarez on the analogy of being* / Doyle J. // *The Modern Schoolman*. – 1969. – № 46. – P. 219-49, 323-41.
33. **Durantel J.** *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. / Durantel J. – P.: Librairie Félix Alcan, 1919. – iv, 273 p.
34. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. / Edidit H. Denzinger, A. Schoumetzer. – Barcinone: Herder, 1965. – 954 p.
35. **Ernst C.** *Metaphor and ontology in "Sacra Doctrina"* / Ernst C. // *The Thomist*. – 1974. – № 38. – P. 403-425.
36. **Fabro C.** *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. / Fabro C. – Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1961. – 650 p.
37. **Flanigan T.** *The use of analogy in the "Summa contra gentiles"* / Flanigan T. // *The Modern Schoolman*. – 1957. – № 35. – P. 21-37.
38. **Geiger L.-B.** *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. / Geiger L.-B. – P.: J. Vrin, 1942. – 496 p.

39. **Gilson É.** *Cajétan et l'existence / Gilson É.* // *Tijdschrift voor Philosophie.* – 1953. – № 15. – P. 267-286.
40. **Gilson É.** *The Christian philosophy of St. Thomas Aquinas / Gilson É.* [With a catalogue of St. Thomas's works by I. T. Eschmann; transl. from Fr. L.K. Shook.] – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. – x, 502 p.
41. **Hazelton R.** *Theological analogy and metaphor / Hazelton R.* // *Semeia.* – 1978. – № 13. – P. 155-176.
42. **Henle R.** *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas. / Henle R.* – The Hague: Martinus Nijhoff, 1956. – xxiii, 487 p.
43. **Hill W.** *Knowing the unknown God. / Hill W.* – N. Y.: Philosophical Library, 1971. – iii, 304 p.
44. **Hochschild J.** *The semantics of analogy according to Thomas de Vio Cajetan's De nominum analogia: Thesis (PhD). / Hochschild J.* – University of Notre Dame, 2001. – ix, 267 p.
45. **Johnson E.** *The right way to speak about God? Pannenberg on analogy // Theological Studies. / Johnson E.* – 1982. – № 43. – P. 673-692.
46. **Journet C.** *The dark knowledge of God / Journet C.* [Transl. from Fr. J. F. Anderson.] – L.: Sheed and Ward, 1948. – xiii, 122 p.
47. **Jüngel E.** *God as the mystery of the world: on the foundation of the theology of the Crucified One in the dispute between theism and atheism / Jüngel E.* [Transl. from Ger. D. L. Guder.] – Grand Rapids: Eerdmans, 1983. – xvi, 414 p.
48. **Kasper W.** *The God of Jesus Christ / Kasper W.* [Transl. from Ger. M. J. O'Connell.] – N. Y.: Crossroad, 1984. – x, 404 p.
49. **Kelly B.** *The metaphysical background of analogy. / Kelly B.* – L.: Blackfriars, 1958. – 23 p. – (Aquinas Papers; № 29)
50. **Klubertanz G.** *The problem of the analogy of being / Klubertanz G.* // *Review of Metaphysics.* – 1957. – № 10. – P. 553-579.
51. **Klubertanz G.** *St. Thomas Aquinas on analogy: A textual analysis and systematic synthesis. / Klubertanz G.* – Chicago: Loyola University Press, 1960. – 319 p. – (Jesuit Studies).
52. **Krapiec M.** *Teoria analogii bytu. / Krapiec M.* – *Dziela.* – T. 1. – Lublin: RW KUL, 1993. – 437 s.
53. **Krapiec M.** *Metafizyka. Zarys teorii bytu. / Krapiec M.* – *Dziela.* – T. 7. – Lublin: RW KUL, 1995. – 528 s.
54. **Landry B.** *La notion d'analogie chez S. Bonaventure / Landry B.* // *Revue néoscholastique de philosophie.* – 1922. – № 24. – P. 137-169.

55. Landry B. *L'analogie de proportion chez S. Thomas* / Landry B. // *Revue néoscholastique de philosophie*. – 1922. – № 24. – P. 258-280.
56. Landry B. *L'analogie de proportionalité chez S. Thomas* / Landry B. // *Revue néoscholastique de philosophie*. – 1922. – № 24. – P. 454-464.
57. Landry B. *La notion d'analogie chez S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin.* / Landry B. – Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1922. – vii, 68 p.
58. Lyttkens H. *The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino.* / Lyttkens H. – Uppsala: Boktryckeri, 1953. – 493 p.
59. Macquarrie J. *In search of deity: an essay in dialectical theism.* / Macquarrie J. – N. Y.: Crossroad, 1985. – x, 274 p.
60. Mascall E. *Existence and analogy: a sequel to "He who is".* / Mascall E. – London: Longmans, Green and Co., 1949. – xix, 188 p.
61. Maritain J. *Distinguish to unite or the degrees of knowledge.* / Maritain J. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. – 500 p.
62. Maurer A. *St. Thomas and the analogy of genus* / Maurer A. // *The New Scholasticism*. – 1955. – № 29. – P. 127-144.
63. McInerny R. *The logic of analogy* / McInerny R. // *The New Scholasticism*. – 1957. – № 31. – P. 149-171.
64. McInerny R. *The logic of analogy: An interpretation of St. Thomas.* / McInerny R. – The Hague: Martinus Hijhoff, 1961. – x, 184 p.
65. McInerny R. *Studies in analogy: An essay on analogy and existence.* / McInerny R. – The Hague: Martinus Hijhoff, 1968. – x, 138 p.
66. McInerny R. *Rhyme and reason: St. Thomas and modes of discourse.* / McInerny R. – Milwaukee: Marquette University Press, 1981. – 70 p.
67. McInerny R. *Being and predication: Thomistic interpretations.* / McInerny R. – Washington: The Catholic University of America Press, 1986. – xii, 323 p.
68. McInerny R. *Saint Thomas on "De hebdomadibus"* / McInerny R. // *Being and goodness. The concept of good in metaphysics and philosophical theology* / Ed. S. MacDonald. – Ithaca: Cornell University Press, 1991. – P. 74-97.
69. McInerny R. *Aquinas and analogy.* / McInerny R. – Washington: Catholic University of America Press, 1996. – x, 169 p.
70. McInerny R. *Ethica thomistica: The moral philosophy of Thomas Aquinas.* / McInerny R. – Washington: Catholic University of America Press. – 1997. – xi, 129 p.
71. Meissner W. *Some notes on a figure in St. Thomas* / Meissner W. // *The New Scholasticism*. – 1957. – № 31. – P. 68-84.

72. **Mondin B.** *The principle of analogy in Protestant and Catholic theology.* / Mondin B. – The Hague: M. Nijhof, 1968. – x, 202 p.
73. **Montagnes B.** *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin.* / Montagnes B. – Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1963. – 211 p. – (Philosophes médiévaux; 6).
74. **Morreall J.** *Analogy and talking about God: A critique of the Thomistic approach.* / Morreall J. – Washington: University Press of America, 1979. – 138 p.
75. **Mtega N.** *Analogy and theological language in the "Summa contra gentiles". A textual survey of the concept of analogy and its theological application by St. Thomas Aquinas.* / Mtega N. – Frankfurt am Main; Bern; New York; Nancy: Peter Lang, 1984. – 207 p.
76. **Muskens G.** *De vocis 'analogis' significatione ac usu apud Aristotelem.* / Muskens G. – Groningen: Wolters, 1943. – 99 p.
77. **O'Neill C.** *Analogy, dialectic and inter-confessional theology* / O'Neill C. // The Thomist. – 1983. – № 47. – P. 43-65.
78. **O'Shea K.** *Divinization: A study in theological analogy* / O'Shea K. // The Thomist. – 1965. – № 29. – P. 1-45.
79. **Owen G.** *Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle* / Owen G. // *Logic, science and dialectic: Collected papers in Greek philosophy* / Ed. M. Nussbaum. – Ithaca: Cornell University Press, 1986. – P. 180-199.
80. **Owens J.** *Comments on Mr. Anderson's Thesis* / Owens J. // *Review of Metaphysics.* – 1952. – № 5 – P. 467-469.
81. **Owens J.** *Analogy as a Thomistic approach to being* / Owens J. // *Medieval Studies.* – 1962. – № 24. – P. 303-322.
82. **Owens J.** *Doctrine of being in the Aristotelian metaphysics: A study in the Greek background of medieval thought.* / Owens J. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. – xxxi, 539 p.
83. **Pannenberg W.** *Basic questions in theology: Collected essays.* In 2 v. / Pannenberg W. [Transl. from Ger. G. H. Kehm.] – Philadelphia: Fortress Press, 1970. – V.2 – 249 p.
84. **Patterson R.** *The conception of God in the philosophy of Aquinas.* / Patterson R. – London: G. Allen and Unwin, 1933. – 508 p.
85. **Penido M.** *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* / Penido M. – Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1931. – 478 p.
86. **Phelan G.** *St. Thomas and analogy* // Phelan G. *Selected papers.* – Milwaukee: Marquette University Press, 1941. – P. 95-121.
87. **Przywara E.** *Analogia Entis. Metaphysik.* / Przywara E. – München: Kösel und Pustet, 1932. – 154 s.

88. **Przywara E.** *Analogia Entis: Metaphysik, Ur-Struktur un All-Rhythmus.* / Przywara E. – Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962. – Bd. 3. – 527 p.
89. **Rahner K.** *The experiences of a Catholic theologian* / Rahner K. // *Communio.* – 1984. – № 11. – P. 404-414.
90. **Ramirez J.** *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* / Ramirez J. // *La ciencia tomista.* – 1921. – № 24. – P. 19-40, 195-214, 337-57; 1922. – № 25. – P. 17-38.
91. **Ramirez J.** *Opera Omnia.* 4 t. / Ramirez J. – Madrid: Instituto de Filosofia “Luis Vives”. – 1970.
92. **Reese W.** *Analogy, symbolism and linguistic analysis* / Reese W. // *Review of Metaphysics.* – 1960. – № 13. – P. 447-468.
93. **Richard J.** *Analogie et symbolisme chez saint Thomas* / Richard J. // *Laval théologique et philosophique.* – 1974. – № 30. – P. 379-406.
94. **Ricoeur P.** *The Rule of metaphor: Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language* / Ricoeur P. [Transl. from Fr. R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello.] – Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1977. – viii, 384 p.
95. **Ricoeur P.** *Naming God* / Ricoeur P. // *Union Seminary Quarterly Review.* – 1979. – № 34. – P. 215-227.
96. **Rocca G.** *Analogy as judgment and faith in God’s incomprehensibility: A study in the theological epistemology of Thomas Aquinas: Thesis (PhD).* / Rocca G. – Washington: Catholic University of America, 1989. – 690 p.
97. **Ross J.** *A critical analysis of the theory of analogy of St. Thomas: Thesis (PhD).* / Ross J. – Brown University, 1958. – 610 p.
98. **Ross J.** *Portraying analogy.* / Ross J. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981. – xi, 244 p.
99. **Schrijver G. de.** *Le merveilleux accord de l’homme et de Dieu: Étude de l’analogie de l’être chez Hans Urs von Balthasar* / Schrijver G. de. – Leuven: University Press, 1983. – 344 p.
100. **Secretan P.** *De l’analogie* / Secretan P. // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* – 1981. – № 28. – P. 148-176.
101. **Sertillanges A.** *Agnosticisme ou anthropomorphisme* / Sertillanges A. // *Revue de philosophie.* – 1906. – № 8. – P. 129-165.
102. **Sertillanges A.** *Foundations of Thomistic philosophy* / Sertillanges A. [Transl. from Fr. G. Anstruther.] – Springfield: Templegate, 1956. – 254 p.
103. **Slattery M.** *Concerning two recent studies of analogy* / Slattery M. // *The New Scholasticism.* – 1957. – № 31. – P. 237-247.

104. **Slattery M.** *The three-fold division of analogy* / Slattery M. // *Philosophical Studies*. – 1966. – № 15. – P. 131-154.
105. **Surin K.** *Creation, revelation and analogy theory* / Surin K. // *Journal of Theological Studies*. – 1981. – № 32. – P. 401-422.
106. **Tracy D.** *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. / Tracy D. – N. Y.: Crossroad, 1981. – xiv, 467 p.
107. **Urs von Balthasar H.** *The theology of Karl Barth. Transl. from Ger. by J. Drury*. / Urs von Balthasar H. – N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1971. – x, 323 p.
108. **Van Leeuwen A.** *L'analogie de l'être. Genèse et contenu du concept d'analogie* / Van Leeuwen A. // *Revue néo-scholastique de philosophie*. – 1936 – № 39. – P. 293-320.
109. **Williams A.** *The ground of union: Deification in Aquinas and Palamas*. / Williams A. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1999. – 222 p.
110. **Wolfson H.** *Studies in the history of philosophy and religion* / Wolfson H. [Ed. I. Twersky, G. Williams.] – Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 1973. – Vol. 2. – 655 p.

Сергей Секундант (Одесса)

ЛОГИКА И МЕТАФИЗИКА У Х. КРУЗИЯ

Sergiy Secundant (Odesa)

Crusius's logic and metaphysic

The question, what is necessary to consider as the fundamental science, logic or metaphysics, become at Crusius compromise decision. He acknowledges, like Volff, metaphysics as fundamental science, and originally examines logic as its component part. But later he, like Zabarella, differentiates them on their object: metaphysics investigates necessary truths, and logic casual truths. For Crusius's approach is characteristic that logic and metaphysics are orientated on the decisions of cognition problems and he puts more expressly, than his predecessors, a question about the borders of cognition. If for Crusius the basic task of metaphysics is to find simple concepts which determine, according to him, the borders of reliable cognition of reality, so the logic must determine borders of reliable cognition by the research of possibilities of perceptible, symbolic and intuitional cognition. Acknowledging internal properties of things and basic forces of the soul as unknown, Crusius called in a question expedience of search such of properties and forces, and also genetic-empirical method in general.

Вопрос о соотношении логики и метафизики возник сразу же после того, как сочинения Аристотеля стали предметом широкого обсуждения. Сам Аристотель не дал однозначного ответа на этот вопрос. Господствовавшая в средние века точка зрения, согласно которой метафизика как основополагающая наука должна служить фундаментом всех наук, в том числе и логики, была подвергнута резкой критике в эпоху Возрождения и Новое время. Наиболее радикальными представителями противоположной точки зрения были Дж. Забарелла и Й. Юнг. Последний даже отвергал необходимость метафизики не только для логики, но и для естествознания. Лейбниц попытался реабилитировать метафизику, доказывая необходимость ее для естествознания и особенно для решения религиозно-экзистенциальных проблем. Но он строго отграничил логику от метафизики и вместо последней в качестве фундаментальной науки предпочитал разрабатывать «универсальную науку», которая у него фактически представляла со-

© С. Секундант, 2010

бой совокупность научно-теоретических и методологических дисциплин. Полностью же реабилитировал метафизику только Х. Вольф, который в своей латинской логике попытался доказать необходимость метафизики и, в частности, онтологии для логики. Правда, его онтология затрагивала и широкий спектр теоретико-познавательных вопросов. Христиан Август Крузий фактически присоединился к точке зрения Х. Вольфа. Тем не менее его относят к числу тех мыслителей, которые оказали наибольшее влияние на формирование философских взглядов И. Канта в ранний период его творчества. Подобно своему учителю А. Рюдигеру, Х. Крузий стремился всячески подчеркнуть роль опыта в познании, хотя и не принимал его сенсуализма. Несмотря на то, что начиная уже с ранних своих работ Х. Крузий становится в жесткую оппозицию к рационалистической философии Г. В. Лейбница и Х. Вольфа, его философия обнаруживает еще сильную зависимость от философских взглядов последнего. Х. Крузий не отвергает характерный для Х. Вольфа взгляд на метафизику как фундаментальную науку. Для него метафизика — это «общая основополагающая наука (Grundwissenschaft), из которой всякое другое человеческое познание, поскольку оно должно доказываться a priori, может черпать свои основания» [4, Vorrede zur 1. Aufl, a4]. В своей характеристике метафизики он ориентируется на фундаментальное для философии Лейбница и Х. Вольфа разграничение необходимых и случайных истин. Как и Х. Вольф, метафизику Х. Крузий относит к тем теоретическим дисциплинам, которые исследуют «необходимые истины и то, что познаваемо из них a priori» [5, §11, p. 23]. Его трактовка необходимых истин носит сильно выраженный «метафизический характер» и ближе к точке зрения Х. Вольфа, чем Лейбница. Необходимыми Х. Крузий называет такие истины, которые «касаются или того, что просто необходимо и не может быть невозможным, или по меньшей мере того, что неизбежно при установлении мира и, следовательно, должно происходить в любом мире точно так же, как и в настоящем мире», [4, §1] Хотя, согласно Х. Крузию, действительность вещей большей частью познается a posteriori, он, как и Х. Вольф, все же считает, что «метафизика указывает основания возможности и необходимости, благодаря которым их познание становится отчетливее и полнее» [4, Vorrede zur 1. Aufl, a4]. Из так понимаемого предмета метафизики он выводит ее структуру, которая отличается от структуры метафизики Х. Вольфа только тем, что Х. Крузий исключает из нее эмпирическую психологию. «Так как необходимые истины становятся объектом метафизики, — пишет Х. Крузий, — то легко увидеть, что учение об общей сущности вещей, о Боге и об общей сущности мира вообще относится к ней» [4, Vorrede zur 1. Aufl, a5]. К метафизическим наукам, таким образом, он относит онтологию (учение об общей сущности вещей вообще и тех их видах, которые могут быть познаны a priori), теоретическую естественную

теологию (учение о Боге, его свойствах и действиях) и метафизическую космологию (учение о необходимой сущности мира вообще и о том, что из нее может быть познано a priori). Пневматологию как учение о необходимой сущности духов он относит к космологии. Позднее, в своей логике, подобный взгляд на предмет метафизики он распространяет и на философию вообще. В отличие от обыденного познания, которое имеет дело с индивидуальными событиями и познает их в соответствии с тем, как они существуют, т. е. как они даны нам в чувственном восприятии, и не возвышается до отчетливого знания причин, философию Х. Крузий определяет как «такого рода познание, которое имеет дело с истинами разума, объектом которых является нечто постоянное» [5, §1, р. 3]. К философии он предъявляет практически те же требования, что и Х. Вольф: она должна быть истинной, обоснованной и полезной, а для этого она должна иметь отчетливые понятия, правильные доказательства, постигать истинные отношения вещей и действительные причины. Кроме того, Х. Крузий требует, чтобы она была «проницательной», понимая под «проницательным познанием» такое, которое отчетливо осознает, как и от чего оно абстрагирует. В отличие от истин откровения, истины разума он рассматривает как «такие, которые мы познаем на основе размышления о естественных процессах, происходящих в мире» [5, §1, р. 3]. Х. Крузий выделяет две черты истин разума: 1) они должны познаваться только разумом и 2) их объекты являются необходимыми и неизменными или по меньшей мере в этом мире они встречаются постоянно. Но если Х. Вольф стремился максимально сблизить математику и метафизику, то Х. Крузий, напротив, их разграничивает. В отличие от математики, которая также имеет дело с необходимыми истинами, «метафизика — это наука о таких необходимых свойствах, которые отличаются от свойств протяженных величин» [4, сар. 1, §4]. Иначе говоря, метафизика имеет дело с качественными характеристиками вещей. Различаются они и методом. Если метод математики — синтетический, то метод метафизики — аналитический.

Подобная характеристика истин разума, которую мы встречаем у Х. Крузия, предельно сближает философию с метафизикой в традиционном ее понимании. Согласно Х. Крузию, «философия имеет дело с сущностью вещей и с причинами того, что мы воспринимаем» [5, §2, р. 4]. Такую позицию Г. Хаймзёт характеризует как «онтологический рационализм», который Х. Крузий, по его мнению, унаследовал от философии 17 в. [6, р. 129]. Это — рационализм, поскольку предметом философии является уже не предметная область бытия (первоначала и первопричины бытия, вещь вообще), а истины разума. Но этот рационализм «онтологический», поскольку то, что делает истины необходимыми, находится в вещах, т. е. за пределами сознания. Отсюда и вытекает то, что познание сущности вещей становится основной задачей

философии, а именно философия, согласно Х. Крузию, должна исследовать, в какой мере устройство нашего мира является необходимым или случайным.

Однако видеть в этом только рецидив философии 17 в. представляется по меньшей мере несправедливым по отношению к Х. Крузию. Если принять во внимание тот контекст, в котором формировались его философские взгляды, то нетрудно заметить, что в полемике против Х. Вольфа он защищает принципиально иную концепцию знания, чем та, которой придерживались Лейбниц и Х. Вольф. Х. Крузий решительно выступает против того, чтобы предметом метафизики считать возможное (тем более если его понимать как то, что можно мыслить непротиворечиво) и от него переходить к исследованию действительности. Из возможного, утверждает Х. Крузий, нельзя вывести все многообразие действительных свойств вещей. Поэтому, считает он, исходным предметом философии должны стать действительные вещи. Но в отличие от философов 17 в. Х. Крузий подчеркивает, что мы знаем действительную вещь лишь постольку, поскольку мы ее можем мыслить как действительную. «Отсюда ясно, — пишет он, — что и почему признаком действительности в нашем рассудке в конечном счете является ощущение. Ибо ощущение является именно тем состоянием нашего рассудка, благодаря которому мы вынуждены мыслить нечто непосредственно как существующее и не нуждаемся при этом в том, чтобы познавать его с помощью умозаключений» [4, §1]. Такой вывод становится возможным, если мы признаем, что ощущения возникают у нас в результате «физического воздействия» вещей на наше сознание. Х. Крузий встает на защиту теории *influxus physicus* (взаимодействия души и тела), которая выступала в качестве важнейшей предпосылки практически всякой эмпирической философии. Аргументы окказионалистов и Лейбница против этой теории он считает недостаточными для того, чтобы ее отвергнуть. Согласно Х. Крузию, эта теория не является невозможной, так как она не является противоречивой. Он соглашается с тем, что она непонятна, но на этом основании, полагает он, ее нельзя считать ложной. В поддержку этой теории Х. Крузий выдвигает только то, что *influxus physicus* — это «первоначальная сила», «основное отношение», т. е. интуитивно очевидная истина. Но благодаря ей чувственное познание становится не только исходным пунктом, но и основанием, а значит, и необходимым компонентом всякого познания. В этом пункте он выступает как последователь А. Рюдигера и противник Х. Вольфа и Лейбница. Необходимые истины разума у Х. Крузия относятся прежде всего к действительности. Только на основании знания действительного состояния вещей, считает он, мы можем утверждать, что возможно, а что невозможно.

По этой причине Х. Крузий резко выступил против попытки Х. Вольфа вывести все принципы и, в частности, принцип достаточ-

ного основания, из принципа противоречия. В этом отношении его критика направлена против Х. Вольфа, но не против Лейбница, который строго разграничивал оба эти принципа. Вслед за А. Ф. Гофманном Х. Крузий в своем «Философском исследовании, касающегося применения и границ принципа определяющего или, проще говоря, достаточного основания» (*Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*) обращается с резкой критикой против принципа достаточного основания, на котором, как он полагает, базировались философские системы Лейбница и Х. Вольфа. Х. Крузий стремится показать, что принцип достаточного основания в том виде, как его понимал и формулировал Лейбниц, не может считаться истинным, отчасти потому, что из него вытекают ложные следствия, не совместимые с истиной [3, §§ V, VII, VIII, IX], отчасти потому, что он не доказан [3, §§ XI-XIII], а отчасти потому, что он не может быть доказан [3, §§ XIV-XV]. Х. Крузий также указывает на многозначность понятия «достаточное основания» (*ratio sufficiens*). «Ибо поскольку, — пишет он, — основание (*Grund*) — это то, откуда можно понять, почему нечто есть, то оно включает в себя в действительности познавательные основания и основания самих вещей, а именно познавательные основания а priori, которые покоятся только на наших понятиях, а также действующие причины (*Ursachen*) и прочие детерминирующие основания, которые детерминируются не посредством некоторой деятельности, а несколько иначе, благодаря своему существованию (*Daseyn*), так что оно включает в себя даже цели, законы и правила благоразумия (*Klugheitsregeln*). Более того, основание либо является чем-то отличным от того, основанием чего оно считается, либо оно относится к нему, а именно тогда, когда вещь должна содержать свое основание в себе. И если мне скажут, что некоторая вещь А имеет основание, то я спрошу: «Что за основание? В себе или вне себя? Действующая причина или только познавательное основание в рассудке? Физическое или моральное?»» [3, §16, p. 59]. Х. Крузий поэтому предлагает различать производные и первые действия, которые вытекают из сущности самого действующего субъекта (простых субстанций), а среди последних — постоянные и свободные действия. В отличие от постоянных действий, которые вытекают из сущности действия божественного разума и составляют сущность простых субстанций, свободные действия могут быть обусловлены и не обусловлены действующими причинами, т. е. они могут быть направлены так или иначе, поскольку не возникает никакого противоречия. К таким свободным действиям он относил свободный творческий акт Бога и свободные действия человека. Следует заметить, что указанные критические замечания скорее касаются Х. Вольфа, чем Лейбница. Х. Вольф, действительно, смешивал реальные и познавательные основания. Лейбниц же строго разграничивал гносеологический и метафизический

зический подходы. У него принцип достаточного основания выступал как регулятивный познавательный принцип, который у него выполнял не столько методологические, сколько критические функции, тогда как Х. Вольф и Х. Крузий приписывают ему только функцию обоснования. Лейбниц, в частности, с помощью этого принципа пытался отграничить область научных исследований от метафизики. Но поскольку этот принцип у него касался фактических истин, т. е. области, которая была предметом не только научных (ограниченных феноменами), но и метафизических исследований, то Лейбниц в обязанность метафизике ставил выявление метафизических (онтологических) предпосылок этого принципа. Однако метафизические предпосылки у него имели только статус гипотезы, которые признавались лишь в том случае, если они выступали как необходимые предпосылки научного (феноменального) опыта. Необходимые истины у него вытекали из разума Бога, тогда как все существующие вещи — из его воли. Поэтому Лейбниц строго разграничивал понятие основания и причины. Закон причинности у него касался только феноменального опыта, где только и действительны пространственно-временные отношения и причинные связи. За пределами феноменального опыта у него располагалось царство духа и свободы. Духовные монады рассматривались им как основания, но не как причины материальных вещей, которые он рассматривал как феномены. Х. Крузий смешивает метафизический и гносеологический аспект принципа достаточного основания, отдавая при этом предпочтение метафизическому аспекту, когда в начале своего исследования он определяет основание как «то, из чего можно понять, почему нечто есть, или точнее, почему оно скорее существует так, а не иначе» [3, §1, Р. 3]. Не случайно предметом его критики становится та (метафизическая) формулировка принципа достаточного основания, которую мы встречаем у Х. Вольфа: «Все, что есть, имеет свое основание, почему оно скорее есть, чем не есть, и почему оно скорее существует так, а не иначе» [3, §1, Р. 3]. У Х. Крузия пространственно-временные отношения распространяются на всю область существующего. Все, что существует, существует, согласно Х. Крузию, в пространстве и времени. Он, с одной стороны, как и Х. Вольф, смешивает причину и основание, а, с другой, требует их разграничения. С одной стороны, он обвиняет Лейбница и Х. Вольфа в детерминизме, в отрицании свободы, а, с другой, сам расширяет область пространственно-временных и причинных связей. Х. Крузий, ссылаясь на многозначность понятия «достаточное основание», предпочитает говорить о принципе «определяющего основания» (*principium rationis determinantis*). Правда, Х. Крузий не отвергает принцип достаточного основания, а в некотором смысле даже пытается его спасти. С этой целью вместо одного принципа он вводит девять разных принципов: 1) принцип достаточной реальной причины,

2) принцип случайности, 3) необходимости, 4) существующего определяющего основания, 5) определяющего основания действия, 6) принцип убеждения, 7) морального долга, 8) благоразумия и 9) морального основания соглашаться с истиной» [3, §§ XX-XXXII]. Принцип определяющего (детерминирующего) основания он выводит из принципа необходимой достаточной реальной (действующей) причины. Он у него гласит: действующая причина порождает событие таким образом, что при одних и тех же условиях оно не могло бы возникнуть или существовать иначе. Само понятие детерминации Х. Крузий понимает достаточно широко, а именно детерминацией (*Determination*) он называет «возможный способ существования вещи, который необходимо присущ ей в виде альтернативы, т. е. который должен был бы присущ ей или всегда, или которому вместо этого должен был бы присущ некоторый из иных способов существования, противоположный этому» [4, cap. III, §23, p. 36]. Детерминация у Х. Крузия, таким образом, не исключает альтернативы, но число возможных действия всегда ограничено. Свободные причины – это такие, которые сами решаются на одно из возможных действий и исключают другие. Поскольку свобода, которой мы обладаем в наших действиях, требует такого критерия нашего поведения, который нам указывал, что мы должны делать, постольку она, как признает Х. Крузий, не может быть абсолютной и должна быть некоторым образом детерминирована. С другой стороны, он осознает, что этого рода детерминация должна принципиально отличаться от той, которая присуща неживой природе. Поэтому, хотя Х. Крузий смешивает понятия основания (*Grund*) и причины (*Ursache*) в широком смысле, когда определяет основание как «все то, что полностью или частично порождает нечто другое и поскольку оно рассматривается таким образом» [4, Cap. 3, §34, p. 54], используя их в качестве немецкого эквивалента латинских терминов «принцип» (*principium*) и «основание» (*ratio*), все же действующую причину он рассматривает как один из видов оснований и требует разграничивать реальные и познавательные, или идеальные, основания.

Необходимость такого разграничения вытекала из той задачи, которую Х. Крузий поставил перед метафизикой, а именно указать те рациональные основания, при которых одна и та же реальность может быть выражена с помощью необходимых и всеобщих понятий и тем самым сформулирована в виде одних и тех же истин. Реальным он называет такое основание, «которое полностью или частично создает или делает возможной саму вещь (*Sache*) вне мысли» и отождествляет его с принципом существования или возникновения (*principium essendi vel fiendi*) [4, Cap. 3, §34, p. 55]. Среди реальных оснований он выделяет действующие причины и недействующие реальные основания, или основания существования.

Познавательное основание, которое Х. Крузий называет также идеальным, он определяет как «такое, которое создает убедительное познание вещи и рассматривается как таковое» [4, Сар.3, §34, р.55]. Такое основание выступает как принцип познания (*principium cognoscendi*), который содержит требование, чтобы каждое суждение было обосновано. Среди познавательных оснований он выделяет такого рода основания, что, «после того как уже получили понятие некоторого подлежащего доказательству предложения, познают только его истинность, сопоставляя его с познавательным основанием» [4, Сар.3, §35, р.55], которые Х. Крузий называет познавательными основаниями *a posteriori*, и познавательные основания *a priori*. К последним он относит «такие, которые способны создать не только убеждение в истинности некоторого предложения в рассудке, но и идею самого предложения» [4, Сар.3, §35, р.56]. Такое понимание априорных и апостериорных суждений мало чем отличается от традиционного понимания, известного еще со времен схоластики. В эту чисто логическую трактовку априорных и апостериорных суждений Х. Крузий привносит только свое методологическое содержание, когда априорные основания он характеризует как такие «основания, из которых достаточно пронизательный и внимательный ум смог бы абстрагировать подлежащее доказательству предложение в соответствии с его определенным содержанием, при условии, что понятие этого предложения он не узнал откуда-либо еще» [4, Сар.3, §35, р.56]. У Х. Крузия, как и у схоластов, апостериорные суждения говорят о том, что нечто есть, а априорные — о том, почему нечто есть. Особенность позиции Х. Крузия состоит в том, что к познавательным апостериорным основаниям он относит не только опыт, но и основания косвенных математических доказательств, в частности, *deductio ad absurdum*, поскольку они получены путем сравнения и учат нас тому, что есть, а не тому, почему оно есть. Геометрические доказательства, согласно Х. Крузию, являются преимущественно апостериорными. Различие между априорными и апостериорными основаниями у него не было связано, как у Лейбница, с разграничением наших познавательных способностей, а носило скорее методологический характер. А если учесть, что Х. Крузий стоял на позициях эмпиризма и реализма, то станет понятным, почему для него всякое реальное основание является одновременно идеальным основанием. Из реального основания, по его мнению, можно по меньшей мере познать, почему возможна основывающаяся на нем вещь, а при определенных обстоятельствах узнают, почему вещь должна была следовать в данных условиях и почему она должна была следовать так, а не иначе [4, Сар.3, §37, р.59]. Это объясняется тем, что данное различие Х. Крузий ввел прежде всего для того, чтобы показать

несостоятельность онтологического бытия Бога. Он, в частности, утверждал, что совершенство Бога является основанием его вечности, «но оно является таковым только относительно познания, т. е. только познавательным, а не реальным основанием [3, §35]

Познавательные основания становятся предметом исследований как в его метафизике, так и в его логике. Это объясняется тем, что и в метафизике и в логике он преследует одну и ту же цель — объяснить, каким образом возможно достоверное познание истины. Х. Крузий исходит из того, что многое мы не можем познать в действительности, а многое можем познать только с вероятностью. Для того чтобы выяснить, что мы способны познать с достоверностью, а что либо только с вероятностью, либо вообще не можем познать он и предлагает сначала исследовать условия, при которых только и возможно достоверное познание истины, в частности необходимые принципы всякого познания. У метафизики и логики главная цель одна, но предмет разный.

В метафизике достоверность (*Gewißheit*) он рассматривает как разновидность отношения. «Ибо достоверность, — пишет он, — это не что иное, как отношение некоторого высказывания (*Satzes*) к противоречащему ему высказыванию (*Gegensatzes*), которое состоит в том, что имеют полную уверенность (*Sicherheit*) в том, что противоречащее высказывание не является истинным, а именно, что то, что в нем говорится, не существует, или не происходит, или не будет происходить [4, сар. III, §28]. Как и Лейбниц, он различает геометрическую и моральную достоверность. Оба вида такого рода достоверности носят, по его мнению, теоретический характер. От теоретической достоверности Х. Крузий отличает практическую достоверность, или надежность, наших суждений. Практически надежным (*zuverlässig*) он называет «то, в соответствие с чем можно разумным способом действовать, не испытывая никаких колебаний». Согласно Х. Крузию, и практическая надежность (*Zuverlässigkeit*) также есть «некоторого рода отношение, а именно отношение некоторого высказывания к основаниям разумных действий» [4, сар. III, §28, р.45]. Разновидностью отношения для него является и истина. «Истина, — пишет он, — это такое отношение между мыслящим рассудком и мыслимым объектом, в силу которого вне рассудка существует или не существует, возможно или невозможно то, о чем он думает, что оно существует или не существует, что оно возможно или невозможно» [5, сар. I, §51]. В своей логике Х. Крузий подчеркивает, что «истинная мысль должна согласовываться с объектом вне мысли, но не вне рассудка» [5, сар. I, §51] Это замечание означает только то, что объект мысли должен быть вне мысли. Однако он может быть не только вне рассудка, но и в рассудке. Говорить в этом случае о критицизме или догматизме Х. Крузия, понимая последний в духе И. Канта, было бы не совсем корректно. Смысл всех этих определений станет ясным, как только мы обратим внимание на то, как Х. Крузий

понимает отношение. «Отношением, — пишет он, — называется такой вид существования между двумя или более вещами, благодаря которому становится возможным от них одновременно абстрагировать то, что нельзя было бы абстрагировать от каждой из них в отдельности» [4, сар. III, §28, р. 42] Для Х. Крузия отношение — это есть нечто существующее независимо (хотя и не абсолютно) от его носителей. Отношение, согласно Х. Крузию, нельзя вывести из их свойств, а можно только абстрагировать. Это значит, что каким бы субъективным не был акт познания, в нем всегда можно обнаружить некоторое постоянное отношение, которое может быть предметом исследования метафизики. Однако Х. Крузий подчеркивает не только это свойство отношения, но и относительность всех тех процессов, которые содержат то или иное отношение. Такого рода относительные процессы, по его мнению, нуждаются в чем-то абсолютном. В процессе познания истины в качестве такого абсолюта выступает убеждение (*Ueberzeugung*), хотя оно, как замечает Х. Крузий, является результатом многих причин, действующих в душе. «Ибо, — разъясняет он, — оно есть не что иное, как внутреннее восприятие связи некоторого высказывания вместе с признаками истинности. Таким образом, оно является только восприятием некоторого отношения, а именно достоверности, данной отчетливо мыслимым признаком истины» [4, сар. III, §28, р. 45]

Для Х. Крузия, как и для Лейбница, отношения выступают в качестве объективного основания всякой (как теоретической, так и практической) системы знания, претендующей на общезначимость. Однако эти отношения не даны нам в повседневном опыте, они должны быть познаны и правильно абстрагированы. Сам процесс их познания, хотя и является субъективным по своей природе, должен нас привести к нужному результату и мы должны иметь гарантию того, что мы пришли к должному результату. Гарантию эту, по мнению Х. Крузия, нам может дать только убеждение в том, что мы правильным путем получили данный результат. Поэтому метафизика как учение о необходимых истинах разума, объектом которых является нечто неизменное, нуждается в логике, которая по указанным выше причинам должна иметь дело с субъективными процессами мышления, т. е. с тем, что является изменчивым и случайным. Задача логики выявить субъективные основания возможности познания объективной истины. По этой же причине доказательство у Х. Крузия сводится к убеждению. Однако это не означает, что логику интересует изменчивое и случайное. Наоборот, процесс познания, как и процесс доказательства, должен базироваться на всеобщих принципах, в истинности которых никто не мог бы усомниться. Выявить эти принципы — задача метафизики.

В качестве таких высших познавательных принципов у него выступают три принципа, которые Х. Крузий в духе Э. В. фон Чирнхауза характеризует как принципы мыслимого. Высшим среди них он, как и

Х. Вольф, считает принцип противоречия (*principium contradictionis*), который он использует как критерий истинности: то, что нельзя мыслить иначе, как истинное, истинно; а то, что нельзя совсем мыслить, или мыслить не иначе, как ложное, то ложно [5, §256]. Второй принцип, принцип неразделимых (*principium inseparabilium*), гласит: то, что нельзя в мысли отделить друг от друга, то и в действительности не отделено друг от друга. Его дополняет третий принцип, «принцип соединимых» (*principium jungibilium*), согласно которому то, что нельзя мысленно связать в одном понятии, то и в действительности не связано [5, §261]. Из этих трех познавательных принципов Х. Крузий выводит все остальные принципы, среди которых есть и принцип достаточного основания. Сам процесс познания он, подобно Э. В. фон Чирнхаузу, трактует как субъективный процесс осознания истины. Хотя у Х. Крузия все его принципы формулируются в виде субъективных предписаний, они тем не менее выражают такие основания, которые позволяют нам перейти к суждениям об их объектах, т. е. они являются субъективными основаниями объективных истин. Он четче, чем это делал Э. В. фон Чирнхауз, ставит вопрос о том, каким образом законы нашего мышления могут претендовать на то, чтобы выражать объективную действительность. Х. Крузий не только никогда не путал, но и всячески стремился подчеркнуть, что субъективная возможность и необходимость не совпадают с объективной возможностью и необходимостью. Эти три принципа он рассматривал как необходимое, но недостаточное условие познания истины. Но они единственное, чем мы обладаем. «Человеческий рассудок, — пишет он, — ничего не считает истинным, если он отчетливо или смутно не воспринял его связь с тремя высшими принципами, или по меньшей мере воображает, что воспринял» [3, §29, р. 80]. Это предписание Х. Крузий формулирует в виде правила убедительного довода (*regula convictionis*). Кроме того, совершенно в духе Р. Декарта, Х. Крузий замечает, что действительность этого правила зависит от метафизической предпосылки, что Бог не мог устроить наш разум таким, чтобы он постоянно заблуждался. Это было бы, считает он, абсурдом (*ungereimt*) и богохульством (*gottloß*).

В своей метафизике Х. Крузий подчеркивает, что приведенные выше принципы выступают только в качестве критериев возможности. Они определяют, что возможно, а что невозможно, что есть нечто (*Ding*), а что есть бессмыслица (*Unding*). Так как действительная вещь, согласно Х. Крузию, «это такая вещь, которую мы не можем мыслить иначе, как действительную вещь», эти принципы выступают как необходимая, но недостаточная предпосылка знания того, что вещь действительно существует. Они содержат в себе только признаки возможности, но не действительности вещи. По его мнению, «признаком действительности в нашем рассудке в конечном счете всегда является ощу-

щение, ибо ощущение – это такое состояние нашего рассудка, когда мы нечто вынуждены мыслить как непосредственно существующее» [4, §16, р. 28]. Х. Крузий признает, что наше ощущение может нас обмануть. Но мы, замечает он, это устанавливаем не только на основе умозаключений, но и на основе другого ощущения, которое мы сравниваем с предыдущим. Поэтому для Х. Крузия ощущение «в конечном счете» всегда является признаком действительности.

Эти высшие принципы мышления, будучи примененными к опыту, дают нам то, что мы называем аксиомами, т. е. положения, которые не нуждаются в доказательстве. Такого рода аксиомы базируются на внутреннем восприятии некоторого отношения, а именно возможности или невозможности мыслить определенные вещи вместе или раздельно. «Аксиома, или непосредственное предложение, – пишет Х. Крузий, – это предложение, в котором непосредственно воспринимается такое отношение субъекта и предиката, когда нам, если бы мы захотели отрицать последний, невозможно было бы далее мыслить субъект» [5, §42, р.68]. Аксиомой он считает суждение «всякая линия тождественная сама себе» на том основании, что невозможно мыслит линию, которая не равна самой себе. Хотя Х. Крузий утверждает, что в аксиоме связь субъекта и предиката понимается непосредственно из понятия субъекта, он не сводит все аксиомы к аксиоме тождества. Наряду с аксиомой тождества он выделяет аксиому причинности. К аксиомам он относит и «неразрывные смежные понятия» (Nebenbegriffe), когда просто воспринимают невозможность мыслить субъект, отрицая при этом предикат [5, §42, р. 69].

Для того, чтобы получить все недоказуемые положения в их систематической связи, мы должны осуществить анализ опытных данных с целью выявления лежащих в их основе простых элементов. Х. Крузий, как и большинство мыслителей 17 в., исходит из предпосылки, что такой анализ возможен и что число таких элементов конечно. Хотя этот анализ должен начинаться с чувственных впечатлений, видеть в этом влияние Дж. Локка, как делал Э. фон Астер [1, s. 447], было бы неправильно. Х. Крузий подчеркивает, что простейшие элементы, которые мы получаем в результате анализа, являются не простейшими ощущениями, как это имело место у Дж. Локка, а как простейшие, т. е. далее неразложимые понятия. Более того, он требует четко разграничивать «полностью разложенные понятия» (die ganz aufgelösten Begriffen) и те объекты, которые «неразложимы» (unauflöslich sind), т. е. кажутся нашим чувствам простыми [4, §102, р.176] Ясность, к которой стремится Х. Крузий, не является той ясностью, которой обладает чувственное восприятие. Характеризуя ясность (Deutlichkeit) как «такое совершенство мыслей, при котором их можно отличить от всех других» [4, cap. 1, §8, р. 12], он уже в начале своей метафизики требует различать три вида ясности: 1) «обыденную ясность» (gemeine Deutlichkeit), ко-

торая имеет место тогда, когда их можно отличить от всех других, несмотря на то, что они еще не разложены посредством анализа» [4, сар. 1, §8, р. 12], 2) «ясность существенного содержания» (*Deutlichkeit der wesentlichen Inhaltes*), которая достигается путем «разложения представления о содержании некоторого понятия, поскольку осознаются содержащиеся в нем части» [4, сар.1, §8, р. 12], и 3) «логическая ясность, или ясность, достигаемая путем абстрагирования» (*logikalische Deutlichkeit oder die Deutlichkeit des Abstractionsweges*), который «возникает благодаря тому, что при разложении происходящих из чувств сложных понятий возникают простые, или благодаря тому, что те понятия, которые к нему не относятся отбрасывают таким образом, что в мысли ничего не остается, что не относится к нему» [4, сар. 1, §8, р. 12–13]. Простые чувственные восприятия Дж. Локка обладают лишь первым видом ясности, Х. Крузия же интересуется преимущественно последний вид ясности, которого нельзя достичь путем эмпирического анализа. Судя по тому, что Х. Крузий требует различать логическую, метафизическую и основную сущность (*Grundwesen*) [4, §39, р. 63], его не удовлетворяет полностью ни метафизический анализ, ведущий ко второму виду ясности, ни логический. Метафизический и логический анализ у него имеют вспомогательный характер. Основным же у него становится анализ оснований. Свой анализ Х. Крузий всегда пытается довести до выявления основных понятий, основных сущностей, основных действий, основных способностей и т. д. Согласно Х. Крузию, всякое положение, претендующее на статус аксиомы, должно быть, подвергнуто такому анализу, поскольку только такой анализ позволяет нам окончательно решить, можем ли мы и в какой мере мыслить анализируемые объекты вместе в одном понятии.

О необходимости такого рода анализа, который вел бы далее неразложимым понятиям говорил Лейбниц и многие философы 17 века. У Х. Крузия это требование было направлено прежде всего против «геометрического» метода Х. Вольфа. Х. Крузий выступает против того, чтобы начинать с произвольных определений и путем последовательного выведения одного понятия из другого приводить их в систему. Возражая Х. Вольфу, Х. Крузий указывает на то, что, прежде чем давать определение, необходимо сначала выяснить, возможен ли объект данного понятия. Подобное возражение Лейбниц выдвигал в адрес Р. Декарта, но у Лейбница такого рода анализ сводился к системе определений и ограничивался исключительно решением вопроса о том, возможен ли объект понятия. Х. Крузий же в своей онтологии пытается выяснить, каким образом мы приходим к тому или иному понятию. Таким образом он пытается усовершенствовать метод Х. Вольфа. При этом Х. Крузий исходит из того, что простые понятия нельзя получить путем определения. По его мнению, это можно сделать только путем

абстрагирования и разграничения. Поэтому вопрос у него сводится к выяснению того, каким образом мы абстрагируем то или иное понятие. Цель такого анализа привести простые понятия к такой ясности, которая позволяла бы установить между ними необходимые связи, т. е. сформулировать основные аксиомы познания действительности. Поэтому он не выводит на основе определений одно понятие из другого, как это делал Х. Вольф, а пытается «доказать» каждое из определений. Его анализ начинается обычно с вопроса: «Что мы имеем в виду, когда говорим то-то и то-то?». Заканчивается же он, как правило, введением дистинкций, многие из которых он черпает из традиционной метафизики. Правда, иногда такой анализ приводит к не совсем традиционным результатам. Так, поставив вопрос, что мы имеем в виду, когда говорим, что некоторая вещь существует, он дает ответ: мы имеем в виду, что она существует в каком-либо пространстве и в какое-либо время. Существование (Existenz) он определяет как «такой предикат вещи, в силу которого ее можно встретить вне мысли где-нибудь и в какое-либо время» [4, § 46, р. 81]. Пространство и время, согласно Х. Крузию, не является простым отношением между вещами. Пространство нельзя абстрагировать из восприятия одновременно существующих вещей, так как понятие сосуществования, по мнению Х. Крузия, предполагает уже понятие пространства. Если бы оно было сосуществованием, то и предустановленная гармония, считает Х. Крузий, была бы пространством, т. к. она является видом сосуществования души и тела [4, § 49, р. 87]. По его мнению, наряду с относительным понятием «порядка» мы должны мыслить абсолютное понятие пространства. Согласно Х. Крузию, пространство не является ни субстанцией, ни свойством, т. к. последние относятся к сущности вещи, тогда как пространство относится к существованию. Для него пространство — это абстракция, но оно абстрагировано не от сущности, а от существования. Это означает, с одной стороны, что нет существования вне пространства, а с другой, что нет пространства без существующих в нем вещей. Даже возможное пространство не является, по его мнению, пустым, т. к. во всяком возможном пространстве существует Бог. Разграничивая конечное и бесконечное пространство, Х. Крузий подчеркивает, что бесконечное и вечное пространство не является абсолютной субстанцией. «Необходимое и вечное пространство, — поясняет он, — это не абсолютная вещь (Ding), оно не является также Богом. Оно является только абстракцией, которую нужно с помощью разума отличать в существовании Бога» [4, § 51, р. 92]. И время, которое он определяет как «то, в чем мы мыслим последовательность друг за другом следующих вещей», он считает абстракцией. Согласно Х. Крузию, время — это «такого рода абстракция, которую точно так же, как и пространство, сущность нашего рассудка вынуждает примысливать (hinzudenken) всем действительно существующим вещам» [4, § 54,

р. 98]. Эти рассуждения Х. Крузия дали, по-видимому, повод И. Канту уже в его докторской диссертации рассматривать пространство и время как априорные формы чувственности, а это, заметьте, это было первое упоминание И. Канта об априорных формах вообще.

