

# СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

*Андрій Баумейстер (Київ)*

## СВІТЛО ІНТЕЛЕКТУ Й СВІТЛО СЛАВИ: МЕТАФІЗИКА ПІЗНАННЯ У СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

---

---

*Andriy Baumeister (Kiev)*

### **The light of Intellect and the light of glory: metaphysics of knowledge in St. Thomas Aquinas**

In article are investigated the fundamental principles of Thomas Aquinas' Epistemology. The article shows internal connection Aquinas' conception of rationality) with last purpose of knowledge – with knowledge of God. The special attention is given to the theory of Intellect, theory of abstraction and imagination. Thomas Aquinas' Epistemology it is described as the moderate position taking an average place between Idealism and Epistemic Naturalism. A basis which allows to work out realistic Epistemology, the Aquinas' conception of Intentionality (in particular – conception of Being Intentional). Research basing on substantive sources, in particular – for works of such authors as Jan Aersten, Wouter Goris, Robert Heinzmann, Antony Kenny, Mieczysław Krapiec, Dominik Perler, Stefan Swieżawski, Johannes Vries.

---

---

### **1. Вступ: про дар раціональності**

Якщо читати середньовічних авторів, зокрема тих, кого називають схоластами, то не можна не помітити їх особливе ставлення до раціональності. Потрібен був тривалий час (майже два століття), щоб звільнитися від просвітницької і ліберальної пропаганди й почути ці шанобливі, навіть благоговійні інтонації, з якими інтелектуали XIII-XIV століть казали про інтелект або людську природу. Однак цей інтелект мислителі середньовіччя тлумачили не так, як ідеологи Просвітництва або сповідники «наукової раціональності» минулого століття.

---

© Андрій Баумейстер, 2010

Інтелектуальність людини тлумачилася не тільки як спроможність до строгого наукового мислення, не тільки як здатність до аргументації і критики (хоча і тут схоластика досягла неабиякого рівня). Інтелект розумівся також не тільки як принцип відповідальності і свободи (тут схоласти могли б багато чому повчити отців-просвітників – достатньо прочитати схоластичні трактати з теорії моралі, політики і права). Інтелект шанувався схоластами передусім як спроможність ставити запитання про останні, головні речі людської екзистенції і як здатність відповідати на ці запитання. Проблема в тому, що в останні два століття перераховані функції інтелекту найчастіше розділяють і протиставляють одна одній. Для схоластів же теоретичний, практичний і екзистенційний виміри раціональності були тісно пов'язані між собою. Позицію Томи Аквінського можна розглядати як найбільш яскравий приклад такої цілісної раціональності.

**1.1. Визначення мети й окреслення перспективи при дослідженні епістемології Аквіната.** З одного боку, Аквінат інтенсивно підкреслює автономність природного розуму, зв'язок людського пізнання з чуттєвим досвідом, з емпіричними фактами. З другого боку, автономність природного розуму не означає його самодостатність і замкненість на емпірії. Наш розум має потенціал, що проявляється в особливих ситуаціях його теоретичного і практичного застосування, потенціал, який перевищує здатність пізнавати речі природного світу. Коли я кажу про особливі ситуації, то маю на увазі те, що цей потенціал дуже часто залишається прихованим і нереалізованим у багатьох людей. Однак те, що зазначений потенціал все ж таки проявляється, дає нам про себе знати, – відкриває такий вимір раціональності, який вказує нам, людям, на наше головне й остаточне призначення. На цьому рівні інтелектуальна спроможність виявляє себе як внутрішня і жива сила буття особи, основа її всебічної самореалізації.

В термінах Аквіната можна сказати так: раціоналізм конститується спрямованістю на свою кінцеву мету. Такою метою є бачення Бога лицем до лица – безпосередній досвід спілкування з Богом. У зв'язку з цим можна казати про особливого роду інтенційність кожного пізнавального акту – його спрямованість на пізнання Першо-принципу.

**1.2. Методологічні зауваги.** Після визначення мети й окреслення перспективи дослідження варто сказати про основні методологічні підходи, які я буду застосовувати у цій роботі. (1) Спочатку важливо дослідити головні тексти в яких містяться епістемологічні ідеї Аквіната. Базовими фрагментами тут будуть Питання 84-87 першої частини «Суми теології». Якщо треба буде показати Аквінатову позицію в її нюансах (а іноді – у її розвитку), я буду залучати інші важливі тексти Томи (зокрема – «Коментар до Сентенцій», «Диспутації про істину» і «Суму проти язичників»). Думку Аквіната я буду намагатися зводити до простих формул і прикладів, щоб читач міг,

після уважного текстуального аналізу, легше засвоїти основні ідеї Ангельського доктора.

Далі, (2) я спробую сформулювати епістемологічні ідеї Томи у вигляді стислих тез і розгляну їх у контексті сучасних томістичних досліджень. Ці тези можна назвати *диспутаційними тезами томістичної епістемології*. Такий підхід допоможе нам, застосовуючи стиль схоластичних диспутацій, побачити, з одного боку, актуальність Аквінатових ідей, а, з другого боку, – їх дискусійність і відкритість до різноманітних інтерпретацій.

Потім я перейду до (3) більш специфічного аспекту томістичної епістемології – до теорії інтенційності у св. Томи. І, нарешті, основні ідеї Аквінатової теорії пізнання буде розглянуто (4) у контексті його метафізики, теології і доктрини «блаженного бачення». Це і дозволить нам зрозуміти томістичну концепцію раціональності у її максимальній широті й конкретності.

## **2. Базові структури природного пізнання і їх онтологічні передумови**

Епістемологію св. Томи оцінюють з різних перспектив. Кажуть про емпіризм томістичної епістемології. Хтось тлумачить цей емпіризм негативно, а хтось – позитивно. Далі, деякі кажуть, навпаки, про відрив Аквінатової епістемології від твердого реалістичного ґрунту і її намагання пізнати те, що людський розум пізнати просто не може, що перевищує компетенцію людського пізнання.

**2.1. Що таке природне пізнання?** З ім'ям св. Томи пов'язана ідея чіткого розмежування природного і надприродного людського пізнання. Розмежування, яке у другій половині минулого століття ігнорували й критикували з позицій різних богословських і філософських таборів. Я не можу зупинитися тут на цих дискусіях і обмежуся лише простими тезами.

По-перше, людина є автономною, вільною істотою, що мислить і чинить, виходячи з власного розуму і волі. Якщо ми будемо це заперечувати, то прийдеться заперечувати саму можливість людського пізнання і практики. З теологічної перспективи таке заперечення навіть протистояло б самому Божому наміру: адже Бог створив нас настільки вільними, що людина може навіть рішуче відкидати Його існування.

По-друге, людське пізнання і людські вчинки не можна відривати від психофізичної конституції людини. Якою б необмеженою не була наша спроможність пізнавати світ, властивості наших почуттів і властивості нашого розуму визначені у певний спосіб (вони пов'язані з тілесністю, з різними природними диспозиціями і схильностями).

Так, значимість нашого пізнання або значимість правил нашої поведінки не можна редукувати до фізичних і психічних властивостей людини. Однак, останні завжди є вихідною умовою людського пізнання і чинення. Все це і

можна назвати «природно-людським» в термінах Аквіната: тобто, (1) бути спроможним пізнавати і діяти, осягати істину і приймати відповідальні рішення, (2) в межах психофізичних властивостей людини. Цей другий момент також має важливе теологічне значення: рух назустріч Богу має бути свідомим і вільним рухом людської істоти.

