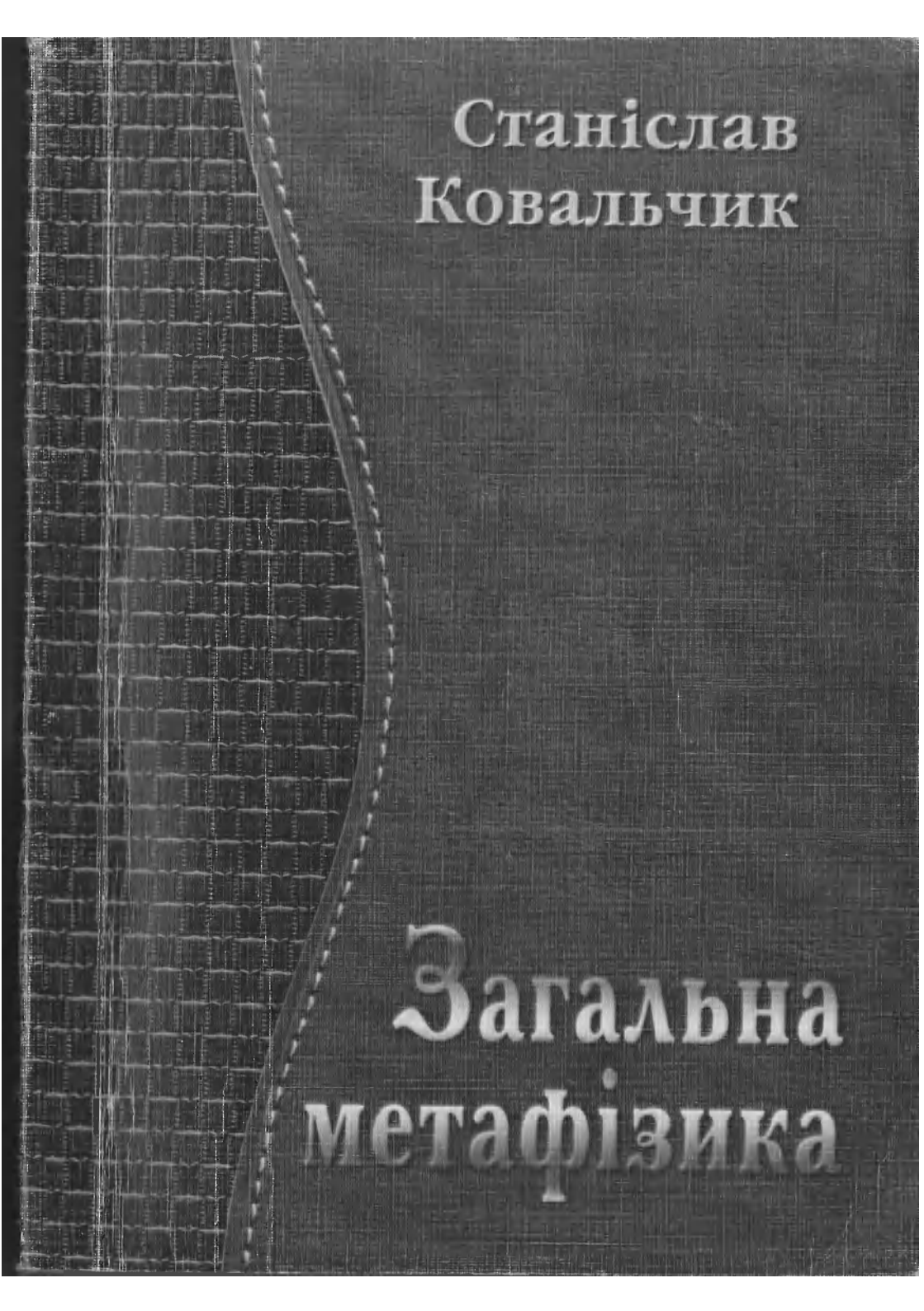




Станіслав
Ковальчик

Загальна
метафізика

Collegae
cum observantia

81

1.07.09

Міністерство освіти і науки України
Сумський державний університет

Станіслав КОВАЛЬЧИК

ЗАГАЛЬНА МЕТАФІЗИКА

Переклад з польської О.М.Кобякова

ВИДАВНИЦТВО



СУМСЬКОГО

ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ

2009

УДК 11/14(075.8)

К 56

Науковий редактор — д-р філос.наук, проф. В.М.Вандишев

Ковальчик Станіслав

К 56 Загальна метафізика: Науково-популярне видання
/Переклад з польської О.М.Кобякова.— Суми: Вид-
во СумДУ, 2009. — 215 с.

Праця отця професора Станіслава Ковальчика (народ. 1932 р.), відомого польського філософа, який викладає у Сандомирській духовній семінарії і Люблінському католицькому університеті, є синтетичним викладом томістської філософії. Метафізика як необхідний вступ до вивчення інших розділів філософії є серцевиною і коренем західної християнської думки. Український переклад цієї праці, здійснений з люб'язного дозволу автора, адресований усім, хто цікавиться проблемами реалістичної теорії буття.

УДК 11/14(075.8)

© С. Ковальчик, 2009

© Вид-во СумДУ, 2009

Зміст

	<i>с.</i>
Передмова	6
I. Вступні питання	7
1. Поняття і предмет метафізики	7
1.1. Назви	7
1.2. Визначення	8
1.3. Предмет метафізики	9
2. Історія метафізики	10
2.1. Стародавні часи	11
2.2. Середньовіччя	12
2.3. Новий час	13
2.4. Сучасність	15
3. Можливість і необхідність метафізики	17
3.1. Кантіанство	17
3.2. Неопозитивізм	19
4. Метод метафізики	22
5. Метафізика та інші науки	29
5.1. Метафізика і природничі науки	29
5.2. Метафізика і богослів'я	32
Бібліографія	35
II. Поняття буття	38
1. Теорія абстракцій і сепарацій	38
1.1. Теорія абстракцій	38
1.2. Теорія сепарацій	42
2. Передтомістське поняття буття	44
3. Поняття буття у св. Томи	49
Бібліографія	58
III. Аналогія буття і буттєвий плюралізм	59
1. Загальне поняття аналогії	59
2. Аналогія атрибуцій й метафори	62

3. <i>Метафізична аналогія</i>	67
4. <i>Буттєвий плюралізм</i>	73
<i>Бібліографія</i>	76
IV. Основні закони буття	77
1. <i>Закон тотожності</i>	79
2. <i>Закон несуперечності</i>	81
3. <i>Закон достатньої підстави</i>	87
4. <i>Аналітичний характер основних законів</i>	92
<i>Бібліографія</i>	97
V. Трансцендентальні властивості буття	98
1. <i>Єдність</i>	100
2. <i>Істина</i>	105
2.1. <i>Логічна істина</i>	106
2.2. <i>Онтологічна істина</i>	107
2.3. <i>Структура і риси онтологічної істини</i>	109
2.4. <i>Чи існує онтологічна хибя?</i>	110
3. <i>Благо</i>	111
3.1. <i>Поняття і типи блага</i>	111
3.2. <i>Природа блага</i>	112
3.3. <i>Благо і буття</i>	113
3.4. <i>Поняття і природа онтичного зла</i>	115
4. <i>Краса</i>	117
4.1. <i>Визначення краси</i>	117
4.2. <i>Краса трансцендентальна і краса категорійна</i>	121
<i>Бібліографія</i>	122
VI. Структура скінченного буття	123
1. <i>Акт і можливість – реальні елементи буття</i>	124
2. <i>Поняття і види можливості</i>	126
3. <i>Поняття і види акту</i>	128
4. <i>Співвідношення акту і можливості</i>	130
4.1. <i>Примат акту над можливістю</i>	130

4.2. Обмеження акту можливістю	131
4.3. Відмінність акту і можливості	131
4.4. Взаємодія акту і можливості	132
4.5. Відношення акту і можливості в дії	132
5. Сутність та існування – елементи похідного буття	133
6. Аргументи на користь реальної різниці між сутністю та існуванням похідного буття	138
Бібліографія	140
VII. Категорії буття	141
1. Субстанція	143
2. Природа, індивід, особа	150
3. Акцидентії	158
4. Якість і відношення	162
Бібліографія	169
VIII. Активність буття (причинність)	170
1. Поняття і види причин	170
2. Причина матеріальна	172
3. Причина формальна і взірцева	177
4. Причина діюча	181
4.1. Поняття і види діючих причин	181
4.2. Реальність діючих причин	183
4.3. Закон діючої причинності	184
4.4. Функціонування головної діючої причини	187
4.5. Діючо-орудна причинність	188
5. Цільова причина	190
5.1. Поняття і види мети	190
5.2. Реальне існування цільової причини	191
5.3. Каузалізація мети	193
6. Взаємодія причин	195
Бібліографія	198
Примітки	200

Передмова

Чи потрібна сьогодні метафізика – в часи небувалого розвитку природничих наук? Чи взагалі вона можлива після тієї критики, якій піддали її Д. Юм, І. Кант, О. Конт і неопозитивісти? Примітно, що всі опоненти метафізики врешті-решт до неї поверталися, хоча й у спосіб опосередкований або через „чорний вхід”. Без філософії, центром якої є метафізика, не можна обійтися. Внутрішньою потребою людини є пошук істини про себе й оточуючий нас світ, про його структуру, закони і походження. Природничі науки дають щоразу всебічніший і глибший *опис* світу, але вони неспроможні надати передумову для створення світогляду, якого потребує кожна людина, що мислить і шукає смислу життя. Існування світу очевидне, і метафізика ставить принципове питання: *навіщо* він існує, *завдяки чому* або *завдяки кому*?

Метафізика є не лише знанням, а й мудрістю. Тому плідне вивчення метафізики вимагає належної екзистенційної позиції, а саме аутентичного пошуку об'єктивної істини про дійсність. Істина є піддрунтям усіх інших вартостей, і тому позиції скептицизму, емпіризуючого раціоналізму, прагматизму і споживацтва ускладнюють або взагалі унеможливлюють засвоєння метафізики.

Праця „Загальна метафізика” є плодом багаторічного читання лекцій з філософії у Вищій духовній семінарії у Сандомирі та Люблінському католицькому університеті. Вона є синтетичним викладом томістської філософії – необхідної умови плідного вивчення християнського богослів'я. Загальна метафізика є також необхідним вступом до окремих філософських дисциплін, у тому числі філософії природи, антропології, філософії Бога. Читач цієї книжки може розширити свої знання, користуючись бібліографією, що міститься в кінці кожного розділу.

Автор

I. Вступні питання

1. Поняття і предмет метафізики

Що таке метафізика? Класична філософія, включно з аристотелівсько-томістською течією (що переважно презентована у цій праці), визнає метафізику головною філософською дисципліною.

1.1. Назви

Метафізика має кілька назв. Сам Аристотель називав її „першою філософією” (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*). Грецький термін „філософія” означає любов до мудрості. Ціцерон приписує перше вживання цієї назви Піфагору, який, коли його учень називав „мудрим” (*σοφός*), відповів, що він є лише „любителем мудрості” (*φιλόσοφος*). Метафізика є першою філософією, оскільки вона говорить про найвищі, або перші підстави існуючого світу.

Назва „метафізика” виникла випадково. Андронік із Родосу († 70 р. до н. е), упорядковуючи твори Аристотеля, розмістив трактати, присвячені проблемам буття, після трактатів фізичних (натурфілософських), і тому перші з них назвав *τα μετὰ τὰ φυσικά*. Термін „метафізика”, таким чином, мав початково редакційно-упорядкувальний характер, але згодом отримав також сутнісний зміст. Грецьке слово *μετὰ* означає не лише „після” (*post*), але й „над” (*super*), і тому *метафізику* називають наукою про надчуттєву і надприродну реальність. Так власне трактує її і св. Тома Аквінський¹.

Аристотель називав також метафізику „теологією” (*ἡ θεολογική φιλοσοφία*), оскільки вона говорить про кінцеву причину світу, тобто про Бога. Іноді вживається також назва „онтологія”, яка означає науку про буття, тобто про те, що існує. Цю назву поширив Христіан Вольф († 1754), який усю філософію розділив на загальну й окрему, і саме загальну філософію назвав онтологією. Сьогодні термін „онтологія” має також й інше значення: феноменологи розуміють онтологію як

вступну філософську дисципліну, предметом якої є можливості. Деякі ж логіки (Лесьневський, Котарбінський) під онтологією розуміють один із розділів формальної логіки – теорію об'єктів.

1.2. Визначення

Метафізика в розумінні Аристотеля і Томи Аквінського² – це наука про буття як таке, а також про його найвищі, кінцеві причини. Цю характеристику треба правильно розуміти. Насамперед, метафізика – це наука, що опирається на раціональне пізнання, і тому вона не може тлумачитися як позиція людини, що ґрунтується на ірраціональних, емоційних, досвідченневих та інших мотивах. Предметом цієї науки є реальний світ, існуючий об'єктивно, а не світ вимислу, світ інтенціонального буття – витвору людської уяви, світ чистих можливостей або гіпотетичних припущень. Природничі науки також досліджують речовий світ, але вони цікавляться його окремими фрагментами. Натомість філософія досліджує всю дійсність в цілому, і вона, дійсність, розуміється в онтологічному аспекті, тобто в аспекті реального існування. Метою метафізики є пізнання буття, тобто того, що є, в підставовому, необхідному і всюдисущому аспектах. Тому предметом її інтересів є не риси індивідуально-відмінні або навіть риси видові, а властивості буття як такого. Класична філософія прагне розпізнати структуру буття, його категорії, кінцеві причини, а також властивості загальнобуттєві, тобто трансцендентальні.

Звичайно, існують й інші поняття філософії. Декарт стверджує, що об'єктом метафізики є Бог і людська душа, тобто світ духовний. Шопенгауер, відкидаючи метафізику, спирається на кантівське розуміння феноменів і „речей у собі”. Метафізика – це наука про те, що заходить за межу досвіду, що приховується під оболонкою явищ, і тому це наука про сутності речей (ноумени). Інші вважають, що завданням метафізики є пізнання моральних прав та обов'язків і насамперед пізнання Абсолюту як витoku морального порядку. Представники

крайнього емпіризму вважають, що метафізика трактує те, що не є пізнаваним.

Наведені вище погляди мають одну спільну рису: метафізика інтерпретується як пізнання специфічної реальності. Деякі мислителі розуміють метафізику як особливий вид людського пізнання. І. Кант трактує метафізику як науку з апіорним характером, протилежну до наук апостеріорних, що ґрунтуються на досвіді³. Ще інакше характеризує метафізику А.Бергсон, який вбачає в ній інтуїтивне адискурсивне пізнання⁴. Французький філософ стверджує, що інтелектуально-поняттєве пізнання не здатне до пізнання „внутрішності” реальності, яка постійно змінюється, і тому філософія має використовувати безпосередньо інтуїтивне пізнання. Томістська філософія, на противагу наведеним вище думкам, вбачає в метафізиці раціональне пізнання всієї дійсності, що досягається в її найглибших підставах і кінцевих причинах.

1.3. Предмет метафізики

Кожна наука має власний об'єкт дослідження. Зазвичай розрізняють у кожній науковій дисципліні предмети матеріальний і формальний. Людина є матеріальним предметом багатьох наук: філософії, психології, медицини, педагогіки тощо, але кожна з них має відмінну точку зору, тобто предмет формальний. Говорячи про предмет метафізики, потрібно також розмежувати її матеріальний і формальний предмети.

Матеріальним предметом метафізики є вся дійсність: усе, що існує, а отже, як речі матеріальні, так і нематеріальні, як речі самоіснуючі (субстанційні), так і випадкові (акцидентальні), необхідні й довільні, живі й неживі. Основним предметом метафізики є світ дійсного буття, натомість буття мислиме (логічне) є її предметом другорядним. Серед дійсних речей онтологія досліджує насамперед субстанційні, існуючі самостійно речі, і вони є її головним предметом. Акциденції ж, які є лише „буттям буття” і перебувають у субстанційному суб'єкті, є другорядним предметом метафізики.

Метафізика має також специфічний, притаманний їй формальний предмет. Філософ у своєму аналізі виходить зі світу реально-конкретних речей, який складається, поза іншим, з мінералів, дерев, тварин, людей. Але він цікавиться ними не як конкретностями (напр. каменем як таким), а як буттям, тобто чимось існуючим дійсно. Таким чином, формальним предметом метафізики є єдиний аспект, спільний для всіх речей, аспект буттєвості існування. Говорячи мовою томістської філософії, предметом метафізики є буття, що розглядається як таке. Буття – це завжди певний (визначений) зміст (*id quod est*), зв'язаний з притаманним йому існуванням (*id quod est*). Тому правильно трактована метафізика – це не філософія *сутності*, а філософія *існування*, її предметом є те, що актуалізує всю дійсність, – існування. Останнє не зводиться до жодної категорії буття і тому має надкатегорійний характер.

Буття як предмет першої філософії не є предметом спонтанного пізнання речей. Так пізнаються конкретні речі, але метафізичне розуміння буття як такого вимагає застосування специфічної пізнавально-інтелектуальної процедури, яка називається процесом абстракції та сепарації. Метафізичне поняття буття абстрагується від матеріальних властивостей речей, хоча і не виключає їх. Тому томістська філософія стверджує, що буття як таке – нематеріальне у негативному сенсі (*ens immateriale praecisive sumptum*), і воно відрізняється від буття нематеріального у позитивному сенсі (*ens immateriale positive sumptum*), тобто Бога.

Предметом теодицеї є власне Бог, натомість предметом метафізики є будь-яке буття як таке.

2. Історія метафізики

Історія метафізики давня і багата, тому з панорами багатьох течій можна тут вирізнити лише деякі, найбільш значущі і впливові⁵.

2.1. Стародавні часи

Європейська філософія з'явилася на зламі VII і VI ст. до РХ на терені Греції. Перші грецькі філософи цікавилися переважно космологічною проблематикою, а саме шукали першооснову (*ἀρχή*) дійсності. Фалес Мілетський (якщо не вдаватися у подробиці) вбачав її у воді, Анаксимандр – у не обмеженому (апейроні), Анаксимен – у повітрі, Ксенофан – у смілі, Геракліт – у вогні. Цей останній спостерігав у світі неперервну зміну. Зовсім іншої думки дотримувались елейці – у тому числі Парменід – які ставили під сумнів реальність руху. Буття – це те, що є, в розумінні „те, що є ідентичним із собою”. Буття єдине, одвічне і нерухоме. Емпедокл визнавав існування чотирьох елементів (стихій) світу, які спільно утворюють навколишню дійсність. Анаксагор визнавав існування найвищого Розуму, що керує світом. Співтворці матеріалістично-атомістичної школи Левкіп і Демокріт вважали, що всесвіт збудований з нескінченної кількості матеріальних атомів, які якісно не розрізняються.

Другий етап грецької філософії, доба її найбільшого розквіту, охоплює творчість трьох мислителів. Перший із них – *Сократ* (469-399), вчення якого було реакцією на епістемологічний релятивізм софістів. Головним предметом його зацікавлень була людина, а особливо – спосіб відшукування об'єктивної і абсолютної істини, що досягається через індукційний умовивід і визначення сутності речей.

Учнем Сократа був *Платон* (427-347). Він намагався примирити Геракліта і Парменіда, приймаючи існування ідеального і видимого світів. Матеріальний світ, що нас оточує, перебуває у сталому русі, проте він є лише тінню світу ідей – прообразів речей, досконалих і незмінних. Тільки ідеї є буттям самостійним і цілком реальним, видимі ж речі є лише відображенням ідей. Істинне знання є плодом апіорного розумового пізнання, спрямованого на ідеальний світ; чуттєве пізнання дає лише гіпотетичну, ймовірну істину. Іdealізм Платона справив тривалий вплив на західну культуру.

Творцем перипатетичної течії філософії був Аристотель (384-322), автор, серед іншого, „Метафізики”, „Фізики” і трактату „Про душу”. Він був учнем Платона, і тому початково перебував під впливом його ідеалістичної метафізики. Але згодом він перейшов на позиції онтологічного і гносеологічного реалізму. Цей мислитель відкинув крайні погляди – як ідеалізм, так і матеріалізм, вибираючи позицію реалізму, що визнає існування як матерії, так і духа. Його заслугою було створення теорії дійсності і можливості, яка з’ясовувала явище субстанційної та акцидентальної зміни. Аристотель давав також характеристику буттю, розрізняючи в ньому два підставові елементи – матерію і форму; це була т.зв. теорія гіломорфізму. До важливого доробку грецького мислителя належить також формулювання десяти буттєвих категорій – із субстанцією на чолі, а також теорії чотирьох причин, яка пояснювала виникнення нових речей. Бог є найвищою рушійною причиною.

Зі смертю Аристотеля закінчується золотий вік грецької філософії. Загальне визнання почав здобувати неоплатонізм, видатним представником якого був Плотін. Під впливом неоплатонізму перебував початково і св. Августин (354-430), найбільший християнський мислитель античності. У своїй філософській творчості він поєднував елементи платонізму, аристотелізму і християнської думки. Він був прибічником поміркованого епістемологічного апіоризму, теорії ілюмінації (освянення) та екземпляризму.

2.2. Середньовіччя

За доби середньовіччя активними виявилися філософії: арабська (*Авіценна*, *Аверроес*), єврейська (*Мойсей Маймонід*) і християнська. Найвидатнішим представником цієї останньої був св. *Тома Аквінський* (1225-1274), автор серед іншого праць: „Коментар до „Метафізики” Аристотеля”, „Коментар до сентенцій Петра Ломбарда”, „De ente et essentia”, „Сума філософська (Contra Gentes)” і „Сума теології”. Заслугою Аквіната була рецепція філософського доробку Аристотеля і

впрахування його до християнської філософської думки. Однак він не обмежився коментуванням творів грецького філософа, а створив власну оригінальну метафізичну систему. До найважливіших елементів цієї системи належать:

- а) екзистенційна концепція буття – головною дійсністю (актом) буття є існування;
- б) емпіризм – немає вроджених ідей, відтак інтелектуальне пізнання має опиратися на досвід і чуттєве пізнання;
- в) інтелектуалізм – розум відіграє визначальну роль у пізнанні та дії, а не відчуття або воля, що відірвані від істини;
- г) спіритуалістичний реалізм – людина складається з двох елементів : матеріального тіла і нематеріальної душі;
- д) гілеморфізм – кожне матеріальне і матеріально-духовне буття (річ) складається з матерії – можливості та форми – дійсності (акту).

Другим видатним представником схоластики XIII століття став *Дунс Скот* (1266-1308), який створив метафізику, діаметрально протилежну томізму. Основою метафізики Скота було однозначне поняття буття як найширший пласт дійсності. Буття – це насамперед однозначно пізнавальний зміст; а існування – це лише спосіб (модус) виявлення буття.

Реакцією на схоластику був номіналізм і критицизм *Уїльяма Оккама* (1300-1350). По смерті Томи Аквінського і Дунса Скота вже не було оригінальних мислителів, натомість з'явилися численні коментарі до їхніх праць. До найкращих пізніших коментаторів св. Томи належали домініканці: *Каєтан* († 1525) і *Сильвестр* із Феррарі († 1525).

2.3. Новий час

У XVI і XVII століттях настала стагнація схоластичної філософії, і лише переважно в Іспанії продовжували існувати більш-менш активні осередки філософської думки. До них належали домініканський університет у Саламанці та єзуїтський у Коїмбрі. З домініканської школи найбільш відомі: *Франсіско*

де Віторія († 1546), *Домінік Банес* († 1604) і *Хуан від св. Томи*, автор двох відомих праць: „Курс філософський” і „Курс теологічний”. Головним представником єзуїтської школи був *Франсіско Суарес* († 1617), автор праці „Disputationes Metaphisicae”, який намагався узгодити метафізику св. Томи і Дунса Скота, створивши врешті еkleктичну систему.

Головним представником новочасної філософії став *Рене Декарт* (1596-1650), автор серед іншого праць „Міркування про метод”, „Роздуми про першу філософію”. Його метафізика мала платоно-августинівський профіль з ухилом до ідеалізму. До найважливіших теорій Декарта належать: оригінальна теорія субстанції, теорія нативізму (про вроджені поняття), механістична концепція природи, теорія ясних і виразних понять як критеріїв істини. Субстанцію визначав він як буття, що існує без причини, відтак подібна інтерпретація субстанції зводить її виключно до Бога. Цю картезіанську концепцію субстанції прийняв і витлумачив у пантеїстичному дусі *Барух Спіноза* (1632 - 1677), автор твору „Етика, обґрунтована геометрично”.

Видатним представником новочасної філософії був *Ніколя Мальбранш* (1639-1715), прибічник теорії *оказіоналізму* (Бог є єдиною рушійною причиною) та *онтологізму* (у Бозі ми пізнаємо сутність речей). Інший новочасний мислитель — *Готфрід Вільгельм Лейбніц* (1646-1716), творець теорії монад, за якою світ складається з непротяжних монад. Учень Лейбніца був *Христіан Вольф* (1679-1754), який поділив метафізику на онтологію, космологію, психологію і теодицею.

Впливовою течією новочасної філософії став *сенсуалізм*, його головний представник — *Девід Юм* (1711-1776). Єдиним науково-творчим пізнанням він вважав чуттєве сприйняття, піддаючи сумніву якісну відмінність між ним та інтелектуальним пізнанням. Унаслідок цього він заперечив об’єктивну вартість підставових метафізичних категорій: субстанції і причинності. Поняття ці мають, за Юмом, виключно психологічно-суб’єктивний характер, а не об’єктивно-науковий. Причинний зв’язок зводиться до факту просторово-часової послідовності явищ. Чільне місце у новочасній філософії посідає

Іммануель Кант (1724-1804), автор творів „Критика чистого розуму”, „Критика практичного розуму”, „Критика здатності судження”. Кант піддав попередню філософію, зокрема схоластику, гострій критиці. Він стверджував, що існування Бога, людської душі й навіть видимого світу не можна довести за допомогою теоретичного розуму. Лише т. зв. практичний розум може констатувати потрібність їхнього існування. Всю дійсність він поділив на дві сфери: пізнаваних явищ (феноменів) і непізнаваних сутностей (ноуменів) речей. Підставові філософські поняття, такі як субстанція, причина, наслідок, мають суб’єктивний характер. Тому в суб’єктивно-ідеалістичній інтерпретації Канта класична метафізика втрачає наукову цінність.

На переломі XVIII і XIX століть у європейській філософії домінував ідеалізм, найвпливовішим мислителем якого був *Георг Вільгельм Фрідріх Гегель* (1770-1831), прибічник ідеалістично-пантеїстичної метафізики і глашатай діалектики суперечності як закону розвитку світу. XIX століття стало епохою боротьби численних філософських течій; серед інших у цей час домінують позитивізм і матеріалізм. До представників позитивізму належать: *Огюст Конт* († 1857), *Джон Стюарт Міль* († 1873) і *Герберт Спенсер* († 1903). Течію матеріалізму репрезентують *Фрідріх Ніцше* († 1900), а також співтворці марксизму – *Карл Маркс* († 1883) і *Фрідріх Енгельс* († 1895). У XIX столітті з’явилася також течія екзистенціалізму, творцем якого був *Сьорен К’єркегор* († 1855).

2.4. Сучасність

Кінець XIX і XX століття характеризуються плюралізмом шкіл і течій філософії. Особливої уваги заслуговує факт відродження томістської метафізики. Це здійснилося насамперед завдяки енцикліці папи Лева XIII „*Aeterni Patris*”, виданої року 1879-го. Папа оголошував у ній повернення до філософської думки св. Томи Аквінського, яка має бути

творчою зброєю проти сучасних ідейно-філософських течій згідно з гаслом „*Vetera novis augere*”. З ініціативи Лева XIII розпочалося критичне видання творів св. Томи, яке уможливило поглиблене вивчення його доробку. Тоді ж активізувалися осередки томістської думки: у Римі єзуїтський григоріанський університет, у Мілані католицький університет, у Бельгії о. *Дезіре Мерс'є* († 1926) – майбутній кардинал і примас країни – створив філософський відділ у Лувенському університеті. Творчими представниками томізму є два французи: *Етьєн Жільсон* († 1978) і *Жак Марітен* († 1973), прибічники екзистенціального томізму. Після Другої світової війни з'явилися нові дослідницькі осередки томізму: на теренах Канади (Торонто), США (Мілвокі) і Польщі (Люблін). Іншу версію томізму, феноменологічну, репрезентує бельгійський єзуїт *Жозе Марешаль* († 1944). Під його впливом перебувають багато авторів, що пишуть праці з філософії – це такі, як: *Карл Ранер*, *Андре Марк*, *Бернард Лонерган*, *Емеріх Карет* і *Отто Мук*.

У новітній метафізиці спостерігається присутність феноменології та екзистенціалізму. Головними представниками феноменологічної течії є: *Едмунд Гуссерль* († 1938) і *Макс Шелер* († 1928); перший із них цікавився переважно епістемологією, другий – антропологією та аксіологією. У екзистенціалізмі є багато представників: у Німеччині це *Мартін Хайдеггер* († 1976) і *Карл Ясперс* († 1969), у Франції – *Жан-Поль Сартр* († 1980) і *Габріель Марсель* († 1973). Хоча названі мислителі часто істотно відрізняються один від одного, проте їх єднає схожий есеїстично-літературний і психологізуючий спосіб філософування. Як феноменологи, так і представники екзистенціалізму визнають у царині філософії провідну роль інтуїтивного пізнання. Подібний тип філософії декларує французький метафізик *Анрі Бергсон* († 1941), який опонує інтелектуально-поняттєвому пізнанню як такому, що осягає дійсність надміру статично й абстрактно.

5. *Можливість і необхідність метафізики*

Метафізика багаторазово перебувала під вогнем гострої критики, особливо за Нових часів і в сучасній філософії. Її піпавально-наукове значення піддавали сумніву, зокрема, Юм, Кант, Конт, Вітгенштейн і Карнап. Уваги заслуговують насамперед дві течії: кантіанство і неопозитивізм.

3.1. *Кантіанство*

Імануель Кант у зрілий період своєї філософської творчості почав заперечувати науковий профіль попередньої метафізики. Перебував під впливом Юма, який пробудив його від „догматичної сплячки”. Негативна оцінка Кантом метафізики цілком однозначна. У передмові до „Критики чистого розуму” він писав: „До метафізики як до повністю вживаного спекулятивного розумового пізнання, що цілком домінує над знанням емпіричним [...], доля не була досі настільки сприятливою, щоб вона могла стати на певну дорогу наукового дослідження”⁶. У подальших міркуваннях цього твору ми знаходимо пояснення причини сумніву щодо науковості метафізики. „Вона складається, принаймні згідно зі своєю метою, із одних синтетичних апіорних суджень”⁷.

Кенігсберзький філософ вважав головною філософською дисципліною теорію пізнання. Інтерпретуючи феномен людського пізнання, він парадоксальним чином поєднував юмівський сенсуалізм з ідеалізмом. Вплив Юма призвів до того, що Кант звів межі наукового пізнання до чуттєвої наочності. Будь-які метафізичні судження мають універсальний і необхідний характер, і тому не вміщуються в межах чуттєвої свідомості. Будь-який чуттєвий досвід є одиничним і не стосується необхідних явищ. З вищевказаних засновків автор „Критики чистого розуму” робив висновок, що метафізичні судження – це судження апіорні синтетичні, тобто такі, що мають суб’єктивно-постулатний характер. Така оцінка поєднувалася у нього з переконанням, що пізнанням підлягають лише явища, „речі в собі” (ноумени) натомість не пізнаються.

Ідеї буття, субстанції, душі, світу і Бога перевищують можливості наукового пізнання. Можна припускати їх існування, але обґрунтувати це в певний спосіб неможливо. Зрештою основні метафізичні закони, разом із законом несуперечності і законом причинності, є витворами людської уяви. Кант назвав їх апіорними синтетичними судженнями.

Кантівська критика метафізики є наслідком його епістемологічних і онтологічних припущень. До епістемологічних припущень належить твердження, що цілком певне пізнання зводиться до чуттєвого сприйняття, а вся наука ґрунтується на природознавстві. Підставою такого переконання є сцієнтистська концепція знань. До онтологічних припущень належали суб'єктивізм та ідеалізм, унаслідок чого Кант трактував будь-які метафізичні поняття і судження як витвори інтелекту, позбавлені об'єктивного характеру. Оскільки Кант аподиктично й апіорно припустив, що вся наука безумовно базується виключно на чуттєвому пізнанні, то дійшов висновку, що універсальні й необхідні метафізичні тези не вміщуються вже в межах науки. Його надто вузька концепція людського досвіду була в основі своїй довільним припущенням, а не *даними* будь-якої науки. Наслідком його ідеалізму стало також переконання, що апіорні синтетичні судження, що описують світ поза суб'єктом, мають суб'єктивний характер. Кант також не обґрунтував того, що дійсність поза часом і простором неможлива. Людське пізнання він обмежив сферою феноменів, однак водночас стверджував (на підставі чого?) існування таємничої природи речей: людини, свободи, душі, Бога, космосу. В такий спосіб кенігсберзький філософ вплутався в системні суперечності. На підставі міркувань теоретичного розуму він приймав агностицизм, проте через постулати практичного розуму припускав свободу волі людини, безсмертя душі й існування Бога. Заради науки він декларував феноменізм, проте така позиція, по суті, є запереченням можливостей філософії і взагалі будь-якої науки. Він припустився суперечності також і тому, що теоретично заперечував можливість метафізики, тоді як його агностицизм є також позицією метафізичною. Будь-яке розв'язування проблеми – як позитивне, так і негативне – є видом метафізики. У підставі

критичної оцінки метафізики Кантом лежить його ідеалізм: виходячи з припущення, що наше „я” є творцем світу, він не міг подолати „зачароване коло” індивідуального суб’єктивізму.

3.2. Неопозитивізм

Неопозитивізм, званий також логічним емпіризмом і мінімалістичною філософією, у початковій своїй фазі був украй антиметафізичним. Духовним отцем неопозитивізму вважається Людвіг Вітгенштейн († 1951), автор праці „Логічно-філософський трактат”. Предметом філософії він зробив людську мову і її відношення до фактів. Світ, на переконання митора, складається не з речей, а з фактів. Структура мови ізоморфна щодо структури світу, і відтак „атомічним” фактом відповідають прості речення („протокольні судження”). Будь-які інші речення, що не зводяться до простих, позбавлені пізнавального сенсу. Вони не є ані носіями істини, ані навіть хиби. Вітгенштейн, акцентуючи крайній емпіризм, смисл речення ототожнив із можливістю його емпіричної верифікації⁸. Внаслідок цього припущення судження класичної метафізики, які не можуть бути зведені до описово-емпіричної мови, позбавляються пізнавально-наукового сенсу. Це була мінімалістична концепція філософії, оскільки проблематика класичної метафізики стала зараховуватися до сфери ірраціонального пізнання.

До чільних представників неопозитивізму належить Альфред Айер, англійський професор із Кембриджа. Він сформулював т. зв. засаду емпіричної верифікації: смисловим судженням є лише таке судження, що може бути зведеним до спостережно-описових речень, і тому верифікується як істинне або хибне⁹. Оскільки метафізичні світоглядні судження не зводяться до суджень, що базуються на чуттєво-емпіричному пізнанні, то вони тим самим кваліфікуються як речення, позбавлені сенсу.

Наступним прибічником логічного емпіризму є Рудольф Карнап, який також визнав позбавленими сенсу положення

метафізики¹⁰. Він розрізняв подвійну функцію мови: пізнавальну-асерторичну, а також експресивну, тобто позапідзнавальну. Тези метафізики мають виконувати лише експресивну функцію (функцію висловлювання): вони виявляють емоційний стан і особистий вибір (світоглядний, моральний) людини, що розмовляє¹¹. Відтак мова метафізики не має пізнавального сенсу: не містить у собі істини або хиб. Її функція є позапідзнавальною: емоційною, психологічною тощо. Неопозитивізм у першій фазі свого існування повністю дискваліфікував науково-пізнавальний характер метафізики.

Критика класичної філософії, що провадилася прибічниками неопозитивізму, ґрунтується на безпідставних припущеннях. Це визнає американський логік *Віллард Квайн*, указуючи на догматичні засновки емпіризму. „Одним із них є переконання щодо існування фундаментальної дихотомії істин: вони є або аналітичні, тобто ґрунтуються на значенні і залежать від фактів, або синтетичні, тобто ґрунтуються на фактах. Другим догматом є редукціонізм: переконання, що кожне смислове речення еквівалентне до певної логічної конструкції, яка складається з термінів, що стосуються безпосередньо досвіду. Я хочу сказати, що обидва ті догмати є безпідставними”¹². Догматом неопозитивізму є сенсуалізм, крайній емпіризм і феноменізм, що безперечно є також метафізичними тезами. Відтак прибічники логічного емпіризму, відкидаючи один тип метафізики, опосередковано приймали іншу її відміну.

Іншим важливим недоліком логічного емпіризму є незрозумілий статус принципу емпіричної верифікації. Адже він не є ані аналітичним судженням, ані спостереженням. Якщо ж його розглядати у світлі методологічних постулатів неопозитивізму, то слід відмовити йому у науковому характері. В такий спосіб прибічники цієї течії заперечують власні засновки. Коли вони це частково усвідомлювали, то намагалися розширити згаданий принцип, проте надалі не знайшли адекватного аргументу на користь його прийняття. Принцип емпіричної верифікації не можна застосовувати навіть до деяких теорій природничої науки, наприклад, сучасної квантової

фізики. Вітгенштейн говорив про “атомічні” речення як єдино істинні. Про істину, однак, можна говорити лише тоді, коли ми представляємо конкретне судження з дійсністю. Такі ж поняття, як „космос”, „дійсність”, „світ”, не вміщуються у семантиці неопозитивізму, і тому категорія істини позбавлена свого буттєвого фундаменту.

Неопозитивізм ігнорує роль суб’єкта – людини, без якої процес пізнання зависає у порожнечі. Лише розумна людина розпізнає істину і хибу. Прибічники логічного емпіризму будують наукове пізнання на досвіді, але саме поняття досвіду вони деперсоналізують (знеособлюють) і відтак розуміють його надто вузько. Адже чуттєве пізнання не охоплює всієї дійсності, особливо людського світу. Тому звуження науки та критерію істини (*kryterium sensu*) до рамок емпіричного досвіду є помилкою.

Сучасний логічний емпіризм відійшов від край негативної антиметафізичної позиції¹³. Навіть Вітгенштейн переглянув свою концепцію, і тому емпіричний смисловий критерій мови змінив на критерій прагматичний. Для смисловості мови вирішальною є не можливість її редукції до спостережних суджень, а спосіб її вживання в екзистенціальних або соціальних ситуаціях. Мова сприймається як різновид „гри”, підтак її смисл залежить від конкретного стану людей, що спілкуються між собою. Цей новий погляд на проблему смислу мови відкриває шлях до визнання можливостей метафізики.

Як кантіанство, так і неопозитивізм, піддаючи сумніву можливість раціонального культивування метафізики, торують шлях до агностицизму і скептицизму. Але це шлях у нікуди, деструктивний не лише для філософії, але й до інших наук, особливо гуманітарних. Природною потребою людини є пошук істини про дійсність суб’єктивну і позасуб’єктивну. Окремі науки, з огляду на свою мету, профіль і методи, не в змозі відповісти на підставові екзистенціальні запитання людини. Такі питання ставить власне метафізика, і тому вона і можлива, і необхідна для людини.

4. Метод метафізики

Науковий метод – це зібрання директив, завдяки яким досягається поставлена мета як результат пізнавальних зусиль. Кожний метод завжди зв'язаний з формальним предметом певної дисципліни. Володіння певним методом і його застосування є умовою раціонального філософування. Різноманітність людського досвіду викликала застосування в історії філософії різних методів¹⁴. Принаймні деякі з них варто стисло пригадати, хоча більш детально буде описаний метод томістської метафізики.

У старогрецькій філософії свідоме застосування філософського методу починається лише у Сократа. Він ніколи не давав слухачам готового розв'язку, а тільки мистецьки до нього підводив під час розмови. Сократівський метод дискусії складався з двох етапів: негативного і позитивного. У першій фазі дискусії застосовувався *еленктичний* метод, що полягав у зведенні до абсурду тези опонента. Далі Сократ уживав метод *майєвтики*, який сьогодні відомий як евристичний. Спочатку стверджувалися загальні й безперечні факти, потім – шляхом аналогії – здійснювався перехід до більш складних істин. І нарешті, використовуючи *індуктивний вивід*, установлювали, чим дана річ є, тобто давали їй визначення.

Платон успадкував від Сократа поняття науки як загального і необхідного знання. Він розрізнив пізнання чуттєве і розумове: перше спрямоване на світ матеріальних речей, що підлягають постійним змінам, друге ж – на світ вічних, незмінних ідей. Предметом істинного наукового пізнання (*ἐπιστήμη*) є світ мислимих ідей, в той час як світ матерії є предметом знання гіпотетичного або взагалі уявного. Платон відкинув індуктивний метод Сократа і майже без винятків уживав *дедуктивний метод*, який він сам називав *діалектичним*. Ідеалістична метафізика Платона тісно зв'язана з апіорно-дедуктивним методом.

Аристотель запозичив у Платона теорію науки, але відкинув його теорію ідей. Наука не лише стверджує існування речей, але й відшукує їхню незмінну необхідну сутність, а також

ставить запитання про причини. Метафізика розкриває причини найглибші, тобто остаточні. Стагірит відрізняв знання від гадки або гіпотези: знання говорить про конститутивні елементи речей, гадка ж цікавиться елементами похідними. Хоча чуттєве пізнання не дає ще істинного знання, але воно необхідне для одержання останнього. Така підвищена оцінка чуттєвого сприйняття відрізняла Аристотеля від Платона.

У системі автора „Метафізики”, як здається, є суперечність: він вимагав від знання тверджень необхідних і універсальних, хоча визнавав водночас реальне існування лише тв речами одиничними і змінними. Проте це – суперечність лише на перший погляд. Аристотель розв’язав її за допомогою реалістичної епістемології і теорії буття. Реальні одиничні речі складаються з випадкових елементів – неістотних і сталих – необхідних. Перші він назвав *акциденціями*, а другі – *субстанцією*. Необхідний та універсальний характер певного знання зумовлений фактом існування субстанційного буття. Його складові елементи, що осягаються в універсальних поняттях, є спільними для даного класу речей. Аристотель свій генетичний емпіризм протиставив апіорному методу Платона: інтуїтивні поняття утворюються шляхом абстрагування з досліджуваного матеріалу, який надається чуттєвим пізнанням. Разом із пізнанням чуттєвим та інтелектуальним грецький мислитель визнавав ще й інтуїцію основних законів¹⁵. Аристотель у своїй метафізиці гармонійно використовував два методи: *індуктивний* і *дедуктивний*; обидва мають наукову цінність і свою сферу застосування.

Наступною філософською системою, що виробила власний метод, був неоплатонізм. Підставою його послужив інтелектуальний монізм із еволюційним характером: з абсолютного Єдиного шляхом послідовних еманцій виникають світи ідеальний, духовний і матеріальний. Метод неоплатонічної метафізики зосереджувався на психологічному досвіді, який розуміли як інтуїтивне пізнання. Плотін виділив три пізнавальні рівні: чуттєве сприйняття, інтелектуально-дискурсивне мислення та інтуїтивне споглядання. Це останнє вимагає внутрішнього визволення людини, тобто моральної праведності.

В історії християнської думки чільну роль відіграв св. Августин, який випередив *cogito* Декарта і філософський метод екзистенціалізму¹⁶. В теорії пізнання він був реалістом, але не був реалізм, обмежений назвою „психологічного емпіризму”. Його філософія вважається метафізикою внутрішнього досвіду, підставою якої служила активність розуму і волі. Світ матеріальний мало цікавив старохристиянського мислителя, і увагу його привертало конкретне людське життя. Його філософський метод можна окреслити як екзистенціальний, акцентуючи роль інтуїтивного пізнання, що базується на Божому осяянні. Августинівська теорія ілюмінації не ставила під сумнів відносну вартість чуттєвого пізнання, а підкреслювала роль внутрішнього досвіду. Істина людського буття відкривалася через саморефлексію та інтуїцію.

В історії християнської філософії провідну роль відіграє філософія св. Томи Аквінського. Вона є частиною середньовічної схоластичної філософії, яку не завжди справедливо оцінювали. Схоластичному методові закидаються вербалізм, відрив від дійсності і схильність до нескінченних розрізень. Історичні дослідження довели, що науково-конструктивний метод схоластики треба відрізнити від дидактично-педагогічного методу¹⁷. Цей останній значною мірою ґрунтується на коментуванні текстів, уживанні силогізмів та аналізі термінів.

Томізм був найпотужнішою течією схоластичної філософії. Метафізика св. Томи, на противагу апіорно-дедуктивному методові св. Ансельма Кентерберійського († 1109), має реалістичний профіль¹⁸. Вихідним пунктом філософії Аквіната є реальний світ, а не сфера ідей, можливостей, понять тощо. Спільною рисою філософії і окремих наук є їхній вихідний пункт, а саме дійсність. Проте метафізика, на відміну від інших дисциплін, шукає остаточні причини буття видимого світу. Метафізика використовує відтак апостеріорний метод, а не апіорний, притаманний формальним наукам. Томіст виходить із конкретних речей, але цікавиться ними не як конкретностями або навіть матеріальними сутностями, а осягає їх в аспекті буттєвості – як щось існуюче. Хоча томістська

філософія використовує апостеріорний метод, але це не має нічого спільного з методами експериментальними. Св. Тома відкинув теорію природжених понять (як і Аристотель), приймаючи генетичний емпіризм. Підставою реалістичної метафізики є принцип „Нічого немає у мисленні, чого попередньо не було у відчуттях” (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*).

Другою рисою філософського методу св. Томи був інтелектуалізм¹⁹. Примат у людському пізнанні й діяльності надався розумові. Цей інтелектуалізм не був ані наївною вірою в необмежені пізнавальні можливості людського розуму, ані в приховуванням очей на факт помилок. Тома лише заявляв, що інтелект є найбільш об'єктивною силою людського пізнання, і не уповноважує його на керівну роль щодо інших сил. Середньовічний християнський мислитель відрізняв дві функції людського мислення: *розсудок (ratio)* і *розум (intellectus)*²⁰. Розсудок – це інтелектуально-дискурсивна сила, що доходить до пізнання істини поступово, використовуючи процеси абстракції і міркування. Розум натомість – це безпосереднє інтуїтивне пізнання основних законів буття і мислення: тотожності, неуперечності й достатньої підстави. Пізнання абстрактно-дискурсивне і пізнання інтуїтивне, безперечно, різняться за своїм профілем, але водночас доповнюють і навіть взаємно пронизують одне одного. Сучасний томіст Жак Марітен говорить навіть про „абстрактну інтуїцію”²¹. Її початковою фазою є процес абстрагування та універсалізації, а кінцевою фазою – інтуїтивний огляд пізнаного предмета. Метафізичне поняття буття є результатом як процесу абстракції, так і інтелектуальної інтуїції. Відтак метод метафізики св. Томи є реалістичним і апостеріорним, а не емпірично-експериментальним. Метафізичне пізнання є поєднанням дискурсивного мислення і інтелектуальної інтуїції. Фундаментальні закони буття і мислення приймаються не внаслідок емпіричної верифікації, а через інтуїтивне осягнення їх у реальному світі.

Метод томістської метафізики охоплює дві істотні проблеми: створення відповідної термінології, а також

конструювання філософських теорій і гіпотез. Перша проблема – це створення поняття буття як предмета метафізики, а потім – інших понять філософії. Це здійснюється за допомогою теорій абстракції і сепарації, про що йтиме мова далі. Також у наступних розділах праці буде аналізуватися проблема аналітичного характеру філософських понять. Тепер потрібно лише вказати на спосіб конструювання метафізичних теорій, реалізований у томізмі. Твердження томістської метафізики мають предметний характер, тобто стосуються реального світу, і водночас вони є необхідними й універсальними. Їхня „загальність – це не індуктивна сума спостережних висловлювань (*zdań obserwacyjnych*), а специфічний аспект заглиблення інтелекту в річ. Узагальнення шляхом індукції є ніби виведення повноти (цілості) досвіду з його частин, якимось чисельним, об'ємним поширенням загальності. Натомість загальність, одержана в результаті абстрактно-інтуїтивного недискурсивного процесу, є схоплюванням у досвіді якогось елемента з універсальним характером, який сам собою і не становить цілості досвіду, і не є від досвіду незалежним [...]. Весь процес осягнення начал остаточно здійснюється завдяки певній силі, що грецькою мовою називається *νοῦς*, [...] вітчизняною ж мовою – „інтелектуальною інтуїцією”²². Такий спосіб обґрунтування метафізичних тверджень зумовлює те, що вони є універсально обов'язковими, необхідними і предметними.

Іншим способом обґрунтування метафізичних тверджень є т. зв. непряме доведення²³, що має характер редуційного міркування. Першим етапом такого доведення є нагромадження емпіричних знань через чуттєве пізнання. Розум, аналізуючи нагромаджений матеріал, виробляє певні твердження у гіпотетичній формі. Потім, також у формі гіпотези, він заперечує вироблене твердження і досліджує, чи це не призводить до суперечності з емпіричними фактами або безперечними поглядами. Якщо ця суперечність наявна, то заперечення сформульованого твердження виявляється хибним, а саме твердження перетворюється з гіпотези в певну тезу або теорію. Треба додати, що редуція, яка застосовується у

томістській метафізиці, відрізняється від редукції у галузі природничих наук: перша впливає з аналізу субстанційних елементів буття і тому приводить до певного висновку, друга ж зосереджується на акцидентальних елементах дійсності і дає лише правдоподібні результати.

Існують ще й інші характерні риси методу томістської метафізики. Однією з них є вимога перевірки щойно сформульованої теорії чи гіпотези через дослідження її узгодженості з усією системою томістської філософії. Анализовані факти, одержані у процесі емпіричного досвіду, треба окремо зіставляти з поняттям буття, а потім тлумачити їх несуперечливо. Томістська метафізика – це ніщо інше, як тлумачення дійсності, що саме позбавляється суперечностей (*nieprzeczniające tłumaczenie rzeczywistości*). Допоміжним є порівняння історично-порівняльний метод, на підставі якого філософські категорії і закони належить інтерпретувати в історичному контексті. Деякі томісти стверджують, що у первинній інтуїції буття імпліцитно осягаються всі істотні тези метафізики²⁴. Тобто існує взаємозалежність між підставовими категоріями і теоріями філософії буття. Безперечно, є необхідність у редагувально-дидактичному упорядкуванні матеріалу, але з точки зору суті проблеми поняття буття імплікує всю метафізику.

Цілковитим відмінним методом у царині філософії застосував Декарт. Захоплений точністю математичних наук, він вважав, що й інші науки можуть бути також точними й однозначними. Практичною ілюстрацією картезіанського методу є вироблені ним правила, описані у творі „Міркування про метод”. Перша масада звучить так: „Не приймати жодної речі за істинну, поки я її не пізнаю з цілковитою певністю”²⁵. Це правило виражає масаду універсального сумніву як умову наукових досліджень. Винесгадане правило універсального сумніву не є прийнятним для реалістичної метафізики: воно знищує вірогідність людського пізнання і насамперед перешкоджає виходу з порочного кола. Іншим елементом картезіанського методу є вимога: „Поділити кожну проблему, що розглядається, на стільки частин, на скільки можливо і наскільки буде цього

вимагати необхідність їх ліпшого розв'язування"²⁶. Це правило стверджує, що філософія є набором якісних і виразних ідей. Таке розуміння філософії є чужим для томізму, оскільки розпізнання й опис багатой, різноманітної дійсності можливі лише за допомогою аналогічних понять. Раціоналістичні підвалини метафізики успадкував І. Кант, роблячи з них деструктивні для метафізики висновки. Позаяк метафізика не може бути такою ж точною, як математика, то вона втрачає статус науки.