В метафизике Х. Крузия пространство и время, вместе с силой, создают полную возможность вещи, а именно, пространство создает возможность одновременного сосуществования вещей, а время — возможность последовательности вещей в нашем сознании. Пространство и время отличаются от силы действующей причины субстанции, благодаря которой возможность вещи становится полной [4, § 54, р. 98]. Одну из важнейших задач онтологии Х. Крузий видит в том, чтобы выявить все простые понятия, которые делали бы возможным познание действительности. Всего он насчитывает восемь простых понятий, допуская, что этот перечень не полный. К простым он относит понятия пространства (быть где-либо), времени (последовательности), причинности и единства. Но наряду с понятиями пространства и времени он к простым понятиям относит также понятия «быть вне друг друга» и «быть в чем-то» [4, § 102, р. 176]), а также понятие субстанции, хотя субстанция у него состоит из субъекта и его свойств. Однако он не упоминает, ни понятия силы, ни понятия существования, ни некоторые другие понятие, которые он в процессе анализа относил к простым. Однако это не может умалить заслуг Х. Крузия. Его главный вклад Э. Кассирер видел в том, что Х. Крузий четко подчеркнул: «понятия частных наук философия должна не произвольно создавать, а только принимать как факт, который нужно обосновать и разложить на его простые предпосылки» [2, S. 414]. «Простые и фундаментальные принципы, — поясняет он позицию Х. Крузия, — могут быть даны сознанию только благодаря тому, что мы их обнаруживаем в самом эмпирическом созерцании как его необходимые *моменты* и *условия*. Без этого постоянного отношения к конкретному предмету опыта философская систематика понятий была бы беспочвенной и безосновательной» [2, S. 414]. Правда, Х. Крузий, по мнению Э. Кассирера, не смог ясно и непротиворечиво обосновать того отношения между мышлением и опытом, которого он требовал. Замечания Э. Кассирера вполне справедливы. Все же, если оценивать философию Х. Крузия в контексте проблемы становления кантовского критицизма, основную его заслугу следует видеть в том, что поиск последних понятий принципов он осознанно связал с совершенно новой задачей — выявлением границ и оснований достоверного знания. Так, для выявления основных сил, или способностей (*Grundkräfte*), он указывает на восемь их признаков: 1) основная способность должна быть постоянной, 2) то, что мы ей приписываем, мы не можем объяснить из нее на основе причинных связей (*causaliter*), 3) ей нельзя приписать более чем одно свойство или действие, 4) условие, с которым должно быть связано

действие основной силы, должно заключаться в том же субъекте, 5) вытекающее из нее действие должно быть в самом действующем субъекте, 6) основная сила, или способность, не должна выводиться из другой на основе причинной связи, 7) определяющая сила не должна быть абстракцией существования и 8) если обнаруживают обстоятельства, которые нельзя понять из этой силы, то нужно допустить наличие других сил (4, §§71–78). Объясняя, почему мы основной силе мы не можем приписать более чем одного действия или следствия, он пишет: «Если конечной силе можно приписать более чем одно действие или следствие, то учение о природе и все наши исследования причинных связей теряют все свои границы и достоверность» (4, §73, p. 135) Основные способности и первые действия (*actiones primas*), согласно Х. Крузию, должны стать предметом исследования логики.

Если в метафизике логика, которую Х. Крузий характеризует как вспомогательную философскую дисциплину, рассматривается как часть метафизики, то в своей логике он относит ее к частным философским дисциплинам (*Disciplinalphilosophie*), которые в противоположность метафизике, исследующей необходимые теоретические истины, рассматривают либо случайные, либо практические истины [5, §11, P. 23]. К ним он относит также те дисциплины, которые исследуют тела (физика, медицина и телеология), и те, которые исследуют волю (телематология, практическая философия). Логика и ноология, которую он в качестве учения о сущности рассудка предпочитает рассматривать как составную часть логики, исследуют природу и использование рассудка. Поскольку метафизика как наука может быть построена только с помощью логики, исследующей способности и действия нашего рассудка, а с другой стороны, логика как наука невозможна без метафизических принципов, определяющих границы того, что можно мыслить вообще, то для решения вопроса о том, какую из наук следует рассматривать как основополагающую науку, Х. Крузий требует различать абстрактный и конкретный взгляд на логику. С абстрактной точки зрения логику можно, согласно Х. Крузию, рассматривать как науку, а с конкретной (*concretive*) – как способность (*Geschicklichkeit*) субъекта [5, §54, p. 98]. С абстрактной точки зрения логика выступает у него как «наука о способностях человеческого рассудка и о пути познания истины, который мы познаем на основе объяснения действий, законов и правильного использования рассудка» [5, §59]. Кроме того, Х. Крузий выделяет две части логики: теоретическую и практическую. «Теоретическая часть, – разъясняет он, – говорит об основаниях, благодаря которым становится возможным познание истины. Здесь, таким образом, преимущественно речь идет о способностях рассудка... Практическая часть должна объяснить, каким образом следует успешно применять способности и действия с целью познания истины» [5, §60–61]. Благодаря такого рода разграни-

чениям ему удастся сохранить за метафизикой статус фундаментальной науки, а с другой — сделать логику относительно независимой от метафизики наукой. Логика Х. Крузия, как и логика Х. Вольфа, А. Ф. Гофманна и многих других его современников, была ориентирована преимущественно на познание истины. Если учесть, что Х. Крузий свою теорию познания пытался согласовать с эмпирической точкой зрения на происхождение знаний, то неудивительно, что многие исследователи, сравнивая его логику с трансцендентальной логикой И. Канта, обвиняли Х. Крузия в психологизме. Тем более что она выглядела слишком психологичной даже в сравнении с логикой схоластиков, которые трактовали логику как формальное учение о понятии, суждении и умозаключении. Так, В Риссе [7, s. 688-689, 698,701] психологизм логики Х. Крузия видит в трактовке и истины, и принципов доказательства, и самого доказательства, цель которого Х. Крузий, действительно, видел в достижении максимальной степени убеждения.

Чтобы разобраться в том, насколько справедливы подобные обвинения, хотелось бы обратить внимание на некоторые важные моменты учения Х. Крузия, которые, как представляется, либо упускают из виду, либо недооценивают исследователи. Так, психологизм Х. Крузия видят в том, что он главным предметом исследования логики делает способности рассудка, а не его действия или отношения. Однако Х. Крузий не отрицает логики как формального учения о действиях рассудка, он, только, строго разграничивая способности и действия рассудка, пытается указать на необходимость прежде, чем рассматривать действия рассудка, к которым традиционная логика относил понятия, суждения и умозаключения, исследовать сначала его способности. И делается это для того, чтобы выяснить, как возможно достоверное познание истины. Это обнаруживается прежде всего в его учении о рассудке.

У Х. Крузия мы встречаем довольно редкое для его времени разграничение рассудка и разума. Правда, это различие он считает скорее различием в степени совершенства и касается только рассудка в узком смысле этого слова. Что же касается рассудка в широком смысле этого слова, то к нему Х. Крузий, понимая рассудок как «способность некоторой субстанции иметь идеи» [5, §62, p. 108], относил и способность чувственного восприятия. В своем определении рассудка Х. Крузий говорит о субстанциях, поскольку рассудком обладают Бог и другие духовные сущности. Применительно же к человеку рассудок он характеризует как способность представления, а именно как «совокупность способностей духа, посредством которых тот представляет себе нечто» [5, §62, p. 109]. Такой взгляд на рассудок, который мы встречаем уже у Х. Вольфа, сохраняется и у И. Канта, а у К. Л. Рейнгольда способность представления становится основной способностью нашего разу-

ма, из которой тот пытается вывести все другие. У Х. Крузия нет и намека на такую попытку, поскольку он способность представления, как и простые чувственные восприятия, относил к «неразложимым» (unauflösliche) объектам. Разум он рассматривает как высшую степень совершенства рассудка, «благодаря которой он способен познать истину как таковую (Wahrheit als Wahrheit)», а точнее, он определяет разум как «такую совокупность познавательных способностей духа, благодаря которой становится возможным познание истины с помощью сознания» [5, сар. 2, §62, р. 109]. Х. Крузия главным образом интересуется не вопросом о том, какими познавательными способностями мы обладаем, а проблема источников истины. В качестве основного у него выступает вопрос о том, как возможно достоверное познание истины, причем познание естественным, а не сверхъестественным путем. Поэтому он, вслед за Лейбницем, считает правомерным рассматривать разум и в другом значении, а именно, как «совокупность самих истин, которую можно познать с помощью способности разума на основе рассмотрения естественных вещей» [5, сар. 2, §62, р. 109]. Разум во втором значении, согласно Х. Крузию, также можно рассматривать с двух точек зрения — абстрактной и конкретной. С конкретной точки зрения разум рассматривается так, «как он дан (befindlich ist) в том или ином индивидууме». При абстрактном же подходе он рассматривается как «совокупность существенных способностей рассудка вообще и тех действий, которые возможны благодаря этим существенным способностям, если их рассматривать самих по себе» [5, сар. 2, §62, р. 109]. Х. Крузий, таким образом, требует не только разграничивать действия и способности нашего разума, которые делают возможными эти действия, но и два подхода к исследованию наших познавательных способностей. Если первый подход условно можно назвать эмпирическим, то второй можно рассматривать как такой, который в конечном счете привел к трансцендентальной логике И. Канта. Указанное требование направлено как против традиционной логики, которая, по его мнению, исследовала только действия, так и против Х. Вольфа, который непоследовательно придерживался этого различия. Согласно Х. Крузию, разум, как и рассудок, в широком смысле этого слова включают в себя и способности, и действия, причем как высшие, так и низшие способности. Такое широкое понимание разума он считает оправданным, поскольку в процессе познания участвуют действия, без которых мы не могли бы познать наши способности. Оправданным он считает также использования слова «разум» в двух значениях, так как характеристика разума как совокупности истин — это его характеристика с точки зрения объекта его познания. Такая характеристика позволяет нам четко определить границы познания, которые зависят не только от действий и лежащих в их основании познавательных способностей, но и от способа их рассмотрения. Требование различать «конкретный»

и «абстрактный» подходы принципиально важно для понимания позиции Х. Крузия, особенно в связи с обвинениями его в психологизме, ибо это различие направлено на то, чтобы отграничить свой подход от эмпирического и психологического. Так, если разум рассматривать как совокупности разумных истин, то, с конкретной точки зрения (*in concreto*), он выступает как «совокупность того, что познает тот или иной разумный субъект и считает разумными истинами», с абстрактной же точки зрения (*in abstracto*), разум – это «совокупность тех истин, которые можно познать на основе рассмотрения естественных вещей на основе опыта и правильных умозаключений» [5, сар. 2, §62, р. 110], т. е. безотносительно к способностям отдельно взятого субъекта. В первом случае речь идет о субъективной убежденности в истине, во втором – об объективной достоверности, поскольку опыт и «правильные умозаключения» выступают в качестве оснований такого рода достоверности. Х. Крузий не отрицает значения ни традиционной логики, ни тем более необходимости эмпирических исследований наших способностей. Он пытается только подчеркнуть, что прежде чем исследовать действительные вещи необходимо исследовать способности нашего разума. Поэтому Х. Крузия интересует преимущественно разум в узком смысле этого слова, который он, в противоположность низшим способностям рассудка, определяет как «высшие способности разумного рассудка» («*die höhern Kräfte des vernünftigen Verstandes*») [5, сар. 2, §62, р. 110], ибо они определяют конечные границы нашего познания.

Уже в своей метафизике Х. Крузий указывает, что к неопределенному (*undeterminierten*) понятию о некоторой вещи вообще, мы добавляем еще отрицательные (*negativische*) и относительные (*relativische*) понятия, пока не появится такая идея, которая достаточна для того, чтобы предохранить нас от смешения этой вещи с другими и которая делает достаточными все те основания, благодаря которым мы пришли к мысли об этой вещи. «Таким образом, – заключает он, – мы имеем истинное и полезное (*brauchbare*) познание о ней, но не интуитивное (*anschauende*), а только символическое, или знаковое познание (*Zeichenerkenntnis*). Поэтому и понятие о ней может быть отчетливым постольку, поскольку его можно отличить от всех других. Но только оно не является еще полным, а именно настолько полным, чтобы нам были известны все позитивные признаки, присущие ему. Например, внутренние свойства как элементарных, так и духовных сил нам неизвестны. Точно так же мы не имеем интуитивного познания (*anschauende Erkenntnis*) внутренних свойств божественной сущности» [4, сар. 2, §102, р. 177] Х. Крузий ясно осознает границы и опытного и символического, т. е. дискурсивного, познания. Опыт он определяет как такое «суждение (*Satz*), в котором связь субъекта и предиката воспринимается непосредственно посредством ощущения» [5, §41, р. 67].

Если Лейбниц такого рода суждения относил к интуитивным, то Х. Крузий опыт четко противопоставляет интуиции, хотя и существенным образом его расширяет, выделяя разные его виды. Согласно Х. Крузию, если не только связь, но также субъект и предикат воспринимаются посредством чувств, то такой опыт называется «обыденным» (*gemeine Erfahrung*). Если же субъект и предикат представляют собой абстрактные сущности, то такой опыт Х. Крузий называет «рефлексивным» (*reflectirende, reflexa*). Опыт, в котором связь субъекта и предиката дана непосредственно, он называет «чистым» и противопоставляет его смешанному опыту, который получен с помощью умозаключений. Так, в качестве примера непосредственного опыта он приводит суждение: «Наступит день, когда солнце взойдет над горизонтом». Напротив, суждение «Солнце – причина дня» он относит к смешанному опыту. Но и такой опыт, по его мнению, дает лишь знание о том, что нечто существует, а следовательно, и возможно [4, сар. 2, §102, р. 177], но он не в состоянии дать ответ на вопрос, почему некоторая вещь существует и почему она существует таким образом, а не иначе. Как подчеркивает Х. Крузий, подлинная причинная связь не дана нам посредством опыта, т. к. на не есть нечто, что можно ощущать. Опыт нам говорит только о том, что определенные изменения даны вместе или следуют друг за другом [5, §41].

Однако и дискурсивное познание, которое пытается преодолеть ограниченность обыденного опыта, не способно, по его мнению, постичь внутренние свойства даже тех вещей, в существовании которых мы не сомневаемся. Это познание он вслед за Лейбницем называет символическим, или знаковым. Правда, Лейбниц понимал его в более узком смысле. У него не всякое дискурсивное познание рассматривалось как символическое, а только такое, которое представляет свой предмет посредством некоторой системы знаков. Х. Крузий, который, как и Лейбниц, противопоставляет символическое познание интуитивному (*cognitio intuitiva*), несколько иначе, чем Лейбниц, определяет эти виды познания. «Интуитивное познание (*anschauende Erkenntniß*) – пишет он, – это такое, когда некоторую вещь представляют посредством того, чем она является сама по себе. Символическое же познание (*symbolische Erkenntniß*) – это такое, когда вещь представляется не посредством того, чем она является сама по себе, а посредством других понятий, которые способны указать ее признаки» [5, §184, р. 348]. В качестве примера символического познания он, в частности, приводит такое, когда мы причины и их свойства представляем посредством их следствий, или, наоборот, следствие посредством его причин, а также когда то, что в вещи является постоянным, мы представляем посредством возможных изменений его состояния, или когда некоторую вещь мыслят через ее отношение к другим, или негативно, посредством того, чем она не является.

Понятия, которые мы используем, согласно Х. Крузию, состоят отчасти из того, что относится к интуитивному познанию, а отчасти — к символическому. Такого рода знания мы считаем истинным лишь постольку, поскольку они относятся к символическому познанию, т. к. истина представляет собой некоторого рода отношение. Х. Крузий к символическому относит большую часть наших знаний о душе, т. к. мы то, что находится в ней, но нам неизвестно, обозначаем посредством понятий, которые связаны с ним, и благодаря этому мы отличаем от тех или иных вещей, к которым эти знаки не относятся. «Если мы, — пишет он, — обратим внимание на то, что мы познаем о нашей душе, то это, если не считать неопределенного (*undeterminirte*) понятия субстанции, только действия (*Thätigkeiten*), ее проявления (*Wirkungen*) и отношения к другим вещам. Но здесь наш рассудок вынуждает нас думать, что в ней есть нечто, что является основанием всего этого и существует в субстанции души, и поэтому составляет одну или более из ее основных сил, но что не тождественно с воспринимаемыми действиями, проявлениями и отношениями. Мы осознаем, что у нас нет познания определенных свойств этого и что то, что мы об этом думаем и вынуждены приписывать ей как нечто, что является истинной вещью самой по себе, есть еще нечто неопределенное» [5, §185, р. 352]. «Психологизм» логики Х. Крузия объясняется тем, что, по его мнению, нам непосредственно доступны только действия, отношения и наблюдаемые проявления скрытых в душе сил, а сами же эти силы, как и все объекты символического познания, «для нас непонятны (*unbegreiflich*)» [4, сар. 2, §102, р. 177]. Для Х. Крузия познать вещь полностью — значит познать ее во всех ее обстоятельствах. Мы бы не смогли совсем мыслить вещь, считает он, если бы у нас не было интуитивного познания хотя бы некоторых ее обстоятельств. Но эти обстоятельства есть нечто неопределенное (*undeterminirtes*). Именно эти недостающие определения (*Determinationen*), по мнению, Х. Крузия мы заменяем символическим познанием [5, §186, р. 353]. Символическое познания представляет эти неопределенные элементы посредством некоторой конкретной идеи, которая, согласно Х. Крузию, должна содержать нечто интуитивно постигаемое, ибо «если бы в этой идее не было ничего интуитивного, то и символическое познание было бы невозможно, т. к. там, где нет ничего, что обозначается, там и знаки не имеют смысла, и мы противоречим самим себе, если называем их знаками» [5, §187, р. 353–354]. Зависимость символического познания от интуитивного у Х. Крузия является принципиальной, поскольку отношение, благодаря которому становится возможным обозначение вообще, должно быть полностью либо большей частью интуитивно познаваемым [5, §188, р. 354].

При оценки философии Х. Крузия важно не только учитывать ту центральную роль, которую играет интуиция в познании, но и прин-

ципиально новый взгляд на интуитивное познание. Важнейшим признаком интуитивного познания у него становится присущая ему внутренняя «необходимость думать, что то, что мы мыслим, является вещью (Sache) самой по себе» [5, §185, р. 350], что оно «действительно есть» [5, §188, р. 355]. На поставленный еще Э. В. фон Чирнхаузом вопрос, на каком основании мы субъективные наши мысли рассматриваем как соответствующие действительности, он дает ответ: благодаря присущей интуиции необходимости (Zwang), благодаря внутреннему восприятию необходимости думать, что то, что мы мыслим, является вещью самой по себе. Интуитивное познание представляет свой объект посредством того, чем он является сам по себе, причем представляет его таким образом, что понятие этого объекта допускает только вполне определенные свойства и отношения, изменение которых несовместимо с понятием о самом предмете. «Поскольку мы, — пишет Х. Крузий, — ясно осознаем, что мы вынуждены мыслить то, благодаря чему мы мыслим некоторую вещь (Sache), что она есть то, чем является сама по себе, таким образом, что в противном случае, если бы мы такое не захотели признавать, всякое понятие о ней должно было бы исчезнуть, то такое познание нужно считать интуитивным» [5, §185, р. 350–351]. Так, согласно Х. Крузию, о треугольнике мы имеем интуитивное познание, т. к. исчезло бы всякое понятие о нем, если он должен был бы быть чем-то иным, а не фигурой, состоящей из трех замкнутых прямых линий. Напротив, познание кривой, согласно Х. Крузию, является символическим, т. к. мы описываем ее с помощью прямой линии, которая постоянно отклоняется от своего направления.

Учитывая ту важную роль, которую интуиция играет в познании, Х. Крузий в качестве высшего вида ясности, или отчетливости, в своей логике выделяет «интуитивную ясность» (anschauende Deutlichkeit), которую он противопоставляет обыденной и логической ясности. Х. Крузий стремился довести свой анализ до простых понятий и последних оснований, полагая, что эти простые сущности мы можем познать с интуитивной отчетливостью. Поэтому в простых понятиях, хотя мы приходим к ним логическим путем, обязательно должно быть, согласно Х. Крузию, то, что познается интуитивно [5, §187, р. 353]. Т. к. простые понятия нам непосредственно не даны, а могут быть получены только путем символического познания, то зависимость интуитивного и символического познания являются обоюдной. Это касается не только простых понятий, но и любого объекта, который может быть доступен интуитивному познанию. Дело в том, что идеи неразложимых (unauflöslich) ощущений, поскольку они являются действием других вещей, могут быть получены только путем символического познания. А так как они неразложимы, то мы, считает Х. Крузий, не можем узнать, что в них относится к интуитивному познанию

[5, §189, р. 356]. Именно поэтому чувственное созерцание, т. е. непосредственный опыт, он не относит к интуитивному познанию. Становится понятным теперь и то, почему Х. Крузий не относит к простым понятиям основные силы души и тел: они недоступны для интуитивного познания. Тот факт, что основные силы, которые только и делают возможным рациональное познание действительности, остаются для нас непостижимыми (*unbegreiflich*), ставит под сомнение целесообразность не только поиска таких сил, но и их «генетического» анализа вообще. Тем более что, согласно Х. Крузию, «ни о какой полной вещи, учитывая все условия ее существования, мы не имеем интуитивного познания» [5, §186, р. 353]. Поэтому, хотя Х. Крузий относит понятие субстанции к простым, ни одна субстанция полностью не может быть познана интуитивно. Полностью или преимущественно интуитивно мы можем познать, по его мнению, только «неполные понятия». К таким понятиям он относит понятия о прямолинейных фигурах, о числах, о движении вообще, эти понятия, как поясняет он, образованы из простых таким образом, что у них нельзя отбросить никаких промежуточных определений (*Zwischendeterminationen*), или же такие вообще не рассматриваются. Как простейшие понятия, так и полученные из них «неполные понятия», согласно Х. Крузию, выражают некоторое отношение, которое мы можем познать либо полностью, либо большей частью с интуитивной ясностью [5, §188, р. 354]. С помощью отношений, считает Х. Крузий, мы можем «интуитивно познать все или многое», тогда как внутренние свойства вещей для нас остаются непознаваемы [4, §391]. На этих отношениях основывается, согласно Х. Крузию, и «логическая ясность», с помощью которой мы познаем «простые сущности» (*Wesenheiten*) [5, §102]. Таким образом, у Х. Крузия область достоверно познаваемого оказывается существенно уже, чем у И. Канта. Если же Х. Крузия сравнивать с Лейбницем, то он несколько расширяет область необходимых истин, включив в их число и причинные связи, которые у него также являются предметам интуитивного познания. Их, согласно Х. Крузию, нельзя познать ни посредством опыта, ни посредством символического познания, т. к. они не даны ни первому, ни второму виду познания.

Таким образом, у Х. Крузия интуитивное познание, которое только и способно гарантировать высшую степень ясности, определяет границы того, что мы способны познать с достоверностью. Если основную задачу метафизики Х. Крузий видит в том, чтобы отыскать простые понятия, которые, по его мнению, определяют границы достоверного познания действительности, то задача логики состоит в том, чтобы уточнить, что в них познаваемо интуитивно, а что только символически. В логике границы достоверного познания устанавливаются на основании исследования возможностей чувственного, символического и интуитивного познания. Признав внутренние свойства вещей

и основные способности души непознаваемыми, Х. Крузий фактически поставил под сомнение целесообразность поиска такого рода свойств и сил, а также эмпирико-генетического метода вообще.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Aster, Ernst von.** *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie* (von Descartes bis Hegel). Berlin und Leipzig, 1921
2. **Cassirer, Ernst.** *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* 2. Bd., Berlin: Bruno Cassirer, 1907
3. **Crusius, Chr. August.** *Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes vom zureichenden oder besser determinirenden Grunde.* Leipzig, 1744
4. **Crusius, Christian August.** *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden.* Leipzig, 1744 (3. Auflage, 1766)
5. **Crusius, Christian August.** *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß.* Leipzig, 1747,
6. **Heimsoeth, Heinz.** *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18 Jahrhundert,* in: ders. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants.* I. *Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen // Kant-Studien, Ergänzungsheft 71, Köln, s. 125-188*
7. **Risse, Wilhelm.** *Geschichte der Logik.*

Юрій Чорноморець (Київ)

ЛОГІКА ІОАННА ДАМАСКІНА – ФУНДАМЕНТ ФІЛОСОФІЇ ВІЗАНТІЙСЬКОГО НЕОПЛАТОНІЧНОГО ЕСЕНЦІАЛІЗМУ

Yuriy Chornomorets (Kyiv)

Damascene's Logic as a basis of philosophy of Byzantine Neo-Platonic Essentialism

The article examines one of the most important issues in history of Byzantine philosophy. Damascene's conception deeply affected the development of Byzantine philosophical culture in the 8th-15th centuries as well as influenced Catholic medieval scholasticism. Logic formed the basis of Damascene's philosophical and theological system. His logic emerged in order to adjust Aristotle's logical system and its neo-platonic commentaries to expressing the doctrine that God, the human being and the world are essences. These essences have real existence in things, and they are manifested in actions, therefore are cognoscible. Teaching about cognoscibility of the essence via its action is a characteristic of Damascene's essentialism; The Cappadocians, Maximus Confessor and Georgius Palama, out of different reasons, held that essence is unknowable, although its action is cognizable. Understanding of main features of Damascene's logic is a key to understanding his place in the history of metaphysics.

Для цілого ряду середньовічних філософських систем був характерним есенціалізм. А саме, як Сутність розумівся Бог, як сутність розглядалась людина, весь світ виступав як сукупність сутностей. У візантійському неоплатонізмі поворот до есенціалізму здійснив в кінці сьомого століття Анастасій Синаїт. Розвинутої форми есенціалізм візантійського неоплатонізму набув в системі Іоанна Дамаскіна, яка спиралась на його власну логіку. Аналіз логічного фундаменту візантійського есенціалізму Іоанна Дамаскіна дозволяє зрозуміти специфіку цього світогляду та виявити його історико-філософські корені.

Іоанн Дамаскін не претендує на те, що в його «Діалектиці» викладено щось нове в порівнянні з античною філософією логічне вчення. Навпаки, він стверджує про те, що змістовно його логіка запозичена у філософів античності. «Перш за все я запропоную те, що є найкращого у еллінських мудреців, знаючи, що якщо є щось хороше у них, то воно

© Ю. Чорноморець, 2010

дароване людям від Бога. Адже “всяке добре даєння та дар походить згори від Отця світл” (Послання ап. Якова 1, 17)» [4, с. 52]. Прикметно, що антична філософія розцінюється як природне для людини пізнання і як дар Божий. Перш за все таким даром є логіка Аристотеля. Полегшується прийняття Аристотелівської логіки через близькість світоглядних позицій Аристотеля та Іоанна Дамаскіна при оцінці статусу знання. Іоанн Дамаскін, як і Аристотель, «хотів показати, що в людському мисленні наявні такі основоположення, які мають загальнолюдське значення і яких потрібно дотримуватися в кожній суперечці, що розпочинається з ціллю прояснення істини» [9, с. 41]. Сам Аристотель під такими загальнолюдськими основоположеннями мав на увазі закони мислення як природні закони, що мають загальнообов’язковий характер, перш за все – закон заборони формальної суперечності [826, 41]. Іоанн Дамаскін схильний бачити очевидно істинну та загальнозначиму методологічну основу мислення в фундаментальних положеннях логіки Аристотеля, і перш за все в «Категоріях» Аристотеля.

Аристотель вважав, що істина – це відповідність нашого знання об’єктивному стану речей [1, 1051b1]. Об’єктивізм Аристотеля виражений в наступному характерному твердженні: «... потрібно мати на увазі: не тому ти білий, що ми правильно вважаємо тебе білим, а навпаки – тому що ти білий, ми, що стверджуємо це, праві» [1, 1051b1-9]. Очевидно, що в цьому положенні Аристотеля виражена установка методології метафізики та об’єктивного ідеалізму. Але ряд дослідників вважають, що у Іоанна Дамаскіна відбувався перехід до діалектики, оскільки діалектичною нібито виявиться будова предмету пізнання. Наприклад, А. Лосєв стверджує, що «хоча діалектика Іоанна Дамаскіна з вигляду і не виходить за межі логіки Аристотеля і Порфирія, насправді, стикаючись із християнською онтологією, кінець-кінцем вона перестає бути тільки формальною логікою і завершується вченням про єдність протилежностей (проблема трипостасності), яке має вже мало спільного з формальною логікою, яка розуміється шкільним чином» [8, с. 265]. Але в цьому судженні А. Лосєв допустив перебільшення. Сама логіка у Іоанна Дамаскіна не стає діалектичною, а дійсність не оцінюється ним як така, що має в собі суттєві суперечності (які вимагали б діалектики). Те, що Бог три і один для А. Лосєва – діалектична суперечливість. Але Іоанн вважає, що Бог три і один в один час (завжди), але не в одному і тому ж відношенні. Три – це Бог як іпостасі, один – як сутність. Таким чином, об’єктивна дійсність для Іоанна не містить суперечностей, що вимагали б переходу до діалектики, і жодних ознак такого переходу в текстах Дамаскіна не знаходимо. При усіх випадках приписування протилежних властивостей таким об’єктам як Бог, Боголюдина, світ, людина, пізнання – завжди ці протилежні властивості приписуються в різних відношеннях. Іоанн обов’язково зазначає, що вимоги формальної логіки ним ніде не пору-

шуються. У приписуванні протилежних властивостей одній субстанції в одному відношенні Іоанн вбачає помилку, яку допустили різні єретики – монофізити, монофеліти, трітеїсти та інші. Отже, логіка Аристотеля стає повноцінною і достатньою основою для об'єктивно-ідеалістичної метафізики Іоанна Дамаскіна. Але вона вимагає певних уточнень для виразу індивідуального існування за допомогою категорії «іпостасі». У відношенні до цього поняття переосмислюється Іоанном Дамаскіним значення всіх категорій Аристотеля, але при цьому не відбувається переходу до діалектики. Виразити більш персоналістичний вимір онтології візантійського есенціалізму Іоанну вдалося саме в межах розкриття потенціалу аристотелівської формальної логіки.

Формальна влаштованість об'єктивної реальності, яку покликана виразити логіка, для Іоанна пізнається як очевидна. Очевидність ця або споглядається розумом інтуїтивно, або усвідомлюється розсудком на основі даних відчуттів. Твердження про очевидну наявність формальних категоріальних моментів в об'єктивній реальності є не просто метафізичним, але і феноменологічним.

Для Іоанна очевидно, що відносно кожної речі і кожної істоти можливе споглядання властивостей. Зокрема – властивостей діяти чи переживати щось, оскільки споглядаються дії та переживання. Ці здатності до дії називаються енергіями речі чи істоти. Для Іоанна очевидно, що відносно кожної речі та кожної істоти, завдяки спогляданню енергій як виразу властивостей, можливе виділення моментів загального та індивідуального. Загальні властивості речей та істот дозволяють виділяти та визначати загальні сутності. Індивідуальні властивості речей та істот дозволяють виділяти та визначати індивідуальні іпостасі. Поняття сутності має синонімом поняття «природа», використовується для виразу того факту, що загальна сутність є джерелом для природного прагнення до зміни, становлення, розвитку і є моментом цілісності для проявлених суттєвих властивостей. Поняття іпостасі має синонімію «лице» для позначення іпостасей розумних та вільних живих істот, тобто особистостей. Ця елементарна структура дійсності, схоплена як очевидно наявна, потребує за Іоанном Дамаскіним логічного аналізу. І першим він аналізує те очевидне положення, що сутність як загальне це саме субстанція.

Загальне для різних предметів та істот – це загальні властивості. Ці властивості дані як властиві одній сутності як тому, в чому вони об'єднані. Сутність тотожна самій собі як єдність суми властивостей, які її складають. Сума цих властивостей унікальна для істот одного виду. «Одна природа ніколи не буде мати суттєвої відмінності від себе самої» [6, с. 165]. Сутність існує тільки як єдність суттєвих (видових, загальних) властивостей. Але це така єдність суттєвих властивостей, що не є сумою властивостей, але моментом, в якому ця сума існує та об'єднується. Тому сутність щодо загальних властивостей є субстан-

цією, тобто загальним єдиним існуванням для необхідних загальних видових властивостей. Іоанн Дамаскін підкреслює: «неможливо, щоб природа існувала без своїх природних властивостей, що складають її, що відрізняють її від інших природ; властивостей, сукупність яких неможливо пізнати у іншого виду» [5, с. 82]. Суттєві властивості є «частинами сутності» [3, с. 91], причому частинами необхідними, оскільки «суттєві відмінності в разі наявності зберігають річ, а в разі відсутності руйнують її» [3, с. 82]. В іншому місці Іоанн пояснює: «Природною властивістю є така властивість, яка складає природу, без якої не може зберегтися та природа, якій вона належить» [5, с. 85]. Суттєві властивості незмінні так само, як і сама сутність [5, с. 47]. Сутнісна властивість може зникати тільки в конкретному індивіді, що веде безпосередньо до руйнування сутності в цьому індивіді, і отже — до загибелі індивіда [5, с. 82].

Сутність як загальне не є абстракцією, логічною фікцією. Не є сутність і видовою ідеєю. Такою загальною ідеєю є логос сутності. Сутність — не загальна ідея, а загальне існування, що співвідноситься з іпостассю як індивідуальним існуванням [4, с. 243].

Сутність є основою існування суттєвих властивостей [3, с. 81–82]. А суттєві властивості є основою для існування несуттєвих, випадкових [3, с. 82]. Випадкова властивість «курноність» має власну основу в суттєвій властивості «мати ніс», а остання існує в субстанції «тіло людини».

Властивості часто є енергіями, діями. В дії властивість сама є суттєвою, хоча спосіб її є індивідуальним. Наприклад, говорити — суттєва дія людини, а картавити чи заїкатися — індивідуальні особливості. Кінець-кінцем кожна людина говорить унікально, і між різними людьми є більша чи менша подібність способів говоріння, але вони нетотожні. А властивість «говорити» тотожна для всіх, загальна. Говорити — це енергія сутності, картавити — індивідуальний спосіб використання іпостассю енергії сутності.

Постулювання необхідності існування сутності ґрунтується на очевидності, що суттєві властивості в предметі об'єднані в цілісність, реально існуючу в кожному предметі виду. Ця цілісність властивостей сама не є властивістю чи їх сумою, але є саме їх онтологічною основою, субстанцією, загальним буттям. Ця основа трансцендентна щодо самих властивостей, є моментом загальної самості речей, є моментом їх тотожності собі. Людина є людина, стілець є стілець. Їх існування є саме цим, а не іншим — це таке існування, що перевищує їх суттєві властивості, хоча в них воно самостверджується і без них не існує. Саме як субстанція для суттєвих властивостей сутність є самоіснуючою, але не є самоіснуючою взагалі, оскільки буквально самоіснуючими є лише індивіди, а сутність існує в них. Сутність є самоіснуючою в порівнянні з суттєвими властивостями, і тим більше — в порівнянні з

властивостями випадковими. Але сутність не є самоіснуючою в порівнянні з індивідами. Адже сутність є саме існуючою в індивідах, а отже буквально сутність не є самоіснуючою.

Отже, з точки зору онтології сутність для Іоанна Дамаскіна – це субстанційна основа суттєвих властивостей, яка однак, існує в індивідуальних предметах, так само як і самі ці суттєві властивості. З точки зору пізнання сутність є необхідним для предметів смислом, що пізнається як основа для інших необхідних смислів.

Саме як субстанція сутність мала і те значення, яке надавалося в античній філософії терміну «природа». А саме, для античних філософів, природа – це причина необхідно властивих для виду руху і спокою. За Іоанном Дамаскіним сутність є основою всіх суттєвих властивостей, в тому числі «рухатися та покоїтися певним чином». А значить, природа – це і є сутність, оскільки сутність є субстанцією, основою для суттєвих властивостей.

Іоанн Дамаскін розвиває вчення есенціалізму про індивідуальне, що відрізняється від тих концепцій індивідуального та особистого, що були створені в межах ареопагетичного та максимового типів візантійського неоплатонізму. Згідно з Іоанном Дамаскіним очевидно, що індивідуальне – це індивідуальні властивості. Ці властивості належать індивіду як тому, в чому вони об'єднані. Індивід тотожний собі як єдність суми індивідуальних властивостей. Ця сума унікальна для кожного індивіда. «Неможливо, щоб одна й та сама іпостась різнилась від себе тими ж властивостями, які складають її і відрізняють її, сукупність яких не може спостерігатися в іншій іпостасі» [5, с. 82]. Таке визначення індивідуального предмета запозичено із «Ісагогії» Порфирія, який писав: «Називається же індивідуальною річчю Сократ, ось це біле і цей син Софроніска, що наближається, якщо в Софроніска один син – Сократ. Так от, всі подібні речі називаються індивідуальними тому що кожна з них складається із особливих властивостей, сума яких ніколи не може виявитися такою ж самою у іншій речі. Адже особливі властивості Сократа не можуть виявитися тими ж самими у іншій окремій речі» [10, с. 60].

Якщо унікальна сума загальних властивостей конституює вид, то унікальна сума індивідуальних властивостей конституює індивіда. «Неможливо побачити ні суму властивостей певного виду в іншому виді, ні суму властивостей певної іпостасі в іншій іпостасі» [5, с. 86]. Іоанн підкреслює, що мова йде про унікальну суму властивостей, оскільки всі властивості пізнаються в різних реальностях. Адже щодо суттєвих властивостей, то необхідно визнати, що «одна природна властивість споглядається в різних видах, як розумність – у ангела і людини, а смертність – у людини та нерозумних тварин, ... але не споглядаються всі природні властивості людини в іншому виді» [5, с. 86]. Сума природних властивостей людини унікальна і певні природні власти-

вості «відділяють людину – розумність від всіх нерозумних, а смертність – від безсмертних, Бога і ангелів» [5, 86]. Так само і індивідуальні властивості зустрічаються окремо в різних індивідах, але сума індивідуальних властивостей кожного індивіда – унікальна. «Одна іпостасна властивість споглядається в різних іпостасях, ... але не споглядаються всі іпостасні властивості певної людини в іншій іпостасі» [5, с. 86].

Іоанн Дамаскін по ходу уточнює, що до іпостасних (індивідуальних) властивостей відносяться не всі акциденції, але тільки невіддільні від індивіда. «Акциденція буває або віддільною, або невіддільною. Віддільною акциденцією називається те, що в одній іпостасі то присутнє, то відсутнє, як, наприклад, сидіння, літання, стояння, хвороба, здоров'я. Невіддільною акциденцією називається те, що належить окремій іпостасі і не може бути відділеною від неї, але не входить в склад сутності, оскільки не споглядається у всьому виді. Така невіддільна акциденція називається характерною особливістю, оскільки ця відмінність створює іпостась, тобто індивідуума» [3, с. 47]. Розрізнення невіддільних та віддільних акциденцій запозичено Іоанном безпосередньо із Порфирія [10, с. 65].

Для індивіду віддільні акциденції є змінними, а невіддільні є незмінними. Як приклади віддільних акциденцій Іоанн наводить молодість чи старість, сидіння і стояння. Прикладами невіддільних акциденцій є форма носа та колір очей [3, с. 63].

Невіддільні акциденції виникають як індивідуалізації суттєвих властивостей. Іоанн пише: «Мати очі, ніс та інші частини тіла природно для людини, а відмінності їх індивідуальні та відмежовують індивіда від іпостасей того ж виду та тієї ж сутності» [5, с. 86]. Розумність, воління, активність, споживання їжі – суттєві властивості людини як її здібності, «а відмінна та вибіркова реалізація цих властивостей – це індивідуальна відмінність» [5, с. 87]. Те, що відрізняє індивіда в сфері існування, відрізняє і в сфері пізнання. «Іпостасі виявляють різне використання природних властивостей» [5, с. 87]. Іпостась як унікальна істота, особистість, конститує унікальний спосіб використання суттєвих властивостей, який можна пізнавати [5, с. 87, 110].

Щоб бути індивідом, необхідно не лише мати видову сутність та індивідуальні властивості, але потрібно і власне існувати, існувати як щось окреме, як іпостась. Звідси визначення індивіда як сутності з індивідуальними властивостями, яка існує сама по собі [5, с. 84–85]. Тобто предмет є індивідом не лише тому що відрізняється від інших своїми невіддільними властивостями, але і власне існує сам по собі. Адже обличчя кожної людини – унікальне, має власні невіддільні властивості, але не існує саме по собі, а належить більш загальній реальності – тілу індивіда. Іоанн звертається до класичної ще для каппадокійців думки: людина з усіма її невіддільними особливостями існує в мисленні Бога, але реально починає існувати лише при власному ре-

альному індивідуальному існуванні, яке Іоанн рахує таким із моменту зачаття. Критерій самостійності існування індивіду є вирішальним для конституювання індивіду як такого. Адже індивід є індивідом не через якесь досягнення граничної конкретизації загальних властивостей, а через наявність самостійного існування. А тому індивід – це самостійно існуюча реальність, яка є моментом єдності для індивідуальних властивостей. Індивід – це сам предмет в його самостійності чи сама істота в її самостійності. Індивід – сам предмет чи істота, а не індивідуальне в предметі чи істоті.

Індивід – це така єдність індивідуальних властивостей, що не ділиться на самі ці властивості. Руйнування єдності можливе лише як загибель реально існуючого індивіду [3, с. 61].

Індивіди – це реально існуючі самостійні предмети та істоти, що нумерично індивідуальні [4, с. 243; 3, с. 72]. Самостійно існуючий індивід повинен пізнаватися як нумерично окреме. «Іпостась повинна ... існувати сама по собі та споглядатися через відчуття або дійсно» [3, с. 72]. «Іпостась означає когось або щось визначене, на яке можна вказати пальцем» [6, с. 158].

Ясно, що в такій онтології не може бути протиставлення індивіду та особистості, яке характерне для православної теології двадцятого століття. Іоанн Дамаскін пише: «Святі отці назвами іпостась, особистість та індивід позначали щось одне: а саме те, що складається із сутності та акциденцій, існує саме по собі та самостійно, розрізняється нумерично, виражає певну істоту, наприклад, Петра, Павла, певного коня» [3, с. 79].

Сутності необхідно існують в індивідах, а індивіди необхідно мають власні сутності. «Немає сутності без іпостасі» [7, с. 141]. Загальне існує лише в індивідуальному і само по собі не має власного існування. Інакше кажучи, існують речі та істоти, які є індивідами, а загальне існує в них, та не існує поза ними. В цьому Іоанн погоджується з Аристотелем і розходить з Плотіном. Але цей реалізм індивідуального притаманний всьому візантійському неоплатонізму та ширше – всій грецькій патристиці. «Не буває іпостасі без сутності» [7, с. 141]. Ця теза в онтології Іоанна означає лише те, що іпостась обов'язково має загальні суттєві властивості. Сутності є в індивідах як реальне не випадкове загальне, як необхідні властивості індивідів одного виду. Необхідне загальне існує лише в індивідах, але це загальне є реальним в цих індивідах. Хоча загальне і не існує саме по собі у відношенні до індивідів, але воно є реальним в індивідах і через індивідів. Існування сутності через іпостасі дозволяє сутності бути реальною основою (субстанцією) для суттєвих властивостей. Сутності існують лише в іпостасях, і тому є єдностями для суттєвих властивостей в іпостасях і через іпостасі. Жодного самостійного існування сутностей як субстанцій для загальних властивостей поза межами іпостасей немає. Тотожність сут-

ностей виникає не через містичну єдність загального, а через визначеність загального в індивідуумах однією загальною видовою ідеєю, одним логосом для виду, що його замислив Бог. Реальне існування сутності в індивідах є достатнім для того, щоб сутність була носієм для загальних властивостей взагалі та загальних здібностей до певних дій зокрема.

За Іоанном сутність завжди має власну діяльність, енергію. Ця діяльність розуміється Іоанном Дамаскіним в самому широкому значенні, починаючи від прагнення сутності діяти до дії індивіда. Всі моменти активності, починаючи від її зародження і до повного завершення, охоплюються в понятті діяльності («енергії»). Лише зрідка Іоанн використовує термін «енергія» в значенні «дійсність», – в протилежність «можливості».

Енергія – це діяльність природна. Наявна в істотах та предметах лише та діяльність, щодо якої існує відповідна природна здатність. Людина – мислить, ходить, тощо; рослина – росте; сонце – світить. Людина не світиться як сонце, а сонце не мислить. Яка сутність, які суттєві властивості – така і діяльність, такі й дії. Іоанн наслідує в цьому логіку неоплатоніків. Згідно із останніми власні природні енергії має навіть те, що здається цілком пасивним. Наприклад, камінь має власні природні енергії, а саме – бути важким, бути твердим, тощо [2, с. 39]. Тим більше власну діяльність мають Бог, ангели, люди, тварини і рослини.

В діяльності Іоанн виділяє ряд моментів, що є відображенням складності процесу діяльності.

Першим елементом діяльності є суттєва здібність до дії, сила діяти. Наприклад, людина здатна мислити. Така здатність відрізняється від самої сутності, і є вже діяльність, що властива сутності. Здатність до діяльності безпосередньо являє не сутність взагалі, а суттєву властивість. Наприклад, здатність до мислення являє суттєву властивість розумності. У здатності є свої власні властивості. Наприклад, мисленню властиво пізнавати, вирішувати, тощо. Вогню властиво нагрівати і опікати. В результаті виникає складна система діяльнісного прояву сутності. Наприклад, існує людська душа як сутність, суттєва властивість – розум, її здатність – мислити, властивість здатності – пізнавати. Ця система відображає саму влаштованість об'єкту, в даному випадку – людини.

Другим елементом діяльності є прагнення суттєвої здібності до конкретної дії. Наприклад, здатність мислити прагне в індивіді до певних думок. Прагнення до дії є суттєвим, хоча власне є вже в індивідах. Особистість впливає не на самі прагнення, а на прояви прагнень, формує схильності діяти певним чином. Ці схильності вже є індивідуальними характеристиками. Наприклад, індивід може мати звичку мислити аналітично, а ходити – швидко. Схильності можуть навіть передава-

тися від батьків до дітей, і стають чимось подібним до суттєвих властивостей. Але кожна особистість здатна поміняти як власні схильності, так і схильності, що дісталися їй від батьків.

Третім елементом є власне діяльність. Наприклад, думки. Дія може бути очевидною для інших, наприклад, коли людина йде або говорить.

Четвертим елементом є «діло», окремий акт діяльності. Наприклад, думка, крок, слово. «Діло» — це конкретна реалізація діяльності. «Діло» — це результат і діяльності, і прагнення, і здібності.

Діяльність («енергія») взагалі — це сукупність всіх чотирьох елементів. Звідси випливає розпливчате визначення, що діяльності як таких властивостей сутності, що виявляють сутність. Але буквально все-таки схема є більш складною і власне енергії у вузькому сенсі слова є досить пізнім проявом суттєвих властивостей, а не ними самими. Вся ця складність онтологічної схеми від сутності до дії була спрощена в пізньому візантійському неоплатонізмі до діади «сутність-енергія». Якби Іоанн Дамаскін знав, що його складну схему «сутність-суттєві властивості-здібності-властивості-здібностей-діяльності-дії» зведуть до дуалізму сутності та діяльності, то він би застеріг від цього. Адже, коли сам Дамаскін говорив, що сутність має власні енергії, то мав на увазі і те, що для існування енергій як енергій необхідне існування властивостей, здібностей, тощо, а крім діяльності взагалі є окремі дії. На його думку, граничним спрощенням може бути лише неоплатонічна тріада «сутність-здатність-енергія». Сутність — початок, здатність — середина, енергія — кінець. Середина — це така середина, що може бути віднесена і до початку, і до кінця. Адже здатність — це ще сутність, суттєва властивість сутності, прояв суттєвої властивості, і ще не діяльність. Але якщо поглянути з іншого боку, то здатність — це вже прояв сутності, початок діяльності. Цей погляд засвоїв в пізньому візантійському неоплатонізмі Палама. Іоанн Дамаскін схилився до першого варіанту, до ототожнення здібності із сутністю. Віднесення здібності до прояву, а не до сутності, призводить до того, що сутність стає пустим поняттям. Сутність у Палами — це «ікс», проявами якого є і здатності, і енергії. Всі прояви Палама починає називати енергіями. Для сутності нічого не залишається, сутність у Палами лише сутність, а всі властивості віднесені не до неї, а ототожненні із енергіями. Іоанн Дамаскін, навпаки, відносив здібності до сутності, вважав їх суттєвими властивостями. А отже, сутність була багата онтологічним змістом, її можна було виражати у визначеннях. Енергії розпочиналися в глибинах сутності, там де суттєві властивості та здібності. І енергії були проявами повноти Життя. Це протилежно до паламізму, згідно з яким суттєві властивості, здібності і енергії з'являються перед нами «раптом», і не видно їх початку в сутності. Сутність у Палами — це «чорний ящик», «Невідоме», із якого невідомо яким чином з'являються енергії, із споглядання яких можна зробити умовивід про здібності та суттєві

властивості. Ці дві інтерпретації неоплатонічної тріади «сутність-здібність-енергія» розглянуті нами разом, оскільки специфіка позиції Іоанна Дамаскіна в цьому питанні стає зрозумілою лише в порівнянні з паламістською. Саме в такому порівнянні стає зрозумілим, що есенціалізм Іоанна Дамаскіна є позитивним есенціалізмом, що відрізняється від есенціалізму негативного, культивованого Паламою в чотирнадцятому столітті.