Проте, є ще один важливий аспект «природного» в нашому пізнанні. Цей аспект, виражений в першому реченні Аристотелевої «Метафізики», Тома досить часто повторює: «всі люди від природи прагнуть знати» (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*; у перекладі Мербеке: *omnes homines natura scire desiderant*). Загадкова фраза! Хіба сьогодні ми не зустрічаємо людей, які не прагнуть знань? Але класична філософія вважає таку ситуацію неприродною для людини. Однак, не це питання має нас тут цікавити. Важливо запитати: а яке місце у цьому природному прагненні займає бажання пізнати Бога? І в Аристотеля і в Томи відповідь та сама – пізнання Бога мусить стояти на першому місці. Стагіритова «перша філософія» якраз і покликана це довести. Однак, таке прагнення пізнати Бога Аристотель логічно залишає у межах «природного».

І саме тут вступає у дію згадане Аквінатове розрізнення, вмотивоване передусім теологічним інтересом. Природа у нього отримує ще один сенс – *обмежувальний*. Людська природа у стані теперішнього існування надає не тільки великі можливості для пізнання (в тому числі – і для пізнання Бога), але, водночас, накладає на нас певні межі – зокрема у пізнанні Божественних таємниць, які відкриває нам Бог. Тільки на перший погляд позиція Аристотеля здається більш послідовною. Навіть у нього, в першій книзі «Метафізики», ми стикаємося із думками, що людина, котра присвячує себе не-утилітарному чистому пізнанню («теорії») має у собі щось божественне, бо вона піднімається над суто людськими інтересами і прагненнями.

Якщо замислитися над думкою Стагірита, то нам відкриється дещо несподіване. По-перше, це стосується поняття необхідності, яке характеризує специфіку теоретичного знання та його предмета. Саме теоретичне знання є «некорисним» (*ἀχρηστός*). Теоретичне знання відкриває людині простір свободи, звільнює її від полону буденності. Необхідність життєвих справ, «життєва необхідність» немов би відступає на задній план і раптом висвітлюється зовсім інший вимір людського буття. Завдяки чому розкривається цей вимір?

Філософія і вільне від буденної необхідності знання обґрунтовується у Стагірита завдяки зверненню до Бога й до божественного. Адже теорія є спогляданням божественного, предметом теорії є божественне. І тому філософія як теоретична наука зветься «теологічною наукою» (*ἐπιστήμη θεολογική*), бо її підґрунтя міститься не в людині і людському цілепокладанні. Людині така наука навіть не належить (Met. 982 b28: *οὐκ ἀνθρώπινη νομίζοιτο αὐτῆς ἢ κτῆσις*), а належати вона може тільки Богу. Ця вже відзначена мною вище приналежність Богові є засадничою і вирішальною для теорії.

Людина – мінлива істота. Але вона може зробити способом свого буття постійну спрямованість на божественне, вона може жити з самого божественного. Людина у теоретичному знанні «підвищується до безсмертя» (*ἀθανατίζειν*), живе радше божественним життям, а не людським (EN 1177 b31: *ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον*). Теорія – це немовби дар людині; завдяки теорії людина виходить за межі своєї смертності і живе «у безсмертному». Саме у цьому сенс теоретичної науки.

Це є дивовижним фактом для грецького філософа, фактом, який важко пояснити, перебуваючи в горизонті утилітарних цілей людської практики. Вже тут, в рамках Аристотелевої філософії, виникає певне напруження у розумінні людської природи і природних прагнень. Це напруження частково знімається тезою Стагірита про те, що серед людей є вільні і раби «від природи», «по своїй природі». Запитаємо в Аристотеля: а на чому ґрунтується ця відмінність? Його відповідь проста: *тому, що так є*.

Що штовхає людину відмовлятися від «земних інтересів» і присвячувати своє життя вічному і божественному? Шукана чиста наука є вільною, бо існує «заради себе» (Met. 982 b25). Володіння такою наукою «перевищує людські можливості», бо природа людини рабська, як сказав Симонід. Проте, я хотів сказати щось інше. Об'являючи пізнання Бога «природним» для людини, Аристотель стає досить вразливим у цій тезі. Бо вища, «божественна наука» переважним чином може належати самому Богові (Met. 983 a10). Пізнаючи Бога ми знаємо про нього так, як Він Сам знає про Себе. Ідея, що пізніше надихнула Гегеля у його концепції абсолютного знання.

Думка Томи відрізняється як від Аристотелевої, так і від Гегелевої. Людське пізнання (природне пізнання) може у певний спосіб осягати Бога як першо-принцип речей світу, як Істоту, що існує із необхідністю. Однак, для пізнання істин, до яких природний розум сам дійти не може, людина потребує особливої підтримки, посилення і вдосконалення своїх природних пізнавальних здатностей. Благодать, яка надає такої підтримки, діє так, що не скасовує нашу природу, не порушує нашу автономію і свободу. Благодать і світло слави спіраються на природу як на необхідну передумову.

Мене завжди дивувало, що серед релігійних мислителів є багато таких, котрі заперечують Аквінатове розрізнення природного і надприродного пізнання. Такі мислителі, як Володимир Лоський чи Іоанн Меєндорф убачають у цьому розрізненні загрозу секуляризації.

Ось декілька їхніх висловлювань. Спочатку Володимир Лоський: «Восточное предание не знает „чистой природы“ [...] Для восточного богословия „чистая природа“ есть философская фикция» [Лосский, 2003: с. 187]. «Защита философским путем автономии нашей ограниченной природы, для которой недоступно опытное познание благодати, является сознательным подтверждением нашей бессознательности, *отвращением от познания Бога*, *отвращением от света...*» [Лосский, 2003: с. 292]. А ось більш поміркована думка Меєндорфа: «Я думаю, что в Православии, в православной культуре и в православном богословии самое ценное – это именно то, что *в нас есть какое-то противоядие и внутреннее непрямое*

*тие секуляризма, есть альтернатива ему. Эта альтернатива находится как раз в исихазме. Действительно, жить в Боге, жить с Богом – естественное состояние для человека, а не противоестественное»* [Мейендорф, 1995: с. 50].

Як бачимо, висловлювання досить красномовні. Проте, вони небезпечні для теорії пізнання. Хіба розв'язання математичного рівняння або нейрофізіологічні дослідження є протиприродними? Науковець може бути атеїстом, але це жодною мірою не впливає на цінність його наукових здобутків. Цілком очевидно, що Меєндорфів «природний стан» – це радше риторична фігура. Цілком очевидно, що велика частина людських знань перебуває у компетенції «природного світла розуму», про який каже Аквінат. І якщо не розділяти природного і надприродного пізнання, можна потрапити до вельми серйозних суперечностей.

Наведена цитата вказує ще й на певні богословські вади позиції Лоського-Меєндорфа. Бог шанує нашу свободу і приймає всерйоз автономію людини. Якщо ми називаємо життя у Богові «природним» (як це робить Меєндорф), то тим самим ми не залишаємо простору для благодатного дару і милосердя.

Повернемося до тези Стагірита. Цікаво, що Тома, на відміну від Аристотеля, показує, чому саме всі люди прагнуть знати. Тому що для людини, як істоти, обдарованої інтелектом, пізнання є умовою реалізації власних потенцій, підставою вдосконалення власної природи. Тобто, пізнання – це те, що вдосконалює природу людини, надає цій природі відповідної динаміки для само-здійснення. *Quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam* (In Met., lect. 1). Як слушно зазначає Ерстен [Aersten, 2000: S. 188], ця концепція знання значно відрізнялася від поглядів таких авторів, як Августин чи Бернар Клервоський.

У який спосіб людина пізнає світ? Яка ж структура природного пізнання за Аквінатом? Що є специфічними рисами томістичної епістемології? Нарешті, важливе для нас питання, – який зв'язок існує між епістемологією і теологією у св. Томи? На всі ці запитання я спробую відповісти поступово і по можливості докладно.