Гостра критика філософії, здійснена Кантом, привела, з одного боку, до появи німецького ідеалізму, а з другого боку — до настільки ж екстремального позитивізму і неопозитивізму. Сучасна метафізика є диференційованою. Тадеуш Чезовський виділив три головні течії: індуктивний, інтуїтивний та аксіоматичний²⁷. Індуктивна метафізика є реакцією на методи, що їх застосовували у філософії Декарт, Лейбніц, Вольф та ідеалізм XIX століття. Результатом цієї реакції була поява позитивізму, який у своїй початковій формі взагалі відкинув метафізику, але згодом сформулював т. зв. індуктивну метафізику. Відтак філософія розумілася як синтез і узагальнення природничих наук. До представників цієї течії належать: Л. Бюхнер, Е. Гекель, Ф. Фехнер, К. Маркс і Ф.Енгельс.

Другою важливою течією сучасної філософії є інтуїтивна метафізика, яку репрезентують: Бергсон, феноменологи та екзистенціалісти. Анрі Бергсон піддавав сумніву придатність інтелектуально-поняттєвого пізнання для філософії, оскільки дійсність стало змінюється. Аутентичне пізнання речей „зсередини» уможливилося лише інтуїцією, що є спонтанно-інстинктивним прагненням людини. Іншим напрямом інтуїтивної метафізики є філософія Е. Гуссерля, який головним її знаряддям вважав інтуїтивне споглядання сутності речей (Wesensschau). До феноменології звертаються деякі томісти, найбільш репрезентативним із яких є Жозе Марешаль. Він сформулював засади т.зв. трансцендентального методу²⁸. Його вихідним пунктом є людська свідомість, і особливо — акти судження. Акти свідомості людини мають інтенціональний

характер, тобто скеровані на якийсь предмет. Трансцендентальний метод, аналізуючи свідомість, дозволяє відкрити реальне буття: спочатку суб'єкта – людини, а потім – об'єктивного світу. На підставі цього з актів свідомості можна робити висновки про світ реальний. Прибічники феноменологічного томізму вважають, що методи об'єктивний і трансцендентальний доповнюють один одного. Вони у своєму філософському методі використовують також т.зв. *реторсію*, яка є відповідником томістського методу *еленктики*.

Різновидом сучасної інтуїтивної метафізики є також екзистенціалізм, представники якого – К'єркегор, Хайдегер, Лєперс, Сартр, Марсель – розуміли філософію радше як позицію і спосіб переживання світу, ніж раціональне пізнання. Тому вони свої погляди охоче виражали у літературній формі.

Третьою течією сучасної філософії є аксіоматична метафізика. Її представники (Е. Шредер, Г. Фреге, Б. Рассел, І. П'єрано) вважають, що метафізика повинна звертатися до формальних наук і використовувати їхні методи.

5. Метафізика та інші науки

5.1. Метафізика і природничі науки

У старогрецькій думці філософія у колі наук займала перше місце; вона власне охоплювала повноту наукових знань людей. Підтвердженням цього є класифікація наук у Аристотеля, який виділив три кола людських знань: теоретичне, практичне й поїстичне (творче)²⁹. Перша з них – теоретична філософія – поділяється на фізику, математику і метафізику. Ця остання визнавалася базою всіх наук. Класифікація наук у Аристотеля сьогодні має виключно історичне значення, оскільки математика і природничі науки здавна визнаються за цілком самостійні дисципліни. Тому виникає питання: які існують зв'язки між природничими науками і метафізикою? Відповіді на це питання сучасні автори, зв'язані з християнською філософією, дають не зовсім однакові: однією є позиція

томістів, іншою — представників напряду філософії науки (philosophy of science).

Прибічники томізму, особливо екзистенційного, енергійно акцентують увагу на методологічній відмінності природничих наук і філософії³⁰. Метафізика є наукою, але водночас і мудрістю. Завданням же мудрості є керування життям людини. Метафізика до певного ступеня керує окремими науками, що їй підпорядковані. Але ця залежність лише опосередкована і другорядна. По-перше, філософія критично аналізує результати окремих наук. Хоча філософія і природничі науки описують одну і ту саму діяльність, проте розуміють її в різних аспектах. Окремі науки вивчають дійсність з боку зовнішніх явищ і квантитативно (в числових відношеннях). Філософія натомість осягає світ у його внутрішньо-якісних елементах і ставить питання про остаточні причини його існування. Завершальним етапом природничих наук є гіпотези і теорії, що найчастіше трактуються самими науковцями як моделі світу і відтак не оцінюються у категоріях істини й хиби. Якщо природнича інтерпретація світу суперечить положенням метафізики, то зазвичай вона виступає за межі природознавства або ж містить у собі певні філософські імплікації. З цієї точки зору можна стверджувати, що саме філософія здатна до критичної оцінки кінцевих результатів окремих наук.

Томісти заявляють, що філософія опосередковано керує дослідженнями природничих наук. Але це не відбувається безпосередньо і в авторитарний спосіб, а тільки *опосередковано*— узгоджуючи мету різних наук і насамперед розкриваючи поняття і вказуючи на зобов'язуючу силу основних законів буття та мислення. Природничі науки послуговуються такими поняттями, як буття, субстанція, матерія, час, простір, рух, якість тощо. Ці категорії розкриває філософія, хоча у нефілософській мові вони мають часто інші значення. Кожна наука визнає об'єктивну вартість основних законів, закон причинності, сталість законів природи. Філософія, спираючись на закони несуперечності й достатньої підстави, вказує на буттєві підстави закону причинності та законів природи.

Філософія і природничі науки мають спільний матеріальний об'єкт – дійсність. Істотна різниця між ними полягає у відмінних формальних предметах і застосуванні різних дослідницьких методів. Природничі науки послуговуються емпірично-експериментальними методами; філософія, хоча й виходить із чуттєвого пізнання, проте користується також рефлексійно-інтуїтивним методом. Філософія і природничі науки – це два відмінні типи наук, які ніяк не можуть бути взаємодоповнюють одна одну. Філософія безпосередньо виходить із переднаукового досвіду і т. зв. „доробного глузду, оцінюючи зібраний матеріал у світлі основних законів буття і мислення, особливо закону несуперечності. Томісти стверджують, що метафізика не повинна спиратися на природничі теорії, бо тоді вона втрачає свою самостійність. Прибічники позитивізму і неопозитивізму визнавали лише таку філософію, яка була б синтезом окремих наук. Томісти вважають, що завданням філософії не є зовнішньомеханічний синтез природничих наук. Але можна говорити про внутрішній синтез, що здійснюється через інтуїцію і мислення науковця-філософа. Метафізик, особливо космолог і психолог, повинен мати дані природничих наук хоча б для того, щоб уміти розв'язувати проблеми у царині, суміжній із філософією і емпіричними науками. Філософія може і повинна використовувати доробок окремих наук. Філософ-томіст не виключає можливості коригування гіпотез і теорій метафізики, якщо об'єктивна наука вкаже на їх необхідність.

Цілковито інакше інтерпретує зв'язок між філософією і природничими науками лувенський томізм, а сьогодні – напрям „філософія науки” (що називається також „філософією у науці”). Традиційному томізові прибічники останньої течії кидають звинувачення в ізоляціонізмі. Вони також вказують на вплив філософських ідей на появу та еволюцію наукових теорій. „Платонівські елементи в астрономії Кеплера або піфагорійсько-кантівські акценти у фізиці А. Еддінгтона є красномовними, та не поодинокими прикладами використання філософії у науці”³¹. Також і класична механіка є фізичною моделлю філософського вчення про абсолютність часу. Деякі прибічники тісної співпраці філософії і природничих наук є

існування Бога, теорія креаціонізму. Принципова відмінність між ними стосується предмета формального, тобто мотиву сприйняття істин. Філософ приймає певні тези з причини їх внутрішньої достовірності, натомість богослов визнає істини, які є змістом Одкровення. Відтак у теології існує зовнішня безперечність, що ґрунтується на авторитетові Бога, Який відкривається людям.

Між філософією і богослів'ям немає жодної істотної суперечності. Остаточним джерелом обох типів пізнання є Бог, Творець людського розуму і Подавець Одкровення. Якщо виникає позірна суперечність між богослів'ям і філософією, то це провина або богословів, або філософів. У минулому деякі богослови вносили до релігії твердження, що не належали до ряду істин Одкровення. Типовим прикладом є засудження творів Коперніка і Галілея. Часом буває і навпаки: філософи свої твердження, які є лише гіпотезами, вважають абсолютними істинами. Найчастіше конфлікт виникає не стільки між істинами Одкровення і філософськими вченнями, скільки між гіпотезами богословськими (теологуменами) і гіпотезами філософськими. Ці вигадані конфлікти треба розв'язувати, терпляче відшукуючи повноту об'єктивної істини.

Богослів'я і філософія мають між собою співпрацювати, бо вони доповнюють одне одного. Що дає богослів'я філософській рефлексії? Богослів'я в деяких випадках оберігає філософію за допомогою т. зв. негативної норми віри. Якщо філософ є християнином і у своїх дослідженнях одержить результат, що суперечить якійсь істині віри, то він має переосмислити свою позицію і піддати її ревізії. Негативна норма віри не вимагає від філософії конкретних розв'язків, а лише запобігає помилці і докорам сумління. Про позитивний вплив богослів'я на філософію можна говорити в тому сенсі, що Одкровення „підсуває” філософам певні проблеми до розв'язування. Це мало місце у ранньохристиянській думці і в епоху Середньовіччя. В цьому ж сенсі можна говорити про „християнську філософію”. Філософія за своєю суттю є самостійна щодо богослів'я, є просто філософією буття, людини, релігії, Бога, природи тощо³⁴. Про християнську

філософію можна говорити лише в аспекті історичному й інтелектуально-психологічному. Інакше кажучи, є християни, які оперуються філософською рефлексією. Вплив християнського вчення на філософію лише опосередкований, але втім значущий. Томістська філософія розробила поняття існування, субстанції, акциденції, причини, оскільки того вимагали питаннями богословські.

Післямодоповнюваність (комплементарність) філософії і богослів'я дозволяє також стверджувати про вплив першої на другу. Чим завдячує богослів'я філософії? По-перше, об'єктивне філософування підготовлює людський розум до прийняття істин вчення. Вона говорить людині про похідність (тварність) буття, існування нематеріальної душі, моральні норми. Всі ці істини є шляхом, що веде до віри (*praeambulum fidei*). Тому в першій Олександрійській назвав філософію „педагогом, що веде до Євангелія”. Філософія також допомагала під час устроювання системи догматичного богослів'я, надавала богословським формулам більшої точності й стислості. Філософія допомагає навіть з'ясувати істини, що називаються таємницями віри. Так, наприклад, богословам було б важко пояснити догмат Св. Трійці, коли б вони цілком зігнорували філософську термінологію. Томістська філософія також неодноразово обороняла богословські істини, доводячи, наприклад, що атеїзм є наслідком системних засновків (передумов), а не результатом об'єктивних філософських досліджень.

Бібліографія

- Adamczyk S., *Metafizyka ogólna, czyli ontologia*, Lublin 1960.
Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
Arnou R., *Metaphysica generalis*, Romae 1955.
Aristoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Lesniak, Warszawa 1983.
Ayer A.J., *Die Hauptfragen der Philosophie*, München 1976.
Balthasar U., *La methode en metaphysique*, Louvain 1943.
Baur L., *Metaphysik*, München 1923.

- Bergson H., Wstęp do metafizyki, tłum. K. Bleszyński, Kraków 1910.
- Bocheński I., ABC tomizmu, „Znak”, 2 (1950), s. 89-126.
- Boyer C., *Cursus philosophiae*, t. 2, Paris 1962.
- Bragger W., *Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften*, „Theologie und Philosophie” 43 (1968) s. 1-17.
- Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, W. 1955.
- Chojnacki P., *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Opole 1949.
- Coreth E., *Metaphysik. Eine methodisch – systematische Grundlegung*, Innsbruck – München 1980.
- Czewowski T., *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948.
- Dingler H., *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, München 1929.
- Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1992.
- Donat J., *Ontologia*, Barcelona 1944.
- Dougherty K., *Metaphysics. An Introduction to the Philosophy of Being*, New York 1965.
- Forest A., *Le structure metaphysique selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956.
- Gabryl F., *Metafizyka ogólna, czyli nauka o bycie*, Kraków 1903.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, W. 1960.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, W. 1987.
- Gościcki T., *Metafizyka*, Poznań 1932.
- Grabmann M., *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, Freiburg 1909.
- Gredt J., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. II, Fryburgi Br., 1937.
- Grenet P. B., *Ontologie*, Paris 1959.
- Herbut J., *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978.
- Henle R.J. *Methods in Metaphysics*, St. Louis 1950.
- Hessen J., *Die Methode der Metaphysik*, Berlin – Bonn 1932.
- Hugon E., *Zasady filozofii (24 tezy tomistyczne)*, tłum. A. Zychliński, Poznań 1925.

- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, W. 1961-1962.
- Janowski M., *Metafizyka*, Kraków 1988.
- Leibniz G., *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, Paris 1934.
- Kurowski S., Krapiec M., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- Leibniz G., *Einführung in die Metaphysik*, Darmstadt 1972.
- Körner S., *Grundfragen der Philosophie*, München 1970.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966.
- Kwiatkowski F., *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. II. *Filozofia bytu*, Kraków 1947.
- Lotz J., *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach 1957.
- Martin G., *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, Köln 1957.
- Maquart F. X., *Elementa philosophiae*, t. III, *Metaphysica*. Parisiis 1938.
- Marechal J., *Le point de départ de la métaphysique*, Bruges 1922.
- Maritain J., *Sept leçons sur l'être*, Paris 1932-1933.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Mercier D., *Metafizyka ogólna*, tłum. M. Kosiakiewicz, W. 1903.
- Muck O., *Die transzendente Methode in der scholastischen philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.
- Nink C., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg 1952.
- Regis L.M., *L'odysee de la métaphysique*, Paris 1949.
- Rimaees J., *Thomisme et méthode*, Paris 1925.
- Rutowski T., *Tajemnice istnienia. Od istnienia świata do istnienia Boga*, Płock 1978.
- Scholz H., *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, Köln 1941.
- Sertillanges A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1925.
- Stępień A., *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
- Stępień A., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976.
- Strozewski W., *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.
- Świeszawski S., Janowski M., *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.
- S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, ed. Leonina, Romae 1882-1948.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1982.
- Van Steenberghen F., *Ontologie*, Einsiedelen – Köln 1953.

- Wais K., *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926.
Weissmahr B., *Ontologie*, Stuttgart – Berlin 1985.
Zieliński E., *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsa Szkota*, Lublin 1980.

II. Поняття буття

1. Теорія абстракції і сепарації

Головним поняттям метафізики є поняття буття, що відрізняється за своїм обсягом і характером від усіх інших понять. Поняття буття є трансцендентальним і аналогічним, усі інші поняття є універсальними. З цієї точки зору конструювання поняття буття вимагає спеціальних пізнавально-розумових заходів; вони є змістом теорії абстракції і сепарації.

1.1. Теорія абстракції

Сформульована Аристотелем теорія абстракції є зрозумілою в контексті філософської системи Платона. Він розрізняв світ ідей і світ матеріально-видимий, а посередником між ними була сфера математичних сутностей – чисел. Онтологічна теорія Платона про існування трьох сфер буття перетворилася у Аристотеля в епістемологічну теорію триступеневого пізнання. Пізнання людини завжди пов'язане з процесом абстракції. Сутність абстракції (лат. *abstrahere* – відривати, відтягувати) полягає у селективному сприйнятті одних рис речі, яка пізнається, і проминанні інших. Цей процес починається вже у чуттєвому пізнанні (кожне з відчуттів сприймає властиві собі риси об'єкта), проте у повному значенні цього слова він реалізується тільки в царині пізнання розумового. Кожне поняття є витвором розуму, який з множини більш або менш істотних рис сприймає лише ті, які в даний момент його цікавлять. Так, наприклад, поняття людини не

охоплює всю конкретну людину, а лише вказує на її суттєво-кваліфікаційно-якісні риси.

Абстракція поділяється на об'єктну і суб'єктну. Остання є процесом абстрагування, який сприймається з боку людини як об'єкта. Поділяється вона ще на переднаукову і наукову. Об'єктна абстракція стосується об'єкта, який у процесі його пізнання підлягає черговим етапам „оголення” від притаманних властивостей.

Переднаукова, або спонтанна абстракція притаманна кожній людині, навіть тій, що не знає філософії, яка, споглядаючи зовнішній світ, невинно стверджує існування речей. Вона тоді говорить: бачу щось, когось, річ, предмет і т.ін. Тому св. Тома стверджував, що поняття буття є першим з усіх понять, воно є найбільш простим, очевидним і підставовим¹. Томістська філософія називає переднаукове поняття буття *ens ut cognitum*. Це є ствердженням речі як існуючої, але ще не метафізичним поняттям буття як такого. Другим, вищим ступенем переднаукової абстракції є абстракція тотальна, її результатом є загальні поняття, які характеризують більше обсяг, ніж зміст речей, що сприймаються. Таке загальне поняття буття (*ens commune*) міститься в основі „дерева Порфірія”, яке співвідносить поняття за їх обсягом.

Для томістської філософії найбільш цікавою є наукова абстракція, яка є свідомою рефлексією, спрямованою на утворення понять, які застосовуються в різних наукових дисциплінах. Аристотель розрізняв три ступені наукової абстракції, а саме абстракцію фізичну, математичну і метафізичну². Фізична абстракція обминає у матеріальних об'єктах всі неістотні, змінні, акцидентальні, чисто індивідуальні риси – притаманні лише даному об'єкту. Вона затримується і досліджує лише ті елементи і властивості речей, що присутні у кожному об'єктові даного роду, тобто належать до сутності речей. Томістська філософія називає випадкові риси речей „індивідуальною матерією”, а властивості необхідні їй істотні – „матерією загальною”. Предметом фізичної абстракції є виключно „загальна матерія”, тобто риси, що досягаються в описанні даного об'єкта. Фізична абстракція застосовується у

природничих науках, які цікавляться матеріальним аспектом дійсності. Якщо процес абстрагування ми розглядаємо з боку суб'єкта, то фізичній абстракції відповідає т. зв. цілісна, або тотальна, абстракція. Вона полягає в тому, що розум пізнає сутність досліджуваного об'єкта, тобто необхідні й конститутивні елементи, утворюючи внаслідок цього загальні поняття (універсалії).

Другий, вищий ступінь абстракції носить назву математичної абстракції. У повсякденному житті ми цікавимося не лише істотними рисами, але й індивідуальними (наприклад, знайомої людини). Природничі науки нехтують усіма акцидентальними властивостями, зосереджуючись на якісних рисах досліджуваного об'єкта. Математична абстракція йде ще далі: нехтує рисами індивідуальними і якісними, затримуючи увагу виключно на одній властивості об'єкта: кількісному аспекті. Математика сприймає дійсність під квантитативним кутом зору; її цікавлять розмір, число, нумерація³. Математичній абстракції, за томістською філософією, відповідає – з боку пізнаючого суб'єкта – часткова абстракція. Її об'єктом є т. зв. кількісне буття (*ens quantum*), тобто кількість, яка існує у субстаційній основі. На рівні математичної абстракції ми нехтуємо зовнішньоматеріальними властивостями, наприклад, геометричної фігури – кола: кольором, величиною, гладкістю поверхні і т.п., концентруючись лише на одній рисі – круглості. Об'єктом математичної абстракції є кількісний аспект реального світу, виділений (за бажанням) з умов матеріального світу.

Завершальним етапом інтелектуального процесу абстракції є абстракція метафізична. Вона також нехтує індивідуально-одиничними і якісними рисами об'єкта („загальною матерією”), кількісними аспектами буття, досягаючи самої підстави всієї дійсності буття. Конкретні сутності (мінерал, дерево, тварина, людина) мають не лише одиничні та якісно-загальні властивості, є не тільки вимірюваними, але насамперед є буттям – існуючим змістом. Ця властивість буття є підставою для всієї решти властивостей

речей. Якщо б Сократ, наприклад, не існував, то не був би посієм жодних індивідуальних і загально-людських рис.

Метафізична абстракція є межею процесу абстрагування. Але не потрібно думати, що цей процес перебігає аналогічно до процесів фізичної і математичної абстракції. Зазвичай говориться, що метафізична абстракція нехтує т. зв. матерією особливою і матерією загальною конкретних сутностей. Таке твердження є певним мисленням скороченням. Адже в дійсності метафізична абстракція не може ігнорувати нічого, жодних субстанційних і акцидентальних рис. Така абстракція не нехтує жодним елементом, але сприймає цілість речі в аспекті буття. Адже все, що реальне, є завжди буттям. Кожна річ має ті чи інші властивості, але насамперед вона є, тобто існує. Те, що досліджуваний об'єкт є таким чи іншим, менш важливе від того, що він існує. В той час як фізик або математик звертає увагу на зовнішні аспекти речі, метафізик зосереджується на тому, що найбільш істотне, – на рисі буттєвості. Об'єкт метафізичної абстракції, позбавлений матеріально-кількісних рис, не сприймається чуттєвим пізнанням. Проте він жодним чином не умивний. Об'єктом чуттєвого пізнання може бути лише те, що має певні розміри, форму, колір, вагу і т.п. Буттєвість, яка є об'єктом метафізичної абстракції, не зв'язана необхідним чином із матерією. Одні енси нематеріальні за своєю природою, наприклад, людська думка, акт волі, духовне „я” людини або Бог. Інші ж, хоча й можуть бути матеріальними, не зв'язані необхідно, у спосіб внутрішній, з матерією, наприклад, якості, зв'язки, субстанції.

Поняття буття як такого (*ens ut ens*), результат метафізичної абстракції, не є вербалізмом або тавтологією. Буттєвість не є відповідником платонівської ідеї або піфагорейського числа. Вона є цілістю конкретної речі, що сприймається з т.з. існування і пристосовується до свого власного змісту. Такий об'єкт є неосяжним для процесів фізичної і математичної абстракції і досягається лише за допомогою акту сепарації, пов'язаного з екзистенційними судженнями. Про потрібність акту сепарації для створення метафізичного поняття буття, яке охоплює аналогічно всю

дійсність, виразно говорять св. Тома Аквінський⁷. Думку Аквіната пояснює Жак Марітен таким чином: „Буття – предмет метафізики, буття як таке, не є ані буттям особливим (партикулярним) природничих наук, ані буттям загальним у повсякденному значенні, ані буттям абстрактним (мисленим) справжньої логіки, ані псевдобуттям псевдологіки; [буття метафізичне] – це реальне буття у повній своїй чистоті і обсязі притаманного йому розуміння або притаманної йому таємниці”⁸. У повсякденному житті ми часто говоримо, наприклад: хтось йде, щось видно і т.ін. Такі вирази говорять про буття, але це ще не буття як об’єкт метафізики. Природничі науки також говорять про якісні сутності, але послуговуються вони універсальними поняттями. Поняття ж філософські мають надкатегорійний, або трансцендентальний, характер, і тому ми лише за аналогією пов’язуємо їх із конкретними об’єктами. Натураліст цікавиться конкретними сутностями лише настільки, наскільки вони реалізують конкретну якісну природу. Метафізична „абстракція” має цілком інший профіль: вона нічого не виключає зі свого обсягу, охоплюючи цілість кожного буття: його зміст та існування, риси якісні й індивідуальні, можливу матеріальність або нематеріальність.

1.2. Теорія сепарації

Метафізичне поняття буття, безпосередньо пов’язане з існуванням, утворюється за допомогою екзистенційних суджень і судження сепарації. Ця проблема поєднується із загальною теорією суджень Томи Аквінського. Судження і поняття – це два результати дії людського інтелекту, цілком відмінні за своєю внутрішньою структурою. Кожне поняття є інтенціональним осягненням того істотного змісту, який наповнює собою позначення (*desygnatu*) цього поняття. Акт судження не додає до поняття нових елементів змісту, а зіставляє зміст судження з об’єктивною дійсністю. Судження за своєю природою засвідчує істинність або хибність поняття, тобто стверджує або заперечує існування змісту, охопленого

поняттям. З вищесказаного випливає, що повне й адекватне поняття властиве лише судженням, а не поняттям. Кожне судження складається з двох суттєвих елементів: а) окремого (накопиченого) змісту; б) ствердження або заперечення цього окремого змісту. Цей другий елемент і відрізняє власне судження від поняття. Сутністю кожного судження є безпосереднє припущення на факт існування.

Св. Тома розрізняв два значення терміна „існування”: реальне існування речі, тобто належність присудка до підмета, і інтенціональне існування⁶. Таке розрізнення дає підставу для розподілу суджень на судження екзистенційні та судження присудкові, або предикативні. Екзистенційні судження безпосередньо констатують існування об'єкта, це судження типу: Павло живе (існує), Варшава існує, будинок існує і т.п. Інший характер мають присудкові судження, що безпосередньо стверджують належність певних рис до підмета, але не стверджують у явному вигляді реального існування. Судження „Сократ є людиною” констатує не реальне існування Сократа, а лише той факт, що згаданій людині притаманні риси, пов'язані з поняттям людськості. Оскільки, таким чином, предикативні судження не свідчать про реальне існування предмета, то вони не можуть бути вихідним пунктом у процесі формування метафізичного поняття буття як такого.

Екзистенційні судження є першим етапом побудови поняття буття як такого. Вони стверджують існування багатьох різних конкретних речей: самосутніх і акцидентальних, живих і неживих, матеріальних і духовних, необхідних і випадкових. Такі судження виникають на підставі повсякденного і наукового досвіду. Ми говоримо у повсякденному житті: квіти існують, кінь існує, кінь існує, друг існує, характер існує, воля і відповідальність існують і т.д. Судження такого роду накопичують багатий матеріал людського досвіду, але ще не утворюють поняття буття у філософському розумінні.

Метафізичне поняття буття апелює до екзистенційних суджень, але виникає лише при використанні негативного присудкового судження, яке називається *separatio*. Таке судження на підставі накопиченого матеріалу з досвіду багатьох

екзистенційних суджень констатує, що буттєвість не пов'язана виключно з будь-яким конкретним предметом чи навіть із класом енів. Адже інакше не могли б існувати інші предмети або інші класи речей. Властивість бути належить як речам матеріальним, так і нематеріальним (психічним), як субстанціям, так і акциденціям, мінералам, рослинам, тваринам і людям. Буттєвість не є виключно атрибутом будь-якого класу речей і тим більш конкретного індивідуального буття. Судження сепарації не відсікає риси існування від окремих речей, що осягаються в рамках екзистенційних суджень. Вони лише стверджують, що буттєвість не ототожнюється повністю з будь-яким конкретним способом існування і не вичерпується ним.

Між процесом абстракції і судженням сепарації є істотна різниця. Поняттєвий процес абстракції відриває й ізолює певні властивості конкретного буття (рисин індивідуальні, якісні, кількісні) з метою кращого пізнання цих інтенціональних властивостей, відірваних від цілості предмета. Натомість інтелектуальний акт сепарації не стільки відокремлює, скільки поєднує у спільному понятті буття різні способи існування. Якщо судження сепарації відділяє буттєвість від її конкретних способів реалізації, то лише з тією метою, щоб засвідчити, що буттєвість як така не пов'язується необхідно з жодною конкретною її реалізацією. Сепарація нічого не обминає у конкретних предметах (адже все є буттям), але поєднує в одному аналогічному понятті всі виявлені раніше у екзистенційних судженнях способи буття речей. Метафізичне поняття буття інтенціонально осягає всі конкретні позначення цього поняття.

2. Передтомістське поняття буття

Головним поняттям усієї метафізики є поняття буття. Кожне поняття є свого роду знаком. Назвою „знак” ми охоплюємо все, що демонструє нашим пізнавальним здатностям щось відсутнє, відмінне від самого себе. Між знаком і означувальною через знак річчю постає специфічний зв'язок, і

...пізнаючи знак, ми також пізнаємо його відношення до світу. Поняття є формальним штучним знаком, відмінним від природних знаків, наприклад, карти, портрета чи фотографії.

Поняття (лат. *conceptus*) за своєю етимологією означає сприйняття, розуміння (лат. *conspicio* — сприймати). Поняття є психічним образом речі, що виникає в нашому мисленні завдяки процесу пізнання. Цей мисленнєвий образ речі є своєрідним відбитком, що відтворює лише суттєві елементи речі, яка пізнається, і обминає її аксіоматичні властивості⁷. Зазвичай розрізняються поняття спонтанно-дорефлексійні та поняття рефлексійні. Вони не відрізняються істотно, оскільки рефлексійні поняття не вносять нових елементів до спонтанного пізнання, а лише уточнюють й удосконалюють його.

Термін „буття” може мати потрійне значення: розподільне, збірне і формальне⁸. У значенні розподільному слово „буття” означає конкретний предмет: дерево, коня, повнину, дію і т.п. Вживаючи слово „буття” у збірному значенні, ми охоплюємо ним повноту дійсності, синонімом у цьому випадку є термін „усе”. Класична метафізика сприймає поняття буття у формальному значенні, тобто те, що існує, що є дійсним, реальним.

Старогрецька філософія спочатку зосереджувалася на епістемологічній проблемі, відшукуючи первісний праелемент світу. Отже, можна сказати, що шукався первісток будь-якого буття. Фалес Мілетський бачив його у воді, Анаксимандр у повині (апейрон), Ксенофан у землі, Геракліт у вогні. Це було спонтанно-феноменальне розуміння природи світу, не було змоги ще з'ясувати його внутрішню структуру⁹. Більш проникливо шукали природу дійсності Геракліт і елеати. Геракліт вбачав у світі виключно змінність і швидкоплинність буття, елеати ж приймали статичну концепцію світу.

Головним представником елеатів був Парменід, „батько онтології”, який визнавав абсолютну єдність усього світу. Все, що існує, є буттям, небуття немає. Буттям може бути лише те, що вже існує, тобто те, що є ідентичним із самим собою. „Рух протистойть тотожності буття із самим собою і тому як

нереальний, такий, що не досягається мисленням, не береться взагалі до уваги. З цього безпосередньо випливає, що весь світ чуттєвого досвіду, який є ніби сценою постійних змін, має бути виключений з порядку буття і віднесений до того, що здається¹⁰. Буття є внутрішнім змістом кожної речі, поза ним немає нічого. І оскільки буття вже є, а небуття немає, то між буттям і небуттям немає жодного переходу і проміжного стану. Будь-який рух і вдосконалення тут неможливі: небуття не може стати буттям, а буття небуттям. Всесвіт є абсолютною єдністю, одвічною і нерухомою. Парменід зафіксував лише один аспект дійсності: сутнісно-змістовний і знехтував існуванням, що підлягає змінам. Тому він заперечив плинність видимого світу. Внаслідок цього він ототожнив буття з єдністю, його філософія була філософією єдності, або генологією, а не філософією буття, тобто онтологією.

Платон і його теорія ідей є новим етапом розвитку грецької філософії. Наслідуючи Парменіда, він ототожнив буття з єдністю, але розійшовся з ним у своїй концепції світу, а саме вважав, що світ не є єдиною космічною субстанцією, а складається з багатьох субстанцій, кожна з яких є єдністю сполучених частин. Платон, вірний науці Парменіда, ототожнив реальне буття з тим, що незмінне і тотожне з собою. Але водночас, у супереч Парменідові, він не піддавав сумніву змінності видимого світу¹¹. Розв'язуючи посталі труднощі, Платон розмежував сферу одвічних ідей, сферу чисел і матеріальний світ. Те, що має повну й автономну реальність, є тотожні собі ідеї – відповідник „буття” Парменіда. Вони незмінні й вічні. Матеріальні речі існують лише завдяки участі в ідеях, є їх відображенням. Числа відіграють роль посередників між ідеями й видимим світом. Метафізика Платона є синтезом генології Парменіда і математичних споглядань піфагорейської школи. Шукаючи синтетичну картину світу, старогрецький мислитель створив урешті роздвоєний образ дійсності. Світ ідей і світ видимий були штучно з'єднані піфагорейським числом. Буття було ототожнене з єдністю і незмінністю перебування, тобто із сутністю, а існування було знехтуване.

Продовжувачем платонівського вчення став Плотін. Головною тезою його філософії було твердження, що Єдине – Буття не є буттям, оскільки має щодо всієї дійсності трансцендентальний характер. З Єдиного все виникає і поступово розвивається. Єдине є трансцендентним не лише стосовно буття, причиною якого воно є, але й стосовно пізнання. Воно непізнаване, точніше пізнання природи Єдиного неможливе для скінченного людського мислення. Оскільки буття є не лише відображенням Єдиного, то метафізика Плотіна є власне генологією.

Нові істотні елементи до філософії буття вніс Аристотель. Його метафізика стала реакцією на платонівський ідеалізм, хоча в інших аспектах стала його продовженням. Платон, узгоджуючи теорії Парменіда, Геракліта і піфагорейської школи, визнав існування двох світів: ідеального і матеріального. Предметом науки є виключно перший із них, що становить собою набір постійних і необхідних ідей. Аристотель сприйняв концепцію науки Платона, але відкинув його теорію буття. З одного боку, він вважав за науку загальне і необхідне знання, а з іншого – реальний характер визнавав лише за індивідуальним буттям. Уявну суперечність між своєю теорією буття і концепцією пізнання Аристотель розв'язав за допомогою теорії субстанції¹². Ця теорія стверджує, що разом зі змінними акциденціями існує також постійна субстанція, що власне і є предметом справжнього знання.

За Аристотелем, уся дійсність поділяється на десять онтичних категорій: субстанцію і дев'ять акциденцій¹³. Вони визначають різні способи буття: один самосуший, або субстанційний, решта – несамосуші, які є лише властивостями субстанції. До акциденцій належать: кількість, якість, відношення, час, місце, положення, дія, пасивність, володіння (одягом, їдою тощо) і т.п.). Лише субстанція існує у собі як суб'єкт, решта форм буття перебуває у субстанції як субстраті. Аристотель відрізняв також явище зміни, що є появою або зникненням субстанції, і, крім того, мислимі відношення, пов'язані з субстанційним буттям, а саме втрати (privatio) й відсутності (absentia).

Термін „субстанція” у творах Аристотеля має кілька значень, а саме: а) самосуше буття – те, що є; б) субстрат для акциденцій, в) видова сутність (*istota gatunkowa*); г) набір предметів, що належать до одного виду. Істотним є розмежування субстанції першої і субстанції другої. Перша субстанція – це будь-яке індивідуальне буття (фрукт, кінь, людина), що є суб’єктом (підметом) властивостей, які йому приписуються. Друга субстанція є загальним поняттям, що пов’язане з певним видом; ми кажемо, наприклад, про поняття фрукту, тварини, людини або будинку. Субстанція у вузькому сенсі – це перша субстанція, або конкретний індивідуальний суб’єкт¹⁴. Головним предметом метафізики є субстанційне буття, тобто набір видових ознак кожної речі. Одна і та сама субстанція може набувати різних, навіть протилежних, здавалося б, властивостей. Так, наприклад, людина переживає часи молодості й старості, здоров’я і хвороби.

До довічного здобутку філософії Аристотеля, крім теорії субстанції, належить учення про акт і можливість, а також теорії гілеморфізму. Грецький мислитель, піддаючи філософському аналізу явище зміни, вирізняв у субстанції два основні елементи: елемент удосконалюючий та елемент удосконалюваний. Перший із них він назвав актом, або формою, другий натомість – можливістю, або матерією. Матерія і форма – це два внутрішні співелементи будь-якої сутності, або сталої видової природи. Ці елементи, на відміну від акциденцій, мають субстанційний характер.

Менш досконалим елементом є матерія. Вона не існує самотійно, не має кількісних або якісних визначень, проте є реальним співелементом буття, хоча й лише можливісно-пасивним. Перша матерія є субстратом будь-яких змін, тим, що є сталим, незважаючи на змінність онтичного стану суб’єкта. Матерія призначена для набуття субстанційної форми, що надає їй визначеності й досконалості. Субстанційна форма є актом буття, вона спричиняє до того, що річ є такою, якою вона є. Власне вона зумовлює те, що конкретна річ належить до визначеного виду. Аристотель, попри свій філософський геній, не вирізняв існування як реального співелемента кожної речі та її найвищої дійсності. Це есенціальне розуміння буття було причиною того, що грецький

мислитель визнавав вічність матерії і не знав концепції креаціонізму.

У формуванні передгомівської метафізики істотну роль зіграв арабський мислитель Авіцена. Його метафізика поєднувала аристотелізм й істину Одкровення, запозичену через Ісуса із Біблії. Тому він запровадив до філософії поняття акцидентного буття і теорію творіння (креаціонізму). Авіцена приймав три значення терміна „буття”: а) буття конкретне – те, що реально існує; б) буття загальне – яке існує лише логічно; в) буття абстрактне – відірване цілком від існування і таке, що становить предмет визначення¹⁵. Предметом метафізики є акцидентне буття, тобто таке, що не зв'язане ще з реальним існуванням. Можливе буття вказує лише на елемент змісту, що є „можливим” стосовно конкретного способу існування.

Авіцена, незважаючи на есенціальне розуміння буття, торкнений в історії філософії визнавав реальну різницю між сутністю й існуванням акцидентального буття. Існування такої різниці він несподівано визнавав під опосередкованим впливом Одкровення, а саме виходу, де Бог дає відповідь Мойсею: „Я є Суций” (Вих. 3, 14). Хоча Авіцена інтерпретував існування як квазі-акциденцію, проте водночас визнавав, що воно є дійсністю стосовно сутності буття. Існування надає реальності можливому буттю.

3. Поняття буття у св. Томи

Поняття буття за своєю природою не може бути визначеним, оскільки є найширшим за своїм обсягом. Визначення на підставі класичного розуміння має вказувати на різні види різниці речі, яка визначається. Поняття буття має категорійний характер, і тому його не можна визначити, а лише пояснити. Український термін „буття” походить від дієслова „бути” – існувати, бути дійсним (гр. *on* від *einai*, лат. *esse*). Тома Аквінський назвав буттям те, що має існування¹⁶. Буття – це все, чому притаманне існування. Це формулювання вказує на присутність у бутті двох елементів: змісту й існування.

У томістській метафізиці розрізняють буття мислиме і буття реальне. Мислиме буття – це все те, що існує лише в інтелекті розумної істоти. Відтак до сфери мислимих речей належить весь поняттєвий апарат людини, що існує лише в інтелекті (*in mente*) і не існує в позаінтелектуальній дійсності. Таке буття в томістській філософії називається буттям „другої інтенції”, на відміну від реального буття, тобто буття „першої інтенції”. До мислимого буття належать також заперечення або відсутності (звані також позбавленостями).

Визначальним у бутті є реальне буття. До нього належить та дійсність, що її мислення не творить, а розпізнає як уже існуючу¹⁷. Метафізичне поняття буття має трансцендентальний характер, тобто охоплює всю дійсність. Реальне буття може бути буттям похідним або буттям необхідним. Останнє завдячує своєю реальністю лише собі, оскільки існування належить до його сутності. Таке буття є повнотою буття, самосутнім буттям, чистим існуванням, чистою дійсністю. Похідне буття натомість завдячує своїм існуванням іншому буттю, оскільки воно за своєю природою лише *може* існувати, але *не мусить*. Це є буття скінченне, недостатнє і створене. Похідне буття може бути буттям – сутністю (*per se*), тобто буттям природним (камінь, дерево, людина) або буттям випадковим (*per accidens*), існуючим як нестійка сукупність речей, наприклад, купа каміння. Буття-сутність, яке, власне, і є предметом метафізики, може бути ще буттям дійсним або лише буттям можливим. Дійсне буття – це все те, що вже існує в даний момент. Можливим буттям є те, що може одержати існування, але наразі не існує. Буттям у власному сенсі є лише дійсне буття, якому притаманний акт існування. Поділ буття на акт і можливість стосується не лише речей, узятих у цілості, але реалізується також усередині одиничних речей. Одні елементи речі є можливістю, інші ж (форма, існування) – дійсністю (актом).

Дійсне буття може бути повним і неповним. Повне буття існує як окрема цілість, неповне ж є складовим елементом цієї цілості. Людина або дерево є повним буттям, матерія і форма або сутність й існування є буттями неповними. Повне буття

бути ще субстанційним буттям або утворювати лише есенцію – властивість субстанційного буття.

Горучи до уваги елементи буття, томістська метафізика розрізняє буття як сукупність (у есенціальному розумінні: буття – зміст), а також буття у екзистенційному розумінні (буття існування)¹⁸. Звичайно, це не є два різних буття, а лише різні акцентування двох аспектів буття: сутності (*ens ut nomen*) та існування (*ens ut participium*). Це ключовий елемент метафізики св. Томи, відтак його потрібно з'ясувати докладніше.

Буття, що розуміють у екзистенційному аспекті, означає існування. Людському пізнанню властиве досягнення спочатку змісту речі, натомість із точки зору буття першим і найбільш первинним елементом є існування¹⁹. Що це таке – існування? Існування – це те, завдяки чому *буття* протиставляється *небуттю* (*буття* і *небуття* суперечать одне одному). Воно є найвищою досконалістю будь-якої речі, є актом сутності. В той спосіб Аристотель вважав за акт виключно субстанційну форму, Тома розрізняв двоякий акт: акт сутності – форму, а також акт буття – існування. Кожна матеріальна річ має складеність двох типів. По-перше, вона складається з матерії як можливості і форми як акту, що удосконалює матерію і надає їй визначених властивостей. Другий тип метафізичної складеності матеріальної речі є поєднанням субстанційної *сутності*, що охоплює матерію і форму та *існування* як головного акту цілості речі. Субстанційна форма є для матерії актом і досконалістю, стосовно ж існування вона є можливістю його прийняття.

Отже, існування є первинним актом кожного енту, його найвищою досконалістю. Існування є актом будь-якої досконалості, оскільки жодна досконалість не була б реальною, якби не мала існування. Існування не є властивістю речі, оскільки воно не додає до неї жодного нового змісту. Існування відіграє роль актуалізації (здійснення) сутності речі, тобто переведення її зі стану можливості до стану дійсного буття. Існування належить до т.зв. простих досконалостей, до яких належать серед інших життя, інтелектуальне пізнання, добро, щастя тощо. Досконалості цього типу не мають обмежень або

відсутності. Обмеження існування не походить від його природи, а є наслідком буттєвих обмежень визначеної видової сутності, яку це існування актуалізує. Існування є нескінченною (в негативному сенсі) і внутрішньо простою досконалістю. Його завданням є об'єднання окремих елементів буття в єдину гармонійну цілість.

Хоча існування є актом і досконалістю сутності, проте воно не належить до конститутивних елементів акцидентального буття. Тому св. Тома називав існування іноді *випадковістю*. Воно не є змістовно-категоріальною випадковістю, типу кольору, часу або положення. Воно є натомість випадковістю в предикації, оскільки у небов'язковий спосіб висловлюється щодо акцидентальних речей. Навпаки, воно є найбільш внутрішнім елементом буття, умовою й основою його досконалості. Акцидентальний характер речей, позбавлених необхідності, дозволяє робити висновок, що між існуванням і сутністю такого буття є реальна відмінність. Точніше кажучи, сутність й існування для акцидентальних речей не є дійсно тотожними, подібно до того, як не є тотожними такі внутрішні складові буття, як дійсність і можливість.

Доповненням існування є акт дії. Св. Тома вирізняв два види дії: *іманентну* і *транзитивну*²⁰. Транзитивна дія починається в одній речі, а закінчується в іншій. Таким процесом, наприклад, є фізична праця. Іманентна ж дія розпочинається і закінчується в межах однієї і тієї самої речі. І відтак вона вдосконалює сам діючий суб'єкт. Такою дією є, наприклад, процес розумового пізнання, мислення, відчуття і т.п. Дія співвідноситься з конкретною річчю, є її еманцією і проявом притаманних їй досконалостей. Характер дії конкретної речі визначається її онтологічною структурою: досконалістю її матерії та форми. Хоча форма не є ще дією, проте кожна природа діє через свою видову форму. Дія не є появою речі, оскільки вона лише організовує й удосконалює вже існуючий суб'єкт. Однак вона за своїм характером наближається радше до існування, ніж до сутності. Але оскільки існування є внутрішнім актом речі, то дія має зовнішнє спрямування. Однак кожна дія

вчинна з існуванням: існування (*esse*) є найвищим актом в ієрархії формальної причинності, натомість дія (*agere*) є актом в ієрархії цільової причинності. Дія є буттєвим наповненням речі, причиною її внутрішнього багатства і перебуваючих у ній можливостей.

Томас Аквінський, попри високе оцінювання на терені метафізики акту існування, нічим не зменшував ролі сутності речі. „Сутність є тим, через що і в чому річ має існування”²¹. Вона є конститутивним елементом кожної речі, хоча й елементом менш досконалим і потенціальним. Сутністю є той актом чого є існування. Сутність – це те, *завдяки чому* (*quo*) щось є. Тома для позначення сутності вживає багато назв: *акт*, *есенція*, *щось*, *річ*, *природа*, *субстанція*.

Метафізика як наука реалістична цікавиться дійсним світом. Реальне буття розпадається на десять категорій, тобто невідних до себе способів існування. Головною категорією є субстанція. Лише вона є буттям повним і досконалим, решта ж категорій є буттям тільки з огляду на їхній зв’язок із субстанцією. Субстанція – це буття, що існує саме в собі і через себе²². Ця риса відносної самосутності є найістотнішою властивістю кожної субстанції. Другою характерною властивістю субстанції є її буття суб’єктом – субстратом для акциденцій. Субстанція – це визначена, детермінована цілість, внутрішньо неподільна і така, що має один акт існування. Єдиний набір акциденцій, бодай найліпше підібраний, ніколи не перетвориться у субстанцію. Хоча субстанція існує в собі і породжує себе, але існує не завдяки собі, бо не є тотожною з актом існування. Буттям цілком самосутнім, тобто таким, що не має жодної причини, є лише Бог.

Аквінат, подібно до Аристотеля, розрізняв субстанції першу й другу. Перша – це конкретна індивідуальна річ, а субстанція ж друга – це видове поняття. Існування субстанції опосередковано, а саме через акциденції, тобто властивості субстанції. Пізнавальні сили людини констатують існування рис матеріальних і психічних (стосовно людського свідомості), в той час як розум робить висновок про необхідність

існування якогось сталого субстрата для цих самих властивостей.

Протистоять субстанції властивості, які є не стільки буттям у власному сенсі, скільки буттям буття²³. Істотною рисою акциденції є її існування в субстанції як у своєму субстраті. Акциденції додають щось нове до субстанції (є її акцидентальною формою), але водночас залишаються у речовій залежності від тієї самої субстанції. Між субстанційним підґрунтям і акциденціями виникає реальна відмінність, відтак, наприклад, колір не є ідентичним із квіткою або голос – зі співаючим птахом.

Від акциденції слід відрізнити складові елементи буття, тобто – дійсність і можливість, форму і матерію. В описі онтологічної структури сутності св. Тома залишається вірним аристотеліком, визнаючи теорію гілеморфізму. В матерії він вбачав такий елемент дійсності, який спричиняє множинність і змінність речей. Форма натомість є засадою єдності і стійкості кожної речі. Форма актуалізує можливість матерії і заповнює всі відсутності (*braki*) у змісті. Вона визначає суттєві риси субстанції і розміщує її в окресленому вигляді. Форма організовує природу речі, готуючи її до прийняття існування. Це останнє є актом і досконалістю матерії і форми, хоча водночас за своїм характером визначається певним змістом речі.

Реальному буттю протистоїть буття мислиме, що називається також буттям логічним. Це буття існує лише у мисленні, тобто формується розумом²⁴ і поза ним не існує. Томістська філософія розрізняє ще мислиме буття з підставою в речі (наприклад, поняття людини або дому), а також буття без такої підстави (наприклад, поняття кентавра). Кажучи про мислиме буття, слід відрізнити в ньому два аспекти: зміст і спосіб існування змісту. Зміст логічного буття подібний до змісту реального буття, відрізняються вони лише способом існування. Зміст реального буття існує об'єктивно, зміст мислимого буття натомість – лише інтенціонально. Логічне буття настільки зв'язане з дійсним світом, що становить реальний акт людського інтелекту. Процес мислення – це не

існція, а частина буття людини, хоча об'єкт думки не завжди фізично має бути реальним.

Гомма, говорячи про мислиме буття, розрізняв заперечення позбавленості (*negasje i prywasje*)²⁵. Заперечення – це неприсутність чогось, при чому воно не імплікує наявності об'єкта. Від заперечення (*negasji*) слід відрізняти відсутність (*brak*). Відсутність завжди зв'язана із суб'єктом, оскільки в ньому перебуває. Деякі позбавленості є нестачею притаманних цьому видові рис (наприклад, глухота людини), інші ж є випадковою неприсутністю певних досконалостей (у цьому випадку ми можемо говорити про брак крил у людини). Відсутності ми розпізнаємо через опозиції (протиставлення), тому говоримо, наприклад: зрячий – сліпий; той, що чує, – глухий.

З поняттям мислимого буття поєднується поняття небуття. Небуття – це заперечення або неприсутність якогось буття, і воно не може спостерігатися або бути предметом уяви. Поняття небуття виникає виключно за допомогою операцій мислення. Небуття як протилежність буттю „пізнається” лише у відношенні до поняття буття. Якщо ми говоримо про буття, то можемо говорити також про небуття. Останнє не має реального існування, не є воно також й елементом буття. Проте поняття небуття не є внутрішньо суперечливим, оскільки має певну основу в дійсності. Кожна акциденція є поєднанням буття і відсутностей, і тому про неї можна говорити як про небуття у певному сенсі. З цієї точки зору можна дискутувати з Бергсоном, який стверджував, що небуття – це лише псевдопоняття. На користь поняття небуття свідчить обмеженість акцидентального буття. Абсолютного небуття немає, проте можна говорити про відносне небуття, яке є скінченністю буття, його недосконалістю або існуванням відсутностей. Категорія небуття відіграє велику роль у сучасній філософії, підтвердженням цьому є Гегель і Сартр. Гегель, визнаючи діалектичне протиріччя законом реального світу, отождивив буття з ніщо. Таке положення було наслідком розбіжності у розумінні буття, коли це поняття сприймалося виключно обмежено і беззмістовно. Сартр небуття розумів як реальну співоснову будь-якого буття, включаючи людське.

Розглядаючи поняття мислимого буття і поняття небуття, слід ще згадати про можливе буття. Проблема можливого буття поєднується з логічною, або предметною, можливістю. Можливе буття – це все, що не існує, але може прийти до існування, таке буття наразі не є елементом дійсного світу, але може ним стати. Треба відрізнати можливості внутрішню і зовнішню. Внутрішня можливість притаманна такому буттю, яке за своєю природою не містить суперечливих, або взаємно виключних, рис. Можливою є, наприклад, золота гора або хмарочос на триста поверхів, але неможливий ані дерев'яний камінь, ані живий мінерал. Зовнішня можливість полягає в існуванні діючої причини, що може створити заплановану річ. Наприклад, поява нової картини можлива лише тоді, коли існує художник.

Розрізняють ще можливості метафізичну, фізичну і моральну. Метафізична можливість ототожнюється з можливістю внутрішньою, можливість ж фізична і моральна є різновидами зовнішньої можливості. Фізична можливість існує тоді, коли певна дія не порушує законів природи. Моральна можливість існує тоді, коли певна дія не порушує законів природи. Моральна можливість полягає в тому, що певна дія виконується в межах спроможності діючої людини. Зрештою лише метафізична можливість зумовлює несуперечливість суттєвих властивостей предмета. Квадратне коло метафізично неможливе, піднімання великого тягара дитиною неможливе фізично, скоєння вбивства порядною людиною неможливе в моральному відношенні.