Логіка візантійського есенціалізму Іоанна Дамаскіна яскраво відрізняється від апоретичної логіки Псевдо-Діонісія та феноменологічної логіки Максима Сповідника. Іоанну Дамаскіну на основі логіки неоплатоніка Порфірія вдається побудувати власну логічну систему, що задовольняла потреби православної ортодоксії Візантії. Більш складні та філософськи витончені логічні системи Псевдо-Діонісія і Максима Сповідника не були зрозумілі візантійським інтелектуалам, оскільки розвивали логіку Дамаскія і Прокла відповідно. Витіснення логікою Іоанна Дамаскіна попередніх логічних вчень Псевдо-Діонісія і Максима означало переорієнтацію візантійців від засвоєння досягнень афінської школи античного неоплатонізму до традиції збереження педагогічних традицій олександрійського неоплатонізму. Адже першими замкнулися в межах логічної пропедевтики Порфірія не візантійці, а Аммоній та його учні. Така переорієнтація із творчості на педагогіку, із мислення на збереження дозволила вже в часи патріарха Фотія сформувати ту візантійську систему викладання християнсько-неоплатонічного есенціалізму, що проіснувала без особливих змін аж до чотирнадцятого століття. В межах логіки візантійського есенціалізму, що була створена Іоанном Дамаскіним, працювали візантійські філософи Фотій, Арефа, Пселл, Італ, Евстратій Нікейський, Влеммід, а також всі викладачі філософії у Візантії восьмого-чотирнадцятого століть.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Aristotle.** *Metaphysica.* / Ed. W. D. Ross. Oxford, 1970.
2. **Perl E. D. T.** *The neoplatonic Philosophy of Dionisius the Areopagite.* / E. D. T. Perl – New York: State University of New York Press, 2005. 328 p. ISBN 978-0-7914-7111-1
3. **Иоанн Дамаскин.** *Диалектика или Философские главы / Иоанн Дамаскин* [Пер. с древнегреч. А. И. Сагарды]. – М.: Екклесия Пресс, 1999. ISBN 5-85759-186-4.
4. **Иоанн Дамаскин.** *Источник знания / Иоанн Дамаскин* [Пер. с древнегреч. и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды]. – М.: Индрик, 2002. – 416 с. ISBN 5-85759-186-4
5. **Иоанн Дамаскин.** *О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси //* Иоанн Дамаскин. *Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Иоанн Дамаскин* [Пер. с др. греч.,

- вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова]. – М.: Мартис, 1997. – с. 82-118.
6. **Иоанн Дамаскин.** *Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту* // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Иоанн Дамаскин [Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова]. – М.: Мартис, 1997. – с. 154-193.
 7. **Иоанн Дамаскин.** *Слово о вере против несториан* // Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / Иоанн Дамаскин [Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова]. – М.: Мартис, 1997. – с. 140-153.
 8. **Лосев А. Ф.** *Средневековая диалектика* / Лосев А. Ф. // *Имя. Сочинения и переводы* / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 246-308.
 9. **Попов П. С.** *Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения* / Попов П. С., Стяжкин Н.И. – М: Издательство МГУ, 1974.
 10. **Порфирий.** *Введение к Категориям.* / Порфирий. [Пер. с древнегреч. А.В.Кубицкого] // Аристотель. *Категории.* М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – С. 53-76.

Valentin Omelyantchik (Kiev)

L'ASSERTION SIMPLE CHEZ LES STOÏCIENS : UNE NOUVELLE INTERPRETATION

Valentyn Omelyanchyk (Kyiv)

The Doctrine of Simple Judgment by Stoics – a New Interpretation

The Stoics' theory of simple judgment is connected by contemporary commentators to the Stoics' theory of categories. However, nowadays there is no generally accepted grounds for distribution of meanings of language expressions which according to the traditional classification are called as "Stoic categories" ("substrate", "qualified", "the mode of being", "the mode of being related to something"): some researchers (Imbert, Ildefonse) consider the languages nature of the latter, other ones (Gourinat) observe in the Stoic categories the articulation of some physical intuitions.

In the proposed paper, the author supports the second group of investigators, and specifies his position in the following way: the essential element of the physical grounding of the Stoic categories is the system of "complete mixing". According to this theory, in the Stoic universe, an individual exists in the bilinear oppositional structure: on the one hand, involving the opposition "determined – undetermined", on the other hand, the opposition "complete – incomplete". As a consequence of investigation of the "Stoic categories" instances, the author proposes the following correlation between them within the bilinear structure: substrate = undetermined, qualified = determined, the mode of being = complete, the mode of being according to something = incomplete.

Efficiency of this hypothesis is confirmed by examination of the issue of simple judgements classification by Stoics. The Stoic classification of simple judgements, mentioned by Diogenes Laertius and Sextus Empiricus, constitutes a challenge for contemporary commentators, as the basis for this classification is unknown. The proposed approach allows us, by using simple physical intuitions, to explain in a coherent way and harmonize the Stoic classifications of simple judgments.

The important element of this interpretation is the report about the structure of simple judgment preserved in Boethius' commentary on "De interpretatione" which, according to the author's persuasion, has Stoic roots.

L'idée selon laquelle la structure de l'énoncé simple est liée de façon essentielle aux quatre «catégories» stoïciennes a été discutée par A. C. Lloyd dans son article «Grammar and Metaphysics in the Stoa» (1978) [21, p. 60–74]. Lloyd remarque à juste titre que la manière dont les stoïciens envisageaient les parties du discours et les catégories relève en majeure partie du domaine de l'inférence [21, p. 61]¹.

Selon Lloyd, les catégories stoïciennes correspondent aux parties du discours comme formes d'expression de l'être, tandis que les catégories aristotéliennes correspondent aux genres de l'être. Les catégories stoïciennes fixent les points de vue possibles sur un même objet: Dion peut être perçu comme sujet ou substrat, «celui-ci»; en tant que «Dion» ou homme, il devient «tel»; considéré comme celui qui marche, il est «en quelque manière»; et comme celui qui discute, il est «en quelque manière relative d'être». L'association du qualifié avec le nom provient du témoignage de Diogène Laërce selon lequel le nom et l'appellation signifient des qualifiés. L'association du sujet avec le pronom découle de façon indirecte de la classification stoïcienne des propositions [14, p. 205]. L'association de la manière d'être avec le verbe provient de l'explication stoïcienne de la situation «Dion court» du fait que l'âme du sujet est dans une manière d'être [14, p. 206]. L'association de la manière d'être relative avec le verbe transitif s'appuie sur les exemples du *lekton* incomplet chez Posidonius [14, p. 207, n 43.].

Dans son interprétation, Claude Imbert réfute l'idée d'une correspondance directe – terme à terme – entre les parties de l'énoncé et les catégories [16, p. 233.]. Elle cherche à comprendre le rôle des catégories dans la structure de l'énoncé complet :

La suite des catégories stoïciennes, loin de reproduire une classification sémantique, exhaustive et sans recouvrement, comme semblerait le demander Simplicius, définit une syntagme hiérarchisée, dont un système de parenthèses pourrait être une expression recevable :

((sujet) qualité) manière d'être) manière d'être relative (*pros ti*) [17, p. 201].

L'unité déterminante pour la catégorisation stoïcienne n'est pas celle des termes dans lesquels s'analyse la prédication, mais la manière dont la fonction prédicative elle-même distribue la syntaxe de l'énoncé par l'accord, la voix (*pôs echein*, ce à quoi Simplicius substitue parfois *diakeimai*) et le régime (*pros ti*).

Cette idée a été reprise par F. Ildefonse qui la résume ainsi :

Si l'agencement des trois premières catégories produit l'énoncé complet, transitif, dans sa forme canonique, et dévoile les liens de causalité qui l'articulent, les manières d'être relatives ressemblent aux déterminations annexes ou causalités auxiliaires et les versent à la détermination fondamentale de l'énoncé [16, p. 233-4].

¹ En réalité, cette discussion, comme nous l'a indiqué J.-B. Gourinat, est similaire à la polémique entre Athénador et Cornutus [voir : 19 *ad nom.*].

Dans sa critique de l'interprétation linguistique des catégories stoïciennes, J.-B. Gourinat remarque à juste titre que l' «être en quelque manière» ne peut être identifié ni à un catégorème ni au signifié d'un verbe: la plupart des exemples des «catégories» données par nos sources le sont à partir de noms et d'appellations [13, p. 133-4]. Selon lui, «les catégories apparaissent donc bien comme relevant de la physique» [13, p. 135.].

Plus précisément, à notre avis, il s'agit de la théorie stoïcienne du mélange total. Selon les stoïciens, chaque corps est en même temps un individu et un processus². Il n'y a pas dans ce cas de rupture conceptuelle entre l'étant et le devenir comme chez Aristote.. Chaque corps dans le monde dépend de tous les autres. Bréhier remarque à juste raison:

La subordination hiérarchique, qui caractérisait le monde d'Aristote, est remplacée par la coordination et la conspiration de toutes choses. Les éléments sont comme attachés et suspendus les uns aux autres [3, p. 150].

Le corps individuel est une partie du tout du monde qui est un individu agrandissant. Le corps individuel est lié au tout par l'intermédiaire des autres corps. Du point de vue du mélange total, ce lien n'est rien d'autre qu'une expansion du corps individuel vers le tout étant mélangé avec les autres corps³. Or, ce processus peut être vu, d'un autre côté comme une individualisation du tout dans un individu. Ainsi, le corps individuel existe dans les deux types d'oppositions, à savoir:

1) il s'oppose au monde comme un individu inaccompli s'oppose à un individu accompli (accompli / non-accomplis),

2) il s'oppose au monde comme la partie au tout étant une partie plus ou moins déterminée du tout à cause du changement perpétuel du monde (déterminé / indéterminé)⁴.

Selon Bréhier [3, p. 151, 153), en distinguant justement ces deux types d'oppositions, Chrysippe résout le problème de l'individuation dans l'univers stoïcien:

Le monde est d'une part un être animé composé d'une âme et d'un corps, d'autre part, un ensemble d'êtres individuels absolument distinct de nature... Le monde est l'être parfait par rapport auquel l'individu est non pas une partie, mais un être de même nature quoique imparfait⁵.

² Long&Sedley, *Hellenistic Philosophers*, CUP, II, p. 176. Cf. *Simpl. in Cat.* = SVF II 390, 34 = Long&Sedley 28 N: «εἶτε κινούμενον εἶη εἶτε ἐχόμενον»; 390, 34: κινούμενον / ἰσχύμενον.

³ Cf. Porphyre, *Sent.* XL 78, 20: tu es devenu tout (γένονας πᾶς).

⁴ Cf. « Les stoïciens s'appliquent ...au changement tout ce qu'il <sc. le monde> a d'indéterminé, d'inachevé » [4, p. 45].

⁵ Cela fait penser aux entités incomplètes reconnues par Boèce [voir : 20, p. 241-256].

Dans cette optique, la formule aristotélicienne «τόδε τι» appliquée à l'individu de l'univers stoïcien doit représenter deux paires d'oppositions et non pas une seule, à savoir déterminé (τόδε) – indéterminé (τί) [5, p. 84]⁶. Il est naturel d'identifier les quatre éléments de ces oppositions avec quatre catégories stoïciennes:

déterminé (ποτόν)	accompli (πώς ἔχον)
indéterminé (ὑποκείμενον)	non-accompli (πρός τί πώς ἔχον)

Dans ce contexte, l'aperçu de C. Imbert concernant «une syntagmation hiérarchisée» propre aux catégories stoïciennes est pertinent⁷. Ce type de structure linéaire se présente justement dans la phrase conservée du commentaire de Boèce sur le *Peri hermeneias* (86, 21-25) [20]:

Socrates in lycio cum Platone et ceteris discipulis disputavit.

L'expression «au Lycée» est attestée chez Plotin (Enn. VII 30) et Simplicius (in Cat. 67, 4) comme celle qui appartient à la catégorie «manière d'être». Les expressions «cum Platone», «et ceteris discipulis» qui utilisent une préposition et une conjonction appartiennent à la catégorie «manière d'être relative», si l'on suit l'exemple de Simplicius «celui-qui-est-à-droite» (in Cat. 165,32 – 166,30 = SVF II 403)⁸. Le nom propre «Socrate» renvoie, en fait, aux deux catégories – «le substrat» et «le qualifié», car en grec, ce nom réclame l'utilisation d'un l'article – «le Socrate». Maintenant, on reprend l'analyse de J. Brunschwig :

La composition de l'expression linguistique «le Socrate» correspond graphiquement à la composition de l'individu physique: dans sa totalité, elle désigne l'individu qualifié, et dans chacune de ses parties, le substrat matériel indéterminé et la qualité individuelle dont le mélange constitue cet individu qualifié. Si «Socrate» désigne la qualité, il reste à «le» et à «le Socrate» la fonction de désigner, respectivement, le substrat par lui-même inqualifié qui supporte cette qualité, et le sujet qualifié ... [6, p. 16].

Le développement linéaire de la phrase mentionnée, du point de vue de la théorie du mélange, correspond à l'inscription de l'individu dans 'le tout du monde'. Pour les stoïciens, Socrate tout comme le monde sont des individus qualifiés qui diffèrent du seul fait d'être inaccomplis ou pas [3, p. 153]. Ainsi,

⁶ Brunschwig, [5, p. 84] interprète l'opposition τόδε / τί comme déterminé / indéterminé.

⁷ Cette idée est différente de celle de Trendelenburg : pour ce dernier, les catégories stoïciennes sont rangées selon un ordre où la catégorie suivante suppose celle de la précédente [voir : 3, p. 133].

⁸ Cette classification est justifiée du point de vue grammatical, car selon un témoignage d'Apollonius Dyscole (*Sur les conjonctions*, ed. C. Delamier, Vrin, 1998, 214, 8), les prépositions étaient classées par les stoïciens sous les conjonctions.

peut-on considérer Socrate dans une entité plus large, plus complète – Socrate-au-Lycée-avec-Platon-et-les-autres-élèves -, ce qui peut se compléter à son tour dans un lekton (Socrate-au-Lycée-avec-Platon-et-les-autres-élèves-discute).

Cette «solidarité entre la grammaire des stoïciens et leur ontologie» (Brunschwig, [5]) permet de mieux comprendre la théorie stoïcienne des propositions simples. Pour cela, essayons d'analyser le classement des propositions simples chez SE et DL en vue de la reconstruction d'un schéma de formation des notions chez les stoïciens et de leur théorie des catégories⁹.

Selon les stoïciens, une notion peut être formée par transfert homogène ou hétérogène. Le transfert hétérogène peut s'effectuer, à son tour, soit par privation, soit par accomplissement. La deuxième idée à retenir est que le corps existe dans l'ontologie stoïcienne en deux dimensions, à savoir «défini – indéfini» et «accompli – non accompli» à quoi correspondent quatre catégories stoïciennes.

Il est clair qu'à partir de la notion de proposition, la notion de proposition non-simple, c'est-à-dire composée, est formée sans sortir du domaine des propositions, tandis que la notion de proposition simple, c'est-à-dire non composée selon la définition stoïcienne, formée par la privation, renvoie au domaine non-propositionnel. SE explique précisément cela (M. VIII 94, cf. 79) en utilisant l'exemple de la toile: bien que celle-ci se compose de fils, elle reste simple, car elle n'est pas tissée de toiles homogènes. La proposition «il fait jour» est simple, puisqu'elle est composée des expressions «jour» et «il fait...» [5, p. 290]. Ce type d'explication est absent chez DL.

La classification des propositions simples chez SE met en évidence la distinction entre l'opposition sémantique «défini / indéfini» concernant le sujet de la proposition simple, et l'opposition «déictique / non déictique» concernant ses conditions de vérité¹⁰. Selon les stoïciens, la proposition incluant un élément déictique dépend – pour sa propre constitution – de l'existence du référent de cet élément: la proposition «celui-ci marche» n'existe pas, si «celui-ci» ne renvoie pas à un objet¹¹. La proposition non déictique – par exemple «quelqu'un marche» – persiste quand n'existe pas un objet supposé par «quelqu'un», mais devient fausse. En ce sens, on peut dire que la proposition déictique est inaccomplie, car son existence dépend du monde, tandis que la proposition non déictique est accomplie, c'est-à-dire «autosuffisante» dans son existence, faute d'avoir une

⁹ SE = Sextus Empiricus, DL = Diogène Laërce.

¹⁰ Cette classification est bi-binaire. [10, p. 123] suppose à tort que cette classification provient du degré de détermination du sujet ([cf. 5, p. 303]. De même, F. Ildefonse suppose que l'ordre des propositions simples chez DL reflète «l'ordre croissant de détermination» ([16, p. 233]. En fait, il s'agit ici d'une reproduction de la classification ontologique (propre à la théorie du mélange) au niveau logique.

¹¹ Alex. in An. pr. 177, 25 - 178, 4.

telle dépendance. Cela permet de transposer au niveau des propositions simples les dimensions propres à l'existence des corps¹².

Dans cette optique, la proposition « celui-ci marche » est définie et déictique (inaccomplie), car ses conditions de vérité dépendent des circonstances de son énonciation [11, p. 48–49]. Par contre, la proposition « quelqu'un marche » est indéfinie et non-déictique (accomplie) faute d'une telle dépendance. Cela dit, ce n'est que dans le premier cas que l'énonciation de la proposition possède une portée existentielle. La proposition « Socrate marche » est définie et non-déictique, car l'utilisation du nom propre ne possède pas une telle portée [6, p. 12]. La combinaison « indéfini et inaccompli » est probablement considérée comme impossible chez SE¹³.

Une équivalence s'établit entre 1) les propositions définies (ὀρισμένα) de Sextus et les propositions *catagoreutiques* (καταγορευτικά) de Diogène, 2) les indéfinies (ἀόριστα) de Sextus et les mêmes propositions chez DL, 3) les intermédiaires de Sextus et les propositions catégoriques (κατηγορικά) de DL. La nouvelle nomenclature introduite chez DL, « suggère que l'on a souhaité marquer une affinité de nature entre κατηγορικόν et καταγορευτικόν » [5, p. 305]. Selon notre interprétation, cette affinité provient du fait que ces propositions sont définies, mais l'une est accomplie tandis que l'autre ne l'est pas. Cela englobe deux des possibilités parmi les quatre mentionnées. Les deux autres possibilités sont présentées chez DL sous la rubrique des propositions indéterminées: « quelqu'un marche » et « celui-là se meut ». Ces deux propositions sont indéfinies, mais la première est accomplie et la deuxième inaccomplie¹⁴.

Les définitions des propositions simples sont sémantiques chez SE et purement syntaxiques chez DL [5, p. 305]. Selon Sextus (M. VIII 98), les conditions de vérité des propositions indéfinies dépendent de celles des propositions définies, c'est-à-dire déictiques, « au sens le plus physique qui soit » [12, p. 106]. La classification de propositions simples indiquée par DL est, au contraire, une définition syntaxique de la notion même de proposition simple en définissant la notion de la proposition simple à partir de ces cas particuliers. La justification de cette hypothèse est la suivante.

DL nous rapporte la définition de la proposition chez les stoïciens (VII 65):

¹² « Inaccomplie » se dit ici au sens de la catégorie « manière d'être relative ». Cf. « l'énonciation est un segment propre du système phénoménologique, une manière d'être relative du locuteur », [17, p. 227]. Pour le rôle de ces oppositions dans la théorie stoïcienne du temps [voir : 16, p. 218 sq.].

¹³ La division de SE s'effectue sur la base binaire [5, p. 305] Brunschwig, *op. cit.* p. 305). Sur la base binaire des divisions ternaires des stoïciens, voir : [12, p. 101, n. 20].

¹⁴ Notre interprétation suppose [page 23, p. 106] que « celui-là » possède dans la phrase indiquée sa signification déictique et non anaphorique. L'ontologie stoïcienne a besoin d'une signification déictique et indéfinie afin de représenter le substrat (la matière) avant d'être qualifiée. Cet usage attesté chez Galien (HP II 2. 10–18, 173, p. 106, 11) m'a été indiqué par J.-B. Gourinat [13, p. 215, n. 3]. Pour les autres explications voir : [11, p. 59–60 ; 18, p. 246].

Une proposition est ce qui est vrai ou faux. Ou bien (ἦ): un état des choses (*pragma*) complet affirmable par soi-même, comme le dit Chrysippe dans ses *Définitions dialectiques* : «une proposition est ce qui est affirmable ou niabile de par soi-même»¹⁵.

Dans ce passage, la première définition purement sémantique s'oppose à celle non-sémantique¹⁶. La définition sémantique au sens d'une esquisse (ὑπογραφή) se trouve justement chez SE (M. VIII, 12, cf. 78). Simplicius (in Cat. 406, 21 f) l'attribue «aux anciens». La définition de Chrysippe est plutôt syntaxique: dans ce contexte l'expression «affirmable ou niabile» renvoie à l'idée d'affirmation et de négation [Cf. 15, p. 241]. La proposition est définie par énumération de ses deux espèces, l'affirmative et la négative [13, p. 195].

La définition restante («un état des choses (*pragma*) complet affirmable par soi-même»), bien qu'elle ne soit pas purement sémantique, renvoie pourtant à l'état des choses (*pragma*)¹⁷ ce qui permet de la voir comme une étape intermédiaire entre la définition sémantique et syntaxique [12, p. 833, n. 5]¹⁸. SE accorde le même type de définition aux définitions de propositions vraies et fausses (SE M VIII 85):

Ils disent qu'une proposition vraie est de ce qui existe et s'oppose à quelque chose, une proposition fausse est de ce qui n'existe pas et s'oppose à quelque chose.

Dans ces définitions, la seconde clause signifie qu'à chaque proposition correspond une seule proposition contradictoire, qui est sa négation [13, p. 195]. La négation d'une proposition est la proposition «augmentée d'une négation», ce qui chez les stoïciens est une opération purement syntaxique¹⁹. La première clause, d'un autre côté, renvoie à un état des choses [13].

On peut supposer que les définitions syntaxiques et intermédiaires de la proposition sont celles de Chrysippe, car d'un point de vue général cette distinction «ne change rien à la conception que les stoïciens se font de la proposition» [13, p. 195]²⁰. Elles reflètent deux étapes de sa pensée: la définition syntaxique de la proposition se manifeste lorsque Chrysippe renonce à considérer la *katalepsis* sensorielle comme le seul critère et se tourne vers l'idée de prénotation.

¹⁵ Je reprends la traduction de R.Goulet, [8, p. 833] légèrement modifiée.

¹⁶ Cette interprétation résout le problème du deuxième «ἦ» indiqué chez Long&Sedley I, p. 204.

¹⁷ C'est la traduction de Long&Sedley. Celle de Goulet est «un composant logique». L'utilisation du mot *pragma* dans ce contexte au lieu du mot *lekton* comme chez SE (Pyrr. II 104) doit visiblement souligner la dimension sémantique de cette définition où *pragma* renvoie à l'idée de signifié [cf. DL VII, 63 ; voir : 1, 252-253].

¹⁸ Remarque à juste raison que cette définition peut se rapporter à la définition sémantique dans le contexte du passage analysé.

¹⁹ Alexandre d'Aphrodise, in *An. pr.*, p. 402, 1 sq. [Cf. 2, p. 81].

²⁰ L'auteur remarque à juste raison que les deux définitions garde la même nuance de potentialité.

Au vu de cette attitude syntaxique, il n'est pas étonnant que la notion de la proposition simple soit aussi définie par l'énumération des cas possibles d'affirmations et de négations simples. Chrysippe transforme la notion antérieure de la proposition simple (représentée chez Sextus) de la manière suivante [10, p. 123; 5, p. 309]. Chez SE, la proposition «la plus simple» est la proposition déictique «attachée» au monde par la référence déictique à ce qui renvoie à une *katalepsis* sensorielle²¹. Pour Chrysippe, par contre, la proposition est simple du fait qu'elle accomplit un corps dans l'incorporel: l'accomplissement, par exemple, de Socrate dans «Socrate marche». L'idée d'accomplissement est présente de façon indirecte dans la définition syntaxique de la proposition catégorique comme «composée d'un cas droit et d'un prédicat» (DL VII 70), car le prédicat est défini comme un exprimable incomplet construit avec un «cas droit» pour engendrer une proposition (DL VII 64). Le caractère circulaire de ces définitions fait penser qu'elles articulent une réalité plutôt qu'elles ne la définissent²².

La formation des affirmations dans la liste des propositions simples de DL peut être expliquée par analogie avec la formation des notions par accomplissement ou ajout mentionné chez DL. Cette procédure syntaxique préserve toutes les propositions conçues comme simples chez SE. Pour expliquer la formation de la liste des négations chez DL, on supposera que ces négations sont formées selon l'idée de la privation, considérée dans chacune des quatre catégories stoïciennes ce qui est crédible étant donnée l'ampleur accordée à la notion de privation chez Chrysippe [12, p. 118]. On va analyser de ce point de vue la liste de DL.

Il faut remarquer que les exemples attestés des négations données par DL sont la proposition dénégative (ἀρνητικόν) : οὐδεὶς περιπατεῖ, et la proposition privative (στερητικόν) : ἀφιλάνθρωπος ἐστὶν οὗτος. La définition de la proposition négative (ἀποφατικόν) doit être reconstruite. La reconstruction réalisée par R. Goulet [12, p. 108 sq.] est la base de notre analyse. Il remarque à juste raison l'existence d'une similitude dans l'analyse stoïcienne entre les propositions négatives et privatives par opposition aux propositions dénégatives. L'idée de cette similitude se manifeste dans l'usage d'une forme privative pour la négation notée par Chrysippe [12, p. 119].

La formation de la proposition dénégative peut être expliquée comme l'application de l'idée de la privation au sujet de l'affirmation. Puisque le sujet

²¹ Cf. «L'office de l'énonciation s'achève en élucidant une représentation où tout est donné en même temps. Encore est-il de son ressort de dire l'objet en acte, d'user des catégories d'énonciation pour traduire son actualité. L'énonciation rend à l'objectivité ce que la représentation lui a donné» [17, p. 206 ; Cf. 16, p. 196].

²² Cf. «Ces nouvelles définitions paraissent dictées par le souci de livrer des critères d'identification et de reconnaissance objectifs et publics, au risque de faire oublier que les entités qu'il s'agit de classer sont des axiômata, c'est-à-dire des signifiés et non des signifiants» [5, p. 306].

est un corps qui s'accomplit dans l'affirmation, on applique tout d'abord l'opération de privation à celui-ci en conservant la structure prédicative de la proposition dans son ensemble. La structure de cette proposition ainsi que les étapes de son assemblage peut se présenter ainsi: (οὐδ₂ εἰς₁) + περιπατεῖ₃. Du point de vue ontologique, puisqu'il s'agit du cas simple, le corps constituant le sujet est un substrat qualifié. La particule dénégative (οὐδεῖς) peut être mise en relation avec la catégorie «substrat qualifié». Il faut remarquer que les propositions dénégatives constituent les négations des propositions indéterminées du genre τῖς περιπατεῖ: dans ce cas, du point de vue syntaxique, la particule négative ne s'ajoute pas au verbe (τῖς οὐκ περιπατεῖ), mais au sujet (οὐτῖς περιπατεῖ).

La situation change, lorsqu'on considère les particules négatives et privatives. La proposition privative est définie comme composée de la particule privative et d'une proposition kata dunamin²³. Selon l'interprétation de Goulet qui se réfère au passage de SE (M VIII 236), *kata dunamin* signifie virtuellement ou potentiellement par opposition à la proposition réellement proférée [12, p. 113]. Dans le cas privatif aussi bien que négatif, la particule correspondante s'ajoute à une proposition virtuellement complète [12, p. 109]. Cela dit, lorsque les propositions «ἀφιλάθρωπος ἐστὶν οὗτος» et «οὐχὶ ἡμέρα ἐστὶ» sont prononcées, les propositions «φιλάθρωπος ἐστὶν οὗτος» et «κῆμέρα ἐστὶ» existent de façon potentielle. Selon Brunshwig, au contraire, seule la première proposition existe de façon potentielle, tandis que la seconde se manifeste de façon réelle dans la composition, car c'est seulement dans le premier cas et pour dégager la proposition «φιλάθρωπος ἐστὶν οὗτος» qu'il faut couper le mot ἀφιλάθρωπος [5, p. 307].

Cette explication de l'expression «*kata dunamin*» peut être également appliquée à la proposition dénégative «οὐδεῖς (= οὐδε + εἶε) περιπατεῖ» afin de dégager la proposition «εἰς περιπατεῖ» [7, p. 54]. La structure prédicative de la proposition «οὐδεῖς περιπατεῖ» ne permet pourtant pas de considérer qu'elle contient virtuellement la proposition εἶε περιπατεῖ. Cette explication s'applique aussi au segment initial de la proposition privative indiquée: ἀφιλάθρωπος ἐστὶν contient de façon potentielle la proposition φιλάθρωπος ἐστὶν qui devrait être classée comme dénégative. Le fait que l'exemple de la proposition privative suive celle de la proposition dénégative fait visiblement allusion à ce type d'interprétation. Elle démontre aussi que la proposition peut se développer de manière linéaire en changeant la sémantique de ses composantes: dans la proposition φιλάθρωπος ἐστὶν οὗτος, φιλάθρωπος en tant que partie du prédicat renvoie à l'idée de la manière d'être²⁴.

²³ Selon la correction de Markovich [9], il faut lire : «et un prédicat en puissance»

²⁴ Même si le prédicat n'était pas classé dans la catégorie de la manière d'être, il existe sans doute un lien indirect permettant cette association que l'interprétation linguistique des catégories stoïciennes met en évidence.

On peut supposer que l'expression *kata dunamin* signifie «pour le sens» [12, p. 113], plus précisément, «selon la signification catégoriale». Ainsi, les particules privatives et négatives sont-elles liées à l'idée de la privation dans la catégorie de la manière d'être et dans la catégorie de la manière d'être relative. Liées à la catégorie de la manière d'être relative, les propositions négatives devraient être considérées comme incomplètes et les propositions privatives comme complètes. La reconnaissance par les stoïciens de propositions hypernégatives en tant que sous-ensemble des propositions négatives met en évidence l'incomplétude et complétude suggérée²⁵: on peut composer sans limite la particule de négation avec les propositions négatives ce qui n'est pas le cas pour la particule privative.

La privation, dans les catégories du substrat qualifié, dans la catégorie de la manière d'être et enfin dans la catégorie de la manière d'être relative, détache progressivement les propositions simples de ses conditions réelles. Pour les propositions dénégatives, cela signifie que la vérification de la proposition «personne ne marche», par exemple, ne peut être réduite à la vérification de la proposition «celui-ci marche» comme c'est le cas pour la proposition «quelqu'un marche» [11, p. 67]. A cause de cela, il faut considérer cette proposition négative comme simple.

Pour la proposition privative l'exemple donné par DL révèle un type de détachement plus radical que celui qui porte sur les conditions de vérité: il s'agit ici d'une transformation de la structure de la proposition par rapport à la phrase qui l'exprime.

L'expression $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ est une proposition simple selon DL comme un cas doit être composé au catégorème. Ses éléments – $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ et $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ – diffèrent du point de vue grammatical: l'un est déictique, l'autre pas. La structure de la proposition privative associée est:

$$\acute{\alpha} + (\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma)$$

où l'expression entre parenthèses ne représente déjà plus une proposition catagoreutique [cf. 5, p. 307 sq]. La forme « $\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ » perd, par conséquent, sa portée liée à l'existence d'un objet singulier. D'un autre côté, du fait que le pronom démonstratif ne prend pas la particule privative, la place possible de cette particule est fixée par la syntaxe de la phrase $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$. Faute d'être réduite à une proposition catagoreutique, la proposition privative constitue une espèce de proposition simple.

Il faut remarquer que du point de vue aristotélicien (PH 20 a 26 ff), la proposition privative $\acute{\alpha}\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ est la négation de la proposition $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, car dans le cas du sujet individuel, la négation du

²⁵ La reconstruction de la définition des propositions hypernégatives est selon Goulet [23].

prédicat (φιλάθρωπος οὐκ ἔστιν οὗτος) équivaut à sa privation (ἀφιλάθρωπος ἔστιν οὗτος).

La proposition négative (constituée d'un élément négatif et d'une proposition) possède la structure suivante (selon la reconstruction de R. Goulet):

οὐχὶ + (ἡμέρα ἔστιν).

La proposition composée avec la particule négative est une proposition simple. Du fait que la proposition ἡμέρα ἔστιν soit mentionnée au même niveau que la proposition Δίῳ περιπατεῖ (DL VII 65), on peut supposer qu'il s'agit de propositions catégoriques dans la composition des propositions négatives:

οὐχὶ + (Δίῳ περιπατεῖ).

Cela dit, la définition donnée des propositions négatives vise, en tant que «propositions», seulement les propositions catégoriques ce qui correspond tout à fait au lien déjà établi entre les propositions dénégatives et indéterminées aussi bien qu'entre les propositions privatives et catagoreutiques.

Les stoïciens refusent de reconnaître l'idée aristotélicienne de la négation du prédicat soit au sens privatif – «être non ...» – soit au sens négatif – «ne pas être...» – comme une idée correcte du point de vue logique et ontologique: dans les deux cas, il s'agit d'une négation de la proposition. Selon le témoignage d'Alexandre (*in An. Pr.* 402, 1 ff.) et Apulée (SVF 204 a), on peut constater que la position Δίῳ οὐκ περιπατεῖ était considérée comme affirmative. Ce fait justifie notre hypothèse selon laquelle la composition syntaxique représente chez Chrysippe l'idée ontologique d'accomplissement: dans le cas de la proposition Δίῳ περιπατεῖ aussi bien que dans le cas de la proposition Δίῳ οὐκ περιπατεῖ, il s'agit de l'accomplissement du corps (Δίῳ) dans un *lekton*. Pour Aristote, du point de vue ontologique, la proposition Δίῳ οὐκ περιπατεῖ représente une séparation entre la substance et son accident. Selon l'ontologie stoïcienne, cette interprétation n'est pas possible, car «περιπατεῖ» est un prédicat et, par conséquent, un incorporel. L'ajout de la particule négative n'exprime pas l'idée de la séparation, mais renvoie au prédicat complexe «οὐκ περιπατεῖ», car l'expression «οὐκ περιπατεῖ» aussi bien que celle de «περιπατεῖ» suppose la question «qui?». Dans cette optique, la proposition «Δίῳ οὐκ περιπατεῖ» n'est pas une proposition simple, mais une proposition conjonctive: il existe un Dion et à celui-ci ne convient pas le prédicat «se promener» [12, p. 115].

Selon la définition de la proposition négative, l'expression entre parenthèses dans l'exemple suivant est une proposition:

οὐχὶ + (Δίῳ περιπατεῖ).

Selon notre interprétation, comme dans le cas de la proposition privative (cf. Goulet), la phrase «Δίῳ περιπατεῖ» en tant que partie d'une proposition entière n'est pas une proposition au sens réel (*pace* Brunschwig). Pour que ce soit le cas, la composition «Δίῳ + περιπατεῖ» aurait du avoir le sens ontologique d'accomplissement à côté de celui de privation propre à la composition «οὐχὶ + ...» ce qui est exclu dans le principe de la formation des propositions simples.

Pourtant, il est un sens où la phrase «Δίῳ + περιπατεῖ» au sein d'une proposition négative peut être aussi considérée comme une proposition. L'association d'une proposition négative avec une proposition catégorique n'est pas le fait du hasard, si l'on se souvient de l'explication du terme 'proposition' chez DL (VII 65): celui qui dit 'il fait jour', semble 'proposer' l'opinion qu'il fait jour. Cette explication lie le fait linguistique d'énoncé 'il fait jour' à un fait mental, à savoir une attitude propositionnelle selon laquelle il ferait jour. La notion de proposition n'est pas liée ici à une structure syntaxique et ontologique, mais à une attitude propositionnelle. Cela explique le statut privilégié des propositions catégoriques: seul ce type de propositions possède une signification cognitive pour l'agent, c'est-à-dire une signification qui lui permette d'agir. C'est seulement à partir du contenu propositionnel que Dion se promène, et non à partir du contenu que celui-ci se promène ou que quelqu'un se promène, que l'on peut planifier l'action²⁶. Cela explique, par ailleurs, pourquoi la proposition 'Dion se promène' ne s'analyse pas en «il y a un certain Dion et celui-ci se promène» [*pace* 7, p. 72; cf. 13, p. 215 sq.].

Dans cette optique, l'opération de la privation correspondant à la négation renvoie à une attitude impersonnelle négative du genre «il n'est pas le cas que...» (on peut supposer que le sujet de cette attitude est le *logos* stoïcien). Le même type d'analyse de la négation est sous-entendu dans la critique de cette notion chez SE (M. VIII, 103 – 107): celui-ci souhaite mettre justement en question l'existence d'une entité réelle derrière la particule négative. Liée à une attitude impersonnelle, la proposition simple négative se détache radicalement de ses conditions réelles en constituant l'élément d'un domaine autonome considéré par les stoïciens comme relevant de la Logique. En fait, la possibilité d'être niée confère le statut de proposition à une phrase. En ce sens, la proposition «Δίῳ περιπατεῖ» se trouve réellement dans la proposition négative associée.

La distinction stoïcienne entre la relation et la manière d'être relative signalée par Simplicius (*in Cat.* 166, 1- 29 = SVF II 403) nous permet de comprendre pourquoi la négation peut être classée selon la catégorie de la manière d'être relative.

²⁶ Il est clair que les propositions impersonnelles du genre «il fait jour» possèdent de ce point de vue le statut de propositions catégoriques.

Selon les stoïciens, la manière d'être relative implique la relation, mais non l'inverse, car la notion de relation englobe aussi, à côté de la manière d'être relative, l'être selon la différence (κατὰ διαφοράν). Parmi les exemples donnés, se trouvent les attitudes propositionnelles du savoir (ἡ ἐπιστήμη) et de la perception (ἡ αἴσθησις) à côté de l'entité ontologique de la disposition (ἡ ἕξις) dont l'analyse est double. On peut considérer d'un côté l'attitude propositionnelle comme ce qui se dirige vers l'autre en fonction de sa capacité à établir une différence. Dans ce cas, elle doit être classifiée comme relative. D'un autre côté, si on la considère seulement selon sa relation à l'autre, elle doit être classifiée comme une manière d'être relative.

Pour transposer cette analyse à notre problème, on introduit à côté de l'attitude impersonnelle négative «ce n'est pas le cas que...», c'est-à-dire la négation, l'attitude impersonnelle positive «c'est le cas que...», c'est-à-dire l'affirmation. Puisque l'affirmation fait une différence entre les propositions, puisqu'elle est liée à la signification cognitive de la proposition, l'affirmation est relative. La négation, par contre, s'applique à la proposition dans son ensemble sans prendre en considération sa structure intérieure²⁷. Ainsi, doit-elle être classifiée comme la manière d'être relative. L'affirmation et la négation constituent par conséquent un genre des relatives.

RÉFÉRENCES

1. **Atherton C.** *The Stoics on Ambiguity* / Atherton C. (Cambridge Classical Studies), Cambridge UK: CUP, 1993. 239 p.
2. **Benson M.** *Stoic logic*. / Benson M. – Berkeley: University of California Press, 1953.
3. **Bréhier E.** *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (Archives Contemporaines) / Bréhier E - Paris: Vrin, 2006, p. 150.
4. **Bréhier E.** *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. / Bréhier E – Paris : Vrin, 1960.
5. **Brunschwig J.** *Remarques sur la classification des propositions simples dans les logiques hellénistiques* / Brunschwig J. // *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*. – Bruxelles/Grenoble, 1986.
6. **Brunschwig J.** *Remarques sur la théorie stoïcienne du nom propre* / Brunschwig J. // in *Histoire, Epistémologie, Langage* (1984) 6.
7. **Cavini W.** *La negazione stoica* // *Studi su pariri greci di logica e medicina*, eds. W. Cavini et al., L. Olschki / Cavini W.- Florence, 1985.

²⁷ C'est la privation qui intervient dans la structure intérieure de la proposition.

8. **Diogène Laërce** *Vies et doctrines des philosophes illustres.* / trad. Marie-Odile Goulet-Cazé / *Diogène Laërce – Paris*, LGF - Livre de Poche, 1999. p. 391-427
9. **Diogenis Laertii** *Vitae philosophorum* / edidit Miroslav Marcovich, / *Diogenis Laertii.* - Stuttgart-Lipsia, Teubner, 1999-2002.
10. **Ebert Th.** *Dialecticians and Stoics on the Classification of Propositions // Dialektiker und Stoiker* / Hg. K. Döring, Th. Ebert. – Stuttgart, 1993, p. 123
11. **Frede M.** *Die stoische Logik.* / Frede M. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
12. **Goulet R.** *La classification stoïcienne des propositions simples / Goulet R. // Les Stoïciens et leur logique.* – Paris: Vrin, 1978.
13. **Gourinat J-B.** *La dialectique des stoïciens.* / Gourinat J-B. – Paris : Vrin, 2000.
14. **Graeser A.** *The Stoic categories* / Graeser A. // *Les stoïciens et leur logique*, / ed. J. Brunschwig. – Paris :Vrin, 1978.
15. **Hossenfelder M.** *Zur stoischen Definition von Axioma* / Hossenfelder M. // *Archiv für Begriffsgeschichte* (1967), XI.
16. **Ildefonse F.** *La naissance de la grammaire en Grèce.* / Ildefonse F. – Paris : Vrin, 1994.
17. **Imbert C.** *Phénoménologies et langues formulaires.* / Imbert C. – Paris : PUF, 1992.
18. **Kneale W.** *The Development of Logic.* / Kneale W., Kneale M. – Oxford: Clarendon, 1962.
19. **Morax P.** *Der Aristotelismus bei den Griechen, Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Walter de Gruyter / Morax P. – Berlin, 1973.
20. **Omelyantchik V.** *Bočce et Ammonius sur la question d'Alexandre d'Aphrodise. (Peri hermeneias, 16 a 1-2)* / Omelyantchik V. // *Bočce Ou la Chaîne Des Savoirs* / éd. A. Galonnier. – Loivain : Peeters, 2003, pp. 241 – 256.
21. *Problems in Stoicism* / ed. A.A. Long – Cambridge, CUP, 1978.

Ганна Поляк (Київ)

ЗАСТОСУВАННЯ МОДАЛЬНОЇ ЛОГІКИ В ДОСЛІДЖЕННІ СХОЛАСТИЧНОЇ МЕТАФІЗИКИ

Hanna Polyak (Kyiv)

Modal logic applications in analysis of scholastic metaphysics

The article is devoted to methodological and technical aspects of using of modal logic in analysis of scholastic philosophical texts. On a basis of a fragment of the “Opusculum metaphysico-theologicum” (1669) by Gaspar de Ribadenejra, different variants of modeling non-formalized philosophical existence theory of the fragment in first-order modal logic S5 are shown. It is demonstrated, that standard interpretation of « $p\exists xAx$ » and « $\exists x pAx$ » respectfully as *de dicto* and *de re* modalities leads in this case to inadequate formal representation of the text. In this way, logical analysis of scholastic metaphysical theory shows necessity to develop more reach modal existence theory than standard quantified modal logic allows.

Застосування логічного апарату для аналізу схоластичних текстів починається у ХХ ст., активізуючись із другої половини ХХ ст., як наслідок активного розвитку модальної логіки водночас зі зростанням інтересу до середньовіччя, і зокрема — до схоластичної метафізики. Водночас із все більшим поширенням такого типу досліджень, до них виникає низка методологічних запитань, які ми і хотіли б тут артикулювати на одному невеличкому прикладі. Ми розглянемо маленький уривок із другосхоластичного тексту з метафізики і спробуємо формалізувати його основні твердження, вказуючи на всі ті проблеми, які виникають у нас у процесі роботи. Це, сподіваємось, допоможе трошки краще розкрити значення таких аналітичних досліджень і окреслити можливості логіки у дослідженні схоластичної метафізики.

Звернемося до маленького уривку з «Метафізико-філософського трактату» (1669 р.)¹ Гаспара де Рібаденейри².

⁰ © Г. Поляк, 2010

¹ Ribadenejra, Gaspar de. *Opusculum metaphysico-theologicum ad plures et gravissimas difficultates necessarias.* (рукопис із: Madrid, Bibliotheca Historica Marques de Valdesilla, Universidad Complutense de Madrid., Ms.243, p. 1 – 301.) розшифр. Jacob Schmutz. [5, Т. 2, С. 956-1078].

² Гаспар де Рібаденейра (1611, Толедо – 1675, Мадрид) – член ордену єзуїтів, вивчав теологію в університеті Алькалі (Alcalá), від сер. 40-х рр. викладав там догматичну теологію і протиставляв свої погляди позиціям свого старшого і більш ушанованого колеги Себастьяна Іскв'єрдо (Sebastián Izquierdo). 1667 р. посів кафедру філософії і,

In sensu concesso substantive et nominali propositio illa: "Petrus est existent", huius est sensus: "Petrus est entitas, cuius ratio formalis est rem existere". Et hoc tamen necessariae veritatis est, ac istud: "Petrus est homo", accepto utrobique li "est" in vi copulae mentaliter identificantis. In sensu autem negato adjective et participiali proposition illa: "Petrus est existens", eiusdem sensus est, ac ita: "Petrus est habens in se existere", adstruens Petro possidere existentiam. Quia vero haec est communis usurpatio, ideo talis propositio in communi usurpatione non est necessariae veritatis sed contingentis. Sic proposition haec est veritatis necessariae: "Existencia Petri est ratio, cuius munus intrinsecum est Petrum existere". Tamen haec est veritatis contingentis: "Existencia Petri exercitur in se ipsa."³

Фрагмент взято із кінця розділу «Про необхідність», де автор, після дослідженого у попередньому розділі питання про існування об'єктів, розглядає питання щодо видів необхідності та необхідних істин. З точки зору логіки, міркування про «необхідну істинність» та «контингентну істинність» відсилають до модальних контекстів, а порушене питання про існування – до проблем квантифікації та предикації існування. Аби прояснити ці логічні аспекти, доречно було б спробувати формалізувати сказане мовою модальної логіки предикатів. Проте, це виявляється не таким простим завданням, хоча б тому, що слід визначитись, в межах якої кванторної модальної логіки розгортатимуться наші міркування. Відомо, що Рібаденейра приймає положення «...possibilitas aliquam creaturae possibilis esse necessariam»⁴. Це твердження про необхідність можливості можливого відповідає аксіомі:

схоже, мав багато слухачів, оскільки згадують, що він навчав усіх єзуїтів провінції. 1671 р. залишив викладацьку роботу. Помер, готуючи до видання свою «Метафізику», яка залишалась у вигляді рукопису, так само, як і його логіка, фізика і значна частина теології. Серед прижиттєвих видань – коментарі на св.Тому, типові для XVII ст.: «Трактат про передвизначеність святих і засудження нечестивих» (Tractatus de praedestinatione sanctorum et reprostatione impiorum, Alcalá, 1652; повторне видання 1656-57pp.); «Трактат про знання Бога (Tractatus de scientia Dei, Alcalá, 1653), «Трактат про волю Бога» (Tractatus de voluntate Dei, Alcalá, 1655), трактат «Про людські вчинки загалом» (Tractatus de actibus humanis in genere, Alcalá, 1655). Як і Франціско Суарес, Рібаденейра захищає доктрину передвизначеності ante praevia merita, але відмовляється, на відміну від Суареса, розглядати добрі вчинки як передвизначені на основі scientia media. Цьому погляду він протиставляє концепцію decretum concomitans, скотистське поняття, котре викликало різноманітну критику всередині ордену (зокрема, призвело до суперечки Рібаденейри з його другом, єзуїтом Антоніо Бернальдо де Квірос (Antonio Bernaldo de Quiros), але навзамін забезпечило підтримку місцевих скотистів з Алькалі (таких як Хуан Кальдерон). Загалом, Рібаденейра однаково підтримує Скота і Тому та намагається, наскільки це можливо, узгодити їхні теорії. Поміж іншим, можна припустити, що його «De voluntate Dei» популяризує формулу necessitas moralis Dei ad optimum (моральної необхідності до найбільшого блага), розвинену севільськими теологами і поширену Ляйбніцом. [Див.: 6].

³ Ribadenejra, Gaspar de. Opusculum metaphysico-theologicum ... S.II., cap.13. стор. 258. [5, Т. 2, с. 1058]

⁴ Ribadenejra, Gaspar de. De scientia Dei, disp.6., с.1.¶2 (Alcala, 1653, 145b), [цит.за 5, Т. 1, с. 78, n.91].

$$\diamond P \supset \diamond P,$$

яка є характеричною аксіомою модальної логіки $S5^5$. Тому здається обґрунтованим звернення до предикатного розширення $S5$. Втім, це ще не дає остаточного окреслення семантичних особливостей обраної логіки, його можна досягнути поступово уже у процесі самого аналізу, до якого наразі і перейдемо.

Розглянемо основні твердження з наведеного уривку.

(1) *Petrus est existens*. – «Петро існує» (дослівно: «Петро є існуючим»).

Як вказує Рібаденейра, розуміти (1) можна подвійним чином. Перша інтерпретація:

(2) *Petrus est entitas, cuius ratio formalis est rem existere* – «Петро є сутністю, формальною причиною якої є існування речі».

Друга інтерпретація:

(3) *Petrus est habens in se existere* – «Петро має в собі існування»

Спробуємо поглянути на ці міркування з позицій сучасної логіки. В «Основах математики» Бертран Рассел вказував на багатозначність слова «є»: «Можемо виокремити (I) сенс, у якому воно стверджує буття речі, як у твердженні «А є»; (II) сенс тотожності; (III) сенс предикації, як у твердженні «А є людською істотою»; (IV) «А є певною людиною»»[4, с. 64]. В нашому прикладі ідеться очевидно про перше з перелічених значень. Проте коли постає питання про формалізацію (1), виявляється, що сенс, у якому (1) «стверджує буття речі» потребує подальшого прояснення.

Найпростіший спосіб записати твердження (1), такий:

(1.1.) $\exists xPx$.

Та погляньмо, яких імпліцитних припущень ми потребуємо, аби даний запис відповідав тексту. По-перше, квантор \exists тут очевидно треба інтерпретувати як екзистенційний квантор (що має значення «існує...»). В такому випадку область інтерпретації квантора (позначимо її D) має бути непорожною. Квантифікація такого типу називається референційною (чи об'єктною) квантифікацією. По-друге, ім'я «Петро» тут інтерпретовано як предикат. Ми не будемо заглиблюватись у проблему іменування і надалі приймемо, що «бути Петром» — це предикат. Тож точніше значення (1.1.) можна сформулювати так: «Існує такий об'єкт x , який має властивість “бути Петром”». Як відомо, інтерпретація \exists як «квантора існування» іноді проблематична, проте альтернативне прочитання (із підстановковою інтерпретацією квантора \exists як «є», в сенсі «є серед елементів даної мови»), вільне від онтологічних пресупозицій, в такому разі не відповідатиме текстові належним чином: адже змістом сказаного є твердження про *існування*.

⁵ Детально про семантику $S5$ [див. 1, с. 254–303].