Головні ідеї томістичної епістемології містяться у питаннях 84-89 першої частини «Суми теології». Ці ідеї, хоч і неодноразово викладалися істориками філософії, досі залишаються непростими для розуміння. Моє дослідження буде рухатися трьома шляхами. По-перше, – це близькість до тексту оригіналу. Там де треба, я буду давати переклади найбільш важливих фрагментів. В інших місцях, я обмежуся коротким викладом тих або інших епістемологічних позицій Томи. По-друге, в цьому аналізі будуть враховані кращі дослідження томістичної епістемології, що дозволить нам виявити пункти розбіжності в інтерпретації головних Аквінатових думок стосовно теорії пізнан-

ня. Нарешті, по-третє, я завжди буду тримати в полі уваги головну тему мого дослідження: внутрішній зв'язок природного пізнання з надприродним баченням Бога як вищою метою інтелектуальних прагнень людини. Не можна радикально відокремлювати Тому-теолога, Тому-філософа і Тому-містика.

**2.2. Конститутивні елементи природного пізнання: теорія інтелекту.** Ми побачили, як Тома інтерпретує перше речення Аристотелевої «Метафізики». Прагнення знати виявляє щось важливе у таких істотах як люди. Передусім те, що ми (а) не володіємо пізнанням вже одразу, а маємо переходити від стану незнання до стану отримання знання. І цей перехід (b) народжується в глибинах людського Я, він не є чимось автоматичним; це прагнення до знання і шлях до нього виявляє у людському бутті вимір свободи і самодетермінації (бо інакше шлях до знання не супроводжувався б жодним зусиллям з нашого боку).

**2.2.1. Теорія спроможностей.** Мовою схоластики зазначена теоретична і практична динаміка переходу від одних життєвих станів до інших означає, що для буття такої істоти як людина властиве *розрізнення субстанції і спроможності*. Аквінат уводить цю тему у фрагменті STh I, q.77, a.1. Проте, чи не казав, наприклад, Августин, що «ум, пізнання і любов перебувають у душі в субстанційний спосіб» (Dicit enim Augustinus, in IX de Trin., quod mens, notitia et amor sunt substantialiter in anima, vel, ut idem dicam, essentialiter)? Ця теза Августина врівноважується цитатою з іншого авторитетного автора (як фігура *sed contra*) – св. Діонісія. Тома цитує уривок з «Небесної ієрархії»: «Небесні духи складаються із субстанції, сили і дії. Тим більше у душі треба розрізнити субстанцію, силу і спроможність» (sed contra est quod Dionysius dicit, XI cap. Caelest. Hier., quod caelestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem. Multo igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia). Онтологічною підставою розрізнення субстанції і спроможності у конечних істотах є *відмінність в них акту і потенції*.

«Позаяк суще або якийсь різновид сущого розподіляються на потенцію і акт, то як потенція, так і акт мусять стосуватися того самого роду. Якщо ж акт не належить до роду субстанції, то спроможність, що стосується цього акту, також не може належати до роду субстанції. Тобто діяльність душі не належить до роду субстанції. Така [приналежність] властива тільки Богу, чия дія ідентична з Його субстанцією. Тому спроможність, як принцип діяння, є самою сутністю Бога. Сказане не може бути істинним ані стосовно душі, ані стосовно якогось іншого створіння».

Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura (STh I, q.77, a.1).

Відмінність в кінцевих істотах *субстанції* і *спроможності* вказують, з одного боку, на онтологічний статус цих істот (найнижчий серед інтелектуальних створінь). З другого боку, ця відмінність є знаком досконалості кінцевих духовних істот: їх буття витлумачується як арена звершення й вдосконалення, як простір поступу і свободи. Онтологічне місце людини у всесвіті у дивний спосіб перетворює онтологічну недосконалість на онтологічну перевагу. Людина існує на границі двох світів: (а) чисто інтелектуального, чисто духовного світу і (б) тілесного, матеріального світу. Це означає, що «людина займає центральне місце у космосі, бо репрезентує все творіння» [Goris, 2005: S. 131].

Ось що каже сам Тома. «Існує ще й інша підстава, чому людська душа багата на різноманітні спроможності: вона перебуває на границі духовних і тілесних створінь, і тому в ній збігаються сили одних і других створінь».

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentialium, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum (q.77, a.2).

Тепер варто запитати: чим відрізняються між собою спроможності душі? Визначальні підстави розрізнення – це специфіка актів і специфіка предметів як напряму активності (*potentiae diversificantur secundum actus et obiecta; necesse est quod potentiae diversificantur secundum actus et obiecta*). Певна спроможність завжди спрямована на певний акт. Специфіка якоїсь конкретно-окресленої спроможності залежить від специфіки того або іншого акту; а специфіка певного акту залежить від специфіки певного предмету, до якого спрямований цей акт (*ratio potentiae diversificatur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti*) (q.77, a.3). Нарешті, спроможності поділяються на активні і пасивні. Для активної спроможності кінцевою метою є сам предмет (*ad actum potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis*), а для пасивної спроможності предмет слугує принципом і причиною руху (*obiectum comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens*).

У своєму стислому вигляді це вчення здається трохи “абстрактним” і далеким від реальності. Однак насправді воно є вкрай важливим не тільки для середньовічної, але й для сучасної епістемології (ба більше – взагалі філософії). Воно уможливило адекватні способи пізнання і відповідні дії таких істот як люди. Ми обдаровані різноманітними спроможностями і властивостями щоб у плюралістичний та диференційований спосіб пізнавати цей світ і діяти в ньому.

Наприклад, спроможність бачити спрямована на специфічні предмети (кольори, візуальні образи тощо). Спроможність чути має своїм предметом звуки, тони тощо. Очевидно, що зір відрізняється від слуху, бо (а) їх акти відрізняються один від одного (бачити і чути – це різні способи діяльності); у свою чергу, відмінність актів зумовлена (б) відмінністю предметів, до яких скеровані ці акти (колір як предмет бачення відрізняється від звуку як предмету слухання). Обидві названі спроможності є рецептивними, позаяк потребують для



своїї актуалізації даність того або іншого предмету (наприклад, колір – принцип, що мотивує акт бачення – *color enim in quantum movet visum, est principium visionis*). А те, що бачення і слухання координуються у процесі пізнання дозволяє нам сприймати світ краще і багатше, ніж при наявності тільки однієї з цих двох спроможностей. З другого боку, для нетілесних істот таке розрізнення втрачає свою силу, бо вони сприймають світ недиференційовано, у простому і цілісному акті.

Всі спроможності душі мають стосунок до неї як до свого принципу (*omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium*), але тільки інтелект і воля мають стосунок до душі як до власного підмету або суб'єкту (*quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas*) (q.77, a.8). Саме воля й інтелект мають залишитися у Петрі і Марії після того, як буде зруйноване їх матеріальне тіло. Іншими словами, акти волі й інтелекту здійснюються без уживання тілесних органів.

Спроможності не тільки відрізняються одна від одної так би мовити горизонтально, а ще й перебувають у ієрархічних стосунках стосовно одна одної. Чим вищі спроможності тим ширша сфера їх діяльності (*quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit*) (q.77, a.3 ad 4), тим більш універсальні предмети, до яких ці спроможності скеровані (*quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum*) (q.78, a.1). Я проілюстрував би цю тезу простим прикладом: чуттєве сприйняття червоного кольору менш універсальне за образ червоного в нашому виображенні, а образ червоного кольору менш універсальний за поняття чуттєвого (ось-цього) кольору. Ми спостерігаємо тут зростання універсальності відповідно до більш досконалих спроможностей: чуттєве сприйняття – образ – поняття (відповідно: чуттєве пізнання – виображення – інтелектуальне пізнання).

Про ієрархію спроможностей Тома розмірковує також в уривковій q.78, a.4. Конкретні чуття і загальне чуття (*sensus proprius et communis*), виображення (*phantasia sive imaginatio*), сила судити (*vis aestimativa*), сила пам'ятати (*vis memorativa*) – всі вони відіграють важливу роль у життєвій орієнтації високорозвинених живих істот (не тільки людей). І у них ми знаходимо різноманітні спроможності, бо спроможність є нічим іншим як тільки найближчим принципом діяльності душі (*cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae*). Ці спроможності пов'язані з життєвими потребами живих істот (*ad vitam animalis perfecti*).