Кожне можливе буття має якусь сутність (зміст), але не має реального існування. Остаточною підставою можливого буття є Бог: можливе буття існує фундаментально в сутності Божій, віртуально у всемогутності Божій, формально ж – у розумі Божому. Те, що є можливим, може бути здійсненням. Однак жодна можливість не містить у собі необхідності існування (*a posse ad esse non valet illatio*). І навпаки, з факту існування чогось ми можемо робити висновок про його можливість (*ab esse ad posse valet illatio*).

Томізм визнає трансцендентальний характер поняття буття (яке стосується реального світу), і тому необхідно тепер з'ясувати спосіб предикації поняттям буття його позначень (о jeho

(beingness). Томістська філософія визнає поняття буття найістиннішим, найпростішим, найпершим і найістотнішим предикатом. Предикатом найбільш загальним є такий предикат, що стосується всього, що існує або може існувати. І якщо кожна річ реалізується у своєму власному існуванні, то поняття буття є найбільш загальним предикатом з усіх. Неважливим є спосіб (матеріальний чи духовний, необхідний чи випадковий, самосуцний чи несамостійний), істотним є лише факт наявності у кожній речі буття.

Поняття буття є поняттям найбільш простим з усіх, оскільки воно повідомляє виключно про одну властивість – існування. Ця властивість притаманна всім реальним речам. Якщо б ми і її заперечили, то утворили б поняття небуття. Поняття буття є першим поняттям – у тому сенсі, що всі інші поняття вже містять факт буттєвості. Пізнаючи будь-що, ми пізнаємо це як вже існуючу річ, тобто якесь буття. Поняття буття предикуює істотним чином усі свої позначувані (desygnaty). В істотний спосіб, наприклад, ми характеризуємо людину через її видові риси, натомість у спосіб акцидентальний характеризуємо її індивідуальні властивості (наприклад, стан здоров'я). Буття, що досягається у сутності (esencjalnie), істотним чином характеризує все, що в ній є, чиним чином існує, оскільки кожна річ має певну видову природу. Натомість буття, що досягається в існуванні (bytystencjalnie), характеризує у спосіб необхідний виключно Бога, оскільки існування притаманне Його природі. Існування створіння є випадковістю з точки зору буття, але воно не є необхідним у предикації (у характеристиці) стосовно похідних речей.

Оскільки поняття буття є найширшим за обсягом, то виникає питання: як від поняття буття ми переходимо до понять вузких за обсягом? Іншими словами: як поняття буття характеризує окремі історії буття? Можливий двоякий спосіб переходу від одних понять до інших: через додавання нового змісту (властивостей) або через виявлення нових аспектів. Усі універсальні поняття, в тому числі й видові, виникають у перший названий спосіб. Так, наприклад, поняття біологічного життя додає нові реальні властивості до поняття матеріальності. Трансцендентальне поняття буття охоплює всю дійсність, відтак до нього не можна нічого додати. Перехід від поняття буття до інших метафізичних понять

здійснюється через виявлення, тобто в другий вищеназваний спосіб. Процес виявлення також, у свою чергу, може бути двоякий: загальний або особливий. Перший з них реалізується у випадку створення категорій трансцендентальних властивостей буття: єдності, істини або блага. Названі поняття охоплюють поняття буття у новому аспекті, наприклад, у відношенні до мислення або волі. Виявлення особливе реалізується тоді, коли ми переходимо від поняття буття до понять окремих онтологічних категорій: субстанції, якості, відношення тощо. Названі категорії є завжди буттям, але буттям зі специфічним способом існування. Отже, метафізичні поняття нічого не додають до категорії буття, а лише виявляють окремі його аспекти, зміст або способи існування.

Бібліографія

- Balthasar N., *L'abstraction metaphysique et l'analogie des etres dans l'etre*, Louvain 1935.
- Brentano F., *Von den mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Freiburg im Br. 1962.
- Brisbois E., *Qu'est-ce que l'existence*, „Revue philosophique de Louvain”, 48 (1950)s. 185-219.
- Conrad – Martius H., *Das Sein*, München 1957.
- Finance J. de, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris 1945.
- Finance J. de, *Connaissance de l'etre. Traité d'Ontologie*, Paris 1966.
- Forest A., *Du consentement à l'etre*, Paris 1936.
- Forest A., *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1946.
- Garrigou – Lagrange. R., *La synthese thomiste*, Paris 1947.
- Geiger L. B. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
- Gilson E., *L'etre et l'essence*, Paris 1947, пер. пол. Byt i istota, Warszawa 1962.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej*, пер. пол. S. Stomma, Warszawa 1962.

- Millon E., Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. Rybałt, Warszawa 1969.
- Poddaż M., Istnieć i poznawać, Warszawa 1976.
- Rowańczyk S., Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina, Lublin 1992.
- Toplice M. A., Analysis conceptus entis existentialiter considerati, „Divus Thomas”, 61 (1958), s. 320-350.
- Trewant R., De gradibus entis, Paris 1946.
- Van Chancel L., L'être et ses propriétés, Montréal 1950.
- Manser G. M. das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949.
- Maritain J., Sept leçons sur l'être, Paris 1932-33.
- Maritain J., Court traité de l'existence et de l'existant. Paris 1947.
- Maritain J., Pisma filozoficzne, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Marvniarczyk A., Metoda separacji a metafizyka. Związek formowania pojęcia bytu z determinacją przedmiotu metafizyki, Lublin 1985.
- McCull E. L., Istnienie i analogia, tłum. J. Zielinska, Warszawa 1961.
- Owens J., The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics, Toronto 1951.
- Maemaecker L. de, Philosophie de l'être. Essai de synthese metaphysique, Louvain 1947.
- Ogus L., L'odyssée de la metaphysique, Paris-Montreal 1949.
- Wiczawski S., Jaworski M., Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej, Lublin 1961.

III. Аналогія буття і буттєвий плюралізм

1. Загальне поняття аналогії

Проблема аналогії належить до основних проблем метафізики з огляду на те, що всі філософські поняття мають аналогічний характер. Поняття емпіричних і формальних наук є однозначними у своїй предикації позначуваного, а поняття філософські — на чолі з категорією буття — предикують позначуване лише у спосіб аналогічний. Назва „аналогія” походить від грецьких термінів *ανα* — подвоєння і *λόγος* — наука,

слово. Відтак етимологічний сенс аналогії вказує на якусь нерівність, подвоєння, часткову подібність. Найзагальніше кажучи, аналогія є одним зі способів предикації речей. Зазвичай розрізняють три основні способи предикації: однозначний, багатозначний, аналогічний¹.

Однозначна предикація, або синонімічна, здійснюється тоді, коли якісь назви мають цілком різне звучання, але ідентичне значення. Приклади однозначних назв: одяг – шати, церква – храм, мужній – відважний. Аристотель і Тома Аквінський до однозначних понять зараховували також такі назви, які однозначно характеризують (предикують) своє позначуване. Так, наприклад, людині і тварині ми ідентично приписуємо категорію біологічного життя, оскільки відмінності між ними визначають інші властивості. Другим способом предикації є предикація багатозначна, або омонімічна, коли ідентичні назви мають цілком відмінне значення. До багатозначних назв належать поняття: замок (будівля і складова частина дверей), пес (тварина і сузір'я) тощо. Аналогічна предикація знаходиться між однозначністю і багатозначністю. Вона має місце тоді, коли назви з ідентичним звучанням мають значення частково подібні, а частково різні. Класичним прикладом аналогічного поняття є категорія, яку ми відносимо до суттєво різних речей: говоримо про здорові людину, клімат, житло, їжу і т.д. Природа названих позначуваних цілком різна, але їх поєднує щось спільне – воно стосується *здоров'я* живого організму. Кожна аналогія має два необхідні елементи: плюралізм речей та їхню фундаментальну різнорідність при тому, що їх водночас поєднує часткова подібність (*aspektowe podobienstwo*). Тому аналогія називається „несхожою подібністю”. Легко помітити різницю між звичайною подібністю та аналогією. Подібність містить лише тотожні або збіжні властивості, які об'єднують конкретні предмети, аналогія ж містить елементи й подібні, й різні. Брати й сестри зазвичай схожі одне на одного, аналогія ж виникає, наприклад, між рукою людини і крилом птаха.

Поняття аналогії, присутнє у творах Аристотеля, св.Томи, Дунса Скота, Д. С. Міля і Ф. Brentano, є постійною темою

класичної філософії. Але запозичене воно було з повсякденної мови, математики і природничих наук. Тому розрізняють аналогію переднаукову і наукову. Перша з них полягає у твердженні часткової подібності спостережуваних явищ поточного життя; наприклад, ми говоримо про аналогічні ситуації. Наукова аналогія може застосовуватись у науках емпіричних, математиці, а також у філософії. Природнича аналогія виявляється у подібності зв'язків між елементами живих організмів, наприклад, рукою людини, крилом птаха і плавником риби. Названі органи, звичайно, різні, але вони виконують подібні функції у життєдіяльності тих, хто їх має. В природничих науках аналогія – це різновид умовиводу, що переходить від одних спостережуваних фактів до інших. Це міркування індукційного характеру, засади його застосування працювали Мілль і Brentano.

Поняття аналогії використовується також у математиці, де воно означає подібність пропорції. Так, наприклад, аналогічними є відношення між числами: 2:8 і 3:12. Про аналогію говорить також у філософії. Тома Аквінський у коментарі до „Сентенцій” Петра Ломбарда вирізняв три основні різновиди аналогії: аналогія чисто поняттєва, аналогія чисто буттєва та аналогія поняттєво-буттєва². Аналогія чисто поняттєва полягає в тому, що існує одне поняття (назва), яке багато позначуваних характеризує в неоднозначний спосіб. На принциповому рівні зміст цієї назви реалізується лише в одному позначуваному, в решті ж – на другорядному. Це так звана аналогія атрибуції, характерною рисою якої є існування головного *аналогату*. Таким аналогатом для поняття здоров'я є організм, про який ми маємо в першу чергу говорити, що він є здоровим.

Аналогія чисто буттєва полягає в тому, що одне поняття стосується багатьох позначуваних, які мають різний зміст. Поняття тіла позначає безліч речей цілком різної природи, адже різними є тіло неживе, живе і відчуваюче. І, нарешті, поняттєво-буттєва аналогія відрізняється від двох попередніх різновидів аналогії. Вона, на відміну від аналогії атрибуції, не має головного аналогату і водночас не має лише одного поняття.

Власне цей тип аналогії є актуальним для головних метафізичних понять, зокрема для поняття буття, і його трансцендентальних властивостей. Дійсний світ складається з речей, суттєво відмінних між собою, і тому предикація останніх може бути лише аналогічною. Поняттєво-буттєва аналогія є аналогією метафізичною.

Відкидання аналогії як основного методу метафізики призводить до спотворення філософського розкриття світу³. Опоненти аналогії здійснюють подвійну помилку. Одні бачать лише диференціацію світу, не помічаючи його внутрішньої єдності – хоча б лише часткової. До таких систем належать крайній еволюціонізм, номіналізм та ідеалізм. Протилежної помилки припускаються ті, хто констатує виключно єдність світу, не помічаючи його багатства і різноманітності. Така помилка є типовою для всіх моністичних або монізуючих систем. Томістська філософія визнає обидва аспекти світу: його множинність і єдність, різнорідність і тотожність. Проявом такого об'єктивізму і є власне теорія аналогії.

2. Аналогія атрибуції й метафори

Назва „аналогія атрибуції” (від лат. *attribuo* – наділяю) вказує на існування означуваного (*desygnatu*), якому підпорядковані всі інші. Класичним прикладом такої аналогії є поняття здоров'я, яке ми приписуємо не лише живим істотам, але й їжі, дієті, клімату, одягу і т.п. Здоров'я організму є вихідним пунктом усіх інших предметів чи дій. Адже здоров'ю підпорядковане житло, хліб, клімат, діяльність лікаря. У подібному сенсі ми говоримо не лише про солдата, а також і про солдатський хліб, житло (казарму), коня, спосіб життя. Вихідним пунктом тут є людина – солдат. Іншим прикладом аналогії атрибуції є поняття науки. Відтак ми говоримо про науковий метод, наукові дослідження, наукову бібліотеку, наукове покликання тощо. Все, що служить людині науки, охоплюємо прикметником „науковий”.

Аналогія атрибуції застосовується також у царині філософії, де центральним поняттям є поняття буття. Найважливішою формою буття є буття субстанційне, інші (форми) буття – акциденції – завдячують своїм існуванням зв'язку із субстанцією, в якій вони існують як у своєму субстраті. Вони доповнюють субстанцію новими властивостями, але водночас із неї *еманують* їй притаманні (*w niej są urodmiotowane*); вона є вихідним пунктом будь-якого буття. Аналогія атрибуції виникає тоді, коли окремі позначувані (*desygnaty*) мають спільну назву, але зміст, який вона відображає, лише в одному з них реалізовується внутрішньо і формально, а в решті – зовнішньо і опосередковано⁴. Характерною рисою аналогії атрибуції є існування т. зв. головного аналогату, в якому спільний зміст, що називається *аналогом*, реалізується у внутрішньоформальний спосіб. У решті інших аналогатах, що називаються меншими, спільний аналогічний зміст реалізується лише опосередковано й у зовнішній спосіб. Головний аналогат є необхідним вихідним пунктом для всієї решти аналогатів. Так, наприклад, якщо б не було здорового живого організму, то не зайве було б говорити про здоровий колір обличчя, здорову дієту, здорове житло або одягат. Якщо б не було солдата, то не було б військового оркестру або солдатського хліба. Всі інші аналогати якимось чином підпорядковані головному аналогату. Аналогічний зміст реалізується в них лише зовнішньо, однак спільна назва не є лише пустопорожньою грою слів. Головний аналогат, який є вихідним для решти аналогатів, становить нумеричну єдність. Лише в ньому спільний аналогічний зміст реалізується *формально*, тобто належним чином, у менших натомість аналогатах цей зміст реалізується через зовнішню причинність: впливову, діючу або взірцеву. Зовнішні причини вносять щось нове до субстанційного буття, але його „внутрішність” утворюється насамперед причиною формальною.

Між головним аналогатом й іншими аналогатами можуть встановлюватися такі зв'язки:

1. Головний аналогат є метою, аналогати інші – засобами реалізації цієї мети. Метою лікарського мистецтва є

здоров'я людини, а все інше – ліки, дієта, клімат – служить здоров'ю людини. Сносіб реалізації цієї спільної мети – різний із окремих аналогатів.

2. Головний аналогат є діючою причиною, менші ж аналогати – наслідками цієї причини. Зв'язок такий виникає, наприклад, між лікарем та його діями, пов'язаними з доглядом за пацієнтами.
3. Головний аналогат є взірцем, менші ж аналогати є відображенням цього взірця, наприклад, картинами, світлинами, пам'ятниками.
4. Головний аналогат може бути також квазіматеріальною причиною для менших аналогатів. Зв'язок такий існує між субстанцією та базисом і властивостями, рисами субстанційного буття. Всі акциденції є буттям тому, що вони якимось чином відносяться до субстанції.

З цього випливає, що менші аналогати одержують своє визначення лише через їх відношення до головного аналогату. Визначення охоплює насамперед формально-внутрішні елементи буття, а вони служать тільки головному аналогатові. Менші аналогати не мають формальної реалізації спільного аналогічного змісту, і тому їх розуміння та визначення неможливі без одночасного співвіднесення з головним аналогатом. Унаслідок такої своєї структури аналогія атрибутції не забезпечує єдності понять. Важко говорити про спільне поняття здоров'я для людини, клімату чи їжі.

Головний аналогат має безперечний примат існування. Субстанція завжди передує акциденції в існуванні, здоров'я людини – раніше від ліків, харчування або клімату. Цей онтичний примат не завжди йде у парі з приматом у царині пізнання. Часто буває, що ми спочатку пізнаємо другорядні аналогати, а лише потім – головний аналогат. Існування субстанції пізнається через акциденції. Здоров'я людини пізнається через спосіб її реагування на їжу або ліки.

Аналогія атрибутції, не даючи єдності понять, не є особливо цінним знаряддям метафізики. Однак вона дуже допомагає під час філософського аналізу дійсності. Насамперед аналогія атрибутції добре виявляє зв'язок, що постає між субстанційним буттям і акциденціями. Ці останні є буттям

...і, наскільки вони зафіксовані у субстанційному базисі, є меншими аналогатами щодо головного аналогату атрибутів. Також при використанні аналогії атрибуції стає зрозумілою теорія причинності, особливо коли йдеться про божественну причинність. Бог є діючою причиною буття в найповнішому сенсі, оскільки Він створює буття з попереднього стану. Похідні істоти, створіння, є також реальною діючою причиною інших істот, але вони виконують функцію відповідника менших аналогатів. Вони є лише передавачами першого буття. Аналогія атрибуції може також бути використаною у філософсько-антропологічному аналізі, особливо під час розгляду зв'язку між субстанційним „я” людини та її властивостями.

Поряд з аналогією атрибуції, яка називається ще простою аналогією, існує аналогія складних пропорцій, тобто аналогія пропорційності. Вона поділяється на аналогію властиву і повластиву. Ця остання є аналогією метафори⁵. Метафора присутня у повсякденній, і особливо – у літературно-поетичній мові. Будь-яка метафора виконує функцію переносу. І дійсно, виникає якась подібність речей, яка спонукає нас переносити назву з одного означуваного на інше. Спільна назва належним чином стосується лише одного предмета, перенесення її на інші ж предмети можливе завдяки їхній чисто зовнішній схожості до головного означуваного з аналогічною назвою. Ми часто говоримо про усмішку людини, але іноді говориться також про усмішку квітів, сонця, долі і т.п. Звичайно, лише розумній істоті притаманна „справжня” усмішка, решта – це метафори. Подібна метафора – називати лева „царем звірів” або говорити про „ахілесову п'яту”. Говорячи комусь: „Твоєю ахілесовою п'ятою неможливо малювати”, ми не говоримо буквально про його п'яту, а маємо на увазі слабкі мистецькі здібності.

Аналогія метафори має кілька характерних рис. По-перше, спільний аналогічний зміст реалізується у точному (формальному) сенсі лише в одному аналогаті, в інших же аналогатах такий зміст внутрішньо не існує. З цієї точки зору аналогія метафори суттєво формально реалізується від аналогії

метафізичної, в якій спільний зміст формально реалізується в усіх позначуваних (desygnatach).

Усмішка є властивістю лише розумних істот, „ахілєсова п'ята" була елементом організму лише грецького героя, відвага лева притаманна лише цій тварині. У всіх інших аналогах аналогічна досконалість не здійснюється у прямому сенсі. Аналогія метафори є насамперед подібністю зв'язку або подібністю наслідків якоїсь дії. Біблія неодноразово розповідає про гнів бога, але це не потрібно розуміти дослівно, бо це суперечило б природі Бога – Любові. Йдеться лише про те, що правосуддя Боже може допровадити до наслідків, подібних до дії розгніваної людини, тобто покарання зла. У схожому сенсі ми кажемо, що хтось є сильним, як слон, або відважним, як лев. Кожна аналогія метафори має динамічний характер, виключаючи наслідки, подібні до тієї природи, в якій аналогічна досконалість реалізується у внутрішньообуттєвий спосіб.

Аналогія метафори істотно відрізняється від аналогії метафізичної. Ця остання має профіль принципово статичний, в той час як аналогія метафори є специфічною завдяки своїй динаміці й означає подібність дії або її наслідків. В аналогії метафори спільна досконалість реалізується формально лише в одному аналогаті, в інших же тільки у зовнішньометафоричний спосіб. Натомість в аналогії метафізичній означений зміст через спільну назву реалізується в усіх аналогах. Аналогія метафори відрізняється також від аналогії атрибуції. Їхньою спільною властивістю є той факт, що аналогічний зміст внутрішньо реалізується лише в одному аналогаті, в інших же – тільки у зовнішній спосіб. Різниця між аналогією атрибуції та аналогією метафори зумовлена їх відмінною структурою: перша може бути зв'язком двох елементів, друга ж має принаймні чотири елементи. Різним є також характер обох типів аналогії. Аналогія атрибуції має статичний характер, аналогія ж метафори – зважаючи на подібність дій – має характер динамічний.

Значення аналогії метафори обмежене. В принципі вона не має наукової вартості і тому не знаходить застосування в царині метафізики. Однак сьогодні щоразу більшу увагу приділяють ролі метафор, порівнянь, мовно-стилістичних компарацій, образів тощо. Хоча їхня істотно-речова роль і обмежена, але вони виконують

психологічно-предметну, комунікаційну, експлікаційну, інтуїтивну роль. Підтвердженням переосмислення метафоричної аналогії є, наприклад, теорія шифрів Карла Ясперса. Зрештою, філософські течії екзистенціалізму, феноменології, аксіології й інтуїтивізму безперечно цінують роль елементів, яким класична філософія дає назву аналогії метафори. Також і сучасне богослів'я, особливо гомілетичного і дидактично-катехитичного напрямів, визнає необхідність застосування метафоричної мови у своєму предметі. Людська мова у розкритті таємниці світу обмежена, тим більше це стосується таємниці Бога. Габріель Марсель слушно стверджує, що Бог для людини є радше таємницею, аніж проблемою. Підтекст неодноразово можна про Нього говорити тільки у спосіб метафоричний.

3. Метафізична аналогія

Аналогія пропорційності, яка має щонайменше чотири елементи, що об'єднані у дві пари пропорції, існує у двох формах: як загальна аналогія пропорційності і як аналогія метафізична у точному розумінні⁶. Перша з них спирається на будь-які поняття ширшого обсягу, між іншим на поняття родові та якісні. Метафізична ж аналогія ґрунтується на поняттях трансцендентальних, що виражають прості (т.зв. чисті) досконалості. Прикладами загальної аналогії пропорційності є такі: 1. Як око призначене бачити, так вухо – слухати.

2. Як капітан відноситься до корабля, так президент – до держави.

Метафізична аналогія складається з трьох елементів: аналогону, аналогатів і взаємного зв'язку між ними. Аналогон – це спільний зміст, досконалість чи зв'язок, що виступає в усіх означуваних (*desygnatach*) аналогічної назви у спосіб нерівнопропорційний. Аналогон є носієм подібності між речами і джерелом відносної єдності речей. Для людини і тварин такою аналогічною досконалістю є наявність здатностей чуттєвого пізнання, а насамперед – наявність субстанційної форми душі. Аналогати ж – це суб'єкти, в яких реалізується спільна для них

досконалість. Аналогати принципово не схожі один на одного і відтак стають джерелом неоднорідності світу. Аналогати подібні настільки, наскільки містять у собі причетність до якоїсь спільної досконалості. Третій елемент метафізичної досконалості – це зв'язок між аналогоном і аналогатами, відношення речі, яку мають, до того, хто її має. Диференціація між ними є реальною.

Підставою аналогії та її наукової вартості є пропорційна подібність або навіть пропорційна тотожність, яка виникає між речами, за природою не схожими одна на одну⁷. Аналогати принципово різними, тобто відмінними за своєю природою. З'єднує їх тільки спільна досконалість, яка є внутрішнім елементом кожного з них. Між аналогоном і аналогатами виникає зв'язок внутрішній і необхідний, він називається трансцендентальним зв'язком. Останній полягає в тому, що окремі аналогати всім своїм змістом (різним суттєво у кожного) спрямовані до спільного аналогону. Так, наприклад, людське тіло спрямоване до душі, яка є субстанційною формою людини. Цей внутрішньо-реальний зв'язок тіла й душі є спільною властивістю людського і тваринного світів. Спосіб інтерпретації метафізичної аналогії не завжди є цілком ідентичним. Одні автори більш наголошують на існуванні в аналогії елементів подібних, інші зосереджуються більшою мірою на відмінностях, що розділяють окремі аналогати. Сутність аналогії охоплює як елементи подібні, так і відмінні. Пізнання за аналогією є, по суті, лише частковим, аспектним, тобто не докладним і опосередкованим. Але, незважаючи на це, таке пізнання об'єктивне і певне.

Метафізична аналогія ґрунтується на трансцендентальних поняттях, зв'язаних безпосередньо з буттям і таких самих широких за обсягом, як і воно. Ці поняття охоплюють те, що є найбільш внутрішнім і суттєвим у дійсності: буття, а також його аспекти – єдність, істину і благо. Трансцендентальні поняття внутрішньо зв'язані з існуванням, яке, у свою чергу, є підставою інших простих досконалостей: життя, дії, рис, зв'язаних з інтелектуальним пізнанням і сферою волі (етичних цінностей). Поняття категорійно-універсальні ігнорують існування речі, і

... підставою лише для аналогії атрибуції або аналогії чисто формальної.

Другим необхідним елементом метафізичної аналогії є транзитивні зв'язки. Полягають вони в тому, що буття цього елементи всією своєю природою підпорядковані або підпорядковані до чогось іншого. Ці зв'язки є необхідними, вони встановлюються одночасно зі своїм субстанційним суб'єктом і разом з ним зникають. До таких між іншим належать зв'язки: душа — її пізнавальна здатність — її предмет, сутність — існування, можливість. Протилежністю трансцендентальних зв'язків є категорійні, в яких також має місце реальний зв'язок речей між собою, однак цей зв'язок тимчасовий і позбавлений необхідності. До категорійних зв'язків належать зв'язки просторові, часові, більшість суспільних відносин — як, наприклад, знайомство, дружба, стосунки у школі, на робочому місці, між сусідами тощо. Категорійні зв'язки, що відіграють безперечно важливу роль у суспільстві, є, однак, нетривалими. Вони також не враховують природи людини, а саме те, що форми дружби є різnorodними, різним є ставлення людини до життя, проживання, відмінним є виконання людиною своїх правових обов'язків тощо. Звичайно категорійні відношення забезпечують певний ступінь пізнання, але це не є глибоким пізнанням різних за своєю природою аналогатів. Відношення подібності між поведінкою людей і тварин безперечно існують, але річчю ризикованою є дедукування висновків про ідентичність їх психіки. Так, наприклад, однаково граються дитині особини людини і тварини, але лише гра перших опирається на рефлексивну думку і свідомий вибір.

Глибше пізнання дійсності ґрунтується на відношеннях трансцендентальних. Томістська філософія визнає багатство і різноманітність світу, але помічає також його відносну єдність. Усі речі подібні до себе в одному аспекті — факті існування. Кожна річ існує інакше: іншими є діяльність Бога, людини, тварини, рослини, мінералу. Кожне єство, однак, усією своєю природою підпорядковане властивому собі існуванню. І хоч інакше існують речі неживі й живі, матеріальні й духовні, випадкові й необхідні, але всяке буття зв'язане з реальним існуванням. Уся природа кожного буття трансцендентально

зв'язана з існуванням. Таке відношення є найглибшим джерелом аналогічної подібності всіх речей. Ось приклад метафізичної аналогії:

$\frac{\text{Граніт}}{\text{існування}} \text{ є таким як } \frac{\text{рослина}}{\text{існування}} \text{ як } \frac{\text{людина}}{\text{існування}} \text{ як } \frac{\text{Бог}}{\text{існування}}$

Вищенаведене відношення істотно відрізняється від аналогії метафоричної, яка постає в таких прикладах:

1. $\frac{\text{Керманич}}{\text{човна}} \text{ є таким як } \frac{\text{президент}}{\text{держави}}$
2. $\frac{\text{Серце}}{\text{людини}} \text{ є таким як } \frac{\text{фундамент}}{\text{будинку}}$

Обидва наведені приклади становлять собою часто уживані метафори, які щось говорять про подібні відношення між роллю керманіча і президента та роллю серця і фундаменту. Але ці відношення подібні лише у спосіб зовнішньо-динамічний, а не внутрішньоформальний.

Яка ж вартість аналогічного пізнання? Дунс Скот стверджував, що аналогія у певному розумінні (наприклад Генріха Гентського) є прихованою багатозначністю⁸. Силогізм, у якому є аналогічне поняття, має помилку, яка називається *quaternio terminorum* (учетверіння термінів). Таке поняття має цілком відмінний смисл в обох засновках силогізму. Так, наприклад, іншою є доброта людини і Бога, милосердя людини і Бога. Відтак, якщо про Бога і його створіння ми висловлюємося лише аналогічно, то Бог є цілком непізнаним.

Аргументи цього типу є поважними, але вони перебільшені і зумовлені відмінністю концепцій буття Томи Аквінського і Дунса Скота. Якби науковим доведенням було лише доведення, що ґрунтується на однозначних поняттях, то метафізика була б неможливою або в ній належало б прийняти моністичну концепцію дійсності. Адже якщо висловлювання про буттєвість субстанції та акциденції, створіння і Бога є

...значним, то множинність є зовнішньою. Тоді все стає єдиним, і на місці онтологічного плюралізму постає монізм.

Опоненти цінності аналогічного пізнання не помічають, що принципова множинність і відмінність речей не виключає їхньої відносної єдності. Ключем розуміння аналогії є факт, що вони співіснують: множинність і єдність, різноманітність і аналогічна подібність. Це два різні аспекти однієї і тієї самої єдності. Аналогати є носіями різниці, натомість аналогон є переломом пропорційної єдності речей. Аналогічне пізнання містить попереднє знання відношення між окремими аналогатами. Один із цих аналогатів добре нам відомий, і ми через аналогію прагнемо пізнати природу іншого. У вищевказаному прикладі метафізичної аналогії ми порівняли такі відмінні аналогати, як: мінерал, рослина, тварина і Бог. Натані речі за своєю природою не є тотожними, відтак ми не порівнюємо, наприклад, людину як таку і Бога як такого, тварину як таку і рослину як таку. Нічого цінного і нового з такого зіставлення не вийде. Окремі речі можна, однак, порівнювати в аспекті наявності у них спільної досконалості, тобто насамперед існування. Адже кожна річ, кожне буття, як випадкове, так і необхідне, з усім своїм багатством конститутивних властивостей підпорядковані відповідному собі існуванню. Існування є підставою буттєвості, наприклад, людини і Бога, хоча воно таке ж різне, як різні їхні природи. Тому існування випадкового буття позбавлене необхідності, а існування Бога є необхідним і абсолютним.

Метафізичну аналогію не слід звужувати до факту існування. Адже її основою є також так звані прості досконалості, зв'язані з розумовим життям, а також зі сферою особистих цінностей, як інтелектуальних, так і етичних. Тому пізнання природи людини й істотних рис простих вартостей, між іншим особистості, істини, блага, справедливості й любові, дозволяє робити висновок про аналогічний спосіб буття пізнаних досконалостей у природі Божій. Знаючи про повну відмінність природи людини і природи Бога, ми можемо, проте, мати аналогічне знання окремих атрибутів Божих. Належить, однак, пам'ятати, що будь-яке метафізичне пізнання ґрунтується

на пізнанні буття. У відриві від буття всяке аналогічне пізнання втрачає свій власний сенс і стає нерідко звичайною метафорою.

Існує питання: чи можлива якась – бодай лише в аспектах подібність між скінченністю створіння і нескінченністю Творця? Чи можливий якийсь інтелектуальний перехід між Богом як причиною і світом як наслідком Божої дії? У відповідь слід визнати, що однозначне пізнання Бога неможливе⁹. Потім треба відрізнити факт існування Бога і специфіку Його природи. Кожний наслідок указує на присутність адекватної причини, відтак похідне (створене) буття вимагає існування Необхідного Буття як адекватної причини. Оскільки існування не належить до природи похідного (створеного) буття, то єдиним раціональним поясненням світу похідних (створених) речей є таке буття, у природі якого знаходиться існування. Факт існування Бога, безперечно, легше досягнути, ніж зрозуміти Його природу. Відтак томізм не є агностицизмом, бо говорить про присутність Творця. Існування Бога ми можемо пізнати з факту наявності похідних (створених) речей. Але чи можливе пізнання Його природи з аналізу створених речей як результатів Божої діяльності? Томізм не визнає можливості безпосереднього пізнання Бога, і тому важко говорити про адекватне пізнання Божої природи¹⁰. Наше пізнання Бога є *насамперед* заперечувальне, хоча й не *виключно* запереченням. Тому Тома Аквінський полемізував з Мойсеєм Маймонідом, який вважав, що людина здатна лише до формулювання заперечувальних суджень про Бога. Якби дійсно було так, то однаково справедливим було б визначення Бога як блага і як матеріального тіла. Ми можемо приписувати Богу також певні позитивні властивості, а саме ті, які за своєю природою не імплікують жодних позбавлень (*braków*), недосконалостей і обмежень. Це є прості досконалості, зв'язані існуванням і сферою особистісно-розумових цінностей. Відтак ми говоримо про Бога, що Він є особистістю, Життям, Істиною, Благом, Любов'ю тощо. Ці досконалості, що засадничо приписуються Богу, ми пізнаємо лише у спосіб недосконалий, тобто аналогічно. Ми знаємо, що ці досконалості притаманні Богові, але не знаємо їхньої конкретної реалізації і способу існування у

Божій природі. Тома Аквінський розрізняв власне досконалість і спосіб її реалізації¹¹. Приписуючи Богові позитивні властивості, ми не переносимо на Нього способу реалізації цих досконалостей, який має місце у створених істот, наприклад, у людини¹². Роблячи висновки, слід зазначити, що наше пізнання Божої природи не є ані метафоричною багатозначністю, ані відношенням однозначно досконалим, а лише пізнанням аналогічним — предметним і смисловим, і водночас лише фрагментарно-аспектним.

Приписуючи Богу будь-які досконалості, не можна забувати, що їх остаточною підставою є завжди буття. Відтак, коли ми називаємо Бога Благом, Істиною, Любов'ю чи Милосердям, то це означає насамперед те, що Він є найвищим буттям — необхідним, абсолютним існуванням. У нескінченно багатій буттєвості Бога знаходять свою основу і прояв будь-які інші досконалості — як заперечувальні, так і стверджувальні. Тому ми можемо назвати такі атрибути, які не суперечать природі Божій. Буття Боже є нематеріальним і нескінченним, і водночас особистим, розумним, вільним, всемогутнім і наддосконалишим.

4. Буттєвий плюралізм

Аналогія імплікує буттєвий плюралізм, тобто множинність і онтологічну різноманітність дійсності. Існують власне субстанційні речі та акциденції, істоти (byty) живі й неживі, вічущі й позбавлені відчуття, матеріальні й психічно-духовні, створені й необхідні. Світи неорганічний, рослинний, тваринний і людський є підтвердженням багатства і різноманітності світу. Чисто буттєва аналогія вказує на різні внутрішньобуттєві композиції (złożenia)¹³. Найважливішим з них є: комплекси з протяжно-корпускулярних частинок (матеріальні речі), комплекси з матерії і форми, комплекси з субстанції і акциденції, комплекси з родової природи й індивідуальних рис, а також комплекси із сутності та існування. Понад інфраантичні (внутрішньобуттєві) комплекси

зумовлюють те, що окремі речі є різними за своєю природою властивостями. Буттєва аналогія підтверджує існування онтологічного плюралізму.

Різновидом плюралізму є дуалізм, який визначає існування матерії і духу як двох не зводимих один до одного елементів дійсності. Найчастіше дуалізм стосується антропологічної проблематики, у якій якісно стверджуються різнорідність і взаємна незводимість тіла і душі.

Плюралізм, що розуміють у широкому сенсі, визнає чисельну множинність і якісну різнорідність видимого світу. Існують різні форми плюралізму. Реалістичний плюралізм, тобто плюралізм у безпосередньому сенсі слова, визнає множинність речей, різнорідність їхніх природ і актів існування. Такий плюралізм притаманний течії класичної філософії починаючи від Аристотеля через християнську філософію і до багатьох представників сучасної філософії (між іншими Ф.Брентано, М.Шелера, А.Бергсона, М.Блонделя). Можливий також плюралізм ідеалістичний. Його представником був Платон, котрий визнавав множинність речей, що утворюють видимий світ, хоча водночас таку множинність інтерпретував як світ тіней, який відбиває множинність ідей. Іншою формою ідеалістичного плюралізму є акосмічний ідеалізм Берклі, який до дійсного світу відносив лише духовний світ Бога і світ людських душ.

Протилежністю плюралізму є монізм, який піддає сумніву або множинність речей, або їх різнорідність. Крайньою формою монізму є течія, що заперечує чисельну множинність світу. Ії прихильники проголошували елеати, на думку яких уся дійсність становить одну відвічну і нерухому субстанцію. Множинність і змінність речей вони інтерпретували як результат помилок чуттєвого пізнання. Більш поміркованою формою монізму є такий погляд, що визнає кількісну множинність світу, але водночас заперечує його якісну різнорідність. Такий монізм існує у багатьох різновидах¹⁴, а саме може бути монізм пантеїстичний, ідеалістичний або матеріалістичний.

Пантеїстичний монізм ототожнює Бога і світ видимий, заперечуючи як кількісну, так і якісну відмінність Бога

творінь. У цій інтерпретації Бог не є діючою причиною світу, а лише причиною матеріальною або формальною. Пантеїзм існував у багатьох видах¹⁵. Одним із них є ідеалістичний пантеїзм Гегеля, який водночас є ідеалістичним монізмом¹⁶. Гегель визнавав феноменально-кількісну множинність речей, але суттєві сутності трактував як прояви або моменти вічного процесу саморозвитку Абсолютного духа. Відтак він спрещував онтологічно-субстанційну множинність світу.

Матеріалістичний монізм не заперечує множинності світу, але відкидає його якісну різноманітність. Це є визнання єдинорідності світу, що зводиться виключно до матерії. Історія філософії фіксує різні види матеріалізму. Грецькі атомісти стверджували, що онтичний градуалізм видимого світу є винятково наслідком кількісних об'єднань. Людина в цій інтерпретації складається з ідентичних частинок (атомів), як і тварина або мінерал, відрізняючись від них лише наявністю більшої кількості складових частин. У XVIII столітті був проголошений механістичний матеріалізм, який психічну діяльність людини інтерпретував як результат фізико-хімічних перетворень. У XIX столітті в моді панував біологічно-фізіологістичний матеріалізм, що визнавав лише відмінність між неорганічною та органічною матерією, до останньої зводячи світ людини. І також у XIX столітті виник діалектичний матеріалізм, який хоч і визнавав якісну розбіжність між світом людини і світом тварин, але трактував її як наслідок кількісних змін у структурі матерії. Точніше кажучи, психічне життя людини – разом із думкою і свободою – трактувалося як витвір високоорганізованої матерії у формі людського мозку і нервової системи.

Християнська філософія, на відміну від різних форм пантеїзму, визнає кількісний і якісний плюралізм речей (bytow). Онтологічний плюралізм є сталим елементом християнської думки, в тому числі й томізму.

Бібліографія

- Anderson J. F., the Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence, St. Louis 1954.
- Bejze B., Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958), z. 1, s. 149-173.
- Bocheński L., On Analogy, „The Thomist”, 11 (1948), s. 424-447.
- Caietanus Thomas de Vio, De nominum analogia. De conceptu entia, ed. Zammit, Romae 1934.
- Fackes K., Die Analogie in unserem Gotteserkenntnis, Münster 1928.
- Habbet J., Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin, Wien 1928.
- Klubertanz G., St. Thomas Aquinas on Analogy, Chicago 1960.
- Kowalczyk S., Negacja analogii a poznawalność Boga, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2 (1959), nr 1, s. 71-84.
- Kowalczyk S. Koncepcja analogii Franciszka Brentany, Lublin 1951 (Mps Bibl. KUL).
- Krapiec M. A., Teoria analogii bytu, Lublin 1959.
- Lyttkens H., The Analogy between God and the World, Uppsala 1952.
- Manser G.M., Das Wesen des Thomismus, Freiburg Sch. 1948.
- Mascall E.L., Istnienie i analogia, tłum. W. Zielińska, Warszawa 1961.
- Montagnes B., La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Paris-Louvain 1963.
- Munnunck M. de, L'analogie métaphysique, „Revue néoscholastique de philosophie”, 24 (1923), s. 129-155.
- Penido M.T., Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris 1931.
- Platzeck E., De conceptu analogial respectu univocationis, „Antonianum” 23, (1948), s. 71-132.
- Przyward E., Analogia entis, München 1932.
- Ramirez S., De analogia secundum doctrinam aristotelico thomisticam, Matrini 1922.
- Shircei C.L., The Univocity of the Concept of the Being in the Philosophy of John Duns Scot, Washington 1942.

Wagner H., Existenz, Analogie und Dialektik, München 1952.

Michalski E., Jednoznaczność transcendentna w metafizyce Jana Dunska Szkota, Lublin 1988.

IV. Основні закони буття

На терені класичної філософії принципову роль викрають т.зв. основні закони буття і думки (*prima principia*), які присутні в онтології, епістемології і філософії Бога. Зрештою в кожній науці є „кінцеві засновки” (*ostateczne przestanki*)¹: одні в дедукційних науках (математиці, логіці), інші в науках природничих. Також у царині філософії є незаперечні засади і передумови. Цього дотримувався св. Тома, на переконання якого „все знання міститься віртуально в законах”². Томістська філософія говорить про інтуїтивне пізнання перших засад (основних законів).

Аристотель „началом” називав усе, завдяки чому щось виникає, стає чи пізнається. Тома Аквінський терміном *principium* охоплював усе те, від чого щось якимось чином походить³. Поняття „начало” ширше від поняття причини, оскільки останнє виражає субстанційну відмінність і залежність між речами. Томістська філософія відрізняє начала логічні від начал метафізичних. Перші з них – це такі поняття або судження, з яких можна вивести інші поняття або судження. Це попросту аксіоми, які так часто фігурують у дедуктивних науках. Інший характер мають начала метафізичні, що пояснюють існування або генезу речей. Основні закони, про які говорить томістська філософія, – це найзагальніші закони існування і функціонування всіляких речей. Вони є необхідними і для пізнання, і для людського мислення. Основні закони – це найбільш універсальні, необхідні й абсолютно первинні судження, які в явний чи неявний спосіб мають на увазі в усіх передумовних, що стосуються буття або мислення. Основні закони мають кілька характерних властивостей. Ці закони є первинними, тобто не мають своєю передумовою жодних інших законів, самі натомість є підґрунтям для всіх смислових понять і

суджень. Основні закони мають абсолютну цінність, тобто їхня необхідність не обмежується жодними умовами чи обставинами. І, нарешті, основні закони є аналітичними судженнями, оскільки їх істинність випливає із самого аналізу складових понять такого судження. Як судження аналітичні вони є абсолютно достовірними й очевидними самі через себе. Принципово такі судження не можуть доводитися, вони з'ясовуються або доводяться лише у спосіб заперечування, тобто через наведення абсурдних наслідків, що випливають із заперечення цих законів.

Як пізнаються основні закони буття і мислення? У людини є розумово-інтуїтивна здатність, яку св. Тома називає „*intellectus principiorum*”. Ця здатність дозволяє спонтанно й безпосередньо розпізнати те, що зв'язане з буттям⁴. Повне пізнання буття здійснюється власне через формулювання основних законів. Зіставляючи буття із самим собою, ми стверджуємо: „*Буття є буттям*” – це закон тотожності. Зіставляючи буття з його запереченням – ніщо, ми говоримо „*Буття не є небуттям*” – це закон несуперечності. Наступним кроком є зіставлення закону тотожності і закону несуперечності, тобто буття і небуття – і тоді постає закон виключеності третього: „*Між буттям і небуттям немає чогось проміжного*”. Шукаючи нарешті підстави існуючого буття, ми формулюємо закон достатньої підстави: „*Кожне буття повинне мати підставу свого існування*”.

Основні закони є результатом інтелектуальної інтуїції. Пізнання і формулювання основних законів онтології та логіки здійснюються лише у царині інтелектуального пізнання, – не дискурсивно, а інтуїтивно. Емпірична основа є тільки вихідним пунктом, але не становить собою єдиного і найважливішого критерію істини. Таким критерієм є інтелектуальна очевидність предметного характеру, тобто розум людини – на підставі перевірених емпіричних фактів – інтуїтивно пізнає необхідність основних законів буття. „Інтелект основних законів”, напевно, не є окремою здатністю людини, відмінною від інтелекту дискурсивного⁵. Інтуїтивне пізнання основних законів є специфічною сферою функціонування інтелекту, яка

представляється дискурсивному мисленню. Основні закони буття і мислення не приймаються апіорно, але „читаються” інтелектуальною інтуїцією на прикладі конкретних даних досвіду. Вони необхідні для філософської рефлексії, але не надають достатньої основи для метафізики.

1. Закон тотожності

До кола основних законів належить закон тотожності. Перше його сформулював Парменід, кажучи: „Буття існує, нібуття немає”. Аристотель не залишив виразно сформульованого закону тотожності, але він знав і цінував його значення⁶. Подібна ситуація складається й у св. Томи Аквінського. В його творах ми не знаходимо формулювання закону ідентичності, але багато його висловлювань припускає цей останній⁷. На сьогодні існує багато формулювань закону тотожності, ось деякі з них:

Те, що є, є.

Буття є буттям.

Кожна річ є тим, чим є.

Кожне буття є ідентичним із самим собою.

Кожне буття є єдністю.

Кожне буття має визначений зміст, який його конститує.

Кожне буття є одним і тим самим.

Чи закон тотожності не є тавтологією? Такий закид часто виявляється у філософській літературі. Він виникає з причини неправильного розуміння цього закону. Адже не кожне судження, що звучить тавтологічно, є справжньою тавтологією. Не є тавтологією слова Пілата: „Що я написав, те написав” (Ін. 19, 22). Також судження „буття є буттям” може означати – „те, що є, справді є” або „кожне буття є самим собою”. Закон тотожності у такому розумінні не є тавтологією, оскільки він підтверджує тотожність буття до самого себе, тобто сталість його онтологічної природи.

G.M. Manser пропонує дещо іншу інтерпретацію закону тотожності. „Буття є буттям” означає: буття є єдністю, чимось

неподільним⁸. Законові тотожності можна також надати такий сенс, який поєднує порядок буття і порядок пізнання. Підмет і присудок судження „буття є буттям” належать, таким чином, до різних порядків. Підмет означає буття реальне, присудок говорить про буття, що досягається в актах людського пізнання. Зв’язка судження „є” констатує взаємний зв’язок обох порядків: реального і пізнавального, а також їх пропорційну тотожність.

Цікаву інтерпретацію закону тотожності пропонує Ж.Марітен, який формулює його так: „Кожне буття є тим, що є”⁹. Таке судження не є тавтологією, оскільки суб’єкт і предикат речення означають різні речі, а саме суб’єкт говорить про буття, яке потрібно розуміти в есенціальний спосіб, натомість предикат указує на існування як акт сутності. Обидва елементи буття – зміст і існування – внутрішньо зв’язані один з одним. Онтологічному закону тотожності у сфері логіки відповідає формулювання: що є, про те потрібно ствердити, що воно існує.

На сьогоднішній день закон тотожності визнається всіма і лише течія крайнього еволюціонізму піддає сумніву його наукову та об’єктивну цінність. Прибічники цієї течії заявляють, що даний закон означає прийняття статичного бачення дійсності. „Всесвіт трактується так, як ніби він був застиглим [...] Так само трактуються природа, суспільство і людина”. Ствердження принципів ідентичності має бути рівнозначним відкиданню змін, динаміки, сучасності і т.п.

Цей закид спростовується тим фактом, що томістська метафізика у жодному разі не заперечує змінності світу. Більше того, дає йому філософське тлумачення. Доказом цього служить теорія акту і потенції (дійсності та можливості). Крайній еволюціонізм, у тому числі такий, як марксизм, не розрізняє у речах рис субстанційно-суттєвих властивостей індивідуальних. Перші з них стали, необхідні й універсальні в рамках роду, другі натомість випадковими і змінними. Закон тотожності „буття є буттям” означає серед іншого факт, що людина є завжди людиною. Тому вона, поки існує, не може ніколи втратити людських властивостей і притаманної їй як особистості

істності. Водночас, однак, конкретна людина суттєво змінюється: навчається, пізнає нових друзів, змінює місце праці, старіє, зазнає випадковостей. Зміни, що відбулися, її порушують, проте, нічим її людської природи, адже людина є завжди людиною.

2. Закон несуперечності

Закон несуперечності має багато формулювань. Найбільш відомими з них є такі.

Неможливо, аби те саме водночас було притаманним і не було притаманним тому самому в одному і тому самому відношенні.

Неможливо, аби щось водночас існувало і не існувало¹¹.

Буття не є і не може бути небуттям¹².

Два судження, що суперечать одне одному, не можуть бути разом істинними.

Останнє формулювання дає логічний аспект закону несуперечності, решта ж стосується аспекту онтологічного. Ця теза стверджує протилежність буття і ніщо (небуття). Виключаючи одне одного, ці поняття є взаємно незводимими. Буття, яке є визначеним змістом, що підпорядкований пропорційному до нього актові існування, не може перебувати поза сферою існування. Буття є завжди буттям і відрізняється від ніщо. Це твердження не виключає факту, що субстанційне буття послідовно має і втрачає певні властивості (акциденції).

Закон несуперечності, який є фундаментальною засадою буття і мислення, не піддається доведенню. Кожний контрфактуальний доказ, імплікуючи зазначений закон, містив би помилку *petitio principii*. Аристотель, який уперше у виразний спосіб сформулював закон несуперечності, добре це розумів. Він визнавав, що не існує безпосередніх доказів закону; можливими є лише докази еленктичні, у ході яких позиція противників цього закону зводиться до абсурду. Такого роду докази

опосередковано вказують на необхідність визнання несуперечності законом реального буття і людського мислення.

А. Визнання закону несуперечності вимагає аналізу значення понять, якими ми користуємося у повсякденному житті й науці¹³. Кожна річ внутрішньо визначена у своєму змісті, і відтак неможливо, щоб вона була таким-то буттям і водночас не була ним. Іntenціональним відповідником речі є поняття, що мають також визначене значення. Так, наприклад, поняття „людина" охоплює психічно все те, що становить природу людини: розумність, свободу тощо. Людина як буття, визначене у родовий спосіб, відрізняється від нелюдини. Всякі поняття, що мають визначене значення, відрізняються від понять, зміст яких суперечить цим значенням. Відтак, послуговуючись поняттям свідомо і послідовно, ми в умовчанням визнаємо закон несуперечності.

Б. Аристотель, стверджуючи необхідність прийняття закону несуперечності, вказує на абсурдні наслідки його заперечення¹⁴. Якби одне і те саме буття водночас стверджувалося і заперечувалося, то не було б сенсу говорити про відмінність між речами. Якщо взяти під сумнів закон несуперечності, то конкретна людина Х є людиною і в той самий час не є нею. Якщо вона не є людиною, то не є також, наприклад, будинком, кораблем, морем... Однак у разі, якщо заперечення ідентифікувалося б із ствердженням, то ця людина Х була б людиною і водночас, наприклад, будинком, кораблем, морем. Кожне конкретне буття було б іншим буттям. Заперечення закону несуперечності веде відтак неминуче до метафізичного монізму.

В. Відкидання цієї засади робить неможливим смисловий порозуміння між людьми, ставить під сумнів сенс будь-якої дискусії¹⁵. Адже якщо про той самий предмет можливі висловлювати й стверджувальні, й заперечувальні судження, то ствердження фактично ототожнюється із запереченням, і навпаки. Такий стан речей робить неможливим досягнення об'єктивної істини, що відповідає предметній дійсності. Адже якщо про один і той самий предмет можна висловлювати судження, що суперечать самі собі, то ці судження, як

пердчувальні, так і заперечувальні, були б істинними і водночас хибними. А такий висновок явно є абсурдним.

Аристотель наводить й інші аргументи на користь закону несуперечності. Всі ці аргументи є непрямими, бо безпосередні аргументи або заплутуються в суперечності, або виходять з апріорного припущення цього закону¹⁶.