Та як вказує сам філософ, розуміти (1) можна в різний спосіб. Тож перейдемо до його уточнень у твердженнях (2) і (3). Почнемо з останнього, оскільки здається, що воно легше надається до розуміння: у реченні (3) йдеться про те, що Петро «має існування»; це природно трактувати таким чином, що Петро має властивість існувати. У такому разі, «існування» тут є предикатом, а від онтологічної інтерпретації \exists можна відмовитись.

У випадку формалізації (3) як

(3) $\exists x(P(x) \wedge E(x))$ – «є такий об'єкт x , що має властивість “бути Петром” і має властивість “існувати”»

відразу виникає запитання. Чи може справджуватись таке:

(3a) $\exists x(P(x) \wedge \sim E(x))$ – «є такий об'єкт x , що має властивість “бути Петром” і не має властивості “існувати”»?

Якщо так, то доведеться далі перейти до дискусії щодо неіснуючих об'єктів. В якому сенсі вони «є» і «не існують» і т.д. Якщо ж прийняти, що (3a) неможливо:

(3b) $\sim \diamond \exists x(P(x) \wedge \sim E(x))$ – «неможливо, щоб був такий об'єкт x , що має властивість “бути Петром” і не має властивості “існувати”», то доведеться мати справу з проблемою необхідного існування. Так, враховуючи, що $A = \sim \diamond \sim A$, і $\exists x A(x) = \sim \forall x \sim A(x)$, можна отримати:

(3c) $\sim \diamond \exists x(P(x) \wedge \sim E(x)) \Rightarrow \sim \exists x(P(x) \wedge \sim E(x)) \Rightarrow \leftrightarrow x (\sim P(x) \vee E(x))$

У кванторній S5 з онтологічною інтерпретацією \exists виявляється валідною конверсія формули Баркан:

(CBF) $\leftrightarrow x Fx \rightarrow \approx x Fx$ – «якщо з необхідністю всі x мають властивість F , то всі x мають властивість F необхідним чином».

Застосовуючи CBF до (3c), маємо:

(3d) $\leftrightarrow x (\sim P(x) \vee E(x))$

Застосуємо правило підстановки, визначення \diamond / \sim , закон ДеМоргана для \wedge , правило дистрибуції \diamond , закон ДеМоргана для \vee і знову визначення \diamond / \sim :

$$\forall x (\sim P(x) \vee E(x)) \Rightarrow (\sim P(a) \vee E(a)) \Rightarrow \sim \diamond \sim (\sim P(a) \vee E(a)) \Rightarrow \sim \diamond (P(a) \wedge \sim E(a)) \Rightarrow \sim (\diamond P(a) \wedge \sim E(a)) \Rightarrow \Rightarrow \sim \diamond P(a) \vee \sim \diamond \sim E(a) \Rightarrow \sim \diamond P(a) \vee E(a);$$

Останнє можна прочитати так:

(3e) $\sim \diamond P(a) \vee E(a)$ – «неможливо, щоб об'єкт a мав властивість P , або об'єкт a із необхідністю має властивість E ».

Звідси, за визначенням матеріальної імплікації:

(3f) $\diamond P(a) \supset E(a)$ – «якщо можливо, що об'єкт a – це Петро, то необхідно, що a існує».

Що значить консеквент цієї імплікації? Що існування Петра є необхідною істиною чи що властивість існування для Петра необхідна

або ж сутнісна. Услід за Елвіном Плантінгою будемо вважати, що властивість є сутнісною для індивіда x якщо і тільки якщо неможливо, щоб x існувало і не мало цієї властивості [3, с. 72]⁶.

Іншими словами, це проблема *de re* і *de dicto* модальностей⁷. Як відомо, модальності *de dicto* стосуються висловлювань і характеризують істинність цих висловлювань; модальності *de re* стосуються об'єктів, їхня функція полягає у приписуванні цим об'єктам властивостей — необхідних і акцидентальних. В сучасній модальній логіці запис виду « $\exists xAx$ » стандартно інтерпретується *de dicto* (і має значення «необхідно істинно, що існує (або «є», залежно від трактування квантора) принаймні один такий об'єкт x , що x має властивість A). Водночас, « $\exists x Ax$ » отримує інтерпретацію *de re* (зі значенням «існує» (або «є») такий об'єкт x , що має властивість A необхідним чином або ж сутнісно).

Повернемось до нашого прикладу. Як інтерпретувати $E(a)$? Якщо дозволено $E(a) \Rightarrow \exists x E_x$ (a в обраній для інтерпретації системі саме так), в такому разі висновок слід читати як твердження *de re*: «Існує такий об'єкт x , який необхідним чином має властивість «існувати». Така інтерпретація у стосунку до об'єкта, який ми тут розглядаємо, очевидно хибна з точки зору схоластичної метафізики, адже сутнісно необхідним існування є тільки для Бога (Він не може не бути, на відміну від усього тварного). Про онтологічну чи метафізичну необхідність існування окремої людської істоти тут не йдеться.

Спробуємо відшукати, де бере початок ця проблема з модальностями. Якщо озирнутися, виявиться, що створили її ми собі самі: коли висловили припущення (3b). Це, у свою чергу, було зроблено задля прояснення твердження (3). У (3b) модальність \diamond трактується *de dicto*. У проблематичному для нас (3f) — *de re*. Цим прикладом ми хотіли проілюструвати, як спроба формалізації може призвести до привнесення в текст зайвих і сторонніх ускладнень. Нам у відповідь можна дорікнути: не слід привносити в текст сторонніх припущень. Справді, не слід. Однак проблема в тому, що в $S5$ (так само, як і в інших нормальних модальних логіках), $[\sim \diamond \exists x(P(x) \wedge \sim E(x))] \vee [\diamond \exists x(P(x) \wedge \sim E(x))]$ є тотожно істинним. Тож якщо не приховувати імпліцитних тверджень, істинних в обраній нами для аналізу логіці, то справді доводиться мати справу із цією диз'юнкцією, обидві складові якої породжують незручні метафізичні питання. Можна зробити невтішний підсумок: інтерпретація твердження (3) в термінах $S5$ містить у собі приховану проблему, а альтернативної інтерпретації немає. Єдине, що, на наш погляд, справді може зарадити — це відмова в даній формалізації від *de re* про-

⁶ Зауважмо, що в Плантінги передбачається, що властивості, вінношення і стани справ «існують».

⁷ Досить ґрунтовний, хоча і давній огляд серед вітчизняної літератури можна знайти у роботі В. Целіщева [2].

читання модальностей в S5. І зараз стане зрозуміло, що тут і справді маються на увазі модальності в сенсі *de dicto*.

Так, продовжимо аналізувати наш фрагмент і перейдемо до твердження (2):

(2) *Petrus est entitas, cuius ratio formalis est rem existere.* – «Петро є сутністю, формальною причиною якої є існування речі».

Якщо під «формальною причиною» мати на увазі необхідну підставу (а це, схоже, єдине очевидне для нас витлумачення), то записати (2) можна так:

(2.1.) $\exists x(P(x) \supset E(x))$ – «є такий об'єкт x , що якщо він має властивість «бути Петром» то має і властивість «існувати»».

Чим (2.1.) відрізняється від

(3.1.) $\exists x(P(x) \wedge E(x))$?

Будемо називати існування в сенсі (2) існуванням типу e_1 , а існування в сенсі (3) існуванням типу e_2 . Нижче в даному фрагменті Рібаденейра зазначає, що твердження в сенсі e_1 є необхідними істинами, а твердження в сенсі e_2 – істинами контингентними:

(2.1.1.) $\exists x(P(x) \supset E(x))$

(3.1.1.) $\exists x(P(x) \wedge E(x))$.

Ясно, що в обох випадках маються на увазі модальності *de dicto* (оскільки йдеться про приписування необхідної істинності твердженням, а не властивостей об'єктам). Тож заборона на *de re* інтерпретацію модальностей \diamond / здається тут законною.

Очевидно, коли ми натрапимо на фрагмент, де ітиметься про сутності властивості, питання постане знову.

Спробуємо тільки з'ясувати, чи справді виникає така потреба, принаймні в даному тексті. Філософ окреслює три класи види метафізичних модальностей⁸:

1. «неможливо» – усуває буття;

2. «можливо» – не усуває ані буття ані небуття (об'єкти такого типу – *contingentia* – можуть бути, а можуть не бути, наприклад – усе тварине);

3. «необхідно» – усуває небуття (об'єкти такого типу є необхідно сущими, як, наприклад Бог).

Очевидно, ці метафізичні модальності мають інший сенс, ніж модальності *de dicto* у вищевказаному сенсі; вони виражають певні дис-

⁸ «Sermo est de necessario metaphysicae. Ad triplicem classem spectat omnia cogitabilia. Alia dicuntur impossibile, quibus repugnant esse, modo dicendo ubi de impossibili, qualiter esse repugnat alii Deo. Alia possible, quibus non repugnant esse. Sed neque repugnant non esse, cuiusmodi sunt creaturae, et haec objecta dicuntur contingentia. Alia, quibus non repugnet esse, repugnant tamen non esse, cuiusmodi est Noster Deus Trinus et Unus. Iam vero id, cui sic non repugnet esse, repugnat tamen non esse. Adeo, ut non esse contradictionem implicit, vocamus metaphysicae necessarium, de quo agimus.» Gaspar de Ribadenejra. *Opusculum metaphysico-theologicum ad plures et gravissimas difficultates necessarias*. Sectio II. Cap. I. <154>. [6, Т. 2, с. 1016]

позиції щодо існування, тоді як стандартний підхід до *de re* модальностей передбачає їх трактування швидше як диспозицій щодо сутностей. Тож спостерігається невідповідність: приписування сутнісних властивостей (наприклад «Петро з необхідністю є людиною») у Рібаденейри належить до «необхідних істин», а не до «метафізичних модальностей». Тож здається, що для вираження «онтологічних модальностей» слід шукати інших шляхів формалізації, і в цьому сенсі аналіз схоластичного тексту водночас веде до прояснення метафізичних припущень у межах самої логіки (тієї чи іншої) і може стати стимулом для розвитку нових формальних систем.

ЛІТЕРАТУРА

1. Крипке С.А. *Семантический анализ модальной логики* / С. А. Крипке // Фейс Р. *Модальная логика*. - М.: Наука, 1974.
2. Целищев В.В. *Понятие объекта в модальной логике*. / В. В. Целищев — Новосибирск: Наука, 1978.
3. Plantinga A. *The Nature of Necessity*. / A. Plantinga — Oxford.: Clarendon Press, Oxford University Press. — 1982. (First ed.: NY.: Oxford University Press, 1974).
4. Russell B. *The Principles of Mathematics*. / B. Russell — London.: George, Allen and Unwin, 1937.
5. Schmutz J. *La Querelle de Possibles. Recherches Philosophiques et Textuelles sur la Metaphysiques Jesuite Espagnole 1540 — 1767*. These de doctorat.... / J. Schmutz — Universite Libre de Bruxelles, Ecile Pratique des Hautes Etudes. — Dec.2003.
6. Schmutz J. *Ribadeneira, Gaspar de* / J. Schmutz // J. Schmutz *Scholasticon* [http://www.scholasticon.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=1078] (перевірено 07.04.2010).

Марко Форлівезі (Падуа, Італія)

ЕПОХА ШКІЛЬНИЦТВА: АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ МІЖ XV I XVII СТ.

Marco Forlivesi (Padua, Italy)

The school epoch: academic philosophy between the 15th and 17th centuries

Between the 15th and 17th centuries, academic philosophy develops with covert collision between the spirit of the classical epoch and of medieval one. The precarious general connection with Aristotle's works does not hamper academic writers from being divided into a lot of movements, every one of them having its own authorities. The strong dialectical dynamics of ascent and the confrontation with the results of experimental sciences give a new form for academic philosophical thought and prepare an advent of philosophical systems of Modern Age (from Wolf to Hegel).

XV ст.: новий традиціоналізм

XV ст. успадковує від попереднього інтригу політичного напруження, культурного динамізму і соціального неспокою. Кількість центрів політичної сили (в тому числі і релігійних), як і університетських осередків, збільшується. Так само, як було від початку існування університетів, владоможці шукають тут професійних людей, потрібних для керівництва держави, і на цій підставі підтримують існуючі навчальні заклади або стимулюють та фінансують створення нових наукових осередків. Збільшується число університетів, однак збільшується також число тем і тез, запропонованих і дискутованих під час навчання, не залежно від того, чи університет був публічним (тобто «університет» у вузькому значенні слова), чи належав чернечому ордену. Реакція владних верхів, як церковних так і світських, і культурної еліти при крихкості соціального миру, фрагментарності політики та зростаючій комплексності і гетерогенності доктринальних тверджень (сприйнятих

© М. Форлівезі, 2010

¹ Переклад з італійської Миколи Симчича. Перекладач дякує за допомогу Катерині Новіковій.

як причина безладу) сприяла утвердженню міфу «золотого віку». Вона створювала різні за характером чинники, що впливали на всі основні компоненти думки XV і XVI ст.: університет, гуманізм, аристотелізм, платонізм, алхімічні й астрологічні концепції, релігійні осередки й рухи.

Університет, зокрема, характеризувався трьома феноменами: формуванням і змаганням «шляхів (*viae*)», формуванням і змаганням шкіл та народженням філологічного аристотелізму. Всі три виникають з бажання індивідуалізувати спекулятивно стабільні в минулому точки авторитету. «Шляхи» є або культурними чи партійними політико-академічними напрямками, або інституційними університетськими структурами. Як культурні напрямки вони формують, перш за все, різні відповіді на проблему захисту теології одкровення перед філософією. «*Via antiqua*» вирішує цю складність, підпорядковуючи філософію теології; «*via moderna*» – чітко розділяє сфери і методи цих двох дисциплін. Послідовники двох «шляхів», намагаючись пов'язати власні твердження з постатями минулого, проводять дослідження авторів, які б могли бути сприйнятими як прототипи власної позиції. Послідовники «*via antiqua*» знаходять це в авторах XIII ст. чи початку XIV ст.: Альберта Великого, Томи Аквінського чи Дунса Скота. Послідовники «*via moderna*» – в авторів цілого XVI ст.: Дуранда Сан-Пурсенського, Григорія Рімінського, Вільяма Окама, Марсилія Інгена, Жана Буридана. Ці культурні і політико-академічні орієнтири переходять в університетах в інституційні структури: деякі університети проводять освіту відповідно до «*via antiqua*», інші відповідно до «*via moderna*», ще інші відповідно до обох «шляхів» (при цьому закріплюючи різні дисципліни за різними «напрямами»).

«Школи» є подальшим поділом культурних університетських напрямків і навчального корпусу, крім того, конкретною формою, що засвоює два «шляхи» – відповідно до «вчителя» і призводить до виникнення (чи відновлення, але у набагато соліднішій формі) альбертизму, томізму, скотизму і номіналізму. На інституційному рівні, вони визначають різних студії, чи, принаймні, кафедри, що присвячені певній специфічній спекулятивній лінії: всід за Альбертом, Томою, Скотом чи Дурандом. На політико-культурному рівні, школи беруть участь в ідеологічному конфлікті, що більше проявляється в XV столітті. Передусім у конфлікті між мирським духовенством і чернецтвом: в першому домінували послідовники «*via moderna*», а в другому – «*via antiqua*». А відтак – у конфлікті між прихильниками папського абсолютизму і консиларизму: між першими переважали томісти, а між другими – послідовники «*via moderna*».

В заміні за захист томістами папського абсолютизму проти консиларизму, Римська Курія підтримала постать Томи Аквінського як мислителя, наділеного авторитетом для всіх католицьких теологів. Крім того, протягом XV століття папство не обмежується лише загальним спри-

янням томістам чи прихильникам «*via antiqua*». В середині століття вони здійснюють спробу запровадити єдину методологічну й ідеологічну базу для всього навчального процесу. Елементи, що вносяться цією спробою, виражаються у статутах Паризького університету, введених в 1452 р. папою Миколою V. Ці статути, по-перше, визначають дві радикальні зміни в дидактиці: перехід від викладання «через питання» до «шляхом коментування», і рекомендацію дотримуватися щотісніше текстів Арістотеля. По-друге, було пояснено підстави для таких змін — стримати зростання кількості питань, що викликають суперечки.

Незважаючи на все це, академічна думка XV століття залишається досить динамічною. В сутичках між представниками різних «шкіл» супротивники почергово компроментують один одного, змагаються між собою в бажанні протиставитись опоненту, перемогти його і цілковито поглинути. З іншого боку, спонукання до текстів Арістотеля піднімає в університетських авторів інтерес до цілої низки творів Стагирита, сприяє їхньому «автентичному прочитанню» і коректному перекладу на латинську мову. Похідні від цього чинника, академічна і гуманістична культура проникають одна в іншу.

XVI ст.: проникнення напруження і джерел

Винахід і поширення друку за допомогою змінних шрифтів стає подією, яка, починаючи з другої половини XV ст., революціонує поширення знання у Європі. Гуманісти одержують широкий вплив, публікуючи велику кількість видань і перекладів творів античних і пізньоантичних авторів. Однак теологи і «митці» (тобто філософи, що викладали на факультеті «мистецтв» — «*facultas artium*») не поступалися своїм колегам «гуманістам». Вони не тільки публікували оригінальні твори, стрімко збільшуючи кількість видань, але й готували до друку багато текстів авторів XIII і XIV ст. Через виникнення Реформації, сутичка католицьких теологів з протестантськими стимулювала перших до видання також творів отців церкви. Видавнича ревність стосувалась і творів Арістотеля та його коментаторів. В 1495–98 рр. Мануціо публікує перше видання творів Арістотеля грецькою мовою. В наступних роках були видані, в оригіналі й перекладі, тексти грецьких коментаторів. У відповідь на «наступ» платонізму, в 1550–52 рр. Джунтою був надрукований новий переклад всіх відомих творів Арістотеля, що супроводжувався новим перекладом коментарів Аверойса.

В історії академічної думки XVI ст. посідають особливе місце релігійні протистояння і рухи. Ще перед виникненням Реформації, в 1513 р. папа Лев X приймає булу, яка, з одного боку, підтверджує як догму віри твердження, що душа — це форма тіла, безсмертна, створена безпосередньо Богом і є однією в кожному людському тілі; з іншого боку, — змушує викладачів філософії у філософський спосіб захищати ці тези.

Реформація включається в політично-релігійне протистояння, характерне для XV і початку XVI ст. З одного боку, вона успадковує антиінтелектуалістичні поштовхи і тим самим анти-університетські, моністичні і гуманістичні. В першій фазі реформації Лютер пише, що скоро не залишиться на світі ні томістів, ні альбертистів, ні скотистів, ні окамістів, але всі будуть просто синами Божими і справжніми християнами. З іншого боку, також цілком певно, що конфлікт між протестантизмом і католицизмом був підготовлений, принаймні, двома століттями дебатів, що прямим чином стосувалися питань, які були об'єктом суперечок між протестантами і католиками. Сам Лютер не був ні просто опонентом академічної культури, ні послідовником «*via moderna*» чи «*via antiqua*», навпаки, так само як інші основні пізньосередньовічні академічні автори, був мислителем, здатним приймати різні доктрини різних шкіл і формулювати справжній синтез. Це переходить, на рівні організації і консолідування, на реформи в академічному середовищі та інституційні культурні рамки, що постали через використання частини структур і парадигм, які були в обігу в університетах північної Європи на початку XVI ст.

В католицькому середовищі взаємодія між реформаторськими рухами, що передували виникненню протестантизму, а відтак, необхідність конфронтації з різними його формами породжує численні трансформації. Більш радикальна форма полягає в подальшому консолідуванні папського абсолютизму і в повному асимілюванні в ньому католицизму. Основні складові цього процесу – це утворення при Римській Курії апарату, який повинен слідкувати за ортодоксальністю вчень і людей, це, насамперед, Свята Інквізиція (1542) і Конгрегація Індeksu (1571). Ці інституції на церковному, політичному і соціальному рівні мають свій відбиток на діяльності теологічних факультетів взагалі і зокрема теологічного факультету Паризького університету. Втративши функції арбітра, чи, принаймні, авторитета в доктринальній царині, ці факультети поступово стають чисто ретрансляторськими щодо встановленої в іншому місці позиції. Також важливими у долі «публічних» теологічних факультетів стали навчальні інституції з підготовки духовенства та теологічні факультети, підпорядковані окремим чернечим орденам. Хоча ці структури розвиваються і поширюються дуже повільно, врешті вони забирають в «публічних» теологічних факультетів як функцію виховання вищого духовенства, так і запал більш інноваційних професорів. Конкретні особливості розвитку «католицької реформації» вплинули також на філософську й теологічну історіографію. Невелика перевага томістичних теологів над скотистичними на Тридентському соборі сприяла тому, що документи цього собору були викладені за допомогою томістичної лексики. Це не перешкоджало більшому поширенню скотизму, порівняно з томізмом, протягом наступного століття, але в

довшому періоді, призвело до формування історіографічного непорозуміння, відповідно до якого Католицька Церква визначила Тому Аквінського за основного авторитета.

Це кажучи, ми не твердимо, що в католицькому середовищі були відсутні прогресивні інституції. В самому кінці XV ст. орієнтири культурної політики різних чернечих орденів були поділені на дві основні групи: скотисити і томісти. Жоден з інших чернечих орденів не мав власного авторитета: ні альбертисти, ні номіналісти, які, як школи, зникають відповідно в кінці XV ст. і перед початком Тридентського собору в XVI ст. Навпаки, починаючи з кінця XVI ст., збільшується кількість форм, що беруть на себе роль як скотизму, так і томізму. В середовищі «публічних студій» зберігають життєвість деякі автономні форми аристотелізму. Хоча сукупність традиційних доктрин, які підтримують різні школи, сильно зв'язана з аристотелівськими текстами, водночас, ці школи шукають поштовх і натхнення через нові доктрини в гносеологічній і моральній сферах. Так само, складною є відповідність між університетськими факультетами і доктринальними традиціями, підтримуваними різними чернечими орденами. У цілком активних теологічних факультетах зберігаються томістичні чи скотистичні теологічні кафедри. Коли ці факультети є лише навчальними закладами, згадані кафедри підпорядковані факультету мистецтв. Існують, крім цього, активні кафедри метафізики «шляхом Томи» і «шляхом Скота», що так само включені до факультету мистецтв.

Протестантська Реформація також глибоко позначається на функціонуванні навчальних закладів в тих країнах, де вона відбулася. Вона призвела до невідкладного закриття навчальних закладів, підлеглих чернечим орденам; пансіони і кафедри «публічних студій» були закріплені за певним визначеним теоретичним напрямком; зникло використання творів Арістотеля як базових для навчання текстів, застосування методів диспуту і призначення вчених ступенів. Перші дві зміни виявилися остаточними, але наступні три мали лише коротке існування: в ході кількох років в лекціях знов починають посилатися на тексти Арістотеля як на основного авторитета; диспут знов введений як дидактичний інструмент і як перевірка знань; а також були відновлені наукові ступені. Все ж додатково в протестантські університети починають глибоко проникати як анти-інтелектуалістські тенденції, так і гуманістичні методи й ідеали. На доктринальному рівні – знищивши в один момент розрізнення між «античним» і «модерним» чи між альбертистами, томістами, скотистами і номіналістами – протестантський світ стає поділеним на різні реформаторські конфесії, яким не вдається злитися в одну єдину ріку, і, як наслідок, з другої половини XVI ст. самі протестантські університети починають розрізнятися на підставі конфесійної приналежності.

Між XVI і XVII ст.: захід Арістотеля і апогей арістотелізму

Період XVI і XVII ст. виявляє занепад жанру коментування і прихід та розвиток систематичних підручників. Під виразом «систематичний підручник» не мається на увазі текст, в якому внутрішня сфера знання вибудована на основі одного чи кількох основних принципів. Натомість, слід розуміти твір, в якому за допомогою аргументів, сформульованих через взаємне протиставлення, знаходять підтвердження думки автора не за порядком тем, дискутованих у попередньому тексті, а через його бажання вивчити саму природу досліджуваних об'єктів і зв'язки, які вони мають між собою. Систематичні підручники не є винаходом кінця XVI ст., проте культурні і політичні тенденції XV ст. надають більшу перевагу літературному жанру коментування. Так само і в першій половині XVI ст. жанр коментарів залишається у широкому вжитку, однак у другій половині століття ситуація змінюється. В кожній дисципліні кількість інформації і позицій, які лектор має представити, різко збільшується. З цієї причини стає більш складно як викладати, слідуючи за послідовністю тем твору, визначеного університетськими статутами за опорний, так і презентувати нові напрямки як просто нові тлумачення цього тексту. Водночас з появою цієї незручності, автори XVI ст. з все більшою наполегливістю обговорюють питання коректної процедури осягнення і пояснення дисципліни. Ці дебати породжують підвищені очікування методологічної строгості і підштовхують до сприйняття текстів Арістотеля як недостатніх для відповідної «ресистематизації».

В католицькому середовищі ще й інша сила спонукає до змін. Завданням викладачів на факультеті мистецтв було вияснити, які вчення Стагирита не збігаються в своїх основних рисах з католицькою наукою. Це сприяє дослідженню спершу коментарів, давніх і новостворених, які уможливають подолання різних розходжень, а потім – до формування нової перспективи. В ній Арістотель залишається в реєстрі основних авторитетів, однак правдива філософія більше не твориться через коментарі до його творів, сприйнятих радше в безпосередній спосіб. В протестантському середовищі згадана вище трансформація проходить в трохи іншому напрямку, в якому суттєву роль відіграють відмінності між різними реформаційними конфесіями.

Як наслідок цієї особливості, протягом короткого часу, в силу внутрішніх вимог, завершується практика коментування, і матеріал викладається за допомогою власного «курсу», що поділяється на «диспутації». Протягом XVII ст. європейські друкарні публікують величезну кількість філософських і теологічних курсів (які, однак, зв'язані з деяким творами авторитетів). Вони можуть бути різної природи: цілісні чи присвячені окремим частинам дисципліни; синтетичні чи складені; короткі чи розлогі; латиною чи – у випадку з філософськими текстами – живими мовами. Вони також відрізняються за змістом. Деякі

автори не посилаються на певного визначеного мислителя. Це є, більшою мірою, у випадках, коли філософські твори були створені у середовищі «публічних студій». Інші експліцитно слідують за деяким середньовічним вчителем: Скотом, Томою, Бонавентурою, Егдієм, Беканторпом. Навіть такі автори як Анзельм Аостський, Бернар Клервоський чи Діонісій Цертосинський стають авторитетами в теології. І це, більшою мірою у випадках творів, написаних в межах чернечих орденів, не рідко внаслідок вимоги, що походить від верхівки цього ордену. Розрізнення і поділи були також і в протестантському середовищі, і тут подібним чином напруження, що походило з протиборства різних «релігійних авторитетів», відіграло важливу роль.

Середина XVII ст.: виникнення нової фізики

Розвиток філософії в академічному середовищі між століттями XV і XVII є комплексним і динамічним феноменом. Однак в першій половині XVII ст. має місце важлива зміна, що дозволяє точно визначити момент розділення двох епох: аристотелізму і Нового часу. Ця зміна має місце перш за все у сфері фізики. Аристотелівська фізика має дві характерні риси: вона, по-перше, інтерпретує природничі феномени як наслідки природи субстанції і наявності чи відсутності у бутті деяких якостей. А, по-друге, вона сприймає рівномірний рух не як певний стан, а як форму зміни. В кінці XVI і на початку XVII ст. група авторів, серед яких виділяється чіткістю і послідовністю Галілео Галілей, відкидає як можливість обґрунтування фізики по Аристотелівському шаблону, так і твердження щодо природи прямолінійного руху. Першій ознаці Аристотелівської фізики протиставляється твердження, відповідно до якого природничі феномени є цілковито пояснюваними за допомогою вимірювання, фігури і руху, а другій – принцип інерції: прямолінійний рух не вимагає, аби якийсь рушій здійснював вплив на рухоме тіло. Це дозволяє Галілею подолати вагання академічних авторів щодо використання математики у фізиці і трансформувати останню в науку, виражену за допомогою формалізованої мови, чий твердження можна порівняти з експериментальними даними у відносно безпосередній спосіб.

Вражаючий розвиток галілеївської фізики не виникає з нуля. Елементи, які конституують доктрину пізанського мислителя, уже підготовлені численними теоретичними і культурними пізньосередньовічними і ренесансними традиціями: томізмом, скотизмом, мертонізмом, падуанським аристотелізмом і гуманізмом. Крім того, цей поворот відповідає очікуванням не лише загальнокультурних діячів, але й академічних авторів. В результаті, галілеанське вчення стає безпосереднім об'єктом дискусій саме в університетському середовищі, оскільки вчена спільнота, зосереджена на вивченні натурфілософії, прагнула мати в своєму розпорядженні сильніші теоретичні інструменти для вивчення феноменів природи.

Між змінами, викликаними розповсюдженням нової фізики, дві заслугують особливої уваги: відійшла впевненість, викликана на загальнонауковому рівні творами Арістотеля, і поширилась надія на швидке розповсюдження в кожній сфері математизованого чи, принаймні, формалізованого знання. Попередньо названа впевненість реально сприяла переформуванню загальнонаукового плану, і, хоча тоді визначена надія не здійснилася, — ні протягом XVII ст., ні в дисциплінах, відмінних від фізики, — однак відбулося розщеплення єдності науки.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Beuchot M.** *Historia de la filosofía en el México colonial* / Beuchot M. — Barcelona: Herder, 1997.
2. **Doyle J.P.** *Hispanic Scholastic Philosophy* / Doyle J.P. // *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* / ed. Hankins. — Cambridge; Cambridge University Press, 2007. — pp. 250-269.
3. **Forlivesi M.** *A Man, an Age, a Book* / Forlivesi M. // “*Rem in seipsa cernere*”. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)* / a cura di M. Forlivesi. — Padova: Il Poligrafo, 2006. — pp. 23-144.
4. *Grundriss der Geschichte der Philosophie* // *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* / hrsg. J.-P. Schobinger, H. Holzhey, W. Schmidt-Biggemann. — 4 bände. — Basel: Schwabe, 1988-2001.
5. **Schmutz J.** *Scholasticon* [<http://www.scholasticon.fr>], 1999-2008.
6. **Stone M.W.F.** *Aristotelianism and Scholasticism in Early Modern Philosophy* / Stone M.W.F. // *A Companion to Early Modern Philosophy* / ed. St. Nadler. — Malden: Blackwell Publishing, 2002. — pp. 7-24.
7. **Stone M.W.F.** *Scholastic Schools and Early Modern Philosophy* / Stone M.W.F. // *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy* / ed. D. Rutherford. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — pp. 299-327.
8. *Storia della teologia, IV Età moderna* / a cura di G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini. — Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 2001.
9. *Teología en América Latina*, a cura di J.I. Saranyana: I *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Iberoamericana, Madrid 1999; II/1 *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*. — Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2005.
10. *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* // ed. D. Garber, M. Ayers. — Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Микола Симчич (Київ)

ТЕОФАН ПРОКОПОВИЧ: ПРО СУПОЗИЦІЮ

Mykola Symchych (Kyiv)

Theophan Prokopovych: On Supposition

The article is concerned with investigation of the theory of supposition in the philosophical course by Theophan Prokopovych taught in Kyiv Mohyla Academy in 1707–09. The article presents a fragment of the course where the theory of supposition was exposed, with the original Latin text and with its translation into Ukrainian. The article compares the differences between Prokopovych's doctrine and teachings of other professors in Kyiv Mohyla Academy in the 17th and 18th centuries. The author argues that, unlike other Mohylean professors, Theophan Prokopovych accepted realistic solution of the problem of universals, and this position is apparent from his interpretation of *suppositio simplex*.

Теорія супозиції є оригінальним внеском середньовічних схоластичних філософів у розвиток логіки. Особливість цього вчення полягає в тому, що зроблена спроба визначити різні способи реферування термінів у межах судження і завдяки цьому зменшити можливість помилки у силогістичному умовиводі.

Важливість супозиції можна побачити на прикладі такого умовиводу: «Петро є людиною; людина є видом; отже, Петро є видом». Очевидно, що цей силогізм, хоча й утворений відповідно до всіх правил логіки, є хибним. Причиною хиби є вживання терміна «людина»: у першому засновку він реферує до конкретного індивіда, а у другому — до виду. Для унеможливлення помилок такого роду, середньовічні логіки і розробили теорію супозиції, яка має за мету визначити всі варіанти вживання термінів в межах суджень.

Супозиційна доктрина формувалася поступово; до її створення дотичні такі мислителі епохи Середньовіччя, як Вільям Шервуд, Петро Іспанський, Вільям Окам, Вальтер Барлі, Жан Буридан. Однак в жодного з них це вчення не одержало остаточного, можна сказати, класич-

ного вигляду. Як і в період Середньовіччя, так і в Новий час між філософами-схоластами було багато відхилень у викладі теорії супозиції. Ці розбіжності не стільки концептуальні, скільки полягають у способі подачі теорії і систематизації її елементів.

Загальні тенденції тлумачення супозиції, що характерні для схоластичної філософії XVI–XVIII ст., передалися і на філософські курси моголянських професорів. Тут ця теорія викладалася у курсах діалектики і наявна у всіх філософських курсах, збережених до сьогодення часу¹, проте в кожному з них вчення про супозицію викладено з певними відмінностями.

¹ Проблема супозиції викладається у Києво-Моголянській академії у курсах таких професорів: Йосиф Кононович-Горбацький, Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського (далі - ІР НБУВ), Мел.м./п126, арк. 11 зв.-14 (далі - *Кон.-Горбацький*); Інокентій Гізель, ІР НБУВ, Мел.м./п128, арк. 8 зв.-10 зв.(далі - *Гізель*); Йоасаф Кроковський, ІР НБУВ, 88п/88, С. 86-99 (далі - *Кроковський*); Стефан Яворський, ІР НБУВ, ДС/п126, арк. 6 зв.-7 (далі - *Яворський*); Прокопій Калачинський, ІР НБУВ, арк. 28 зв.-33 (далі - *Калачинський*); Невідомий професор, ІР НБУВ, ДА/п42, арк. 9 зв. - 11 зв. (далі - *Анонім ДА/п42*); Інокентій Поповський, ІР НБУВ, 622/336С, арк. 13 зв. - 15 (далі - *Поповський*); Христофор Чарнуцький, ІР НБУВ, 625/400С, арк. 15 зв. - 17 зв. (далі - *Чарнуцький*); Ларіон Ярошевицький, ІР НБУВ, ДА/п564, арк. 14 зв. - 17 (далі - *Ярошевицький*); Теофан Прокопович, Российская национальная библиотека, ф. СПб дух. сем. 64, арк. 13-15 (далі - *Прокопович*); Сильвестр Піновський, ІР НБУВ, 103п/60, арк. 17-20 зв. (далі - *Піновський*); Йосиф Волчанський (перший курс), ІР НБУВ, 108п/62, арк. 20 зв.-24 (далі - *Волчанський 1*); Йосиф Волчанський (другий курс), ІР НБУВ, 447п/1703, арк. 20-21 зв. (далі - *Волчанський 2*); Ларіон Левицький (перший курс), ІР НБУВ, 111п/64, арк. 12-13 зв. (далі - *Левицький 1*); Платон Малиновський, ІР НБУВ, 115п/75, арк. 19-21 (далі - *Малиновський*); Ларіон Левицький (другий курс), ІР НБУВ, 631/406С, арк. 11-12 зв. (далі - *Левицький 2*); Амвросій Дубневич (перший курс), ІР НБУВ, ДС/п200, арк. 286-287 (далі - *Дубневич 1*); Амвросій Дубневич (другий курс), ІР НБУВ, ДА/п49, арк. 22-25 (далі - *Дубневич 2*); Стефан Калиновський, ІР НБУВ, 123п/83, арк. 40-40 зв. (далі - *Калиновський*); Еронім Миткевич, ІР НБУВ, ДС/п170, арк. 44 зв.-47 зв. (далі - *Миткевич*); Сильвестр Кулябка (перший курс), ІР НБУВ, 124п/79, арк. 11-12 (далі - *Кулябка 1*); Сильвестр Кулябка (другий курс), ІР НБУВ, ДА/п50, арк. 26 зв. -28 зв. (далі - *Кулябка 2*); Михайло Козачинський (перший курс), ІР НБУВ, 126п/70, арк. 24-26 зв. (далі - *Козачинський 1*); Михайло Козачинський (другий курс), ІР НБУВ, 128п/85, арк. 14-14 зв. (далі - *Козачинський 2*); Михайло Козачинський (третій курс), ІР НБУВ, ДС/п171, арк. 9-9 зв. (далі - *Козачинський 3*); Гедеон Сломинський, Научная библиотека им. Н.И.Лобачевского (м. Казань), 1579, арк. 56 зв. -57 (далі - *Сломинський*); Георгій Кониський (перший курс), Российская государственная Библиотека (м. Москва), ф. 152, рук. 130, арк. 11-12 зв. (далі - *Кониський 1*); Георгій Кониський (другий курс), ІР НБУВ, ДА/п51, С. 11-12 (далі - *Кониський 2*); Детальніше про атрибуцію рукописів та про роки викладання конкретних професорів див. «Philosophia rationalis у Києво-Моголянській академії» [с. 40-45; 175-229].

Теорію супозиції в могилянських курсах, незважаючи на всю її значущість і добру збереженість у джерелах, до тепер майже не досліджували². В статті здійснена спроба введення в науковий обіг оригінального тексту – фрагменту філософського курсу – з викладом теорії супозиції. Таке вирішення уможливить доступність джерельного матеріалу та подальше його історико-філософське дослідження.

3-поміж різних могилянських філософських курсів виділяється виклад теорії супозиції у філософському курсі Теофана Прокоповича. Цей виклад, як і весь курс, вирізняється чіткістю пояснення, а також відмінністю деяких концептуальних елементів від інших могилянських курсів.

В цій статті подаємо розшифровку латинського тексту і переклад на українську розділів (*capita*) 7–10 першої книги (*librum*) логіки Теофана Прокоповича, які до тепер ще не були опубліковані (ні у формі критичного тексту, ні в перекладі). Справа в тому, що в рукописі ДА/п43 Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського, на основі якого готувався переклад філософського курсу Теофана Прокоповича (опублікований у тритомному виданні філософських творів цього автора у 1980 році), відсутні перші чотири книги логіки. Проте, в нашому розпорядженні була фотокопія³ іншого рукопису філософського курсу Теофана Прокоповича, що зберігається у Російській Національній Бібліотеці (м. Санкт-Петербург), фонд Санкт-Петербурзької духовної семінарії, одиниця зберігання 64, де наявний повний текст курсу логіки⁴.

² Мені не відомі прецеденти дослідження теорії супозиції в могилянських курсах, за винятком моєї недавньої статті «Вчення про супозицію у філософських курсах могилянських професорів», що має вийти згодом у часописі «Київська академія», в якій робиться спроба в загальних рисах окреслити основні тенденції в розмінні супозиції між могилянськими професорами.

Вчення про супозицію в рамках середньовічної логіки добре досліджувалося західними вченими, які високо оцінювали його евристичний потенціал. Тут варто згадати роботи Свинарського [14], Спейда [13], Парсонса [12, с. 157-280]. З робіт, присвячених ранньомодерній схоластиці, слід виділити книгу Ешвердс [4, с. 77-89; 207-223].

³ Фотокопія зроблена петербурзьким дослідником Костянтином Суторіусом, за що ми йому дуже вдячні.

⁴ Рукопис Російської Національної Бібліотеки, фонд Санкт-Петербурзької духовної семінарії, № 64, містить 224 аркуші тексту. В ньому записано уривок філософського курсу Теофана Прокоповича з назвою «*Philosophia peripatetica juxta numerum quatuor facultatum quadripartita continens logicam, physicam, metaphysicam et ethicam, tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kijoviae in Alma et Orthodoxa Academia Mohileana Annis 1707 et 1708* (Перипатетична філософія відповідно до чотирьох здатностей поділена на чотири частини, які вміщують логіку, фізику, метафізику і етику, вивчена і викладена згідно із замислом короля філософів Арістотеля Стагирита в благодатній і православної Могилянській академії у 1707 і 1708 роках)» (арк. 1) (київський рукопис ДА/п43 не має титульної сторінки, тому назва філософського курсу Прокоповича до останнього часу не була відома дослідникам); арк. 2–6 зв. – вступ, арк. 6 зв.–138 – логіка (повна), 139 зв.–175 зв. – уривок з фізики (закінчується першим розділом другої книги) і уривок з математики (закінчується п'ятим розділом третьої книги арифметики). А також на аркушах 176-192 зв.

В статті подано текст Прокоповича, та показано, якою мірою думка філософа збігається чи відрізняється від інших могилянських професорів.

⁽¹⁾Caput 7. De terminorum proprietatibus,
⁽²⁾ac primo de suppositione, ⁽³⁾et quid sit illa

⁽⁴⁾Nactenus terminos divisimus, ⁽⁵⁾jam de eorumdem proprietatibus dicendum est: ⁽⁶⁾quarum prima eaque praestantissima est suppositio, ⁽⁷⁾quae, ut ipsa vox sonat, ⁽⁸⁾est unius pro alio substitutio, ⁽⁹⁾ut in lusu alearum lupini pro numis ponuntur

⁽¹⁰⁾Suppositio itaque termini est usus termini ⁽¹¹⁾vel pro se ipso, ⁽¹²⁾vel pro suo significato. ⁽¹³⁾Ut cum dico: *homo currit*, ⁽¹⁴⁾vox *homo* supponitur pro suo significato, ⁽¹⁵⁾dum vero dico: *homo est nomen*, ⁽¹⁶⁾vox *homo* ponitur pro se ipsa.

⁽¹⁷⁾Differt suppositio a significatione, ⁽¹⁸⁾quia significatio latius patet, ⁽¹⁹⁾non tangit circumstantias rei, ⁽²⁰⁾vaga plerumque est, ⁽²¹⁾atque adeo aequivocationi obnoxia. ⁽²²⁾At vero suppositio attingit rem, ⁽²³⁾prout in aliqua propositio usurpatur, ⁽²⁴⁾ipsamque significationem certam facit, ⁽²⁵⁾et aequivocationem detegit. ⁽²⁶⁾Termini itaque semper suam significationem habunt, ⁽²⁷⁾suppositionem vero non nisi in propositionibus obtinet. ⁽²⁸⁾Nec aliter cognoscere poteris, ⁽²⁹⁾pro quo aliquis terminus sit positus, ⁽³⁰⁾nisi ex perspecto sensu propositionis, ⁽³¹⁾sicut autem significatio termini non simplex, ⁽³²⁾sed multiplex est, ⁽³³⁾ut supra vidimus, ⁽³⁴⁾ita et suppositio varia et diversa, ⁽³⁵⁾adeoque de ejus quoque divisionibus dicendum est.

⁽¹⁾Розділ 7. Про властивості термінів
⁽²⁾і, насамперед, про супозицію, ⁽³⁾і якою вона є

⁽⁴⁾До цього часу ми поділяли терміни, ⁽⁵⁾тепер слід сказати про їхні властивості, ⁽⁶⁾з яких першою і найважливішою є супозиція, ⁽⁷⁾яка, як говорить саме слово, ⁽⁸⁾є заміщення одного іншим, ⁽⁹⁾як у грі в кості лупіни використовуються замість монет.

⁽¹⁰⁾Отже, супозиція – це вживання терміна, ⁽¹¹⁾або відповідно до себе самого, ⁽¹²⁾або стосовно свого сигніфіката. ⁽¹³⁾Так, коли я кажу: «Людина біжить», ⁽¹⁴⁾слово «людина» підставляється замість свого сигніфіката, ⁽¹⁵⁾а коли говорю: «Людина – це іменник», ⁽¹⁶⁾слово «людина» використовується замість себе самого.

⁽¹⁷⁾Супозиція відрізняється від сигніфікації, ⁽¹⁸⁾оскільки сигніфікація вочевидь є ширшим [поняттям], ⁽¹⁹⁾не заторкує обставин речі, ⁽²⁰⁾переважно є невизначеною ⁽²¹⁾і, крім того, підвладна багатозначності. ⁽²²⁾Навпаки ж, супозиція стосується речі, ⁽²³⁾оскільки використовується у певному судженні, ⁽²⁴⁾надає чіткості самій сигніфікації ⁽²⁵⁾і знімає багатозначність. ⁽²⁶⁾Таким чином, терміни завжди мають свою сигніфікацію, ⁽²⁷⁾але супозицію набувають лише у судженні. ⁽²⁸⁾Інакше не зможеш пізнати, ⁽²⁹⁾стосовно чого стосується якийсь термін, ⁽³⁰⁾лише з позиції значення судження, ⁽³¹⁾бо як сигніфікація терміну не є простою, ⁽³²⁾а багатоманітною, ⁽³³⁾як ми вже бачили вище, ⁽³⁴⁾так само і супозиція є різною і відмінною, ⁽³⁵⁾і тому слід сказати про її види поділу.

рукопис містить «Apologia adevrsus scriptorum quorundam Lutheranorum, quod ad patrem Michaellem monachum schismaticum Peczariensem Regionotum miserunt respeon-dentes ad ejus Epistolam, quam ipse prius ad illos miserat de rebus Orthodoxae Religionis (Апологія проти писання деяких лютеран, яке вони з Кенігзеберга послали для отця Михаїла ченця-схимника Печерського, відповідаючи на його лист, посланий ним раніше, стосовно справ православної віри)» - авторство Прокоповича не очевидне.

⁽¹⁾Caput 8. ⁽²⁾Dividitur suppositio in materialem et formalem, ⁽³⁾propriam et impropriam, ⁽⁴⁾simplicem et personalem

⁽⁵⁾Materialis suppositio est usus termini pro se ipso, ⁽⁶⁾ut cum dico ⁽⁷⁾Petrus est vox, ⁽⁸⁾est nomen masculinum etc., ⁽⁹⁾vox Petrus materialiter pro se ipsa usurpatur. ⁽¹⁰⁾Haec usurpatio seu suppositio etiam vocibus non significativis competit.

⁽¹¹⁾Formalis vero suppositio est usus termini pro suo significato, ⁽¹²⁾ut si dicas *Petrus est doctus*, ⁽¹³⁾ubi *Petrus* pro homine summitur. ⁽¹⁴⁾De materiali nihil interest dicere. ⁽¹⁵⁾Formalis autem in alias atque alias dividitur, ⁽¹⁶⁾ut in propriam et impropriam, ⁽¹⁷⁾simplicem et personalem.

⁽¹⁸⁾Propria suppositio est usus termini pro re, ⁽¹⁹⁾quam proprie significet, ⁽²⁰⁾ut terminus

⁽¹⁾Розділ 8. ⁽²⁾Поділяється супозиція на матеріальну і формальну, ⁽³⁾власливу і не-власливу, ⁽⁴⁾просту і персональну

⁽⁵⁾Матеріальною супозицією⁵ є використання терміна щодо самого себе, ⁽⁶⁾так, коли кажу: ⁽⁷⁾«Петро є словом», ⁽⁸⁾[або «Петро»] є іменником чоловічого роду» і т.д., ⁽⁹⁾слово «Петро» матеріально вживається щодо самого себе. ⁽¹⁰⁾Таке вживання або супозиція також відповідає і словам, що не мають значення.

⁽¹¹⁾Натомість формальна супозиція⁶ – це використання терміна стосовно його сигніфіката. ⁽¹²⁾Так, якщо кажеш: «Петро є вчений», ⁽¹³⁾де «Петро» як людина розуміється. ⁽¹⁴⁾Про матеріальну [супозицію] не має сенсу говорити. ⁽¹⁵⁾Однак формальна на багато-багато інших поділяється, ⁽¹⁶⁾як-от на власливу і не-власливу, ⁽¹⁷⁾просту і персональну.

⁽¹⁸⁾Власлива супозиція⁷ – це вживання терміна щодо речі, ⁽¹⁹⁾яку він власливо

⁵ Існування матеріальної супозиції визнають всі моголянські професори: *Кон.-Горбацький*, арк. 12; *Гізель*, арк. 8 зв.; *Кроковський*, С. 87; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 29 зв.; *Анонім ДА/п42*, арк. 10; *Поповський*, арк. 13 зв.; *Чарнуцький*, арк. 15 зв.; *Ярошевицький*, арк. 15; *Піновський*, арк. 17 зв.; *Волчанський 1*, арк. 21; *Волчанський 2*, арк. 20; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 19 зв.; *Левицький 2*, арк. 11; *Дубневич 1*, арк. 286; *Дубневич 2*, арк. 22 зв.; *Калиновський*, арк. 40; *Миткевич*, арк. 45; *Кулябка 1*, арк. 11; *Кулябка 2*, арк. 26 зв.; *Козачинський 1*, арк. 24 зв.; *Козачинський 2*, арк. 14; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 56 зв.; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 11. У Кононовича-Горбацького поділ на власливу і невласливу супозицію передувє всім іншим видам поділу.

⁶ Всі інші моголянські професори визнають існування формальної супозиції: *Гізель*, арк. 9; *Кроковський*, С. 88; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 29 зв.; *Анонім ДА/п42*, арк. 10; *Поповський*, арк. 13 зв.; *Чарнуцький*, арк. 16; *Ярошевицький*, арк. 15 зв.; *Піновський*, арк. 17 зв.; *Волчанський 1*, арк. 21; *Волчанський 2*, арк. 20; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 19 зв.; *Левицький 2*, арк. 11; *Дубневич 1*, арк. 286; *Дубневич 2*, арк. 22 зв.; *Калиновський*, арк. 40; *Миткевич*, арк. 45; *Кулябка 1*, арк. 11; *Кулябка 2*, арк. 26 зв.; *Козачинський 1*, арк. 24 зв.; *Козачинський 2*, арк. 14; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 56 зв.; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 11. Про існування формальної супозиції не згадує Йосиф Кононович-Горбацький. Він вважає, що супозиція поділяється в першу чергу на власливу і невласливу (див. про неї далі), а власлива супозиція – відповідно на матеріальну, просту і персональну (про останні дві див. далі) (*Кон.-Горбацький*, арк. 12).