Наприклад, тварина потребує сприйняття не тільки наявної речі, але й речі, що відсутні тут і тепер (*requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam*). Бо як же тоді тварина шукала б речі, які вона поки що не бачить і не переживає у їх теперішньому стані? Ось ще одна ілюстрація: коли звір (наприклад, вовк або лев) переслідує здобич (якусь іншу тварину, наприклад, зайця або антилопу), він має про неї уявлення (тримає у своїй свідомості її певний образ), він пам'ятає її суттєві ознаки, судить про те, як краще її захопити тощо. Тобто, його спроможності диференційовані згідно з типами діяльності (винюхувати, видив-

лятися, переслідувати, розрізнявати ознаки й приймати рішення) і предметами, до яких спрямовані ці типи діяльності (зовнішній вид переслідуваної тварини, її запахи, знання її характерної поведінки тощо). Тут ми маємо певну теорію пізнання: наприклад, спроможність, що утворює чуттєві види відрізняється від спроможності, що їх зберігає (*cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilem, et quae conservet*) (q.78, a.4).

### 2.2.2. *Можливісний і активний інтелект як відмінні спроможності.*

Найвищою ж спроможністю або силою є спроможність інтелектуального пізнання, яка відрізняє нас, людей, від інших тварин. Як же Аквінат розуміє цю інтелектуальну діяльність (зокрема – інтелектуальну діяльність людини)? Цій проблемі присвячене Питання 79 першої частини «Суми теології».

(1) Інтелект – це спроможність душі, а не її сутність (*intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia*) (STh I, q.79, a.1).

(2) Інтелект людини *перебуває у потенції* стосовно інтелігібельної предметності.

«Людський інтелект, який є найнижчим в інтелектуальній ієрархії і максимально віддалений від досконалості божественного інтелекту, перебуває у потенції до сфери інтелігібельного. На початку пізнання він є ніби чистою дощечкою, на якій ще нічого не написано, як каже Філософ у III книзі трактату «Про душу».

*Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilem, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut philosophus dicit in III de anima* (q.79, a.2).

Цю спроможність інтелекту перебувати у потенції Аквінат називає *intellectus passibilis* або *intellectus possibilis* (можливісний інтелект). Можна сказати, що ця спроможність виявляє *рецептивний аспект* нашого інтелекту. Такий аспект підкреслює момент зв'язаності людського пізнання з чуттєвістю. Роберт Гайнцман навіть дозволяє собі радикальний зворот: «людина має чуттєву інтелектуальність або інтелектуальну чуттєвість» [Heinzmann, 1994: S. 49]. Людське пізнання безпосередньо зв'язане зі світом досвіду. Проте, точніше було б сказати, що рецептивний бік кінцевого інтелекту вказує лише на певну аналогію з чуттєвістю: *Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilem, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilem* (Sententia libri De anima, lib. 3 l. 13 n. 4).

Одразу можна пригадати, що за Кантом ознака рецептивності належить лише почуттям, тоді як розсуд – активна спроможність (спонтанність). Таке протиставлення призводить до радикального розриву між світом почуттів й інтелектуальною діяльністю, розриву, який Кантові так і не вдалося подолати. Рецептивність і спонтанність належить як чуттєвому, так й інтелектуальному пізнанню [Крпівес, 1995: S. 484–485]. Концепція *intellectus possibilis* має підкреслити відсутність у нашому інтелекті вроджених ідей, ставлення до світу як до такого, що може бути пізнаний, відкритість світові.

(3) Проте хоча наш інтелект і перебуває у потенції стосовно інтелігібельної предметності, ми маємо припускати «певну активну інтелектуальну силу, яка б актуалізувала інтелігібельні предмети, абстрагуючи види від їх матеріальних умов [існування]. Тобто необхідно припускати активний інтелект» (*aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem*) (q.79, a.3).

Цікаво, що в основі аргументації лежить онтологічне припущення, яке має анти-платонічне забарвлення. Платон припускав актуальне самостійне існування видів або ідей. Однак Аристотель заперечує таку онтологію (*Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia*): види або ідеї існують у матеріальних речах і можуть пізнаватися тільки, якщо будуть актуалізовані. Іншими словами, наш інтелект, при зверненні до чуттєвих речей, не знаходить їх ідеї готовими для інтелектуального сприйняття. Він має їх здобути, звільнити їх від випадкових матеріальних характеристик. Цей процес здобуття інтелігібельних видів називається абстрагуванням і потребує якоїсь активної сили – *діяльного (або активного) інтелекту*. Ми бачимо, що суть аргументації тут – згода з позицією Стагірита. *Intellectus possibilis* й *intellectus agens* – це не два інтелекти в одному пізнавальному суб'єкті, а дві інтелектуальні спроможності, що реально відрізняються одна від одної; це дві різні спроможності в одному інтелекті [Swieżawski, 2000: s. 266].

(4) Активний інтелект (*intellectus agens*) – це, з одного боку, щось, що перебуває в *нашій* душі (*est aliquid animae*), а з другого боку, – щось причетне до вищого інтелекту (*oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam*) (q.79, a.4). Ми ще побачимо наскільки проблематичним є таке припущення. Тут перед нами – своєрідний компроміс між позиціями Августина (Платона) й Аристотеля: (а) в нас самих є ця сила, що діє як світло, (б) але ця сила живиться світлом вищої інтелектуальної спроможності. Платонівська теорія причетності включається тут у томістичний синтез [Swieżawski, 2000: s. 261].

Така вища спроможність відокремленого вищого інтелекту є, «за нашою вірою», Богом (*secundum nostrae fidei documenta*). «Тому саме від Нього людська душа приймає інтелектуальне світло» (*ab ipso anima humana lumen intellectuale participat*) як сказано у четвертому Псалмі: «Нехай буде знаком над нами світло лица Твого, Господи» (*signatum est super nos lumen vultus tui, domine*).

Цю думку слід розуміти у контексті Аквінатової метафізики. Всі речі, позаяк вони існують і причетні до буття, беруть участь у божому існуванні і по-різному відображають Його блага й досконалість. Людський інтелект – це одне з творінь Бога. В людському інтелекті блага і досконалість божественного буття виражені в особливий спосіб, бо інтелект (як і людська душа, що до неї інтелект належить як її потенція) є духовним буттям. Це особливе духовне буття має ту властивість, що може свідомо звертатися до Бога, пізнавати й шанувати Його, вклонятися Йому і складати Йому подяку.

У твердженні, що «цей істинний світ просвічує як універсальна причина» (*illa lux vera illuminat sicut causa universalis*) ми помічаємо вплив Августина і, ширше, неоплатонічної традиції (q.79, a.4 ad 1). Як можна пояснити цей діяльний інтелект? Коли Петро або Марія ще не пізнають якісь предмети (наприклад, дуб або березу), їх інтелект перебуває у потенційному стані стосовно цих предметів. Щоб почався процес пізнання ці предмети спочатку мусять стати предметами нашого досвіду. Однак даність цих предметів у досвіді ще не конституює саме пізнання. Бо пізнання – це не тільки сприйняття предметів, даних у досвіді (= одиничних чуттєвих речей), а ще й активний процес утворення понять про предмети досвіду (утворення інтелегібельних видів). І саме активний бік пізнавального процесу Тома називає діяльним інтелектом.

Процитую промовистий фрагмент q.76, a.5, в якому Тома підкреслює необхідність для людського осягання світу пізнавального зусилля, а, отже, пізнавальної активності. «Душа, що обдарована інтелектом, як було сказано вище, згідно з природним порядком, посідає найнижчий ступінь серед інтелектуальних субстанцій; адже вона, у протилежність до ангелів, не має вкладеного в неї від природи пізнання істини; цю істину душа має збирати з багатьох індивідуальних речей за допомогою почуттів, як стверджує Діонісій у сьомій главі трактату “Про Божественні Імена”».

Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom.

(5) Активний інтелект перебуває у кожній індивідуальній душі: існує стільки активних інтелектів, скільки існує індивідів (*sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum*) (q.79, a.5). Але як же тоді зберегти універсалізм пізнання? Чи не буде кожний пізнавати світ по-своєму? Тома стверджує, що активний інтелект є «причиною утворення універсального завдяки тому, що абстрагує [це універсальне] від матерії» (*intellectus agens causat universale abstrahendo a materia*) (q.79, a.5 ad 2). Єдність універсального сенсу не тягне за собою єдності активного інтелекту в усіх людях. Для цього достатньо казати про *габітуальну єдність* його діяльності стосовно абстрагованих універсальний понять (*sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia a quibus abstrahit universale*) (q.79, a.5 ad 2).

**2.3. У який спосіб душа пізнає матеріальний світ?** [Базовий текст STh I, q.84]. Питання 84 містить центральні тези Аквінатової теорії пізнання: важливість почуттів у процесі набування знань, обґрунтування можливості пізнавати матеріальний світ, заперечення апіоризму і послідовний емпіризм. Однак, у цьому ж Питанні ми знаходимо ідеї, що у значній мірі модифікують і цей емпіризм, і цей апіоризм. Я спробую представити думку св. Томи уникаючи небажаних спрощень.

Загальна структура q.84 така: Аквінат спочатку стверджує, що (1) індивідуальні тілесні речі ми пізнаємо за допомогою інтелекту у властивий для

нього спосіб (q. 84, a.1). Ця *перша теза* спрямована як проти натуралістичного тлумачення нашого пізнання (згідно з яким «у світі немає нічого окрім тіл», а пізнання – це сприйняття тілесних речей тілесними ж органами), так і проти Платона (котрий тлумачить пізнання як причетність нематеріальної душі до нематеріальних, відокремлених ідей як особливого різновиду суцього). Така позиція Аквіната (успадкована ним від Аристотеля) важлива для розвитку природничих наук, адже, якщо слідувати за Платоном, наука можлива лише про нематеріальне і відокремлене. Тілесний же світ, на думку Платона, належить радше до сфери опіній, а не науки (*sic ergo dicebat scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata*) (q.84, a.1). Цікаво, що з історичної перспективи саме платонізм був поштовхом для виникнення й розвитку математичного природознавства. Однак не слід забувати, що й аристотелізм зіграв неабияку роль у цьому поступі (цінність природничих досліджень, інтерес до фактів і деталей – все це інспіровано Аристотелем).

Якщо стверджувати можливість пізнавати матеріальний світ – тобто речі, які змінюються і перебувають у русі – важливо пояснити можливість науки про змінювані й контингентні речі. Адже науку Аристотель (а за ним і Тома) продовжує тлумачити в Платоновому дусі – як універсальне й необхідне пізнання.

«Інтелект сприймає види матеріальних і рухомих тіл у нематеріальний і нерухомий спосіб, згідно зі своїм [буттєвим] модусом, позаяк те, що сприймається перебуває у тому, що сприймає згідно з модусом останнього. Тому належить сказати, що душа інтелектуально пізнає речі шляхом нематеріального пізнання, універсальним і необхідним чином».

*Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria* (q. 84, a.1).

Тома, для ілюстрації такої можливості, наводить приклад: те, що Сократ сидить – це істина контингентна й змінювана (адже Сократ може підвестися або лягти). Однак істина “якщо Сократ сидить, то він перебуває у тому ж самому місці”, є істиною незмінною і необхідною (*sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet*). Тобто, будь-який рух передбачає щось нерухоме. А в самих рухомих речах містяться певні нерухомі аспекти (*rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines*), що уможливають науку про рухомі речі (*propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere*) (q. 84, a.1 ad 3).

Наступна, *друга теза* Томи заперечує натуралізм у пізнанні в іншому аспекті: (2) натуралізм не розрізняє чуттєвість і розум, а тому тлумачить пізнання як суто матеріальний процес (так, античні натурфілософи вважали, що *omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum*) (q.84, a.2). Тлумачення пізнання як винятково матеріального процесу призводить до серйозних ускладнень. Тілесні речі спочатку

дані нам за посередництвом наших почуттів, але інтелект пізнає їх далі у нематеріальний спосіб.

*Третя теза* викладається у двох артикулах (аа. 3-4). Її головна інтенція – (3) спростувати існування в нашій душі вроджених ідей (Аквінат каже про пізнання через види або форми, «вкладені в нас від природи» – *per formas naturaliter inditas, per species sibi naturaliter inditas*), а отже – заперечити спіритуалістичне тлумачення нашого пізнання.

Здається, що на користь існування в нашому інтелекті вроджених ідей свідчать авторитети (Григорій Великий і «Книга про причини» - компіляція текстів неоплатоніків). Однак, при найближчому розгляді, теорія вкладених в нас видів виявляється вразливою. Якби Петро або Марія мали у своєму інтелектові вроджені ідеї (види, форми) тілесних речей, то пізнання цих речей, по-перше, було б прямим і безпосереднім, а, по-друге, було б схожим на пригадування вже існуючого в нас знання (як це стверджує Платон).

Роль почуттів і взагалі тілесності зводилася б тільки до мотиваційної функції: чуттєве пізнання лише б «вмикало» в нас вже наявне і актуальне знання всіх речей. Проте досвід свідчить про інше. Людина знає про різноманітні речі лише потенційно (тобто спроможна їх пізнати, спрямована на пізнання різноманітних речей). Її пізнання стає актуальним лише у процесі осягання тих або інших предметів. Іншими словами, людина мусить *здобувати* знання. Прочитую головний уривок з третього артикулу.

«Ми бачимо, що людина іноді перебуває лише у потенційному стані пізнання, як стосовно почуттів, так і стосовно інтелекту. І з такого потенційного стану вона переходить в актуальний стан [пізнання]: завдяки активному впливу почуттєвого предмету на чуття людина [актуально щось] сприймає почуттями, а за допомогою навчання і відкриття [вона може переходити до стану активного] інтелектуального пізнання. Тому треба сказати, що пізнавальна душа перебуває у потенційному стані як до тих подоб, що є принципами чуттєвого сприйняття, так і до тих подоб, що є принципами інтелектуального пізнання. Саме внаслідок цього Аристотель уважав, що інтелект, завдяки якому душа пізнає, не має жодних видів, вкладених у нього від природи, а на початку [пізнавального процесу] перебуває у потенційному стані стосовно всіх таких видів» (q.84, a.3).

Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum quam secundum intellectum. Et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem, per actiones sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines quae sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes.

У зв'язку з цим заперечується і Платонова теорія пригадування. Радикальний спіритуалізм в розумінні людського пізнання є такою ж крайністю, як і радикальний матеріалізм. Простий досвід показує нам, що пошкодження відповідних тілесних органів спотворює наше пізнання. Для сліпої або глухої людини світ постає збіднілим. Пошкодження певних ділянок мозку взагалі може унеможливити процес адекватного пізнання світу.

Іншими словами, Аквінат дотримується позиції, згідно з якою наше інтелектуальне пізнання хоча і нематеріальне, але безпосередньо пов'язане з нашим тілом, з тілесністю (Аристотелева теза про те, що душа – ентелехія тіла). Приклад, пропонований Платоном у діалозі «Менон» доводить не те, що хлопчик-раб пригадує своє знання про закономірності ідеальних фігур, а радше те, що знання передбачає процес навчання, тобто, процедури питань-відповідей. Тобто, знання в процесі навчання *породжується* а не *пригадується* (*per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis*) (q.84, a.3 ad 3).