Засада несуперечності, як свідчить історія філософії, не тільки була прийнята. „В історії філософії існують два моменти, одні з яких спір про закон суперечності бентежив уми: з одним пов'язана ім'я Аристотеля, з другим – Гегеля. Аристотель сформулював закон несуперечності як найвищу засаду мислення і буття. В запеклій полеміці, в якій іноді вібували гнів і шоворда, він шмагав усіх, хто цього закону не хотів визнавати: Антисфена і його школу, еристиків з Мегари, послідовників Геракліта, учнів Протагора. І він переміг у цій боротьбі [...]. І лише Гегель воскресив погляди, що їх поховав Аристотель, і навмисно нам вірити, що дійсність є водночас розумною і суперечливою. Грецьким софістам він повернув пошану, а ствердження Геракліта включив до своєї системи логіки”¹⁷. Це відношення свідчить про існування двох течій у історії філософської думки: аристотелівської і геракліто-гегелівської. Перша визнає несуперечливість буття, друга говорить про існування онтичних суперечностей у світі.

Геракліт, започатковуючи крайній асубстанційний оптимізм, визнавав співіснування суперечних елементів у сфері реального буття. І. Кант учив, що закон несуперечності має піпінний характер, і тому не має належати до реального світу. Піпінний оцінював критично також традиційне формулювання цього закону: „Неможливо, аби щось існувало і водночас не існувало”, стверджуючи, що термін „неможливо” (*impossibile*) не означає об'єктивної неможливості, а лише виражає нашу інтелектуальну „звичку”¹⁸.

Теорію Геракліта відновив Гегель, який суперечність вважав законом діалектичного розвитку буття. Дійсність має розвиватися через наростання внутрішніх суперечностей: теза ствердження перетворюється в антитезу (заперечення), аби остаточно привести до появи синтезу (заперечення

заперечення)¹⁹. З гегельянства мотив діалектичної суперечності запозичив марксизм. Спочатку марксисти, наслідуючи Ф.Енгельса²⁰, закон суперечності розуміли максималістично, вважаючи його універсальним законом буття. Його проявом мало бути явище руху, і навіть феномен біологічного і розумного життя. Аргументація марксистів була запозичена у елеатів. Але в той же час деякі марксисти значною мірою переглянули своє ставлення до закону несуперечності. Прикладом цього є еволюція поглядів А. Шаффа. Він спочатку стверджував, що закон несуперечності є обов'язковим у логіці натомість у сфері дійсного буття виникає „об'єктивна єдність суперечностей”²¹. Це положення піддав критиці К. Айдукевич у статті „Зміна і суперечність”. У своїй критиці він, між іншим, указував на термінологічні неточності в описі руху (наприклад плутанина „минання” з „перебуванням”), характеристику динамічного явища руху за допомогою понять зі статичним профілем, неврахування елементів часу і простору в описі онтичних „суперечностей”. У результаті полеміки Шафф остаточно визнав, що закон несуперечності є обов'язковим як для людського мислення, так і для дійсного буття. Якби дійсність була внутрішньо суперечливою, то й логіка м повинна була б додержуватися закону несуперечності. „Чи можна мислити несуперечливо, — зауважує автор, — коли висловлюється судження про об'єктивну суперечність?”²². Відтак рух перестав бути трактованим як прояв оптичної суперечності.

Закон несуперечності, якщо його правильно розуміти, не знищує реальності змін як субстанційних, так і акцидентальних. Ці зміни не є перетворенням небуття в буття, а переходом від буття можливого до буття дійсного. Зрештою, зміни є завжди послідовними й аспектними, і тому вони не порушують закону несуперечності. Належить також правильно розуміти поняття суперечності. Адже неодноразово називалося суперечністю те, що нею не є. Аристотель²⁴ відрізняв такі форми опозиції суперечність (стоїть на місці — рухається), протилежність (розумний — нерозумний), опозиція позбавленості (зрячий — сліпий), опозиція відношення (одиничний — подвійний). Тільки

перша форма опозиції є суперечністю у точному сенсі, інші ж опозиції не є онтичними суперечностями. Те, що здається суперечливим у площині явищ, не становить ще суперечності онтичної.

Підставою закону несуперечності є реальність: як об'єктивна (зовнішній світ), так і суб'єктивна (людина, її інтелект). Онтична цінність цього закону є підставою його цінності логічно-епістемологічної. Оскільки це начало є законом буття – як в аспекті існування, так і в аспекті сутності, – то будь-який пошук істини має необхідно базуватися на ньому. Закон несуперечності дозволяє адекватно характеризувати дійсність, будучи підставою розумового життя людини. Він є законом буття і законом логічного мислення. Тому св. Тома стверджував: „*Super hoc principio omnia alia fundatur*”²⁵.

Проблематика закону несуперечності поєднується з питанням його відношення до закону тотожності. G. M. Manser широко обґрунтовує онтологічний, психологічний і логічний примат закону несуперечності²⁶. Інші автори, серед яких Ф. Маріген і Лукасевич²⁷, визнають примат закону тотожності. Якщо навіть, як здається, примат належить закону тотожності, то безсуперечно, оперативнішим є закон несуперечності. Саме він є фактичною підставою будь-якої дискусії і раціональної аргументації.

Епістемологічна цінність закону несуперечності виявляється також у його вищості щодо закону причинності. Існує піддає сумніву залежність метафізичного закону причинності від начала несуперечності. J. Laminne заперечує безпосередній зв'язок між ними, відтак прийняття закону несуперечності може супроводжуватися запереченнями закону причинності²⁸. Також J. Geyser піддає сумніву зводимість закону причинності до достатньої підстави і причинності до закону несуперечності. Він аргументує це тим, що поняття становлення (being) відрізняється за значенням від поняття наслідку (*recipere*)²⁹. I. Feutscher вказує на відмінний профіль обох законів: закон несуперечності говорить про взаємовиключення буття і небуття, а закон причинності виявляє залежність буття від його причини-призвідця³⁰. На переконання автора, заперечення

закону причинності не рівнозначне запереченню закону несуперечності, оскільки безпричинне виникнення буття не є формальною суперечністю.

Іншої думки й автори, які стверджують існування безпосереднього зв'язку закону причинності із законом несуперечності³¹. Із цим погоджується св. Тома Аквінський який у трактаті „De ente et essentiae” стверджує цінність закону причинності, зводячи його до закону несуперечності³². Можливість самостворення випадкового буття він виключає тієї причини, що це імплікувало б існування буття без суперечностей. Новопостале буття, позбавлене адекватної причини, стало б причиною самого себе; і тоді воно б існувало перед власним виникненням. Такий онтичний абсурд неможливий, адже порушує закон несуперечності. Споріднений спосіб аргументації ми знаходимо на другій „дорозі” Тома Аквінського, де універсально-необхідна значущість закону причинності виявляється за допомогою його зведення до закону несуперечності. Зрештою перші три дороги Тома, піддаючись сумніву можливість нескінченного ряду залежних сукупностей (таких, що приводяться до руху, похідних і випадкових), досить виразно апелюють до основних законів: несуперечності і достатньої підстави.

Як авторитет Аквіната, так і вищеозначені суттєві підстави свідчать про те, що метафізичний закон причинності бере свою силу від органічного зв'язку, що з'єднує його із законом несуперечності. Обидва закони мають подвійний профіль: логічний та онтологічний. Закон несуперечності і законом дійсного буття. Несуперечність буття вимагає такої висвітлення дійсності, яке додержується закону несуперечності.

Наслідком обох попередніх законів, тотожності і несуперечності, є закон виключеного третього. Ось його формулювання:

- між буттям і небуттям немає нічого проміжного;
- все у необхідний спосіб або є, або не є;
- дві думки, що суперечать одна одній, не можуть бути водночас істинними.

Значення закону виключеного третього, що визначається в томістській філософії, необхідно впливає з двох попередніх. Якщо буття є буттям і водночас не є небуттям, то між буттям і ніщо немає нічого проміжного – якогось напівбуття чи півніебуття. Хто заперечує значення цього закону, той – якщо бути послідовним – має також відкинути закон тотожності і закон несуперечності.

Закон виключеного третього заперечував Гегель, який стверджував, що між буттям і небуттям є щось проміжне. Основа аргументація. Трикутник рівнобічний і нерівнобічний мають щось спільне, обидва є трикутниками. „А” і „не-А” є відповіднопорядкованими до себе поняттями, оскільки „не-А” приймається лише у відношенні до „А”. Між людиною винною і невинною також існує щось середнє, якась часткова провина. Аналогічно існують проміжні етапи між здоров'ям і хворобою.

Аргументація Гегеля впливає з його помилкових філософських припущень, тобто з отождолення буття реального буття логічного. Трикутники рівнобічний і нерівнобічний мають спільні елементи лише на логічній площині, а порядок існуючий, між тим, не є тотожним із порядком реальним. Закон виключеного третього є природним наслідком двох попередніх законів: тотожності й несуперечності.

3. Закон достатньої підстави

Значення закону достатньої підстави для томістської філософії піддав сумніву Е. Жільсон, на думку якого це начало є лишнім дублюванням закону причинності³³. Натомість особливо цінував закон достатньої підстави Г. В. Лейбніц, визнаючи його „великим законом”. Він писав: „Нічого не буває без підстави, тобто жоден наслідок не є без причини”³⁴. „У природі є підстава, для якої існує скоріше щось, ніж ніщо”. Це є наслідком того великого закону, що нічого не стає без засади”³⁵. На переконання автора „Монадології”, все, що виникає або зникає, має підставу свого виникнення або існування. Він

розмежував два аспекти закону достатньої підстави: онтологічний та епістемологічний³⁶.

Хоча Лейбніц безперечно цінував і демонстрував розум закон достатньої підстави, але не він першим його сформулював. У творіннях мислителів раннього християнства ми неодноразово знаходимо твердження, що свідчать про свідоме звернення до законів достатньої підстави і причинності. Св. Августин неодноразово говорив: „Nihil fieri sine causa”³⁷. Це є формулювання закону достатньої підстави. Також у творах Томи Аквінського можна знайти твердження, що містять формулювання цього закону. У „Філософській сумі” він пише: „Все, що служить якомусь буттю не з його сутності, служить йому внаслідок дії якоїсь причини [...], бо те, що не має причини, є цілковито першим”³⁸. За версією закону достатньої підстави можна також визнати формулювання, що містяться „дорогах” Томи: „Нічого не переходить від можливості до дійсності інакше, ніж лише через буття, що знаходиться в акті”. „Те, що існує, починає існувати лише через буття, яке існує”³⁹.

Сучасні автори по-різному формулюють закон достатньої підстави. P.Descoups пропонує два такі формулювання: „1. Кожне буття має підставу свого буття. 2. Кожне буття інтелігібельним”⁴⁰. Споріднені формулювання є і в інших. L.Fuetscher закон достатньої підстави розуміє так: „Все, що існує, має підставу свого буття”; а в заперечуваній версії „Нічого не існує без підстави буття”⁴¹. Той же автор, маючи на увазі три аспекти дійсності – екзистенційний, сутнісний, гносеологічний – пропонує три версії закону достатньої підстави: 1. Те, що детерміноване за змістом, має підставу цього детермінування. 2. Те, що існує, має підставу свого існування. 3. Кожне істинне судження має підставу своєї істинності⁴². Ці формулювання стосуються онтологічного й епістемологічного аспектів зазначеного закону. Обидва ці аспекти розмежовує Ж Марітен⁴³.

Закон достатньої підстави можна сформулювати так: кожне буття має підставу свого існування. Це начало призводить до констатації протилежності між буттям і небуттям

ставити проблему джерел буття. Чому взагалі річ існує? Іммануїл Аквінський, з'ясовуючи джерела буття, вказує на дві підстави буття: внутрішню і зовнішню⁴⁴. Кожна річ має підставу свого існування: нею є або внутрішня природа необхідної речі, або зовнішні діючі причини у разі похідного буття. Наприклад, здатність сміятися або творити культуру належить розумною природою людини. Однак людина, як похідне буття, не має у своїй природі необхідності існування. Тому, додержуючись закону несуперечності, можливість будь-якого похідного буття можна адекватно виявити лише через зовнішні діючі причини. Те, що не належить до групи суттєвих (конститутивних) ознак буття, походить від зовнішньої причини.

Названий закон має такий самий широкий обсяг, як і підстава буття. Якщо закон причинності звукується до сфери буття похідних (створінь), то закон достатньої підстави охоплює також Бога як Необхідне Буття. Він має також підставу існування, нею є Його природа, яка становить собою повноту буття. Із загального закону достатньої підстави випливають його часткові наслідки, зв'язані з окремими типами причин. І тому закон причинності формальної, діючої або цільової підстави порозово розрізнявся⁴⁵.

Закон достатньої підстави зазвичай формулюється за допомогою суджень: 1) кожна річ має підставу свого існування; 2) кожне буття є інтелігібільним. Обидва елементи цього формулювання органічно пов'язані між собою, другий є наслідком першого. Кожне буття є тим, чим воно є, — є несуперечливим. Усе, що існує у спосіб несуперечливий, належить виявленню — як через внутрішню природу, так і через зовнішні діючі причини. Відтак існує відповідність буття і пізнання. Все те, що трактується онтично — як іманентне, так і трансцендентне, є мислимим. Завдяки цьому стає можливим пошук причин, як найближчих, так і остаточних, видимого буття. З цієї причини закон достатньої підстави стає необхідним для філософії Бога. Адже будь-які докази існування Бога є пошуком останніх онтичних підстав випадкового буття. Буття, як його існування, так і його сенс, не має повної автономної

мислимості. І тому ми робимо висновок про існування Бога як Необхідного Буття, у Якому ми знаходимо повне осягнення дійсності.

Старогрецька філософія визнавала, хоча і опосередкований спосіб, закон достатньої підстави як закон дійсного буття. Прикладом такого підходу є Аристотель, який з'ясовуючи явище руху або телеологічну структуру світу апелював до Першпорушія і Найвищого Розуму⁴⁶. Також і християнська середньовічна філософія явно визнавала закон достатньої підстави. Прикладом цього є св. Тома Аквінський, який і в трактаті „*De ente et essentia*”, і в обох „Сумах” проводив свій аналіз, опираючись на цей закон. Це піддало сумніву Жільсон, на переконання якого закону причинності було цілком достатньо для аргументації на користь існування Бога⁴⁷. М. Вунге визначає закон достатньої підстави як „епістемологічне правило поведінки”, а закон причинності – як закон буття⁴⁸.

На наше переконання, правильною є позиція тих томістів, які закон достатньої підстави відрізняють від закону причинності, а також визнають онтологічний характер обох законів⁴⁹. Треба насамперед сказати, що обидва згадані закони мають різний обсяг. Ігнорування цього призводить до елементарних помилок, наприклад, до помилкового твердження „Оскільки все повинно мати причину, то Бог повинен її мати також”⁵⁰. Відтак класична філософія не описує буття через його володіння причиною, бо не кожне буття як таке повинно мати діючу причину. Причину повинно мати лише те, що є складеним і буттєво похідним. Лише гетерономне щодо існування буття повинно мати зовнішню діючу причину. Якщо ж Бог є буттям автономним і нескінченним, то Він не повинен і не може мати причини. Реальність Бога виявляється через Його необхідну природу. Закон достатньої підстави є настільки ж широкий за обсягом, як і буття, і тому він „поширюється” також на Бога. Натомість закон причинності стосується виключно світу речей похідних, які – позаяк вони не виявляються у спосіб іманентний – повинні мати діючі причини.

Відтак закон достатньої підстави є законом буття, що не піддається до епістемологічного аспекту. Те, що існує або виникає, має підставу свого існування або виникнення. Необхідне Буття визначається через власну абсолютну природу, а решті похідні – лише через свої діючі причини. Ці останні, якби жодні не мали причини, були б носіями суперечності: їхній акт існування був би наслідком можливості (потенційності) їхньої абсолютної природи. Заперечення закону достатньої підстави вчинене призводить до порушення закону несуперечності. І лише в такий заперечувально-опосередкований спосіб можна надати онтологічний статус закону достатньої підстави. Будь-яка спроба безпосереднього доведення цього закону потрапляє у порожнє коло. Значення цього закону практично визнають усі люди, у тому числі й науковці. Останні не задовольняються викликати наявності певних речей чи процесів, а шукають їх підстави (причини). Навіть противники закону достатньої підстави його відкидають, тому що не знаходять достатніх підстав (підстав) для цього.

Оскільки закон достатньої підстави є законом буття, то він має також епістемологічне значення. Це проявляється в його приматі щодо закону причинності. Одностайної думки щодо цього у представників християнської філософії немає. Plantin, H. Straubinger, R. Verneaux і E. Жільсон стверджують, що закон причинності не спирається – ані безпосередньо, ані опосередковано – на законі достатньої підстави⁵¹. Вони також стверджують, що останнього згаданого закону не можна прийняти без мовчазної згоди з першим. Відтак трактування закону достатньої підстави як первинного щодо закону причинності фіксує у собі помилку *petitio principii*. Іншу позицію щодо цього займають G. M. Manser, B. Lotz і H. Ogiermann⁵². На їхню думку, закон причинності є застосуванням загального закону достатньої підстави до світу похідних речей. Подібну позицію займає американський автор W. L. Rowe. Він розмежовує два формулювання начала достатньої підстави: 1) будь-який актуальний стан має свою підставу у собі або поза собою; 2) будь-яка існуюча річ має підставу свого існування у собі або поза собою⁵³. Автор за підставу закону причинності

космологічного аргументу приймає друге формулювання. Натомість перше формулювання він відкидає з тієї причини, що воно стосується також нескінченного ряду залежних речей (якщо згадується в останній частині трьох перших „доріг” Тома W.L.Rowe переконаний, що одиничне буття вимагає адекватної підстави, натомість „спільний стан” речей однозначної зовнішньої причини не вимагає.

Отже, закону причинності, попри його істотність для філософії Бога, недостатньо. Необхідним є також закон достатньої підстави, який є підґрунтям метафізичного закону причинності⁵⁴. Звичайно, зв'язок між ними не потрібно розуміти як зв'язок між аксіомою та одиничною тезою. Однак з іншого боку, важко приймати закон причинності як універсальний закон буття, заперечуючи водночас значення закону достатньої підстави. Пошук причини є наслідком того, що все, що існує, виявляється через підстави внутрішні або зовнішні. Якби щось мало існувати без онтичної підстави, то вочевидь могло б також існувати без причини. Закон причинності є застосуванням головного закону достатньої підстави до сфери похідних речей, яка нерозривно зв'язана процесом змін. Зовнішня діюча причина – це *conditio sine qua non* кожного виникаючого буття. Безпричинне виникнення імплікує таку онтичну суперечність, як „невиникаюче виникнення”. Буття умовне не може постати без буття зумовлюючого, буття похідне – без Буття Необхідного. Відтак закон причинності є наслідком закону несуперечності й закону достатньої підстави. Там, де буття не обґрунтовує своєї реальності внутрішньою природою, потрібно апелювати до причини діючої. Якби видимий світ пояснювався у вичерпний спосіб через підстави іманентні, закон діючої причинності виявився б неактуальним.

4. Аналітичний характер основних законів

Проблема аналітичного характеру основних законів широко дискутується у філософській літературі⁵⁵. Одні автори

визнають аналітичний характер закону несуперечності й закону достатньої підстави, інші більшою чи меншою мірою виразно це відкидають сумніву, хоча водночас досить часто визнають ці закони об'єктивними законами буття. Очевидність основних законів як законів буття і мислення виявляється повністю лише в контексті реальних онтичних зв'язків⁵⁶. Не судження, що приймаються абстрактно, а їх зобов'язуюча сила в царині предметно-реального світу є найважливішою для філософії буття. Несуперечливість, а також мислимість (інтелігібельність) буття людина визнає лише тоді, коли свідомо аналізує власну долю і навколишній світ.

Кант схематично розмежував два типи суджень: судження аналітичні апіорні та судження синтетичні. Перші він розумів як результат аналізу складових термінів судження, другі ж інтерпретував як наслідок досвіду. Цей поділ запозичили прибічники крайнього емпіризму, трактуючи його догматично як вичерпний. Томісти приймають третій тип суджень, які стверджують у результаті інтуїтивно-рефлексивного пізнання. Їх відносять до здатності, яку св. Тома називає *intellectus principiorum*. Ствердження (asercja) перших законів буття і мислення є результатом інтелектуальної інтуїції, яка, однак, не виключає досвіду. В індукційних умовиводах, якими послуговуються природничі науки, чуттєвий досвід є істотним критерієм істини. Інтуїтивне пізнання основних законів стає ефективним для досвіду в широкому розумінні, натомість розум людини у конкретних буттєвих структурах виявляє необхідні й універсальні зв'язки⁵⁷. Емпірична база є зазвичай вихідним пунктом, але вона не становить істотного критерію при формулюванні і визнанні основних онтично-логічних зв'язків. Їх очевидність і абсолютне значення розум досягає на основі зв'язків, які сприймаються емпірично.

Томісти, заперечуючи як апіоризм Канта, так і крайній емпіризм прибічників сенсуалізму, відстоюють поміркований апіоризм. На їхнє переконання, „існують необхідні ствердження, які не лише розкривають сенс термінів, що в них містяться, але є також твердженнями реально-речовими, хоча вони й не черпають свого обґрунтування із суджень

споглядання”⁵⁸. До суджень необхідних та універсальних, хоча водночас речових, належать основні закони — включно до законом несуперечності й законом достатньої підстави⁵⁹. Вони виводяться генетично з досвіду, але їх перевага зумовлена індуктивним умовиводом або дискурсивним мисленням, а інтуїцією. Вони не є узагальненням досвіду, але й не є цілком незалежними від нього. Вони не приймаються апіорно або на підставі домовленості, а „прочитуються” в конкретних станах буття.

Фундаментом основних законів є не тільки об’єктивна реальність, але також і реальність суб’єктивна — людина. Активність її розуму виявляє очевидність законів несуперечності й достатньої підстави. Закони мислення — це закони буття, адже інтелект — разом із цілістю людської особи — це частина дійсності: Людський розум інтуїтивно „читає” закони, які споглядає у об’єктивній і суб’єктивній реальності. І він мусить їх визнавати, якщо не хоче суперечити дійсності. Людина як частина реального світу підлягає універсально необхідним законам буття і мислення. Людська особа — „містком” між сферою реального буття і сферою мислення, і тому вона так спонтанно приймає основні онтично-логічні закони.

Сучасне розуміння аналітичних і синтетичних суджень було інспіроване великою мірою Кантом. Він писав: „Або предикат В належить до суб’єкта А як щось, що міститься (в латентний спосіб) у понятті А, або В перебуває цілком поза поняттям А, хоча і залишається з ним у зв’язку. У першому випадку я називаю судження аналітичним, у другому ж — синтетичним”⁶⁰. Це концепція аналітичних суджень у вузькому сенсі. Адже аналітичними судженнями називаються лише такі судження, у яких предикат є аналізом суб’єкта, тобто вказує на одну з властивостей позначуваного (*desygnatu*) поняття, яке є суб’єктом судження. Судженням синтетичним натомість є будь-яке судження, предикат якого не є наслідком осмислення суб’єкта, тобто судження, в яких суб’єкт і предикат не утворюють формальної єдності.

Сучасні томісти часто розуміють аналітичне судження ширше, тією самою назвою охоплюючи будь-яке судження, інтелектуальне ствердження якого є наслідком осягнення складових понять речення. Заперечення істинності такого судження призводить до суперечності. Це широке розуміння аналітичного судження сягає до св. Томи Аквінського, який у коментарі до „Аналітики II” розрізняв кілька типів безпосередніх очевидних суджень, які назвав *modi dicendi per se*. Для нас тепер є цікавими два перші типи таких суджень. Перший спосіб безпосередньої предикації має місце тоді, коли чомусь суб'єктові приписується його визначення або якась складова риса визначення. [...] Другий спосіб безпосередньої предикації має місце тоді, коли суб'єкт присутній у визначенні предиката, який є власністю цього суб'єкта”⁶¹. Аналітичне судження першого типу полягає в тому, що предикат є частковим або частковим визначенням суб'єкта. Судженнями цього гатунку є, наприклад, такі твердження: коло є симетричною фігурою; тіло – це щось протяжне; людина є розумною твариною. Аналітичним судженням у другому, ширшому значенні є вислів, у якому суб'єкт належить до значення предиката. Ось приклади таких суджень: орлиність є прикрасою носа; косоокість є вадю ока. Суб'єкт тут потрібно розуміти у сенсі семантичному, а не синтаксичному.

Основні логічно-онтичні закони, за досить поширеною думкою авторів томістського напрямку, є аналітичними судженнями у розумінні цього терміна Аквіантом. Закон тотожності й закон несуперечності практично завжди вживаються до суджень аналітичних. Це судження аналітичні першого типу, за класифікацією Томи. У судженнях цього гатунку властивість, що осягається у предикаті, належить до складових елементів речі, яка становить позначуване (*desygnat*) суб'єкта вислову. Закон тотожності стверджує, що буття є „тим, чим воно є”, тобто відображає, що буття складається з пропорційних до себе сутності й існування. Цей закон є аналітичним судженням, бо предикат тут є розкриттям суб'єкта. Також закон несуперечності є аналітичним судженням у ширшому сенсі, оскільки предикат є характеристикою – хоча й такою, що сприймається в негативному аспекті, – суб'єкта. З

природи буття впливає, що воно відрізняється від небуття. Тому буття не може ніколи бути тотожним з ніщо. Відтак закон несуперечності виводиться з поняття буття, який можна розуміти в позитивний і негативний способи.

Ситуація ускладнюється стосовно закону достатньої підстави. Багато представників християнської філософії (P.Descoqs, J. Hessen, J. Geysen) заперечують аналітичний характер цього закону. Однак цілком вірогідно, що закон достатньої підстави є судженням аналітичним у другому значенні за класифікацією св. Томи. На користь його аналітичного характеру свідчить його тісний зв'язок із законом несуперечності. Якщо буття за своєю природою несуперечливе, то воно має в той чи інший спосіб виявитися. Тлумачитися ж воно може двоюко: іманентно-конститутивні властивості виявляються за допомогою його родової природи; або трансцендентно-неконститутивні властивості зумовлюються діючою причиною. Буття створене як похідне і гетерономне, не має у своїй природі підстави існування (адже можливість існування не є актом існування). З цього випливає, що наявність якоїсь підстави (внутрішньої чи зовнішньої) є універсальною і необхідною властивістю будь-якого буття. Закон достатньої підстави, хоча й безперечно більш інформативний, ніж закон несуперечності, однак зводиться до нього.

Закон достатньої підстави є судженням аналітичним, бо між суб'єктом „будь-яке буття” і предикатом „мати підставу” виникає необхідний зв'язок. Предикат необхідно з'єднується зі суб'єктом в такий спосіб: він вказує на конститутивну властивість суб'єкта (родову, видову ознаку) або на його консекутивну властивість (властивість бути наслідком чогось). Останній випадок має місце тоді, коли предикат говорить про те, зв. властивість (*proprium*), що безпосередньо впливає на сутності речі, хоча до неї не належить. Сутністю людини є, серед іншого, розум, а властивістю – наприклад, здатність сміятися. Людина визначається через властивість бути розумною, а не через здатність сприймати гумор. Аналогічна ситуація постає у сфері закону достатньої підстави і закону причинності⁶². До визначення буття не належить наявність

підстави, до визначення випадкового буття не належить наявність діючої причини. Незважаючи на це, буття, якщо воно внутрішньо несуперечливим, виявляється лише через підстави внутрішні або зовнішні. Випадкове буття виявляється лише через підстави зовнішні, тобто причини. Консекутивною властивістю потенційної природи похідного буття є наявність діючої причини. Тому закон достатньої підстави може бути сформульований аналітичним судженням, оскільки вказує на необхідний онтичний зв'язок між буттям і його адекватними підставами. *Prima principia* (основні закони), включаючи закон несуперечності й закон достатньої підстави, – це аналітичні судження і разом з тим універсальні закони буття та мислення.

Бібліографія

- Deutscher F., Die ersten Sein – und Denkprinzipien, Innsbruck 1930.
Grosser J., Das Prinzip vom zureichenden Grunden, Heidelberg 1929.
Hansen J., Das Kausalprinzip, Augsburg 1928.
Laminski S., O ostatecznych przeslankach filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959), z. 1, s. 41-71.
Lewalczyk S., Rola zasad niesprzeczności i racji dostatecznej w filozofii Boga, w: tenże, Odkrywanie Boga, Sandomierz 1981, s. 90-110.
Lewinkowski T., Prawo tożsamości u Arystotelesa, „Roczniki Filozoficzne”, 9 (1962), z. 1, s. 133-136.
Lukasiewicz J., O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, Kraków 1910.
Manser G. M., Der Primat des Widerspruchsprinzip, w: Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949, s. 291-313.
Michalak J., Zasada sprzeczności i jej polski przeciwnik, „Przegląd Powszechny”, 29 (1912), s. 21-38.
Pinsk C., De principiis contradictionis, sufficientis, causalitatis eorumque inter se conexione, „Estudios Ecclesiasticos”, 7 (1928), s. 24-41.

- Rutowski T., Próba kwestionowania pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, i wyłączonego środka „Studia Philosophiae Christianae” 30 (1994), nr 2, s. 227-243.
- Sladeczek F. M., Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde, „Scholastik”, 2 (1927), s. 1-37.
- Sullivan J. B., Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Thomas, Washington 1939.

V. Трансцендентальні властивості буття

Інтегральним елементом томістської метафізики є теорія трансцендентальних властивостей буття. Існують властивості різного типу: індивідуальні, видові, категорійні і надкатегорійні, або трансцендентальні. Індивідуальні властивості слугують конкретній людині, видові властивості є набором рис, спільних для усіх людей, властивості категорійні – це риси, притаманні будь-якому субстанційному буттю. Властивості ж трансцендентальні – це риси *буття як такого*, а не буття, наприклад, матеріального чи духовного, субстанційного чи акцидентального, необхідного чи випадкового. Термін „трансцендентальний” (лат. *trans* – через, поза, понад, *scandere* – ступати) указує, що трансценденталії переходять будь-які межі і мають надкатегорійний характер.

Трансцендентальні атрибути буття не замикаються в жодних онтичних категоріях, а перевищують їх усі, реально і тотожними з буттям, відрізняючись від нього лише у мисленнєвій формі. Хоча трансцендентальні властивості за своїм обсягом тотожні з буттям, але не є його синонімами, оскільки охоплюють його в нових аспектах. Вони репрезентують у бутті ті риси, які саме поняття буття не описує у виразний спосіб. Трансцендентальні властивості буття мають два суттєві елементи: позитивний – це сама буттєвість, і негативний, що є логічним запереченням або позбавленістю.

Св. Тома Аквінський розрізняє такі властивості буття: річ, єдність, щось, істина, добро, краса¹. Підставою усіх їх є буття, що може розумітися як саме в собі або у відношенні до інших

речей. Буття, що досягається саме в собі, може бути ще інтерпретоване у двоякий спосіб: позитивно – тоді воно вираховується „річ” (*res*), або негативно – і тоді воно утворює „ніщо” (*inim*). Буття, яке розуміємо у зіставленні з іншими речами, може досягатися також в аспекті узгодженості або в аспекті відмінності. Якщо ми говоримо про різницю між речами, то постає поняття „чогось” (*aliquid*). Якщо натомість нас цікавить узгодження буття з інтелектом, то кажемо про істину; говорячи, нарешті, про узгодження буття з бажанням, ми утворюємо поняття „добра”. Поняття краси є поєднанням істини і добра. Підбиваючи підсумки, треба константувати, що трансцендентальні властивості буття: а) не є синонімами буття; б) відрізняються від буття лише у мисленій спосіб; в) виносередньо впливають з категорії буття; г) слугують будь-якому конкретному буттю.

Цілком відмінне розуміння поняття трансцендентальності має Кант, який ототожнив останню зі сферою апіорного мислення, що виходить за межі людського досвіду². Трансцендентальним для нього є все, що не доступне людському досвіду і не підлягає верифікації.

Хоча Тома Аквінський відносив „річ” до числа трансценденталіїв, але все ж таки важко визнати трансцендентальний характер цієї категорії. „Річ” не є нічим іншим, як лише самим буттям, яке слід розуміти у субстанційно-істинному аспекті. І оскільки „річ” є синонімом буття, що досягається в есенційний спосіб, то вона власне нічого нового до поняття буття не додає.

Другою загальнобуттєвою властивістю є „щось”. Це поняття охоплює буття у відношенні до інших, акцентуючи його „істинність”. Будь-яке буття є чимось відмінним від інших речей (aliquid). Термін „щось” може також означати буття, яке слід розуміти у протилежності до ніщо. Обидві відмінності значення цього поняття вносять новий аспект у поняття буття, і тому „щось” можна вважати трансцендентальною властивістю.

1. Єдність

Історія філософії зареєструвала багато концепцій єдності. Піфагор вважав єдність конститутивним елементом світу, вбачаючи в космосі красу і гармонію. Парменід усе багатство світу зводив до однієї нерухомої абсолютної субстанції, стаючи прибічником статичного монізму. Про єдність говорив також Платон, акцентуючи на ролі чисел як посередників між єдністю ідеї і множинністю видимого світу. І лише Аристотель відкрив справжнє поняття єдності, бо розрізняв єдність загальнобуттєву і єдність категорійну. Томізм єдність онтологічну визначив як єдність трансцендентальну.

Єдність трансцендентальна — це все, що є у собі неподільним, але відокремленим від інших енів³. Відтак єдність — це таке буття, у якому немає поділу на буття і ніщо: таке буття є актуально неподільним у внутрішній спосіб, хоча може бути поділеним у майбутньому (тобто потенційно ділимим). Єдність трансцендентальна відрізняється від єдності категорійної як обсягом, так і значенням: перша притаманна будь-якому буттю, друга — лише речам матеріальним. Загальнобуттєва єдність додає до поняття буття лише поняття неподільності, натомість єдність кількісна додає до буття реальну акциденцію кількості. Єдність категорійна є вимірюваною, її вихідним пунктом є одиниця.

Томістська філософія розрізняє багато різновидів єдності. Насамперед треба розрізняти єдність простоти і єдність складеності. Єдність простоти у позитивному сенсі притаманна лише Богові, у Якому немає жодних складеностей актуальних і навіть потенційних. Єдність складеності характерна для речей похідних, або створінь. Єдність така може бути субстанційною або акцидентальною. Субстанційна єдність з'являється лише там, де перебуває лише одне існування, відтак це єдність конкретного індивіда, наприклад, людини. Субстанційна єдність, яку слід розуміти у широкому сенсі, може бути єдністю виду, роду або єдністю аналогічною. Єдність акцидентальна є єдністю багатьох енів, кожна з яких має власне існування. Така єдність може бути ще внутрішньою або зовнішньою. Внутрішня

едність постає у зв'язку між субстанцією та акциденціями, едність едність зовнішня — це між іншим едність агрегату, едність порядку, едність динамічна або едність моральна.

Трансцендентальна едність, будучи актуальною неподільністю буття, конститується через субстанційну форму, а також акт існування. Кожний енс є внутрішньою едністю завдяки тому, що має одну субстанційну форму. Ця форма поєднує в інтегральну цілість усі складові елементи сакрального буття. Існують різні субстанційні форми, відтак трансцендентальна едність має аналогічний характер. Другим елементом загальнобуттєвої єдності є інтенційний акт опередження поділу. Поняття неподільності є мисленням буттям, або витвором розуму, але попри це воно має підставу в дійсності. Кожна річ є едністю тому, що у своїх суттєвих елементах вона зінтегрована. Поняття єдності не додається істотно до буття, але впливає з природи останнього. Відтак едністьська філософія стверджує: 1) кожне буття як таке є едністю; 2) скільки буття — стільки єдності. Багатство буття приводить до того, що едність має аналогічний характер. Адже іншою є едність Бога, створіння, людини, тварини, рослини, мінералу, іншою є едність субстанції та акциденції. Формальним елементом трансцендентальної єдності є, крім субстанційної форми, акт існування⁴. Така едність є нічим іншим, як неподільною буттєвістю. Головним актом кожної речі є існування, і тому саме воно є фундаментом трансцендентальної єдності. Таку едність можна визначити як внутрішньо-формальну неподільність кожного енсу, яка є наслідком єдності у речі окремого існування, пропорційного до сутності.

Едність стосовно буття є похідною, відтак можна говорити про категорії єдності. Головною категорією єдності є тотожність едничності), яка є збіжністю енсів у сфері субстанції. Тотожність може бути двоякою: нумеричною (кількісною), тобто, наприклад, дві назви означають одну річ; або видовою, тобто, наприклад, люди тотожні за своєю природою. Едність може реалізуватися також у сфері акциденцій: едність якості — це подібність; едність кількості — це рівність; едність часова — це одночасність; едність відношення — це пропорція.

Реальний світ становить єдність. Множинність (*multitudo*) є набором енів, що відрізняються одна від одної, тобто не тотожних між собою. Множинність може бути засадничою або відносною. Перша з них означає нумеричну множинність енів, натомість множинність відносна – це різнорідність рис, завдяки яким, наприклад, біла людина відрізняється від чорношкірої. Множинність є протилежністю єдності, оскільки поділ і протиставленням неподільності. Відтак постає питання: яким чином єдність може утворювати множинність, якщо вона є її протилежністю? Річ у тім, що єдність створює множинність в аспекті позитивної буттєвості, а не в аспекті неподільності. Трансцендентальна єдність виключає внутрішню множинність, але не виключає множинності зовнішньої. Завдяки цьому неподільне внутрішньо буття може утворювати разом з іншими енсами множинність. Трансцендентальна єдність додає до буття лише логічне заперечення – відсутність поділу, натомість множинність указує на реальний поділ між енсами (одна з них не є іншими). У порядку буття єдність є первинною щодо множинності, у порядку ж пізнання ми часто насамперед пізнаємо множинність речей і лише потім інтелектуально конструємо поняття єдності.

Поняттям, протилежним до тотожності, є поняття різниці. Різниця – це насамперед заперечення індивідуальної тотожності, тобто заперечення тотожності між конкретними субстанційними енсами, що належать до того самого роду й виду. Різниця, яку розуміють у широкому сенсі, є запереченням тотожності між речами, що належать до різних видів.

Різниця може бути різницею реальною і мислимою. Перша з них є такою відсутністю тотожності між речами, яка не залежить від людського пізнання. Різниця ж мислима є витвором пізнавальних актів людини. Так, наприклад, конкретна людина реально відрізняється від свого одягу, в той час як поняття людини і поняття розумної тварини розрізняються лише логічно. На користь існування реальної відмінності між конкретними речами свідчать факти з повсякденного досвіду. По-перше, ми постійно спостерігаємо виникнення нових істот, які відрізняються від дотепер існуючих, хоча часто є їх витвором. Окремі класи речей відрізняються між собою рядом

властивостей, що визначають родову природу речей. Так, наприклад, люди відрізняються від тварин, а тварини натомість від світу рослинного і неорганічного. Про реальну відмінність відносить також протилежність, яка часто постає чи то між різними субстанційними, чи то між складовими елементами енсу. Преп'яті факт просторових, часових чи суспільних відношень не заперечує існування різниці між речами. Адже відношення може існувати лише там, де межі відношень реально відрізняються. Реальна різниця може бути ще позитивною і негативною. Реальна різниця є позитивною, наприклад, між людиною і конем, різниця ж реальна негативна існує між буттям і небуттям, людиною і не-людиною. Позитивна різниця може бути також буттєвою (ентитативною) або ж тільки модальною. Ця остання має місце, наприклад, між людиною, що сидить, і людиною, що ходить. Реальна буттєва різниця існує між двома елементами або елементами речі, наприклад, між столом і стільцем.

Протилежністю реальної різниці є різниця мислима, або поняттєва. Томістська філософія розмежовує два різновиди такої різниці, а саме різницю поняттєво-формівну (*rojeciowo-wytwórczą*) і поняттєво-пізнавальну. Поняттєво-формівна різниця має місце тоді, коли різні поняття характеризують один і той самий предмет і фіксують (*ujmują*) ті самі аспекти, тобто мають ідентичний матеріальний і формальний предмет. Така різниця може бути або ще тільки уявною, коли поняття відрізняються лише у вербальний спосіб (наприклад, терміни „людина” та „істота тілесно-духовна”), або вона узасаднюється зовнішнім спосіб у речі. Наприклад, у людині ми розрізняємо здатності інтелекту й волі, і ці терміни ми переносимо на Бога, хоча в Його природі інтелект і воля реально не відрізняються.

Другим різновидом логічної різниці є відмінність поняттєво-пізнавальна. Вона виникає між такими поняттями, які характеризують один і той самий предмет, який, проте, розглядають в інших аспектах; відтак хоча їх матеріальний предмет ідентичний, але різним є предмет формальний. Така різниця проявляється ще у двох формах: як віртуально більша і віртуально менша. Різниця віртуально більша існує між такими поняттями, що мають принципово різні змісти, хоча в одному предметі можуть бути тотожними. В людині ми розрізняємо

різні буттєві рівні: буттєвість, субстанційність, тілесність, біологічне життя, розумність. У людській природі названі буттєві площини взаємопроникають одна в одну, становлячи одну особу. Віртуально менша різниця виникає між такими поняттями, одне з яких містить у собі інше як припущення. Таким чином різняться між собою трансценденталії, що є реально тотожними, хоча в той же час кожна з них репрезентує інший аспект буття. Віртуально менша різниця існує також між сутністю Бога і Його властивостями.

Що є підставою для поняттєво-пізнавальної різниці? Причиною цієї відмінності є насамперед недосконалість людського розуму, який не здатний до виключно інтуїтивного пізнання світу і тому має послуговуватися багатьом поняттям. Другою причиною є багатство і різноманітність самої дійсності. Окремі елементи й аспекти конкретного енсу відносяться один до одного як дійсність і можливість, наприклад, розумність і тваринність. Ця внутрішня диференціація енів вимагає застосування багатьох понять, кожне з яких відображає інші аспекти дійсності. Ще однією причиною застосування поняттєво-пізнавальної різниці є той факт, що один і той самий предмет може осягатися в різних відношеннях і функціях. Конкретна людина є для одних батьком, для інших учителем, сусідом або лікарем.

Дунс Скот впровадив до філософії поняття формальної різниці, яку розумів як середню між різницею реальною і різницею поняттєвою⁵. Теза про формальну різницю асоціюється з теорією буття, за якою кожний конкретний енс складається з ряду „онтичних шарів”. Людина також має такі буттєві рівні: буттєвість, матеріальність, тваринність, розумність. Між речами має поставати реальна різниця, натомість між названими ступенями буття – різниця формальна.

Поняття формальної різниці видається зайвим і необґрунтованим. Зайвим, оскільки немає необхідності говорити про дійсну різницю, наприклад, між буттєвістю людини і її тілесністю, бо ця різниця лише поняттєво-пізнавальна. Важко також прийняти існування формальної різниці з тієї причини, що між реальним буттям і небуттям немає нічого середнього. З

визначеного треба також зробити висновок, що не існує різниці частково реальної і частково логічної. Існують лише різні види реальної і логічної різниці. Те, що відрізняє окремі форми буття, можна назвати різницею поняттєво-пізнавальною.

2. Істина

Запитання Пілата — „що є істина?“ — завжди цікавило людей. Ця проблема жваво дискутувалась у старогрецькій філософії. Софісти з Протагором на чолі декларували релятивізм і конвенціоналізм істини. Існування об'єктивної та абсолютної істини стверджував Сократ. Платон джерело істини бачив у позасвітових ідеях. Аристотель відстоював реалістичну інтерпретацію істини, описуючи її як відповідність людського судження дійсності⁶. Класичне визначення істини сформулював єврейський мислитель Ісаак бен Саломон, який бачив у ній узгодження інтелекту і речі” (*Veritas est adequatio intellectus et rei*). Визначення це успадкував св. Тома Аквінський⁷, який відрізняв також потрійну істину: логічну (пізнавальну), буттєву (онтологічну) і моральну (етичну).

Філософія Нового часу, інтерпретуючи природу істини, спрямовується часто до суб'єктивізму, конвенціоналізму й ідеалізму. Підтвердженням цього є Декарт, який розуміє критерій істини у спосіб виразно суб'єктивний, оскільки отожднює її з володінням виразними і ясними поняттями. Кант заперечує можливість „подання загальної ознаки істинності пізнання щодо його матерії”⁸. За найважливіший критерій істини він визнає несуперечність понять або теорії, відкидаючи разом з тим можливість пізнання об'єктивної реальності („речей у собі”). Ідеалізм Нового часу, говорячи про істину, замикається в зачарованому колі суб'єктивного людського „Я”. Людина перестає бути відкривачем істини, а стає її творцем. Релятивізм істини є спільною рисою багатьох сучасних течій: ідеалізму, волюнтаризму, віталізму, расизму, атеїстичного екзистенціалізму, марксизму і прагматизму.

2.1. Логічна істина

Узагалі кажучи, істина є узгодженням розуму і речі⁹. Цією істиною є істина людського пізнання, яка носить нашу істини логічної або епістемологічної. У понятті істини завжди наявні два елементи: об'єктивна дійсність і розумова пізнавальна здатність людини. Між ними постає інтенціонально пізнавальне „узгодження”, зіставлення, порівняння. Обидва елементи істини є необхідними, і тому проминання одного з них неухильно призводить до спотворення істини. Іdealізм більш або менш виразно заперечує існування об'єктивного елементу істини, тобто об'єктивної реальності. Тому він істину інтерпретує як суб'єктивне узгодження змісту пізнання з законами мислення, законом несуперечності або „якості” понять. Це є спотворенням істини, бо безпредметне пізнання не заслуговує на назву істинного¹⁰. Пізнання є завжди родом „діалогу” людини з дійсністю, і тому втрата контакту зі зовнішнім світом є відреченням від істини. Остаточним критерієм істини завжди є предметна дійсність.

Другим необхідним елементом істини є активність людського розуму. Чуттєве пізнання є необхідним етапом досягнення істини, але лише мислення здатне до зіставлення і верифікації пізнавальних змістів (понять, суджень, теорій) з дійсністю. Пізнання істини відсутнє там, де розум не є чинником, що керує процесом пізнання й активністю людини. Тому ті течії, що приписують вирішальну роль у житті людини чуттєвому пізнанню, підсвідомості, інстинктам, ірраціональним імпульсам і т.п., відкидають категорію істини. Крайній емпіризм, який заперечує зверхність розумового пізнання над чуттєвим, деформує ідею істини. Інтегральне розуміння істини завжди вимагає визнання обох її елементів: об'єктивного і суб'єктивного. Дійсність є джерелом і критерієм істини, яку людський розум стверджує через формулювання суджень і теорій.

Пізнання істини вимагає від людини вірності щодо неї, і тому логічна істина поєднується з істиною моральною. Остання полягає у відповідності слів або знаків внутрішнім

переконанням людини. Етична істина не завжди збігається з об'єктивною істиною, і тому і ту, й іншу треба з'ясовувати за допомогою відмінних критеріїв. Критерієм логічної істини є об'єктивна дійсність, критерієм же етичної істини є чесність і принципи людини. Може так статися, що людина з тих або інших причин не володіє добрим знанням про предмет і тому, не допускаючи обману, не повідомляє усієї правди.

2.2. Онтологічна істина

Однією із трансцендентальних властивостей буття є онтологічна істина, що полягає в узгодженні речі з розумом. Кожен енс є узгодженим з якимось мисленням, оскільки реалізує в собі певний онтичний сенс. Св. Тома енсом онтологічно істинним називав такий енс, який має належну йому форму¹¹. Володіння субстанційною формою є реалізацією визначеної видової природи, що, у свою чергу, імплікує існування ідеї-взірця в мисленні Творця. Буттєва істина свідчить про існування ідеального взірця, який є „мірою” конкретних речей¹². Істина буття є відповідністю ідеальній „моделі”, прагнучись до якої, ми пізнаємо природу речі, її сенс і призначення. Коли ми кажемо про істинність людини, мінералу, рослини чи їжі, то опосередковано свідчимо про існування якогось взірця. Кажучи про речі, що вони істинні, ми хочемо через це ствердити, що вони є такими, якими мають бути. Всі речі є істинними, бо мають визначену видову природу, внутрішню структуру, характерні щодо себе властивості. Немає енсу, позбавленого видової природи, тому можна говорити про незамінність (о *zamiennosci*) буття та онтичної істини. Речі, реалізуючи притаманну їм форму, реалізують остаточно взірцеві ідеї Божого мислення. Немає істини без мислення. Оскільки кожен енс є носієм буттєвої істини, то повинен існувати Бог як рушійно-взірцева причина світу.

Тома Аквінський, аналізуючи проблему онтичної істини, робить такий висновок: „Природні речі, з яких наш розум добуває знання, є мірою нашого розуму; але мірою їх є розум

Божий, бо в ньому перебувають усі створені речі подібно до того, як усі твори митця перебувають у його розумі. Отже, розум Божий є мірою речей, але вони не є його мірою; людський же розум вимірюється буттям природи, а сам є мірою для творін мистецтва. Тому буття природи, розміщене між двома розумами, називається істинним з огляду на їх узгодженість обома. Воно називається істинним щодо розуму Божого, оскільки здійснює те, до чого його спрямував розум Божий. Воно ж називається істинним щодо людського розуму, оскільки є здатним викликати в ньому істинну оцінку себе¹³. Людський розум, розпізнаючи структуру і сенс речей, відкриває їх буттєву істину. Однак він опосередковано, через онтологічну істину, пізнає першоджерело всякої істини – існування Бога як Творця буття. Істина буття – це його зрозумілість, „доречність“, інтелігібельність, сенс і призначення. Тому онтологічна істина вказує на Творця всякого буття і притаманної Йому істини. Справедливість такого висновку підтверджує навіть Жан-Поль Сартр, і тому він – апріорі виключаючи існування Бога – заперечив існування будь-якої природи речей (включно з людською природою)¹⁴.

Томістська філософія, говорячи про онтологічну істину, розрізняє ще три підходи: фундаментальний, формальний і причинний. Онтологічна істина, яку розуміють у спосіб фундаментальний, означає буттєвість речі без актуального підпорядкування її якому-небудь розумові. Буттєва істина у формальному розумінні – це буттєвість речі стосовно того розуму, від якого вона залежить. І врешті трансцендентальна істина у причинному розумінні (у віртуальному розумінні) – це буттєвість речі з її логічним відношенням до людського розуму, за допомогою якого вона може бути пізнана. Це розрізнення опосередковано присутнє у цитованому вище висловлюванні Аквіната. Онтологічна істина, загалом кажучи, – це відповідність речі до взірцевих ідей розуму її творця. Про буттєву істину кожного ества ми можемо говорити у її стосунку до розуму Бога. Людський розум є також джерелом буттєвої істини тих речей, що створені людиною. Найчастіше людський розум розпізнає структуру світу і втілює її у своїх витворах, і

тому він не є повністю автономним джерелом онтологічної істини.

2.3. Структура і риси онтологічної істини

Томістська філософія розкриває два конститутивні елементи онтологічної істини: буттєвість і відношення узгодження з розумом творця. Першим елементом трансцендентальної істини завжди є реальна буттєвість речі. Кожна річ є істинною тому, що відповідає своїй природі, має природну субстанційну форму. Істина служить лише буттю і кожному буттю. Небуття, або ніщо, не є носієм істини, оскільки не містить у собі нічого, що могло б бути узгодженим з розумом творця.

Другим конститутивним елементом онтологічної істини є відношення узгодження з розумом творця. Таке відношення є необхідним, адже не може існувати вірцева ідея без розуму, буттєвий сенс без творця сенсу, реалізація мети без того, хто її поставив. Отже, кожний енс як такий, що реалізує істину, пов'язану з притаманною йому природою, містить у собі реальне відношення до Бога як діючої причини. Онтологічна істина не досягає вже існуючого енсу, тобто не утворює категорійно-акцидентального відношення. Річ в усьому багатстві свого буття знаходить свій прояв через відношення до розуму Творця, і тому онтологічна істина має універсальний характер. Томістська філософія визнає таке формулювання: буття та істина є взаємозамінними між собою (*ens et verum convertuntur*).