⁷ Поділ на власливу і невласливу супозицію приймають всі моголянські професори: *Кон.-Горбацький*, арк. 12; *Гізель*, арк. 9; *Кроковський*, С. 88; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 30; *Анонім ДА/п42*, арк. 10 зв.; *Поповський*, арк. 14; *Чарнуцький*, арк. 16; *Ярошевицький*, арк. 15 зв.; *Піновський*, арк. 18; *Волчанський 1*, арк. 21; *Волчанський 2*, арк. 20; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 19 зв.; *Левицький 2*, арк. 11; *Дубневич 1*, арк. 286; *Дубневич 2*, арк. 22 зв.; *Калиновський*, арк. 40 зв.; *Миткевич*, арк. 45 зв.; *Кулябка 1*, арк. 11; *Кулябка 2*, арк. 26 зв.; *Козачинський 1*, арк. 24 зв.; *Козачинський 2*, арк. 14; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 56 зв.; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 11.

Leo in hac propositione: ⁽²¹⁾*Leo fortissimus estbestiarum.* ⁽²²⁾*Impropria vero est usus homini pro re,* ⁽²³⁾*quam improprie significat,* ⁽²⁴⁾*ut eadem vox in hac propositione:* ⁽²⁵⁾*Vicit Leo de tribu Juda.* ⁽²⁶⁾*Hic enim Leo metaphorice accipit pro Christo.* ⁽²⁷⁾*Hujus suppositionis tot sunt genera,* ⁽²⁸⁾*quot sunt modi significandi improprie.*

⁽²⁹⁾*Simplex suppositio est termini communis usus* ⁽³⁰⁾*pro suo immediato significato.* ⁽³¹⁾*Ad quam intelligendam definitionem nota* ⁽³²⁾*terminum communem esse,* ⁽³³⁾*qui pluribus competit,* ⁽³⁴⁾*ut autem pluribus conveniat,* ⁽³⁵⁾*debet una ratio per talem terminum significata in illis omnibus inveniri.* ⁽³⁶⁾*Ita homo communis est Petro et Paulo et aliis hominibus,* ⁽³⁷⁾*per vocem enim homo placuit significare animal rationale,* ⁽³⁸⁾*quod cum Petro et Paulo et caeteris omnibus conveniat,* ⁽³⁹⁾*etiam terminus homo illis competit.* ⁽⁴⁰⁾*Animal itaque rationale est immediatum significatum termini homo.* ⁽⁴¹⁾*Sed quia in Petro et Paulo caeterisque individuis non tantum animal rationale est,* ⁽⁴²⁾*sed etiam accidentia quaedam et circumstantiae,* ⁽⁴³⁾*potest terminus homo poni vel pro omnibus illis simul,* ⁽⁴⁴⁾*idest pro natura hominis* ⁽⁴⁵⁾*talibus accidentibus et circumstantiis comitata,* ⁽⁴⁶⁾*vel pro sola*

позначає, ⁽²⁰⁾наприклад, термін «Лев» у такому судженні: ⁽²¹⁾«Лев є найхоробрішим з тварин». ⁽²²⁾А невластива – це вживання людиною [терміну] стосовно речі, ⁽²³⁾яку [він] позначає невластиво, ⁽²⁴⁾причому, те саме слово в такому судженні: ⁽²⁵⁾«Переміг Лев з племені юдейського». ⁽²⁶⁾Тут бо Лев метафорично застосовується щодо Христа. ⁽²⁷⁾Цієї супозиції існує стільки ж родів, ⁽²⁸⁾скільки невласливих способів сигніфікації⁸.

⁽²⁹⁾Проста супозиція⁹ – це використання загального (communis) терміна ⁽³⁰⁾замість свого безпосереднього сигніфіката. ⁽³¹⁾При такому розумінні визначення зауваж, ⁽³²⁾що існує загальний термін, ⁽³³⁾який відповідає багатьом, ⁽³⁴⁾а щоб він відповідав багатьом, ⁽³⁵⁾має бути знайдено один сенс (ratio), позначений цим терміном. ⁽³⁶⁾Так, [термін] «людина» є загальним для Петра і Павла й інших людей, ⁽³⁷⁾а слово «людина» годиться для сигніфікації розумної тварини, ⁽³⁸⁾тому що вона відповідає не тільки Петрові і Павлові, а й всім іншим людям, ⁽³⁹⁾так само термін «людина» їм відповідає. ⁽⁴⁰⁾Отже, розумна тварина є безпосереднім сигніфікатом терміна людина. ⁽⁴¹⁾Але оскільки в Петрі й Павлі та інших індивідах є не лише розумна тварина, ⁽⁴²⁾але також деякі акциденти і обставини, ⁽⁴³⁾може термін «людина» братися або стосовно них усіх водночас,

⁸ Показати про ці способи сигніфікації, які є в риториці. Подивитися риторику Прокоповича.

⁹ Майже всі могилянські курси підтримують просту супозицію: *Кон.-Горбацький*, арк. 12; *Гізель*, арк. 9; *Кроковський*, С. 90; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 30 зв.; *Анонім ДА/п42*, арк. 10 зв.; *Поповський*, арк. 14; *Чарнуцький*, арк. 16; *Ярошевицький*, арк. 15 зв.; *Піновський*, арк. 18; *Волчанський 1*, арк. 21; *Волчанський 2*, арк. 20; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 19 зв.; *Левицький 2*, арк. 11; *Дубневич 1*, арк. 286; *Дубневич 2*, арк. 22 зв.; *Калиновський*, арк. 40 зв.; *Миткевич*, арк. 45 зв.; *Кулябка 1*, арк. 11; *Кулябка 2*, арк. 26 зв.; *Козачинський 1*, арк. 25; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 56 зв.; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 12. Поділ на просту і персональну супозицію відсутній тільки у курсі *Козачинський 2*, однак, на мою думку, це радше просто помилка, адже і в першому, і в третьому курсі цього професора такий поділ наявний.

Так само могилянські професори підтримують і персональну супозицію:

Кон.-Горбацький, арк. 12; *Гізель*, арк. 9; *Кроковський*, С. 90; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 30 зв.; *Анонім ДА/п42*, арк. 10 зв.; *Поповський*, арк. 14; *Чарнуцький*, арк. 16; *Ярошевицький*, арк. 15 зв.; *Піновський*, арк. 18; *Волчанський 1*, арк. 21 зв.; *Волчанський 2*, арк. 20; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 19 зв.; *Левицький 2*, арк. 11; *Дубневич 1*, арк. 286; *Дубневич 2*, арк. 22 зв.; *Калиновський*, арк. 40 зв.; *Миткевич*, арк. 45 зв.; *Кулябка 1*, арк. 11 зв.; *Кулябка 2*, арк. 27; *Козачинський 1*, арк. 25; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 57; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 12.

natura abstracta ab illis omnibus per rationem ⁽⁴⁷⁾et generatim considerata.

⁽⁴⁸⁾Si secundo modo ponatur, ⁽⁴⁹⁾dicitur suppositio simplex, ⁽⁵⁰⁾ponitur enim pro suo immediato significato, ⁽⁵¹⁾quia, ut dixi, nomen *homo* inventum est ad significandam talem naturam seu animal rationale, ⁽⁵²⁾quae in genere considerata ⁽⁵³⁾est immediatum significatum termini *homo*.

⁽⁵⁴⁾Illa vero intercedente, possunt, uti dixi, per idem nomen *homo*, ⁽⁵⁵⁾etiam accidentia naturae significari, ⁽⁵⁶⁾hoc est tota persona Petri, aut Pauli // **14** ⁽⁵⁷⁾et tunc non erit simplex, ⁽⁵⁸⁾sed personalis suppositio. ⁽⁵⁹⁾Cum itaque dico: *Homo est species*, ⁽⁶⁰⁾terminus *homo* ponitur simpliciter pro natura ⁽⁶¹⁾per rationem abstracta. ⁽⁶²⁾Cum vero dico: ⁽⁶³⁾*Homo ratiocinatur, ambulat, sentit, albus est* etc., ⁽⁶⁴⁾jam hic homo sumitur non pro abstracta natura, ⁽⁶⁵⁾sed pro hac certa, ⁽⁶⁶⁾certis accidentibus et circumstantiis comitata.

⁽⁶⁷⁾Alii simplicem suppositionem ita definierunt: ⁽⁶⁸⁾Suppositio simplex est communis terminus usus pro suo significato, ⁽⁶⁹⁾ut substantive nostro intellectui. ⁽⁷⁰⁾Personalis vero est usus termini pro re, ⁽⁷¹⁾ut est in se ipsa. ⁽⁷²⁾Bonae et magis clare definitiones istae videntur, ⁽⁷³⁾cum superioribus tamen non pugnant, ⁽⁷⁴⁾si bene consideraveris.

(1) Caput 9. (2) Alia suppositionis divisio in communem et discretam, (3) naturalem et accidentalem

⁽⁴⁾Communis suppositio est usus termini communis pro iis omnibus, ⁽⁵⁾quibus eadem ratione competit, ⁽⁶⁾ut *Homo est animal rationale* ⁽⁷⁾vel *Omnis homo mendax*.

⁽⁴⁴⁾тобто стосовно людської природи, ⁽⁴⁵⁾супроводжуваної такими акцидентами і обставинами, ⁽⁴⁶⁾або стосовно лише природи, абстрагованої від них усіх завдяки розуму ⁽⁴⁷⁾і розглянутої загально.

⁽⁴⁸⁾Якщо береться в другий спосіб, ⁽⁴⁹⁾називається простою супозицією. ⁽⁵⁰⁾Бо покладається замість свого безпосереднього сигніфіката, ⁽⁵¹⁾оскільки, як я вже казав, іменник «людина» винайдено для позначення такої природи або розумної тварини, ⁽⁵²⁾яка, загально розглянута, ⁽⁵³⁾є безпосереднім сигніфікатом терміна «людина».

⁽⁵⁴⁾Але коли це трапляється, можуть, як я казав, через іменник «людина», ⁽⁵⁵⁾також бути позначені акциденти природи, ⁽⁵⁶⁾тобто вся особа Петра або Павла // **14** ⁽⁵⁷⁾і тоді вже буде на проста, ⁽⁵⁸⁾а персональна супозиція. ⁽⁵⁹⁾Отже, коли кажу: «Людина є видом», ⁽⁶⁰⁾термін «людина» береться безумовно щодо природи, ⁽⁶¹⁾абстрагованої розумом. ⁽⁶²⁾Коли ж я кажу: ⁽⁶³⁾«Людина мислить, прогулюється, відчуває, є білою і т.д.», ⁽⁶⁴⁾тут уже людина береться не як абстрактна природа, ⁽⁶⁵⁾а як певна, ⁽⁶⁶⁾що наділена певними акцидентами і обставинами.

⁽⁶⁷⁾Інші так визначали просту супозицію: ⁽⁶⁸⁾Проста супозиція – це вживання простого терміна щодо свого сигніфіката, як такого, ⁽⁶⁹⁾що перебуває в нашому розумі. ⁽⁷⁰⁾А персональною [супозицією] є вживання терміна щодо речі ⁽⁷¹⁾самої по собі. ⁽⁷²⁾Ці визначення виглядають правильними і чіткішими, ⁽⁷³⁾але не суперечать попереднім, ⁽⁷⁴⁾якщо добре розглянути.

(1) Розділ 9. (2) Дальший поділ супозиції на загальну і окрему, (3) природну і акцидентальну

⁽⁴⁾Загальна супозиція¹⁰ – це вживання загального терміна щодо всіх тих, ⁽⁵⁾з якими збігається на однаковій підставі (ratio), ⁽⁶⁾приміром: «Людина є розумною твари-

¹⁰ Поділ супозиції на одиничну і загальну приймають такі могилянські професори: *Гізел*, арк. 9; *Кроковський*, С. 88; *Яворський*, арк. 7; *Калачинський*, арк. 30 зв.; *Анонім ДА/п42*, арк. 11; *Поповський*, арк. 14 зв.; *Чарнуцький*, арк. 16-16 зв.; *Ярошевицький*, арк. 16; *Волчанський 1*, арк. 22; *Волчанський 2*, арк. 20 зв.; *Левицький 1*, арк. 13; *Малиновський*, арк. 20; *Левицький 2*, арк. 11 зв.; *Дубневич 1*, арк. 286 зв.; *Миткевич*, арк. 46; *Кулябка 2*, арк. 27; *Козачинський 2*, арк. 14; *Сломинський*, арк. 57; *Кониський 1*, арк. 12; *Кониський 2*, С. 11. Поділ на одиничну і загальну супозиції відсутній у багатьох курсах. Однак їхні автори імпліцитно його визнають, наводячи теорію «спускання» супозиції.

(8)Subjecta harum propositionum supponuntur communiter pro omnibus hominibus. (9)Discreta autem vel singularis suppositio est usus termini singularis pro re una singulari. (10)Ut cum dico: *Salomon est sapientissimus*, (11)Salomon supponitur pro uno illo rege Davidis filio.

(12)Communis et singularis suppositio eadem fere est (13)cum significatione termini communis et singularis, (14)si illi ita, ut debent accipiantur. (15)Praeterea communis suppositio parum aut nihil differre videtur a suppositione simplici.

(16)Naturalis suppositio est usus termini communis pro omnibus omnino suis significatis, (17)ut *homo* in ista propositione: (18)*Omnis homo est animal*. (19)Ponitur enim pro omnibus hominibus, (20)qui fuerunt, sunt, erunt, aut esse possunt. (21)Accidentalis vero suppositio est usus termini communis non pro omnibus omnino suis significatis, (22)ut idem terminus *homo* in suis propositionibus: (23)*Omnis homo occupat hunc locum*, (24)*Omnis homo justus est bonus*. (25)In prima siquidem ponitur homo pro hominibus iis tantum, (26)qui nunc existunt, in secundo vero pro solis iustis.

(1)Caput 10. (2)Alia item suppositionis divisio in collectivam et distributivam, // 14v (3)determinatam et confusam

(4)Collectiva suppositio est usus termini collectivi (5)pro omnibus suis significatis (6)collective sumptis, (7)hoc est, ut dum explicatur per eorum enumerationem, (8)totus non singulis seorsim sumptis, sed omnibus simul sumptis conveniat. (9)Ut dum dico: (10)*Omnia elementa sunt quatuor*, (11)subjectum supponitur collective (12)explicatur enim sic: (13)Et terra, et aqua, et ignis, et aer elementa quatuor sunt.

ною» (7)або «Кожна людина брехлива». (8)Суб'єкти в цих пропозиціях супозиціонуються щодо всіх людей. (9)Натомість віддільна чи одинична супозиція – це використання одиничного терміну щодо однієї одиничної речі. (10)Так, коли кажу: «Соломон є наймудрішим», (11)супозиціоную щодо одного царя, сина Давида.

(12)Загальна і одинична супозиція – це майже те саме, (13)що й сигніфікація загального чи одиничного терміну, (14)якщо останні вживаються, як належить. (15)Крім того, виглядає, що загальна супозиція трохи або зовсім не відрізняється від простої супозиції.

(16)Природна супозиція¹¹ – це використання загального терміна стосовно повністю всіх його сигніфікатів, (17)наприклад «людина» в такому судженні: (18)«Кожна людина є твариною». (19)Бо ж береться стосовно всіх людей, (20)які були, є, будуть або можуть бути. (21)А акцидентальна супозиція – це використання загального терміна не стосовно повністю всіх сигніфікатів, (22)приміром, те саме слово «людина» у судженнях: (23)«Кожна людина займає це місце», (24)«Кожна справедлива людина є доброю». (25)Адже у першій [супозиції] людина береться стосовно лише тих людей, (26)які зараз існують, а у другій – тільки щодо справедливих.

(1)Розділ 10. (2)Дальший поділ супозиції на колективну і дистрибутивну, // 14 зв. (3)детерміновану і конфузну

(4)Колективна супозиція¹² – це використання колективного терміну (5)щодо всіх його сигніфікатів, (6)колективно взятих, (7)тобто, коли пояснюється через їхнє перерахування, [тут] (8)цілий [термін] відповідає не одиничним взятим поодиноці, а всім разом. (9)Так, коли кажу: (10)«Всіх елементів є чотири», (11)суб'єкт супозиціонується колективно, (12)оскільки пояснюється так: (13)і земля, і вода, і вогонь, і повітря становлять чотири елементи.

(14)Distributiva suppositio est usus termini communis (15)pro omnibus suis significatis (16)non collective et simul, (17)sed distributive et seorsim sumptis, (18)hoc est: si illa supponitur, (19)ut explicetur per enumerationem omnium sub se contentorum, (20)et in iis singulis tota ejus ratio reperitur, (21)ut subjectum hujus propositionis, (22)*Homo est animal*, (23)ita enim explicari debet, (24)et hic homo, (25)et ille homo, (26)et alius ille, (27)et sic de omnibus caeteris. (28)Item praedicatum hujus propositionis: (29)*Aliqua res non est vivens*, (30)quod ita exponitur: (31)quaedam res nec est vivens rationale, (32)nec vivens sensitivum, (33)nec vivens vegetativum etc. (34)Item subjectum simul atque praedicatum in in ista alia: (35)*Nullus homo est lapis*, (36)ita siquidem resolvenda sunt: (37)nec iste homo, nec ille, nec alii caeteri (38)sunt lapis, nec adamas, nec marmor, nec porphirus etc.

(39)Forma haec suppositionis maxima est necessaria ad cognoscendam consequentiam unius ex alio (40)et ad vitiosos syllogismos resolvendos, (41)ut patebit postea. (42)Proinde diligenter est advertendum, (43)[quod] in aliqua propositione subjectum vel praedicatum vel utrumque sit tale, (44)quod ita distribui possit.

(14)Дистрибутивна супозиція¹³ – це використання загального терміну (15)щодо всіх його сигніфікатів (16)не колективно і водночас, (17)але дистрибутивно і зокрема взятих, (18)тобто якщо вона супозиціонує, (19)як пояснюється, через перерахунок усіх, яких вона вміщує, (20)і в них одиничних виявляється весь її сенс (ratio), (21)як, приміром, суб'єкт у такому судженні: (22)«Людина є твариною», (23)так мусить бути пояснено, (24)ця людина, (25)і та людина, (26)і та інша, (27)і так про всіх інших. (28)Так само і предикат судження: (29) «Якась річ не є живою істотою», (30)що так пояснюється: (31)певна річ не є розумною живою істотою, (32)ні чуттєвою живою істотою, (33)ні вегетативною живою істотою і т.д. (34)Таким самим чином водночас і суб'єкт, і предикат в такому іншому: (35)«Жодна людина не є каменем», (36)адже це так може бути вирішеним: (37)ні ця людина, ні та, ні будь-яка інша (38)не є каменем, ні алмазом, ні мармуром, ні багряним мармуром і т.д.

(39)Форма цієї супозиції є найбільше необхідною для пізнання наслідків одного [виходячи] з іншого (40)і для розв'язання хибних силогізмів, (41)як з'ясується пізніше. (42)Тому уважно слід зауважити, (43)що в деякому судженні суб'єкт або предикат, або обидва є такими, (44)що таким способом можуть бути так розподілені.

Колективна супозиція висвітлюється в курсах: *Кон.-Горбацький*, арк. 13; *Гізель*, арк. 9 зв.; *Кроковський*, С. 93; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 32; *Анонім ДА/п42*, арк. 11; *Поповський*, арк. 14; *Чарнуцький*, арк. 16 зв.; *Ярошевицький*, арк. 16; *Піновський*, арк. 19 зв.; *Волчанський 1*, арк. 22 зв.; *Волчанський 2*, арк. 21; *Левицький 1*, арк. 13; *Малиновський*, арк. 20; *Левицький 2*, арк. 11 зв.; *Дубневич 1*, арк. 286 зв.; *Дубневич 2*, арк. 23 зв.; *Миткевич*, арк. 46; *Кулябка 1*, арк. 12; *Кулябка 2*, арк. 27; *Козачинський 1*, арк. 25 зв.; *Козачинський 2*, арк. 14; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 57; *Кониський 1*, арк. 12; *Кониський 2*, С. 11.

¹³ Його розглядають у таких могилянських курсах: *Кон.-Горбацький*, арк. 13; *Гізель*, арк. 9 зв.; *Кроковський*, С. 94; *Яворський*, арк. 6 зв.; *Калачинський*, арк. 32; *Анонім ДА/п42*, арк. 11; *Поповський*, арк. 14; *Чарнуцький*, арк. 16 зв.; *Ярошевицький*, арк. 16 зв.; *Піновський*, арк. 19 зв.; *Волчанський 1*, арк. 23; *Волчанський 2*, арк. 21; *Левицький 1*, арк. 12 зв.; *Малиновський*, арк. 20; *Левицький 2*, арк. 11 зв.; *Дубневич 1*, арк. 286 зв.; *Дубневич 2*, арк. 23; *Миткевич*, арк. 46; *Кулябка 1*, арк. 11 зв.; *Кулябка 2*, арк. 27; *Козачинський 1*, арк. 25; *Козачинський 2*, арк. 14; *Козачинський 3*, арк. 9; *Сломинський*, арк. 57; *Кониський 1*, арк. 12; *Кониський 2*, С. 11.

(45) Distributiva suppositio duplex est: (46) alia, quae supponitur pro singulis generum, (47) alia, quae pro generibus singulorum. (48) Prima est, quae explicatur pro singularia distributive sumpta, (49) ut subjectum hujus propositionis: (50) *Homo est animal*, (51) explicatur enim pro enumerationem singulorum hominum. (52) Altera vero est, (53) quae exponitur pro enumerationem generum vel specierum, (54) ut subjectum in hac propositione: (55) *Omne animal fuit in arca Noe*, (56) quae ita explicari debet: (57) *omnis species animalium fuit in arca Noe* — (58) *et species leonis et species bovis etc.* (59) alioquin falsa erit propositio.

(60) Item distributiva suppositio alia distributiva simpliciter est, (61) quae distribuitur in omnia omnino sub se contenta, (62) ut patet in omnibus superioribus exemplis. (63) Alia distributiva dicitur cum exceptione: (64) quae distribuitur in omnia, excepto tamen uno vel altero, // 15 (65) ut subjectum allatam propositionis: (66) *Omne animal fuit in arca Noe*, (67) recipiuntur enim pisces. (68) Sed exceptio ista non est fingenda arbitraria, (69) verum talis, quae per se sit evidens, (70) aut aliunde certo constet vana cavillatio erit, (71) nec illo omnino etiam demonstrativo syllogismo licebit stringere adversarium¹⁵.

(45) Дистрибутивна супозиція є подвійною: (46) одна, що супозиціонується щодо одиничних родів, (47) інша — яка супозиціонується щодо родів одиничних¹⁴. (48) Перша — це та, що пояснюється через одиничні, дистрибутивно взяті, (49) як суб'єкт судження: (50) «Людина є твариною», (51) пояснюється через перерахунок одиничних людей. (52) Натомість інша — це така, (53) що пояснюється через перерахунок родів чи видів, (54) як суб'єкт в судженні: (55) «Кожен вид тварин був у Ноевому ковчезу», (56) яке слід пояснити так: (57) «всі види тварин були у Ноевому ковчезі — (58) і вид лева, і вид бика і т.д., (59) бо інакше судження буде хибним.

(60) Крім того, дистрибутивна супозиція [поділяється на] дистрибутивну безумовну¹⁶, (61) яка дистрибується стосовно всіх, котрих цілковито в собі вміщує, (62) що відповідає всім вищенаведеним прикладам, (63) на дистрибутивну з винятком, (64) яка дистрибується стосовно всіх, за винятком одного чи іншого, // 15 (65) як суб'єкт наведеного судження: (66) «Кожна тварина була у ковчезу Ноя», (67) бо винятком є риби. (68) Але цей виняток не має бути вказаний довільно, (69) а таким, щоб сам по собі був очевидним, (70) бо інакше — це буде порожнім бази-

¹⁴ В більшості курсів ці два види супозиції називаються абсолютна і пристосована дистрибутивна супозиція (*distributiva absoluta vel simpliciter et accomodata*); цей поділ приймають такі професори: Кроковський, С. 95; Яворський, арк. 7; Анонім ДА/п42, арк. 11; Поповський, арк. 14 зв.; Прокопович, арк. 14 зв.-15; Піновський, арк. 20; Левицький 1, арк. 13; Малиновський, арк. 20 зв.; Левицький 2, арк. 11 зв.; Дубневич 1, арк. 286 зв.; Дубневич 2, арк. 23; Миткевич, арк. 47; Кулябка 1, арк. 12; Кулябка 2, арк. 27; Козачинський 1, арк. 25 зв.; Козачинський 2, арк. 14 зв.; Козачинський 3, арк. 9; Сломинський, арк. 57; Кониський 1, арк. 12; Кониський 2, С. 12. Прокопович, на відміну від більшості, називає ці види лишень описово.

¹⁵ У рукописі “Adversalium”

¹⁶ В цьому випадку Теофан Прокопович також відходить від загальноприйнятої назви цього поділу: в більшості курсів він називається повна і неповна дистрибутивна супозиція (*distributiva completa et imcompleta*) і її приймають такі могилянські курси: Кон.-Горбацький, арк. 13; Гізель, арк. 9 зв.; Яворський, арк. 7; Калачинський, арк. 32; Анонім ДА/п42, арк. 11; Поповський, арк. 14 зв.; Чарнуцький, арк. 16 зв.; Ярошевицький, арк. 16 зв.; Прокопович, арк. 14 зв.; Піновський, арк. 20; Левицький 1, арк. 13; Малиновський, арк. 20 зв.; Левицький 2, арк. 11 зв.-12; Дубневич 1, арк. 286 зв.; Дубневич 2, арк. 23; Миткевич, арк. 47; Кулябка 2, арк. 27; Козачинський 1, арк. 25 зв.; Козачинський 2, арк. 14 зв.; Козачинський 3, арк. 9; Сломинський, арк. 57; Кониський 1, арк. 12; Кониський 2, С. 12. При цьому поділ дистрибутивної супозиції на повну і неповну відсутній у курсах Калиновський і Кулябка 1, а Йоасаф Кроковський і Йосиф Волчанський вважають, що поділ на повну і неповну властивий не дистрибутивній, а загальній (*communis*) супозиції Кроковський 1, арк. 89. Волчанський 1, арк. 22, Волчанський 2, арк. 20 зв.

(72) *Determinata suppositio est usus termini communis pro suis singularibus significatis disjunctive sumptis* (74) *ita, ut aliquid ex illis voce quidem incerte denotet*, (75) *re autem certe*. (76) *Ut si dicatur de duobus equis: (77) Aliquis ex illis currit, (78) ubi aliquis non dicit quidem voce, (79) qui currit, (80) re tamen certe cuidam uni convenit, (81) currenti scilicet.*

(82) *Confusa vero est usus termini pro singulis sui significatis disjunctive sumptis ita, (83) ut nec voce, nec re certum eorum aliquid innuat: (84) ut si dicatur pariter de duobus equis: (85) Aliquis eorum necessarius est ad equitandum. (86) Ubi aliquis nec voce exprimit unum certum ex duobus, (87) uti patet, nec re certo eorum alicui competit, (88) non enim potest dici hunc certe vel illum certe esse necessarium. (89) De duobus equis exemplum proposui claritatis gratia, (90) idem tamen dicendum, (91) si de omnibus etiam similes propositiones instituantur. (92) Hujus enim determinate supponitur subjectum: (93) *Aliquis equus currit*. (94) *Istius vero confuse: (95) Aliquis equus est necessarius ad equitandum, (96) quamquam non de aliquo ex duobus, sed aliquo ex omnibus sermo est. (97) Unde alii ita dicta suppositiones describunt. (98) Determinata suppositio est usus termini communis pro singulis suis significatis ita disjunctive acceptis, (99) ut si**

канням, (71) навіть у цьому загалом демонстративному силіогізмі зняти заперечення.

(73) Детермінована супозиція¹⁷ — це використання загального терміну щодо своїх сингулярних сигніфікатів, взятих диз'юнктивно, (74) так, що котрийсь з них не повно позначає якесь слово, (75) але річ позначає повно. (76) Так, коли кажемо про двох коней: (77) «Якийсь з них біжить», (78) де «якийсь» не позначає у якомусь слові, (79) хто саме біжить, (80) однак у дійсності комусь одному відповідає, (81) тобто тому, хто біжить.

(82) Натомість конфузна супозиція¹⁸ — це вживання терміна, щодо його сингулярних сигніфікатів, взятих диз'юнктивно так, (83) що ні в слові, ні в дійсності нічому не відповідають певно. (84) От, якщо казати так само про двох коней: (85) «Якийсь з них є необхідний для того, щоб їхати верхи». (86) Де «якийсь» ні у слові ясно не виражає котрогось з двох певно, (87) що очевидно, ні у речі певно одному з них не відповідає, (88) бо ж не може висловлювати певно, що те чи інше є необхідним. (89) Я запропонував приклад про двох коней заради ясності, (90) однак те саме треба сказати, (91) якщо вибудувати судження з усіма подібними. (92) Адже суб'єкт у цьому судженні супозиціонується детерміновано: (93) «Якийсь кінь біжить», (94) а в такому конфузному: (95) «Якийсь кінь є необхідний для кінськості», (96) адже тут не йдеться про якогось з двох, але про якогось з усіх. (97) То-

¹⁷ В деяких могилянських курсах існує вид супозиції, що об'єднує детерміновану і конфузну — це диз'юнктивна супозиція (Кроковський, арк. 95; Яворський, арк. 7; Анонім ДА/п42, арк. 18; Піновський, арк. 20; Левицький 2, арк. 11 зв.-12; Кониський 2, арк. 11-12). Саму детерміновану супозицію приймають такі професори: Кон.-Горбацький, арк. 13; Кроковський, С. 95; Яворський, арк. 7; Калачинський, арк. 32 зв.; Анонім ДА/п42, арк. 11 зв.; Поповський, арк. 15; Чарнуцький, арк. 16 зв.; Ярошевицький, арк. 16 зв.; Прокіпович, арк. 15; Піновський, арк. 20; Волчанський 1, арк. 23; Волчанський 2, арк. 21; Малиновський, арк. 20; Левицький 2, арк. 12; Дубневич 2, арк. 23 зв.; Миткевич, арк. 46; Кулябка 1, арк. 12; Козачинський 1, арк. 26; Козачинський 2, арк. 14; Козачинський 3, арк. 9 зв.; Сломинський, арк. 57; Кониський 1, арк. 12; Кониський 2, С. 12.

¹⁸ Конфузну супозицію приймають: Кон.-Горбацький, арк. 13; Гізель, арк. ; Кроковський, С. 96; Яворський, арк. 7; Калачинський, арк. 32 зв.; Анонім ДА/п42, арк. 11 зв.; Поповський, арк. 15; Чарнуцький, арк. 17; Ярошевицький, арк. 16 зв.; Піновський, арк. 20 зв.; Волчанський 1, арк. 23; Волчанський 2, арк. 21; Левицький 1, арк. 13; Малиновський, арк. 20 зв.; Левицький 2, арк. 12; Дубневич 1, арк. 286 зв.; Дубневич 2, арк. 23 зв.; Калиновський, арк. ; Миткевич, арк. 46; Кулябка 1, арк. 12; Кулябка 2, арк. 27 зв.; Козачинський 1, арк. 26; Козачинський 2, арк. 14; Козачинський 3, арк. 9 зв.; Сломинський, арк. 57; Кониський 1, арк. 12 зв.; Кониський 2, С. 12.

per omnia numerando eatur, ⁽¹⁰⁰⁾inveniatur unum aliquod, ⁽¹⁰¹⁾quod talis teminus denotat. ⁽¹⁰²⁾Contra vero confusa suppositio est usus termini pro singulis suis significatis, ⁽¹⁰³⁾ita disjunctive sumptis, ⁽¹⁰⁴⁾ut quamdam per omina numerando eatur, ⁽¹⁰⁵⁾nullum tamen invenit, ⁽¹⁰⁶⁾ex illis caertum possit, ⁽¹⁰⁷⁾quod per talem terminum denotetur.

му інші так згадану супозицію описують. ⁽⁹⁸⁾Детермінована супозиція – це вживання спільного терміна щодо одиничних своїх сигніфікатів так диз’юнктивно сприйнятих, ⁽⁹⁹⁾що, через перерахування всіх, ⁽¹⁰⁰⁾виявляється одне щось, ⁽¹⁰¹⁾що позначає такий термін. ⁽¹⁰²⁾І навпаки, конфузна супозиція – це вживання одиничного терміна щодо сингулярних сигніфікатів, ⁽¹⁰³⁾так диз’юнктивно взятих, ⁽¹⁰⁴⁾що, хоча через перелік всіх є, ⁽¹⁰⁵⁾однак жодного не виявляють, ⁽¹⁰⁶⁾з котрих певний міг би бути, ⁽¹⁰⁷⁾який би через такий термін позначався.

При порівнянні викладу супозиції у філософському курсі Теофана Прокоповича з іншими моголянськими курсами в першу чергу впадають у вічі дві особливості. Перша з них полягає в тому, як автор намагається структурувати різні види супозицій. Теофан Прокопович у своєму викладі прагне групувати різні види супозиції по парах: представляє дев’ять супозиційних пар. Такий спосіб викладу характерний і для інших моголянських курсів, так само як і творів схоластичних філософів XVI-XVIII ст. Проте, Прокопович намагається дотримуватись розподілу на пари з максимальною послідовністю.

Групування різних видів супозиції на пари і утворення дуже великого числа пар пов’язане насамперед з тим, що філософи намагалися подати різні види референції термінів через метод протиставлення, тобто якщо в межах однієї пари один вид супозиції підкреслює певне слововживання, то інший – його заперечує.

В більшості моголянських курсів ієрархія видів супозиції виглядає приблизно так:



Завдяки такій ієрархічній моделі одні види супозиції виступають як суперіорні стосовно інших, а деякі – як рівнозначні. Не можна твердити, що в усіх моголянських курсах змальована саме вищенаведена композиція: трапляється, що певні види супозиції пропущені або переставлені місцями. Однак, слід зазначити, що переважна більшість моголянських викладачів, як і схоластичних філософів (незалежно чи середньовічного, чи ранньомодерного періоду) намагається згрупувати різні види супозицій у ієрархічну побудову.

Натомість у тексті Теофана Прокоповича взагалі відсутня ідея утворення «супозиційної піраміди»: всі види супозицій просто перераховані, а їхня підпорядкованість не зазначена (тільки дистрибутивна супозиція має підвиди). Причина, чому Прокопович відмовився від ієрархізування, поки що не відома.

Другою особливістю викладу Теофана Прокоповича є пояснення простої супозиції. Ця особливість, на відміну від попередньої, має важливе філософське значення, бо проливає світло на розуміння онтологічно-гносеологічних поглядів автора.

Для того, щоб зрозуміти, що таке проста супозиція, варто вдатись до прикладів. Прикладами простої супозиції можуть бути: «Людина – це вид», «Колесо – це великий винахід». Простій супозицій протиставляється персональна. Її можна проілюструвати за допомогою таких прикладів: «Людина біжить», «Колесо є дерев'яним». Особливість персональної супозиції в тому, що вона «спускається» до конкретних індивідів, тобто коли кажемо «Людина біжить», то маємо на увазі, що якась конкретна людина біжить. Натомість у випадку з простою супозицією «спускання» не відбувається, під терміном розуміють сам концепт.

Пояснення простої супозиції схоластичними філософами залежить великою мірою від того, яку позицію стосовно проблеми універсалей зайняв конкретний автор. Філософи-реалісти (вважають, що загальні поняття існують в дійсності) дотримуються думки, що проста супозиція виникає тоді, коли термін в судженні позначає (сигніфікує) безпосередньо певне загальне поняття, яке є його безпосереднім сигніфікатом. Натомість при персональній супозиції відбувається двоскладова сигніфікація – спочатку термін відноситься до загального поняття, а потім від поняття – до конкретних індивідів (опосередкованих сигніфікатів). Саме таке пояснення зустрічаємо у курсі Прокоповича¹⁹.

¹⁹ Див. розділ 8 тексту вище. Крім Теофана Прокоповича між моголянськими професорами подібну концепцію підтримували Йосиф Волчанський і Георгій Кониський, останній перебував під безпосереднім впливом Прокоповича (Див. *Волчанський 1*, арк. 21-21 зв.; *Волчанський 2*, арк. 20; *Кониський 1*, арк. 11 зв.; *Кониський 2*, С. 12.). Пояснення через безпосередню сигніфікацію між представниками другої схоластики зустрічаємо у курсах єзуїтів: Педро Фонсеки [7, с. 503], Франсиска Толеда [15, с. 25], Томаса Комптона Калтона [6, с. 9]; томістів: Комплютенців [5, с. 24], Жуана Пуансо [9, с. 24] і Хосе Агілери [2, с. 51]; скотистів: Бартоломео Мастрі [10, с. 11].

Пояснення розрізнення супозиції на просту і персональну через безпосередню і опосередковану сигніфікацію не може задовольнити філософів номіналістичного спрямування, оскільки вони не визнають реальності загальних понять. Для них реальними є тільки конкретні речі, а загальні поняття виникають лише в нашій голові. Тому номіналістичне пояснення персональної і простої супозиції прямо протилежне до вищенаведеного. Термін в першу чергу спрямований на конкретний предмет – це називається першою інтенцією, що відбувається при персональній супозиції. Крім того, термін може бути спрямований у нашому мисленні на абстрагований концепт, і це називається другою інтенцією, що має місце при простій супозиції.

Пояснення персональної і простої супозиції через терміни першої і другої інтенції характерне для переважної більшості могилянських філософів, які перебували під впливом філософів-номіналістів єзуїтської школи²⁰. Теофан Прокопович також наводить подібний спосіб пояснення, однак він зазначає, що він нічим особливо не відрізняється від попереднього і йому не суперечить.

Зрозуміти вищенаведену позицію Прокоповича можна, якщо вдатися до аналізу вирішення ним проблеми універсалій (у сьомій книзі Логіки). Теофан Прокопович, на протигагу до більшості могилянських професорів, притримується позиції, ближчої до реалізму, тому нічого дивного, що він пояснює розрізнення персональної і простої супозиції в реалістичний спосіб.

Безперечно, що ці дві особливості вчення про супозицію в філософському курсі Теофана Прокоповича не єдиними характерними рисами супозиційної доктрини в цьому цікавому курсі. Інші особливості можуть бути виявленими при подальшому дослідженні.

ВИСНОВОК

Підсумовуючи, слід сказати, що теорія супозиції була дуже важливою середньовічною розробкою в галузі логіки. Її вагомість ілюструється також тим, що це вчення присутнє в кожному з могилянських філософських курсів. Один з найяскравіших викладів цієї теорії зустрічаємо у курсі Теофана Прокоповича. Тракткування терміну супозиції Прокоповичем важливе також тим, що додатково виявляє погляди автора на вирішення проблеми універсалій.

²⁰ Кон.-Горбацький, арк. 12; Гізель, арк. 9; Кроковський, С. 90; Яворський, арк. 6 зв.; Калачинський, арк. 30 зв.; Анонім ДА/п42, арк. 10 зв.; Поповський, арк. 14; Чарнуцький, арк. 16; Ярошевицький, арк. 15 зв.; Піновський, арк. 18; Левицький 1, арк. 12 зв.; Малиновський, арк. 19 зв.; Левицький 2, арк. 11; Дубневич 1, арк. 286; Дубневич 2, арк. 22 зв.; Калиновський, арк. 40 зв.; Миткевич, арк. 45 зв.; Кулябка 1, арк. 11; Кулябка 2, арк. 26 зв.; Козачинський 1, арк. 25; Козачинський 3, арк. 9; Сломинський, арк. 56 зв.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Симчич М.** *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії. Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст.* / Симчич М. – Вінниця: О. Власюк, 2009.
2. **Aguilera, Josephus.** *Cursus philosophicus in tres tomos. – Tomus I. Dialecticam parvam et magnam complectens.* / Aguilera, Josephus. – Matriti, 1719.
3. **Arriaga, Rodericus.** *Curus philosophicus* / Arriaga, Rodericus. – Antverpiae, 1633.
4. **Ashworth, E. J.** *Language and Logic in the Post-Medieval Period.* / Ashworth, E. J. –Dordrecht, 1974.
5. *Collegium Complutense s. Cyrilli Discalceatorum Fratrum Beatae Mariae de Monte Carmeli...* – Compluti: Apud Ioannem de Orduca, 1624.
6. **Comptonus Carleton, Thomas.** *Philosophia universa...* / Comptonus Carleton, Thomas. – Antverpiae, 1649.
7. **Fonseca, Petrus.** *Institutionum dialecticarum libri octo.* / Fonseca, Petrus. – Coloniae Agr., 1582.
8. **Hurtado de Mendoza, Petrus.** *Universa philosophia...* / Hurtado de Mendoza, Petrus. – Lugduni, 1624.
9. **Joanes de st. Thoma** *Cursus philosophicus thomisticus.* / Joanes de st. Thoma. – Parisii: Vives, 1883. – Т. 1.
10. **Mastri de Meldula, Bartolomei et Belluti, Bonaventura.** *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer.* / Mastri de Meldula, Bartolomei et Belluti, Bonaventura. – Т. 1. – Venetiis, 1727.
11. **Oviedo, Franciscus.** *Integer cursus philosophicus...* – Tomus primus 1. / Oviedo, Franciscus. – Lugduni, 1640.
12. **Parsons T.** *The Development of Supposition Theory in the Later 12 Through 14 Centuries* / Parsons T. // Handbook of the History of Logic. V. 2. Mediaeval and Renaissance Logic (Edited by Dow M. Gabbay and John Woods). – Amsterdam, 2008.
13. **Spade P.V.** *Thoughts, Words, Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory.* 2007. Доступний: http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts, Words, Things1_2.pdf.
14. **Swiniarski J.J.** *Theories of Supposition in Mediaeval logic: Their origin and their development from Abelard to Ockham.* / Swiniarski J.J. – Buffalo, 1970.
15. **Toletus, Franciscus.** *Introductio in universam Aristotelis logicam.* / Toletus, Franciscus. – Coloniae Agr., 1615.

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Ірина Листопад (Київ)

РОЗУМІННЯ ТЕРМІНА «КОНЦЕПТ» В КОНТЕКСТІ ПРОБЛЕМИ ІДЕАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В СЕМАНТИЧНИХ СУПЕРЕЧКАХ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIII СТ.

Iryna Lystopad (Kyiv)

Understanding of the term “concept” in the context of the problem of perfect communication in the second half of XIII century

The author investigates the notion of concept in the works by two thinkers of the second half of 13th century. One of them, Boethius of Dacia, belonged to the Modist School, where the doctrine of the universal grammar being common for all peoples –, was developed, and the second, Thomas Aquinas, explored theory of communication of the perfect creatures - angels. The article argues that the former philosopher used the term concept to denote the groups of semantically related words belonging to different parts of speech, and the latter one applied it as an equivalent to the perfect being’s mental state, which is transmitted to other beings through communication.

У II половині 13 ст. одним з актуальних напрямів думки в схоластичній філософії був пошук ідеальної мови. Проте, на відміну від першочергових запитань, таких як Трійця, причастя чи свобода волі в теології та вічність світу в філософії, пошук ідеальної мови радше створював контекст вищевказаних проблем, формуючись як закономірний наслідок розвитку логічного канону та виявляючи прагнення середньовічної людини до універсальності в усьому. В даній статті ми розглянемо два варіанти моделювання подібної мови: проект універсальної граматики модистів (на прикладі твору Боеція Дакійського «Про способи позначення») та модель ангельського мовлення у Томи Аквінського. Очевидно, що дві такі радикально відмінні теорії постали з різних джерел і значним чином різняться між собою змістовно. Од-

© І. Листопад, 2010

нак, в обох випадках ідеться про спробу описати досконалу комунікацію і обидва рази вживається термін “концепт”. Проаналізувати джерела і зміст концепцій обох авторів, а також окреслити значення вказаного терміну і є завданням даної розвідки.

1. Універсальна граматики Боеція Дакійського

Школа модистів розпочала свою діяльність у Парижі в 70-ті рр. XIII ст. Серед перших її представників відомий Мартін Дакійський, чий твір «*Modi significandi*» (1270 р.) став зразковим для послідовників. У цей же період працював і Боецій Дакійський (сер XIII ст.), твір якого «*Modi significandi sive Questiones super Priscianum Maiorem*» (між 1270 і 1277) і буде предметом нашого розгляду. Після 1277 р. діяльність модистів у Парижі припиняється і починається другий період розвитку їх школи, що тривав із 80-х рр. XIII ст. до перших десятиліть XIV-го ст. [4, с. 155]. Далі ми спробуємо дати генетичний аналіз вчення модистів про мову в її взаємозв'язку зі знаком.

Уже було згадано, що модисти, як і Тома Аквінський, розглядали можливість ідеальної комунікації. Але, на відміну від нього, вони вважали, що вона можлива не лише серед ангелів, але, певним чином, і серед людей. Так, Боецій Дакійський пише: «Якби якісь люди вирости в пустелі, так, що ніколи б не чули мов інших людей і не отримали б ніякої настанови щодо способу мовлення, вони самі б по природі взаємно виражали свої стани, причому однаковим способом» (Q. 16, 24-27). Однак, разом із тим, він визнає, що «...латинянин не розуміє граматики грека...» (Q. 16, 33-35) і «позначаючий звук, що є суб'єктом способів позначення, є різним для різних мов» (Q. 2, 13-15). Тобто, попри те, що різні мови мають різне звучання і дещо відмінну граматику, люди від природи наділені певною здатністю до взаєморозуміння. Модисти розвивають вчення про граматику як науку, що базується на цій здатності і пропонує для цього відповідні засоби.

Основою для більшості теоретичних спекуляцій щодо граматики в середньовіччі став підручник римського грамата VI ст. Прісціана [3, с. 9], в якому було узагальнені здобутки римських граматиків. «*De Institutione Grammaticae*» складається з 18 книг [6]. Далі їх тематично поділили на 3 частини: «Орфографія» (1-а книга і початок другої, що містить виклад вчення про звуки, букви і склади), «Етимологія» (книги – 2-16 – вчення про частини мови: іменник, дієслово та ін., тут Прісціан дає визначення всім частинам мови та їх акцидентам – вторинним граматичним категоріям, таким як рід, число, відмінок та ін., а також ілюструє їх прикладами з класичних авторів), «Про Конструкції, або Діасинтетика» (2 останні книги, де йдеться про конструкції із займенниками іменниками і прикметниками, тут міститься унікальний для середньовіччя систематичний огляд латинського синтаксису). Переважна більшість модистів як коментатори Прісціана, наслідують

цей поділ. Однак, від VI до XIII ст. ця книга пройшла шлях не менший ніж твори Боеція і обросла численними коментарями. На час її використання модистами, навколо неї вже сформувалася ціла коментаторська традиція «*Glosulae super Priscianum*», що поєднувала граматичні та логічні набутки.

До одного зі здобутків періоду створення «*Glosulae*» належить формування уявлення про граматику як окрему теоретичну науку. Це пов'язано з поширенням у 12 ст. нових повніших перекладів «*Органону*» Арістотеля, зокрема «*Аналітик*». Разом із ними в тогочасний інтелектуальний простір входить нове поняття науки, яка займається виділенням «єдиного в множинному» (77а, 5–10), тобто начал на яких базується кожна окрема наука. Провідний дослідник модистів Дж. Пінборг наголошує на залежності модистів від цієї доктрини [9, с. 255]. В такому ж дусі описує граматику і Боецій Дакийський. Вона є спільною для всіх мов, (Q. 2), наукою, що вчить про сутнісні причини (Q. 3, 24–26), єдиною, бо в ній говориться про якийсь один предмет пізнання (Q. 4, 19–22), необхідною, бо виходить необхідних начал (Q. 5, 40–41) та загальною, бо «вчить способу вираження поняття розуму (*conceptus mentis*), яким ми універсально користуємось у всякому мистецтві та науці» (Q. 8, 94–95). Як бачимо, його уявлення про граматику як науку базується на виділення начал, без яких вона не була б єдиною і необхідною. Забігаючи наперед скажемо, що цими началами є способи позначення (*modi significandi*), які і є тією запропонованою модистами новинкою, через яку вони і отримали свою назву.

Цікаво, що розглядаючи мовну проблематику Боецій Дакийський використовує як термін *conceptus* (поняття), так і *dictio* (слово), але ці терміни мають для нього зовсім різне значення. Перший вживається, якщо йдеться про цілісне значення, як у вищезгаданому прикладі, коли є певне вже сформоване поняття розуму, яке необхідно висловити. В одному місці він на позначення цього навіть вживає словосполучення *conceptum intentum* (Q. 5, 47). *Dictio* ж у нього розкладається на частини: *significatum* та *modi significandi*. Цю особливість помітив також Савельєв [4, с. 156], у зв'язку з чим він вказує на ще одне потенційне джерело вчення модистів, а саме трактат «Про витлумачення» Арістотеля, де говориться про те, що «дієслово співозначає ще й час» (16b, 5–10). Це поняття співпозначання (*consignificatio*) поширюється й на інші частини мови. Тож кожне слово має, з одного боку, значення (*significatum*), а з іншого є якоюсь частиною мови, тобто має ще й спосіб позначення (*modi significandi*). Якщо *significatum* є *res predicamentalis* (предикаментальна річ, тобто така, яку можна розглянути із застосуванням логічних засобів – категорій) (Q. 11, 15–20), то *modi significandi* стосується частин мови наскільки вони потрібні щоб поєднати слова в осмислене речення (Q. 11, 28–30). Наприклад, для слова «кіт» сигніфікатом буде саме його значення (наше уявлення про

кота як про індивідуальну субстанцію), до якого ми можемо додати предикати, як от «білий» чи «чорний», а способом позначення буде те, що він є іменником і відповідно може утворювати конструкції з прикметниками.