Четвертий артикул (q.84, a.4) завершує критику вроджених ідей (або у термінології Томи – інтелігібельних видів, у *природний спосіб* вкладених в нашу душу). Аргументація Аквіната дозволяє Стефану Свежавському казати про анти-апріоризм і принциповий апостеріоризм св. Томи. Усупереч платонізму Аквінат рішуче дотримується позиції апостеріоризму [Swieżawski, 2000: s. 463]. Це означає стверджувати залежність інтелектуального пізнання від функціонування наших чуттєвих здатностей [Swieżawski, 2000: s. 465]. Проте, на мою думку треба дуже обережно підходити до критики пізнання *a priori* у св. Томи. Аквінат сприймає теорію вроджених ідей у дуже специфічній перспективі – у редакції Аристотеля. Однак Тома у багатьох місцях все ж таки сповідує певний різновид апріоризму, що я спробую показати нижче.

Наступний, п'ятий артикул (q.84, a.5) є важливим для розуміння Аквінатової думки про співвідношення природного пізнання і його вищої мети – бачення Бога. Взагалі зміст цього фрагменту досить несподіваний. «Цікавим і несподіваним» його називає і Свежавський [Swieżawski, 2000: s. 468]. Після рішучого заперечення платонізму у попередніх артикулах ми знаходимо тут збереження основного змісту Платонової філософії. Це збереження відбувається через посилання на авторитет Августина і його християнізоване тлумачення Платона.

Серйозні й авторитетні аргументи вказують на те, що людина *не може* пізнавати матеріальні речі у вічних підставах (*in rationibus aeternis*). По-перше, тому, що вічні підстави існують у Богові, а з Богом у стані нашого земного життя, ми єднаємося ніби як з незнаним (*sicut ignoto coniungitur*, за Діонісієм). По-друге, апостол Павло каже (Рим 1, 20), що «невидиме Бога» ми розглядаємо за посередництвом творінь. А ці вічні підстави як раз і належать до невидимих речей у Богові. Тому самі вічні підстави пізнаються через тілесні творіння, а не навпаки. Нарешті, по-третє, ці вічні підстави є нічим іншим, як ідеями. І, припускаючи, що тілесні речі пізнаються нами у вічних підставах, ми повертаємося до позиції Платона, а, отже, до позиції, спростованої у попередньому артикулі.

У зв'язку з постановкою питання у п'ятому артикулі, виникають деякі непорозуміння. Навіщо взагалі, після атаки на платонізм, повертатися до пізнання через вічні ідеї, – ніби підставляючи себе під критичні стріли? І що таке ці вічні підстави? Бандуровський і Гейде перекладають цей термін як

«вечные идеи» або «вечные понятия» (очевидно, перекладачі вагаються) [Фома, 2004: с. 356–358]. Свежавський [Swieżawski, 2000: s. 500] вживає термін «*wieczne pierwowzory*», тобто, вічні першо-взірці, вічні парадигми. Ойген Рольфес [Thomas, 1986: S. 17] пропонує термін *ewige Gründe*, що видається мені більш вдалим. Аквінатове *in rationibus aeternis* походить від Августина, на якого він тут і покликається. Правда, сама цитата дуже коротка і залишається незрозумілим походження терміну. Тому дозволю собі навести її у повному обсязі.

«Ідеї [Платона] ми, якщо хочемо передати цей термін іншими словами, можемо назвати формами або видами (*species*). Якщо ж ми їх називаємо підставами (*rationes*), то даємо не зовсім адекватний переклад, бо греки ці підстави називали «логосами», а не «ідеями». Однак кожен, хто вживає це слово, не відхиляється від суті справи. Адже ідеї – це стабільні й незмінні первинні форми або підстави речей, форми, які самі не утворюються [ніби ззовні], а завжди мають вічне і само-тотожне буття, бо вони містяться у Божественній Інтелекції».

*Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece logoi appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo esse habentes, quae divina intellegentia continentur (Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus, q.46, 2).*

Так навіщо Тома ускладнює і знову вводить платонівський мотив у свою епістемологію? Спочатку процитую центральну частину фрагмента q.84, a.5.

«Якщо ставити питання, чи пізнає душа людини все у [світлі] вічних підстав, то треба сказати, що про пізнання чогось одного у чомусь іншому можна казати у двох значеннях. У першому значенні, [можна пізнавати одну річ в іншій] як у пізаному об'єкті. Так, наприклад, хтось бачить у дзеркалі образи тих речей, що у ньому віддзеркалюються. У такий спосіб душа, в стані теперішнього життя, не може бачити все у вічних підставах; такий спосіб пізнання притаманний тільки всім блаженним, котрі бачать Бога, а в Ньому – всі речі. У другому значенні мовиться, що ми щось одне пізнаємо в іншому, як у першоджерелі усякого пізнання. Так, ми кажемо, що у сонці ми оглядаємо ті речі, які ми бачимо завдяки сонцю. От у такому значенні слід казати, що душа людини все пізнає у вічних підставах, через причетність до яких ми все і пізнаємо. Адже саме інтелектуальне світло, що в нас перебуває, є нічим іншим як певною подобою нествореного світла, через причетність до нього, у якому ми все пізнаємо. Тому у Псалмі 4 мовиться: «Багато-хто говорить: „хто нам покаже благо?“». І псаломспівець відповідає: «Нехай буде знаком над нами світло лица Твого, Господи!» Він ніби каже, що через ознаменування в нас Божественного світла, все стає для нас явним».

*Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est*



aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine*. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.

З такої позиції слід внести корективи і до тверджень Августина. Висловлювання Гіпонського єпископа, що ми пізнаємо все у вічних підставах або вічних істинах, слід розуміти не так, що ми у цьому житті бачимо ці підстави. Таке пізнання має не кожна розумна душа, а тільки свята і чиста. Тобто, підкреслює Тома, Августин мав на увазі пізнання блаженних. Хоча, поза всяким сумнівом, фраза *lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati* є пом'якшеним варіантом позиції Августина. В очах францисканців (Роджера Мерстона, Бонавентури і Матвія з Акваспарти) вся наведена аргументація Томи видавалася спотворенням центральних ідей авторитетного Отця Церкви [Goris, 2005: S. 133–134]. Однак навіть таке пом'якшене формулювання Августинової думки виявляється досить ризикованим з огляду на його теорію ідей (інтелігібельних видів, форм). Виникає питання: як відрізняється наше пізнання інтелігібельних видів від їх аутентичного існування в умі Бога? Цю проблему я розгляну трохи нижче у диспутаційному розділі.

Місце фрагменту q.84, a.5 у структурі всього 84-го Питання можна пояснити з двох перспектив: систематичної і полемічної. Систематична перспектива має підкреслити те, що людський інтелект містить у собі набагато більший потенціал, ніж той, що реалізується у природному стані. Світло природного інтелекту є відображенням і участю у світлі інтелекту Божественного. Таке природне світло, будучи підтримане і підсилене даром благодаті, може сприймати більш досконалі предмети аж до сутності Бога. Тоді фрагмент q.84, a.5 треба читати у теологічному, зокрема – в есхатологічному аспекті.

Полемічна перспектива добре виявлена Мартіном Грабманом. Позиція Аквіната у п'ятому артикулі спрямована проти августиніансько-францисканської епістемології Францисканська школа (Бонавентура, Матвій з Акваспарти, Джон Пекам, Роджер Мерстон та інші) з посиланням на Августина убачає достовірність людського пізнання у контакті людського духу зі світлом вічної Істини. Вічне світло божественних ідей урухомлює наш інтелект і впливає на нього [Grabmann, 1935: S. 156–157]. «Тома заперечує думку, що душа людини пізнає все у вічних ідеях як у пізаному об'єкті, як у певному пізнавальному медіумі. Він, навпроти, вчить про те, що наша душа пізнає все у вічних ідеях як у першо-принципові пізнання, позаяк світло людського розуму причетне до Божественного світла» [Grabmann, 1935: S. 157]. Джерело ж нашого природного пізнання – ані глибини самої душі, ані світло Божественних ідей, а – досвід.