Онтологічна істина має ряд рис. Першою з них є єдиність. Атрибут єдиності стосується істини, що досягається у відношенні до розуму Божого, адже Бог пізнає все інтуїтивно одним актом. З цієї точки зору не можна говорити про множинність істин у Божові, лише про одну. Коли ж ми досягаємо істину у відношенні до людського інтелекту, то можна говорити про градацію істини або навіть про її множинність. Кожна людина має свій спосіб пізнання, і тому дещо по-різному пізнає істину буття. Багатство

світу також є причиною різноманітності розумінь істини; звідси зрозумілим стає плюралізм наукових дисциплін.

Наступною властивістю онтичної істини є вічність. У власному розумінні вона прислуговує лише розумові Божому, в якому взірцеві ідеї речей існували ще перед актом творіння світу. У широкому розумінні можна говорити про вічність істини людського інтелекту тоді, коли йдеться про пізнання суттєвих і незмінних елементів речі.

Черговою рисою буттєвої істини є її незмінність. Оскільки істина є зіставленням речі й розуму, то можливим є подвійне джерело змінності істини: дійсність або розум. Розум Божий не підлягає змінам, і тому можна говорити про незмінність істини пізнаної Богом. Людський інтелект підлягає флуктуаціям різного типу, втім деякі істини є надчасовими і у своїй сутності не зазнають змін.

2.4. Чи існує онтологічна хиба?

Хиба як протилежність до істини є невідповідністю між річчю і розумом. Хибу, як і істину, можна розуміти в потрібний спосіб: етично, логічно й онтологічно. Етична хиба є невідповідністю слів із внутрішнім переконанням людини, вона є просто свідомим обманом. Хто говорить всупереч своїм переконанням і знанням, якими володіє, той обманює. Логічна хиба — це відсутність відповідності людського пізнання до об'єктивної дійсності. Ця хиба може бути чисто негативною, будучи лише нестачею повного знання про предмет, або ж хвибою позитивною. Ця остання є очевидною неправдою, тобто приписуванням речі неіснуючих рис або запереченням її справжнього змісту. Хиба у повному розумінні слова міститься лише в судженнях, і тому чуттєве пізнання і поняття можуть бути хибними лише потенційно (*wirtualnie*).

Метафізична хиба, що становить інтерес для онтології, є недостатністю відповідності речі до інтелекту Творця. Оскільки кожний енс містить у собі якусь істину, то важко говорити про онтологічну хибу в точному сенсі. Хиба була б якимось

продуктам, запереченням буття. Ніщо не може узгоджуватися з будь-яким розумом. Про буттєву хибу можна говорити лише в переносному значенні, а саме тоді, коли якась неповна, "брикова" буттєвість осягається розумом у тих аспектах, які випливають лише позірно. Так, наприклад, фальшивий друг є, однак, істинною людиною. Такого роду хиба неможлива у відношенні до розуму Божого, оскільки всі енси знаходять свій прояв у одвічних вірцевих ідеях Бога. Однак можна говорити про буттєву хибу стосовно людського інтелекту, бо обмеженість людини неодноразово була причиною появи невдалих речей. Так, митці, як і ремісники, часто визнають, що речі, ними створені, не відповідають їхнім первісним намірам.

Іншою проблемою є свідоме фальшування, здійснюване людьми. Фальшують продукти харчування, дорогоцінні метали, картини, твори мистецтва і т.п. Такого роду фальсифікації не є епістемологічною хибою у відношенні до розуму їхніх творців, бо вони виробляли їх свідомо. Фальсифікації є істинними як фальсифікації. Інша річ, що вони спричиняють помилки тих людей, які не здатні відрізнити, наприклад, фальшиву банкноту від справжньої або оригіналу картини славетного художника від підробки.

3. Благо

3.1. Поняття і типи блага

Томієстська філософія розрізняє благо метафізичне, благо моральне і благо моральне. Благо метафізичне, будучи трансцендентальною властивістю буття, є буттєвістю, відокремленою з прагненням¹⁵. Воно може бути зрозумілим різними: а) фундаментально – буттєвість, незалежна від творця; б) формально – буттєвість, узгоджена з прагненням існування свого творця; в) віртуально – коли вже існуюче благо є предметом чийогось прагнення. Насамперед буття має бути внутрішньо благим – саме для себе, а потім – предметом прагнення інших, благом для когось.

Інший характер має благо фізичне. Цим благом є кожна річ, яка має досконалості, притаманні її родовій природі. Так, наприклад, добрим є дерево, що не є трухлим, або метал, який не зазнав корозії. Існує також благо моральне, що імплікує відношення до здатностей розумових: інтелекту, волі й совісті. Моральне благо полягає в узгодженні людської діяльності з об'єктивною нормою моральності. Метафізичне благо таке саме універсальне, як і буття, оскільки кожна річ має якісь позитивні елементи – на чолі з існуванням. Фізичне благо не є вже таким універсальним, бо вимагає інтегральності буття. Моральне благо служить лише людському світові, в якому також не є повсюдним, бо вимагає внутрішньої справедливості людини.

Св. Тома розрізняв благо приємне, корисне і придатне¹⁶. Приємне благо – це таке, що дає людині радість і викликає позитивний емоційний настрій. Таке благо є спільним для людського і тваринного світів. Втім тварини мають благо чуттєвої природи, тоді як людина здатна також зазнавати приємності з духовної сфери. Вищим різновидом блага є благо корисне, яке є необхідним засобом, що служить досягненню іншого блага, яке є метою. І нарешті благо придатне – це таке, що вдосконалює природу людини як особистості.

Можна також говорити про благо абсолютне і відносне, благо істотне і причетне, благо універсальне і часткове, благо субстанційне й акцидентальне. Часто говорять також про благо істинне і позірне (ілюзорне). Це останнє є благом частковим, що задовольняє лише деякі – зазвичай другорядні – потреби людини. У повсякденному житті відрізняють блага (вартості) матеріальні і блага духовні. Перші з них – це блага, наприклад, економічні, другі – зокрема вартості художні, моральні й релігійні.

3.2. Природа блага

Платон називав благом найвищу ідею, яку ймовірно ототожнював з Абсолютом. Аристотель подолав платонівський ідеалізм, ідентифікуючи благо із сутностями видимого світу. У

„Пікомаховій етиці” він визначив благо як „мету усякого прагнення”¹⁷. Усі люди прагнуть блага: не в тому сенсі, що одне конкретне благо є предметом прагнення всіх, а в тому значенні, що будь-хто чогось прагне – прагне, вбачаючи в ньому своє благо. Благом є все те, що вабить до себе. Тому необхідним елементом блага є здатність збудити чиесь прагнення. Звичайно, вона імплікує буттєве багатство речей, його природу, властивості, структуру і т.п.

Св. Тома, аналізуючи природу блага, звертався до Аристотеля. Він прийняв аристотелівське визначення блага, більше акцентуючи на динамічному характері будь-якого блага. Благо за своєю природою вабить до себе, стаючи метою. Поняття блага і мети відрізняються лише логічно: благо містить у собі можливість збудження прагнення, мета ж актуально притягує до себе. На динамічному характері блага наголошує схоластична аксіома: *bonum est diffusivum sui*. Благо не зникається у собі, а має тенденцію до поширення. Воно реалізується через цільову причинність (*przyczynowanie celowe*), тому що будь-яке благо є для когось метою прагнення. Благо пов’язане з феноменом прагнення: природне, чуттєве і розумове. Усі істоти, навіть неживі, мають т. зв. природне прагнення, що веде до прагнення збереження власного існування. Кожна річ має виконати притаманну їй роль, має природні щодо себе мету і сенс. Тварини мають позарефлексивні чуттєві прагнення, людина також здатна до прагнення, але рефлексивно-розумового, пов’язаного із силою волі.

3.3. Благо і буття

Тома Аквінський, приймаючи вищезгадане визначення блага у Аристотеля, звернув увагу також і на його обмеження. Хоча, власне, він не зазначає сутності блага. Річ не тому є доброю, що викликає прагнення, а навпаки, її прагнуть, бо вона добра. Факт прагнення є для блага вторинним явищем. „Будь-яка річ є настільки бажаною, наскільки вона досконала, тому що всі прагнуть своєї досконалості”¹⁸. Тому факт прагнення не є

причиною онтичного блага, а є наслідком позитивної досконалості. Через те сама буттєвість є основою блага.

Благо є трансцендентальною властивістю буття, тобто воно реально тотожне з буттям. Про це свідчать два аргументи. По-перше, добро – це володіння будь-якою досконалістю. Серед різних досконалостей найвищою є існування. Будь-яка річ існує і прагне зберегти своє існування, захищаючись від знищення. По-друге, будь-яка річ має також притаманну їй субстанційну форму, тобто природу і визначені досконалості. Це дозволяє стверджувати, що кожна річ як така є онтологічно доброю. Другий аргумент на користь тотожності блага і буття вказує на той факт, що кожна річ є благом відносним – для когось. Причина є благом для наслідку, субстанція – для акциденції, світ рослинний і тваринний є благом для людини. Нарешті Бог є найвищим благом для створінь.

Другим елементом онтичного блага є відношення буття до прагнення. Трансцендентальне благо буття полягає у його узгодженні, тобто реальній залежності від волі свого Творця. Кожна річ залежить від волі Бога у тому сенсі, що розкриває у своїй природі те, що прагнув бачити в ній Бог. Між Богом як причиною і світом як наслідком виникає відношення залежності. Світ існує тому, що Бог прагнув, аби той існував. Бог, люблячи благо, любить будь-яку річ. В цьому полягає онтологічне благо буття.

Можна також говорити про іншу підставу онтологічного блага буття. Реальна річ завжди містить у собі якусь досконалість, і тому стає предметом прагнення з боку інших речей. Таке прагнення у людини є свідомим, натомість у інших істот є чуттєвим чи природним. Кожна річ є також доброю щодо себе самої, і тому вона намагається зберегти своє існування, а також цілісність природи.

Конститутивним елементом будь-якого буттєвого блага є його видова природа, а також існування. Через те св. Тома у „Сумі теології” писав: „Скільки річ має існування, стільки має блага; наскільки ж вона відходить від повноти існування, настільки відходить від повноти блага”¹⁹. Носієм блага є реальна буттєвість речі, а її підставою є завжди акт існування. Тому Бог як найдосконаліше буття і чисте існування є найвищим благом.

Класики християнської думки називали Бога благом усякого блага. Це треба розуміти у тому значенні, що будь-яке благо – як реальна буттєвість – бере участь у творчій силі Бога і Його благові.

3.4. Поняття і природа онтичного зла

Зло є протилежністю блага, його відсутністю і позбавленістю. Розрізняють зло фізичне, моральне і метафізичне. Зло фізичне є відсутністю такої досконалості, що належить до природи даного буття, наприклад, відсутність очей у тварини. Моральне зло є неузгодженістю між учинками людини і нормою моральності. Натомість онтологічне зло полягає у розбіжності між буттям і прагненням його творця. Точніше кажучи, цілковитого метафізичного зла немає – подібно до того, як немає абсолютного небуття. Втім існують речі відносно злі, недосконалі, невдалі, позбавлені чогось, обмежені.

Якими є природа і походження зла? Ця проблема є предметом релігії, філософії, психології, гуманітарних наук і художньої літератури. Відповіді на це питання дуже різні, а найважливішими з них є такі: релігійний або філософський дуалізм (маздеїзм, маніхейство, платонізм), крайній оптимізм (Лейбніц), крайній песимізм (Шопенгауер), пантеїзм (Спіноза, Гегель), а також теорія зла як позбавлення (Плотін, християнство)²⁰. Дуалізм визнає існування двох одвічних першооснов дійсності: добра і зла, які ведуть між собою перервну боротьбу. Крайній оптимізм визнає зло маргінальним явищем світу, крайній песимізм, навпаки, вважає що головним витвором дійсності. Пантеїсти кажуть, що зло є моментом розвитку навіть абсолютного буття – Бога (Гегель), або що воно ілюзорне (Спіноза).

Інше розв'язання проблеми природи і походження зла пропонує християнська філософія (св. Августин, св. Тома). Зло – це дещо реальне, а не просто витвір людської уяви. Реальність зла полягає в тому, що воно не є звичайною протилежністю

блага, але позбавленням (brakiem) блага, яке притаманне даній речі²¹. Хвороба, смерть або глухота не є звичайною відсутністю чогось, але дійсним позбавленням належного блага. Метафізичне зло – це ще не звичайне заперечення і відсутність якоїсь властивості у бутті. Якби кожне заперечення було тотожне зі злом, то кожна річ – поза Богом – була б носієм онтичного зла. Людина, наприклад, не має сили лева, а лев не володіє розумом людини. Але цей факт не дає приводу казати, що людина і лев є буттєвим злом.

Зло не існує як позитивна природа, відмінна від добра, тобто немає речей повністю і виключно злих. Тому зло потребує якогось добра, якогось буття, позбавленого належної до нього досконалості. Зло, причиною якого є відсутність досконалості, може існувати лише тоді, коли існує річ, буття – суб'єкт, що містить цю відсутність. Річ, буття завжди перебуває якимось онтичним благом. Самоіснуюче зло неможливе тому, що воно знищило б саме себе. Інтегральне зло вимагає знищення усякого добра, і тоді не було б уже і зла як відсутності. Таким чином, якість „summu зла” є внутрішньо суперечним²².

Концепція зла як позбавлення (prywatyna koncepcja zła) дає підставу для висновку, що зло не має цільової причини і володіє лише причиною діючою, до того ж діючою ненавмисне²³. Зло не має цільової причини, оскільки метою може бути лише щось позитивне, тобто благо. Позаяк зло існує лише у добрі як своєму субстраті, то можна говорити про „матеріал з позбавленістю” (o „brakowym” tworzywie) як його матеріальну причину. Існує також діюча причина зла, яка його породжує у спосіб побічний і ненавмисний, а саме внаслідок притаманних [речі] відсутностей. Тому св. Тома стверджував, що благо є не стільки діючою причиною зла, скільки його причиною браковою²⁴. Благо приводить до виникнення зла у акцидентальний спосіб, а саме внаслідок браку (відсутності) притаманної форми, браку відповідної творчої сили або ж недосконалості матеріалу. Зло є результатом, а не метою у власному сенсі того, хто його спричиняє. Воно виникає ніби обіч недосконого блага. Слабий художник малює не найкращі портрети, крихкий матеріал не є найкращим для скульптора.

погані знаряддя праці не дозволяють виготовити красиві меблі тощо.

Вищенаведений розгляд природи і походження онтичного зла не всіх задовольняє. Проблема дійсно складна, адже постає питання: а чи містяться деякі форми буттєвого зла у категорії позбавленості? Чи деякі форми радикального зла не краще було б назвати антиблагом і антицінністю? Це стосується власне морального зла, втім воно має вже інше походження, а саме психологічне – ним є зловживання свободою волею.

4. Краса

4.1. Визначення краси

Категорію краси розуміли і визначали по-різному, свідком чому є історія естетики²⁵. Аристотель описував красу таким чином: „Прекрасним є те, що заслуговує на визнання завдяки тому, що саме через себе гідне вибору, або ж те, що, будучи добрим, є приємним завдяки тому, що є добрим”²⁶. У цьому описі виділяються два складові елементи краси: а) те, що має цінність саме в собі; б) елемент придатності і приємності. Перша властивість – це риса родова, друга – це риса відмінна. Таке розуміння впливає з традиції античної Греції, де краса пов’язувалася з добром і приємністю.

Інші акценти з’явилися у творах класиків християнської думки. Св. Августин стверджував, що „єдність є формою всякої краси”²⁷. Єдність – це пропорція, гармонія і впорядкування. Мислитель раннього християнства вважав, що аутентична краса має об’єктивний характер.

Св. Тома неодноразово описував красу: іноді підкреслював елементи об’єктивно прекрасні, іншим разом – елементи краси, сприймані суб’єктивно. Спочатку предметом пильної уваги буде таке об’єктивне визначення краси: „Краса вимагає виконання трьох умов: першою є інтегральність, тобто досконалість речі, адже те, що має недоліки (*braki*), уже через це є огидним; другою є властива пропорція, тобто гармонія;

третьою є блискучість – через це речі, що мають блискуче забарвлення, ми називаємо прекрасними»²⁸.

Інтегральність, тобто повнота, цілісність, – це перший об'єктивний елемент краси. Красивою річчю є лише така, яка володіє всіма елементами і властивостями, притаманними видовій природі. З цієї точки зору не є прекрасним покалічений рослинний чи тваринний організм або ушкоджена статуя. Другим об'єктивним елементом краси є пропорція. Її розумів середньовічний мислитель не лише у кількісно-піфагорейському сенсі, але і в якісному відношенні. Пропорція є гармонійним поєднанням складових елементів предмета: будинку, інтер'єру, живого організму, скульптури тощо. Про пропорцію можна також говорити у висловленнях, що поєднують: душу з тілом людини, ідею-прообраз із образом, створіння з Богом. Пропорція існує тоді, коли множинність і різнорідність елементів поєднуються з відносною єдністю. Різновидом різнорідності є контраст: кольорів, звуків, слів і т.ін. Монотонність набридає і не творить краси. Урізноманітнення кольорів дає ефективне відображення, урізноманітнення звуків творить красу симфонії, урізноманітнення слів є елементом краси поезії. Будь-яка пропорція лише тоді є матеріалом краси, коли вона відповідає природі даної речі і її природній меті. Тому матеріалом краси є субстанційна форма: вона поєднує множинність елементів, надає буттю як інтегральності, так і пропорційності внутрішньої структури²⁹.

Третім елементом краси є блискучість. Цей елемент інтерпретується по-різному. Тома Аквінський поняття блискучості відносив як до сфери матеріальної, так і до сфери духовної. Він писав: „Ми називаємо людину прекрасною з причини притаманної їй пропорції членів у їх числі і розміщенні, а також із тієї причини, що має світлий і блискучий колір. Відповідно до цього і в інших випадках належить визнати, що прекрасним називається все те, що має властиву своєму родові блискучість духовну або тілесну, що і сформовано у відповідній пропорції”³⁰. Термін „блискучість” уживається в цьому судженні як у прямому, так і у переносному значенні стосовно людського психофізичного буття. Світлістю

не лише світлість матеріальна, але й духовна позиція людини. Краса зображень полягає у майстерному розміщенні елементів світла й тіні, прикладом чого є фламандський живопис. Неоплатоніки розуміли поняття блискучості дослівно, і тому ідентифікували красу зі світлом. Християнський мислитель св. Августин, описуючи красу, назвав її „блискучістю порядку”.

Середньовічна філософія найчастіше асоціювала категорію блискучості із субстанційною формою буття. У такому дусі розумів це поняття і св. Тома, вбачаючи сутність краси в експансивності форми. Томіст Жак Марітен характеризує поняття блискучості таким чином: „Краса є блискучістю форми, яка виявляється в пропорційних частинах матерії. [...] краса є блискучістю розуму на матерії, яка розумно розстелена”³¹. „Блискучість форми треба розуміти в сенсі онтологічної пишноти, яка в той чи інший спосіб являється нашому розумові. [...] Слова „ясність”, „зрозумілість”, „світло”, які ми вживаємо для характеристики ролі форми у серці речі, виражають з необхідністю не щось ясне і зрозуміле для нас, але щось, що світиться у собі, що є зрозумілим у собі”³². Красу речі визначає, таким чином, не лише її зовнішній вигляд, але в першу чергу природа буття. Її, у свою чергу, визначає субстанційна форма, саме тому вона породжує красу речі. Названі об’єктивні види краси, пов’язані з формою, дозволяють говорити про трансцендентальний вимір краси. Сама річ є прекрасною, і тому не потрібно зводити красу до реальних або алегоричних зв’язків між речами.

Хоч Тома Аквінський так однозначно підкреслив об’єктивний характер краси, все ж ураховував і елементи її індивідуально-суб’єктивного переживання. У „Сумі теології” він писав: „Красивим називається те, саме споглядання чого подобається”³³. В іншому місці він стверджував, що ті речі є прекрасними, які, коли їх бачиш, подобаються”³⁴. Між цими висловами постає певна розбіжність: у першому випадку йдеться про пізнання взагалі, у другому ж – про сприйняття через зір.

Описуючи красу у площині суб’єктивного переживання, Тома виділяє два істотні моменти: пізнання і вподобання (психолоду). Акт сприйняття краси не слід, звичайно, звужувати до зорового сприйняття, адже він охоплює й інші чуттєві

здатності, а також і розумове пізнання. Краса є предметом споглядання (kontemplacji) людини, складовими частинами якого є як чуттєве, так і розумове пізнання. Серед чуттєвих здатностей особливо активними у сприйнятті краси є зір і слух, через те вони іноді називаються відчуттями естетичними. Істотну роль відіграє уявлення, що доповнює, а часом навіть підміняє собою людські здатності чуттєвого пізнання. І хоча чуттєві здатності беруть участь у спогляданні краси, проте керівну роль відіграє розум. „Ясність” і пропорція – це моменти, які може виявити й оцінити лише розум. Позиція св. Томи, який визнавав керівну роль розуму у процесі розпізнавання краси, називається естетичним інтелектуалізмом. Естетичне пізнання суттєво відрізняється від поняттєво-абстрактного пізнання. Споглядання краси (картини, природи, мелодії) є пізнанням безпоняттєвим, у ньому не бере участь вербально-дискурсивне мислення. Це рід інтелектуальної інтуїції, яка, однак, використовує матеріал досвіду, отриманий через чуттєве сприйняття.

Другим моментом краси є вподобання (complacentia). У спогляданні краси беруть участь не тільки пізнавальні, але й вольові здатності. Естетичні вподобання збуджують власне волю людини, але потужніші художні переживання відлунюють також у відчуттях і у сфері емоційній. Прекрасна картина чи мелодія дарують переживання, які охоплюють і розумово-вольову, й емоційно-чуттєву сфери. Серед різноманітних почуттів деякі автори виділяють почуття естетичні, інші ж їхню існування заперечують. Найімовірніше можна говорити про естетичні почуття у широкому сенсі. Вони займають проміжне місце між почуттями вищими, наприклад, моральними, і почуттями біологічно-розумовими. Аквінат виявив суб'єктивний момент краси, але не був прибічником естетичного суб'єктивізму. Симпатіки останнього (серед інших Д. Юм) стверджують, що краса є насамперед проявом позиції людини – суб'єкта, а не становить об'єктивної властивості речі.

4.2. Краса трансцендентальна і краса категорійна

Чи є краса трансцендентальною властивістю буття подібно до єдності, істини і блага? Св. Тома у трактаті „De Veritate” не зараховував красу до трансцендентальних атрибутів буття, але цей факт ще нічого не означає. Деякі томісти (I. Gredt, Д. Мерс’є, М. de Munnynck) заперечують трансцендентальність краси, інші ж (Ж. Марітен, Е. Жільсон, А. Д. Сертільанс, Л. Лашенс) дотримуються іншої думки. Здається, що визнання трансцендентальності краси тісно пов’язане з томістською метафізикою. Свідчить на користь цього ряд аргументів.

Першим аргументом є той факт, що краса пов’язана з онтичною структурою дійсності й через це послуговує будь-якій речі. Ж. Марітен пояснює це таким чином: „Краса додає до буття розумове відношення, вона є буттям, що захоплює інтелектуальну природу тільки через інтуїцію. А оскільки буття всюди перебуває і всюди є різним, то і краса є всюди різною і всюди розсіяна. Краса [...] є принципово аналогічною, тобто має виражати з різних інтелектуальних підстав, *sub diversa ratione*, що різні предмети є прекрасними”³⁵. Буттєва краса, конституційована через пропорційність або „блискучість”, пов’язана із субстанційною формою буття і його існуванням. Будь-яка річ має як реальне існування, так і визначену субстанційну форму, і тому можна говорити про трансцендентальність краси. Вона належить до метафізичної структури усякого буття, доказом чого є її останній зв’язок з існуванням, яке надходить до кожної речі через форму. Форма ця перебуває у найтіснішому зв’язку з т. зв. *claritas*, яка є місцевим елементом краси. Завдяки цьому зв’язку з природою речі краса є поняттям трансцендентальним і аналогічним³⁶. І хоча будь-яка річ володіє метафізичною красою, не кожна з речей може бути охарактеризована красою естетичною, тобто категорійною.

На користь трансцендентальності краси свідчить ще один аргумент. Оскільки Бог є діючою причиною усіх речей, то онтична краса Його природи має відбитися у кожній речі³⁷.

Естетична краса служить лише деяким речам – а саме тим, що в якийсь спосіб реалізують у собі художні цінності. Вони можуть бути, наприклад, зворушливі, піднесені, гарні, трагічні тощо. Може існувати предмет естетично прекрасний, який, однак, збуджує огиду, – наприклад, фігури чортів у середньовічних соборах.

Св. Тома розрізняє кілька типів категорійної краси. Ось деякі з них.

1. Краса реальна й ідеальна. Перша з них генетично пов'язана з формою речі, друга ж перебуває лише у розумі як творцеві вірцевих ідей.

2. Краса матеріальна (тілесна) і краса духовна³⁸. Матеріальна краса реалізується у скульптурі, живописі, пропорційній будові людського тіла, симетрії будинку тощо. Духовна краса – це цінності й стимули моральні, ідейні, сакральні.

3. Краса природна і краса штучна. Перша реалізується у природі, друга властива витворам людських рук.

4. Краса абсолютна і краса відносна. Абсолютна краса (неглінною (bezbrakowe) і нескінченною, і тому про неї можна говорити виключно стосовно Бога. Відносна краса реалізується у речах похідних (przygodnych), тобто у створіннях.

Бібліографія

Beierwaltes W., Identität und Differenz, Frankfurt a. M. 1980.

Decoster R., De l'unité metaphysique, Bruxelles 1934.

Deman T., Le mal et Dieu, Paris 1943.

Jaroszyński P., Metafizyka piękna, Lublin 1986.

Kowalczyk S., Tomistyczna koncepcja jedności transcendentalnej
Lublin 1958 (Mps Bibl. KUL).

Krapiec M. A., Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne, Kraków 1962.

Lachance L., L'être et ses propriétés, Ottawa – Montréal 1950.

Maritain J., Saint Thomas d'Aquin et le probleme du mal, New York 1944.

- Maritain J., *Sztuka i mądrość*, tłum. K. i K. Gorscy, Warszawa 1936.
- Munnynck M. de, *L'esthétique de saint Thomas d'Aquin*, Milano 1923.
- Oeing – Hanhoff L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gestalt des Grundsatzes in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin*, Münster 1953.
- Pieper J., *Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin*, Münster 1934.
- Pieper J., *Wahrheit des Dinges*, München 1947.
- Rintelen F., *Deus bonum omnis boni*, Köln 1930.
- Rousselot P. L., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris 1924.
- Schuleman H., *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig 1929.
- Siewart G., *Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1961.
- Smith E., *The Goodness of being in Thomistic Philosophy and Its Contemporary Significance*, Washington 1948.
- Sölging G., *Sein und Gegenstand. Die scholastische Axiom. Ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischen und theologischen Spekulation*, Berlin 1930.
- Stępień A., *Propedeutyka estetyki*, Warszawa 1975.
- Stróżewski W., *Spor o transcendentność piękna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (1961) nr 3, s. 19-37.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. I-II, Wrocław – Kraków 1960, t. III, 1967.
- Wulf M. de, *Art et beauté*, Louvain 1943.

VI. Структура скінченного буття

Скінченне буття є буттям похідним (przygodnym) і можливим: воно має позбавленості (braki), обмеження, у своєму перебігу минуче і несамотійне, володіє своєю діючою причиною. У структурі скінченного буття мають місце дві шаднічі композиції: дійсності (акту) і можливості (потенції), а також існування і сутності. Завдяки ним скінченне буття не є простим, оскільки має складові елементи.

1. Акт і можливість – реальні елементи буття

Теорія акту й можливості, яка становить істотну частину томізму, є витвором Аристотеля, який шукав пояснення явища руху. Водночас це була спроба „узгодження” антагоністичних концепцій Геракліта і Парменіда. Геракліт – творець динамічного монізму – визнавав, що природою усієї дійсності є рух. Все засадничо змінюється (*panta rei*), і підтвердженням цьому є пломеніючий вогонь або плинна ріка. Це було в опосередкований спосіб запереченням закону несуперечності, і через те крайня еволюційна концепція світу обходила без зовнішньої діючої причини. Аристотель критично зауважив, що ідея зміни без змінюючого суб'єкта є внутрішньо суперечливою. Якби не було того, що змінює, не було б самої зміни.

Крайньою опозицією гераклітівського бачення світу був статичний монізм елейської школи. Парменід, Зенон з Елеї, Мелісс із Самосу стверджували, що існує лише одне і те саме буття, і жодної зміни не існує. Плюралізм (множинність) і рух є лише ілюзією чуттєвого пізнання. Свою позицію елейці обґрунтовували, звертаючись до закону тотожності й закону несуперечності. Зміна неможлива, бо буття *вже існує*, і тому не має *допору виникати*. Нічого не може виникати з небуття, бо воно просто не існує. Будь-яка зміна, тобто перехід від небуття до буття, неможлива і внутрішньо суперечлива.

Геракліт і Парменід займали полярно протилежні позиції в інтерпретації дійсності, але їх спільною рисою був монізм: у першого вкрай динамічний, у другого ж – статичний. Обидві позиції намагався узгодити Платон, але розв'язування його є дискусійним: він визнав рацію Геракліта стосовно видимого світу, але погодився з аргументацією Парменіда на терені світу ідей.

Інший розв'язок, згідно з онтологічним реалізмом, запропонував Аристотель, сформулювавши теорію дійсності (акту) і можливості (потенції)¹. Парменід учив, що між буттям і небуттям немає нічого проміжного. Стагірит скорегував це положення, говорячи, що між небуттям і буттям повністю дійсним, або актуальним, існує – як проміжний етап – буття можливе, або

потенційне. Те, що виникає, не виникає ані з цілковитого небуття, ані з буття вже актуального. Воно виникає з буття, існуючого в можливості (у спосіб зароджувальний). Лише те може реально існувати, що попередньо мало можливість існування. Теорію акту і потенції старогрецький мислитель ілюстрував рядом прикладів з повсякденного життя. Статуя, виконана скульптором, є актуальним буттям, брила мармуру натомість є лише потенційною статуєю. Дерево є буттям актуальним, насіння ж – це дерево потенційне. Спляча людина має реальну можливість бачення, людина, що не спить, бачить вже актуально.

Аристотелівська теорія акту і потенції ґрунтується на аналізі явища руху (зміни). Рух – це факт очевидний і повсюдний, він підтверджується повсякденним досвідом. Ми бачимо людей, що йдуть, хмари, що плывуть по небу, тварин, що бігають. Ми відчуваємо також зміни, які відбуваються в нас самих. Вони різноманітні: біологічні, психічні, зовнішні і внутрішні. Факт зміни має характер надкатегорійний: він виникає як на терені речей самостійних (субстанційних), так і речей несамостійних (акцидентальних). Існує багато видів руху (гр. *kinesis*, лат. *motus*): просторовий, кількісний, якісний, фізичний, психічний. Будь-яка зміна є переходом буття від стану потенції до стану акту. Існування обох фаз зміни необхідне: якщо немає фази попередньої, то це акт творчий, якщо ж немає фази кінцевої – відбувається знищення речі. Аристотель визначає зміну як „акт буття, що перебуває у можливості як такий”². Зміна, таким чином, є переходом чогось від потенції до акту, тобто актуалізацією існуючої попередньо потенції. Будь-яка зміна у позитивному розумінні є поступовим удосконаленням буття, набуттям нових властивостей або нової структури. Буття, яке підлягає зміні, є поєднанням акту і потенції. Воно не є чистим актом, адже тоді не було б зміни – виникнення чогось нового. Зміна неможлива також тоді, коли має місце цілковите ніщо. І тому єдиною альтернативною гіпотезою, що спирається на закон несуперечності, є визнання існування буття потенційного. Те, що змінюється (рухається), вже володіло перед фактом зміни можливістю набуття визначеної досконалості. Звичайною мовою ми говоримо про існування буття зачаткового, ембріонального або неповного, мовою ж філософською говоримо про буття можливе.

Існування акту і потенції Аристотель обґрунтовував рядом аргументів³. Мегарики, сучасники Аристотеля, заперечували наявність реальної різниці між потенцією і актом. Стагірит з іронією їх запитував: ми що, здатність до виконання якоїсь дії маємо лише тоді, коли фактично її виконуємо? Людина не перестає, наприклад, бути мислячою істотою під час сну. Ремісник не втрачає своїх умінь тоді, коли не працює. Інший аргумент апелює до того, що теза про реальне існування потенційних здатностей є підставою процесу виховання, освіти і повсякденного життя. Теорія акту і потенції зовсім не відкидає закону несуперечності, а навпаки – стверджує його. Та сама річ в тому ж відношенні не може бути водночас і досконалою, і такою, що удосконалюється, визначеною і такою, що визначає. Звідси випливає, що акт і потенція реально не можуть бути ототожнені.

2. Поняття і види можливості

Акт і потенція як поняття надкатегорійні, принципово не можуть бути визначеними. Будь-яке визначення складається з роду і видової відмінності, а ці елементи перебувають один стосовно іншого у відношенні потенції та акту, і через те будь-яке їх визначення було б хибним. Однак поняття потенції можна описати й охарактеризувати, звертаючись до конкретних прикладів.

Можливість (гр. *dynamis*, лат. *potentia*), говорячи взагалі, – це можливість дії, прийняття чогось, започаткування акту. Будь-яка потенція, підпорядкована актові, є схильністю до його прийняття. Звичайно розрізняють можливості логічну і реальну. Потенція логічна – це несуперечність рис якогось предмета чи поняття. Можливе існування нової людини, але неможливе існування, наприклад, дерев'яного каменя, бо це поняття містить у собі взаємовиключні риси. Логічна потенція – це чисто мисленна можливість, вона також називається можливістю предметною, оскільки становить предмет людської думки або предмет впливу діючої причини.

Другий різновид можливості – це можливість реальна, яка є реальною здатністю речі до дії чи прийняття чогось. Вона також носить назву суб'єктної можливості (*możliwości podmiotowej*), тому що існує в суб'єкті, здатному до прийняття якоїсь досконалості. Вона поділяється на потенцію активну і пасивну. Активна потенція – це здатність до певних дій (*posse agere*). Завдяки ній рослина має активну можливість рости, тварина – рухатися, людина – мислити і говорити⁴.

Крім потенції активної, існує також потенція пасивна. Вона є реальною схильністю речі до прийняття чогось чи зазнавання чогось (*posse fieri*). Пасивна потенція є схильністю до нового способу існування, вона не є, таким чином, повним небуттям. Вона охоплює два елементи: негативний і позитивний. Негативним елементом є відсутність акту, елементом же позитивним є якесь започаткування цього акту. Мармур чи дерево мають реальну можливість стати статуєю, однак цією можливістю не володіє, наприклад, повітря. Пасивна потенція є можливістю зазнавати, тобто приймати щось. Це зазнавання не є чисто зовнішнім, воно є внутрішньою зміною, швидяки якій конкретна річ щось набуває або втрачає. Пасивна можливість є засадничою формою можливості, оскільки навіть активна можливість у певний спосіб до неї зводиться. Щоб активна можливість діяла, їй потрібен „поштовх”, тобто введення її зі стану пасивності. Стосовно зовнішньої діючої причини активна потенція є потенцією пасивною. Пасивна потенція знаходиться у всіх речах. Єдиним винятком є Абсолютне буття, тобто Бог, у Якому немає жодного домішку пасивної можливості.

Активна потенція може бути створеною або нествореною. Ця остання є можливістю лише у широкому сенсі, мало живаному. У Богові, чистому акті, потенцію можна розуміти у двох спосіб: як абсолютну і як підпорядковану. Перша з них належить до всемогутності Божої, друга ж розглядається у відношенні до інших Божих атрибутів. Активна потенція створена реалізується, наприклад, через володіння здатностями реально виконувати певні функції.

Пасивна потенція виступає у двох різновидах: як чиста можливість і як можливість із домішкою акту. Чиста потенція, в розумінні аристотелівської філософії, перебуває у т. зв. першій матерії, яка не містить жодного акту: форми, досконалості й конкретизації. Потенція, з'єднана з актом, існує у двох формах: як можливість існування і як можливість дії. Остання послуговує вже існуючим речам. Богослів'я розрізняє ще можливість дії природну, а також надприродну можливість підкоряння⁵. Природна потенція – це, наприклад, функція ходіння для здорової людини. В той же час така сама функція для людини паралізованої була б можливістю надприродною. Можливість підкоряння (підлеглості) – це така здатність, завдяки якій створіння може діяти у спосіб, що перевищує його природні сили. Така потенція є піднесенням діючої причини на вищу ступінь буття, підлеглістю створіння Творцеві.

3. Поняття і види акту

Акт (лат. *actus* походить від дієслова *agere* – діяти) – це термін, який початково означав тільки дію, однак пізніше став означати також субстиційну форму як принцип дії, і нарешті – будь-яку досконалість. Поняття акту не визначається через відношення до потенції, оскільки таке відношення не є для акту чимось необхідним. Поняття акту можна висвітлити лише на допомогу конкретних прикладів. Акт – це завжди те, завдяки чому річ є такою, якою вона є, це те, що реалізує потенцію. Актом є, наприклад, вирізьблена статуя, людина, що працює за певним фахом, дерево, що росте, тощо. Аристотель для позначення акту вживав два терміни: перший із них – *energeia* – має динамічний характер і означає дію, другий – *entelecheia* – означає насамперед субстанційну форму. Актом є все те, що надає речі досконалості, що її реалізує в існуванні чи дії⁶.

Акт існує в багатьох видах. Насамперед він поділяється на акт чистий і акт змішаний. Чистим актом є лише Бог, Який є самою досконалістю. Усі речі похідні (створені) є сполученням акту досконалості й потенції – недосконалості. Змішаний акт може бути

актом першим або актом другим. Перший акт – це такий, перед яким буттєвість не реалізувала жодних інших актів, а сам він може бути доповнений і удосконалений. Другий акт завжди випереджений іншими актами. Такого роду актом є здатності тваринного і людського організмів до переміщення, пізнання, прагнення чогось.

Першим актом є форма речі, яка може бути формою субстанційною або тільки акцидентальною⁷. Субстанційна форма падає речі видових рис, завдяки яким, наприклад, людина є людиною. Акцидентальна форма – це ті або інші випадкові риси (*przypadłości*), що розрізняють конкретні індивіди у рамках виду. Субстанційна форма має кілька видів. Одні форми становлять собою акт повний і доконаний, такого роду формою є ангел (*forma separata*), який є чистим духом, позбавленим моменту тілесності. Існують також форми, пов'язані з матерією, і тому томістська філософія визначає їх як форму, неповну в бутті. Форми такі можуть бути ще самоіснуючі – це людські душі, здатні до існування окремо від тіла (по смерті людини), або ж форми з несамотійним існуванням. Останні – це душі рослин і тварин, позбавлені здатності самотійного існування, тобто існування поза матерією.

У структурі реального буття доповненням субстанційної форми є існування, яке визначається як другий акт; існування може бути субстанційним або лише акцидентальним. Другим актом є також дія речі. Існують три види дії: іманентна (*wsobne*), перехідна і формально-іманентна віртуально перехідна. Іманентна дія є такою дією, початок і кінець якої містяться у самому суб'єкті. Такий акт удосконалює самого діяча, є новою досконалістю. Другим видом дії є дія перехідна (транзитивна), що розпочинається в одному об'єкті, а закінчується в іншому, тобто переходить від однієї речі до іншої. Перехідною дією є нагрівання, освітлення, рух або праця фізична. Існує також дія формально-іманентна віртуально перехідна. Така дія відбувається лише у Богові, у Якому всі акти виключно іманентні, але їм відповідають зовнішні наслідки. Такою дією є акт створення світу. Будь-яка дія пов'язана з існуванням речі, оскільки є повнішим способом існування такого суб'єкта.

4. Співвідношення акту і можливості

Світ, у якому ми живемо, містить у собі речі (byty), що не є ані чистим актом, ані самою можливістю, а є їх сполученням. Із цієї точки зору потрібно проаналізувати типи зв'язків, які найчастіше виникають між актом і потенцією.

4.1. Примат акту над можливістю

Акт є досконалістю потенції⁸. Це твердження св. Томи очевидне, адже можливість є недосконалістю і підпорядкуванням актові, який є її реалізацією. З цього твердження випливає висновок: можливість визначається через акт, але акт, у свою чергу, не може бути описаний через можливість. Може існувати абсолютно досконалий акт, не пов'язаний з можливістю, натомість реальна можливість має існувати в якомусь акті. Речі є настільки досконалими, наскільки вони в акті (дійсності). Перебуваючи ж у потенції, ці речі в цьому аспекті недосконалі. Потенція завжди менш досконала, ніж акт, за умови, що вони залишаються на одному і тому самому буттєвому рівні. Можливим є, що потенція досконаліша від акту, який належить до нижчого онтичного рівня, наприклад, тіло людини досконаліше від форми тваринного організму.

Томістська філософія визнає примат акту над потенцією. Примат цей реалізується у трьох аспектах: часовому, логічному і субстанційному. Акт поняттєво випереджає потенцію, бо опис цієї останньої неминуче імплікує категорію акту. Акт натомість може існувати і бути зрозумілим безвідносно до потенції. Також у часовому порядку акт засадничо випереджає потенцію, хоча слід окреслити обсяг цього примату. На рівні виду акт завжди випереджає можливість, однак у конкретній речі можливість передую актові. Адже перед тим як виникне конкретна річ, вона має володіти реальною можливістю свого існування. І нарешті в аспекті онтологічно-субстанційному акт є першим щодо

потенції, адже Бог – чистий акт – викликав до існування як речі дійсні (aktualne), так і пов'язані з ними можливості.

4.2. Обмеження акту можливістю

Обмеження акту, тобто т. зв. лімітація, є у схоластичній філософії проблемою важкою і суперечливою. Томістська філософія формулює тезу, що акт сам собою є необмеженим і його обмежує тільки суб'єктна можливість або прийняття акту вищого рівня, щодо якого він є можливістю. Підтвердженням цього є така аргументація. Потенція як недосконалість і позбавлення обмежує саму себе. Деякі томісти вважають, що обмеженням потенції є її опозиція, тобто власне акт. У кожному разі акт не може обмежувати сам себе, бо до його природи належить досконалість: або буттєва (існування), або досконалість окреслена у виді. Те, що є досконалістю на визначеному рівні буття, не може бути обмеженням цієї самої досконалості. Інакше не виконувався б закон несуперечності, який виключає, аби те саме було і не було досконалістю у даному аспекті.

Акт на тому буттєвому рівні, на якому є актом, не обмежує себе. Може, однак, бути, що одне і те саме на одному рівні є актом, а на іншому – лише можливістю. Субстанційна форма є актом для потенційної матерії і водночас є потенцією щодо існування. Принципово акт обмежується суб'єктною можливістю, яку даний акт реалізує і вдосконалює. У такий спосіб існування обмежене видовою сутністю речі, а субстанційна форма – матерією. Звичайно, обмеження акту потенцією не слід розуміти у просторовий спосіб, наприклад, як обмеження води з боку посудини.

4.3. Відмінність акту і можливості

Акт і супроводжуюча його потенція дуже відрізняються одне від одного, бо акт є дійсним, актуальним володінням якоюсь досконалістю, в той час як можливість є лише

прагненням, скерованим до неї, або лише її започаткуванням. Між актом і потенцією виникає взаємна опозиція. Втім вона не абсолютна і стосується лише даного буттєвого рівня чи аспекту. Оскільки акт і потенція протиставляються, то між ними немає якогось проміжного етапу. Тому одне і те саме не може одночасно бути у акті і в можливості, бо це виключає закон несуперечності.

4.4. Взаємодія акту і можливості

Акт і можливість, взаємно підпорядковані у суттєвий спосіб, перебувають на одному і тому самому рівні буття. Тому якщо потенція має субстанційний характер, то такий самий характер має вдосконалюючий її акт. Така ж кореляція постає і на рівні акцидентальному. Черговим висновком томістської філософії є теза, що акт і потенція – взаємно одне одного доповнюючи – співтворюють одне буття (річ). Кожна річ є єдністю, і якщо акт і потенція становлять її елементи, то вони через це утворюють буттєву єдність. З двох актів чи двох потенцій не виникає одна річ, хоча в одній речі можуть існувати два акти або дві потенції, які, проте, належать до двох різних буттєвих рівнів.

4.5. Відношення акту і можливості в дії

Будь-яка річ діє тією мірою, в якій знаходиться в акті. Дія є вторинним актом, будь-який акт може походити лише від акту. Потенція як відносно небуття не може дати існування тому, що є актом, тобто буттям. Дія через це є завжди проявом і результатом акту, а зазнавання зв'язане з володінням потенцією. Тому щось зазнає і отримує тією мірою, в якій воно є у можливості. Актом є субстанційна форма та існування, і тому вони є джерелом дії. Матерія є притулком потенції, і через це вона скерована на зазнавання і сприйняття чогось. Нічого не

переходить від потенції до акту інакше, як за допомогою буття, яке вже перебуває в акті.

Чергова аксіома томістської філософії стверджує, що те ж саме не може діяти і зазнавати одночасно і в тому самому аспекті. Дія – це акт, зазнавання – потенція. Закон несуперечності виключає таку можливість, щоб річ одночасно була буттям і небуттям, тобто одночасно була в акті й потенції, щоб діяла і сприймала [дію], мала визначену досконалість і не мала її.

Потенції активна і пасивна протиставляються одна одній. Активна можливість є причиною дії, пасивна ж можливість є здатністю до сприйняття чогось. Між дією і зазнаванням виникає опозиція. Зміст томістської теорії акту і потенції можна коротко сформулювати таким чином: „Можливість і дійсність поділяють буття в такий спосіб, що все перебуваюче в бутті є або чистим актом, або з необхідністю складається з можливості і акту як з перших і внутрішніх першоначал”⁹.

5. Сутність та існування – елементи похідного буття

Буття – це „те, що є”, або „те, чому послуговує існування”. Ці визначення виділяють два елементи кожного буття: сутність та існування. Спосіб відношення між цими елементами визначає характер буття – похідне чи необхідне. Необхідне буття – це те, сутністю якого є власне існування: між сутністю та існуванням такого буття постає цілковита тотожність. Похідним буттям натомість є буття, яке своїм існуванням завдячує іншому буттю, і через це існування його реально відрізняється від сутності. Інакше кажучи: існування не знаходиться в конститутивних елементах похідного буття.

Спочатку слід визначити обидві згадані буттєві категорії – сутність та існування. Сутність можна описати через її характерні риси. Існують різні назви і визначення сутності: одні підзначають елемент змісту, інші вказують на її відношення до існування, дії або ж до мислення. Сутність, що розглядається

сама в собі, є тим, що спільне всім речам; завдяки сутності будь-яка річ належить до певного виду і роду¹⁰. Кожне правильне визначення якогось предмета вказує на його сутність (*quidditas*). Сутність є суб'єктом існування, вона звужує акт існування до конкретного способу буття. Тому св. Тома стверджує, що сутність є „тим, актом чого є існування”¹¹. Сутність може також називатися субстанцією або формою; ці назви підкреслюють змістовний аспект буття. Коли ми сутність розглядаємо у відношенні до феномену змін, то називаємо її природою, сутність є джерелом змін, їхній характер залежить саме від неї. І нарешті сутність, що розглядається у відношенні до розуму, означає всі ті елементи речі, що підлягають концептуалізації.

Наведена характеристика сутності належить до т. зв. сутності метафізичної. Інший характер має сутність фізична, вона є поєднанням властивостей конкретної речі – зазвичай схоплюваних у пізнанні переднауковому або емпіричному. Часто кажуть також про сутність індивідуального буття, наприклад, конкретної людини або про сутність загальновидову.

Метафізична сутність характеризується насамперед незмінністю своїх рис. Буття може знищуватися у своїй індивідуальності або навіть у своєму видовому існуванні, але воно незнищене в своїх рисах родо-видових. Твердження це стосується сучасного стану, адже важко в апіорний спосіб виключити можливість еволюційного перетворення видів у минулому. Так, наприклад, незмінною є сутність мінералу, рослини, людини тощо. Другою властивістю сутності є її необхідність. Не йдеться тут про необхідність існування, бо похідні речі її не мають, але мова йде про необхідність володіння визначеними змістовними рисами. Так, наприклад, людина – якщо вона є людиною – має володіти такими рисами, як тілесність, розумність, свобода, особиста гідність.

Чи пізнається сутність і як вона пізнається? Багато філософських течій з різних підстав заперечують можливість пізнання сутностей речей. Прибічники крайнього емпіризму або сенсуалізму заперечують можливість пізнання сутності буття, бо вони пізнання раціонально-наукове редукують до чуттєвого сприйняття. Предметом останнього є, звичайно, явища і зовнішні

риси речей, і тому для цього типу пізнання сутність непізнавана. Також і Кант, приймаючи засади епістемологічного агностицизму, змінив людське пізнання до сфери феноменів (явищ), стверджуючи разом з тим непізнаваність природи речей, тобто т. зв. ноуменів.

Пізнаваність сутностей речей визнають феноменологи на чолі з Е. Гуссерлем. Вони стверджують, що існує феноменологічний огляд сутності буття (*Wesensschau*), який називається оглядом ейдетичним¹². Його результатом є пізнання того, що „необхідне” і суттєве. Феноменологічне пізнання націлене виключно на схоплення сутності речі й принципово ігнорує факт реального існування. Оскільки останнє не належить до необхідних елементів буття, то важко у спосіб дефінітивний стверджувати реальність буття. Феноменологічна концепція людського пізнання пов’язана з елементами суб’єктивізму та ідеалізму, і тому говорити про пізнання сутності без звернення до існування дуже сумнівно.

Аристотелівсько-томістська філософія розуміє пізнання буття холістично, говорячи про пізнання не лише сутності, але й існування. Сутність, тотожна субстанції, пізнається розумом, який експлікує матеріал чуттєвого пізнання. Спосіб пізнання субстанції буде предметом подальшого розгляду.

Другим конститутивним елементом буття є існування. Латинський термін *existentia* (існування) походить від дієслова *existo*, що означає: я існую з (чогось іншого); назва ця підкреслює момент виникнення нового буття. Якщо при визначенні сутності й існували труднощі, то вони зростають при спробі визначити існування. Адже існування не має жодного змісту, воно не досягається у поняттях. Існування — це просто акт, через який відбувається реалізація речі¹³. Існування є тим, що надає речі реальності і завдяки чому річ не є небуттям. Головною роллю існування є актуалізація буття, воно є також актом для субстанційної форми¹⁴. Форма сама по собі не є реалізацією речі, реальності буттю надає лише існування. Акт існування є найвищим актом і найвищою досконалістю, у його природі не міститься жодної потенційності. Існування — це те, в чому беруть участь (*co jest partycyrowane*) і що приймають, саме ж воно не бере участі ні в чому. Існування є найвищою досконалістю, оскільки є реалізацією всяких актів і усяких досконалостей. Інші досконалості, наприклад,

життя, пізнання, мудрість чи здоров'я, є досконаlostями лише тому, що вони існують. Існування врешті є тим, що найбільш внутрішнє і формальне для буття. Воно не є акциденцією, що надходить до дійсного вже процесу буття, а є елементом найбільш принциповим. Воно є фундаментом дійсного буття. Латинська мова окреслює існування термінами *esse*, *existentia*, в українській мові ми кажемо: існування, існувати, бути.