Тепер розгляньмо окремо самі способи позначення (*modi significandi*) та їх роль у формуванні мови. Спільним для всіх модистів є підкреслення їх тричленної структури. Так само і Боецій Дакійський стверджує, що оскільки граматики усіх мов подібні, то способи буття (*modi essendi*), мислення (*modi intelligendi*) і позначення (*modi significandi*) є однаковими для всіх мов (Q. 11, 50–52). До того ж термін «*modi significandi*» застосовано як для позначення усіх трьох цих видів узятих разом, так і для третього способу взятого окремо (але в даному сенсі слово вживається значно рідше). Всі ці «способи позначення... перебувають в позначеній речі як в суб'єкті. Але річ є ніяк інакше, ніж як позначена словом. Отже, способи позначення є в слові як в суб'єкті. Але вони знаходяться в душі як в діючій причині» (Q. 28, 35–40). Тобто, наприклад, у самому бутті кота закладено його властивість бути іменником чоловічого роду, однини. Так само це притаманно і слову «кіт». Наша душа пізнає його, а отже накладає способи позначення, набір яких однаковий для всіх мов і які вивчаються граматиною¹. Таким чином, способи позначення і є тим універсальним засобом, що уможливило комунікацію. Основною їх властивістю, яка це забезпечує, є належність до об'єктивного світу речей і точне (крім окремих зазначених нижче випадків) відображення цього світу в словах, можливе завдяки душі, у якій відбувається цей процес відображення².

Окремо Боецій Дакійський описує шлях пізнання. *Significatum* переує *modi significandi*. А вже спершу ми накладаємо на слово звук (*vox*), потім на нього значення (*significatum*), а вже виходячи з цього значення знаходимо спосіб позначення (*modus significandi*) (Q. 13). Хоч він не раз наголошує на тому, що помилки в тому, як граMATика описує світ, бути не може, адже способи позначення є незмінними початками граматики, однаковими для всіх мов, все ж йому необхідно обґрунтувати потрібність поділу цих способів, адже незрозуміло чому ми не можемо взяти один спосіб позначення відразу з *significatum*. Сам він пояснює це так, що ці способи не є тим самим, але беруться за схожістю (*ad similitudinem*).

Однак, на нашу думку, таку наполегливість у дотриманні потрібності можна зрозуміти тільки якщо зважити на ще одне джерело вчення модистів, а саме на уривок із твору Арістотеля «Про витлумачення» (16а, 3–9). Тут ми знаходимо відразу два принципи для модистської теорії твердження: 1) є звукосполучення, уявлення в душі, письмена і предмети; 2) уявлення в душі і предмети однакові в усіх людей. Як бачимо, це не зовсім збігається з ученням модистів, адже в них ідеться про три компоненти (способи існування, пізнання і позначення) і всі три є однаково спільними. Видозміну цього вчення у модистів можна зрозуміти якщо згадати про внесок Северина Боеція, який коментуючи Арістотеля називає ці 4 компоненти і більш того встановлює між ними зв'язок онтологічної наступності, тобто йдеться про якийсь «напрямок позначення» [7]. Це вже досить близько до уявлення про черговість у процесі пізнання, але тут іще наявні 4 елементи (звуки і букви згодом об'єднуються в одне). Коли відбувся такий перехід поки що не з'ясовано. Справжньою новинкою модистів було те, що вони визначили саме способи позначення, тобто існування слова як якоїсь граматичної категорії, як спільні

¹ Йдеться тільки про сутнісні способи позначення, акцидентальні різняться для різних мов.

² Така структура дозволяє говорити про подібність вчення модистів до сучасної семіотичної теорії, а саме до вчення про, так званий, референційний трикутник у Пірса та Фреге.

для всіх народів (так, адже слово «кіт», хоч і звучить по-різному в різних мовах, все одно є іменником).

Таким чином, ми визначили основні джерела та їх вплив на вчення модистів. В інтерпретації Боеція Дакійського ідеться про граматику як вчення про способи позначення, що мають потрібну структуру, і які є необхідними початками граматики, завдяки яким вона є наукою. Вони мають основу в самих речах і експліковані в граматиці, яка допомагає нам висловлюватись зв'язно щодо світу. Більш того, Боецій Дакійський наголошує на тому, що не лише граматичні ознаки (бути іменником, прикметником та ін.) походять від речей, але і граматичні конструкції також (Q. 27). Тобто в самому світі закладена можливість граматично описати його реченнями.

Проте, приймати твердження, що граматична конструкція речення міститься в оточуючому нас світі, видається дивним для здорового глузду. Так само вважав і Боецій Дакійський. Насправді ми маємо справу з теорією, що узгоджує між собою світ, який сприймається нами, та мову, яка його описує, і дозволяє сприймати обидва компоненти як істинні.

1) Боецій Дакійський розглядає, чи може одне поняття розуму (*conceptus mentis*) бути сигніфікатом різних частин мови і з'ясовує, що так. Наприклад, слова «біль», «мені боляче», «той, кому боляче», «боляче» і «ой» позначають те саме (Q. 14, 65-70). 2) Друга особливість мови, яку він вирізняє, це слова, що нічого не значать, як наприклад «ніщо». З'ясовується, що подібні поняття мають начало «в душі, поки мисляться» (Q. 20, 69-70), а способи позначення, що відповідають їм, мають начало в інших речах і застосовуються до «ніщо», оскільки не суперечать його природі (Q. 17, 105-115). Тобто, ніщо існує тільки в нашій уяві, до того ж ми застосовуємо до нього способи позначення, оскільки це притаманно нашій природі і структурі світу. 3) Нарешті, окремо розглядається випадок, коли сигніфікат і спосіб позначення слова є одним і тим же (Q. 22), як от у словах «іменник» чи «відмінок», адже вони позначають частини мови і водночас у способі їх позначення, що бере початок від способу буття, закладено їх буття як цих частин мови. Як бачимо з першого прикладу, модисти стоять на позиції реалізму, вважаючи, що більшість понять, які ми використовуємо, відповідають субстанції. Мова ж при цьому відіграє роль своєрідного «буферу» між світом і нашою уявою. Боецій Дакійський погоджується, що ментальний світ людей може відрізнятися від загальноприйнятої концепції зовнішнього світу (модель субстанція-акциденти) вже на рівні мови, але його теорія дозволяє нам узгодити мову і світ.

Таким чином, ми встановили основні джерела вчення модистів, а саме: 1) підручник граматики 6 ст. Прісциана «*De Institutione Grammaticae*», що є основою для викладу граматики, разом з традицією 11-12 ст. «*Glosulae super Priscianum*», на основі якої формулюються основні проблеми вирішувати які покликана теорія модистів; 2) «Друга аналітика» Арістотеля, звідки запозичено уявлення про науку застосоване модистами до універсальної граматики; 3) «Про витлумачення» Арістотеля, звідки запозичена сама структура способів пізнання і коментар на Боеція на цей твір, де дана проблематика розглядається вже в ракурсі взаємозв'язку онтології та епістемології. На основі цих джерел і було сформоване вчення модистів про потрібність способів позначення, які уможливають існування універсальної граматики як обмеженого набору синтаксичних членів (частин мови), що дозволяють адекватно описати світ.

І нарешті, ще одним проблемним питанням є використання модистами терміну «*conceptus*». Ми розглянули два випадки його вживання. Він не є тим самим, що й *dictio*, але може співвідноситись з сигніфікатом, що є частиною *dictio*. Однак, як було вказано вище, це поняття може відігравати роль сигніфікату для різних слів, тобто воно швидше фіксує якийсь клас споріднених явищ, але не окреме слово. Тобто, термін *conceptus* не можна вважати центральним у теорії універсальної граматики модистів. Для їхньої спроби збудувати модель ідеальної мови потрібні були

лише способи позначення, що є єдиними початками граматики і можуть денотувати граматичну конструкцію, яка б відповідала субстанції. Однак, сенс у якому модисти вживають термін концепт відкриває інший шлях для формування ідеальної моделі комунікації – на основі «вузлових понять»-концептів, який самі вони не застосовують.

2. Теорія мовлення ангелів Томи Аквінського

Тома Аквінський (1224-1274) також розглядав можливість ідеальної мови. Але, зважаючи на його належність до більш ортодоксально-теологічного напрямку ніж модисти, доробок Томи в даному напрямку можна знайти у такій незвичній для нас галузі, як опис спілкування ангелів між собою. У II пол. XIII ст., коли писав Тома, ця тема щойно почала набирати обертів, але вже в XIV ст. вона стала не останнім за значущістю предметом суперечок серед представників орденської філософії, зокрема домініканців і францисканців (Дунс Скот, Оккам, Дурандус та ін.). Цікаво, що дана проблема не зачіпала спірних питань теологічного гатунку (як євхаристія, чи Трійця), тут швидше йшлося про можливість розвинути семантичну теорію концепту та вчення про ментальну мову [8, с. 324; 4, с. 88]. Хоч Тома Аквінський і займався ангелологією все життя, ми розглянемо тут лише один варіант його вчення про мовлення ангелів, а саме останній, викладений у «Сумі теології» (1265–1273) і хронологічно найближчий до твору Боеція Дакійського.

Що ж робить мовлення ангелів (*locutio angelorum*) ідеальним? Відповідь буде цілком теологічною: референтом, тобто тим, що ця мова намагається описати, є істина, що є в самому Бозі ([32899] ІЄ q. 107 а. 2 со.). Якщо порівнювати з концепцією модистів, то предмет пізнання тут є не речі зовнішнього світу, але сам Бог. Саме так мова ангелів описана Томою в «Сумі теології», а саме в тій її частині, де йдеться про те, як Бог може керувати (*gubernare*) світом. Тобто, ця мова призначена для того щоб передавати божественну істину від вищої істоти (Бога) до нижчих (людей) через посередництво ангелів. Далі ми спробуємо розглянути як це відбувалося і зосередитись на тому, як Тома інтерпретує семантичну складову мови, зокрема на проблемі концепту.

Окреслити коло джерел, на які спирався Тома, складніше, ніж здійснити аналогічну процедуру для Боеція Дакійського, зважаючи на еkleктичність і великий обсяг творів ангельського доктора (саме таке прізвисько отримав Тома від сучасників). Розглядаючи його вчення про ангелів, доводиться зважати як на теологічні джерела, на кшталт творів Григорія Великого, Псевдо-Донісія Ареопагіта та Йоана Дамаскіна [5, с. 89], так і на доробок аристотеліко-боеціанської логічної традиції. Однак, дослідники Томи все ж виокремили кілька джерел, найважливіших для його вчення. Їх вплив на теорію ангельського мовлення Аквіната ми і спробуємо розглянути нижче.

Процес передавання істини, за Томою Аквінським, виглядає так: старший за рангом ангел, отримавши істину від Бога, передає її молод-

шому, оскільки ангели можуть передавати один одному знання, просвітлюючи один одного світлом істини ([32858] ІЄ q. 106 a. 1 со.). До того ж, у цьому процесі беруть участь дві складові пізнавальної чесноти: *virtus intellectiva* (інтелектуальна сила) та *similitudo rei intellectae* (подібність осягнутої речі). За допомогою першої, один ангел зміцнює іншого, а за допомогою другої, старший ангел пояснює молодшому істину, адаптуючи її до його розуміння, як це робить вчитель для учня, а знання, спускаючись, таким чином, з вищого рівня на нижчий, якісно змінюється. Молодші за рангом ангели можуть говорити до старших (Q. 107, a.2), але не просвітлюючи їх (бо не знають такої досконалої істини), а лише повідомляючи їм щось у недосконалий спосіб, що можливо лише якщо сам адресат забажає вислухати молодшого за рангом співрозмовника. До Бога ангели можуть говорити тільки як учні до вчителя, не просвітлюючи його (Q. 107, a.3). Довгі дистанції не заважають спілкуватись ангелам (Q. 107, a.4). І нарешті, вони спілкуються тільки «віч на віч», тобто не всі ангели знають про що говорять між собою двоє їхніх колег (Q. 107, a.5). Саме тому, К. Панахчіо називає ангельське спілкування у Томи подібним до телефону, коли один ангел може звернутися до іншого щоб приватно поспілкуватися, протиставляючи це моделі радіо представленій у Вільяма Оккама, коли розмову двох ангелів можуть почути інші [8, с. 325].

Тепер розглянемо детальніше складові мовлення. Тома описує мову ангелів, відштовхуючись від людської. «Мовлення призначене для виявлення [*manifestandum*] іншому того, що приховано в умі» ([32887] ІЄ q. 107 a. 1 arg. 1). В людей мовлення ділиться на внутрішнє і зовнішнє, до того ж зовнішнє пов'язане з чуттєвими знаками (*sensibile signum*): голосом, жестами та ін. ([32888] ІЄ q. 107 a. 1 arg. 2). Тут бачимо приховане посилення на доктрину Августина, на яку Г. Горіс вказує як на одне з джерел вчення Томи [5, с. 100]. На противагу вищезгаданій аристотелівській доктрині з трактату «Про витлумачення», яку ми спостерігали у модистів, вчення Августина викладене в XV книзі «Про Трійцю» кореспондує швидше з двочленною моделлю вчення про знак (поняття-символ), що в Томи відповідає вченню про внутрішню і зовнішню мову у людей.

Що ж стосується ангелів, то модель їх мови побудована на запереченні недоліків, властивих мові людини. Потреба користуватися знаками, на думку Томи, спричинена тілесною природою людини, відповідно ангелам вона не притаманна ([32892] ІЄ q. 107 a. 1 ad 1). Таким чином, необхідність у сигніфікації як ученні про знаки також зникає. Однак, що стосується процесу пізнання, то Тома не відмовляється від нього остаточно. Він каже, що розум однієї істоти прихований від іншої її волею. Адже що є для ангелів пізнаваням? Речі інтелігібельні, які існують лише в розумі якоїсь істоти. Тому сила волі відіграє величезне значення у процесі пізнання як те, що дає одному ангелу змогу

звернутися до іншого і здійснити просвітлення (*illuminatio*) того знанням. «Метафорично кажучи, мова ангелів – це їх сила волі [*virtus*], яка виявляє свій концепт» ([32893] ІЄ q. 107 а. 1, ad 2).

Іншим джерелом учення Томи є твір Арістотеля «Про душу». Г. Горіс вказує, що Арістотель розрізняє там два види знання: потенційне, узвичаєне (*in habitu*) та актуальне [5, с. 93]. Схожа схема є і в Томи, який говорить про три способи існування інтелегібельного: узвичаєне (*habitualiter*, тобто коли розум актуально не використовує знання, але має його як навичку чи вміння), в акті міркування (як концепт) і «у відношенні до іншого» ([32891] ІЄ q. 107 а. 1 со.). Як бачимо, потенційний модус у Томи зникає, натомість додається ще один – «у відношенні до іншого» (*ad aliud*). «Коли один [ангел] говорить до іншого, це є нічим іншим, як виявлянням [свого] концепту розуму для іншого» ([32891] ІЄ q. 107 а. 1 со.). Це можна пояснити впливом вчення Арістотеля про рушій, необхідний, щоб перевести щось пасивне в активне. Так узвичаєне знання переходить в актуальне за допомогою волі, і так само актуальне знання – у знання «по відношенню». Фактично, для Томи мовлення людини невіддільне від її волі. Тобто, воля є значущою не тільки як зовнішній щодо мови фактор, що окреслює суб'єктивні умови комунікації, але і як складова самого мовлення. Варто зауважити, що Тома, принаймні у питанні 107 «Суми теології», не розрізняє мову (*lingva*) і мовлення (*locutio*). Для нього вони обидві є «виявлянням концепту [свого] розуму іншому» ([32891] ІЄ q. 107 а. 1 со.; [32893] ІЄ q. 107 а. 1 ad 2). Тобто йдеться не про те, щоб вивести якісь загальні правила мови і описати їх, як це було в модистів, а про те, що індивідуальне мовлення кожного ангела, по-суті, і є уніфікована мова.

Однак, чим є концепт в даному контексті за Томою? Варто наголосити на тому, що те, що один ангел посилає іншому і є одним концептом. Тобто для Томи в мовленні немає окремих слів, хоча Тома і називає концепт внутрішнім словом, коли говорить про його актуальне існування в розумі ангела, коли той міркує ([32891] ІЄ q. 107 а. 1 со.). Насправді ж у процесі комунікації ангел наче збирає знання, яке він вважає за необхідне передати, і в одному акті скеровує його до іншого. Оскільки ангелам не заважає тілесна природа, потреби структурувати знання, як це робимо ми, у них немає. Як зауважує К.Паначчіо, в іншому місці «Суми теології» Тома говорить про те, що знання ангелів простіше за людське в тому сенсі, що ангелам не потрібен розподіл сутності (наприклад на суб'єкт і предикати), на відміну від людського інтелекту. [8, с. 327]. Відкритим залишається питання, чи існує концепт у розумі ангела, коли той не спілкується, а просто думає. Тома не дає відповіді на це запитання, бо це не було його прямим завданням. Однак, як уже було сказано вище, знання, яким оперують старші і молодші за рангом ангели, якісно різняться. На нашу думку, не виключено, що ця відмінність також впливає і на семантичну складову концепту.

Відтак, порівнюючи вчення Аквіната з теорією модистів, можемо запитати, чи необхідна ангелам граматики? Якщо прийняти твердження Савельєва, що теоретична граматики утворилась на основі логіки та метафізики, звідки запозичила свої основні категорії (іменник – субстанція і суб'єкт, прикметник – акцидент і предикат) [4, с. 282], то стає зрозумілим, що в такому випадку і граматичне знання ангелам не потрібне, тобто вони позбавлені граматики як аналогії логічного синтаксису. Адже, як уже було сказано вище, логічні поділи (суб'єкт-предикат) не є для них необхідними. Що ж залишається?

Щоб відповісти на це запитання, розгляньмо детальніше змістовну частину мовлення. Тома вирізняє два начала того, що схоплюється розумом (тобто концепту): воля того, хто пізнає і скеровує концепти, і сам Бог, що є першою істиною ([32899] ІЄ q. 107 а. 2 со.). Нижче сказано, що «Бог є критерієм всієї істини», але, як ми можемо зрозуміти з прикладів, ідеться не про те, що він є своєрідним збірником апіорних логічних правил уживання істини, а швидше про те, що в ньому міститимуться всі апостеріорні істини на кшталт «небо створене Богом», або «всі люди – тварини». Тобто, в мовленні ніби наявні дві частини: семантична і прагматична. Згідно з першою, сенс сказаного порівнюється з істиною і через порівняння (*per comparationem*) встановлюється міра істинності твердження. Згідно з другою, первинною є воля, що змушує нас рухатися до пізнання істини, чи навпаки від неї. Отож, якщо мовлене, відповідає божественній істині, то таке мовлення (*locutio*) є просвітленням (*illuminatio*), інакше – просто мовленням. Звісно, чим досконаліша істота, тим ближча вона до першого. А нам, тілесним, лишається тільки помилятися, користуючись при цьому свободою волі. Таким чином, мова, за Томою, завжди має однаковий поняттєвий зміст, бо співвідноситься з вищою божественною істиною, але, залежно від того, який ранг, а отже яку інтелектуальну силу та силу волі має ангел, міра цієї співвіднесеності може бути більшою чи меншою.

Є також одна особливість, завдяки якій теорія Томи ширша, ніж теорія модистів. Адже вчення останніх, як було згадано вище, базується на аристотелівській логічній теорії, відповідно до якої до сфери аналізу входять лише ствердні речення (асерторичні пропозиції), саме тому у модистів мало йдеться про запитання, чи вигуки. Вони описують мову як застиглу систему правил. Тома ж знаходить більш функціональний підхід. Запитання і вигуки мають місце в його теорії. Вони можливі навіть коли йдеться про те як ангели спілкуються з Богом ([32905] ІЄ q. 107 а. 3 со.), адже воля дозволяє нам вийти з нашого незнання, ставлячи запитання про істину, чи захоплюючись нею. Тобто, на відміну від модистів, Тома описує не ідеальний поняттєвий зріз мови, а її практичну модель, яка також може бути ідеальною.

Таким чином, ми можемо виділити два джерела важливих для цієї теорії модистів: 1) Вчення Августина про двочленну структуру знака,

викладену ним в «Про Трійцю»; 2) Теорії Аристотеля про стани знання («Про душу») та активний рушій («Метафізика»). Проектуючи ці теорії на мову Тома отримує уявлення про мовлення як перехід концепту зі стану міркування в стан «по відношенню» через волю окремого ангела як рушій. В даному випадку, складна теорія пізнання модистів, редукується до простого існування концепту. Адже немає ні світу речей, які треба пізнавати, ні правил граматики, які треба накладати, щоб правильно пізнати світ, ні звуків, яким його треба позначати. Теорія Томи концентрується навколо знання істини, він виходить із того, що вона є вже дана і її треба донести, а не, як ми це бачили у модистів, зорієнтована на її пошук. Саме тому поняття концепту в нього більш розвинене ніж у модистів і, по-суті, є центральним для визначення мовлення.

Ми розглянули дві моделі ідеальної мови, що з'явилися приблизно в один час і базувалися на загальнодоступних на той момент філософських джерелах. Однак варіанти Боеція Дакійського і Томи Аквінського репрезентують різні підходи до мовної комунікації: логіко-семантичний, базований на аристотелівсько-боеціанській логічній спадщині та практичний, укорінений у доктрині св. Августина. У першому випадку більше уваги звернено на логічний синтаксис, а саме на функціонування внормованих частин мови, у другому - на мову як таку, що властива якомусь носієві. Проте, в обох випадках спостерігаємо оперування якоюсь теорією пізнання. Термін «концепт» теж наявний в обох випадках, зрештою його походження (пасивний дієприкметник від *conspicere* — схоплювати, осягати) вказує на його зв'язок із теорією пізнання. Але, в першому випадку маємо справу з окресленням його семантики, тобто вказування на його властивість описувати клас споріднених явищ, і синтаксису, що можливо через співставлення його з сигніфікатом як частиною слова і введення таким чином в контекст вживання правил мови. В другому ж випадку більший акцент зроблено на прагматиці, а саме на функціонуванні концепту як мінімальної комунікативної одиниці, хоча семантичний аспект даного поняття також окреслений як відповідність його вищій істині. Зрештою, значущим і більш розвиненим поняття концепту виявляється саме у Томи Аквінського, у Боеція ж Дакійського він уживаний швидше в контексті співвіднесення його доктрини з іншими логічними вченнями того періоду. Саме це і дозволяє говорити про потенційну схожість цього поняття в обох мислителів. Адже вони обоє виходили зі співвіднесення концепту з теорією пізнання в процесі моделювання ідеальної комунікації, однак, залежно від відмінностей отриманих моделей акцентували на різних властивостях концепту.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Аристотель.** *Сочинения в 4-х т. / Аристотель.* – М.: Мысль, 1978.
2. **Бозэций Дакийский.** *Сочинения (Способы обозначения; О высшем благе, или о жизни философа; О сновидениях; О вечности мира) / Бозэций Дакийский. [Составление, перевод с латинского, вводная статья и комментарии А. В. Аполлонова].* – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 312 с.
3. **Перельмутер И. А.** *Грамматическое учение школы модистов / Перельмутер И. А. // История лингвистических учений. Позднее средневековье.* – СПб.: Наука, 1991. – С. 7-67.
4. **Савельев А. Л.** *История идеи универсальной грамматики: с древнейших времен и до Лейбница. / Савельев А. Л.* – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 383 с.
5. **Goris H.** *The Angelic Doctor and Angelic Speech: The Development of Thomas Aquinas's Thought on how Angels Communicate / Goris H. // Medieval Philosophy and Theology.* – 2003. – N. 11. – P. 87-105.
6. **Кнеепкенса С. Н.** *The Priscianic Tradition / Kneepkens C. H. // Spatantike und Mittelalter.* – Tubingen: ed. Sten Ebbesen, Gunter Narr Verlag, 1995. – P. 239-264.
7. **Meier-Oeser S.** *Medieval Semiotics.* – <http://plato.stanford.edu/content.html>.
8. **Panaccio C.** *Angel's talk, mental language, and the transparency of the mind // Vestigia, imagines, verba: Semiotics and Logic in Medieval Theologicals Texts (XIIth-XIVth Century), (Semiotic and Cognitive Studies IV).* / *Panaccio C.* – *Brepols:* ed. Constantino Marmo. – 1997. – P. 323-335.
9. **Pinborg J.** *Speculative Grammar. / Pinborg J. // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* – Cambridge: Cambridge University Press. – 1982. – P. 254-270.
10. **Thomas Aquinas, St.** *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M.: T. 4.* – Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888. – T.1: Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis. – 509 p. – <http://www.corpusthomicum.org/sth1103.html>

ФІЛОСОФСЬКА ПЕРСПЕКТИВА ДЛЯ OUSIA

Roman Tatariv (Siverskodonetsk)

Philosophical perspective for OUSIA

The article is concerned with formulation of essence within pragmatist philosophy. Essence is not a substance for properties. The author performs a deconstruction of traditional meaning of essence by means of exhibiting that the existing is presented as something that has possibilities and acts through them. According to the author's interpretation, the real meaning of the notion of essence is revealed by its usage in the language. Numerous arguments for this approach were discovered by the author in the analysis of ordinary language as well as in philosophical discourse.

Вступ

Мета цієї статті полягає в тому, щоб показати помилковість однозначного розуміння такого важливого філософського терміну, як *ousia*. Це давньогрецьке слово традиційно перекладається як «сутність». Далі, наведенням деяких, не лише філософських аргументів, буде з'ясована слушність подальшого філософського вживання цього слова не у значенні сутності, а у значенні майна, або володіння, навіть у фізичному сенсі «тримання за» чи «взяття».

Спочатку розглянемо перелік провідних значень терміну *ousia*. В «Lexica Six» [13] зазначається наступне.

Ousia є жіночим родом дієприкметника теперішнього часу від дієслова *eimi* (я є) [– *sum* – *бути* – *is*] і знаменує:

А. Те, що властиве чомусь одному, власність одного, єдина субстанція, властивість (*property*);

В. У філософії – це:

1) стале буття; незмінна реальність; буття взагалі, яке протилежно до небуття;

2) субстанція; есенція, яка протилежна акциденціям;

3) істина природа того, завдяки чому ми знаємо про види сущого;

4) субстанціональність;

5) у конкретній первинній реальності «*ousia*» познає субстрат, підґрунтя всіх змін і процесів у природі;

6) у *логіці* – субстанція як провідна категорія мислення, а ще – абстрактні об'єкти математики;

7) у піфагорійців – це ім'я для займенника «Я».

С. Це назва для того, що пристає, прилипає (*plaster*), щільно зчіплює.

Д. Це «субстанція», що чинить опір вогню, тобто зберігає речі від знешкодження.

Ф. У *магії* – це матеріальна річ, через яку встановлюється вищій зв'язок між людиною і неприродним агентом світової активності.

Бачимо, що тільки в одному випадку (В) цей термін набуває абстрактно-філософського значення. Сподіваємось, що наведені нижче міркування дозволять з'ясувати причину прийняття філософією лише одного, а саме, – відстороненого значення даного терміну.

1. Проти тотожності мислення і буття

Під сутністю у традиційній метафізиці частіше за все розуміють ментальне узагальнення деякої множини позаментальних речей чи подій, котрі мають певні спільні риси чи властивості. У множині речей, ніяк не пов'язаних навзаєм, можна знайти єдину властиву для них спільну рису і шляхом її відволікання можна утворити єдину думку про них. Питання про те, що таке множина і за рахунок чого вона тримається, – тут чомусь передбачається цілком прозорим. Себто, зазвичай, сутність – це онтологічний еквівалент поняття, а поняття – це єдине, що охоплює своїм змістом розмаїття множини речей. Якщо це дійсно так, то *ousia* як зміст поняття є підґрунтям знаття про реальність. І *ousia* вже як знаття, а не як річ у чиемусь володінні, що є її первинним побутовим значенням, стає опосередковуючою ланкою сполучення мислення із реальністю. Отже, тотожність між мисленням і буттям, на якій тримаються всі світоглядні умовисновки традиційної метафізики, встановлюється через *ousia* за такою ланцюговою послідовністю: реальність → знаття → *ousia* → реальність.

Але помилковість такого міркування полягає у хибному припущенні, що знаття, за давнім парменідівським поглядом, неодмінно повинно якимось віддзеркалювати, подавати чи виражати існуюче. На підтвердження сумнівності цього міркування наведемо думку О. Меня, який, посилаючись на Біблію визначає «знаття» як «слово, яке, на відміну від його грецького глузду (*gnosij*), знаменує не інтелектуальне осягнення, а *володіння, манья, любов* (Быт 4:1; Цар 16:18; Иов 32:22; Ис 29:11; Ам 3:2). Знаття (пізнаття Бога) є у синонімі віри (Ис 11:2,9) а неведа знаменує невіру або маловіру (Ос 4:1)» [3]. Цей вислів нам промовляє наступне. Якщо віра є передбаченням неодмінності настання певних подій, то вона як стан свідомості дає відповідати цій

свідомості станам природи, або навіть співпадати з реальністю. Але головне полягає у тому, що віра і любов є сподіваннями на більше чи впевненістю у більше, ніж надає нам наявна природа речей. Віра і любов, себто знаття за Старим Заповітом, перебільшують не просто фактичність природи, а перебільшують навіть можливості природи. Якщо знаття за своїм обсягом є більшим, ніж існує, то воно не узгоджується з ним та не відбиває існуюче. Якщо знаття розуміється як володіння, то воно повинно бути ментальною подобою не існування, а, напевно, того, що піддається опануванню та керуванню, себто майна.

Справа у тім, що тотожність мислення із буттям, про яку був оголосив Парменід, не є можливою у тому глузді, якого дотримується традиційна метафізика. Якщо мислення за своїм предметом завжди є мисленням про щось, а не про ніщо, то воно є (існує) так само, як існує предмет мислення. Якщо я гадаю про *A*, то це *A* автоматично припускається хоч би як існуючим. Відтак, моя гадка про *A* збігається з існуванням цього *A*, адже гадати про неіснуюче не можна.

На це слід заперечити таке: передусім гадка про *A* лише тому постала гадкою саме про *A*, що вона своєю власною формою мислення захопила й опанувала змістом цього *A*. Я відаю про *A* тільки тому, що я володію цим *A* за допомогою певної форми мислення. Нею я захоплюю та обмежую мислення від не-мислення і утримую як вже зміст знаття подалі від не-мислення. Таке можна вдіяти, якщо припустити, що знаття є не зрізом чи відбитком існування, а володінням існування. І лише внаслідок володіння знаттям над тією частиною реальності, що потрапила до форми знаття, ця частина реальності існує. Отже, існує лише те, над чим я можу панувати або чим можу володіти. Але не все, чим я володію, існує. Саме в цьому сенсі примарні чи удавані об'єкти на кшталт кентаврів або русалок справді не існують, проте вони мають місце у людській реальності. Сусід по кімнаті майбутнього Нобелівського лауреата Джона Неша був лише його хворобливою уявою, і реально він не існував. Але цей сусід займав чимале місце у житті видатного математика, бо був змістом форми мислення останнього. Інакше кажучи, питання полягає у тому, чи можу я взагалі бути що-небудь відати, без припущення того, що реальність може піддатися моєму прагненню до її опанування у знатті.

2. Неясність філософського значення *ousia*

Первинним (п.А), предфілософським значенням слово *ousia* було: майно, грошова застава, володіння, майновий стан. Інтерпретація О. Ф. Лосевим [6] дослідження Г. Бергера з приводу цього терміну, на нашу думку, не прояснює проблеми цього терміну. Виходячи з етимології, термін *ousia* можна дослівно передати як «існуюча», «та, що буває *при* тому, що вже є». Для О. Лосева виходить, що *ousia* — це властивість існування. Початково це слово означає буття, яке властиве чомусь ін-

шому і за рахунок цього це інше проявляє свої особливі риси. А вже згодом *ousia* стало значити «власність»: *ousia* – це «речі, які суть для мене»; це існування, яке є «існуванням для мене і по відношенню до мене» [6, с. 241]. Таке тлумачення перетворює *ousia* на трансцендентальне апіорі буття, що є неприпустимою модернізацією цього терміну.

Етимологічне походження *ousia* від *einai* не може бути приводом для такого філософського тлумачення, при якому перше мало б глузде походження від другого. Історія буденної мови не є історією наукової лексики. Це велике непорозуміння вважати, що глузд «сутності» походить від «бути». Адже дуже важко пояснити «буття» без його сутнісного розуміння, яким ми завжди керуємось при вживанні значення слова «буття». Зміст «бути» – це не якась реальність, а, радше, це таке ментальне утворення, яке надає значення цьому слову *при його вживанні*. Себто для того, щоб певний стан світу зафіксувати через «бути», не обов'язково треба знати зміст цього терміну, але вкрай необхідно вірно вміти його застосувати в мові. Інакше кажучи, – необхідно бути вірно розташованим щодо певних станів світу, які в нашій мові вимагають для себе глузду дієслова «бути». Ця умова потребує володіння такими ментальними та позаментальними концептами, які утворюють зміст даного слова. В свою чергу констеляція зазначених концептів має бути необхідною і одночасно відповідати тому, що а) я бажаю висловити і тому, про що б) я дійсно висловлююсь. Обидва пункти визначаються тим, що звичайно прийнято називати «суттю справи».

В інтерпретації Бергера – Лосева не можна залишити без уваги ту обставину, що для них *ousia* – це «речі, які суть для мене» і звідси, мовляв, походить значення цього терміну як власності. На це можна закинути: чи не тому речі «суть», що вони мають відношення до мене? Якщо умовно погодитись з інтерпретацією Бергера – Лосева, то її доцільно прийняти зовсім інакше: *рiч є (суть) тому, що я володію нею*. У такому разі володіння (*ousia*) стає підґрунтям для існування і тоді таке існування перетворюється на властивість, яка належить якомусь предметові, стає «власним» («своїм») для цього предмету і через нього виявляється. Існування у такій інтерпретації перестає бути субстанцією і про нього вже не можна мовити за допомогою такого субстантиву, як «буття». Існування стає властивістю, прив'язаною до того, що вміє володіти своїм існуванням і робити його власним. Існування виявляє свою відносність, а саме – залежність від здатності чогось до опанування самого себе. Якщо зловживати мовою, то існування існує доти, доки привласнює само себе.

3. Квантифікація альтернативи

Ми ведемо мову не про логічне, а про реальне існування, мовне вираження якого зараз прийнято піддавати процедурі квантифікації. Спробуємо зробити теж саме. Мета квантифікації полягає у тому, щоб

глуздо вести мову не про примарне, а про реальне існування, точніше, про окремі існуючі одиниці. Адже реальність складається з існуючого і мета квантифікації полягає у тому, щоб виявити статус останнього через переведення логіки поняття (платонівського Єдиного), яка є якісною, у логіку предикату чи значення (неплатонівського блага), яка є кількісною. Ця процедура має на меті вказати на ступінь загальності *логічного суб'єкта* судження і тим самим запобігти метафізичного узагальнення щодо предикатів, зокрема, щодо «бути». Результати цієї процедури також не дозволяють глуздо казати «існування існує» або «існування привласнює», бо в такому разі порушується логічна форма речення. Слово «існування» в *граматичному плані* буде суб'єктом, а «існує» — буде предикатом.

В *логічному плані* слово «існування» стає предикатом, а «існує» — узагалі перестає бути частиною речення і стає логічним квантором, який не несе ніякого метафізичного навантаження, не тягне за собою ніяких онтологічних припущень щодо реальності, не нав'язує реальності невласливих їй речей. Квантифікація нам радить логічно адекватно висловлюватись наступно: «Дещо, і тільки воно, являється існуючим». Себто «дещо» невизначене (= логічний суб'єкт) наділене ознаками існування, а не існування наділене якимось ознаками. Речення «існування існує», або «буття є», без логічного суб'єкта є загальним і невизначеним судженням. У реальному світі такому судженню нічого не відповідає.

Речення «Існування є тим, що привласнює само себе» також не має логічного суб'єкту. В логіці предикатів воно перетворюється на речення «Дещо і лише воно має властивості існувати й привласнювати це існування собі». Квантифікація показує, що реально не має існування як самостійного утворення з наведеними властивостями. Бо воно само є однією з властивостей речей та відношень, *а не* умовою властивостей речей. Тому коли мовиться «Існування привласнює», то мається на увазі, що деяка річ має таку властивість існування, яка, ця властивість, здатна утримувати сама себе із собою, і тому існує як ця властивість (*property*). З цього висновується, що сама річ як факт реальності поставлена у залежність від примх здатності своєю якістю привласнювати собі своє існування. Річ ніколи не відбудеться саме як річ не без тієї чи іншої своєї певної якості, а без цієї здатності привласнювати собі речові якості.

Квантифікація поставила існування речі в залежність від певної якості речі. Цю якість слід правильно назвати властивістю. Б. Рассел і Г. Фреге вважали, що речення з неповною логічною формою, себто одиничні екзистенціальні судження, є зайвими. Такі судження щодо існування можна привести до стандартного вигляду «*a* існує». Вони, нагадаємо, не фіксують ніякого реального стану справ і не виражають ніякого знання, бо константа *a* само собою вже фіксує дещо як існуюче. *Бути* — значить бути просто *a*. Утім, В.В. Куайн уніс важливе уточ-

нення. Не всі одиничні твердження безглузді. Для Куайна існування будь-чого визначається місцем у мовній системі. Відома теза філософа звучить так: «Універсум сутностей представляє собою царину значень змінних. *Існувати* – значить бути значенням змінної» [10].

Принагідно зауважимо, що для властивості «привласнювати дещо» ми не можемо знайти адекватної логічної форми. По-перше, «властивість привласнювати» – це дещо інше, ніж «існування існує». Вислів «властивість привласнює» не можна звести до екзистенціальної форми «*a* існує». Квантифіковане речення «Існує дещо таке, як властивість» (=«Існує властивість властивості» = «Дещо і лише воно має властивість властивості привласнювати») породжує нісенітницю. Отже, по-друге, і головне, логіка предикатів орієнтується на традиційну онтологію, мову якої вона просто вдосконалює. Разом з тим, не можна відсторонитись від такого реального стану речей в світі, де має місце привласнення, де останнє стає умовою існування, де властивості як знаки речей набувають свого значення від здатності панувати над станами речовини у світі. Поки обережно слід визнати, що «критерій Куайна» не регулює цього стану. Цей критерій Г. Кюнг сформулював наступним чином: «Мова припускає існування тільки тих сутностей, які являються значеннями змінних» [5, с. 160]. Але для нас, радше, *існувати* – *знаменує бути властивим щодо чогось іншого. Або у більш радикальній формі – бути власністю привласненого.*

Теза Куайна щодо існування мовить про те, що наше розуміння реального існування залежить не від засвідчення тих чи інших фактів реальності, не від нашого чуттєвого контакту зі світом, а від того, яке місце слово чи вислів, яким розум намагається щось у світі схопити, займає всередині речення. Реальні факти визначаються не своєю присутністю у світі, а набуванням чільного лексичного значення серед інших мовних значень. Інакше кажучи, фактична реальність як те, що «є», утворюється лінгвістичною реальністю, яка зовсім не «є», яка взагалі байдужа до будь-якого «єсть». Це пов'язано хоча б із тим, що судження про буття є похідним від здатності мови через слово стверджувати буття шляхом гіпостазування значення граматичної зв'язки «є». Усе те, що мається на увазі під терміном «є» та його логічними і онтологічними похідними, – може бути чільним тільки всередині мови, яка ці похідні породила. Себто, розмова про буття є розмовою тільки у межах особливого тексту, а не про щось позамовне. Вимір розмовної мови, у якому виробляються виключно *комунікативні* засоби для встановлення того, що з *цятки зору* цієї ж мови існує, буде безпідставно поширювати на будь-які інші виміри реальності. «Повноваження» мовного світу не повинні розповсюджуватись на «повноваження» фізичного або ментального світів.

Якщо речення тягне за собою ті чи інші онтологічні припущення, якщо із речення робиться висновок про можливе існування тих чи

інших об'єктів, то таке речення Куайн радить переформулювати. Існування чи неіснування чогось фактичного у реальності, з погляду Куайна, є другорядним, а саме — залежним від того, має чи не має відповідний вислів про існування своє граматичне значення у контексті з іншими лінгвістичними значеннями, які до факту існування можуть не мати жодного стосунку. Таким чином, теза Куайна дозволяє подолати референціальну онтологію, яка припускає реальне існування тих речей, про які йдеться у мові, інтенціональною онтологією, яка оперує не речами, а значеннями. Разом з тим, теза Куайна дозволяє нам піти ще далі і зробити висновок, який сам Куайн не робив. То є цілком дотичний до лінгвістичного прагматизму висновок про те, що *бути* — це мати місце у мові.

Існуюче примушується відбуватись саме як існуюче через те, що воно задалегідь вже відбулось у мові як займане належне йому місце у реченні; що якоесь *A* знаменує щось певне серед багатьох інших значень. Належне місце лексичної одиниці не залежить від онтологічного виміру сутнього. Сам Куайн не намагався саме так розгорнути свою тезу тому, що значення він розумів як властивість мовної поведінки. Остання, в свою чергу, є реакцією на ті чи інші зовнішні подразнення (стимули). Адже доведено, що відповідь на питання «Що це таке?» є реакцією орієнтуючого рефлексу організму на зміну обставин [7, с. 176]. Таким чином, у мовному значенні виявляється згода чи незгода людини із тим, що трапляється із нею. Простіше кажучи, по-перше, людина не схильна буде зважувати на те у світі, про що вона не може висловитись бодай за допомогою примітивних указівок «ось» чи «це». По-друге, реакція людини на зовнішні впливи є не відбиттям реальності, а втручанням у реальність. Втручатись же можна лише у те, що або чим можна опанувати та скерувати, себто у підвладне.

На відміну від референціальної онтології, яка припускає існування несумісних сутностей у світі та у мові, в інтенціональній онтології сутності (речі) заступаються подіями, бо вчинок як реакція людини — це завжди подія. А події такого гатунку як учинки є як причинно-наслідкові невизначеними. Оскільки, за Куайном, на відміну від традиційної метафізики, не може бути якогось універсального, засадничого та нейтрального значення, не може бути чогось Єдиного поза контекстом поведінки, то значення так само залишатиметься невизначеним саме як щось існуюче. *Значення не існують, а відсилають до того, що є відсутнім*, інакше у відсиланні втрачається глузд. Себто, *значення вимагають не присутність, не існування деякого А, а місця для цього А*, яке воно мусить мати або яким воно мусить володіти задалегідь, щоб зайняти. Це як квіток у кіно, на сеанс якого я запізнюсь чи не піду взагалі. Мене не має, але квіток завжди надає мені можливість зайняти своє місце. Коли сеанс мине, квіток утратить це своє дивне значення.

В тезі Куайна повертає до себе увагу наступна обставина. Не можливо точно бути упевненим с приводу того, чи існує те, що виявлено у

мові значущим, чи воно не існує. А те, що не має визначеного та одностайного значення існування, те все-таки беззаперечно *має місце*. І у цьому полягає єдине визначення значення. Значення завжди має диспозицію, розташування, умову уможливлення, через яку ми щось схильні визнавати за існуюче та значуще, а щось – ні. Але теза Куайна не забороняє застосувати її щодо самої мови і висновити, що й сама мова у найширшому сенсі її розуміння є наслідком розташування та обумовленості з боку чогось більшого, ніж сама мова. Ідеться про щось таке, що примушує людину висловлюватись про те або інше, або вживати мову взагалі. Це те, що у світі має місце, або, що "мається", і те, у чому мова виявляє свою відповідність щодо прагнення людини до вираження.

4. Властивість і володіння

Логічний позитивізм змушує нас говорити про існування і про при-власнення як про властивості світу серед багатьох інших його властивостей. Поняття про властивість давнє, бо воно є необхідним для вирішення принципових онтологічних проблем. В залежності від постановки і змісту цих проблем визначається й поняття властивості. Отже, «властивість» є не тільки окремою рисою реальності, а й є функціональним поняттям: «Філософи майже завжди доводять існування властивостей тому, що гадають, що властивості необхідні для вирішення деяких філософських проблем. І їх погляди стосовно природи властивостей виникають під впливом проблем, які вони збираються розв'язати» [12]. Тому це поняття не може бути однозначним. У загальному вигляді вважається, що «властивості включають ознаки або якості, або особливості, або характеристики речей» [12]. Поставлена нами філософська проблема вимагає розглядати властивість як фундаментальне відношення реальності. Навіть вузькі рамки позитивізму дозволяють нам провести ту думку, що *властивість* – це те, що зчіплює предмет з певною якістю, або, в антисубстанціалістському викладі: це те, що сполучає багато різних якостей в єдиний вузол під назвою «предмет». Через властивість до предмета приєднується щось інше, від нього відмінне. Наприклад, приєднується існування як одна з властивостей. Вірно, що без існування предмета не буває, бо існує завжди щось. Вірно також, що без предмета безглуздо говорити про існування взагалі, бо існують саме предмети, а не окремі одиниці існування. Нарешті, вірно, що існування й предмет покривають один одного: є предмет – значить він існує, й існує – значить існує щось. Очевидно, що філософські значним постане питання про з'єднання обох інстанцій: існування й речі. *Властивість* уперше виявляє обох тим, що зчіплює існування і його предмет.

Треба володіти ситуацією, щоб мовити про щось і тим самим засвідчити його існування. *Володіти* означає перетворювати на власне,

робити своїм і розпоряджатись ним, виходячи із власної природи власника. Те, чим володіє щось, стає його властивістю. Завдяки цьому властивість постає як характеристика природи власника так само, як і в традиційній метафізиці акциденції вважаються проявами субстанції. Але відмінність полягає передусім у тому, що словник метафізики зорієнтований на наявне і обмежує способи розуміння світу концептом «є». Останній визначає формотворення сутності, через яке світ потім постає таким, яким ми його зараз відаємо.

5. Структуронтологічний аспект

Витоки саме такого розуміння світу сучасна структуралістські орієнтована філософія радить шукати в конфігурації активності поза історичної, поза культурної, поза розумової і поза тілесної реальності – у структурі. Разом з тим, ми вважаємо, що теоретики цієї думки ще не добираються до «нерву онтології». Радше, вони уникають виразно обговорювати традиційні філософські проблеми (окрім школи Ж. Дерріда). З тих, хто безпосередньо брався за вирішення онтологічних питань за допомогою розвинення структурного бачення світу, нам відомий Г. Ромбах. Для нього буття світу – це якась okazія процесу самопродукування структури (не структури світу, а «просто» структури); структури як улаштування, логічно вже обумовленого, як логічного безпредметного ладу. На підтвердження нашої думки щодо тлумачення «*ousia*» наведемо його слова: «Тип буття, який конститується «у» структурі, – це такий тип, як «мається» (*es gibt*)» [11, с. 112]. В структурі знаходить своє улаштування не онтологія «це є», а онтологія «має місце», де, серед іншого, має місце у тому числі і «це є».

Для Ромбаха структура – це те, що трапляється з самою дійсністю і перелицьовує її. Вона є способом обробки дійсності [11, с. 112]. Апеляція до існування заради розуміння світу є *одним* з таких способів. Отже, структура має бути нейтральною щодо буття, яке стає її побічним, мовою обумовленим продуктом. Події світу уможливаються й трапляються в певних рамках. І за певних умов, себто в структурі, постають буттям тільки внаслідок того, що вони зайняли в ній певне *своє* місце (наприклад, у мові). Вони «мають місце» – і тому вони «є». «Існування» з усіма його онтологічними навантаженнями розуміється у структуронтології як супроводжуючий ефект певних подій, на кшталт того, як щастя супроводжує деякі події у нашому житті.

6. Проблема співмірності

У світі усе має місце, але не все існує. Таке становище зветься невідзначеним. Ф. Ніцше показав, що давні греки створили свій світ за рахунок уникнення стану невизначеності через штучне *оволодіння хаосом*, а не його запереченням. Такі ментальні концепти, як «ідея», «ейдос», «сутність» перетворювали все хаотичне, все, що має місце на

суцільно сутне. Ідея – це радикальний засіб унаочнення світових подій, які штучно й не властиво для них мають утримуватись у полі зору, в ейдосі. Платон у «Теететі» з цього приводу каже, що «хто намагався би мовити про небуття, того не можна вважати таким, що мовить» (237e) [8, с. 352].

Мова, передусім як мовлення (*parole*) орієнтується на наочне і віддзеркалює це наочне буття. Вона нічого не змінює у світі і змушує погодитись із ним. Лінгвістичний позитивізм сформулював тезу про те, що картина світу залежить від структури й значень мови. Тим самим визнано: мова обмежує рамки сприйняття світу. З цим нічого не можна поробити. Але ініційоване В.В. Куайном обговорення «проблеми перекладу» (точніше, проблеми неможливості однозначного, адекватного і взірцевого передавання значень однієї мови через іншу) виявило, що навіть лише зміна поняттєвого (= концептуального) каркасу всередині однієї мови здатна перелаштовувати людське світосприйняття на інший регістр. Під *концептуальним каркасом* мови тут слід розуміти найважливіші слова мови й спосіб їх поєднання та вживання, себто систему таких слів (але не систему мови). Вона наперед задає контекст наших взаємин зі світом, несумісний з іншими контекстами. Ця думка вже має свою історію.