Проте, на мою думку, Грабман перебільшує відмінність Томи від Августина (він каже, що взагалі про якусь змістову згоду між августиніансько-

францисканською і томістичною концепцією *cognitio in rationibus aeternis* не може бути й мови) [Grabmann, 1935: S. 157]. Свежавський оцінює Аквінатову полеміку з августинізмом більш помірковано. «При всьому своєму емпіризмові св. Тома приймає також і це [августиніанське] гарантування інтерсуб'єктивності [нашого пізнання] «з гори». Тома ставиться до Августина з такою великою повагою, що, принципово відкидаючи Августина епістемічний ілюмінізм, він зберігає на його думку найцінніше в Августиновій концепції: Аквінат визнає існування одвічних ідей в Богові і походження від Бога всієї пізнавальної здатності нашого інтелекту (зокрема – діяльного інтелекту). Бог не просвічує спеціально наш інтелект і не вкладає в нас готових понять, але тільки завдяки причетності до Нього як до Першопричини, ми спроможні виконувати наші звичайні акти пізнання. Тільки в цьому сенсі кожний акт нашого пізнання залежить від Бога, Котрий є істинним Світлом для нашого інтелекту» [Swieżawski, 2000: s. 469].

Отже, артикул 5 дозволяє нам формулювати *четверту тезу*: (4) залежність нашого інтелектуального пізнання від почуттів не є остаточним і завершеним способом людського пізнання. В нашому пізнанні криється потенціал, що може бути реалізованим в іншому стані людської екзистенції.

Нарешті, *п'ята теза* завершує основний напрям аргументації 84-го Питання: (5) позаяк людське пізнання тісно пов'язане з чуттєвістю і тілесністю, то ми не можемо пізнавати без посередництва виображення (в термінах Томи – фантаси). Іншими словами, можна казати про *сенсорний контекст інтелектуального пізнання*.

Аквінат обговорює тут питання, що пізніше розглядається у Канта під титулом *схематизму* категорій. Якщо визнавати, з одного боку, важливість чуттєвого сприйняття і тілесності для нашого пізнання, а з другого боку, – принципово не-чуттєвий характер інтелектуального пізнання, то з необхідністю постає питання про взаємодію цих двох пізнавальних спроможностей. Чи не імплікує нематеріальність інтелектуального пізнання повну незалежність інтелекту від чуттєвості? Здається, що на користь такої відповіді свідчить авторитет Августина. Від тілесних почуттів не слід очікувати чистоти істини (бо почуття пов'язані з мінливим, змінюваним, а інтелект – з незмінним і само-тотожним) (див. Августин, «Про 83 різноманітні питання», Питання 9). Окрім того, не тілесне створює образи тілесних тіл в духові – це робить сам дух (іншими словами – образ тілесної речі існує в інтелекті у не-тілесний, духовних способів) (Августин, «Про книгу Буття», 12, 16).

Контраргументом для Томи слугує теза Аристотеля: наше пізнання бере свій початок від почуттів (*principium nostrae cognitionis est a sensu*). Ця теза наполегливо повторюється Аквінатовим у багатьох фрагментах. Дослідники налічують біля 1500 разів її вживання у різних варіаціях [Lichacz, 2008: s. 169]. Відповідь Томи знову йде середнім Аристотелевим шляхом між натуралізмом (репрезентованим тут Демокритом) і Платоном. Якщо Демокрит розуміє пізнання як фізичний процес (як результат прямого впливу матеріа-

льний часток на матеріальний же орган сприйняття). То Платон тлумачить його як суто духовний процес, без застосування тілесних органів. Аристотель, як і Платон, розуміє інтелект як щось нематеріальне, не-тілесне. Однак, за Аристотелем, щоб спричинити дію інтелекту, недостатньо просто чуттєвих вражень від зовнішніх тіл (*non sufficit sola impressio sensibilium corporum*).

Чинником актуалізації пізнавального процесу виступає активний інтелект. Він шляхом абстрагування перетворює фантами, що ми отримуємо від почуттів, на актуально-інтелігібельні види (*facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu*). Тобто, дія інтелекту зазнає впливу від почуттів лише за посередництвом виображення, фантазм (*ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur*). Чуттєве пізнання тут лише матеріальна причина пізнання, бо самих фантазм недостатньо щоб вплинути на можливість інтелекту. Іншими словами, інтелектуальне пізнання залежить від чуттєвого досвіду тільки в аспекті *пізнавального матеріалу*. Однак, щоб цей матеріал перетворився на актуальне пізнання, потрібне функціонування діяльного інтелекту, який надає фантазмам інтелігібельного характеру.

Тобто, чуттєве пізнання є неповною і недостатньою причиною нашого пізнання. Цілком зрозуміло, що у зв'язку із такими твердженнями Аквінату просто неможливо приписати епістемічний сенсуалізм. Попри те, що все пізнання починається з почуттів, що властиві нам предмети пізнання – це тілесні індивідуальні речі, Тома сповідує епістемічний інтелектуалізм. Тільки інтелект (діяльний інтелект) може перетворити чуттєві враження і чуттєві образи на знання. У такому ключі Аквінат і перетлумачує Августина: Гіпонський єпископ стверджує, що від чуттєвого пізнання не слід очікувати чистоти, хоче лише сказати, що істину не треба у *повній мірі* очікувати від почуттів (*veritas non sit totaliter a sensibus expectanda*). Для її пізнання ми потребуємо світла діяльного інтелекту (*requiritur enim lumen intellectus agentis*) (q.84, a.6 ad 1).

З другого боку, попри примат інтелекту у процесі пізнання, ми не можемо пізнавати речі світу лише через інтелігібельні види, без звернення до фантазм. Тома ще раз повторює аргумент, що пошкодження відповідних тілесних органів може стати перешкодою для пізнання. Окрім того, навіть простий процес навчання показує важливість застосування образів і прикладів для кращого засвоєння матеріалу (q.84, a.7).

«Людський інтелект, будучи поєднаний з тілом, має за свій властивий об'єкт щосність або природу, що існує у тілесній матерії. І за посередництвом такого роду природ видимих речей, людський інтелект може доходити навіть до певного пізнання речей невидимих» (q.84, a.7).

*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.*

Наведений уривок заперечує будь-які форми сенсуалізму у св. Томи. Однак, цей властивий об'єкт інтелекту – щосність (*quidditas*) – перебуває у

тому або іншому індивіді, а отже – не може бути без тілесної матерії. Пізнавати за Аквінатором означає осягати сутності речей; однак ці сутності ніколи не існують як такі, а завжди – як індивідуалізовані, як втілені у певну матерію [Heinzmann, 1994: S. 50].

«Тому природа каменя або будь-якої іншої матеріальної речі може у досконалий спосіб й істинно пізнаватися тільки за умови, якщо вона пізнається в індивідуальних речах. Індивідуальне ж ми схоплюємо за допомогою почуттів і виображення. З цієї причини для того, щоб інтелект актуально пізнавав властиві йому об'єкти, необхідно звертатися до фантазм, – щоб споглядати універсальну природу, суцю в індивідуальних речах» (q.84, a.7).

Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

Ми бачимо, що Тома постійно підкреслює важливість фантазм (продуктів сили виображення): інтелектуальне пізнання речі описується як (а) утворення інтелегібельних видів шляхом їх абстрагування від фантазм (про це детальніше – у q.85, a.1) і як (b) процес постійної взаємодії інтелекту з фантазмами. Як же їх слід розуміти, ці імагінативні продукти сили виображення? Фантазма є подобою одичної речі (*phantasma est similitudo rei particularis*) (q.84, a.7 ad 2). Чи означає це, що фантазма є ніби картиною або пікторальною репрезентацією речі? Чи можна цей вираз розуміти так: людина, котра бачила у житті багато троянд, ніби малює у виображенні якісь загальні риси такої квітки як троянда? Тоді б сліпонароджена людина ніколи б не могла утворити фантазму троянди. Однак Тома вважає, що сліпонароджена людина має фантазму троянди, тільки цей її образ утворений на підставі інших почуттів (наприклад, на підставі запаху і дотику). Така людина може мати не-пікторальний (не-візуальний) образ троянди.