Характерною рисою кожного існування є його внутрішня монолітність і неподільність. Кожне буття має лише одне субстанційне існування, що охоплює своїм обсягом цілість конкретної речі; воно з'єднує в одне ціле (*zcela*) всі її елементи. Окремі елементи буття (речі) не існують у собі, а існують лише в цілості. Окремі акциденції мають власне існування, але і воно органічно входить до субстанційного існування, тобто є співіснуванням. Існування за своєю природою є простим, завдяки чому воно з'єднує окремі елементи буття. Є воно також актуально неподільним, хоча віртуально подільне — а саме підлягає поділові чи розпаду разом із субстанційною формою буття.

Спосіб пізнання існування є своєрідним, іншим, ніж пізнання сутності. Змістові елементи буття ми пізнаємо через поняття, породжені розумом. Існування ж не досягається у поняттях, оскільки воно беззмістовне. Томістська філософія поєднує пізнаванність існування з т. зв. екзистенційними судженнями¹⁵. Існування є предметом ствердження або заперечення з боку людського розуму, який, активізований до пізнання за допомогою понять, зіставляє змісти з дійсністю. Метафізика як філософія буття здатна пізнати як сутність, так і існування. Зрозуміло, що філософія фактично значно більше говорить про сутність, ніж про існування; це останнє можна лише визнати або заперечити.

Кажучи про сутність та існування, слід окремо обговорити їх взаємовідношення у дійсному бутті. У Богові як бутті необхідному сутність та існування реально тотожні між собою. Бог має необхідне існування, перебуваюче в Його природі, і тому Він не має жодної причини. Існування Бога попросту пояснює Його природу: Він не може не існувати.

Яким є відношення сутності до існування в речах похідних, тобто створених? Томізм говорить про реальну різницю між обома названими елементами похідного буття¹⁶. Поняття „реальна різниця” слід, однак, правильно розуміти. Сутність та існування — це не два буття, а елементи одного буття. Тому реальну різницю не слід плутати з різницею речовою, яка існує між двома речами — цілостями. Фізичні елементи буття можуть зазнати розділення, і тоді виникає різниця речова. Метафізичні елементи, тобто сутність та існування, не можуть ніколи бути розділеними. Але, незважаючи на це, вони не є також реально тотожними. Визначаючи наявність такої різниці між сутністю та існуванням, не слід забувати про єдність конкретної речі (буття). Названі елементи є реально різними, хоч і нероздільні. Не буває реальної сутності (змісту) без актуалізуючого її існування, як і немає „пустого” існування, тобто позбавленого будь-якого змісту. Повсякденна мова націлена на пізнавальне схоплення цілості, тоді як сутність та існування є лише елементами цілості — буття. Реальна небезпека полягає на трактуванні обох елементів як окремих цілостей.

Поняття реальної різниці вимагає докладнішого уточнення. Будь-яка різниця є запереченням тотожності. Різниця може бути реальною або логічною (мислимою). Остання є породженням людського пізнання. Реальна різниця може бути позитивною або негативною. Ця остання виникає між річчю та її запереченням, наприклад, ми кажемо: людина — нелюдина. Позитивна різниця може, у свою чергу, бути реальною різницею більшою або меншою. Остання, яка ще називається модальною різницею, виникає між річчю і конкретним способом буття, наприклад, людина, яка сидить, відрізняється від людини, яка біжить. Реальна різниця більша розподіляється ще на адекватну і неадекватну: перша виникає між речами, тобто онтичними цілостями, друга ж — між окремими елементами одного буття (речі). Різниця між сутністю та існуванням похідного буття є власне реальною неадекватною відмінністю, і через це ця різниця є реальною різницею специфічного характеру. Термін „мислима різниця” є невідповідним і таким, що вводить в оману окресленням того відношення, яке має місце між сутністю та існуванням похідного буття.

Теза про реальну різницю між названими елементами буття з'явилася у Авіценні, але арабський філософ розумів існування неправильно, як квазі-акциденцію. Допіру св. Тома Аквінський досягнув існування правильно, вбачаючи в ньому найвищу досконалість і головний акт будь-якої речі. Формулювання Аквіната безпосередньо або опосередковано стверджують, що існування створінь реально відрізняється від їхньої сутності¹⁷.

6. Аргументи на користь реальної різниці між сутністю та існуванням похідного буття

Томістська філософія, обґрунтовуючи реальну різницю, що розділяє існування від сутності для похідного буття, формулює двоякі аргументи. Одні з них безпосередньо доводять наявність такої відмінності через аналіз сутності та існування. Другий тип аргументів опосередковано доводить існування такої різниці, а саме вказуючи на абсурдні наслідки, які можуть виникнути з ототожнення сутності похідного буття з його існуванням.

Томістська філософія виходить з кількох аргументів, які безпосередньо свідчать на користь реальної різниці між сутністю та існуванням похідного буття¹⁸. Одним із них є доказ від поняття похідного буття. Повне пізнання речі відбувається тоді, коли ми можемо дати їй визначення. Кожне визначення містить у собі всі суттєві елементи предмета, який визначається. Так, наприклад, визначаючи людину, ми кажемо, що це розумна тварина. Отож, визначаючи різні речі, ми завжди ігноруємо їхнє існування, воно ніколи не буває частиною будь-якої дефініції. Ми можемо пізнати сутність речі, не пізнаючи її існування. Звідти можна робити висновок, що існування не ототожнюється з сутністю буття. Лише Бог, Який є існуванням необхідним і самостійним, може бути описаний тільки через факт існування. Природа створінь (людини, тварини, мінералу) може бути пізнана й описана без урахування існування. Однак чи не є вищезгаданий аргумент переходом від рівня інтенціонального до рівня реального? Такий закид втрачає

підстави, коли ми формулюємо його у негативній формі. Існування не може бути реально тотожне з сутністю похідного буття, бо інакше воно стало б його конститутивною рисою, і тоді будь-яка річ існувала б у необхідний спосіб.

Другий аргумент на користь наявності реальної різниці між сутністю та існуванням використовує поняття існування. Категорія існування є поняттям лише в аналогічному сенсі, а не у власному. Адже існування не має у собі жодного змісту, є лише реалізацією сутності. Існування, що не відрізняється від сутності, є чистим актом. У сфері похідного буття ми не зустрічаємо чистого акту, і це дозволяє вважати, що існування будь-якої похідної речі реально відрізняється від її сутності. Даний аргумент вимагає пояснення. Існування — це т. зв. проста досконалість: саме в собі воно необмежене, обмеження йому дає сутність, яку воно актуалізує. Якщо, таким чином, існування реально тотожне [із сутністю], тоді сутністю даної речі є саме воно. Таке існування нескінченно досконале і виключає будь-яку недосконалість чи позбавленість. Похідні речі, які ми зустрічаємо у світі, завжди містять у собі якісь позбавленості і обмеження. Тому робимо висновок, що їх існування реально відрізняється від сутності.

Ще один аргумент використовує факт причинності. Похідні речі є завжди буттям-наслідком. Природа наслідку зумовлює те, що його існування відрізняється від сутності (змісту) предмета. Бути наслідком — це означає одержати якийсь конкретний спосіб буття, тобто брати участь у існуванні й природі іншого буття. Якби наслідок був чистим існуванням, то він необхідно став би володарем і того конкретного способу існування, який він саме одержав від своєї причини. Усі похідні речі є наслідками (в силу своєї похідності); вони мають початок існування, змінюються і гинуть тощо. Але оскільки вони як наслідки одержують новий спосіб існування, то їхнє існування реально відрізняється від сутності.

Томісти формулюють також аргумент, який опосередковано доводить факт реальної різниці між сутністю та існуванням похідного буття. Заперечення цієї різниці приводить до пантеїзму і монізму. Адже якщо сутність та існування тотожні, то існування стає необхідним елементом кожного

буття. Втім таке абсолютне буття, яке за своєю природою існує, може бути тільки одне. Те, що є нескінченним на якомусь рівні, має в собі все, що міститься на цьому рівні. Тому якби були дві нескінченні речі, то вони мали б чимось відрізнятись, – але тоді вони не були б у дійсності нескінченними (одна „нескінченність” мала би щось, чого не мала би інша). Теза про тотожність існування і сутності [в похідному бутті], таким чином, веде до абсурду, або до монізму.

Заперечення реальної різниці між сутністю та існуванням похідного буття стирає також відмінність, що відділяє Бога від створінь. Необхідне буття є існуванням, має існування у своїй природі, і через це є нескінченним і таким, що не має позбавленостей (*bezbrakowe*). Похідні ж речі лише мають існування, вони його одержали і можуть втратити. Це все підтверджує, що їхнє існування реально відрізняється від їхньої природи. Відношення між існуванням і сутністю є найфундаментальнішою різницею, що відділяє Бога від створінь.

Св. Тома іноді називає існування акциденцією¹⁹, однак це треба правильно розуміти. Існування не є акциденцією категорійною, аналогічною, наприклад, кількості чи якості. Існування субстанції не є акциденцією, бо акциденцією є таке буття, що перебуває в іншому бутті як у своєму суб'єкті, а також додає до нього нову реальну рису. Існування не має в собі жодного змісту, не має також свого суб'єкта. Воно є актом і досконалістю сутності, а не її акцидентальним доповненням. Існування можна назвати акциденцією тільки в тому сенсі, що воно не належить до конститутивних елементів похідного буття. Томістська філософія формулює це термінологічно таким чином: існування є акциденцією в предикації (*w orzekaniu*), а не в буттєвому відношенні.

Бібліографія

- Adamczyk S., *De existentia substantiali in doctrina sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1962.
Beck H., *Der Akt – Charakter des Seins*, München 1965.

- Fabro C., Actualité et originalité de l'„esse” thomiste, „Revue Thomiste”, 59 (1956), s. 240-270, 480-517.
- Deutschner L., Akt und Potenz. Eine kritisch – systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus, Innsbruck 1933.
- Finance J., Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris 1945.
- Forest A., La structure metaphisique du concret selon saint Thome d'Aquin, Paris 1954.
- Geiger L., La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris 1953.
- Gilson E., Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.
- Goichon A., La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna), Paris 1937.
- Hoenen P., La theorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin, Roma 1946.
- Hugon E., Zasady filozofii tomistycznej. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne, tłum. A. Zychlinski, Poznań 1925.
- Krapiec M. A., Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Lublin 1963.
- Kwant R., De gradibus entis, Paris 1946.
- Lachance L., L'etre et ses propriétés, Montréal 1950.
- Manser G. M., Das Wesen des Thomismus, Friburgi 1949.
- Maritain J., Sept leçons sur l'etre, Paris 1932-1933.
- Maritain J., Court traité de l'existence et de l'existent, Paris 1947.
- Martinez C. del, Doctrina S. Thomae de actu et potentia et de concursu, Mexico 1944.
- Mascall E. L., Istnienie i analogia, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1961.
- Mansion S., Jugement d'existence chez Aristotle, Paris 1946.
- Prado F.N., del, De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgi Hel. 1911.
- Rabeau G., Le jugement d'existence, Paris 1937.

VII. Категорії буття

Онтологічний плюралізм визнає багато способів існування буття. Аристотелівсько-томістська філософія називає їх категоріями буття (гр. *kategorrein*, лат. *praedicare* – приписувати,

присуджувати), які відрізняються від предикабіліїв, або способів предикації. Розуміння категорій було різним у різних мислителів. Піфагорейці налічували двадцять категорій, причому половина з них мала характер позитивний, а інші – негативний. Платон називав п'ять способів буття. Натомість Аристотель у творі „Органон” подав список десяти категорій. Головною з них є субстанція, а решта – акциденції¹:

- субстанція (substantia) – наприклад, рослина, тварина, людина;
- кількість (quantitas) – наприклад, малий, поодинокий;
- якість (qualitas) – наприклад, кольоровий, слабкий, освічений;
- відношення (relatio) – наприклад, менший, подібний;
- дія (actio) – наприклад, гуляє, танцює, співає;
- зазнавання (passio) – наприклад, ударений, відчуває біль;
- місце (locus) – наприклад, на вулиці, в церкві;
- час (tempus) – наприклад, позавчора, сьогодні, через місяць;
- положення (situs) – наприклад, похилий, лежачий;
- стан (habitus) – наприклад, одягнений, прикрашений.

Названі категорії буття мають, як це легко помітити, різний характер. Тільки субстанція є буттям самостійним, суб'єктом для самої себе. Інші категорії перебувають у субстанції як суб'єкти: кількість пов'язана з матерією, якість із формою, відношення охоплює зв'язки субстанції з іншими речами. Решта категорій існує власне поза субстанційним суб'єктом: частково (дія, зазнавання) або повністю (час, місце, стан). Категорії Стагірита були інтерпретовані по-різному: онтологічно – як класи речей, семантично – як частини мови. Томістська філософія вбачає в них різні способи існування речей, що не виключає існування кореляції між ними і способом мовлення, наприклад, субстанція – це підмет, якість – прикметник, кількість – числівник, час і місце – прислівники тощо.

Центральною категорією є субстанція, яка є самосущим буттям, тобто існуючим у собі як у суб'єкті. Усі акциденції мають існування несамостійне, оскільки перебувають у

субстанційному бутті як у своєму субстраті. Субстанція та акциденції реально відрізняються, і тому жодна властивість не є суб'єктом, і навпаки. Щоб якесь буття було зараховане до категорій, воно має задовольняти певні умови. Насамперед до категорій належать лише речі скінченні, і тому Бог – як буття нескінченне – не може бути вміщений до категорій. Категорійним буттям, по-друге, є лише таке, що становить принаймні відносну єдність. Тому, наприклад, купа каміння або випадковий натовп людей не належить до жодної з названих десяти категорій. І нарешті категорійним буттям є лише буття реальне. Речі логічні, наприклад, родові й видові поняття, – це способи предикації, а не реальні онтичні категорії. Категорійним буттям може бути лише річ повна: не тільки субстанція, але також у своєму аспекті акциденція. Складові елементи буття, наприклад, матерія чи форма, не складають окремо жодної категорії.

Новий склад категорій запропонував І. Кант, розрізняючи дванадцять категорій, поділених на чотири групи, кожна з яких складається з трьох членів². Кант розумів категорії як суб'єктивні поняття, або витвори нашого розсудку, які мають апіорний характер.

1. Субстанція

Термін „субстанція” став частиною повсякденної мови, він означає сутність речі, явища чи процесу. Ніхто не має сумніву, що наш знайомий – це та сама людина, яку ми бачили рік тому, або що дерево із зеленим листям і позбавлене листя – це те саме дерево і т.д. Будь-яке буття, включаючи людину, ґрунтовно імінується, але, незважаючи на це, у своїй сутності залишається тим самим. Людське „я” підлягає різним змінам, але завжди це є „я” людини – особи. Таким чином, повсякденна мова і загальне переконання людей імплікують існування стійкого набору рис, які визначаються назвою субстанції.

Поняття субстанції виникло у старогрецькій філософії. Аристотель розрізняв субстанцію першу і субстанцію другу.

Перша субстанція – це таке конкретне буття (річ), яке є субстратом різних акцидентальних рис, але саме не є властивістю іншого буття³. Друга субстанція – це клас предметів, а точніше – загальне поняття, наприклад, барви, рослини, людина тощо. Поняття характеризує (orzeka) конкретні предмети, інтенційно осягаючи їхні видові риси. Для Аристотеля існування субстанції було чимось очевидним. Адже коли ми запитуємо про якусь річ, вчив він, то не запитуємо про її випадкові риси, а про її сутність, або субстанцію. Субстанція переує акциденції: завжди за природою і зазвичай у часовому відношенні. Оскільки сама субстанція не містить у собі суперечливих рис, то вона може бути субстратом взаємопротилежних акциденцій, хоча і в окремих випадках (sukcesywnie), звичайно. Субстанція є субстратом акциденцій, але не аналогічно до матеріального субстрату. Цей останній є пасивним, субстанція у певний спосіб спричиняє виникнення визначених властивостей.

Св. Тома прийняв у істотних рисах аристотелівську концепцію субстанції, і тому томістська філософія описує її таким чином: субстанція – це таке буття, сутність якого полягає в існуванні в самому собі, а не в іншому бутті як суб'єкті перебування⁴. Можна також навести інше визначення субстанції, яке описує її у більш позитивному аспекті. Субстанція – це буття, що існує в собі і через себе. Будь-яка субстанція має два суттєві елементи: існування в собі, а також перебування субстратом для акциденцій⁵.

Існувати в собі – це перший елемент реальної субстанції. Вона існує в собі і через себе, але не завдяки собі. Лише Бог є буттям, що існує завдяки Собі (*a se*). Всі інші субстанції мають свої причини, але попри це є речами відносно самосуцими (samoistnymi). Латинський термін „substantia” (гр. *ousia*) походить від дієслова *subsistere* або *substare*. *Subsistere* означає існувати в собі, *substare* означає бути підкладкою, тобто бути субстратом для акциденцій. Функція субстрату для акциденцій – це друга істотна риса будь-якої субстанції. Всі акциденції належать до несамостійного буття, і через це вони повинні мати якийсь субстрат – буттєвий фундамент. Саме такна

фундаментом є субстанція. У гносеологічному порядку ця власне функція пізнається першою (у часі), у порядку ж буттєвому первинним є елемент „існування в собі”. Третьою негативною властивістю субстанції є те, що вона не існує в іншому бутті як своєму суб’єкті; ця риса є наслідком її позитивної властивості – самосутності. Субстанція не може перебувати в іншому бутті як у своєму суб’єкті, хоча може з’єднуватися з іншою субстанцією, створюючи з нею більшу цілість. Колір або висота не можуть існувати без субстрату, вони перебувають у ньому. Жодна субстанція не може перебувати в іншому бутті у ролі акциденції. Субстанційним буттям є як душа, так і тіло людини, і вони спільно утворюють повну субстанцію людської особи. З названих властивостей субстанційного буття найбільш істотною є функція позитивна: існування в собі. Роль субстрату для акциденції є вторинною, і тому риса самосутності є найсуттєвішою властивістю субстанції. Бог, наскільки Його можна назвати у широкому сенсі субстанцією, не має акциденцій, бо є буттям абсолютно простим.

Історія філософії дозволяє констатувати існування різних концепцій субстанції. Про деякі з них, хоча й однобічні або взагалі хибні, слід згадати. Це дозволить зрозуміти, що правильне розуміння субстанції зумовлює правильне розуміння людини і Бога.

Деформована концепція субстанції з’явилася у Декарта. Він розумів субстанцію як буття, що не потребує жодної іншої речі для свого існування. Таке визначення субстанції зводить її до Бога, Який цілком самостійно здійснює Своє існування. У Богові самосутність (*perseitas*) отожднюється з відсутністю будь-якої причини (*aseitas*). Логічним наслідком картезіанської концепції субстанції став пантеїзм. Адже якщо якась субстанція цілком автономна, то така субстанція може бути тільки одна. Саме цей висновок із картезіанства зробив Спіноза. Помилкою цього мислителя є також надмірне розмежування матеріальної і духовної субстанцій, внаслідок чого стає незрозумілою природна єдність людини як психофізичної особи. З’єднання душі з тілом у картезіанстві незрозуміле, тому послідовники Декарта для пояснення єдності дії людини сформулювали

теорію оказіоналізму. Остання стверджує, що функціонування створінь, включаючи й людину, є приводом (*okazja*) для фактичної дії Бога.

Продовжувачем картезіанської теорії субстанції був Барух Спіноза. Він вважав, що субстанція – це таке буття, що існує саме в собі, і тільки завдяки собі воно пізнається⁶. Таке розуміння субстанції редукує її до субстанції Божої. Тому немає нічого дивного в тому, що голландський мислитель увесі, всесвіт вважав одною єдиною абсолютною субстанцією, властивостями якої є протяжність і мислення.

Наступна концепція субстанції на противагу останній з'явилася у Лейбніца, який визначав субстанцію як буття, здатне до дії. Цілий всесвіт складається з нескінченної кількості монад. Вони є ніби „деглинками” всесвіту, самі у собі непротяжні. Порядок і доцільність світу не є результатом взаємовпливу монад, а справою першої діючої причини, тобто Бога. Це була т. зв. теорія встановленої наперед гармонії. Монадологія Лейбніца, названа динамічним плюралізмом, вбачала суттєву властивість субстанції у дії. Ця теорія власне є суперечливою, бо субстанція діє через акциденції, і через це останнім важко відмовити у можливості дії. Втім дія (*actio*), як зазначалося раніше, є з точки зору томістської філософії однією з акциденцій.

І. Кант, характеризуючи субстанцію, вважав її істотною рисою незмінність. Але це тільки відносна незмінність, що зрештою є лише другорядною рисою субстанційного буття, яка впливає з його самосутності. Хр. Вольф також істотною рисою субстанції вважав незмінність (*trwałość*). Погляди Лейбніца і Канта синтезували В. Освальд та А. Розміні, які під субстанцією розуміли таку енергію, завдяки якій річ існує і є сталою, незважаючи на будь-які зміни.

Принциповою проблемою є реальність субстанційного буття. Багато мислителів заперечували існування субстанції, а саме прибічники крайнього емпіризму, позитивізму і неопозитивізму, кантіанства, а також окремі напрями сучасної фізики та Бергсон.

Представник сенсуалізму Джон Локк визнавав за єдине джерело наукового пізнання чуттєве сприйняття, яке зумовлює

створення т. зв. простих ідей, наприклад, кольору, протяжності, тепла і т.д. Існують також складні ідеї, що є сполученням простих ідей. До них, зокрема, належить поняття субстанції. Таким чином, категорія субстанції є поєднанням простих ідей, і вона становить собою гіпотетичний субстрат якостей, що пізнаються чуттями.

Критику томістської концепції субстанції Локком поглибив Девід Юм, на переконання якого жодне людське пізнання – як зовнішньочуттєве, так і внутрішньорозумове – не свідчить про реальність субстанційного буття. Адже про існування субстанції не промовляє внутрішня свідомість, яка вказує лише на постійну флуктуацію наших психічних актів: пізнавальних, емоційних, вольових тощо. Але ми ніколи не відкриваємо в наших відчуттях існування „я”, яке б виконувало роль можливого субстрату наших переживань. „Ми не маємо жодних проявів нашого „я” чи субстанції як чогось простого і неподільного”⁷. Отже, поняття субстанції є виявом природної схильності людини до персоніфікації і через те позбавлене об’єктивного характеру.

І. Кант не відкинув поняття субстанції, але визнав його суб’єктивним витвором людської думки. Позитивісти і неопозитивісти заперечували існування субстанції, вбачаючи в ній лише прояв сталості людського сприйняття. В. Вундт трактував категорію субстанції як проекцію нашого власного „я” на навколишній зовнішній світ. Сучасна квантова фізика, яка зводить матерію переважно до енергії, заперечує класичне розуміння субстанції як протяжного буття. Також і А. Бергсон на першому етапі своєї творчості констатував у світі виключно змінність; це було продовженням гераклітівського бачення світу.

Класична філософія, включаючи томізм, визнає реальне існування субстанції. На користь цього свідчить ряд аргументів. Одним із них є доказ апіорного характеру. Якщо існує хоча б один реальний предмет, то слід визнати також існування субстанції. Про реальне існування речей учить теорія пізнання, яка доводить беззасадність ідеалізму. Отже, якщо якась річ має реальне існування, то вона існує або в собі як у суб’єкті, або в чомусь іншому. Якщо існує в собі, то вона є субстанцією. Якщо

ж існує в іншій речі як суб'єкті, то буття цієї іншої речі – принаймні опосередковано – вказує на необхідність існування субстанції як субстрату акциденції. Послідовність одних лише акцидентальних речей, позбавлених субстанційної підкладки, є внутрішньо суперечливою.

Другий доказ існування субстанції апелює до зовнішнього досвіду, тобто чуттєвого пізнання. Чуттєві здатності пізнання інформують нас про сталі зміни речей: їхнього кольору, температури, форми тощо. Будь-які зміни вказують на існування якогось субстрату, тому що будь-яка зміна є зміною чогось – якоїсь речі. Якщо не існує субстрату змін, то факт зміни стає незрозумілим. Адже має існувати те, що змінюється і трансформується. Якщо припустити можливість змін без існування субстрату, то кожна зміна була б знищенням одного буття і водночас створенням іншого. Дерево, що квітне навесні і плодоносить восени, було б тоді двома деревами. Людина молода і літня не була б також однією і тією ж самою людиною. Абсурдність таких висновків вимагає визнання реального існування субстанції.

Наступний аргумент реальності субстанції, відомий у томістській метафізиці, звертається до внутрішнього досвіду. Свідомість говорить нам про існування цілого ряду актів психічних: розумових (поняття, судження), емоційних (радість, смуток), вольових (вольові рішення). Всі ці акти підлягають суттєвим змінам: виникають, розвиваються, зникають. Психічні акти людини не можуть існувати в онтологічній порожнечі, вони завжди зв'язані з суб'єктом – нашим особистим „я”. В той час як психічні акти змінюються, наше внутрішнє „я” залишається завжди одним і тим самим. Змінюються наші настрої, досвід, рішення, пізнавальні акти тощо, але попри це ми залишаємося постійно собою – тією самою особою. Отже, існує субстанційне, особове „я”, стала людськість.

Люди, які заперечують існування субстанції, послуговуються весь час термінами типу: психіка людини, людська воля, характер, моє „я”, моє рішення, моє переживання. Такий спосіб мовлення суперечить відкиданню ними субстанції. Заперечення реального існування субстанції, в тому числі й субстанційного буття людської особи, призводить до

заперечення відповідальності людини. Адже якщо немає сталого субстрату психічних актів, то немає особи, тобто того, кого належить нагороджувати, хвалити чи карати.

Спосіб пізнання існування субстанції є складним процесом. Чуттєве пізнання накопичує лише емпіричний матеріал, на який спирається розум, що шукає причини існування спостережуваних властивостей і змін. Тому можна стверджувати, що субстанція пізнається лише розумом, що осягає неможливість існування властивостей без суб'єкта⁸. Чуттєве пізнання опосередковано вказує на присутність субстанції, бо інформує про сталий прояв деяких рис у межах певного класу речей. Так, наприклад, людина, крім деяких чисто особистих змін і рис, завжди має у своїй природі дві властивості: тілесність і розумність. Вони складають субстанційну підвалину всяких інших властивостей.

Поняття субстанції має аналогічний характер, оскільки існує багато видів субстанції. По-перше, існує субстанція перша і друга. Перша субстанція – це індивідуальне буття, що не існує в іншому бутті як своєму суб'єкті. Це буття, існуюче реально, унікальне за своєю специфікою. Друга субстанція – це загальне поняття, яке існує формально лише в думці, а в дійсності – лише фундаментально. Другі субстанції, хоча вони і не існують в іншому бутті як у своєму суб'єкті, проте служать предикатом до інших речей, тобто мають свій логічний суб'єкт. Поняття людини або дому є субстанція друга, конкретна людина чи будинок – це перші субстанції.

Томістська філософія розрізняє субстанції тілесні, матеріальні й духовні. Тілесна субстанція – це будь-які матеріальні речі, які мають свою форму, вагу, протяжність тощо; це матеріальні неживі сутності, наприклад, мінерали. Субстанції матеріальні, які розуміють у широкому сенсі, – це такі субстанції, які у своєму існуванні й функціонуванні залежать від матерії; це життєві начала рослин і душі тварин. І нарешті субстанції духовні, які внутрішньо не залежать від матерії, хоча і можуть з нею співіснувати. Такою духовною субстанцією є душа людини.

Субстанції діляться ще на повні й неповні. Субстанція повна – це така субстанція, яка не з'єднується із жодною більшою цілістю як її складова частина. Людина – це повна субстанція, оскільки вона не може бути складовим елементом іншої буттєвої природної субстанції. Неповна субстанція за своєю природою з'єднується з іншою субстанцією, аби спільно з нею утворити більш досконалу цілість. Неповними субстанціями є тіло і душа, які лише спільно, у поєднанні утворюють людину.

Неповність субстанції є двоякою: субстанційною і видовою. Субстанція неповна субстанційно тоді, коли як у дії, так і в існуванні цілком залежить від другого елемента, буттєвої повноти. Такими субстанціями є душі рослин і тварин, які не можуть існувати у відриві від матерії. Неповнота видова виникає тоді, коли одна субстанція ще не створює виду, але може існувати самостійно і навіть виконувати певні функції. Такою субстанцією є душа людини, яка може існувати окремо від тіла, хоча лише у зв'язку з ним може виконувати всі свої природні дії; поза тілом (після смерті людини) може мислити, але не здатна до чуттєвого пізнання.

Субстанція, як перша і ґрунтова буттєва категорія, має наступні властивості. Насамперед, вона не існує в іншому бутті як своєму суб'єкті, бо завжди для себе є суб'єктом. Субстанція повна є індивідуальною і детермінованою цілістю. Будь-яка субстанція не має своєї протилежності, наприклад, не існує якась антилюдина чи антитварина. Субстанційне буття за своєю природою не приймає онтичної ієрархії, різниці між субстанціями, наприклад, мінералу і рослини, мають інші причини, ніж категорія субстанційності. Субстанція може набувати взаємопротилежні властивості, але тільки почергово. Людина може бути почергово здорова і хвора, весела і сумна, добра і зла.

2. Природа, індивід, особа

Поняття природи у томістській філософії має кілька значень⁹, а саме може означати: а) Творця природи (Бога);

б) цілість створених речей (говоримо тоді „природа світу”); в) сутність буття як субстанційного, так і акцидентального (наприклад, природа людини, світла тощо); г) природні діючі речі, джерело руху. В даному разі йдеться про останнє значення поняття природи.

Природа, яку розуміють у власному сенсі, є першою і внутрішньою причиною дій речей¹⁰. Природа є першим чинником дії, тобто не безпосередньою, а лише подальшою і опосередкованою буттєвою причиною дій. Природа – це той чинник, через який діє конкретний індивід. Дійсним автором дій є сам індивід, а здатності, якими він володіє, є безпосереднім джерелом дії. Природа є внутрішньою причиною дії на відміну, наприклад, від людини, яка є зовнішньою діючою причиною. Природа є врешті ґрунтовною засадою дії, бо визначений тип дії залежить від своєї сутності і пов’язаних із нею видових рис.

Категорії субстанції, сутності і природи відрізняються лише логічно, між ними немає реальної різниці. Поняття субстанції акцентує факт самостійності існування; буття субстанційне – це буття самосутнє. Поняття сутності концентрує увагу на відмінності між субстанційним буттям і акциденціями; ці останні не створюють того, що є найбільш сталим і спільним для визначеного класу речей. Врешті поняття природи вказує на субстанцію як засаду і джерело руху. Названі три категорії, таким чином, *означають* одну реальність, хоча і позначають собою різне.

У томістській філософії вузлову роль відіграють два поняття: індивіда та особи. Індивід – це одинична субстанція, повна, самостійна і така, що не бере участі в іншому бутті (*suppositum est substantia individua, completa, suis iuris et alteri incommunicabilis*)¹¹. Окремі елементи цього визначення потребують пояснення.

Індивід є завжди субстанцією індивідуальною, одиничною. Одиничним є те, що неподільне у собі й відокремлене від інших речей. Тому індивідами не можуть бути поняття, або другі субстанції. Індивід завжди є повною субстанцією. Жодна неповна субстанція не створює окремої цілості, а актуально або потенційно прагне до з’єднання з іншою

субстанцією. Тому індивідом не можуть бути акциденції, а також неповні субстанції: акциденції існують в іншому бутті як у своєму суб'єкті, а неповні субстанції є лише елементом більшої цілості. З цієї точки зору людська душа як елемент *compositum* людського також не є індивідом. Частини субстанції, втрачаючи контакт зі своїм природним субстратом, перетворюються в індивіди. Індивідом є тільки субстанція самостійна (*sui iuris*), тобто така, що керує власними діями, є їхнім активним суб'єктом. Останньою рисою будь-якого індивіда є властивість їх неучасті в інших речах. Навіть субстанція одинична, повна і самостійна, якщо вона бере участь в інших субстанціях, не є індивідом. Богослів'я дає приклади таких повних субстанцій, які не є індивідами. Людська природа Христа не була індивідом тому, що вона співіснувала з довічною особою Слова (Сина Божого). „Субстанція” Божої також не є одним індивідом, оскільки послуговує всім трьом Особам Святої Трійці, надаючи їм спільного існування.

Формальною рисою індивіда є завжди позитивна досконалість. Оскільки кожна субстанція є свого роду досконалістю, а досконалість за своєю сутністю є чимось позитивним, то індивід – буттєва фіналізація субстанції – безперечно володіє позитивною досконалістю.

Якщо індивід має розумну і свободну природу, то він є особою. Рослина і тварина є індивідами, але не є особами. Особою є допіру людина. Термін „особа” (гр. *prósopon*, лат. *persona*) у стародавній Греції означав спочатку маску, яку актор одягав на обличчя, граючи свою роль. Пізніше особами називалися видатні індивідуальності, і нарешті з часом особою стали називати кожну людину, яка – беручи до уваги її розумну природу – заслуговувала на пошану. Таким чином, поняття особи походить від грецького театру. До християнської філософії воно потрапило через посередництво богослів'я, а саме в процесі осмислення тринітарного і христологічного догматів.

Філософські визначення особи зазвичай беруть свої витоки з дефініції Боеція († 525), який визначив її як „індивідуальну субстанцію розумної природи” (*persona est rationalis naturae individua substantia*)¹². Це визначення

підкреслює, що особою може бути лише індивідуальна розумна субстанція. Суттєвою рисою особи є розумність, і тому істоти, позбавлені розуму, не є особами, – наприклад, тварини. Боеціанське визначення особи не є цілком задовільним, бо не називає всіх рис, які конституують людину як особу. Прибічники екзистенційного томізму звертають також увагу на есенціалізм запропонованого визначення, а саме те, що воно ігнорує роль існування як головного акту субстанційного буття. Недоліком також є факт, що Боецій у своїй дефініції описує людину як екземпляр виду істот розумних, що є збідненням буттєвого багатства особи.

Тома Аквінський прийняв боеціанське визначення особи, хоча пропонував також власні визначення. Особа є для нього тим, що у всій природі найдосконаліше¹³. Вона є розумним індивідом. „Людська особа є самостійним і окремим буттям у людській природі. Людина є вільним буттям і тому існуючим для себе”¹⁴. Кожна особа має три засадничі риси: індивідуальність, самосутність і розумність. Інакше кажучи, особою є розумний індивід. Розумність – це риса, що відрізняє особу від усіх інших істот. Сучасна філософія наголошує на індивідуальності людини, томістська філософія суттєву рису людини вбачає в її особистості. Відмінність між категоріями індивідуальності й особистості принципова: вищі види тварин уже характеризуються проявом сильної індивідуальності у деяких представників, але феномен особистості з’являється допіру у людському світі. Людина як фрагмент матеріального світу є індивідом. Людина, яку розуміють як особу, виступає вже поза і понад світом матерії.

Томісти зазвичай звертаються до визначень особи Боеція і св. Томи, частіше за все модифікуючи їх. Ж. Марітен називає особу „повною індивідуальною розумною субстанцією, яка керує своїми діями”¹⁵. Особа – це „всесвіт духовної природи, обдарований свободою вибору, і який ствановить тим самим цілість, незалежну від світу”¹⁶. Обидва визначення підкреслюють атрибути людини: розумність і свободу. Вінценті Гранат, відшукуючи інтегральну дефініцію людини, визначає її як „індивід тілесно-духовний, що може діяти розумно, вільно і

соціально”¹⁷. Цей опис додає до людської особи новий аспект, а саме її суспільний профіль.

В історії філософії з’явилося багато визначень людської особи. Декарт під впливом Платона назвав людину „мислячою субстанцією”¹⁸. Мислення він визнавав суттєвою рисою особи. Деякі мислителі (Гегель, Фіхте) сутністю людини вважали свідомість власного „я”. Хр. Вольф визнавав за конститутивну рису людської особи пам’ять про наші переживання і вчинки. І. Кант стверджував, що людина трансцендує детермінізм дій природи за допомогою свободи волі та автономії. Ф. Ніцше визначив людину як „канат, натягнутий між твариною і ангелом, канат над прірвою”¹⁹. М. Шелер назвав людину „шукачем Бога”, однак у той же час замість класичної субстанціалістичної концепції людини був поборником актуалістичної теорії людської особи. Людина – це „субстанція актова”²⁰. Феноменологічно-екзистенційна течія філософії підкреслила в людині не стільки стале субстанційне буття, скільки екзистенцію (Dasein), яка робить ґрунтовне зусилля самовизначити себе²¹. Наслідком такого погляду на людину є заперечення можливості дати визначення людській особі, а також звернення уваги на парадоксальність і антиномічність людини. Тому Вільгельм Штерн († 1938) назвав людську особу „багатогранною єдністю”. Характеристичними рисами такої особи є: єдність у множинності, окремість, цільова дія, здатність до оцінювання.

Визначення людської особи, хоча і необхідні, однак не охоплюють усіх характерних рис людини. Класична філософія називає такі властивості людського буття: духовність, автономність існування, суб’єктність, індивідуальність, самореалізацію, непричетність до іншого буття, прагнення до вищих цінностей, динамічність, спрямованість на життя, соціальність, релігійність²².

Згадування атрибутів людської особи не рівнозначне з вирішенням усіх проблем, пов’язаних з буттєвою структурою людини. Тому постає питання: що спричиняє до того, що людина є особою? Проблема формального елемента людської особи широко дискутувалася у схоластичній філософії, а

сьогодні більшу увагу звертають на проблему правильного розуміння персоналізму.

Що є найістотною властивістю людини? Дехто вбачає цю властивість у своєрідній інтелектуальній чи суспільній якості. Особою є, таким чином, вчитель, правитель, солдат, учень, суддя тощо. Інша група мислителів найбільш фундаментальну рису людини вбачає у феномені думки і свідомості. Спорідненою є думка, що сутністю людини є свідомість свого власного „я” або пам'ять про вчинки чи переживання. Ще одна група мислителів підкреслює роль свободи як конститутивного елемента людської особи.

Вищезгадані концепції людської особи незадовільні, бо є однобічними або змішують властивості людини з її сутністю. Суспільна чи інтелектуальна якість реалізується лише у деякого з людей, а між тим особова гідність притаманна кожній людині, незалежно від її віку, суспільної позиції, рівня освіти і т.п. Суттєвою рисою особи не є також феномен самосвідомості, хоча він виключний привілей людини. Якщо під особою розуміти носія актуальної свідомості, то це призведе до висновку, що, наприклад, немовлята, психічно хворі люди або п'яні не мають статусу особи. Формальним елементом людини не може бути також свідомість віртуальна, оскільки вона з онтологічної точки зору є лише акциденцією. Свідомість, пам'ять, свобода волі є зовнішніми проявами буттєвого багатства людини і її здатностей, але вони не становлять формального елемента особистості.

Проблема формального елемента жваво дискутувалась у середньовічній філософії. Тодішні дискусії дозволяють виділити дві течії: есенціалістичну та екзистенційну²³. Дунс Скот стверджував, що сутність людської особи полягає у подвійному запереченні: залежності актуальної і потенційної від інших речей. Людська душа не є особою, адже зв'язана з тілом і якимось чином від нього залежить. Ця думка є суперечливою, оскільки заперечення залежності має характер чисто негативний, і тому не може стверджувати позитивну буттєвість людської особи.

Інакше пояснює сутність людської особи Каєтан († 1534), на думку якого формальною рисою будь-якої особи є т. зв. субстанційний спосіб, що відрізняється як від сутності, так і від існування. Подібним чином пояснює конститутивний елемент людини Ф. Суарес († 1617), який вважає, що „субстанційний спосіб” доходить до вже існуючої людської природи. Інші томісти стверджують, що це пояснення ігнорує роль існування, яке є найвищим актом кожного буття – в тому числі й людської особи. Тому Капреол, звертаючись до екзистенційної метафізики св. Томи, формальний елемент людської особи вбачає в субстанційному існуванні. Звичайно, не кожне існування реалізує особу, а лише існування розумної природи. Так само мислять деякі сучасні томісти²⁴.

Екзистенційна інтерпретація формального елемента людської особи гармонізує з цілістю філософії буття Аквіната. Ця точка зору також добре пояснює подвійність природи в одній особі Христа, яка має одне субстанційне існування. Але вона не може пояснити троїстості Осіб у одній субстанційній природі Святої Трійці. Адже якщо існування конститує особу, то як одне спільне існування може формувати три Особи Бога? Тому деякі сучасні томісти приймають релятивну концепцію особи. Вони вирізняють у людині дві площини: онтологічну – субстанційність, а також аксіологічну – особу. Кожна особа сама в собі є головною вартістю, і вона разом з іншими людьми співтворить інші вартості. Тому до сутності особи належить інтерперсональне відношення, яке є співпереживанням і співтворенням вищих вартостей²⁵. Ця думка досконало пояснює схильність людини до вартостей, пов'язаних з розумом, волею і совістю. Але вона є дискусійною тому, що будь-які відношення походять від субстанційно-особового буття, і через це не можуть його формувати. Однак видається, що дві останні точки зору – екзистенційна й аксіологічно-релятивна – у своєму поясненні конститутивного елемента людської особи якимось чином доповнюють одна одну.

Людська особа як розумний і вільний суб'єкт є суб'єктом і діючою причиною будь-яких дій. Цю істину виражає відома аксіома „дії належать індивіду” (*actiones sunt suppositorum*). Всі

дії та їхні наслідки ми приписуємо завжди особі як остаточній і властивій причині. Не рука пише і не інтелект мислить, а пише і мислить людина за допомогою цих здатностей. Окремі дії зв'язані з відповідними здатностями, але справжньою причиною дій завжди є діючий індивід, тобто людина. Вона є відповідальною за свої вчинки.

Друга аксіома томістської філософії гласить: „Дії беруть участь у гідності особи” (*actiones participant dignitatem personae*). Ця аксіома впливає з попередньої. Якщо остаточною причиною всіх дій є людська особа, то вартість дії вимірюється вартістю особи. На цій підставі дії Христа-людини, з'єднаного з природою Сина Божого, мають нескінченну вартість.

Томістська теорія особи дає тверду підставу для християнського персоналізму. Існує багато визначень персоналізму²⁶. Теїстичний персоналізм характеризується такими рисами.

1. Цей персоналізм спрямований як проти екстремального індивідуалізму, так і проти колективізму. Перша з цих течій ігнорує соціальний профіль людської особи, друга заперечує свободу та автономію людини.

2. Томістська теорія людської особи є інтегральною, тобто дозволяє побачити людину у повній її буттєвій істині. Течії ідеалістично-платонічні дають фрагментарний образ людини, християнська ж антропологія вбачає в ній психофізичну буттєвість.

3. Християнський персоналізм гуманістичний, бо враховує як матеріально-біологічні потреби людини, так і її психічно-духовні потреби. Людина визнана за найдосконаліше буття в усій природі.

4. Томістський персоналізм враховує й іманентність людини, і її трансцендентність щодо космосу. Людина — це тілесно-біологічна істота, але також власник розуму, волі, совісті. Через матеріальне тіло людина причетна до космосу, а через нематеріальне духовне „я” виходить за межі матерії і біологічного життя.

5. Томістський персоналізм має динамічний характер. Людина онтологічно здатна до сталого саморозвитку і

самовдосконалення, а саме через орієнтацію на пізнавальні, моральні й естетичні вартості.

6. Персоналізм врешті має релігійний характер, бо визнає Бога найвищою вартістю. Теоцентризм не виключає поміркованого антропоцентризму: людина, прямуючи до Бога, тим самим розвивається як особа.

7. Людська особа є джерелом, сенсом і метою моральності, оскільки людина відкриває у собі – через совість – природний закон. Тому благо людини є сенсом існування суспільства. Людина попри філософську рефлексію постійно залишається „невідомою істотою”. Вона поєднує в собі два світи: матерії і духа. Тому Паскаль дав таке парадоксальне визначення природи людської особи: „Людина – це ніщо стосовно нескінченності і все стосовно ніщо, є посередником між ніщо і всім”²⁷.

3. Акциденції

Термін „акциденція” походить від дієслова *accidere* – упасти до ніг. У повсякденному значенні акциденцією ми називаємо все те, що в минулий спосіб послуговує речам. Томістська філософія відрізняє два типи акциденцій: логічні й онтологічні. Логічна акциденція – це один із п’яти способів предикації, який полягає у приписуванні суб’єктові несуттєвих і ненеобхідних рис. Ми кажемо, наприклад, що Петро має гарний голос, затишну квартиру, цікаву книжку тощо.

Онтологічні акциденції мають реальний характер, існують у субстанції як своєму суб’єкті. Це реальні буттєві категорії, які Аристотель налічував як дев’ять акциденцій. Онтологічною акциденцією є, наприклад, пізнавальні здатності людини, зріст, освіта, розміри тіла тощо. Між логічними й онтологічними акциденціями є відношення підпорядкування: кожна логічна акциденція є акциденцією онтологічною, але не навпаки. Розумність і мистецтво логічного мовлення є онтологічними акциденціями, але вони не становлять логічних акциденцій, бо є суттєвими властивостями людини.

Онтологічна акциденція (називається ще категорійною або метафізичною) є таким буттям, якому притаманне існування в чомусь іншому як своєму суб'єкті перебування²⁸. Кожна акциденція є своєрідним продуктом еманції (*emanatem*) субстанції і водночас її модифікацією та доповненням. Акциденція відрізняється від субстанції насамперед тим, що вимагає присутності буттєвого субстрату, в якому вона перебуває. Субстанція для акциденцій є не лише суб'єктом з'єднання, але і суб'єктом перебування. Жодна акциденція не є елементом субстанції, а її властивістю. До природи акциденції належить лише потенційне перебування в субстанції, перебування актуальне не є необхідним. Акциденція додає до свого суб'єкта нову реальну властивість, яка, однак, не створює нового виду, а вдосконалює існуючий суб'єкт у межах вже існуючого виду. Кожна акциденція для своєї підвалини-субстанції є актом і досконалістю, хоча має тільки акцидентальний характер. Акциденції не є самостійним буттям, вони становлять лише ту чи іншу властивість субстанції. Вони не існують, а лише співіснують – є буттям буття.

Акциденції різні, і томістська філософія вирізняє такі їх роди:

1. Акциденції внутрішні і зовнішні. Внутрішні акциденції вдосконалюють насамперед саму субстанцію, а зовнішні – з'єднують свій субстанційний суб'єкт з іншим буттям, удосконалюючи завдяки цьому інші речі. Тепло є акциденцією внутрішньою, фізична праця – акциденцією зовнішньою.

2. Акциденції безвідносні й відносні. Безвідносні акциденції зв'язані з самою субстанцією, поза її стосунком до іншого буття. Відносні акциденції становлять собою відношення субстанції до іншого буття. До цих останніх належать відношення типу: високий-низький, вчитель-учень.

3. Акциденції абсолютні й модальні. Абсолютні акциденції безпосередньо модифікують субстанцію і додають до неї нову реальну досконалість, наприклад, протяжність чи величину тіла. Модальні акциденції безпосередньо модифікують іншу акциденцію, і лише опосередковано суб'єкт або субстанцію. Прикладами модальних акциденцій є: кулястість

(модифікація кількості), інтенсивність кольору (модифікація якості), акт волі (визначеність здатності волі).

4. Акциденції необхідні й похідні. Перші з них необхідно послугують субстанціям певного виду, другі ж тільки випадково і спорадично. Необхідною акциденцією людини є розумність, похідною – конкретний акт пізнання чуттєвого чи розумового.

Яке відношення між субстанцією та акциденцією? Вони відрізняються реально чи лише логічно? Реальне існування акциденцій, відмінних від субстанції, заперечують: стародавні матеріалісти (Левкіп, Демокріт), Декарт, прибічники суб'єктивізму і матеріалізму. Декарт усі акциденції зводив до проявів душі (дій розуму і волі), до просторового переміщення і відношення. Св. Тома і більшість томістів стверджують реальну різницю, що розділяє акциденції і субстанцію. На користь цього свідчать такі аргументи.

1. Внутрішній досвід говорить нам про реальну різницю між суб'єктом і його властивостями. Ми усвідомлюємо, що ґрунтовно підлягаємо змінам: людина повсякчас пізнає щось нове, є сумною або радісною, набуває нових рис або втрачає старі тощо. Зміни, що виникають, не торкаються нашого внутрішнього „я”, наша особа залишається постійно тією ж самою. Звідси можна зробити висновок, що наші минулі риси реально не тотожні з нашим „я”. Так, наприклад, людина набуває переваг (sprawności) моральних й інтелектуальних, або ж вад, але вони не тотожні з нашою особою, хоча реально її збагачують або збіднюють.

2. Про реальну різницю між субстанцією та акциденціями промовляє також зовнішній досвід. В оточуючому нас світі ми спостерігаємо постійні зміни: ростуть дерева, вітер хитає їхні гілки, бігають тварини, діти граються на майданчику. Такі й подібні зміни не є субстанційними змінами, оскільки природа істот, що змінюються, залишається тією ж самою. Тому треба констатувати, що йдеться лише про зміну акцидентальну – до субстанції надходять і від неї відходять нові акциденції, реально відмінні від свого субстрату.

3. Про існування реальної різниці між субстанцією і акциденціями свідчить також діюча причинність. Щоденне

спостереження інформує нас, що, наприклад, художник працює над новою картиною, палітурник справляє книгу, скульптор ґрунтується над брилою мармуру. Створені ними речі не мають субстанційного характеру, але модифікують існуючу вже субстанцію, надаючи їй новий профіль і досконалості.

Хоча акциденції реально відрізняються від субстанції, але завжди від неї залежать. Існування акциденцій є завжди існуванням несамостійним, співіснуванням. Інакше кажучи, акциденції не існують, існує лише субстанційне буття, посідаюче певні акциденції. Залежність акциденцій від субстанції виявляється в тому, що одні акциденції еманують із субстанції, а інші створені нею. Субстанція є причиною матеріальною, діючою і цільовою щодо своїх акциденцій²⁹. Субстанція є матеріальною причиною акциденцій у тому сенсі, що є для них „полем діяльності”; субстанція містить у собі можливість приймання певних акциденцій. Деякі акциденції еманують із самої субстанції, наприклад, здатності людини, якості (еманують із субстанційної форми), кількість (еманує з матерії)³⁰. Ця еманация акциденцій із субстанції відбувається звичайно за участю діючої причини.

Залишається до з'ясування богословська проблема. Одкровення стверджує, що у таїнстві Євхаристії залишається вигляд хліба й вина, хоча і зник їхній субстанційний субстрат. Томістська філософія визнає таку альтернативу, оскільки сутності акциденції не притаманне актуальне перебування в субстанції, а лише потенційна схильність до володіння своїм субстанційним субстратом. Акциденція ніколи не існує з власної сили, але з сили субстанції. Отже, якщо природна сила субстанції змінюється на всемогутність Божу, то акциденції можуть існувати у відлученні від їхнього природного субстрату.

Зміст томістської теорії акциденцій формалізований у кількох аксіомах, які є синтезом усієї теорії.

1. Акциденції є буттям неповним, і тому в своїй природі вони мають деякий ступінь недосконалості.

2. Акциденції мають свою сутність й існування, що реально відрізняються від природи й існування субстанції.

3. Акциденції не можуть бути визначені інакше, ніж через субстанційний суб'єкт, у якому вони перебувають.

4. Зі з'єднання субстанції та акциденції виникає нестала і випадкова єдність.

5. Акциденції є актом і досконалістю субстанції, яка є можливістю їх прийняття.

4. Якість і відношення

Поняття якості має кілька значень, і його можна розуміти у вузькому, широкому і найширшому значеннях. Якість у найширшому значенні – це будь-яка досконалість, як субстанційна, так акцидентальна. В цьому значенні ми говоримо, наприклад, про якість тварини, будівельного матеріалу чи шкіри. Якістю в ширшому значенні є будь-яка акциденція, що вдосконалює в будь-який спосіб суб'єкт, у якому ця акциденція перебуває. Якість у вузькому, власному значенні – це досконалість, що доповнює і вдосконалює субстанцію як в існуванні, так і в дії³¹. Якість вдосконалює субстанцію у аспекті внутрішньоформальному. Форма – це активний елемент буття, що надає речі всі її видові властивості. Якість, впливаючи на субстанцію через форму, є через це опосередкованою причиною виникнення видових рис речі. Серед дев'яти акцидентальних буттєвих категорій якість є найбільш досконалою, оскільки вона вдосконалює субстанцію у внутрішній спосіб як в існуванні, так і в дії³². Більш цінними для людини є переваги інтелектуальні чи моральні, ніж, наприклад, високий зріст.