Прямим і швидким нащадком «проблеми перекладу» стала розвинута Т. Куном проблема сполучності наукових теорій, а у широкому плані – співмірності ідей й поглядів взагалі. На наш погляд ця проблема полягає у тому, що між різними поглядами не буває якихось проміжних ідей, які слугували б критерієм для їх порівняння. Не існує універсальних концептів, придатних для розуміння будь-яких без винятку світів або для розуміння інших сутностей. Це пов'язано, можливо, з тим, що нервова система людини не спрацьовує за *залишковим принципом*. Вона не має якогось запасу потенціалу, здатного реагувати на будь які подразнення, на будь-яку інформацію. Нервова система задіється цілком і повністю без залишку. Ніякої основи у сенсі субстанції в ній не залишається. Інакше кажучи, людський організм не здатний усуміснювати в собі різні принципи своєї організації. Це доводиться тим, що, наприклад, ми не можемо мати дві уваги одночасно і нам залишається завжди «перемикатись», «відволікатись» і т. п.

Свідомість не редукується до нервово-мозкових процесів. Але наука повинна відображати реальність «саму по собі». Сумірність різних речей засобами свідомості, усуміснення неспівмірного через діалектику – це штучне втручання у світ, насилля над ним. Тому Т. Кун вважає, що наукові погляди ґрунтуються в решті-решт на позалінгвістичній реальності. Однак, це зовсім не знаменує, що ми відаємо те, що відчувають на собі наші нерви. Вирішальною мірою людські відчуття несуть на собі такі змісти, які походять не із відчуттів, а із способів минулої та майбутньої розшифровки їх змісту. І ці змісти повністю покривають ці

відчуття, не залишаючи нічого нейтрального, самодостатнього і універсального в них. Але цими характеристиками можуть бути наділені тільки ментальні способи розшифровки інформації, себто наші розумові концепти.

Відкути у середині ХХ століття явища *самоафектації мозку* підтверджують це. Виявилось, що мозкові рецептори подразнюються не самі собою, не за власними примхами, а заради нормалізації діяльності цілого організму *через* поновлення ефекту подразнення *без* відповідного подразника. При цьому зміст такого подразнення не є внутрішнім змістом діяльності самого мозку. Такого власного змісту мозку не існує. Відомий дослідник мозку К. Прібрам з цього приводу образно зазначає: «Процес самоподразнення нагадує регулюючий пристрій у побутовому термостаті, який повторно встановлюється й повертається у висхідний стан у кімнаті, де вже тепло. Підігрів вимикається на короткий час, щоб потім знову відімкнутись, як щойно показник на регуляторі досягне свого висхідного значення» [9, с. 205]. В організмі все функціонує без зайвостей. Ця проблема цілком вирішена у дусі детермінізму. Але доводиться визнати слухність такої точки зору, яка бачить будь-яку вільну саморегуляцію як результат однозначно спричиненої організації більш високого порядку. Наприклад, філософське вчення про самоафектацію екзистенції можна редукувати до погляду про залежність буття від ніщо, у якому ніякі субстанціональні залишки вже не припускаються. Відчуття дають нам таке «знаття», яке ми самі в них закладаємо. При цьому спрацьовує логічний принцип уникнення третього: нейтрального змісту самих нервів ми не відчуваємо, так само, як не бачимо того, що говоримо. Ми бачимо те, чим змозі володіти і що можемо *засвоїти*. Мова і ментальні концепти відносяться, радше, не до «знаття що», а до «знаття як» (за дихотомією Г. Райла). Вони складають підґрунтя людської світоорієнтації, яке стає причиною й способом володіння світом. Т.Кун пише, що «ми не володіємо безпосереднім доступом до того, що відаємо, ніякими правилами чи узагальненнями, в яких можна виразити те знаття. Правила, які могли б дати нам цей доступ, звичайно, відносяться до стимулів, а не до відчуттів, але про стимули ми можемо дізнатись лише за допомогою розробленої теорії» [4, с. 256]. Отже, вищевказаний концептуальний каркас опосередковує наше ставлення до світу.

Цей каркас не може бути нейтральним, вірним щодо всіх часів і всіх культур. Він не займає винятково царину розуму і, отже, сферу буття. За словами Т. Куна, два вчених «не можуть скористатись якою-небудь нейтральною мовою, яка б обома ними використовувалась однаково і яка б добре відповідала формулюванням їхньої теорії чи навіть емпіричним наслідкам теорій <... >. Частково ці відмінності існують до вживання мов» [4, с. 262]. Дійсно, ми спроможні порозумітись з представником іншої культури, оскільки наше розуміння буття стиму-

люється іншими мовно-ментальними подразниками, ніж умовне буття людини іншої культури. Ми можемо розуміти іншу культуру, оволодівати прийомами іншої поведінки, але не можемо «бути» в іншій культурі. Універсального й всеосяжного буття не може бути. Радше, філософське «буття» стає способом володіння данностями світу й засобом їх організації, запорученим мовою. Повертаючись до натуралістичних підстав цього дослідження можна висновити, що наш мовний і концептуальний запас визначає спосіб «завантаження» нашої нервової системи. Вона не буває чистою. Тому людське відчуття реальності є не причиною, а наслідком того, що зветься парадигмою.

7. Відмінок і володіння

Вище, в п. С (III) «Liddell-Scott-Jones Lexicon of Classical Greek» також написано: якщо *eimi* використовується з давальним відмінком, то воно має значення **володіння** чимось: *esti moi* = «суть мені» (граматично) = «я маю» (фактично). *Давальна відміна (= датив)* – це «категоріальна форма відмінку зі значенням опосередкованого (подальшого, побічного) об'єкта» [1]. За рахунок цього відмінка кожний акт чи процес, що виражається дієсловом, немов би має на увазі певний предмет, якого акт стосується. Без такого предмету дія і суб'єкт діяльності не матимуть значення. Датив позначає предмет, який зачіпляється *керованим відношенням*, напр., дією. Разом із цим предметом граматичне існування перетворює своє значення на володіння. *Існування у давальному відмінку стає володінням*. Предмет в реченні зв'язується з дією і скеровується дативом так, що існування деякого *A* стає володінням цим *A*. На підтвердження цієї нашої думки можна навести слова Е. Бенвеніста про те, що «з давальним відмінком «бути» визначає предикат володіння» [2, с 213]. Лінгвіст підкреслює, що в індоєвропейських мовах дієслово «мати» (д.-гр. *ehein*; лат. *habere*) виник пізніше ніж дієслово «бути». Ним припускається, що різні граматичні конструкції з дієсловом «бути» наперед уготували появу «мати» саме за рахунок перетворень відносин між словами всередині речення. Зокрема, введенням особливих відмінків при тих же самих лексичних одиницях.

Завдяки дативу не припускається гіпостазування гадки про предмет, унеможливорюється субстантивізація існування «як такого», бо воно стає завжди існуванням чогось. Точніше, існування перетворюється на властивість предмету, який «є» тому, що не відчужує, а привласнює собі існування. У «Liddell-Scott-Jones Lexicon» зазначено: «В Арістотеля формула *to ti en einai* виражає есенціальну природу деякої речі, місце якої – *ti en* = «те, що вже буває» (для *einai*= «бути») – у реченні займає *Dativ*» [14]. На місці *ti en* передбачається наявність якогось певного підмету, за яким стоїть предмет. Дослівно *to ti en einai* можна передати як «бути (*einai*) для того, що вже сталось», себто для того, що

ставало й постало само по собі. Згідно з цим, відповідь на сутнісне питання «Що це таке?» вимагає розгортання латентної форми «бути для цього», де «цього» є вже посталим, воно вже є. Постале в аспекті засвідченості факту свого перебування не викликає ніяких філософських проблем. Запитання викликано, радше, тим, що вже виникле і постале чомусь *злучається з існуванням* і, припустимо, перетворюється ним, дезорієнтуючи організм. Інакше кажучи, питання може бути сформульовано так: як це можливо ще додатково бути для того, що й так вже є? Який стосунок «бути *A*» щодо «цього *A*»? Адже «це *A*» вже перебуває, воно є як «ось це», як щось визначене. І, напевно, залучення до «цього *A*», до вже присутнього ще якогось додаткового буття повинно мати якісь засади.

Отже, питання «Що це таке?» як філософське питання не спрямовується на банальну відповідь на кшталт «Це є ...». Воно, радше, має на увазі: Яким чином існування не буває самим собою, а виглядає чимось зовсім інакше визначеним, ховаючись за речі? Як це так – буває багато речей, а існування не буває серед них, хоча ті речі існують? Та, водночас, речі часто бувають неясними й невизначеними, та все-таки вони певно і однозначно є? Питанню «Що це таке?» передує фактичний зв'язок двох модусів існування: минулого і теперішнього. Перший – це усталене, встановлене, «відкладене» (за Ж.Дерріда). Другий – це спонтанний «потік існування» (за А.Бергсоном), який начебто не торкається речей. Цей зв'язок, що дозволяє засвідчувати все присутнє, як раз і є незрозумілим. Тоді як аналізоване нами питання про сутність припускає таке становище справ, при якому цей зв'язок часових модусів буття є давальним: існування у *граматичному* плані «надається» певній речі і стає її властивістю, щоб про річ можна було далі мовити; у *фактичному* ж плані певна річ «володіє» своїм існуванням, яке стає її властивістю для того, щоб річ була. Отже, буття *призначається для* чогось відмінного від себе, а не для самого себе. У випадку самопризначеності буття відмінок не відбувається, оскільки не має місця такого реального зв'язку, при якому існування ставилось би у залежність від самого себе, себто робило б із себе предмет.

8. Значення майна

Таким чином концепт «буття» не є безумовною необхідністю мислення. Більш того, *ousia* нічого не мовить ані про буття, ані про сутність. Первинним чином *ousia* фіксує все те, що має місце. Через це виникає спокуса передавати цей термін через незрозуміле «суть буття» (термін А.В. Кубицького), яким чомусь позначається узагальнююче поняття для усього, що є. Дійсно, будь-яке «є» – це завжди а) існуюче щось «ось це *A*» і б) існуюче «якось». То є ствердженням того, що дещо має місце, або, що дещо *мається*. Поняття і загальне уявлення про буття походить від такого світовідношення як опанування множиною чо-

гось, щось на кшталт володіння майном. Факт володіння засвідчується через «є». Іншими словами, дієслово-зв'язка «є» — це фіксація факту *згоди з наявним*, це згода стверджувати щось. Логічна зв'язка «є» у судженні виконує роль саме усуміснення й сенсового поєднання різних вимірів реальності. Так, речення «Вода є мокрою» каже про те, що два різних явища — вода й мокрота, — поєднуються разом в одному описувальному судженні та утворюють єдиний факт. Себто, сутність формулюється за рахунок того, що *має місце* наступна обставина: вода здається мокрою. Цю обставину через «є» ми навантажуюмо існуванням. Проте, вода й мокрота — це різні речі, з яких перша є речовиною (субстанцією), друга — властивістю (акциденція) речовини. Перше ми ніяк не відчуваємо. Друге — тільки відчуваємо. Про воду ми спочатку «відаємо». Мокроту ми спочатку з'ясовуємо через тілесні відчуття. Зв'язка «є» зводить різне.

Тепер звернемо увагу на те, що майно також складається із дуже різних речей. Але сама різниця не є характеристикою майна. Вона його не визначає. Так, майном може бути тільки одна річ — моє життя. Адже будь-яка окремість, будь який бік розрізнення у речах — це вже уготована визначеність певного «щось». Це «щось» є чимось певним, виходячи саме із приналежності до майна. Тому, якщо мовиться, що майно складається із відмінних речей, то мається на увазі, що відмінності тоді стають відмінностями, коли вони перебувають у майні та серед майна, себто коли речі майна мають власника і через це — свої властивості. Майно утворює відмінність і спонукає до неї. Майно замикає, окреслює і обмежує роздільність відмінних речей. Воно визначає *міру різниці* того, що фіксується як відмінне, виходячи із намірів власника чи користувача. Майно зв'язує відмінне так, що встановлює міру різниці для відмінності, встановлює саму ситуацію розрізненості того, що в світі майна є різним. Воно залучає у лоно мого бачення все те, що потім постає як існуюче.

Таким чином *майно* виявляється силовою напругою стягнення, скоювання, стискування, стуляння, — утворення меж, визначення. Усе, що потрапляє в це коло напруги, стає чимось одним, відмінним від усього іншого, і відрізненим. Важко пояснити функції *copula* в судженні без апеляції до володіння майном (*ousia*) як до єдино можливого способу усуміснення. «Є» — це лише констатація того, до чого я маю відношення як до досяжного і доступного мені. Доступитись я можу лише до того, що в принципі можу мати, чим можу володіти у правовому та у фізичному сенсі тримання за щось, і на що я можу розраховувати, та на із чого можу зискати користь для себе. Доступне та досяжне як принципово вигідне допускає до присутності в «є» те, що і так перед тим уже має місце.

Таким чином, *ousia*, а разом з нею і сутність слід розуміти як оволодіння сумісним. При цьому сумісне складається із цілковито роз-

різнених і логічно ніяк не пов'язаних речей, які поєднуються не за родо-видовими ознаками, не єдиним сенсом, як то притаманно ментальним образам, а практично-вольовими, себто майновими стосунками. Саме вони закладають підвалини долугості граматичної структури мови. Сутність як «ідея» вимагає усуміснення різних видів і індивідів в одному часі та просторі. За рахунок цього ідея подається в уяві і унаочнюється. Сутність як майнове відношення не співмірює і не усуміснює різне в одному місці і просторі. Ці параметри світу для неї не є важливими. Якісні характеристики об'єднаних речей тут другорядні. Визначальною стає кількість, а не форма чи зміст. Не важливо, у якому вигляді та формі буде зберігатись майно: чи то паперові гроші, чи то коштовні метали, чи то кредитна картка тощо. Важливо лише те, скільки одиниць перебуває у володінні. *Ousia* – це те, про що твердить традиційна метафізика. Це не «глибина речей», і не їх внутрішній та необхідний для їх існування зв'язок у середині них. Це не те, що відокремлює одну річ від іншої і не те, без чого річ не може існувати як саме ця річ. Радше, *сутність як ousia* – це спосіб сполучення і оволодіння *визначально змістовно різним*: щоб виявити єдність у багатоманітті різного, треба перед тим утворити завершену і досягну множину із різноманітних речей, себто утворити майно. Як майно поєднує зовсім різні речі фактично, так сутність як поєднує різні речі світу ментально. Майно співмірює не якості, які принципово несумісні, а кількості, які сумісні завжди. Кількість байдужа щодо сумісності якостей. Більш того, за рахунок усуміснення кількості формуються якості.

Висновок

Для Бергера–Лосева *ousia* означає все те, що відноситься до мене і через мою присутність набуває свого призначення в світі. На нашу думку, висхідний сенс *ousia* має на увазі, радше, все те, на що я можу покластись у своєму існуванні; все те, спираючись на що я можу вести мову й міркувати про існування; усе те, чим я можу гарантувати, заставити й застabilізувати своє існування. *Ousia* – це останній бастион і прихисток мого життя. Це така майнова застава, за допомогою якої я роблю щось інше – реалізую свою життєдіяльність, постійно збільшуючи своє існування. Без мого майна я не міг би розповсюджувати та продовжувати своє життя: через *ousia* робиться обмін речовини у світі й тим самим *в якості присутку* отримується те, що зветься «існуванням». Я щось «ставлю на кон» гри подій світу і тим самим виграю і визначаю своє життя. В решті-решт моє власне життя є тим останнім, над чим я можу достеменно володарювати і чим я можу вільно розпоряджатись.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ахманова О. С. *Словарь лингвистических терминов* / О. С. Ахманова – М., 1969. – 607 с.

2. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист – М., 1974. – 448 с.
3. Библиотека Кротова – Справки [URL: www.krotov.info/spravki/temy/z/znanie.html – Перевірено 2010-04-06]
4. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун – М., 1975. – 288 с.
5. Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка / Г. Кюнг – М., 1999. – 237 с.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А. Ф. Лосев – Харьков – М., 2000 – 627 с.
7. Лурия А.Р. Лекции по общей психологии / А. Р. Лурия – СПб., 2007. – 320 с.
8. Платон. Соч / Платон. – Т. 2. – М., 1970. – 570 с.
9. Прибрам К. Языки мозга / К. Прибрам – М., 1975.
10. Quine W.V. *Designation and Existence* / (The Condested Edition) [URL: www.ditext.com/quine/quine.html]
11. Rombach H. *Strukturontologie: eine Phaemenologie der Freiheit*. Freiburg-München, 1988.
12. Swoyer C. *Properties* // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2008 Edition)* / Ed. E. Zalta [URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2008/entries/properties>]
13. URL: www.anotherscen.com/meaning/flexlex6.html.
14. URL: www-rosq.inria.fr/~kloukina/proselhnos.html

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

G. W. F. Hegel

Die Verfassung Deutschlands

[Einleitung]
(1799/1800)

Der immer sich vergrößernde Widerspruch zwischen dem Unbekannten, das die Menschen bewußtlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird und das sie zu dem ihrigen machten, die Sehnsucht derer nach Leben, welche die Natur zur Idee in sich hervorgearbeitet haben, enthalten das Streben gegenseitiger Annäherung. Das Bedürfnis jener, ein Bewußtsein über das, was sie gefangenhält, und das Unbekannte, das sie verlangen, zu bekommen, trifft mit dem Bedürfnis dieser, ins Leben aus ihrer Idee überzugehen, zusammen. Diese können nicht allein leben, und allein ist der Mensch immer, wenn er auch seine Natur vor sich selbst dargestellt, diese Darstellung zu seinem Gesellschafter gemacht hat und in ihr sich selbst genießt; er muß auch das Dargestellte als ein Lebendiges finden. Der Stand des Menschen, den die Zeit in eine innere Welt vertrieben hat, kann entweder, wenn er sich in dieser erhalten will, nur ein immerwährender Tod oder, wenn die Natur ihn zum Leben treibt, nur ein Bestreben sein, das Negative der bestehenden Welt aufzuheben, um sich in ihr finden und genießen, um leben zu

Георг Вільгельм Фридрих Гегель

НІМЕЦЬКА КОНСТИТУЦІЯ

[Вступ]¹
(1799/1800)

Суперечність, між незвіданим, до якого несвідомо тягнуться люди, та тим життям, що запропоноване та дозволене їм, і яке вони змушені приймати за власне — з одного боку, — та поривання до життя тих, хто розвинув в собі природу до рівня ідеї — з іншого боку, — містять в собі потребу взаємного зближення. Потреба простих людей пізнати те, що утримує їх в путах як і їхнє жадання незвіданого, сходиться з потребою людей мислячих перейти від ідеї до життя. Мисляча людина не може жити на самоті — навіть тоді, коли вона відтворює власну природу у вигляді образу, і робить його своїм співрозмовником, насолоджуючись в ньому собою, вона тим не менше все ще залишається самотньою. Вона має зустріти цей образ в реальному житті. Людині, яку наша епоха ізолювала в її внутрішньому світі, доступні лише дві альтернативи. Перша — це стан повсякчасної смерті, на який вона приречена, обмежуючись самим лише внутрішнім світом; друга — якщо природа спонукатиме її до життя — це прагнення зняти негативне наявного світу,

¹ Переклад з німецької Кирила Ткаченка. Переклад виконано за виданням: Hegel: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1970 (Band 1, 457-460).

können. Sein Leiden ist mit Bewußtsein der Schranken verbunden, wegen derer er das Leben, so wie es ihm erlaubt wäre, verschmäht, er will sein Leiden; dahingegen das Leiden des Menschen ohne Reflexion auf sein Schicksal ohne Willen ist, weil er das Negative ehrt, die Schranken nur in der Form ihres rechtlichen und machthabenden Daseins als unbezwinglich und seine Bestimmtheiten und ihre Widersprüche als absolut nimmt und ihnen, auch sogar, wenn sie seine Triebe verletzen, sich und andere aufopfert.

Die Aufhebung dessen, was in Ansehung der Natur negativ, in Ansehung des Willens positiv ist, wird nicht durch Gewalt, weder die man selbst seinem Schicksal antut, noch die es von außen her erfährt, bewirkt; in beiden Fällen bleibt das Schicksal, was es ist, die Bestimmtheit, – die Schranke wird durch Gewalt nicht vom Leben getrennt; fremde Gewalt ist Besonderes gegen Besonderes, der Raub eines Eigentums, ein neues Leiden; die Begeisterung eines Gebundenen ist ein ihm selbst furchtbarer Moment, in welchem er sich verliert, sein Bewußtsein nur in den vergessenen, nicht totgewordenen Bestimmtheiten wiederfindet.

Das Gefühl des Widerspruchs der Natur mit dem bestehenden Leben ist das Bedürfnis, daß er gehoben werde; und dies wird er, wenn das bestehende Leben seine Macht und alle seine Würde verloren hat, wenn es reines Negatives geworden ist.

з тим щоб віднайти себе в ньому, отримувати насолоду та коритсуватися життям. Страждання людини мислячої пов'язане з усвідомленням обмежень, через які вона нехтує запропонованим їй життям, волюючи натомість страждати. Страждання ж людини, яка не рефлектує з приводу власної долі, є безвольним, – вона схиляється перед негативним і приймає обмеження за непереборні, лише в формі їхнього детермінованого владними відносинами та правом буття; вона приймає їх, з усіма їхніми суперечностями та детермінованостями, за абсолютну даність, приносячи їм при цьому в жертву себе та інших, – навіть якщо так чиниться всупереч її власним пориванням.

Зняття того, що по відношенню до природи є негативним, а по відношенню до волі – позитивним, неможливо довершити насильством, – ані тим, якого завдають своїй долі з власного примусу, ані тим, якого б вона зазнала іззовні. В обох випадках доля залишається тим чим вона є – детермінованістю, – насильство не знімає з життя обмеження. Стороннє насильство є особливим проти особливого, грабунком власності, новим стражданням. Ейфорія поневоленого є для нього ж таки самого моментом жаху, в якому він втрачає себе, відходячи власну свідомість в забутих, але не відмерлих, детермінованостях.

Відчуття суперечності між природою та наявним життям є разом з тим потребою зняття цієї суперечності. Це станеться тоді, коли наявне життя втратить свою владу та всю свою гідність, коли воно перетвориться на чисто негативне.

Alle Erscheinungen dieser Zeit zeigen, daß die Befriedigung im alten Leben sich nicht mehr findet; es war eine Beschränkung auf eine ordnungsvolle Herrschaft über sein Eigentum, ein Beschauen und Genuß seiner völlig untertänigen kleinen Welt und dann auch eine diese Beschränkung versöhnende Selbstvernichtung und Erhebung im Gedanken an den Himmel. Einesteils hat die Not der Zeit jenes Eigentum angegriffen, andernteils ihre Geschenke in Luxus die Beschränkung aufgehoben und in beiden Fällen den Menschen zum Herrn gemacht und seine Macht über die Wirklichkeit zur höchsten. Unter diesem dürren Verstandesleben ist auf einer Seite das böse Gewissen, sein Eigentum, Sachen, zum Absoluten zu machen, größer geworden und damit auf der andern das Leiden der Menschen; und kein besseres Leben hat diese Zeit angehaucht. Sein Drang nährt sich an dem Tun großer Charaktere einzelner Menschen, an den Bewegungen ganzer Völker, an der Darstellung der Natur und des Schicksals durch Dichter; durch Metaphysik erhalten die Beschränkungen ihre Grenzen und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen. Das beschränkte Leben als Macht kann nur dann von Besserem feindlich mit Macht angegriffen werden, wenn dieses auch zur Macht geworden ist und Gewalt zu fürchten hat. Als Besonderes gegen Besonderes ist die Natur in ihrem wirklichen Leben der einzige Angriff oder Widerlegung des schlechteren Lebens, und eine solche kann nicht Gegenstand einer absichtlichen Tätigkeit sein. Aber das Beschränkte kann durch seine eigene Wahrheit, die in ihm liegt, angegriffen und mit

Усі явища нашого часу свідчать, що старе життя відтепер не задовольняє. Колись воно обмежувалось впорядкованим пануванням над своєю власністю, огляданням свого маленького та цілковито підвладного світу, і насолодою ним, а також самознищенням, яким досягалось примирення з обмеженням, та піднесенням до неба за допомогою думки. З одного боку, нужда нашого часу змусила до захоплення старої власності; а з іншого боку, утримала дари часу для розкоші, зберігши таким чином обмеження; і в обох випадках зробила людину володарем і підняла її владу над дійсністю до найвищого ступеню. Під впливом цього одноманітного раціонального життя посилилась нечиста совість людини — абсолютизація її майна, предметів, і тому так само посилились також і страждання людей. Цей час не втілив кращого життя. Його сила живиться діяннями видатних характерів окремих людей, рухами, що охоплюють цілі народи і змалюваннями природи та долі поетами; метафізика визначає кордони обмежень та їх необхідність в зв'язності цілого. Обмежене життя являється силою, отже, досконаліше життя зможе витіснити його за допомогою агресії лише тоді, коли воно саме стане силою та побоюватиметься насилля. Особливе проти особливого, лише природа в її істинному житті є єдиною зброєю проти гіршого життя та його запереченням, — жоден розрахунок не зможе при цьому ручитися за успіх. Але обмежене може бути атаковане з позицій його власної істини, що міститься в ньому, по відношенню

dieser in Widerspruch gebracht werden; es gründet seine Herrschaft nicht auf Gewalt Besonderer gegen Besondere, sondern auf Allgemeinheit; diese Wahrheit, das Recht, die es sich vindiziert, muß ihm genommen und demjenigen Teile des Lebens, das gefordert wird, gegeben werden. Diese Würde einer Allgemeinheit, eines Rechts ist, was die Forderung des Leidens der mit dem bestehenden, mit jener Ehre bekleideten Leben in Widerspruch kommenden Triebe so schüchtern als gegen Gewissen gehend macht. Dem Positiven des Bestehenden, das eine Negation der Natur ist, wird seine Wahrheit, daß Recht sein soll, gelassen.

Im Deutschen Reiche ist die machthabende Allgemeinheit, als die Quelle alles Rechts, verschwunden, weil sie sich isoliert, zum Besonderen gemacht hat. Die Allgemeinheit ist deswegen nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden. Worüber die öffentliche Meinung heller oder dunkler durch Verlust des Zutrauens entschieden hat, darüber braucht es wenig, ein klareres Bewußtsein allgemeiner zu machen. Und alle bestehenden Rechte haben doch allein in diesem Zusammenhang mit dem Ganzen ihren Grund, der, weil er schon längst nicht mehr ist, sie alle zu besonderen hat werden lassen.

Entweder kann nun von der Wahrheit, die auch das Bestehende zugibt, ausgegangen werden; alsdann werden die Teilbegriffe, die in dem des ganzen Staates enthalten sind, aufgefaßt als allgemeine im Gedanken, und ihre Allgemeinheit oder Besonderheit in der Wirklichkeit [wird] neben sie gestellt; zeigt eine solche

до якої його буде уведено у суперечність. Його панування ґрунтується не на насиллі одного особливого над іншим, а на загальному. Ця істина, це право, на яке воно претендує, мають бути відібрані у нього і передані новому життю. Ця гідність, відблиск якої наявне обмежене життя бере від загального, від права, є тим, що спричиняє страждання, коли прагнення людини суперечать даному життю і змушує її соромитись цих прагнень перед лицем власної совісті. Позитивності наявного, яке є запереченням природи, буде залишена його істина, яка стверджує, що мусить бути право.

Загальне, що є джерелом влади і права, в німецькій державі зникло, бо ізолювавши себе, воно перетворилося на особливе. Тому загальне наявне лише як думка, але не як дійсність. Немає потреби поширювати виразніше усвідомлення того, з приводу чого громадська думка вже й так, самим фактом втрати довіри, більш або менш чітко винесла свій вердикт. Усі наявні права ґрунтуються на тому, що утримують зв'язок з цілим, але цей ґрунт вже давно зник, полишивши їм статус особливого.

Або ми відштовхуємося від істини, яка визнається також і наявним; при цьому часткові поняття, які держава як ціле утримує в собі, сприйматимуться як схоплене думкою загальне, і їхня загальність або особливість в дійсності буде поставлена поряд з цією істиною; то така часткова єдність виявиться належ-

Teil-Einheit [sich] als eine besondere, so fällt der Widerspruch zwischen dem, was sie sein will und allein für sie gefordert wird, und dem, was sie ist, in die Augen.

Oder ...

ною до особливого, і занадто різко впадатиме у вічі суперечність між тим, чим прагне бути ця істина, включно з тим, що лише вимагається для її реалізації, і тим, чим вона є насправді.

Або...²

G. W. F. Hegel Systemfragment von 1800

... absolute Entgegensetzung gilt. Eine Art der Entgegensetzungen ist die Vielheit Lebendiger; die Lebendigen müssen als Organisationen betrachtet werden; die Vielheit des Lebens wird entgegengesetzt, ein Teil dieser Vielheit (und dieser Teil ist selbst eine unendliche Vielheit, weil er lebendig ist) wird bloß in Beziehung betrachtet, sein Sein nur als Vereinigung habend, – der andere Teil (auch eine unendliche Vielheit) wird nur in Entgegensetzung betrachtet, sein Sein nur durch die Trennung von jenem Teil habend, und so wird jener Teil auch so bestimmt als sein Sein nur durch die Trennung von diesem habend. Der erste Teil heißt eine Organisation, ein Individuum. Es erhellt von selbst, daß dieses Leben, dessen Mannigfaltigkeit nur in Beziehung betrachtet wird, dessen Sein diese Beziehung ist, zugleich auch teils als in sich verschieden, als bloße Vielheit betrachtet werden könne;

Георг Вільгельм Фридрих Гегель Фрагмент системи 1800-го року

.....діє абсолютне протиставлення. Одним з видів протиставлення є множинність живих організмів; їх слід розглядати як організації; множинність життя є протиставленою, частина цієї множинності (ця частина теж є нескінченною множинністю, оскільки вона є живою) розглядається лише у відношенні зв'язку, її буття – настільки, наскільки воно є поєднаним. Інша частина (також нескінченна множинність) береться лише у відношенні протиставлення, її буття – як породжене відокремленістю від першої частини, – таким чином і буття попередньої частини детерміновано як породжене відокремленістю від іншої частини. Перша частина називається організацією, індивідуумом. Саме собою зрозуміло, що це життя, різноманітність якого береться лише у відношенні зв'язку, буття якого і є цим зв'язком, разом з тим

² На цьому місці текст уривається

³ Переклад з німецької Кирила Ткаченка. Переклад виконано за виданням: Hegel: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1970 (Band 1, 419-427).

seine Beziehung ist nicht mehr absolut als [die] Trennung dieses Bezogenen; teils auch mit der Möglichkeit, in Beziehung mit dem von ihm Ausgeschlossenen zu treten, gedacht werden müsse, die Möglichkeit des Verlusts der Individualität, oder der Verbindung mit dem Ausgeschlossenen; – ebenso das Mannigfaltige, von einem organischen Ganzen Ausgeschlossene, das sein Sein nur in der Entgegensetzung hat, muß zugleich teils nicht [nur] als für sich, abstrahiert von jener Organisation, in sich absolut mannigfaltig, sondern als in sich zugleich in Beziehung stehend, – teils auch in Verbindung mit dem von ihm ausgeschlossenen Lebendigen gesetzt werden. Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit der individuellen Leben außer ihm; er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; – er ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil; er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert. Das ungeteilte Leben vorausgesetzt, fixiert, so können wir die Lebendigen als Äußerungen des Lebens, als Darstellungen desselben betrachten, deren Mannigfaltigkeit, die eben, weil Äußerungen gesetzt werden, zugleich gesetzt, und zwar als unendlich gesetzt wird, die Reflexion dann als ruhende, bestehende, als feste Punkte, als Individuen fixiert; – oder ein Lebendiges vorausgesetzt, und zwar uns die Betrachtenden, so ist das außer

можна певною мірою розглядати як в собі відмінне, як лише-множинність. Постаючи як відокремленість пов'язаних, його зв'язок не є абсолютним. Разом з тим, можливість зв'язку з тим, що виключене ним, слід розглядати поряд з можливістю втрати індивідуальності, можливістю поєднання з виключеним. Так само і множинність, як виключене за межі органічної єдності, буття якого наявне лише в протиставленні, слід покладати, з одного боку, не лише як наявне для-себе, абстрагуючись від самої організації, як в собі абсолютно різноманітне, але також і у відношенні зв'язку, з іншого боку – як поєднане з виключеним ним живим. Поняття індивідуальності включає в себе протиставлення нескінченній множинності й сполучення з нею; людина являє індивідуальне життя тією мірою, якою вона є відмінною від усіх елементів та нескінченності індивідуального життя за її межами; в тій мірі являє вона індивідуальне життя, наскільки вона є одним цілим з усіма елементами, всією нескінченністю життів за її межами; – вона існує лише в тій мірі, в якій розділено всесвіт життя, – вона є однією частиною, все опріч неї – іншою частиною; вона є лише настільки, наскільки вона не є частиною і ніщо не відокремлено від неї. Припустивши, зафіксувавши, наявність нерозділеного життя, ми можемо розглядати сукупність живих організацій як маніфестації життя, як його репрезентації, множинність якого, саме тому, що маніфестації є покладеними, є також покладеною, до того ж, покладеною нескінченно, зафіксовані відтак рефлексією

unserem beschränkten Leben gesetzte Leben ein unendliches Leben von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung, unendlicher Beziehung; als Vielheit eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit ein einziges organisiertes getrenntes und vereinigt Ganzes – die Natur. Sie ist ein Setzen des Lebens, denn ins Leben hat die Reflexion ihre Begriffe von Beziehung und Trennung, von Einzelem, für sich Bestehendem, und Allgemeinem, Verbundenem, jenem als einem Beschränkten, diesem einem Unbeschränkten gebracht und es durch Setzen zur Natur gemacht.

Weil nun das Leben als Unendlichkeit der Lebendigen oder als eine Unendlichkeit von Gestalten auf diese Art als Natur ein unendlich Endliches, ein unbeschränkt Beschränktes, diese Vereinigung des Endlichen und Unendlichen und die Trennung desselben in ihr ist, die Natur nicht selbst Leben, sondern ein von der Reflexion obzwar aufs würdigste behandeltes fixiertes Leben ist, so fühlt, oder wie man es nennen will, das Natur betrachtende, denkende Leben noch diesen Widerspruch, diese einzige noch bestehende Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben – oder die Vernunft erkennt noch das Einseitige dieses Setzens, dieses Betrachtens –, und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichem, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das

як застигли, наявні, закріплені пункти, як індивідууми; – або ж, беручи за основу певний різновид живого, а саме нас самих, тих хто споглядає, то життя, покладене за межами нашого обмеженого життя, буде нескінченним життям нескінченної множинності, нескінченного протиставлення, нескінченного зв'язку; множинність як нескінченна множинність організацій, індивідуумів, як єдність, одним-одне організоване, розділене та об'єднане ціле – природа. Вона є покладанням життя, бо рефлексія привнесла в життя свої поняття зв'язку і роз'єднання, окремого (наявного для-себе) та загального, сполученого; окреме – як обмежене, загальне – як необмежене, завдяки покладанню зробивши життя природою.

Природа не є самим життям, оскільки життя, як нескінченність живого або як нескінченність форм, а отже, у формі природи, є нескінченно скінченим, необмежено обмеженим, поєднанням скінченного і нескінченного і їх роз'єднанням в ній самій, – вона є, опрацьованим рефлексією (навіть якщо і найдостойнішим чином) фіксованим життям; а отже життя, що мислить та споглядає природу, так би мовити відчуває цю суперечність, – останнє наявне протиставлення себе нескінченній природі. Інакше кажучи, рація пізнає однобічність цього покладання, цього споглядання, і мисляє життя з форми, зі смертного, минушого, нескінченно собі протиставленого, з того що бореться проти себе самого, вилучає живе, звільнене від усього тлінного, зв'язок опріч мертвого та самоумертвлювальної множинності, –

Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern alleben- diges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt.

Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen – denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut –, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt, [die] die im Begriff des Lebens liegende Mannigfaltigkeit ausmacht, nicht im Gegensatz gegen dasselbe als von ihm getrennte, tote, bloße Vielheit; denn alsdann wäre er die bloße Einheit, die Gesetz heißt und ein bloß Gedachtes, Unlebendiges ist. Der Geist ist belebendes Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen, das alsdann ein belebtes ist. Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an.

Wenn schon das Mannigfaltige nicht als solches hier mehr gesetzt ist, sondern zugleich durchaus in Beziehung

не єдність, не помислений зв'язок, а всеоживлювальне, всемогутне нескінченне життя, і називає його Богом, а відтак рація не мислить і не споглядає, оскільки її об'єкт не містить в собі жодних продуктів рефлексії, нічого мертвого.

Це піднесення людини, – не від скінченного до нескінченного, адже вони є продуктами самої тільки рефлексії, внаслідок якої їх роз'єднано абсолютно, – але піднесення від скінченного життя до нескінченного, називається релігією. На противагу абстрактній множинності нескінченне життя можна назвати духом, адже дух є живою єдністю множинного, протиставленою до множинного як форма, що утримує множинність, поміщену в понятті життя, а не як відділену, мертву лише-множинність, – адже тоді дух був би лише єдністю, що зветься законом і постає як лише помислене, неживе. Дух є життєдайним законом, сполученим з множинним, яке відтак долучається до життя. Коли людина покладає цю наділену життям множинність водночас як сукупність багатьох, і разом з тим в поєднанні з життєдайним, то ці окремі життя стають органами, нескінченне ціле стає нескінченим всесвітом життя. Покладаючи, оскільки вона сама є обмеженою, нескінченне життя як дух цілого за межами себе і одночасно саму себе поза власними межами, поза обмеженим, підносячись до живого, вкладаючи з ним щонайтіснішим зв'язок, людина поклоняється Богу.

Коли множинність відтак вже не є покладеною як така, але постає разом з тим цілковито у відношенні

auf den lebendigen Geist, als belebt, als Organ vorkommt, so würde damit eben noch etwas ausgeschlossen und bliebe demnach eine Unvollständigkeit und eine Entgegensetzung, nämlich das Tote; mit anderen Worten, wenn das Mannigfaltige nur als Organ in Beziehung gesetzt wird, so ist die Entgegensetzung selbst ausgeschlossen, aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und angewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstände; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem Gesetzten aufgezeigt werden, daß damit, daß etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist; diesem Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt muß aber ein für allemal dadurch gesteuert werden, daß nicht vergessen wird, dasjenige zum Beispiel, was Verbindung der Synthesis und Antithesis genannt wurde, sei nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes, sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist. Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt und welches selbst für Anderes tot ist. Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion

до живого духу, — як оживлена, як орган, дещо все ще залишатиметься виключеним, виявлятиметься неповнота та протиставлення, — поступатиме мертва. Іншими словами, покладанням множинності до відношення лише як органу виключено саме протиставлення, — але ж, життя слід розглядати як протиставлення, а не лише як об'єднання та зв'язок. Беручи життя як сполучення протиставлення і зв'язку, саме це сполучення можна ізолювати та заперечити, протиставляючи його не-сполученню. Я мав би висловитись в тому сенсі, що життя є сполученням сполучення і не-сполучення, — це значить, що кожен вислів є продуктом рефлексії, і тому, звертаючись до всякого покладеного, можна продемонструвати, що будь-яке покладання чогось є непокладанням іншого, його виключенням. Цьому безперервному та безкінечному рухові слід раз і назавжди покласти край, згадавши наприклад що те, що отримало назву об'єднання синтезу й антитези, не є чимось покладеним, опрацьованим здатністю розуміти, чи рефлектованим, — його єдиним приступним для рефлексії характером є його буття поза межами рефлексії. В живому цілому смерть, протиставлення, розсудок є одночасно покладеними, а саме, як множинне, яке є живим, і в формі живого здатне покладати себе як ціле, в наслідок чого воно разом з тим є частиною, що означає, — для якого наявне мертва і яке саме є мертвим для іншого. Це часткове буття живого знімається в релігії, обмежене життя піднесене в ній до нескінченночного; і лише тому, що саме скінченне являється життям,

auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben [zu] fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliches [zu] erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises [zu] setzen. Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion, daß sie nicht das Sein des Unendlichen als ein Sein durch Reflexion, als ein objektives oder subjektives setzt, so daß sie zum Beschränkten das Beschränkende hinzufügte, dieses wieder als ein Gesetztes, selbst als ein Beschränktes erkannte und von neuem das Beschränkende für dasselbe aufsuchte und die Forderung machte, dies ins Unendliche fortzusetzen; auch diese Tätigkeit der Vernunft ist eine Erhebung zum Unendlichen, aber dies Unendliche ist ein ...

... ein[en] objektiven Mittelpunkt; allen Völkern war er die Morgengegend des Tempels und für die Verehrer eines unsichtbaren Gottes nur dies Gestaltlose des bestimmten Raums, nur ein Platz. Aber dies bloß Entgegengesetzte, rein Objektive, bloß Räumliche muß nicht notwendig in dieser Unvollständigkeit der völligen Objektivität bleiben, es kann selbst, d. h. als für sich bestehend, durch die Gestalt zur eigenen Subjektivität zurückkehren.

несе воно в собі можливість піднесення до нескінченного життя. Філософії слід перестати займатись релігією, адже вона є мисленням, і як таке включає, з одного боку, протилежність немислення, з іншого боку, — протилежність того, хто мислить та помисленого. Філософія має виявляти скінченність в усьому скінченному, довершуючи скінченне за допомогою розуму, особливо ж — викривати ілюзії за допомогою свого нескінченного і таким чином покладати нескінченне за власними межами. Піднесення скінченного до нескінченного визначається як піднесення скінченного життя до нескінченного, як релігія, саме дяки тому, що вона покладає буття скінченного не як буття завдяки рефлексії, не як об'єктивне чи суб'єктивне, доповнюючи одне обмежене іншим обмеженням, і відтак пізнаючи його як покладене, до того ж обмежене, намагаючись доповнити його новим обмеженням і вимагаючи продовження цього процесу в нескінченність, — така діяльність рації теж є піднесенням до нескінченного, але таке нескінчене є ...⁴

... об'єктивний центр. Для всіх народів він був східною частиною храму, а для тих, хто поклонявся незримому Богу лише аморфністю означеного простору, лише означеним місцем. Але це лише-протиставлене, чисто об'єктивне, лише-просторове не зводиться до самої тільки неповноти цілковитої об'єктивності, — прийнявши певну форму, воно саме, як наявне для-себе, здатне повернутись до власної

⁴ Пропуск в тексті.

Göttliches Gefühl, das Unendliche vom Endlichen gefühlt, wird erst dadurch vervollständigt, daß Reflexion hinzukommt, über ihm verweilt; ein Verhältnis derselben zum Gefühl ist aber nur ein Erkennen desselben als eines Subjektiven, nur ein Bewußtsein des Gefühls, getrennte Reflexion über dem getrennten Gefühl; die reine, räumliche Objektivität gibt den Vereinigungspunkt für viele, und die gestaltete Objektivität ist zugleich, was sein soll, durch die mit ihm verbundene Subjektivität nicht eine wirkliche, sondern nur eine mögliche Objektivität, sie kann als solche gedacht werden, aber es ist nicht notwendig, weil sie nicht rein ist. Und damit ist auch, so wie oben die Antinomie der Zeit, der Moment und die Zeit des Lebens als notwendig gesetzt wurde, die objektive Antinomie in Ansehung des Gegenstands gesetzt; das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Wesen ist zugleich im bestimmten Raume, etwa wie in dem:

Den aller Himmel Himmel nicht umschloß,
Der liegt nun in Mariä Schoß.

Im religiösen Leben wurde sein Verhältnis zu Objekten, sein Handeln als ein Lebendigerhalten oder als ein Beleben derselben aufgezeigt, aber an sein Schicksal erinnert, vermöge dessen es auch Objektives als Objektives müsse bestehen lassen oder gar selbst Lebendiges zu Objekten machen. Es kann sein, daß dies Objektivmachen nur für den Moment sein muß und daß das Leben sich wieder davon entfernt, sich selbst davon freimacht und das Unterdrückte seinem eigenen Leben und dessen Auferstehung überläßt.

суб'єктивності. Почуття божественного, коли скінченне відчуває нескінченне, довершується лише з долученням до нього рефлексії, — коли рефлексія спиняється на цьому почутті. Відношення рефлексії до почуття є всього лиш пізнанням почуття як суб'єктивного, лише усвідомленням почуття, — відокремленою рефлексією відокремленого почуття. Чиста просторова об'єктивність є місцем сходження багатьох, і сформована об'єктивність є одночасно тим, що має бути, — не дійсною об'єктивністю, але, в наслідок поєднання з нею суб'єктивності, всього лиш можливою, вона може бути помислена такою, але в цьому не має необхідності, позаяк вона не є чистою. І таким чином, подібно до вищезгаданої антиномії часу, з необхідністю також покладено момент і час життя, об'єктивну антиномію по відношенню до предмета. Нескінченна істота в безмежному просторі займає разом з тим певний визначений простір, як наприклад:

Його не вмістило небо небес,
А тепер він на руках у Марії.

Відношення нескінченної істоти до об'єктів, її діяльність, виявляє себе в релігійному житті як збереження живого, або життєдайність, — але лише зважаючи на її долю, унаслідок якої вона змушена залишати об'єктивне об'єктивним, і навіть обертати живе на об'єкт. Не виключено, що це об'єктивування чинне лише в межах даного моменту, і що живе знову полишає, позбавляється його, навертаючи пригнумлене до його власного життя та відродження. Але разом з тим не-

Aber es ist notwendig, daß es sich auch in ein bleibendes Verhältnis mit Objekten setzt, ihnen die Objektivität bis zur gänzlichen Vernichtung behält. Bei aller durch die bisherigen Vollständigungen gezeigten vermehrten religiösen Vereinigung kann noch Heuchelei stattfinden, nämlich durch besonderes, für sich zurückbehaltenes Eigentum; mit dem festen Haben von Dingen hätte der Mensch die – negativ ausgedrückt – Bedingungen der Religion nicht erfüllt, nämlich von absoluter Objektivität frei zu sein, sich über endliches Leben erhoben zu haben; er wäre unfähig der Vereinigung mit dem unendlichen Leben, weil er noch für sich etwas behalten [hätte], noch in einem Beherrschen begriffen oder unter einer Abhängigkeit befangen wäre; und darum gibt er vom Eigentum, dessen Notwendigkeit sein Schicksal ist, als Opfer hin, – nur einiges, denn sein Schicksal ist notwendig und kann nicht aufgehoben werden, er vernichtet einen Teil auch vor der Gottheit, der Vernichtung des übrigen nimmt er durch Gemeinschaftlichkeit mit Freunden die Besonderheit, soviel als möglich war, und dadurch, daß sie ein zweckloser Überfluß ist; und durch diese Zwecklosigkeit des Vernichtens allein, durch dies Vernichten um des Vernichtens willen macht er sein sonstiges partikuläres Verhältnis des zweckmäßigen Vernichtens gut und hat zugleich die Objektivität der Objekte durch eine auf sich nicht bezogene Vernichtung, ihre völlige Beziehungslosigkeit, Tod, vollendet, und wenn schon die Notwendigkeit einer beziehenden Vernichtung der Objekte bleibt, so kommt doch dies zwecklose Vernichten um des Vernichtens willen zuweilen vor, das sich als das einzige

скінченна істота також має покласти неперервний зв'язок з об'єктами, зберігаючи їхню об'єктивність аж до цілковитого їх знищення. Не зважаючи на дотеперішні вдосконалення продемонстрованого зростання релігійного єднання, все ще залишається можливість для святенництва, а саме, за допомогою особливої, утримуваної для себе власності. Міцно тримаючись майна – висловившись негативно – людина не в змозі дотримуватись вимог релігії: бути абсолютно вільною по відношенню до об'єктивного та підноситись над скінченим життям. Вона не здатна поєднатися з нескінченим життям, оскільки вона все ще утримує дещо для себе, все ще зв'язана відношенням панування, або охоплена певною залежністю. Відтак вона жертвує дещо зі свого майна, необхідність якого стала її долею, – але небагато, адже її доля є необхідною і не може бути знятою. Частину вона знищує також перед божеством. Знищення решти вона позбавляє характеру особливого завдяки спільному споживанню з друзями (наскільки це є можливим) та безцільності такого розкошування. І самою лише безцільністю знищення, знищенням заради знищення, виправдовує вона звичайне партикулярне відношення доцільного знищення, завершуючи разом з тим об'єктивність об'єктів за допомогою не скерованого на себе знищення, його цілковитої непов'язаності, за допомогою смерті; навіть якщо тим самим не еліміновано необхідності пов'язаного знищення об'єктів, подеколи вже має місце це безцільне знищення заради знищення, по

релігійні до абсолютних об'єктів
 beweist.

Es braucht nur noch kurz berührt zu werden, daß die übrige äußere räumliche Umgebung, als eine notwendige Begrenzung, nicht sowohl durch zwecklose Schönheit selbst beschäftigen darf, als durch zweckmäßige Verschönerung auf ein Anderes zu deuten hat; und daß es das Wesen des Gottesdienstes ist, die beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes aufzuheben oder vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, [vermittels] des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Äußerung, die, wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann, – einer Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen, der Anordnung des Darbringens, des Opfern usw. Auch erfordert diese Mehrheit der Äußerungen und der Äußernden Einheit, Ordnung, die als Lebendes ein Ordner, Befehlender ist, ein Priester, welcher, wenn ein bedürfnisvolles äußeres Leben der Menschen sich sehr gesondert hat, gleichfalls ein Ausgesondertes wird; anderer Folgen und deren Vervollständigungen nicht zu gedenken.

Diese vollständigere Vereinigung in der Religion, eine solche Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben, so daß sowenig Endliches, Beschränktes, d. h. rein Objektives oder rein Subjektives übrigbleibe als möglich, daß jede selbst in dieser Erhebung und Vervollständigung entsprungene Gegensatzung wieder vervollständigt werde, ist nicht absolut notwendig; Religion ist irgendeine Erhebung des Endlichen zum

відношенню до абсолютних об'єктів демонструючи себе релігійним.