Якості не становлять однієї цілої групи акциденцій, але поділяються на чотири типи. Одні якості належать безпосередньо до субстанції, інші свідчать про субстанцію, зв'язану з іншими акциденціями, – до цих останніх належать форма і фігура. До першої групи якостей належать акциденції двоякого типу: одні вдосконалюють субстанцію саму в собі, інші сприймають субстанцію у її відношенні до феномену дії і зазнавання (пасивності).

1. Перевага (*sprawność*) і диспозиція (*habitus, dispositio*). Перевага є сталою якістю, яка спонукає суб'єкт до швидкої – а іноді також приємної – дії. Диспозиція – це якість більш нестійка. Серед переваг розрізняємо переваги буттєві, зв'язані з існуванням субстанції, і переваги активні, які вдосконалюють буття у його дії. До буттєвих переваг належать зокрема: здоров'я, сила, краса. Переваги активні поділяються ще на чуттєві й розумові. До перших із них належать, наприклад, фізична витривалість і навички, здобуті у процесі спортивного тренування. Переваги розумові можуть бути інтелектуальні й моральні. Перевага інтелектуальна – це знання іноземних мов, мудрість, художній талант тощо. Переваги моральні – це добрі або злі навички, тобто чесноти і вади. Повторення певних дій формують у нас переваги набуті, що відрізняються від переваг вроджених.

2. Здатність і нездатність (*potentia, impotentia*). Здатність – це така акциденція, яка детермінує субстанцію до виконання або зазнавання певних дій. Нездатність зовсім не є цілковитою відсутністю якоїсь здатності, а є здатність, утруднена у своїй дії. Вона буває у дитини, яка ще не може ходити і говорити, або ж у людини психічно хворої. Здатність відрізняється від переваги, оскільки безпосередньо зв'язана з природою субстанції. Ми розрізняємо здатності активні й пасивні. Активні здатності є джерелом дій, скерованих на зовнішні речі (*działań przeczodnich*), пасивні здатності спричиняють дії іманентні (*wsobne*). Одні й другі поділяються на здатності тілесні й нетілесні. До активних тілесних здатностей належать здатності, зв'язані з рослинним життям, або здатності до переміщення в просторі. Активна нетілесна здатність – це активний розум людини. До пасивних здатностей належать усі чуттєві здатності (пізнавальні і бажання), а також розумові здатності – пасивний розум (*intelekt możnościowy*) і воля.

3. Зазнавання (*passio, patibilis qualitas*). Зазнавання є таким акцидентальним буттям, яке викликає чуттєву зміну в організмі або ж є результатом такої зміни. До цього типу якостей належить усе, що викликає зміну у чуттєвих здатностях: колір, запах, смак, відчуття температури, тиску тощо. До цього типу якостей належать також результати чуттєвих сприйнять,

наприклад, сприйняття зору, слуху, смаку тощо. Якщо результат лише тимчасовий, тоді якість така є *passio*, наприклад, зашаріння від сорому.

4. Форма, фігура. Це дві групи якостей, які виникають із різних співвідношень, що постають між частинами конкретного буття. Форма додає до фігури доцільно створену пропорцію речі, яка складає її красу. Так, наприклад, формою дому є його план і гарний вигляд. Фігура знаходиться у природних речах, форма ж є витвором людини.

Якості мають свою специфіку, їх риси такі:

А. Якість допускає протилежність. Протилежність не існує між субстанціями та акциденціями, винятком є саме якості. Опозиція виникає найчастіше між перевагами, ми кажемо: добрий – злий, мудрий – немудрий. Не всі якості допускають протилежності, не існує вона у сфері здатностей, тому ми нічого не протиставляємо розуму або волі.

Б. Якості допускають ієрархію ступенів. Вони можуть змінюватися як за своєю інтенсивністю, так і за обсягом. Якості інтенсифікуються завдяки тому, що все глибше вкорінюються у своєму буттєвому суб'єкті. Втім не мають ієрархії ступенів здатності, а також форми і фігури.

В. Якості є підставою подібності й неподібності. Ті речі, які мають ті самі якості, є подібними; різні якості породжують відмінність між речами.

Серед акцидентальних буттєвих категорій провідну роль відіграють також відношення. Дійсний світ є плюралістичним, складається з багатьох реальних речей. Усі речі не ізольовані одна від одної, але зв'язані між собою мережею стосунків, які називаються відношеннями (*relacjami*). Відношення відіграють особливо важливу роль у суспільному житті, яке є власне перехрестям цих відношень: сімейних, сусідських, професійних, економічних, товариських, ідейних, політичних тощо. Термін *relatio* (відношення) походить від латинського дієслова „*referre*”, яке означає повторно прочитати, з'єднати, зіставити, скерувати щось у бік іншої речі. В нашому випадку йдеться про останнє значення поняття *relatio*. Сутністю відношення є підпорядкування однієї речі іншій³³. Синонімічними до

відношення є поняття залежності, стосунку між одним буттям і іншим. Св. Тома підкреслює, що буттєвість відношення є буттєвістю найнижчого порядку³⁴.

На це саме вказує зіставлення буття:

- Бог є чистим існуванням (*Esse purum*);
- субстанція існує в собі (*esse in se*);
- акциденція існує в субстанції (*esse in alio*);
- відношення полягає у стосунку між речами (*esse ad aliud*).

Хоча відношення має слабкий ступінь буттєвості, однак є чимось реальним³⁵. Кожне відношення, будучи взаємним підпорядкуванням речей, має три елементи: а) суб'єкт відношення (*subiectum*) – це буття, яке відноситься до чогось іншого; б) межа (*kres*) відношення (*terminus*) – це буття, до якого спрямований суб'єкт; в) фундамент відношення (*fundamentum*) – це причина, з якої суб'єкт відноситься до межі. У відношенні братерства суб'єктом і межею є дві конкретні людини, а фундаментом – спільність крові, що з'єднує їх. Один і той самий може бути і суб'єктом, і межею багатьох відношень, наприклад, син є дитиною обох батьків, Петро може мати багато друзів.

Відношення диференційовані, і тому існують різні їх типи.

1. Відношення реальні й логічні. Реальні відношення – це стосунки між речами, що мають об'єктивний характер, тобто існують у речах незалежно від нашого пізнання. Відношення цього типу з'єднують причину з наслідком, будівельника з будинком, вчителя з учнем або подібну спорідненість. Логічні (мислені) відношення існують лише як витвори нашого пізнання, а поза сферою пізнання жодного існування не мають. Таке мислене відношення сполучає поняття буття і небуття, поняття роду і виду, символ з умовним позначенням. Щоб відношення мало реальний характер, мають бути виконані певні умови. Насамперед, суб'єкт і межа відношення мають бути реальними речами, а не поняттями чи умовними знаками. Реальним має бути також фундамент відношення, який, у свою чергу, повинен реально відрізнятися від межі того самого відношення. Всі ці умови стосуються відношень простору, часу,

а також суспільного життя (наприклад, спорідненості, дружби, знайомства).

Протилежністю реальних відношень є відношення логічні. Найбільш типові з них такі:

- а) відношення, суб'єкт і межа яких є логічними речами;
- б) відношення між буттям і небуттям, наприклад, між людиною і нелюдиною;
- в) відношення логічних відношень, наприклад, подібність між керманичем човна і керівником держави;
- г) відношення, які не мають реальної підстави в речах.

2. Відношення *secundum dici* і *secundum esse*. Цей розподіл, впроваджений Хуаном від св. Томи³⁶, був акцентований у томістській філософії. Відношення *secundum dici* мають абсолютний характер у тім сенсі, що йому підлягають речі, які всією своєю природою виражають відношення до іншого буття. Все буття речі говорить (*dicit*) про таке відношення – зв'язок з іншим буттям. Це відношення міститься у самій структурі буття і реально ототожнюється з його змістом. Деякі речі не можна описати інакше, аніж через констатацію їх взаємного зв'язку. Наприклад, це відношення між душею і тілом, сутністю її існуванням, субстанцією та акциденцією. Відношення *secundum dici* – не лише реальні, але й мають характер трансцендентальний.

Іншим типом відношення є відношення *secundum esse*, яке є виключно підпорядкуванням до чогось іншого. Такі відношення мають тільки один засадничий елемент – стосунок, що вичерпує всю буттєвість цього відношення. Відношення *secundum esse* поділяються на реальні й логічні. Перші з них – це відношення категорійні. Характер і структура обох названих типів відношення є предметом численних дискусій у томістській літературі.

3. Відношення трансцендентальні й категорійні. Відношення трансцендентальне існує тоді, коли якась річ або елемент речі всім своїм змістом підпорядкований чомусь іншому, наприклад, субстанційна форма у необхідний спосіб зв'язана з матерією. Трансцендентальне відношення виникає і

гине разом із підвалиною – субстанцією, але ніколи не відділяється від субстанції. Трансцендентальні відношення з'єднують акт і потенцію, існування із сутністю, причину з наслідком, пізнавальні здатності з їх предметом. Відношення ці називаються трансцендентальними, оскільки не зводяться до тієї чи іншої категорії, а реалізуються у всіх онтичних категоріях – як у сфері субстанції, так і акциденцій³⁷.

Інший характер має відношення категорійне, зв'язане з субстанційною підвалиною у довільний (*niekonieczny*) спосіб. Таке відношення виникає лише тоді, коли субстанційне буття уже сформоване; коли ж це відношення знищується, буття триває далі. Трансцендентальне відношення – це не лише стосунок до іншого буття, а субстанційний або акцидентальний зміст, скерований на інші речі або їх елементи. Натомість категорійне відношення містить у собі сам стосунок, довільно зв'язаний із суб'єктом відношення. Таким відношенням є відношення людини до одягу, засобу переміщення або книги, яку тримає у руці; зв'язок між ними є нетривалим.

4. Відношення взаємні йі однобічні. Відношення взаємне, або двобічне, існує тоді, коли суб'єкт і межа відношення відносяться один до одного на тому ж самому буттєвому рівні, наприклад, відношення між колегами. Однобічне відношення має місце тоді, коли з одного боку існує відношення реальне, а з іншого – лише мислене. Цього типу відношення є стосунок, який виникає між пізнаною річчю і пізнаючою людиною. Двобічне відношення може бути ще відношенням рівності або нерівності. У випадку відношення рівності обидва крайні терміни, тобто суб'єкт і межа відношення, можуть бути переставлені без зміни характеру відношення. Таким відношенням є дружба або математична рівність речей. До відношень нерівності належать відношення між причиною і наслідком, батьками і дітьми, лікарем і пацієнтом.

5. Відношення категорійні поділяються на три групи: одні ґрунтуються на кількості, другі – на дії і зазнаванні, треті – на понятті міри. До першої групи належать відношення: рівність – нерівність, подібність – неподібність, ідентичність – відмінність. До відношень, зв'язаних з дією, або зазнаванням, належать дія,

виникнення, знищення, причинність. Відношення третього типу – це відношення між мірою і вимірюваною річчю, зразком і відбиттям (образом).

Проблема реальності відношення по-різному сприймалася в історії філософії. Авіценна, Аверроес і номіналісти (на чолі з Оккамом) стверджували, що будь-яке відношення існує лише в мисленні, а не в реальності. Філософські течії крайнього емпіризму, позитивізму і кантіанство пояснюють існування відношення виключно у суб'єктивному сенсі. Аристотелівсько-томістська філософія принципово визнає реальний характер відношення, використовуючи такі аргументи.

1. Про реальне існування трансцендентальних відношень свідчить насамперед сама об'єктивно інтерпретована дійсність. Похідні речі, як речі наслідкові, у необхідний спосіб пов'язані з Необхідним Буттям як остаточною діючою причиною всього. Пізвальні здатності людини завжди спрямовані на відповідні їм предмети, наприклад, слух на звуки, око на кольори тощо. Реальний зв'язок з'єднує також матерію і субстанційну форму, субстанцію та акцидентальні властивості, сутність та існування. Названі відношення не є витвором людського пізнання, а дійсним зв'язком реальних речей.

2. Категорійні відношення також мають реальний характер. Видимий космос є не тільки кількісним механічним агрегатом речей, але становить упорядковану і з'єднану мережею відношень цілість. В оточуючому нас світі ми спостерігаємо просторові, часові, біологічно-вітальні й суспільні (в усьому їх багатстві і розмаїтті) відношення, які не залежать від людського пізнання. Вони виникають і гинуть незалежно від впливу людини, а часом і поза її свідомістю.

3. Категорійні відношення мають об'єктивно-реальний характер також тому, що задовольняють вищенаведені умови. Реальними є їх суб'єкт, межа і фундамент, причому межі відрізняється від фундаменту. Так, наприклад, стосунки родичів є реальними, оскільки існують конкретні особи, а також дійсно існує подібність їх зовнішнього вигляду (обличчя, статури, міміки тощо).

Відношення мають кілька характерних властивостей.

1. Відношення не має у собі за природою чогось повністю суперечливого, хоча можуть існувати відношення опозиційні щодо їх субстрату. Так, наприклад, білий предмет подібний до інших предметів того самого кольору, і не подібний до предметів іншого кольору.

2. Відношення принципово не приймають ієрархії ступенів, але ця ієрархія може з'явитися з побічних причин, і тому ми кажемо про більшу або меншу подібність.

3. Відношення, особливо двобічні, виявляються разом взаємно, наприклад, відношення батько – син, дружи або схожості двох осіб.

4. Відношення є за своєю природою одночасні, бо виникають разом. Тому парадоксально можна сказати, що син такий же старий, як і батько.

5. Члени відношення пізнаються одночасно, тому одного їх елемента не можна зрозуміти без іншого.

6. Профіль відношення залежить від його фундаменту (podstawy) і межі.

Бібліографія

Breton S., L' „esse in” et l' „esse ad” dans la metaphysique de la relation, Romae 1951.

Degl' Innocenti V., San Tomaso y la nozione di persona, Torino 1939.

Dogel G., Antropologia filozoficzna, Krakow 1992.

Gogacz M., Wokol problemu osoby, Warszawa 1974.

Granat W., Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961.

Jolivet R., La notion de la substance. Essai historique et critique sur la développement des doctrines d'Aristotle a nos jours, Paris 1929.

Horvath A., Metaphysik der Relation, Graz 1914.

Kowalczyk S., Zarys filozofii człowieka, Sandomierz 1990.

Krempel A., La doctrine de la relation chez saint Thomae d'Aquin. Exposé historique et systematique, Paris 1952.

Mac Call R.E., The Reality of Substance, Washington 1956.

Robles D.P., De relatione, Avila 1934.

Rombach H., Substanz, System, Struktur, t. II, Freiburg- Munchen 1965-1966.

- Rosińska G., Spór o relację transcendentalną „Roczniki Filozoficzne”, 9 (1962), z.1, s.119-132.
- Schen M., The Categories of Being in Aristotle and S.Thomas, Washington 1944.
- Stegmaier W., Das Substanzbegriff der Metaphysik, Tübingen 1974.
- Swiczawski S., Traktat o człowieku, Poznań 1956.
- Zubiri X., Il problema a del'uomo Antropologia filosofica, Palermo 1985.

III. Активність буття (причинність)

1. Поняття і види причин

Трактат про причинність є важливим із кількох причин. По-перше, аналіз феномену причинності спростовує закид, що томістська метафізика є статичною інтерпретацією світу. Попередній виклад матеріалу дійсно стосувався головним чином структури буття, а тепер буде розглядатися динамічно-активний аспект реальності. По-друге, теорія причинності вказує на онтологічну зумовленість кожної речі. Генетичне пояснення світу є необхідною умовою будь-якої науки. Цій умові відповідає також метафізика, яка вказує на остаточні причини існуючої дійсності.

Старогрецька філософія від початку ставила питання про буттєві причини видимого світу, і тому шукали першозасад всякого буття — *arché*. Спочатку відповіді були невдалі і поверхневі, і праелементи світу шукалися у воді, вогні, повітрі або землі. Платон першопричини видимого світу вбачав у ідеях, які мали бути першообразами речей. Більш глибоке і реалістичне розв'язання проблеми було здійснене допіру Аристотелем, який вирізнив чотири роди причин: матеріальну, формальну, діючу і цільову¹. У такій інтерпретації дійсний світ є сплетінням речей, що взаємодіють між собою і приводять до неперервних змін.

Реальне існування причин безпосередньо або опосередковано заперечують багато філософських течій. До них належать: деякі пантеїсти, прибічники оказіоналізму (Н.Мальбранш), представники крайнього емпіризму (Д. Юм) і

позитивізму (О. Конт), ідеалізму (І. Кант), а також деякі сучасні фізики. Їхня спільна позиція полягала у запереченні наукового характеру теорії причинності, вони або заперечували об'єктивність закону причинності, або стверджували його непізнаваність. Прибічники сучасної квантової фізики відходять від класичного каузалізму, відстоюючи семікаузалізм або акаузалізм. Обидві позиції характеризуються тим, що замість оптично-реальних зв'язків між речами стверджуються лише зв'язки явищно-функціональні². Схема передбачення явищ має становити сутність причинності.

Що таке причина? Причина (лат. *causa*) є родом початку (*principium*)³. Про початок можна говорити у багатьох значеннях: початку в часі (наприклад, перший день тижня), початку у просторі (наприклад, точка є початком лінії), початку дії (наприклад, спорудження фундаменту є першим етапом будови дому). Томістська метафізика розрізняє три види початку: онтичний, генетичний і гносеологічний. Початком буттєвим і генетичним є такі речі, які реально впливають на виникнення інших. Початком гносеологічним є основні закони буття і мислення.

Категорії початку і причини не тотожні цілком за значенням. Усі причини є якимось початком, але не кожен початок має бути причиною. Причиною є лише початок, який розуміють в онтичному сенсі. Він може мати двоякий характер: позитивний і негативний. Початком чисто негативним є відсутність існування або властивості. Причиною є лише буттєвий позитивний початок, що впливає реально на появу наслідку. Назвою „причина” можна охопити все те, що впливає на появу наслідку. Характерною рисою кожної причини є передача (*przekazywanie*) існування. Томістська філософія наголошує, що причина не наділяє наслідок існуванням власною силою, а лише передає його, впливаючи реально на появу нового буття. Наділяти існуванням власною силою може лише всесильне буття, тобто Бог, прерогативою Якого є творчий акт.

Причину не слід плутати з умовою (*conditio*). Умова – це все, що необхідне для активізації причини. Однак якщо причина внутрішньо впливає на виникнення наслідку, то умова такого впливу не здійснює. Причиною появи книги є людина, умовою є наявність паперу або іншого матеріалу для писання. Деяко іншим є

ще нагода (*occasio*). Вона є такою обставиною, за якої легше виконується якась дія. Нагода тільки сприяє функціонуванню причини, але вона не є абсолютно необхідною. Нагодою для писання є, наприклад, цікава лекція.

Формальним елементом будь-якої причини є реальний вплив на виникнення наслідку⁴. Характерною рисою кожної причини є насамперед її примат щодо наслідку. Найчастіше це примат хронологічний, тобто причина існує раніше, ніж наслідок. Однак можливою є альтернатива одночасної появи причини і наслідку. Але завжди причина первинна у буттєвому сенсі, оскільки вона є початком, а наслідок – започаткованим буттям. Відношення причинності завжди говорить, що щось є першим і щось – вторинним. Другою властивістю кожної причини є її реальна відмінність від наслідку. Якби цієї різниці не було, не було б ані причини, ані наслідку. Нарешті, ще однією властивістю причини є те, що вона досконаліша від наслідку. Вищість причини щодо наслідку має бути не всебічною, а лише в аспекті причинності.

Поняття причини має аналогічний характер, і тому томістська філософія розрізняє такі роди причин.

1. Внутрішні причини – матеріальна і формальна, зовнішні причини – діюча і цільова⁵. Внутрішні причини співпродукують наслідок зсередини, стаючи його складовими елементами. Зовнішні причини впливають на появу наслідку ззовні. У повсякденній мові, кажучи про причину найчастіше мають на увазі діючу причину. Причиною такого роду є буття, яке своєю дією безпосередньо впливає на появу наслідку. Діючою причиною, наприклад, є художник, працюючий над скульптурою. Кожний творець у своїй діяльності керується якоюсь метою, що надихає його розпочати певну дію, використовуючи засоби її реалізації.

Діюча причина, продукуючи наслідок, не виробляє його ніщо, а перероблює існуючий попередньо матеріал. Останній є причиною матеріальною. Творець надає матеріалові визначену структуру і властивості, тобто субстанційну форму. Брила мармуру – це причина матеріальна, причина формальна – фігура скульптури, діюча причина – художник, цільова причина – взірцева ідея скульптора. Інакше кажучи, діюча причина – це те, *завдяки чому* постає наслідок. Матеріальна причина – це те, *з чого* виникає

наслідок. Причина цільова – це те, з *погляду на що* виникає наслідок. І нарешті причина формальна – це те, *що в особливий спосіб* створює наслідок.

2. Причина перша і причина друга. Першою причиною є лише така причина, яка у своїй дії не залежить від будь-чого і тому не потребує матеріалу. Такою причиною може бути лише Творець. Будь-які інші причини, які залежать від іншого буття, – це причини другі.

3. Причина адекватна й неадекватна. Причина адекватна, або цілковита, сама у своїй цілості приводить до появи наслідку. Причина ж неадекватна, або часткова, потребує допомоги з боку інших причин.

4. Причина головна й орудна. Головною (першорядною) причиною є така причина, що діє на підставі своєї природної сили. Орудна (інструментальна) причина діє силою енергії, наданою їй головною причиною. Головною причиною книги є автор – письменник, причиною орудною є ручка, друкарська машинка або диктофон.

5. Причина суттєва і випадкова. Причиною суттєвою (*causa per se*), або умисною, є така причина, що узгоджується з наміром творця (призвідця). Випадкова причина (*causa per accidens*), або ненавмисна, діє проти волі діючої причини. Дефект двигуна або буря є суттєвою причиною аварії літака, але водночас є випадковою причиною загибелі його пасажирів.

6. Причина безпосередня, дальша і найдальша. Безпосередньою причиною є лише така причина, що продукує наслідок. Дальша причина впливає на наслідок через посередництво інших причин. Нарешті найдальша причина не залежить від будь-яких чинників, і остаточно саме вона ініціює ланцюг причин. Незасипане багаття в лісі є безпосередньою причиною загоряння моху, а опосередковано призводить до лісової пожежі.

7. Причина фізична і моральна. Фізична (матеріальна) причина діє сліпо і безумовно, моральна причина діє через переконання – вона можлива у колі розумних і вільних істот.

8. Причина у першому акті (*causa in actu primo*) й у другому акті (*causa in actu secundo*). Перша з них є здатністю до дії, друга є вже актуальною дією буття.

2. Причина матеріальна

Старогрецька філософія відносно багато уваги приділяла поняттю матерії. Вже представники іонійської школи, відшукуючи єдиний праелемент дійсності, вказували на матеріальні першооснови світу. Під матерією вони розуміли поєднання конкретних матеріальних тіл, які мали певні досконалості.

Інакше розумів матерію Платон, на думку якого справжнім буттям були одвічно існуючі нематеріальні ідеї. Матеріальні речі – це лише відбиття і тінь ідей. Через це матеріальний світ не має самостійного існування, а становить проміжний етап між повнотою ідеального буття і небуттям – ніщо. Матерії не притаманне повне існування, а лише становлення. Основним атрибутом матерії є невизначеність, вона не має жодної форми або внутрішньої структури, і тому готова набрати будь-якої форми і будь-яких досконалостей. Матерія існувала відвічно, хоча спочатку перебувала в стані хаосу. Допіру Деміург створив існуючий світ із матеріальної речовини.

Інакше розумів матерію Аристотель, творець теорії гілеморфізму. Ця теорія стверджує, що кожне матеріальне буття (річ) складається з двох основних елементів: матерії (*hylē*) і форми (*morfē*). Форма надає буттю загальні, тобто видові властивості, які складають сутність кожної речі. Матерія натомість передає посталому буттю риси індивідуальні, випадкові, зв'язані з протяжністю. Аристотель хоча й засадничий спосіб не визначає матерії, однак описує її так: „Матерією я називаю те, що саме через себе не є ані визначеною річчю, ані кількістю, ані жодною іншою категорією, що визначає буття”³⁷. Ця дефініція, попри негативне формулювання, містить у собі, однак, позитивний сенс. Матерія є самим елементом чисто потенційним, є самою можливістю набуття якогось змісту, структури і досконалості. Матерія, що сприймається у відриві від форми, не є субстанційним буттям. Вона не має жодних кількісних або якісних рис. Стагірит дає також позитивний опис матерії, коли пише у „Фізичі”

“Матерія— це первісний субстрат кожної речі, з якого річ виникає у не випадковий спосіб”⁸. Матерія є субстратом будь-яких змін: якщо для Платона вона була синонімом позбавленості й невизначеності, то для Аристотеля матерія є реальним співелементом буття. Щоправда, вона є елементом недосконалим, але тим не менше не становить ніщо. У підвалинах будь-яких змін — як субстанційних, так і акцидентальних, — перебуває дещо стале, матеріальна речовина (tworzywo). Тому матерія є поясненням і обґрунтуванням існуючих у світі змін.

Аристотелівсько-томістська філософія відрізняє матерію першу і матерію другу. Перша матерія є субстратом будь-яких змін, тобто є тим, із чого створені всі субстанційні речі, і таким, що продовжує існувати тоді, коли субстанційні форми зникають. Вона є чистою можливістю, здатною до набрання будь-яких форм. Друга матерія актуально з'єднана із субстанційною формою і є субстратом акцидентальних змін. Існуючі матеріальні тіла мають другу матерію, структуровану вже субстанційною формою.

У повсякденній мові під матерією розуміють те, що становить предмет чуттєвого пізнання; що чинить опір, має колір, конкретні форми тощо. Для метафізика це вже друга матерія, актуалізована субстанційною формою. Слід розмежовувати філософське і фізичне розуміння матерії⁹. Перипатетична філософія вбачає у матерії потенційний співелемент буття, сучасна фізика інтерпретує матерію як згусток енергії.

Перша матерія в інтерпретації Аристотеля і св.Томи є за своєю природою недосконалою і невизначеною. Ця невизначеність матерії спонукала Давида з Динант (XIII ст.) до отождолення її з Богом, Який є необмеженим буттям. Ідентифікація першої матерії з Богом зумовлена сплутуванням негативного і позитивного сенсів понять невизначеності й нескінченності. Бог нескінченний у сенсі позитивному, перша матерія — тільки в сенсі негативному.

Перша матерія має кілька характерних властивостей. Її першою рисою є потенційність, оскільки вона не має у своїй

природі жодного акту: есенційного – якогось змісту і екзистенційного – існування. Дунс Скот і Ф. Суарес стверджували, що перша матерія має якесь часткове існування. Однак така гіпотеза веде до монізму: весь світ у такому разі був би одним буттям – матеріальним агрегатом, що змінюється лише акцидентально. Другою властивістю матерії є її спрямування до набрання субстанційної форми. Черговою властивістю є негативна незнищуваність: матеріальна речовина не підлягає повній анігіляції, гинуть лише конкретні індивіди. Можна також говорити про єдність матерії в негативному значенні: вона не має жодної форми, яка б її структурно урізноманітнювала.

Томістська метафізика вбачає у матерії одну з причин новопосталого буття. Проблема причинності матерії охоплює такі питання, як: конститутивна властивість матерії, актуальна каузалізація (*przyczynowanie*) матерії, умови, необхідні для дії матерії, а також наслідки каузалізації матерії.

1. Конститутивна властивість матерії. Причиною матеріальною є те, із чого щось виникає як із співіснуючого. Матерія є причиною в тому значенні, що вона є елементом співіснуючим у новому бутті (новій речі). Перша матерія є матеріальною причиною для субстанційної форми, якої набуває. Конституційована в такий спосіб цілість становить квазіматеріальну причину для акциденцій, які вдосконалюють субстанцію. Врешті одна акциденція, наприклад, кількість, може бути матеріальною причиною для інших акцидентальних властивостей, наприклад, величини або фігури. Матерія і форми створюють спільно нову цілість – *compositum*, у якій матерія відіграє пасивну роль, а форма – активну. Конститутивним елементом матеріальної причини є сама буттєвість.

2. Фактична каузалізація матерії. Дійсна каузалізація матерії полягає у пасивній спільній дії у творенні нового буття, тобто у набранні субстанційної форми. Це здійснюється під впливом якоїсь діючої причини, але суб'єктом, що одержує форму, є саме матерія. Матеріальна причина пасивно сприймає вплив діючої причини, отримуючи нову структуру і форму. Каузалізація матеріальної причини є безпосередньою, тобто між матерією і формою немає проміжних елементів.

3. Умови каузалізації матерії. Першою з них є реальне існування матерії як матеріалу (*tworzywa*). Другою умовою є наявність діючої причини, завдяки якій матерія одержує субстанційну форму. Наступною умовою є безпосередній зв'язок матерії і форми, які взаємодоповнюють одна одну і через це зумовлюють появу цілості нового буття.

4. Наслідки каузалізації матерії. Матерія є причиною у потрібному значенні: вона є субстратом будь-яких змін, приймає в себе форму речі, а також є складовим елементом буттєвого *compositum*. По-перше, вона є субстратом змін: є тим, що не змінюється попри субстанційні й акцидентальні зміни. По-друге, матерія спричиняє постання, існування і дію субстанційної форми речі. Виникнення форми залежить від матерії у тому сенсі, що форми еманують із потенційності матерії – звичайно за співучасті діючої причини. Кожна форма удосконалює матерію і перебуває постійно в ній. І також завдяки матерії діє, адже функціонування форми можливе лише у визначеному матеріалі – субстраті. Матеріальна причина є сталим елементом цілості, вона разом із субстанційною формою створює новопостале буття.

3. Причина формальна і взірцева

Другим суттєвим елементом новопосталого буття і водночас його причиною є субстанційна форма. Термін „форма” (гр. *morfé*) спочатку означав зовнішню форму речі, тобто її вигляд, фігуру, розміри. Однак із часом формою стали називати також внутрішню природу буття (речі). Для позначення форми як конститутивного елемента буття вживають також кілька інших термінів: субстанція (гр. *ousía*), природа (гр. *ýsis*), акт (гр. *entelécheia*), вид (гр. *eídos*, лат. *species*). Кожна форма є актом, однак слід розрізняти форму субстанційну і форму акцидентальну.

Субстанційна форма – це те, завдяки чому буття (річ) є тим, чим є¹⁰. Вона є внутрішнім елементом буття, який визначає і формує матеріальну речовину і надає посталій речі родо-видові риси. Із поєднання матерії та форми виникає буттєве

compositum, що належить до визначеного класу речей і є повною субстанцією. Тоді як матерія поділяє і множить речі, форма завжди об'єднує й інтегрує різні елементи в одну цілість. Завдяки формі конкретні індивіди мають спільну видову природу. Форма є актом і досконалістю для матерії, оскільки актуалізує її можливості і заповнює всі позбавленості (*braki*) її змісту, готуючи в такий спосіб субстанцію до приймання існування. Існування завжди корелюється з природою речі, природу ж зумовлює субстанційна форма. З цієї точки зору форму визначають як причину існування речі. Вона також як акт є динамічною засадою дійсності.

Томістська філософія говорить також про існування акцидентальної форми. Такою формою для субстанції є всі властивості, що надходять до неї після встановлення (*po ukonstytuowaniu się*) і не з'єднуються з нею у необхідний спосіб.

Кожна форма засадничо зв'язана з матерією, спільно з якою утворює цілість речі. Однак існують т. зв. „чисті форми” (*formae separatae*), які не мають жодного зв'язку з матерією. Існування таких форм підтверджує Одкровення, говорячи про чисті душі, що називаються ангелами.

Існує багато різновидів субстанційних форм¹¹. Формою найменш досконалою є форма тілесності, вона існує в неживих речах. Вищою формою є форма рослинна, або рослинна душа. Наступною онтично досконалішою формою є чуттєва душа, яку мають тварини. Перевищує її людська душа, яка вже актуалізує розумове життя і волю. Названі типи субстанційних форм істотно відрізняються. Рослинні і тваринні душі є несамоіснуючими формами, бо повністю включені в матерію, що її вдосконалюють. Людські душі томістська філософія називає самоіснуючими формами, оскільки — хоча за своєю природою вони схильні до з'єднання з матеріальним тілом — мають також здатність існування поза ним. Це має місце після смерті людини, коли нематеріальна і безсмертна душа існує у розлученні з тілом.

У середньовічній філософії дискутувалася проблема можливої множинності субстанційних форм в одній речі. Дунс Скот стверджував, що в людині існує форма тілесності, а також

форма, що надає людині рис індивідуально-особистих. Св. Тома підкреслював одиничність субстанційної форми у конкретному бутті. Також і людина, найдосконаліша істота у всесвіті, має одну субстанційну форму, або душу. Розумна душа актуалізує всі функції людини: вітальні (життєві), чуттєві і розумові. Нумерично та сама душа є причиною того, що людина є буттєвою істотою (*bytem*), субстанцією живою, чуттєвою і розумною. У душі міститься остаточне джерело рослинного, чуттєвого і духовно-розумового життя людини¹².

Якою є генеза субстанційної форми? Томістська філософія, говорячи про походження форми, розмежовує форми самоіснуючі і несамоіснуючі. Перші, тобто людські душі, були покликані до існування творчим актом Бога. Форми ж несамоіснуючі еманують з потенційності, яка міститься в матерії¹³. Здійснюється це за співучасті діючої причини, яка актуалізує форму відповідно до можливості матеріального субстрату. Так, наприклад, форма статуї є творінням скульптора, що надає кам'яній брилі визначеного вигляду. Матеріальні субстанційні форми виникають і гинуть разом із матерією, і тому знищення одного буття є водночас виникненням іншого.

Субстанційна форма є однією з причин новопосталого буття, становлячи його конститутивний співелемент. Форма спричиняє виникнення нового буття тому, що є актом і досконалістю для матерії. Актуалізація матерії не є чимось зовнішнім і додатковим для форми, а впливає з самої буттєвості останньої. Форма всією своєю природою вдосконалює і актуалізує можливості, що містяться у матеріальній речовині. В цьому полягає конститутивний елемент формальної причини. Каузалізація (*przyczynowanie*) форми виявляється також у тому, що вона безпосередньо діє на першу матерію, уможливаючи таким чином постання нової цілості. Це існування не самотійне, воно є співіснуванням у буттєвому *compositum*. Форма хронологічно не існує раніш від цілості речі, вона існує як її співелемент. Іншою умовою каузалізації є існування відповідної діючої причини, яка здатна до вилучення форми з потенційності матерії. Між матерією і формою немає проміжних елементів, вони з'єднуються між собою безпосередньо.

Субстанційна форма, взята у функції причини, приводить до певних наслідків. Вони двоякі: першорядні і другорядні. Першорядним наслідком є актуалізація першої матерії і постання цілості речі. Субстанційне поєднання матерії і форми на початковому етапі є справою діючої причини, але подальше існування і дія буттєвого *compositum* є результатом впливу субстанційної форми. Другорядним наслідком каузалізації форми є усунення з посталої речі попередньої субстанційної форми. Між старою і новою формами виникає протилежність, і тому вони не можуть існувати в один і той самий час. Примітивні форми зникають повільно і поступово, вищі форми (наприклад, душі тварин) зникають відносно швидко.

Аристотель і Тома Аквінський розрізняли двояку форму: внутрішню і зовнішню. Внутрішня форма становить співелемент речі, що виникає. Форма зовнішня – це взірцева ідея¹⁴. Томістська філософія під взірцевою ідеєю розуміє таку форму, споглядаючи яку художник виконує свій задуманий твір. Форма такого роду існує лише інтенціонально в розумі творця, це свого роду поняття. Предметом дискусії авторів є природа цього поняття: воно має об'єктивний чи суб'єктивний характер? Томісти стверджують, що взірцева ідея є формальним поняттям, яку потрібно розуміти репрезентативно¹⁵, тобто як психічний образ пізнаної речі. Першим етапом людського пізнання є спонтанне пізнання, об'єктом якого є реально існуючі конкретні предмети. Наступним є пізнання рефлексійне, у руслі якого ми інтенціонально повертаємося до наших попередніх знань і переживань. Об'єктом рефлексійного пізнання є не реальні речі, а наші пізнавальні осягнення дійсності, тобто група понять, що мають предметний зміст. У такому пізнанні ідея-поняття є не тим, у рамках чого пізнається річ, але тим, що пізнається. Зрозуміле в такий спосіб поняття є взірцевою ідеєю, вона формально існує лише в розумі, але водночас є відображенням і наслідуванням дійсності. Взірцева ідея, що є суб'єктивним відображенням дійсності, знову включається в дійсність через працю художника. Інакше кажучи, взірцева ідея є якимось змістом, що рефлексійно пізнається людським розумом і який потім творець реалізує у своєму творі. Створений предмет (картина, скульптура, будинок, інструмент) є

реалізацією вірцевої ідеї творця, але водночас сама вірцева ідея є суб'єктивно-індивідуальним відтворенням пізнаної раніше дійсності.

Причинність вірцевої ідеї поєднується з діючою, цільовою і формальною причинами. Вірцева причина впливає на постання наслідку через діючу причину, яка у своїй дії завжди керується якоюсь ідеєю. Вірцева причина разом із тим є для творця метою, тобто становить цільову причину. Вірцева ідея є наразі зовнішньою формою, яку художник своїм творчим зусиллям перетворює у внутрішню субстанційну форму речі.

4. Причина діюча

4.1. Поняття і види діючих причин

Матерія і форма – це внутрішні причини новопосталого буття, зовнішніми причинами є призвідець (*sprawca*) і мета. Діюча причина є причиною у найповнішому значенні цього слова. У повсякденній мові назвою причини позначається власне творець, або діюча причина. Визначення такої причини різні. Аристотель визначив діючу причину як першу засаду зміни¹⁶. Термін „перша” потрібно розуміти у порядку виконання, а не у порядку наміру. Назвою зміни позначається не лише перетворення існуючого вже буття, але й постання буття з ніщо. Таке широке розуміння діючої причини належить також до Бога, Який є першою діючою причиною буття.

Діюча причина, на відміну від матерії і форми, впливає на постання речі як причина зовнішня. Від цільової ж причини вона відрізняється тим, що впливає на наслідок у спосіб реально-позитивний (мета лише притягує до себе). Найсуттєвішою властивістю діючої причини є той факт, що вона впливає на виникнення речі активно, через дію¹⁷. Ця дія є зовнішньо-перехідною, бо вона зосереджується у новопосталій речі.

Існує кілька різновидів діючої причини.

1. Беручи до уваги зв'язок причини з наслідком, слід виділити причину природну, або навмисну, а також випадкову, або ненавмисну. Природна причина діє внаслідок свідомого і цілеспрямованого вибору, випадкова причина викликає якийсь наслідок лише в побічний і опосередкований спосіб. Військові маневри є природною причиною підвищення кваліфікації вояків, але опосередковано можуть призводити до випадкового поранення когось.

2. Існує перша діюча причина, тобто Бог, а також причини другі, які у своїй дії залежать від інших причин. Цими останніми причинами є похідні речі, або створіння.

3. Серед діючих причин слід виділити причину головну і причини орудні. Головною причиною є, наприклад, хірургічні орудними причинами – набір інструментів для операції. Головна діюча причина діє силою власної субстанційної форми і зв'язаної з нею енергії, орудна причина планується, скеровується й активно підтримується головною причиною. Орудна причина викликає такий наслідок, що перевищує її природні можливості і досконалість.

4. З точки зору обсягу ми розрізняємо причину цілковиту і часткову. Перша цілком самостійно створює наслідок, друга вимагає взаємодії з іншими причинами.

5. Маючи на увазі подібність наслідку до причини, можна виділити причини однозначні й аналогічні. Однозначна причина викликає наслідок однорідний, наприклад, передачу життя в рамках одного виду. Аналогічна причина викликає наслідки, різні за своєю природою, наприклад, сонце зумовлює ріст рослин, тварин і людей.

6. З огляду на спосіб дії слід розрізняти причини необхідні і причини вільні. Необхідна причина функціонує неминуче тоді, коли виконані всі зовнішні і внутрішні умови. Вільна причина, притаманна розумним істотам, діє незалежно від існуючих детермінантів.

7. Беручи до уваги відношення між причиною і наслідком, можна говорити про причини безпосередні та опосередковані, або віддаленіші.

8. Іноді розрізняють чотири типи діючих причин, а саме: причину вдосконалюючу, налаштовуючу, допоміжну і дорадчу.

4.2. Реальність діючих причин

В історії філософії предметом великої полеміки була проблема реального існування діючих причин. Якщо аристотелівсько-томістська філософія рішуче визнавала існування таких причин, то багато філософських течій заперечувало реальність діючих причин. Це робили насамперед скептики всіх часів. Другою течією, яка радикально відкидала причинність, був сенсуалізм. Чільним його представником був Д. Юм, за думкою якого чуттєвий досвід – а тільки він визнавався критерієм науки – доводить лише послідовний характер часово-просторових явищ, а зовсім не їх реальний причинний зв'язок. Категорії причини і наслідку створюються на підставі звички і такого правила: позаяк одне явище настає за другим, то вочевидь перше є причиною, а друге наслідком. Сталість цієї послідовності є психологічною нагодою визнання засади причинності законом буття. Міркування Юма продовжили прибічники позитивізму і неопозитивізму.

Критика ідеї причинності міститься у творах німецького ідеаліста І. Канта. Він не стільки заперечував засаду причинності, скільки насамперед інтерпретував її суб'єктивно. Він визнавав поняття причини апіорною формою розсудкового пізнання людини, тобто за той закон мислення і науки, який у науковий спосіб не можна перевірити. Універсальність феномену причинності заперечували також okazіоналісти на чолі з Мальбраншом. Можливість реальної причинності вони приписували лише Богу, створіння ж у їхній інтерпретації – це лише „привід” (okazja) для Божої дії. Існував також поміркований okazіоналізм, який здатність бути причиною приписував також людині.

Що свідчить на користь реального існування причинності? Томістська філософія використовує такі аргументи.

1. Внутрішній досвід і особиста рефлексія переконливо доводять, що кожна людина є діючою причиною своїх учинків. Ми усвідомлюємо, що приймаємо важливі життєві рішення, виконуємо певні завдання, реалізуємо цілі, відповідаємо за свої вчинки тощо. При цьому ми переживаємо внутрішні вагання,

відчуваємо напруження під час виконання важкої праці, усвідомлюємо відповідальність за своє життя. Тому ми розуміємо, що саме ми є діючою причиною нашої фізичної і психічної діяльності.

2. Реальність діючої причинності підтверджує також наш досвід, або спостереження за світом, що нас оточує. Ми помічаємо появу нових речей: неживих і живих. Вони не могли виникнути власною силою на підставі правила: ніхто не дає того, чим не володіє (*nemo dat quod non habet*). Їх поява можлива лише завдяки існуванню відповідних діючих причин. Це доводять повсякденний досвід і здоровий глузд. Будинок має своїх проєктантів і будівельників, скульптура існує завдяки митцю, книга є справою автора, гарний сад має старанного садівника тощо.

3. Заперечення діючої причинності стосовно людини знищує ідею відповідальності. Якщо людина не є фактичною діючою причиною своїх учинків, то її не можна ані карати, ані винагороджувати. Також загальне переконання людей визнає існування діючих причин. Важко припустити, щоб спільнота людей помилялася у такій важливій справі.

4. Відкидання категорії причинності, якщо її впроваджувати з бажанням бути послідовним, знищує підґрунтя емпірико-природничих наук. Ці науки шукають пояснення механізмів, що керують функціонуванням космосу і зумовлюють реальний вплив одних речей на інші. Тотальне заперечення причинності ставить під сумнів об'єктивний характер природничих наук.

5. Оказіоналізм, особливо крайній, заперечує відповідальність людини за її дії, її свободу і відповідальність за життя. Він опосередковано прирівнює людину до інших істот, що суперечить християнській антропології.

4.3. Закон діючої причинності

Реалістична інтерпретація поняття діючої причини логічно приводить до визнання закону причинності. Існують

різні його формулювання. Одне з них, апелюючи до явища зміни, стверджує: якщо щось змінюється, то змінюється завдяки іншій речі. Кращим є формулювання, що опирається на категорії акту і потенції, воно звучить так: нічого не переходить від потенції до акту як тільки через уже існуюче актуально буття. В томістській філософії Бога вживається інше формулювання: кожна похідна (створена) річ має свою діючу причину. Коректною є також така формула: якщо щось виникає, то воно має свою причину.

Яка наукова цінність закону причинності? Цю цінність заперечують, як уже згадувалося, прибічники крайнього емпіризму і позитивізму. Кант визнавав закон причинності за постулат практичного розуму, тобто вбачав у ньому закон мислення і науки, але мав сумнів щодо того, чи є він законом буття. Деякі сучасні представники квантової фізики заперечують універсальний характер закону причинності, опираючись на фізичний індетермінізм¹⁸. У сфері природничих наук багато вчених дотримуються семікаузалізму, зводячи закон причинності до схеми передбачення явищ. Деякі автори, в тому числі також зв'язані з християнською філософією (J. Geyser, J. Owen), інтерпретують закон причинності як індукційне узагальнення, тобто як підсумок ряду спостережень за зовнішнім світом.

Спільнота томістів закон причинності трактує як аналітичне судження, розуміючи його у широкому сенсі, і через це як універсальний і сталий закон буття¹⁹. Досвідний контакт зі світом є необхідним вихідним пунктом для ствердження причинності. Однак суттєвою є не кількість емпірії (вона відіграє важливу роль у індукції як методі емпіричних наук), а якість людського пізнання. Людина володіє інтуїтивно-рефлексійним пізнанням, яке на базі досвіду у широкому розумінні осягає необхідні й універсальні закони буття. Причинний зв'язок, як його необхідність і універсальність, ми відкриваємо у відношеннях між конкретними речами: їх виникненні, знищенні і різнорідних взаємних залежностях. Метафізичний закон причинності: „кожна похідна річ має свою діючу причину” є аналітичним, або самоочевидним, судженням.

Похідне буття — це таке, що існує реально, але не існує силою власної природи. Таке буття не експлікує свого існування і тому вказує на втручання зовнішньої діючої природи. Можливість існування, яка перебуває в природі похідного (*niskonięcznego*) буття, не експлікує акту існування. Якби похідне буття (потенційне, постаюче) не мало свого призвідця, то воно було б внутрішньо суперечливим: а саме було таким, що і надає, і бере існування, є і похідним, і первісним, перебуває і в можливості, і в акті. Цінність закону причинності стає очевидною через її редукацію до закону несуперечності й закону достатньої підстави²⁰.

Із закону причинності можна через дедукцію вивести ряд висновків.

1. Чистий випадок неможливий. Епікурейці, скептики і прибічники матеріалізму (стародавнього, механістичного і марксистського) стверджували, що продуктом випадку є біологічне життя і людське мислення. Томістська філософія не виключає існування випадку, під яким розуміють ряд спорадичних фактів, але відкидає гіпотезу випадку, яка тлумачить усе як результат сліпої збіжності природних причин. Універсалізація випадку внутрішньо суперечлива, адже випадок спорадичний і нерегулярний (інакше не був би випадком), і через те вона не може бути повсюдним і обов'язковим законом світу.

2. Дія буття корелює зі способом його існування (*agere sequitur esse*). Дія є екстеріоризацією (*uzewnętrznienie*) можливості субстанційного буття, тому вона пропорційна до способу буття.

3. Кожна діюча річ продукує наслідок, подібний до неї (*omne ens agit sibi simile*). Дія — це надання іншим речам того, що міститься у природі активного буття (речі), блага, що перебуває через поширення.

4. Жодний наслідок не може бути досконалішим від причини (*nullus effectus potest esse perfectior sua causa*). Якби було навпаки, то деякі змісти чи елементи похідного буття були б невинуватими (*niewynuczalne*), бо жодне буття не може дати іншому того, чого саме не має.

5. Причина причини є причиною наслідку (*causa causae est causa causati*). В цьому разі йдеться про опосередковану причинність. Це правило стосується лише речей, які діють у детермінований спосіб, і тому важко визнати, щоб, наприклад, батьки відповідали за всі вчинки своїх дорослих дітей.

6. Ніщо не є причиною себе самого (*nilhil est causa sui ipsius*). Ця аксіома належить виключно до сфери похідного буття, і тому існування Бога як Необхідного Буття есплікується Його природою.

4.4. Функціонування головної діючої причини

Обговорюючи проблему причинності, необхідно тут вказати на спосіб дії діючої причини. В цьому відношенні істотним є розрізнення головної і орудної діючих причин. Головна діюча причина суттєво впливає на постання наслідку і його природу. Бог як перша причина має здатність творення нового буття з ніщо. Другі причини здійснюють перетворення існуючих вже речей, надаючи їм нового виміру існування.

Томістська філософія поєднує дію кожної речі з її субстанційною формою²¹. Вона є умовою виникнення кожної речі, а дія є продовженням і зовнішнім проявом існування. Однак субстанція не діє безпосередньо, а свою діючу силу реалізує за допомогою здатностей. Дія має характер змінний і минуший, субстанційна ж форма має сталий характер. Слід також зробити висновок, що безпосереднім джерелом дій є здатності (*władze*), а не субстанція. Звичайно, здатності як несубстанційні елементи буття діють завдяки енергії, одержаної від субстанційної форми. Аристотель і св. Тома серед акцидентальних категорій буття виділили категорію дії (*actio*). Дія діючої причини є своєрідною еманациєю енергії, що міститься у діючому суб'єкті, силою якої виникає нове буття, або наслідок. Еманация енергії є наслідком буттєвого багатства субстанційної форми і перебуваючих у ній можливостей. Те буття, що спричиняє постання субстанційної форми, є

безпосереднім призвідцем усяких характерних для певного типу субстанцій дій.

4.5. Діючо-орудна причинність

Головна діюча причина часто використовує знаряддя. Існують різні типи знарядь: неживі і живі. Останні мають певний ступінь самостійності і проявляються на різних рівнях життя: чисто біологічному, чуттєвому і розумовому. Здатності пересування, чуттєві і розумові, притаманні людині, можна назвати знаряддями в широкому сенсі цього слова. Це так звані знаряддя приєднані, вони є складовими елементами людського організму. Інший характер мають знаряддя роз'єднані, які є витворами людини. Колишні вони були відносно примітивними, наприклад, знаряддя землероба, скульптора або ремісника. Сучасні знаряддя складні в конструкції і надзвичайно ефективні в дії. Такими знаряддями сучасної людини є роботи, комп'ютери, виробничі конвеєри тощо.

Усі знаряддя, як прості, так і надзвичайно складні, завжди залежать від головної діючої причини. Саме вона: 1) надає знаряддям певної будови; 2) передає їм відповідну енергію, необхідну для вироблення результату; 3) контролює функціонування знаряддя²². Знаряддя, що є посередником між призвідцем (*sprawca*) і наслідком, має бути пропорційним до одного й другого. Природі орудної причини притаманні дві властивості: одержання діючої сили від причини головної, а також створення результату, що перевищує можливості самого знаряддя.

У функціонуванні знаряддя потрібно виділити два рівні: власну дію і дію орудну. Дією, притаманною знаряддю, є дія, що виконується на підставі його форми, наприклад, сокира рубає дерево завдяки гостроті, природі ножа притаманна можливість різання тощо. Кожне знаряддя виконує певну функцію, що є наслідком його структури і природи. На цьому рівні знаряддя є ніби головною причиною. Однак практично будь-яка дія знаряддя можлива за рахунок впливу причини головної, яка активізує знаряддя і його орудну дію. Сокира і ніж виконують властиві їм функції завдяки людині, яка послуговується ними.

Діючу причинність знаряддя можна скорочено охарактеризувати таким чином²³.

1. Поштовх, що надає знаряддю головна діюча причина, є реальним і здійснює позитивний вплив на постання результату.

2. Енергія, що переходить від головного призвідця до знаряддя, є тимчасовою. Різець „працює” лише тоді, коли ним рухає рука скульптора.

3. Знаряддя функціонує лише за наявності головної причини, тобто коли вона активно діє на нього. Томістська теорія діючо-орудної причини адекватна стосовно знарядь відносно простих; сучасна техніка, поза сумнівом, вимагає певного коригування цієї теорії. Втім завжди будь-яке знаряддя виникає завдяки людині, контролюється, керується і активізується нею. Сьогоднішні знаряддя перевищують активні можливості людини у кількісному аспекті, але якісно від неї завжди залежать.

Орудна причина реально впливає на створюваний результат. Хоча у функціонуванні знаряддя розрізняють дію, притаманну знаряддю, і дію орудну, але ці обидва типи дії тісно між собою пов'язані. Цей зв'язок приблизно такий же безпосередній, як і зв'язок матерії і форми.

Результатом сумісної дії головної діючої причини і причини орудної є нумерично один результат, наприклад, будинок, меблі, картина. Результат містить у собі дві ознаки: він подібний і до причини головної, і до причини орудної. Обидві причини створюють разом цілість результуючого буття, але кожна з них впливає на нього у своєму аспекті. Картина є головним чином витвором таланту художника, але певний вплив справляють також використані знаряддя і якість фарб. Погані знаряддя безперечно негативно впливають на кінцевий твір.

Томістська теорія діючо-орудної причинності використовується у багатьох філософських дисциплінах, між іншими у філософії природи, теорії пізнання і антропології. Всі здатності людини є свого типу знаряддями, що служать на благо всієї людської особи.

5. Цільова причина

5.1. Поняття і види мети

Поняття мети (гр. *telos*, лат. *finis*) є багатозначним. Воно може серед іншого означати: 1) край, кінець; 2) намір, смисл якоїсь дії²⁴. У томістській філософії йдеться про друге значення. Мета – це те, стосовно чого щось діється. Мета – це смисл і мотив дії призвідця, і тому існує тісний зв'язок між причинами цільовою і діючою. Це дві зовнішні причини: якщо, однак, мета стосується майбутнього, то призвідець перетворює теперішність. Мета зв'язана також із категорією блага, хоча, безперечно, не ототожнюється з ним. Благо – це можливість притягання когось до себе, мета ж притягує до себе вже актуально.

Поняття фіналізму (*celowości*) по-різному розуміють у томістській філософії і в науках гуманітарних. Останні інтерпретують фіналізм психологічно, тобто зводять його до світу людини. Тоді цільова дія означає дію, розумно заплановану. Св. Тома цільовою дією назвав будь-яку дію, скеровану на досягнення певного результату²⁵. Спосіб детермінування дії може бути різним: у людини це відбувається свідомо, тварин детермінує інстинкт, рослин і неживі речі – природа речей. Через те фіналізм у метафізиці є категорією онтологічною, універсальною, а не лише психологічною. Останнє значення є типовим для етики і права, де інакше оцінюються, наприклад, свідоме вбивство і ненавмисне спричинення смерті в автомобільній катастрофі.

У царині філософії розрізняють багато видів цілей, і тому існують різні критерії класифікації цього поняття.

1. Мета об'єктна, суб'єктна і формальна. Метою об'єктною (*finis qui*) є сама річ, яку ми прагнемо для когось. Метою суб'єктною (*finis cui*) є особа, для якої ми прагнемо здобути якесь благо. Формальною метою (*finis quo*) є дія, завдяки якій ми досягаємо певного результату. У точному значенні метою є мета об'єктна, і вона може бути двох типів: її слід допіру створити або її слід лише здобути.

2. Мета твору і мета діяча. Метою твору (*finis operis*) є така мета, до якої якась дія спрямована за своєю природою. Метою діяча (*finis operantis*) є така мета, якої діючий суб'єкт прагне досягти через свою дію. Головною метою акції милосердя є благо нужденної людини, однак іноді хтось бере участь у такій акції задля власної слави.

3. Мета найближча, подальша й остаточна. Метою найближчою (*finis proximus*) є така мета, реалізації якої безпосередньо прагнуть. Метою подальшою (*finis remotus*) є така мета, до якої спрямовуються інші цілі. Мета остаточна (*finis ultimus*) – це край усіх прагнень.

4. Мета першорядна і мета другорядна. Мета першорядна (*finis primarius*) – це така мета, до якої прямує діяч першочергово. Другорядна мета (*finis secundarius*) є лише побічним об'єктом чийогось прагнення.

5. Мета внутрішня і зовнішня. Внутрішня мета підпорядковує множинність органів і елементів організму блага цілого, наприклад, око і кінцівки мають служити всьому організмові. Зовнішня мета підпорядковує конкретні індивіди видові, або одні види іншим, наприклад, світ рослинний служить блага світу тваринного.

5.2. Реальне існування цільової причини

Переважає більшість представників старогрецької і римської філософій були прибічниками фіналізму²⁶. Серед інших доцільність у природі бачили піфагорейці, Анаксагор, Сократ, Платон і Аристотель. Натомість опонентами теорії доцільності були Левкіп, Демокріт, Емпедокл і Епікур. Вся середньовічна філософія на чолі з Томою Аквінським визнавала цільову структуру світу. Лише деякі висловлювання Оккама, здається, заперечують ідею доцільності. У філософії Нового часу щоразу частіше заперечується фіналізм або деформується ідея доцільності. Барух Спіноза визнав ідею мети людською вигадкою. Існування доцільності заперечували представники крайнього емпіризму Д. Юм і Д. С. Мілль, котрі фіналізм

визнавали не більш, аніж як гіпотезу. Кант категорію мети розумів як апіорно-суб'єктивну форму людського розуму. Програмними противниками теорії доцільності були всі матеріалісти, включно з прибічниками механістичного матеріалізму і діалектичного матеріалізму (марксизму). Класичне розуміння доцільності заперечив також Ч. Дарвін, формуючи еволюційну теорію. Але у подальшому фіналізм мав багато рішучих прибічників – як філософів, так і природознавців. До них належали серед інших Г. В. Лейбніц, І. Ньютон, Ф. Brentano, А. Ейнштейн.

Томістська філософія рішуче визнає фіналізм і в формулює закон доцільності таким чином: кожний діючий чинник діє з метою (*omne agens agit propter finem*)²⁷. Це формулювання підкреслює динамічний характер цільової причини. Доцільність найповніше проявляється в дії. Різні є форми дії, і тому існують також різні види доцільності.

Закон доцільності в інтерпретації томістської філософії є універсальним законом буття. Спосіб аргументації наукової цінності цього закону двоякий: аналітико-апіорний і апостеріорний. Перший спосіб полягає у ствердженні, що закон доцільності є аналітичним судженням у широкому сенсі. Св. Тома обґрунтував закон доцільності через його зведення до законів тотожності і достатньої підстави²⁸. Дія як продовження існування має реальний характер. Кожна річ внутрішньо визначена у своїй структурі, а в дії – детермінована. Детермінація дії здійснюється внаслідок її підпорядкування певному предмету і меті. Дія цілковито безпредметна, тобто неспрямована, є безглуздою. Адже будь-яка дія спрямовується до певного результату. Якби було інакше, то всі можливі наслідки однаковою мірою не залежали б від діючого призвідця. Якщо виникає реальна дія, то вона завжди підпорядковується визначеному предметові. Цей предмет, що є смыслом дії (*gasja działania*), ми називаємо метою. Мета є буттєвою причиною дії будь-якого призвідця і його природним благом. Детермінація щодо мети є різною: у людини свідомою, тварини керуються інстинктом, рослини і неживі предмети мають т. зв. природний потяг.

Другий спосіб мотивації закону доцільності ґрунтується на досвіді. Йдеться саме про те, що ми спостерігаємо дію мети вже у світі неживої природи, і це знаходить свій прояв у існуванні сталих фізичних законів. Ці закони пізнаються людським розумом, і самі в собі як закони вони є підтвердженням осмисленості світу. Оскільки дійсність є зрозумілою, вона дійсно є витвором якоїсь думки. Фіналізм ще більш помітний у світі живих істот – рослинному і тваринному. Доцільність натуральних дій природи має певні спільні елементи: сталість перебігу дій, вибір найбільш корисної для виду можливості, буттєве впорядкування окремих етапів дії²⁹. Прикладом цього є перетворення зародка в дорослий організм. Згадані дії природи мають кілька фаз: вступні, середні, кінцеві. Початкові фази виразно спрямовані до останнього етапу – появи плоду чи організму. Сталість перебігу дій, його обов'язковість, гармонійна координація багатьох чинників свідчать, що закінчення є не лише часовим завершенням дії, але її буттєвим узasadненням, сенсом або метою. Вже перші етапи формування, наприклад квітки, спрямовані до виникнення появи плоду, і через це відповідною є форма келиха (для уможливлення запилення комахою), своєчасний період цвітіння, вдалий момент дозрівання плоду. Отже, спостереження за органічним світом підтверджує, що доцільність є необхідним законом буття.

5.3. Каузалізація мети

Каузалізація (причинність) мети має своєрідний характер, відмінний від каузалізації матерії, форми і діючої причини. Однак мета є дійсною причиною, бо впливає рішуче на діючий чинник. Мета – це те, що приводить до руху, збуджує активність діючої причини: призвідець не діє, поки не буде скерованим до якоїсь мети. Можна навіть сказати, що цільова причина ініціює дію всіх інших причин. Вона безпосередньо збуджує діючу причину, але та, у свою чергу, збуджує інші причини. Матерія і форма об'єднані завдяки діючій причині, а остання одержує свій напрямок у дії через конкретну мету.

Деякі томісти (Капреол) сутність каузалізації мети вбачають у факті пізнання. Однак більшість томістів, що йдуть услід за св. Томою, вважають пізнання лише необхідною умовою каузалізації мети. Мета лише тоді може потягнути до себе, якщо вона попередньо є пізнаною (*nihil volitum nisi praecognitum*). Пізнання мети у людському світі є свідомим і тому обіймає також пізнання відповідних засобів, необхідних для реалізації мети. У тваринному світі можливе лише чуттєве сприйняття конкретної мети, позбавлене рефлексійно-інтелектуальної основи.

Сутність каузалізації мети полягає у прагненні до мети як блага³⁰. Зло як зло ніколи не може бути предметом прагнення, і тому не може бути елементом каузалізації мети. Мета завжди приваблює до себе як благо. Деякі томісти не знаходять суттєвої різниці між діючою причинністю і причинністю мети. Однак більшість томістів, у тому числі Іоан від св. Томи, конститутивний елемент каузалізації мети вбачають у любові до мети як блага. Мета, яка є бажаним добром, збуджує у волі бажання її осягнення. Через це мета схиляє волю до певних дій і зусиль задля свого осягнення або реалізації. Цю детермінацію прагнення до мети томістська філософія називає „першою любов'ю” (*amor primus*)³¹. У момент, коли розум вказує на певну мету, воля починає діяти і внутрішньо налаштовуватися на осягнення цієї мети. Детермінуючись внутрішньо на цю мету, воля викликає акти любові. Таким є механізм доцільної дії людини.

У позалюдському світі, позбавленому інтелекту і волі, не виникає любові до блага у власному значенні цього слова. Але й там можна знайти внутрішню схильність природи кожної речі до якогось блага, що становить сутність каузалізації мети. Тварини мають свої природні прагнення. „Природні прагнення” можна спостерігати також у рослинному і мінеральному світах. Усі істоти прагнуть зберегти своє існування, а також усе те, що продовження буття зумовлює. Тому іноді говорять про т. зв. космічну любов, яка керує всім світом. Томістська філософія живає термін „природна любов”, або „природне бажання”.

Завжди йдеться про той факт, що будь-які речі мають свою природну мету, задовану в їхній внутрішній структурі.

Мета завжди є першою в намірі, але останньою у виконанні (*finis est primus in intentione, ultimus in executione*). Справа в тому, що існує два рівні: наміру і виконання. Перший з них обіймає сферу інтенції, друге стосується вже світу реального. Рівень наміру має на увазі саму лише мету, а рівень виконання обіймає також засоби, необхідні для реалізації або досягнення мети. Сутність доцільності полягає у любові до блага, яке є метою. Застосування відповідних засобів для реалізації мети є екстеріоризацією (*uzewnętrnieniem*) і послідовністю цільових дій. Мета є останньою на рівні виконання, оскільки дія триває доти, поки мета не буде досягнена. Повернення здоров'я для хворої людини є метою, тобто першим актом на рівні наміру, але на рівні виконання є останнім етапом. Хто дійсно прагне мети, той має також застосувати всі засоби, що приводять до неї.

6. Взаємодія причин

Окремі типи причин не ізольовані одна від одної, а взаємно одна на одну впливають. Тому томістська філософія приймає аксіому: *causae ad invicem sunt causae*³². Причини взаємно зумовлюються у своїй активності. Але це треба правильно розуміти. Дві речі чи елементи буття не можуть бути взаємними причинами одне одного на одному рівні, наприклад, як діючі причини, але можуть бути ними на різних рівнях. Взаємна залежність постає між першою матерією і субстанційною формою, оскільки у своєму існуванні вони взаємно залежать одна від одної. Матерія є субстратом форми, з якого остання еманує, і в той же час форма надає матерії визначеної структури. Взаємна залежність виникає також між причинами цільовою і діючою. Мета збуджує активно-діючий чинник, який, у свою чергу, реалізує бажану мету.

Взаємодія причин викликає питання про їх взаємний пріоритет. В аспекті існування першою є причина діюча,

другою – причина цільова, а наступними – матерія і форма. Адже спочатку має існувати якийсь призвідець, який ставить мету, для реалізації якої створює цілість буття, складену з матерії і форми. Порівнюючи причини за їх функціями каузалізації, слід визнати першість цільової причини, бо саме вона збуджує діючу причину до дії. Також причина матеріальна має примат щодо причини формальної, оскільки субстанційна форма еманує – за участю діючої причини – з матеріальної речовини. Врешті, з огляду на вищість і досконалість причин, слід визначити першість зовнішніх причин щодо причин внутрішніх. Діюча причина є повним буттям, а матерія і форма – це лише складові елементи буття. Серед внутрішніх причин більш досконалою є причина формальна, бо власне субстанційна форма є актом і досконалістю матерії, елемента пасивно-потенційного.

Вищенаведені міркування стосувалися взаємної зумовленості других причин, тобто речей похідних. Космос є сплетінням взаємодіючих природних причин. Теїстична філософія розглядає також проблему взаємозв'язку між причинами другими і Причиною Першою, тобто між створіннями і Богом. Суттєвим елементом християнської філософії є теорія креаціонізму, яка була відсутня в старогрецькій філософії³³. Аристотель не виділяв існування як основний елемент буття, і тому не помітив також необхідності творчого акту. Абсолют Стагірита був діючою і цільовою причиною світу, але не був його Творцем.

Теорія креаціонізму, стверджуюча творчий акт світу, тісно пов'язана з онтологічним аналізом дійсності. Похідні речі, а лише вони з'являються у колі людського пізнання, є „нейтральними” з точки зору існування. Вони існують реально, але у своїй природі не містять необхідного існування. Кожна похідна річ володіє існуванням, але сама не є існуванням. Буття такого роду, незалежно від часу свого перебування (*trwanie*), не виявляє генези свого існування. Існування похідного буття (речі) не зумовлюється в іманентний спосіб, і тому вимагає причини зовнішньо-трансцендентної. Постанннн похідного світу є результатом дії творчої сили Бога³⁴. Кожна дія зв'язана зі способом існування речі. І якщо лише Необхідне Буття існує

завдяки Своїй природі, то лише Воно могло надати існування буттю похідному. Онтологічний аналіз дійсності приводить до висновку, що існування світу є наслідком творчого акту Бога. Природні речі реально взаємодіють між собою, але вони як похідне буття не зумовлюють виникнення світу. Тому необхідний був акт Творіння світу, який Тома Аквінський описує як надання існування буттю, що перебувало у стані ніщо суб'єктного (не було створених речей) і ніщо об'єктного (не було якого-небудь матеріалу)³⁵. Творчий акт не є відтак звичайним перетворенням чи еманациєю світу з Бога, а викликом його до існування з небуття. Можливість творення є виключною прерогативою всемогутнього Бога, оскільки похідні речі як другі причини мусять завжди використовувати вже існуючий матеріал³⁶.

Бог не лише створив речі похідні, а й постійно підтримує їх в існуванні. Необхідність зберігання в існуванні (*conservatio in esse*) створінь є наслідком тієї істини, що похідні речі завжди залишаються похідним буттям, створіння ніколи не втрачають онтологічного статусу створінь. Оскільки існування не належить до природи похідного буття, то таке буття завжди потребує підтримки з боку Буття Необхідного, тобто Бога. Створіння ніколи не існує виключно самостійно (*własną mocą*), а підтримується у своєму перебуванні Богом. Тому причини другі завжди екзистенційно зв'язані з Причиною Першою.

Томістська філософія порушує ще одну проблему, а саме проблему взаємодії причин других і Причини Першої. Феномен взаємодії виникає на терені причин других, наприклад, між головною діючою причиною і причиною орудною. Результат залежить від обох причин, хоча і в різному аспекті. Аналогічна взаємодія виникає між Богом і створіннями. Новопосталі речі залежать екзистенційно від Бога як Першої Причини, а есенційно (в аспекті змісту, природи) – від інших других причин³⁷. Природні причини реально впливають на результат, і через це теза про взаємодію Бога і створінь не тотожна з okazіоналізмом. Взаємодія з Богом, як одночасна, так і попередня, стосується також людини як похідного буття. Але це не порушує її свободи, бо Бог, взаємодіючи з другими

причинами, не змінює природи їхнього буття. Бог впливає на людину лише опосередковано, через Своє Всевідання, завдяки якому Він передбачує дії людини і стежить за ними Своєю думкою. Це не є порушенням свободи людини, бо свобода є постійним даром Бога. Оскільки Бог створив людину вільною, то, взаємодіючи з нею, Він завжди сприяє свободі людського вибору. Людина не детермінується Богом у своїй активності, а лише буттєво підтримується Ним у цьому стані.

Бібліографія

- Adamczyk S., *De existentia substantiali in doctrina sancti Thomae Aquinatis*, Romae 1962.
- Anderson J.F., *The Cause of Being*, St. Louis 1952.
- Bunge M., *Causality*, Cambridge 1959.
- Collin R., *Finalité biologique*, Paris 1950.
- Czezowski T., *Jak powstało zagadnienie przyczynowości*, Wilno 1933.
- Fabro C., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Paris-Louvain 1961.
- Garrigou-Lagrange R., *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932.
- Geyser J., *Das Gesetz der Ursache*, t. 2, München 1933.
- Gustawson G.J., *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St. Thomas Aquin*, Washington 1944.
- Hartmann N., *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, Berlin 1941.
- Hessen J., *Das Kausalprinzip*, Augsburg 1928.
- Ingarden R., *Über die kausale Struktur der Welt*, Tübingen 1974.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1993.
- Mazierski S., *Determinizm i indeterminizm w aspekcie fizykalnym i filozoficznym*, Lublin 1961.
- Meeham F.X., *Efficient Causality in Aristotle and S. Thomas*, Washington 1940.
- Metallman J., *Zagadnienie przypadku*, Warszawa 1933.

Sertillanges D.L., L'idée de création et ses retentissement en philosophie, Paris 1945.

Stallmach J., Dynamis und Energeia, Meisenheim am Glan 1958.

Titze H., Der Kausalbegriff in Philosophie and Physik, Meisenheim am Glan 1964.

Примітки

Розділ перший. Вступні питання

- ¹ Św. Tomasz, In librum Boethii De Trinitate, q.5, a.1.
- ² Arystoteles, Metafizyka (далі цитується: Met.), IV, 1, 1003a; sw. Tomasz, In Metaph. Proem.
- ³ I. Kant, Krytyka czystego rozumu, перекл. R. Ingarden, Kraków 1957, t.2, c. 47.
- ⁴ H. Bergson, Wstęp do metafizyki, перекл. K. Błeszyński, Kraków-Warszawa 1910, c. 40-41.
- ⁵ W. Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. I-III, Warszawa 1958.
- ⁶ Kant, Krytyka czystego rozumu, t. I, c. 29.
- ⁷ Там же, c. 79. Поп. B. Weissmahr, Ontologie, Stuttgart 1985, c. 16-24; Kant und die Scholastik heute, (bug.) J. B. Lotz, Pullach 1955.
- ⁸ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, перекл. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, c. 10-11. Поп. W. Ettelt, Die Erkenntniskritik der Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik, Amsterdam 1979.
- ⁹ A. Ayer, Language, Truth and Logic, London-New Youk 1951, c. 36-37.
- ¹⁰ R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, y: Metaphysik, Hrsg. Von G. Janoska, und F. Kauz, Darmstadt 1977, c. 51.
- ¹¹ R. Carnap, Filozofia jako analiza języka nauki, перекл. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, c. 20.
- ¹² W. V. O. Quine, Dwa dogmaty empiryzmu, b: Z punktu widzenia logiki, перекл. B. Stanosz, W. 1969, c. 35.
- ¹³ Поп. S. Kowalczyk, Drogi ku Bogu, Wrocław 1983, c. 241-251.
- ¹⁴ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909; R. J. Henle, Methods in Metaphysics, St. Louis 1950.

- ¹⁵ O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1920; S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Paris 1946.
- ¹⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, W. 1987, c. 43-49.
- ¹⁷ M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909.
- ¹⁸ J. Rimaud, *Thomisme et methode*, Paris 1925; S. Kamiński, M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962.
- ¹⁹ P. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan 1908.
- ²⁰ Św. Tomasz, *In librum Boethii De Trinitate*, q.6, a.1, ad.3; S. th. I, q.58, a.3.
- ²¹ S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, c. 27.
- ²² S. Kamiński, *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu*, b: Kamiński, Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, c. 329.
- ²³ Rimaud, цит. тв., c. 178; J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978, c. 27-29.
- ²⁴ S. Swieżawski, M. Jarowski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, c. 125.
- ²⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, перекл. Т. Зеленский, W. 1952, c. 37.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ T. Czezowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, c. 40-66.
- ²⁸ Pop. O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; F. Gruszka, *Proba stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 11 (1975), nr.1, c. 5-24; H. Holz, *System der Transzendentalphilosophie im Grundriss*, t. II, Freiburg 1977.
- ²⁹ S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, c. 90-107.
- ³⁰ J. Maritain, *Elements de philosophie*, t. I: *Introduction generale a la philosophie*, Paris 1946, c. 71.

- ³¹ M. Heller, J. Zyciński, Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką, b: Filozofować w kontekście nauki, K. 1987, c. 10.
- ³² M. Heller, Filozofia świata, K. 1992, c. 174-180; J. Ladrière, Filozofia chrześcijańska a nauka, b: Filozofować w kontekście nauki, c. 66.
- ³³ Про теорію подвійної істини говорить М.А. Кромпец, пор. Конфесійність uczelni i wolność nauki, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr.1, c. 1-19.
- ³⁴ Пор. sw. Tomasz, S. th. I, q.1, a.8; P. Chojnacki, Podstawy filozofii chrześcijańskiej, W. 1955, c. 26. Більш істотну вагу приписує назві „християнська філософія” французький медієвіст Е. Жільсон. Пор. Christianizm a filozofia, перекл. А. Więckowski, W. 1958, c. 69.

Розділ другий. Поняття буття

- ¹ Św. Tomasz, In Metaph. IV, 1,6, n.605.
- ² Цей поділ відповідає триступеневому поділу теоретичних наук, котрий не є конкретним, оскільки не бере до уваги статусу гуманітарних наук.
- ³ Йдеться про стародавню математику, прикладну, бо сьогодні математика має вже інший характер, більш формальний, відірваний від будь-яких конкретностей.
- ⁴ Św. Tomasz, In librum Boethii De Trinitate, q.5, a.3; пор. S. th. I, q.85, a.1, ad.2; L. Geiger, L'abstraction et separation d'après saint Thomas d'Aquin in De Trinitate, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 31 (1947), c. 3-40.
- ⁵ J. Maritain, Sept leçons sur l'être, Paris, 19320-1933, c. 52.
- ⁶ Św. Tomasz, In Peri Termeneias I, 1,9, n.4.
- ⁷ Św. Tomasz, S. th. I, q.85, a.1, ad.1; Contra Gentes I, c. 6.
- ⁸ T. Czezowski, O metafizyce, c. 69-70.
- ⁹ S. Kowalczyk, Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu, Wrocław 1986, c. 11-27.

- ¹⁰ E. Gilson, *Byt i istota*. перекл. P. Lubicz, J. Nowak, W. 1963, с. 22.
- ¹¹ Там же, с. 22-34.
- ¹² Там же, с. 41-54.
- ¹³ Arystoteles, *Met.* V, 7 i 8. Поп. R. Jolivet, *La notion de substance, Essai historique et critique sur le developpement des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929, с. 16.
- ¹⁴ Інакше стверджують прибічники т. зв. релятивної концепції субстанції; на їхню думку, реальна субстанція – це лише вид, в рамках якого властивості залишаються сталими.
- ¹⁵ A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)*, Paris 1937, с. 121-125.
- ¹⁶ „Ens dictum quasi esse habens”. Św. Tomasz, In *Metaph.* XII, 1.1, n.2419. Поп. Quodlib. II, q.2, a.3.
- ¹⁷ Św. Tomasz, In *Ethicam* I, 1.1, n.1.
- ¹⁸ Św. Tomasz, I *Sent.* d. 33, q.1, a.1, ad.1. Тома розрізняє ще третє значення терміну „буття”, а саме слово „є”, яке є зв'язкою судження, яке з'єднує підмет з присудком.
- ¹⁹ E. Gilson, *Bóg I filozofia*, перекл. M. Kochanowska, W. 1961, с. 63.
- ²⁰ Św. Tomasz, *S. th.*, q.18, a.3, ad.1; I-II, q.74, a.1; *De Potentia*, q.3, c.6; Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris 1934, с.61-95.
- ²¹ Św. Tomasz, *De ente et essential*, с.1.
- ²² Św. Tomasz, *S. th.* I, q.3, a.5, ad.1; II *Sent.*, d.35, q.2, ad.1.
- ²³ Św. Tomasz, In *Metaph.* XII, 1.1, n.2419.
- ²⁴ Św. Tomasz, In *Ethicam* I, 1.1, n.1.
- ²⁵ Św. Tomasz, *S. th.* I, q.28, a.1; *De Veritate* q.21, a.1.

Розділ третій. Аналогія буття і буттєвий плюралізм

- ¹ Поп. G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, с. 393-490; M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

- ² Św. Tomasz, I Sent. d. 19, q.5, a.1.
- ³ Manser, цит. тв. с. 416-426.
- ⁴ S. Ramirez, De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam, Matrini 1922, c. 49-55.
- ⁵ Manser, цит. тв. с. 453-458.
- ⁶ Krapiec, Teoria analogii bytu, c. 30.
- ⁷ Поп. św. Tomasz, De Caritate, q.21, a.4, ad.2; In Ethicam Nic., I, 1.7, n.96.
- ⁸ I. Duns Szkot, Opus Oxoniense I, q.3, a.3, n.9; F. Wilczek, Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Aquinu I Duns Szkota, W. 1957, c. 304-307.
- ⁹ Św. Tomasz, S. th. I, q.13, a.5; Contra Gentes, I, c. 32; De Potentia, q.7, a.7; De Veritate, q.7, a.11.
- ¹⁰ Manser, цит. тв. с. 482-485.
- ¹¹ "Nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter sed deficient a repraesentatione ipsius". Św. Tomasz, S. th. I, q.13, a.2.
- ¹² E. L. Mascall, Istnienie i analogia, перекл. W. Zielińska, W. 1961, c. 162-167.
- ¹³ M. Krapiec, O rehabilitację analogii bytowej, "Roczniki Filozoficzne", 5(1957), z.4, c. 103-119.
- ¹⁴ M. Gogacz, Wazniejsze zagadnienia metafizyki, Lublin 1973, c.30-33.
- ¹⁵ S. Kowalczyk, Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga, Sandomierz 1981, c. 45-62.
- ¹⁶ S. Kowalczyk, Koncepcja Absolutu w pismach Hegla, Lublin 1991.

Розділ четвертий. Основні закони буття

- ¹ Поп. S. Kamiński, O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1960) z.1, c. 41-72.
- ² Św. Tomasz, S. th. I, q.1, a.7.
- ³ S. th. I, q.33, a.1.

- ⁴ „Intellectus cognoscit naturaliter ens et ea, quae sunt entis per se in qua fundantur cognitione primorum principiorum notitia”. Św. Tomasz, *Contra Gentes*, II, c.85.
- ⁵ „Primum autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinet ad aliquam specialem potentiam, sed ad quondam specialem habitum, quid dicitur intellectus principiorum” Św. Tomasz, *S. th.* I, q. 79, a.12.
- ⁶ Arystoteles, *Met.* IV, 9, 1018a 9; *Analitia Pr.* I, 32, 47 a 8n.
- ⁷ Św. Tomasz, *In Metaph.* IV, 1.16, n.721; VII, 1.17, n.1653.
- ⁸ Manser, цит. тв., с. 300.
- ⁹ Maritain, *Sept leçons sur l'être*, c. 104.
- ¹⁰ G. Politzer, *Wykład filozofii*, W. 1950, c. 101.
- ¹¹ Arystoteles, *Met.*, III, 3, 1005b 19nn; II, 2, 996b 30; św. Tomasz, *In Metaph.* XI, 1.5, n.2212, IV, 1.6, n.600.
- ¹² M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une critique de la connaissance*. Paris 1932, c.85.
- ¹³ Arystoteles, *Met.* III, 4, 1006a 28 – 1007b 17. Аргументацію Старірита на користь закону несуперечності коментує М. А. Крапівец; пор. *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, с. 169-176.
- ¹⁴ *Met.* III, 4, 1007b 18 – 1008a 2.
- ¹⁵ *Met.*, III, 4, 1008a 7 – 34.
- ¹⁶ J. Łukasiewicz (O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa, K. 1910, zwł. с. 75-87, 119-120, 164) критично оцінює аргументацію Аристотеля щодо вартості закону несуперечності. Він сам пропонує інший аргумент, заснований на визначеності предмету як чогось, що виключає одночасне володіння і не володіння однією і тією ж властивістю. Лукасевич, однак, визнає, що запропонований аргумент є припущенням.
- ¹⁷ Там же, с. 1.
- ¹⁸ *Krytyka czystego rozumu*, t. I, с. 302n.; t. II, с. 202-205, 336-337, 536.

- ¹⁹ Ставлення Гегеля до закону несуперечності трактується по-різному. Пор. A. Sarlemijn, *Hegelische Dialektik*, Berlin-N. York 1971, rwł. c. 95-118, 147-185.
- ²⁰ F. Engels, *Anty-Dühring*, перекл. P. Hoffman, W. 1949, c. 118-119.
- ²¹ Zasada sprzeczności w świetle dialektycznej logiki, „*Mysł Współczesna*”, (1947), nr. 3-4, c. 328-353.
- ²² „*Mysł Współczesna*”, (1948), nr. 8-9, c. 35-52. Стаття міститься в творах К. Айдукевича, b: *Język i poznanie*, W. 1965, t. II, c. 90-106.
- ²³ A. Schaff, Jeszcze raz o dielektyce i zasadzie logicznej sprzeczności, „*Studia Filozoficzne*”, (1957), nr.1, c. 205 (пор. там же, c. 201-213).
- ²⁴ *Aristoteles, Kategorie*, перекл. W. Wąsik, W. 1912, c. 28.
- ²⁵ S. th. I-II, q.94, a.2.
- ²⁶ Manser цит. тв., c. 302-311.
- ²⁷ Maritain, *Sept leçons sur l'être*, c. 112-113; Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, c. 44-45.
- ²⁸ Le principe de contradiction et le princip de causalité, „*Revue néoscholastique de philosophie*”, 19 (1912), c. 453-488.
- ²⁹ *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regens burg 1929, c. 52-57.
- ³⁰ L. Feutscher, *Die ersten Seins-und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930, c. 123-124, 165-166.
- ³¹ J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Friburgi Br. 1922, t. II, c. 28-31, 52-54; Manser, цит.тв., c. 340-343.
- ³² Św. Tomasz, *De ente et essentia*, c. 5.
- ³³ E. Gilson, *Les principes et les causes*, „*Revue Thomiste*”, 60 (1952), c. 57-58.
- ³⁴ *Prawdy pierwotne metafizyki*, b: *Wyznanie wiary filozofa*, K. 1969, c. 88.
- ³⁵ *O zasadach istnienia*, b: там же, c. 225.
- ³⁶ *Monadologia*, §32, b: там же, c. 303.

- ³⁷ De ordine 1, 4, 11 PL 32, 938; De lib. arb. 2, 17, 45 PL 32, 1265; De imm. an. 1, 8, 14 PL 32, 1028.
- ³⁸ Contra Gentes II, c. 15.
- ³⁹ S. th. I, q.2, a.3.
- ⁴⁰ P. Descoqs, Institutiones metaphysicae generalis, t. I, Paris 1925, c. 479.
- ⁴¹ Там же, c. 93.
- ⁴² Там же, c. 95-96.
- ⁴³ Sept leçons sur l'être, c. 110.
- ⁴⁴ De ente et essentia, c. 5; Contra Gentes I, c. 22; S. th. I, q.3, a.4.
- ⁴⁵ Поп. Feutscher, цит. тв., c. 129-133.
- ⁴⁶ Arystoteles, Fizyka VIII, 5-6, перекл. K. Lesniak, W. 1968, c. 260-276; II, 7-8; c. 55-61.
- ⁴⁷ Цит. стаття, c. 57-60.
- ⁴⁸ O przyczynowości, W. 1968, c. 181-187.
- ⁴⁹ Manser, цит. тв., c. 298-305; J. Kalinowski, Le sens du discours métaphysique et les premiers principes, „Rivista di Filosofia Neoscholastica”, 68 (1976), c. 3-19, zwł. 15-18.
- ⁵⁰ B. Russell, Dlaczego nie jestem chrześcijaninem, W. 1956, c. 10.
- ⁵¹ J. Laminne, Le principe de contradiction et le principe de causalité, „Revue néoscholastique de Louvain”, 19 (1912), c. 465-467, 473-474; H. Straubinger, Die Evidenz des Kausalitätsgesetzes, „Philosophisches Jahrbuch”, 44 (1931), c. 25-40, zwł. 38-39; R. Verneaux, Reflexions sur le principe de causalité, „Sciences Ecclesiastiques”, 13 (1961), c. 323-358.
- ⁵² Manser, цит. тв., c. 340; B. Lotz, O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu, b: Studia z filozofii Boga, W. 1968, t. I, c. 138-139; H. Ogiermann, Der metaphysische Satz der Kausalität, „Scholastik”, 30 (1955), c. 370-371.
- ⁵³ The Cosmological Argument, Princeton-London 1975, c. 60-114, zwł. 93-94, 113-114.
- ⁵⁴ Feutscher, Die ersten Seins-und Denkprinzipien, c. 113-138; M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Bern-München 1968, c. 213-215.

- ⁵⁵ Поп. Kowalczyk, Odkrywanie Boga, c. 103-105.
- ⁵⁶ Gilson, цит. стаття, c. 60.
- ⁵⁷ Św. Tomasz, De Veritate, q.10, a.6; q.11, a.1.
- ⁵⁸ S. Kamiński, O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu, „Roczniki Filozoficzne”, 7 (1959), z.1, c. 55.
- ⁵⁹ Поп. J. Benardete, The Analytic „a posteriori” and the Foundations of Metaphysics, „The Journal of Philosophy”, 55 (1958), c. 503-514.
- ⁶⁰ I. Kant, Krytyka czystego rozumu, t. I, c. 70.
- ⁶¹ Św. Tomasz z Akwinu, In Anal. Post. I, c. IV, 1.10, n.34. Поп. Descoqs, цит. тв., t. I, c. 554-573; Крапіс, цит. тв., c. 193-198.
- ⁶² Św. Tomasz, S. th. I, q.44, a.1, ad.1.

Розділ п'ятий. Трансцендентальні властивості буття

- ¹ Św. Tomasz, De Veritate, q.1, a.1.
- ² Kant, Krytyka czystego rozumu, t. 1, c. 86; t. 2, c. 234, 308.
- ³ Św. Tomasz, I Sent. d.19, q.4, a.1, ad.2.
- ⁴ Поп. Kowalczyk, Tomistyczna koncepcja jednostki transcendentnej, Lublin 1958 (Mps Bobl. KUL).
- ⁵ J. Grajewski, The Formal Distinction of Duns Scotus, Washington 1944.
- ⁶ Arystoteles, Met. IV, 7, 1011 b 26-28.
- ⁷ Św. Tomasz, S. th. I, q.16, a.1.
- ⁸ Kant, Krytyka czystego rozumu, t. I, c. 146.
- ⁹ „Veritas adequationem et mensurationem importat”, Św. Tomasz, De Veritate, q.1, a.5.
- ¹⁰ Поп. W. A. Luijpen, Fenomenologia egzystencjalna, W. 1972, c. 114-115; S. Kowalczyk, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Wrocław 1995, c. 116-171.
- ¹¹ Św. Tomasz, In Metaph. IV, 1.4, n.1238.

- ¹² S. th. I, q.16, a.1; Kowalczyk, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, c. 172-176.
- ¹³ Św. Tomasz, De Veritate, q.1, a.2.
- ¹⁴ Поп. J. Pieper, Prawda i niepoznawalność. Element negatywny w filozofii św. Tomasza, „Znak”, 13 (1961), c. 1503.
- ¹⁵ „Convenientiam ergo entis ad appetitum hoc nomen bonum exprimit”. Św. Tomasz, De Veritate I, q.1, a.1.
- ¹⁶ Św. Tomasz, S. th. I, q.5, a.6; II-III, q.145, a.1.
- ¹⁷ Arystoteles, Ethica nic. I, 1, 1094a 3. Поп. Kowalczyk, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, c. 179-188.
- ¹⁸ Św. Tomasz, S. th. I, q.5, a.1. Поп. I, q.5, a.3; Contra Gentes I, c. 37.
- ¹⁹ Św. Tomasz, S. th. I-II, q.18, a.2.
- ²⁰ Kowalczyk, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, c. 190-209.
- ²¹ „Malum est enim defectus boni quod natum est et debet haberi”. Św. Tomasz, S. th. I, q.49, a.1.
- ²² Contra Gentes III, c. 15.
- ²³ S. th. I, q.49, a.1; Contra Gentes III, c. 10.
- ²⁴ S. th. I, q.59, a.1, ad.3. Подібним чином походження зла св. Августин; пор. De civitate Dei, 12, 7.
- ²⁵ W. Tatarkiewicz, Historia estetyki, t. I-II, Wrocław-K. 1960, t. III, 1967.
- ²⁶ Arystoteles, Rhetorika 1366a 33.
- ²⁷ Św. Augustyn, Epistula 18 PL 33, 85.
- ²⁸ Św. Tomasz, S. th. I, q.39, a.8.
- ²⁹ S. th. I-II, q.49, a.2, ad.1.
- ³⁰ Św. Tomasz, In divinis Nominibus 302a.
- ³¹ J. Maritain, Sztuka i mądrość, Poznań 1936, c.27.
- ³² Там же, c. 31-32.
- ³³ Św. Tomasz, S. th. I-II, q.27, a.1, ad.3.
- ³⁴ S. th. I, q.5, a.4, ad.1.

- ³⁵ Maritain, Sztuka i mądrość, c. 34.
- ³⁶ W. Stróżewski, Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958), z.1, c. 24.
- ³⁷ Św. Tomasz, S. th. I, q.39, a.8; I-II, q.145, a.3.
- ³⁸ Św. Tomasz, Contra impugn. 7, ad.9; S. th. I-II, q.145, a.2.

Розділ шостий. Структура скінченного буття

- ¹ Arystoteles, Fizyka II, III, VII, VIII; Metafizyka VIII, IX; Manser цит. тв., c. 140-231.
- ² Arystoteles, Fizyka III, 1, 201a 10. Поп. Met. X, 9, 1065b 15; M. A. Krapiec, Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, Lublin 1963, c. 34-129.
- ³ Arystoteles, Met. VIII, 3, 1047a 9n.
- ⁴ Św. Tomasz, S. th. I, q.25, a.1; De Potentia, q.1, a.1.
- ⁵ Św. Tomasz, S. th. III, q.11, a.1.
- ⁶ Arystoteles, Met. VIII, 1, 1045b 33; VIII, 6, 1048b 6.
- ⁷ Św. Tomasz, In Metaph. IX, 1.5, n.1828-1831.
- ⁸ Św. Tomasz, S. th. I, q.5, a.3.
- ⁹ E. Hugon, Zasady filozofii, перекл. A. Zychlinski, Poznań 1925, c. 9.
- ¹⁰ Św. Tomasz, De ente et essentia, c. 1.
- ¹¹ Там же; поп. Forest, La structure métaphysique du concret, c. 16n.
- ¹² Поп. H. Spiegelberg, The Phenomenological Movement. A. Historical Introduction, t. II, The Hague 1971; R. Ingarden. Fenomenologia. Edmund Gusserl, b: Z badań nad filozofią współczesną, W. 1963, c. 269-622.
- ¹³ Św. Tomasz, S. th. I, q.3, a.4.
- ¹⁴ S. th. I, q.4, a.1, ad.3.
- ¹⁵ Поп. E. Gilson, Byt i istota, W. 1963, c. 225-245.
- ¹⁶ Manser, цит. тв., c. 491-560.
- ¹⁷ Św. Tomasz, In Boethium de hebdomadibus, c. 2; De Veritate, q.27, a.1, ad.8.

¹⁸ Krapiec, *Struktura bytu*, c. 333-352.

¹⁹ Św. Tomasz, *Quodlib.* 2,3, 12, 5.

Розділ сьомий. Категорії буття

¹ Arystoteles, *Kategorie* I, 4, 1b 26-27. Іноді грецький мислитель називав вісім категорій. Тома Аквінський завжди налічував десять буттєвих категорій.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, c. 172. Ось схема кантівських категорій: а) кількість: єдність, множинність, загальність; б) якість: реальність, заперечення, обмеження; в) відношення: субстанція – акциденція, причина – наслідок; г) модальність: можливість – неможливість, необхідність – випадковість...

³ R. Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur la développment des doctrines d'Aristote à nos jours*, Paris 1929, c. 16.

⁴ Поп. Św. Tomasz, *S. th.* I, q.3, a.5, ad.1; III, q.77, a.1, ad.2.

⁵ *De Potentia*, q.9, a.1.

⁶ B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, перекл. I. Myslicki, W. 1954, c.3; S. Kowalczyk, *Wiekі o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986, c. 229-238.

⁷ D. Hume, *Traktat o ludzkiej naturze*, перекл. Cz. Zajmierski, K. 1952, t. 2, c. 360. Поп. там само, c. 360-363.

⁸ Św. Tomasz, *S. th.* I, q.87, a.1; III, q.76, a.7; *Contra Gentes* III, c. 46.

⁹ Św. Tomasz, *S. th.* I, q.29, a.1, ad.4; III, q.2, a.12.

¹⁰ *S. th.* III, q.2, a.1.

¹¹ Св. Тома звичайно визначав індивіда як „subsistens distinctum”. Поп. *S. th.* III, q.2, a.3; *De Potentia*, q.9, a.4; II *Sent.*, d.5, q.1, a.1.

¹² *S. th.* I, q.29, a.1; a.3, ad.4.

¹³ *S. th.* I, q.29, a.3; II-II, q.32, a.5.

- ¹⁴ S. th. II-II, q.64, a.2, ad.3. Поп. I, q.29, a.3, ad.2.
- ¹⁵ J. Maritain, Trzej reformatory, W. 1939, c. 30.
- ¹⁶ J. Maritain, Humanizm integralny, Londyn 1960, c. 16.
- ¹⁷ W. Granat, Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1960, c. 244.
- ¹⁸ Kartezjusz, Zasady filozofii, неперкл. I. Dąbska, W. 1960, c. 33n.
- ¹⁹ F. Nietzsche, Tako rzecze Zaratustra, неперкл. W. Berent, W. 1905.
- ²⁰ M. Scheler, Istota i formy sympatii, неперкл. A. Węgrzecki, W. 1980, c. 198, 336.
- ²¹ S. Kowalczyk, Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku, W. 1990, c. 238-246. Так розумів людину серед інших М. Хайдеггер.
- ²² Sw. Tomasz, I. Sent. d.25, q.1, a.3; S. Kowalczyk, Zarys filozofii człowieka, Sandomierz 1990, c. 201-205.
- ²³ Поп. J. B. Lotz, Person and Ontologie, „Scholastik”, 38 (1963), c. 335-360.
- ²⁴ Kowalczyk, Zarys filozofii człowieka, c. 206-210.
- ²⁵ Rodziński, Osoba i kultura, W. 1985, c. 29, 47, 60-63.
- ²⁶ W. Granat, Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej, Poznań 1985, c. 76n; Kowalczyk, Zarys filozofii człowieka, c. 303-310.
- ²⁷ B. Pascal, Myśli, неперкл. T. Zeleni, W. 1952, c. 40.
- ²⁸ Sw. Tomasz, IV Sent. d. 12, q.1, a.1, ad.2; Quodlib. IX, q.3, a.5, ad.2.
- ²⁹ Sw. Tomasz, S. th. I, q.77, a.6, ad.2.
- ³⁰ S. th. I, q.77, a.6, ad.3.
- ³¹ Визначення це походить від св. Альберта Великого.
- ³² Sw. Tomasz, S. th. I, q.28, a.1; I-II, q.49, a.2.
- ³³ „Ratio autem relationis est, ut referatur ad alterum”. Sw. Tomasz, I Sent. d.2, q.1, a.5. Поп. De Potentia, q.2, a.5.
- ³⁴ In Metaph. II, 1.2, n.280.
- ³⁵ Томістську теорію відношення розвиває Іоанн від св. Томи; поп. Cursus Philosophicus Thomisticus, Logika, p.II, q.17, aa.1-7. Ed. Vives, Paris 1883, t. I, c. 494-527.
- ³⁶ Jan od sw. Tomasza, Cursus Philosophicus Thomisticus, Logika, p.II, q.17, a.2.

³⁷ Пор. Manser, цит. тв., с. 285 nn.

Розділ восьмий. Активність буття (причинність)

- ¹ J. Geyzer, *Das Gesetz der Ursache*, Munchen 1933, с. 9n. Деякі історики філософії вважають, що Аристотель розрізняв п'ять видів причин, а саме, поряд з вищезгаданими, також причину взірцеву. Пор. T. Regnon, *Metaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Paris 1906, с. 106.
- ² Z. Zawirski, *Przyczynowość a stosunek funkcjonalny*, W. 1912, с. 30n., 65n.
- ³ Św. Tomasz, S. th. I, q.33, a.1.
- ⁴ „Hoc nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati”. Św. Tomasz, In *Metaph.* V, 1.1, n.750.
- ⁵ Św. Tomasz, In *Metaph.* XII, 1.4, n.2464; *Contra Gentes* III, с. 10.
- ⁶ Теорію гіломорфізму Аристотель викладає в VII книзі „Метафізики”, а також в I книзі „Фізики”.
- ⁷ Arystoteles, *Metafizyka* VII, 3, 1029a 20, перекл. K. Leśniak, W. 1983, с. 162.
- ⁸ Arystoteles, *Fizyka* I, 9, 192, a.31, перекл. K. Leśniak, W. 1968, с. 32.
- ⁹ Пор. M. A. Krapiec, *Teoria materii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2 (1959), nr.2, с. 3-48.
- ¹⁰ A. Adamczyk, *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 12 (1964), z. 3, с. 5-15.
- ¹¹ Пор. S. Swiezawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, с. 59n.
- ¹² Św. Tomasz, S. th. I, q.76, a.4, ad.3; пор. A. Forest, *La structure metaphysique du concret*, с. 199n.
- ¹³ *Contra Gentes* II, с. 86.
- ¹⁴ Św. Tomasz, *De Veritate*, q.3, a.1.
- ¹⁵ Jan od św. Tomasza, *Curcus Philosophicus Thomisticus*, t. 2, с. 214.
- ¹⁶ Arystoteles, *Fizyka* II, 3, 194b 24-26.
- ¹⁷ „Influere causae efficientis est agere”. Św. Tomasz, *De Veritate*, q.22, a.2.

- ¹⁸ Поп. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, с. 99n.
- ¹⁹ Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, с. 321-327.
- ²⁰ Поп. розділ IV цієї книги, в якому викладаються основні закони буття і мислення.
- ²¹ Św. Tomasz, S. th. I, q.77, a.1; I Sent. d.77, q.6, a.3.
- ²² S. th. II-II, q.188, a.7, ad.1; III, q.72, a.3, ad.2.
- ²³ S. th. III, q.62, a.4; *Contra Gentes* III, с. 149; IV Sent. d.1, q.1, a.4.
- ²⁴ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962, с. 277.
- ²⁵ Św. Tomasz, S. th. I-II, q.1, a.2.
- ²⁶ Поп. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, с. 164-176.
- ²⁷ Św. Tomasz, *De Malo*, q.1, a.1; S. th. I, q.44, a.4. Існують також інші формулювання закону доцільності: кожна можливість підпорядкована акту, все має свою мету. Останнє формулювання є надто загальним і статичним, і тому менш вдалим.
- ²⁸ Św. Tomasz, S. th. I-II, q.6, a.2; *Contra Gentes* III, с. 2; поп. R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932.
- ²⁹ Św. Tomasz, *Contra Gentes* I, с. 13; S. th. I, q.2, a.3.
- ³⁰ *Contra Gentes* I, с. 74; S. th. I-II, q.28, a.6.
- ³¹ „Metaphorica notio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis, ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicited a voluntate”. Jan od św. Tomasza, цит. тв., т. II, с.248; поп. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, с. 488-490.
- ³² Św. Tomasz, *In Metaph.* V, 1.2.
- ³³ E. Gilson, *Byt i istota*, Lublin 1963.
- ³⁴ Św. Tomasz, S. th. I, q.45, a.5; *Contra Gentes* II, с. 65; *De Potentia*, q.3, a.3.
- ³⁵ S. th. I, q.45, a.2 i 6.
- ³⁶ S. th. I, q.65, a.3, ad.3; *Contra Gentes* II, с. 21.
- ³⁷ S. th. I, q.104, a.3; I, q.105, aa.1-2; *Contra Gentes* III, с.66, 67.

Науково-популярне видання

Ковальчик Станіслав

ЗАГАЛЬНА МЕТАФІЗИКА

Переклад з польської О.М.Кобякова

Редактор Н.А.Гавриленко

Науковий редактор В.М.Вандишев

Комп'ютерне верстання М.Д.Немченко, А.І.Долгодуш

Художнє оформлення В.О.Садівничого

Підписано до друку 15.06.2009.

Формат 60x84/16. Папір офс. Гарнітура Times New Roman Cyr.
Друк.офс.

Ум.друк.арк. 12,56. Обл.-вид.арк. 10,54.

Тираж 100 пр.

Зам.№ 870.

Видавництво СумДУ при Сумському державному університеті
40007, м.Суми, вул. Р.-Корсакова,2

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного
реєстру ДК №3062 від 17.12.2007.

Надруковано у друкарні СумДУ
40007, м.Суми, вул. Р.-Корсакова,2.

Соболев Андрей

Торисов

Фемини (Одрейка)

Сенемек