Слід також згадати, що опроче зовнішнє просторове середовище як необхідне обмеження має цікавити не лише своєю безцільною красою, але скоріше вказує на Інше шляхом цільового прикрашання. Так само слід згадати, що суттю служби божої є зняття чуттєвого або інтелектуального споглядання об'єктивного Бога, чи то пак радісне злиття з суб'єктивністю живих у співі та тілесних рухах – в таких засобах суб'єктивного вираження, що, подібно до усної мови, можна, об'єктивно і красиво (керуючись правилами), обернути на танець, – в певній різноманітній діяльності, у піднесенні дару, жертви тощо. Ця сукупність вираженого та виражаючого також потребує єдності, порядку, який в формі живого впорядковує та керує, і є жерцем, – який, в разі якщо зовнішнє нужденне життя людей значною мірою відокремилось, теж перетворюється на відокремленого; не говорячи вже про інші наслідки та їх завершення.

Це повніше єднання в релігії, – таке піднесення скінченного життя до нескінченного, коли скінченне, обмежене, а отже чисто об'єктивне, або чисто суб'єктивне залишається лиш в тій мірі, в якій воно є можливим, коли навіть кожне породжене в цьому піднесенні та довершенні протиставлення знову ж таки вимагає доповнення, – не є абсолютно необхідним. Релігія є певним піднесенням скінченного до нескінчен-

Unendlichen als einem gesetzten Leben; und eine solche ist notwendig, denn jenes ist bedingt durch dieses; aber auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehenbleibe, ist zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur. Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben sowenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d. h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern sie *müssen* in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben, um Selbständigkeit sich bekümmern; sie dürfen diese nicht zu verlieren suchen, ihr höchster Stolz muß sein, die Trennung fest und das Eine zu erhalten; man mag dieses nun von der Seite der Subjektivität als Selbständigkeit betrachten oder von der anderen als fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt; beides scheint nebeneinander verträglich zu sein, so notwendig es ist, daß, je stärker die Trennung, desto reiner das Ich und desto weiter zugleich das Objekt über und fern dem Menschen ist; [daß,] je größer und abgeschiedener das Innere, desto größer und abgeschiedener das Äußere und, wenn das letztere als das Selbständige gesetzt wird, desto unterjochter der Mensch scheinen muß; aber gerade dies Beherrschtwerden von dem übergroßen Objekt ist es, was als Beziehung festgehalten wird; es ist zufällig, welche Seite sein Bewußtsein aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, der unendlich über aller Himmel Himmel, über aller Verbindung Angehören erhaben, über aller Natur schwebend übermächtig sei, oder [die,] sich als reines Ich über den Trümmern

ного як до покладеного життя; і як таке це піднесення є необхідним, адже скінченне визначається нескінченним. Але те, на якому рівні протиставлення чи єднання розміщуватиметься визначена природа людського роду, є – по відношенню до природи неозначеної – чимось випадковим. Найдовершеніша повнота є можливою лише серед тих народів, життя яких є менш за все розірваним та роз'єднаним, – серед щасливих народів. Нещасливіші народи не в змозі досягнути цього рівня, в роз'єднанні вони *зобов'язані* опікуватися збереженням однієї з його частин – самостійністю. Їм не слід намагатися збути роз'єднання, їхньою найбільшою гордістю має бути його втримання, втримання єдиного. Єдине можна розглядати з точки зору суб'єктивності – як самостійність, або з іншої точки зору – як чужий, далекий, недосяжний об'єкт; одне при одному видається несуперечливим, – коли з необхідністю слідує, що чим сильніше роз'єднання – тим чистіше Я, і тим віддаленіший – об'єкт, – на відстані, над людиною; чим більшим та відділенішим є внутрішнє, тим більшим і відділенішим – зовнішнє. Але якраз ця підлеглість неосяжному об'єктові і є тим, що утримується як зв'язок. Випадковістю є те, на якій зі сторін зупиняється її свідомість, – чи то вона боїтиметься Бога нескінченно піднесеного над небом небес, над усяким зв'язком та належністю, могутнішого та вищого понад усяку природу, – чи на покладанні чистого Я над рештками даного тіла, над осяйними сонцями та тисячами тисяч не-

dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmaltausend Weltkörpern und den so viele Male neuen Sonnensystemen, als eurer alle sind, ihr leuchtenden Sonnen, zu setzen. Wenn die Trennung unendlich ist, so ist das Fixieren des Subjektiven oder Objektiven gleichgültig; aber die Entgegensetzung bleibt, absolutes Endliches gegen absolutes Unendliches; die Erhebung des endlichen Lebens zu dem unendlichen Leben könnte nur eine Erhebung *über* endliches Leben sein; das Unendliche ist das Vollständigste, insofern es der Totalität, d. h. der Unendlichkeit des Endlichen entgegengesetzt, nicht insofern diese Entgegensetzung in schöner Vereinigung aufgehoben wäre, sondern insofern die Vereinigung aufgehoben ist und die Entgegensetzung ein Schweben des Ich *über* aller Natur oder die Abhängigkeit, richtiger: Beziehung auf ein Wesen über aller Natur ist. Diese Religion kann erhaben und fürchterlich erhaben, aber nicht schön menschlich sein; und so ist die Seligkeit, in welcher das Ich alles, alles entgegengesetzt, unter seinen Füßen hat, eine Erscheinung der Zeit, gleichbedeutend im Grunde mit der, von einem absolut fremden Wesen, das nicht Mensch werden kann, abzuhängen, oder [das,] wenn es dies (also in der Zeit) geworden wäre, auch in dieser Vereinigung ein absolut Besonderes, nur ein absolutes Eins bliebe – das Würdigste, Edelste, wenn die Vereinigung mit der Zeit unedel und niederträchtig wäre.

14. Sept. 1800 1/427

бесних тіл і над такою ж кількістю сонячних систем, скільки є Вас – сяючих сонць. Коли відділення є нескінченним, то байдуже що саме фіксується – суб'єктивне чи об'єктивне. Але протиставлення залишається – абсолютно скінченне до абсолютно нескінченного; піднесення скінченного життя до нескінченного може бути лише піднесенням *над* скінченим життям. Нескінченне є найповнішим оскільки воно протиставлене тотальності, – нескінченності скінченного, – не в тій мірі, наскільки це протиставлення було б зняте в гармонійному єднанні, але в тій, – наскільки єднання знято, наскільки протиставлення є буянням Я *над* усією природою і залежність, точніше, відношення до певної істоти, є понад усією природою. Така релігія може бути піднесеною, навіть відстрашливо піднесеною, але вона не може бути лагідно-людяною; і таким чином блаженство, в якому Я протиставляє усе, утримує все у своїй владі, є певним явищем часу, по-суті рівнозначним іншому явищу, – залежності від абсолютно чужої істоти, яка не може бути людиною. Якби вона стала людиною (отже, в часі), то і в такому єднанні вона залишалася б абсолютно особливим, абсолютно єдиним, а також – якби єднання стало з часом нешляхетним та нищим – найдостойнішим та найшляхетнішим.

14 вересня 1800-го року

Кирило Ткаченко (Київ)

ВІДНОШЕННЯ СУБ'ЄКТА ДО УМОВ ВЛАСНОЇ МОЖЛИВОСТІ ЯК СКРІЗНА ТЕМА «ФРАГМЕНТА СИСТЕМИ 1800-ГО РОКУ»

Kyrylo Tkachenko (Kyiv)

Relation between a subject and its own possibility's conditions as a prevailing theme of hegel's «Fragment of 1800 year system»

The «Fragment's» main problem is a combination of subject's incapacity to control its own possibility's conditions and subject's determinancy in need to establish an adequate relation with mentioned conditions. There is ascertained what Judith Butler in her *Giving an Account of Oneself* resolves an analogous problem with regard to contemporary practica

Можна виділити дві основні теми «Фрагмента системи 1800-го року». Перша тема — це відношення живих організмів («індивідуумів», «організацій») до неживого. Друга тема — це відношення «скінченного життя» до «нескінченного життя» як відношення суб'єкта («Я»), до того, що детермінує його за межами «рефлексії». Обидві теми поєднані іншою скрізною темою, темою «протиставлення», як найважливішої характеристики обох відношень та як «продукту рефлексії», або, як я намагатимусь продемонструвати, — темою відношення суб'єкта до умов власної можливості. В зв'язку з цим також слід зауважити, що самі референти (принаймні переважної частини) понять вжитих в тексті Гегеля, постульовані як «продукти рефлексії», тим самим і відповідні референції тексту постульовано як релевантні лише в тій мірі, наскільки вони звертаються до обумовленості референтів знанням («рефлексією»). Таке знання певним чином зміщене в реальність, в формі якої воно передує власній суб'єктивній реалізації, конкретно-му пізнанню.

Для початку я пропоную звернутись до обох теми.

До першої теми: Передумовою індивідуумів (живих організмів) є «життя», як те, що перебуває за межами рефлексії та слугує їй матеріалом. Індивідууми з'являються в наслідок «протиставлення» в межах життя, яке розділяє життя на частини і яке являється об'єктом

© К. Ткаченко, 2010

пізнання та продуктом рефлексії. З одного боку життя, як таке, не може бути поміщеним в межах рефлексії об'єктивної (в межах знання, яке передує власній реалізації), а отже, є «непокладеним» рефлексією. З іншого боку, хоча суб'єктивна рефлексія (пізнання) і змушена звертатися до поняття життя, вона при цьому не в змозі зафіксувати його в межах власних координат, Гегель стверджує при цьому наступне: «Я мав би висловитись в тому сенсі, що життя є сполученням сполучення і не-сполучення, — це значить, що кожен вислів є продуктом рефлексії, і тому, звертаючись до всякого покладеного, можна продемонструвати, що будь-яке покладання чогось є непокладанням іншого, його виключенням.» Продукти рефлексії з'являються в межах життя, тоді як саме життя не є продуктом рефлексії. Сукупний продукт рефлексії в межах життя Гегель називає «природою».

Для позначення онтологічної структури живих організмів Гегель жививає вираз «протиставлення». У відношенні живих організмів до життя протиставленими є «зв'язок», та «множинність». Обидва поняття мають спільний референт як можливість буття та небуття живих організмів. «Зв'язок» та «множинність» детерміновані (1) актуальним взаємовиключенням, (2) потенційним взаємовключенням (напр. живий організм може позбавитись життя, або «множинність» може бути абсорбована «зв'язком») та (3) варіативним віртуальним відношенням частина-ціле, яке змінюється в залежності від перспективи, — наприклад, у відношенні множинності зв'язок є лише елементом множинності, тоді як у відношенні зв'язку множинність є лише частиною зв'язку; або: зв'язок може розглядатися як множинне в собі; або: існує стільки ж зв'язків та протиставлених їм множинностей, скільки живих організмів — та под. — вид та кількість варіантів домінантної перспективи в даному разі не є обмеженими.

В той час як на початку «Фрагмента» Гегель веде мову про «живе» взагалі, про всю сукупність живих організмів, його увага по ходу тексту поступово зосереджується виключно на одному з видів живого, на людині, як істоті здатній до суб'єктивної рефлексії і до усвідомлення власної «скінченності». Таким чином Гегель переходить до другої теми, до відношення «скінченного життя» до «нескінченного життя».

Зауваження: На цьому місці я також хотів би торкнутися теми нередуктивної субститувності та детермінованості контекстом як кардинальних властивостей релевантних понять в текстах Гегеля (дане зауваження стосується таким чином не лише «Фрагмента системи», але й, скажімо, «Науки Логіки»). Так наприклад, поняття (1) протиставлення, (2) зв'язок та (3) множинність, імплікують серії синонімічних, залежних від контексту, понять, такі як (1a) виключення/відокремленість, (2a) пов'язане/живе/індивідуальність/поєднання, (3a) відмінне/протиставлене/мертве/виключене та под. — межі синонімії щоразу детерміновані виключно конкретним контекстом їхнього вжи-

вання, та більше нічим. Таким чином одне поняття не можна редукувати до іншого і відношення між субститутом та оригіналом тим самим нівельовано (кожне з понять являється субститутом). Тим самим спектр значень кожного з понять виявляється непіддатним понятійній редукції. Введення певного поняття в відмінний контекст за допомогою субституту відкриває разом з тим один з непіддатних редукції аспектів його значення.

До другої теми: Одним з головних пунктів першої теми є, як ми бачимо, детермінованість суб'єктів та їхнього світу «рефлексією». Все, що ми здатні висловити або помислити можливе лише як продукт рефлексії; ведучи мову напр. про «життя», як те, що лежить за межами рефлексії, ми лише констатуємо його наявність за її межами, але не фіксуємо його тим самим в її поняттях (такою, принаймні, є аргументація Гегеля). Більше того, не лише пізнання, але й сам суб'єкт та його світ можливі лише в межах «розділення» та «протиставлення», в межах покладених рефлексією.

Друга тема присвячена розгляду певного виду стратегій для здобуття такого відношення суб'єкта до «життя», яке перебувало б за межами «рефлексії». Можливість певної реалізації такого відношення Гегель вбачає в релігії, в якій суб'єкту відкривається доступ до життя, як «нерозділеного», «нескінченого», вільного від смерті та рефлексії, як до того, що є джерелом життя для всього живого. Життя в цьому відношенні називається Богом: «[...] мисляче життя з форми, зі смертного, минушого, нескінченно собі протиставленого, з того що бореться проти себе самого, вилучає живе, звільнене від усього тлінного, зв'язок oprіч мертвого та умертвляючої себе множинності, — не єдність, не помислений зв'язок, а всеоживляюче, всемогутне нескінченне життя, і називає його Богом, а відтак розум не мислить і не споглядає, оскільки його об'єкт не містить в собі жодних продуктів рефлексії, нічого мертвого».

В даному разі релігія цікавить Гегеля головним чином в плані детермінованості суб'єкта рефлексією та в плані можливості подолання цієї детермінованості: «Піднесення скінченного до нескінченного визначається як піднесення скінченного життя до нескінченного, як релігія, саме задяки тому, що вона покладає буття скінченного не як буття завдяки рефлексії, не як об'єктивне чи суб'єктивне, доповнюючи одне обмежене іншим обмеженим, і відтак пізнаючи його як покладене, до того ж обмежене, намагаючись доповнити його новим обмеженим і вимагаючи продовження цього процесу в нескінченність ...»

Релігія, про яку Гегель веде мову, є певною реакцією суб'єкта на контакт зі зміщеним в реальність знанням; для Гегеля її сутнісною передумовою є визнання обмеженості суб'єктивної рефлексії як засобу позиціонування суб'єкта по відношенню до умов власної можливості.

Рефлексивне звернення до умов власної можливості, та визнання його незадовільності в даному разі передує релігії¹. Таким чином стратегії, що їх пропонує релігія є так би мовити, мінус-прийомом, – ефект, якого досягає релігія відмовляючись від засобів суб'єктивної рефлексії, можливий лише на фоні суб'єктивної рефлексії та її (незадовільних) наслідків. Відмовляючись від даних засобів, релігія тим самим претендує на уникнення наслідків рефлексії суб'єктивної.

Тим не менше, застосування даної стратегії дає лише обмежені результати; рефлексію та її продукти не подолати самим лише фактом їх ігнорування та постулюванням суб'єкта за межі рефлексії (вірою). Як така, детермінованість рефлексією поширюється на весь простір можливостей суб'єкта, – в тому числі й на релігійне відношення. В підсумку Гегель змушений визнати, що релігійне відношення суб'єкта до умов власної можливості так само не уникає пастки «протиставлення», яке в наслідок релігії лише посилюється. Непіддатні рефлексивній редукції умови можливості суб'єкта в такому відношенні стають «абсолютним об'єктом», який, з одного боку, – максимально віддалений від людини, а з іншого боку, – незбагненим чином домінує над нею в усіх можливих відношеннях. Буття суб'єктом обертається для нього таким чином на певного роду приреченість, його фатумом стає нездоланна та всюдишня відірваність від «абсолютного об'єкту».

* * *

Отже, згідно з Гегелем, умови можливості суб'єкта охоплюють два відмінних класи, – з одного боку ми маємо об'єктивну рефлексію, як конституцію суб'єкта у вигляді зміщеного в реальність знання, з яким суб'єкт пізніше (*nachträglich*) ідентифікує себе; з іншого боку – сукупність умов можливості суб'єкта, незафіксованих конституцією суб'єкта та які не можливо адекватно презентувати в доступних суб'єкту термінах, – те, що Гегель називає життям. По відношенню до конституції суб'єкта головною характеристикою «життя» є не стільки самі по собі певні біологічні властивості, скільки непіддатність рефлексивній редукції певного необхідного класу умов можливості суб'єкта, незвідність цього класу до конститутивної схеми суб'єкту.

На моє переконання, один з найцікавіших аргументів «Фрагмента» можна підсумувати наступним чином: *необхідною властивістю суб'єкта є його неспроможність до встановлення контролю над умовами власної можливості.*

Іншу скрізну тезу «Фрагмента» ми можемо підсумувати так: *суб'єкт є детермінованим потребою встановлення адекватного відношення до умов власної можливості.*

¹ «Передумови релігії» в даному разі не слід сплутувати з емпіричними обставинами її виникнення, – принаймні не в усіх аспектах.

Таким чином, суб'єкт, з одного боку, не спроможний задовольнити дану потребу абсолютно, але з іншого боку – він так само не спроможний ігнорувати її.

Я пропоную не торкатися теми сфери можливостей та меж задоволення даної потреби в усьому її обсязі, і звернутись натомість лише до одного тісно пов'язаного з даною темою аспекту, до здатності суб'єкта до відповідальності за свої вчинки (беручи ширше – до здатності суб'єкта в певном сенсі бути відповідальним за те, чим він являється) при урахуванні його неспроможності до встановлення контролю над умовами власної можливості. Здатність до відповідальності за свої вчинки можна таким чином розглядати як спосіб встановлення адекватного стосунку до умов власної можливості у відношенні до іншого. Відповідну проблему можна сформулювати наступним чином: *якщо суб'єкт не може бути відповідальним за умови власної можливості (і таким чином – за те, чим він являється), то чи може він бути відповідальним за власні вчинки?*

В одній зі своїх останніх робіт (*Giving an Account of Oneself*) Джудіт Батлер формулює аналогічну проблему² і наводить аргументи для її позитивного вирішення. Скрізною темою даної роботи є «звіт про себе» перед іншим як основоположний етичний акт, як засіб прийняття відповідальності в соціальному просторі. Згідно з Батлер, наша можливість давати звіт про те, чим ми являємось, є фундаментальним чином обмеженою. По-перше, ми не в змозі дати оригінальний звіт про обставини нашого виникнення, оскільки нас тоді попросту ще не існувало, джерелом нашого знання в даному не є ми самі, будь-яка спроба сконструювати когерентну оповідь, яка разом з тим була б *нашим власним звітом* про дані обставини з необхідністю вдаватиметься до засобів фіктивної оповіді (це можна проілюструвати на прикладі націоналістичних міфів про походження). По-друге, як наша мова (як засіб звітування перед іншим) так і норми, що регулюють ситуацію звітування та можливості бути таким чином визнаним іншим не є створеними нами самими. В цьому сенсі ми не є відповідальними за них. Ці норми з'явилися задовго до появи нас самих, – в минулому, що лежить далеко за межами нашої перспективи, і так само вони існуватимуть після нас; більше того, ми не маємо жодної іншої можливості змінювати норми, інакше як вдаючись до діючих норм, – корекція певної етичної/соціальної норми не може бути визнаною жодним іншим чином, – альтернатив, як аргументує Батлер, не існує. Більше того, така спроба (якщо її можна так назвати) залишилася б попросту непоміченою, і таким чином не мала би жодного нормативного ефекту в соціальному про-

² «На цьому місці я хотіла б звернутись до ширшого питання: чи дійсно постулювання суб'єкта, який не покладає себе (is not self-grounding), що означає, який не може дати вичерпний звіт про умови власного виникнення, підриває спроможність відповідальності, і в особливості, спроможність давати звіт про себе?» (Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York 2005, ст. 19, переклад мій – К. Т.)

сторі. Таким чином перспектива нашої оповіді про себе парадоксальним чином водночас уможливлена та дезорієнтована тим, про що ми не в змозі дати адекватний звіт. В цьому відношенні Джудіт Батлер веде мову про непрозорість (*opacity*) суб'єкта для самого себе. На її думку така непрозорість є не перешкодою, а передумовою відповідальності:

«Таке постулювання вихідної, зумовленої відношеннями, що сформували його, непрозорості суб'єкта для самого себе має специфічні наслідки для етичного ставлення до іншого. Насправді, якраз саме в наслідок моїх стосунків з іншими я є непрозорою для себе, і якщо ці стосунки з іншими є сферою компетенції етичної відповідальності, то ми маємо достатні підстави вважати, що саме в наслідок непрозорості суб'єкта для себе впливає та нею ж таки підтримується один з найважливіших етичних зв'язків суб'єкта.»³

На моє переконання, така позиція пропонує варту якнайприскіпливішої уваги альтернативу для теоретичного обґрунтування адекватної позиції суб'єкта по відношенню до умов власної можливості.

³ Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York 2005, ст. 20, переклад мій — К. Т.

РЕФЕРАТИ. РЕФЕРАТЫ

РЕФЕРАТИ

ДОКТРИНИ

АНДРІЙ БАУМЕЙСТЕР (Київ) *Апофатизм у мисленні св. Томи Аквінського*

Статтю присвячено доведенню тези про обмежене значення негативних суджень в метафізичному вченні про Бога. Св. Тома вчить про те, що основою для теології та метафізики як наук не може бути «вчене незнання». Негативні судження про Бога можуть бути лише обмежувальними для метафізичного вчення про Бога, яке будується на основі позитивних суджень. Бог є пізнаваний розсудком завдяки метафізиці причинності. Безпосереднє пізнання Бога можливе тільки як надприродне блаженне споглядання. Це споглядання є дійсним пізнанням, а не «вченим незнанням». Але це блаженне споглядання не є основою для теології, оскільки знання апостолів і пророків є типологічно іншим. Таке вчення Томи радикально відрізняється від ірраціональної апофатики грецької патристики і сучасної православної теології.

АНДРІЙ ВАСИЛЬЧЕНКО (Київ) *Еквівокативність буття людини в аристотелівській метафізиці: персоналістична версія*

Мета цієї статті — дослідити основні підходи до еквівокативності людського буття в аристотелівській метафізиці. Аналізується теорія модусів буття в Аристотеля і Томи Аквінського. Особлива увага приділяється тлумаченню сутності та існування у св. Томи та реконструкції цього тлумачення в сучасній аристотелівській метафізиці. Православна персоналістична метафізика вільної дії розглядається в контексті томістської концепції індивідуального існування.

МИХАЙЛО КОЛЬЦОВ (Київ) *Бог та «експериментальна філософія» у другому виданні «Математичних принципів натуральної філософії» Ісаака Ньютона*

У статті розглядається філософська частина другого видання «Математичних принципів натуральної філософії» Ісаака Ньютона в її стосунку до філософсько-теологічного дискурсу в Британії кінця XVII-початку XVIII століття.

ВІКТОР КОТУСЕНКО (Київ) *Теорія аналогії буття у філософії томізму як предмет історико-філософського дослідження*

У статті детально розглянуто основні напрямки інтерпретації та вивчення теорії аналогії буття у філософії та теології Томи Аквінського і його послідовників у контексті трьох основних коментаторських традицій та в контексті напрямків сучасної філософії, зокрема, - аналітичної філософії. Проаналізовано філософськи значимий зміст томістичного вчення про аналогію, контекст його застосування та основну термінологію. Виділено найвидатніші дослідження питань, дотичних до теорії аналогії буття, у Західноєвропейській історико-філософській думці.

СЕРГІЙ СЕКУНДАНТ (Одеса) *Логіка і метафізика у Крузія*

На питання про те, яку науку слід вважати фундаментальною, логіку чи метафізику, Х. Крузій дає компромісну відповідь. Як і Х. Вольф, він визнає метафізику фундаментальною наукою, логіку ж первісно розглядає як її складника. Втім, як і Дж. Забарелла, він розмежовує ці науки за об'єктом: метафізика досліджує необхідні істини, логіка ж – випадкові. Крузієвому підходові властива переорієнтація і логіки, і метафізики на розв'язання проблем пізнання, до того ж він чіткіше, ніж його попередники, формулює питання про межі пізнання. Якщо головне завдання метафізики для Крузія – пошук простих понять, що, на його думку, визначають межі вірогідного пізнання дійсності, то у логіці межі вірогідного пізнання встановлюються на ґрунті дослідження можливостей почуттєвого, символічного та інтуїтивного пізнання. Визнавши внутрішні властивості речей і головні здатності душі непізнаваними, Крузій фактично узяв під сумнів доцільність пошуку такого штибу властивостей і сил, а також – емпірико-генетичного методу взагалі.

ЮРІЙ ЧОРНОМОРЕЦЬ (Київ) *Логіка Іоанна Дамаскіна – фундамент філософії візантійського неоплатонічного есенціалізму*

В статті розглядається одна із важливих проблем історії візантійської філософії. Система Іоанна Дамаскіна справила значний вплив на формування візантійської філософської культури VIII-XV століть, а також вплинула на думку латинської схоластики. В основі філософської і теологічної системи Іоанна Дамаскіна лежала логіка. Ця логіка виникла в результаті пристосування логіки Аристотеля і неоплатонічних коментарів на його твори для вираження його вчення про Бога, людину і світ як сутності. Ці сутності реально існують в індивідах. Ці сутності проявляють себе в діях, а тому є пізнаваними. Вчення про пізнаваність сутності із її дій є характерною рисою есенціалізму Іоанна Дамаскіна. Каппадокійці, Максим Сповідник та Григорій Палама були з різних причин переконані, що сутність залишається непізнаваною при пізнаваності її дій. Розуміння специфіки логіки Іоанна Дамаскіна є ключем для розуміння його місця в історії метафізики.

ПАНОРАМА

ВАЛЕНТИН ОМЕЛЬЯНЧИК (Київ) *Теорія простого судження стоїків: нова інтерпретація*

Стоїчна теорія простого судження пов'язується сучасними коментаторами з «теорією категорій» стоїків. Однак сьогодні не існує загальноприйнятого розуміння засади розподілу значень мовних виразів згідно з класифікацією, що за аристотелівською традицією зветься «стоїчними категоріями» («субстрат», «кваліфіковане», «спосіб бути», «спосіб бути відносно чогось»): одні дослідники (Ллойд, Імбер, Ільдефонс) схиляються до думки про мовну природу останніх, тоді як інші (Гуріна, Рісор) вбачають в стоїчних категоріях артикуляцію певних фізичних інтуїцій.

В запропонованій розвідці автор пристає до другої групи дослідників, конкретизуючи зазначену позицію наступним чином: суттєвим елементом фізичного узаasadнення системи стоїчних категорій є стоїчна теорія «повного змішування». З огляду на згадану теорію, індивід стоїчного універсуму існує у двовимірній структурі опозицій: з однієї сторони, це опозиція «визначене – невизначене», а з іншої – «завершене – незавершене». Виходячи з засвідчених прикладів «стоїчних категорій», пропонується наступна їх кореляція з зазначеною двовимірною онтологічною структурою: субстрат = невизначене, кваліфіковане = визначене, спосіб бути = завершене, спосіб бути відносно чогось = незавершене.

Продуктивність даної гіпотези підтверджується при розгляді проблеми класифікації простих суджень у стоїків. Наведена Діогеном Лаертським та Секстом Емпіриком стоїчна номенклатура простих суджень складає проблему для сучасних коментаторів, оскільки засада зазначеної класифікації залишається нез'ясованою. Запропонований підхід дозволяє, виходячи з простих фізичних інтуїцій, когерентним чином пояснити та узгодити засвідчені стоїчні класифікації простих суджень.

Важливим елементом даної інтерпретації є свідчення стосовно структури простого судження збережене в великому коментарі Боеція на «Про витлумачення» Аристотеля, що, на переконання автора, має стоїчні корені.

ГАННА ПОЛЯК (Київ) *Застосування модальної логіки в дослідженні схоластичної метафізики*

Статтю присвячено методологічним і технічним аспектам застосування апарату модальної логіки для аналізу схоластичних філософських текстів. На матеріалі фрагменту із «Метафізико-філософського трактату» (1669р.) Гаспара де Рібаденейри розглянуто варіанти моделювання засобами модальної логіки предикатів S5 неформалізованої філософської теорії існування, вираженої в даному фрагменті. Показано, як стандартна інтерпретація виразів типу «?ЭхАх» і «Эх?Ах» відповідно як *de dicto* і *de re* модальностей призводить у даному випадку до неадекватного формального відображення тексту. Так логічний аналіз схоластичної метафізичної теорії свідчить про необхідність побудови більш розгалуженої модальної теорії існування, ніж це дозволяє стандартна кванторна модальна логіка.

МАРКО ФОРЛІВЕЗІ (Падуя, Італія) *Епоха шкільництва: академічна філософія між XV і XVII ст.*

Між XV і XVII ст. академічна філософія розвивалася у прихованому напруженні між духом класичності і духом середньовіччя. Хиткий загальний зв'язок з Аристотелевими творами не заважає університетським авторам бути поділеними на багато напрямків, кожен з яких визначається власними авторитетами. Сильна діалектична динаміка підйому і конфронтація з результатами математично-експериментальних наук надають нову форму академічній філософській думці і готують прихід філософських систем Нового часу (від Вольфа до Гегеля).

СХІД ЄВРОПИ

МИХАЙЛО СИМЧИЧ (Київ) *Теофан Прокопович: Про супозицію*

В статті досліджується виклад теорії супозиції у філософському курсі Теофана Прокоповича, прочитаному у Києво-Могилянській академії в 1707-09 роках. Вводиться у науковий обіг фрагмент цього курсу у формі критичного тексту і в перекладі на українську. Крім цього, порівнюється вчення Прокоповича про супозицію з поглядами інших професорів Києво-Могилянської академії на це питання. Встановлено, що, на відмінну від інших професорів, Теофан Прокопович дотримувався реалістичних поглядів на проблему універсалії, що виявляється у його вирішенні питання про просту супозицію (*suppositio simplex*).

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

ІРИНА ЛИСТОПАД (Київ) *Розуміння терміна «концепт» в контексті проблеми ідеальної комунікації в 2-й половині XIII ст.*

Автор розглядає поняття «концепт» у роботах двох мислителів 2 пол. XIII ст., один з яких – Боецій Дакийський – належав до школи модистів, які розвивали вчення про універсальну граматику, спільну для всіх народів, а інший – Тома Аквінський – розробляв теорію комунікації ідеальних істот, ангелів, між собою. Було з'ясовано, що в роботах першого філософа термін «концепт» вживається як неосновний термін для позначення семантично споріднених слів, що належать до різних частин мови, а у другого – як еквівалент ментального стану однієї ідеальної істоти, який вона передає іншій в процесі комунікації.

РОМАН ТАТАРІВ (Сіверськодонецьк) *Філософська перспектива для OUSIA*

Статтю присвячено формулюванню поняття «сутності» в межах прагматичної філософії. «Сутність» – це не субстанція для якостей. Деконструкція традиційного розуміння сутності здійснюється автором через виявлення того, що існуюче наявне як те, що діє та володіє можливостями.

Згідно із інтерпретацією автора, виявлення дійсного значення поняття «сутність» є можливим завдяки аналізу практичного використання цього поняття в мові. Численні докази на користь саме такого значення автор наводить аналізуючи як повсякденну мову, так і мову філософського дискурсу.

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

КИРИЛО ТКАЧЕНКО (Київ) *Відношення суб'єкта до умов власної можливості як скрізна тема «Фрагмента системи 1800-го року»*

Основною проблемою Гегелевого «Фрагмента» є сполучення неспроможності суб'єкта встановити контроль над умовами власної можливості та його детермінованість потребою встановити адекватний стосунок до цих умов. Встановлено, що Джудит Батлер у книзі *Giving an Account of Oneself* розв'язує аналогічну проблему в контексті сучасної практичної філософії.

РЕФЕРАТЫ

ДОКТРИНЫ

АНДРЕЙ БАУМЕЙСТЕР (КИЕВ) *Апофатизм в мышлении св. Тома Аквинского*

Статья посвящена доказательству тезиса об ограниченном значении апофатических суждений в метафизическом учении о Боге. Согласно учению св. Тома Аквинского, апофатические суждения о Боге могут быть лишь ограничивающими для метафизического учения о Боге, которое строится на основе суждений катафатических, поскольку Бог познаваем рассудком благодаря метафизике причинности. Непосредственное познание Бога возможно только как сверхъестественное блаженное созерцание. Это созерцание является действительным познанием, а не «ученым незнанием». Однако это блаженное созерцание не является основой для теологии, поскольку знание апостолов и пророков является типологически другим. Такое учение Тома радикально отличается от иррациональной апофатики греческой патристики и современной православной теологии.

АНДРЕЙ ВАСИЛЬЧЕНКО (Киев) *Эквивокативность бытия человека в аристотелевской метафизике: персоналистическая версия*

Цель этой статьи — исследовать основные подходы к эквивокативности человеческого бытия в аристотелевской метафизике. Анализируется теория модусов бытия у Аристотеля и Фомы Аквинского. Особое внимание уделяется истолкованию сущности и существования у Св. Фомы и реконструкции этого истолкования в современной аристотелевской метафизике. Православная персоналистическая метафизика свободного действия рассматривается в контексте томистской концепции индивидуального существования.

МИХАИЛ КОЛЬЦОВ (Киев) *Бог и «экспериментальная философия» во втором издании «Математических принципов натуральной философии» Исаака Ньютона*

В статье рассматривается философская часть второго издания «Математических принципов натуральной философии» Исаака Ньютона в ее отношении к философско-теологическому дискурсу в Британии конца XVII-начала XVIII

ВИКТОР КОТУСЕНКО (Киев) *Теория аналогии бытия в философии томизма как предмет историко-философского исследования*

В статье детально рассмотрены основные направления интерпретации и изучения теории аналогии бытия в философии и теологии Фомы Аквинского и его последователей в контексте трех основных комментаторских

традиций и в контексте направлений современной философии, в частности, — аналитической философии. Проанализировано философски значимое содержание томистического учения об аналогии, контекст его использования и основную терминологию. Выделены наиболее выдающиеся исследования в вопросах, касающихся теории аналогии бытия, в Западноевропейской историко-философской мысли.

СЕРГЕЙ СЕКУНДАНТ (Одесса) *Логика и метафизика у Крузия*

Вопрос о том, логику или метафизику следует считать фундаментальной наукой, получает у Х. Крузия компромиссное решение. Как Х. Вольф, он признает в качестве фундаментальной науки метафизику, а логику первоначально рассматривает как ее составную часть. Но он, как и Дж. Забарелла, разграничивает их по объекту: метафизика исследует необходимые истины, а логика — случайные истины. Для подхода Х. Крузия характерно то, что он и логику и метафизику переориентирует на решения проблем познания и четче, чем его предшественники, ставит вопрос о границах познания. Если основную задачу метафизики Х. Крузий видит в том, чтобы отыскать простые понятия, которые, по его мнению, определяют границы достоверного познания действительности, то в логике границы достоверного познания устанавливаются на основании исследования возможностей чувственного, символического и интуитивного познания. Признав внутренние свойства вещей и основные способности души непознаваемыми, Х. Крузий фактически поставил под сомнение целесообразность поиска такого рода свойств и сил, а также эмпирико-генетического метода вообще.

ЮРИЙ ЧОРНОМОРЕЦ (Киев) *Логика Иоанна Дамаскина — фундамент философии византийского неоплатонического эссенциализма*

В статье рассматривается одна из важных проблем истории византийской философии, поскольку логическое учение Иоанна Дамаскина оказало значительное влияние на формирование византийской философской культуры VIII–XV веков, а также повлияла на развитие латинской схоластики. Логика Иоанна Дамаскина была основой его философской и теологической системы. Эта логика возникла в результате приспособления логического учения Аристотеля и неоплатонических комментариев на него, с целью обоснования учения о Боге, человеке и мире как сущностей. Эти сущности реально существуют в индивидах и проявляют себя в действиях, являясь поэтому познаваемыми. Учение о познаваемости сущности из ее действий — характерная черта эссенциализма Иоанна Дамаскина. Другие мыслители — каппадокийцы, Максим Исповедник и Григорий Палама, — были, по разным причинам, убеждены, что сущность остается непознанной при попытках познать ее из действий. Поэтому понимание специфики логического учения Иоанна Дамаскина является ключом для понимания его места в истории метафизики.

ПАНОРАМА

ВАЛЕНТИН ОМЕЛЬЯНЧИК (Киев) *Теория простого суждения стоиков: новая интерпретация.*

Современные комментаторы связывают стоическую теорию простого суждения с их «теорией категорий». Однако сегодня не существует общепринятого понимания оснований для распределения значений языковых выражений по классификации, которая, согласно аристотелевской традиции, называется «стоическими категориями» («субстрат», «квалифицированное», «способ быть», «способ быть относительно чего-то»). Одни исследователи (Ллойд, Имбер, Ильдефонс) склоняются к мысли о языковой природе последних, тогда как другие (Гурина, Рисор) видят в стоических категориях артикуляцию определенных физических интуиций.

В представленной статье автор присоединяется ко второй группе исследователей, конкретизируя позицию следующим образом: важным элементом физического обоснования системы «стоических категорий» является стоическая теория «полного смещения». В силу упомянутой теории индивид стоического универсума существует в двухмерной структуре оппозиций: с одной стороны, это оппозиция «определенное – неопределенное», а с другой «завершенное – незавершенное». Исходя из приведенных примеров «стоических категорий», предлагается следующая их корреляция с упомянутой двухмерной онтологической структурой: субстрат = неопределенное, квалифицированное = определенное, способ быть = завершенное, способ быть относительно чего-то = незавершенное.

Продуктивность данной гипотезы подтверждается при рассмотрении проблемы классификации простых суждений у стоиков. Приведенная Диогеном Лаэртским и Секстом Эмпириком стоическая номенклатура простых суждений составляет проблему для современных комментаторов, поскольку основания для упомянутой классификации остаются не проясненными. Предложенный подход позволяет, исходя из простых физических интуиций, когерентным образом пояснить и согласовать засвидетельствованные стоические классификации простых суждений.

Важным элементом данной интерпретации является свидетельство относительно структуры простого суждения, сохраненное в большом комментарии Боэция на «Об истолковании» Аристотеля, что, по убеждению автора, имеет стоические корни.

АННА ПОЛЯК (Киев) *Применение модальной логики в исследовании схоластической метафизики*

Статья посвящена методологическим и техническим аспектам применения аппарата модальной логики для анализа схоластических философских текстов. На материале фрагмента из «Метафизико-философского трактата» (1669г.) Гаспара де Рибаденейры рассмотрены варианты моделирования с помощью модальной логики предикатов S5 неформализованной философской теории существования из данного фрагмента. Показано, как стандартная интерпретация выражений вида «?ЭхАх» и «Эх?Ах» соответственно как *de dicto* и *de re* модальностей ведет в данном случае к неадекват-

ному отображению текста. Так логический анализ схоластической метафизической теории свидетельствует о необходимости построения более развитой модальной теории существования, чем это позволяет стандартная кванторная модальная логика.

МАРКО ФОРЛИВЕЗИ (Италия) *Школьная эпоха: академическая философия между XV и XVII вв.*

Между XV и XVII вв. академическая философия развивалась в скрытом напряжении между духом классичности и духом средневековья. Шаткая общая связь с сочинениями Аристотеля не мешает университетским авторам быть разделенным на много направлений, каждый из которых определяется своими собственными авторитетами. Сильная диалектическая динамика подъема и конфронтация с результатами математическо-экспериментальных наук наделяют новой формой академическую философскую мысль и подготавливают приход философских систем Нового времени (от Вольфа до Гегеля).

ВОСТОК ЕВРОПЫ

НИКОЛАЙ СИМЧИЧ (Киев) *Феофан Прокопович: О суппозиции*

В статье исследовано изложение теории суппозиции в философском курсе Феофана Прокоповича, прочитанном в Киево-Могилянской академии в 1707-09 годах. Впервые в научный обиход вводится фрагмент этого курса в форме критического текста и в переводе на украинский язык. Кроме того, сравнивается учение Прокоповича о суппозиции с взглядами других профессоров Киево-Могилянської академии. Утверждается, что, в отличие от других профессоров, Феофан Прокопович придерживался реалистических взглядов на проблему универсалий, что проявляется в его решении вопроса о простой суппозиции (*suppositio simplex*).

ИНСТРУМЕНТАРИЙ

ИРИНА ЛИСТОПАД (Киев) *Понимание термина «концепт» в контексте проблемы идеальной коммуникации во 2-й половине XIII ст.*

Автор рассматривает понятие «концепт» в работах двух мыслителей 2 пол. XIII ст., один из которых – Боэций Дакийский – принадлежал к школе модистов, которые развивали учение об универсальной грамматике, общей для всех народов, а другой – Тома Аквинский – разрабатывал теорию коммуникации идеальных существ, ангелов, между собой. Было установлено, что в работах первого философа термин «концепт» используется для обозначения групп семантически родственных слов, которые принадлежат к разным частям речи, а у второго – как эквивалент ментального состояния одного идеального существа, который она передает другому в процессе коммуникации.

РОМАН ТАТАРИВ (Северодонецк) *Философская перспектива для OUSIA*

Статья посвящена формулированию понятия «сущности» в пределах прагматической философии. «Сущность» это не субстанция для качеств. Деконструкция традиционного понимания сущности осуществляется автором через обнаружение того, что существующее присутствует как то, что действует и обладает возможностями. Согласно интерпретации автора, обнаружение действительного значения понятия «сущность» возможно благодаря анализу практического использования этого понятия в языке. Многочисленные доказательства в пользу именно этого значения автор приводит, анализируя как повседневную речь, так и речь философского дискурса.

ПЕРВОИСТОЧНИКИ**КИРИЛЛ ТКАЧЕНКО (Киев) *Отношение субъекта к условиям собственной возможности как сквозная тема «Фрагмента системы 1800-го года»***

Основной проблемой «Фрагмента» является сочетание неспособности субъекта контролировать условия собственной возможности и его детерминированности потребностью установить адекватное отношение к этим условиям. Установлено, что Джудит Батлер в книге Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* разрешает аналогичную проблему применительно к современной практической философии.

CONTENTS

DOCTRINES

- Andriy Baumeister** (*Kyiv*) *Apophaticism in Thomas Aquinas' Thought* 5
- Andriy Vasylychenko** (*Kyiv*) *Equivocity of human being in the Aristotelian metaphysics*. 20
- Mykhaylo Koltsov** (*Kyiv*) *God and "Experimental Philosophy" in the second edition of Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy*. . . 39
- Viktor Kotusenko** (*Kyiv*) *Theory of Analogy of Being in Thomistic Philosophy as a Subject of Research in History of Philosophy* 50
- Sergiy Secundant** (*Odesa*) *Crusius's logic and metaphysics*. 89
- Yuriy Chornomorets** (*Kyiv*) *Damascene's Logic as a basis of philosophy of Byzantine Neo-Platonic Essentialism* 113

PANORAMA

- Valentyn Omelyanchyk** (*Kyiv*) *The Doctrine of Simple Judgment by Stoics – a New Interpretation*. 124
- Hanna Polyak** (*Kyiv*) *Modal logic applications in analysis of scholastic metaphysics* 138
- Marco Forlivesi** (*Padua, Italy*) *The school epoch: academic philosophy between the 15 and 17 centuries* 145

EASTERN EUROPE

- Mykola Symchyh** (*Kyiv*) *Theophan Prokopovych: On Supposition* 153

TOOLS

- Iryna Lystopad** (*Kyiv*) *Understanding of the term "concept" in the context of the problem of perfect communication in the second half of XIII century* . . 168
- Roman Tatariv** (*Siverskodonetsk*) *Philosophical perspective for OUSIA* 179

ORIGINS

- Georg Wilhelm Friedrich Hegel** *The German Constitution*. 195
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel** *Fragment of a System of 1800* 199
- Kyrylo Tkachenko** (*Kyiv*) *Relation between a subject and its own possibility's conditions as a prevailing theme of Hegel's «Fragment of 1800 year system»* . 210

Вимоги до авторів «Філософської думки»

Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кг 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97 — MS Word-2000 без позиювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).

Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.

Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).

Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбакі, 1978: т. 1, с. 1]), а коментарі — у постсторінкових виносках із послідовною нумерацією.

До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.

Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adob Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).

Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.

Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.

Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігицією редакційної колегії.

Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.

Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію.

До відома авторів *Sententiae*

- технічні вимоги до тексту:
 - ✓ обсяг 20–22 тис. знаків;
 - ✓ мова українська, російська, англійська, французька;
 - ✓ *формат* RTF;
 - ✓ *шрифт* Times New Roman;
 - ✓ *кегель* 14;
 - ✓ *інтервали між рядками* 1,5;
- текст подається у вигляді файла на дискеті з обов’язковим роздрукованим примірником;
- **оформлення посилань:**
 - ✓ в кінці статті повинен міститись нумерований список цитованої літератури; видання в списку мають бути розташовані за алфавітом; бібліографічний опис видань здійснюється відповідно до вимог ВАК України;
 - ✓ посилання в тексті подаються у квадратних дужках і містять:
 - 1) арабську цифру, яка вказує на номер позиції в списку літератури;
 - 2) символ «с.»;
 - 3) номер відповідної сторінки цитованого видання; наприклад [4, с. 286];
 - ✓ за наявності докладної пагінації (особливо це стосується класичних творів) краще посилатись на неї, а не на сторінку того чи іншого видання;
- примітки подаються після основного тексту перед списком літератури;
- **при цитуванні автори повинні уникати подвійного перекладу.** Наприклад, якщо автор статті, написаної мовою *x*, цитує у ній цією мовою уривок з твору, написаного мовою *y*, за виданням, що містить переклад цього твору мовою *z*, то, з точки зору Редколегії, він коїть страшний гріх; у таких випадках, попри те, що статтю написано мовою *x*, цитату належить подавати мовою *z* (хоча спершу бажано пересвідчитися, що оригінал справді є для автора статті «непідйомним», а відповідного перекладу мовою *x* не існує);
- **статті не розглядатимуться Редколегією, якщо до них не буде додано:**
 - 1) короткий опис їх наукової новизни;
 - 2) коротку (до 3–4 речень) анотацію українською, російською та англійською мовами;
 - 3) перекладу назви статті англійською та російською.
- **в інтересах авторів статей подати про себе такі відомості:**
 - ✓ прізвище, ім’я, по-батькові;
 - ✓ (певна річ, за наявності) науковий ступінь, учене звання;
 - ✓ місце основної роботи, посада;
 - ✓ сфера наукових інтересів;
 - ✓ адреса, телефон, e-mail тощо.

Статті, які претендують на статус наукових, згідно з вимогами ВАК України, повинні обов’язково містити огляд літератури за темою і завершуватись висновками.

К сведению авторов *Sententiae*

— *технические требования к тексту:*

- ✓ *объем* 20–22 тыс. знаков;
- ✓ *язык* украинский, русский, английский, французский;
- ✓ *формат* RTF;
- ✓ *шрифт* Times New Roman;
- ✓ *кегель* 14;
- ✓ межстрочные интервалы 1,5;

— текст подается в виде файла на дискете с обязательной распечаткой (1 экз.);

— *оформление ссылок:*

- ✓ в конце статьи должен размещаться нумерованный список цитированной литературы; издания в списке следует располагать в алфавитном порядке; библиографическое описание изданий обязательно должно включать в себя: фамилию и инициалы автора, название произведения, место издания, издательство, том (для многотомников), год издания, общее кол-во страниц (для статей из периодических изданий и сборников — номера первой и последней страницы (через тире), занимаемых статьей в этом издании;

✓ ссылка в тексте приводится в квадратных скобках и содержит:

1) арабскую цифру (начертание — полужирн.), указывающую на номер позиции в списке литературы;

2) символ «с.»;

3) номер соответствующей страницы цитируемого издания; например: [4, с. 286];

— примечания оформляются в виде концевых сносок, которые размещаются после основного текста статьи перед списком цитированной литературы;

— *статьи не будут рассматриваться Редколлегией без:*

а) краткого описания научной новизны предлагаемого текста;

б) краткой (до 3–4 предложений) аннотации на русском и английском (для граждан Украины также на украинском) языках;

в) английского (для граждан Украины — также и украинского) перевода названия статьи

— *в собственных интересах авторов статей сообщить редакции следующие данные:*

✓ фамилия, имя, отчество;

✓ (при наличии) научная степень, ученое звание;

✓ место основной работы, должность;

✓ сфера научных интересов;

✓ адрес, телефон, e-mail, проч.

Статьи, претендующие на признание их научными со стороны ВАК Украины, должны обязательно включать в себя обзор литературы по теме статьи и заканчиваться выводами.

Наукове видання

Філософська думка

SENTENTIAE

Історико-філософський спецвипуск

I (2010)

Редактори *Світлана Іващенко, Оксана Побережська*

Дизайн обкладинки *Андрія Шубіна*

Підписано до друку 1.11.2010 р Папір офсетний.

Формат 29,7×42 /2 Гарнітура Newton.

Друк різнографічний. Умовн. друк. арк. 26,56.

Обл.-видав. арк. 17,95. Наклад 200 прим.

Зам. № 2010-183.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет — видавництво ВНТУ.

Головний корпус ВНТУ, к. 114, Хмельницьке шосе, 95,

м. Вінниця, 21021.

Тел.: **(+380 432) 59-85-32 по Україні (0432) 59-85-32.**

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.

Надруковано в Вінницькому національному технічному університеті,

в комп'ютерному інформаційно-видавничому центрі

Головний корпус ВНТУ, 1-й поверх, Хмельницьке шосе, 95

м. Вінниця, 21021.

Тел.: **(0432) 59-81-59.**

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.