Можна навести ще й інший приклад. Ось Марія слухає музику. Під час слухання музики у неї народжуються певні образи. Навряд, чи можна сказати, що ці образи – візуальні картини музичного твору (адже Марія не обов'язково уявляє якісь картини). Або Петро пробує вино. У нього народжуються певні смакові образи і очевидно, що такі образи не є візуальними. Так само і термін *similitudo* означає у Томи не якість зображення (*imago*). Цікаво, що Тома вживає термін *imago* майже винятково у теологічному контексті, а не для пояснення епістемічного *similitudo*-стосунку [Perler, 2004: S. 55]. Подібність певних речей, наприклад, *X* (фантазма троянди) та *Y* (конкретна троянда) означає, що *X* та *Y* мають ту саму форму (чи в субстанційний, чи в акцидентальний спосіб). Тоді моя фантазма троянди (що утворена на підставі чуттєвих сприйнятів) і ось ця троянда перебувають у *корелятивному стосунку подібності* саме тому, що моя фантазма і ця троянда містять у собі спільну форму – форму троянди. Однак вони мають цю форму у *різний спосіб* (конкретна троянда – у модусі природного буття,

фантасма троянди – у модусі інтенційного буття). Форма троянди наявна в  $X$  та  $Y$  ще й у *різних аспектах*: в конкретній троянді – як *конститутивний онтологічний принцип* (що робить буття-трояндою відмінним від буття-ромашкою), у моїй фантасмі – як *когнітивний зміст*.

Проілюструю *similitudo*-стосунок таким прикладом. Іванні зробили кардіограму і Холтерове моніторування серця. Перед лікарем результати цієї кардіограми і Холтерового моніторингу. На підставі ось цих рисочок, схем і діаграм лікар розуміє стан здоров'я Іванни і призначає їй лікування. Між ( $A$ ) конкретною річчю (стан серця Іванни), її ( $B$ ) імагінативним виразом (кардіограма, Холтерове моніторування) і ( $C$ ) раціональним висновком (поняття про здоров'я Іванни) існує *similitudo*-стосунок. Позаяк в  $A$ ,  $B$  і  $C$  наявна та сама форма, хоч і в різний спосіб і в різних аспектах. Стосунок ідеї (інтелегібельного виду) і речі – це не стосунок портрету до оригіналу, а стосунок *особливого типу каузальності* [Kennu, 1993: p. 106].

Спробую розвинути ще один приклад, щоб пояснити концепцію фантазм з іншого боку. Двоє людей, Іван і Ганна, дуже люблять троянди і їх рідні постійно купують їм ці квіти і ставлять в вазу на столі. Іван – сліпонароджена людина, а Ганна не розрізняє запахи, хоча й має добрий зір. Обидва можуть утворити інтелектуальний образ троянди лише абстрагуючи його від фантасм. Однак, чи вони мають ту саму фантазму троянди? Зрозуміло, що фантасма Івана утворена на підставі запахів і дотиків, а фантасма Ганни – на підставі дотиків і візуальних образів. Їх відмінність на рівні *як-виображення* не суперечить *онтологічній і епістемічній ідентичності*. І якщо вони, наприклад, брат та сестра і живуть в одній квартирі, то стосунок подібності (*similitudo*-стосунок) існує як між їхніми фантасмами (фантасмами Івана і Ганни), так і між їхніми фантасмами і конкретними трояндами. А якщо взяти двох людей без будь-яких дефектів чуттєвості? Якщо припустити, що вони ось тепер розглядають ту саму троянду – чи можна сказати, що їх фантасми цілком ідентичні? Ні. Вони *подібні* через описаний *similitudo*-стосунок, але *не ідентичні*. Бо утворення фантазм у кожного з них пов'язане з їх тілесною структурою, їх емоційними особливостями, їх досвідом тощо. Тут можна провести паралель між фантасмами у Томи і *die Vorstellungen* Готлоба Фреге: вони пов'язані з першою особою. Іван не може бачити троянду так, як її бачить Ганна і тому їх фантасми – не ідентичні. Ідентичність виникає на рівні утворених шляхом абстракції понять.

Нарешті останній, 8-й артикул, ще раз підкреслює важливість тілесності і чуттєвості для людського пізнання. Необхідність чуттєвого пізнання не знає обмежень: все, що ми пізнаємо у стані цього [земного] існування (*omnia autem quae in praesenti statu intelligimus*), пізнається нами у порівнянні з природними речами, що чуттєво сприймаються (q.84, a.8). Можна з певним елементом провокації сказати, що для людського інтелекту ані індивідуальні тілесні речі як такі, ані нематеріальне як таке не є прямим і безпосереднім предметом пізнання [Goris, 2005: S. 135]. Прямим і властивим предметом

людського інтелекту є нематеріальні інтелігібельні види які існують в індивідуальних тілесних речах. Цей парадокс я спробую розв'язати у розділі про удаваний репрезентаціонізм св. Томи.

**2.4. Спосіб і порядок пізнання. Що саме ми пізнаємо у матеріальних речах?** [Базовий текст STh I, qq.85-86]. Основні ідеї, викладені у Питанні 84 можуть створити враження, ніби Тома сповідує епістемічний емпіризм у версії, схожій на емпіризм Джона Лока. До такої думки, правда, з певними риторичними перебільшеннями, схилився А.Ф.Лосєв.

«Философия здесь есть, прежде всего, служанка самого обыкновенного чувственного опыта и самой естественной науки о самой обыкновенной материальной действительности» [Лосев, 1982: с. 147]. «Удивительным образом за 400 лет до Локка и английского эмпиризма Фома прямо выставляет тезис, гласящий: «Всякое наше интеллектуальное познание начинается с чувственного восприятия». Об интеллекте Фома прямо говорит, что это «чистая доска» и что в нем не существует ровно никаких априорных форм». «Гносеология и эстетика Фомы основаны на принципе отражения» [Лосев, 1982: с. 147]. «Везде у Фомы мы констатируем глубочайшее чувство материальности, заставляющей его трактовать все бытие, все идеи и всякий художественный опыт исключительно материально-пластически» [Лосев, 1982: с. 148]. «Кто первый в Европе сказал, что в интеллекте нет ничего такого, чего раньше не было бы в чувственном ощущении? Фома Аквинский. Кто первый в Европе сказал, что человеческий интеллект не содержит в себе никаких априорных форм? Фома Аквинский» [Лосев, 1982: с. 176].

Так, Тома надає великого значення тілесності і чуттєвому пізнанню. Однак, чи означає це, що Аквінат сповідує натуралістичну епістемологію і наївну теорію відображення? Ні, це сказати не можна. Наш інтелект є активною спроможністю. Він не «відображує» індивідуальні матеріальні речі як дзеркало відображує обличчя або озеро – небо. Він пізнає матеріальні речі у *нематеріальний спосіб*, у світлі універсальних структур (інтелігібельних видів). Вже перший артикул підкреслює цю особливість людського інтелекту.

Аквінат намагається обрати серединний шлях між (а) натуралізмом (де пізнання тлумачиться як фізичний процес за аналогією з почуттями – пізнавальна спроможність тут виступає як дія тілесного органу) і (b) крайнім спіритуалізмом (пізнавальна спроможність у жодний спосіб не пов'язана з тілесною матерією – приклад ангельського пізнання). Для людського інтелекту властиво пізнавати форму тілесної речі як таку, що індивідуалізована у певній тілесній матерії (відмінність від позиції (b)), але сама форма пізнається не в аспекті її матеріального існування в ось-цій речі (відмінність від позиції (a)). Тобто *спосіб існування* форми певної речі *x* – відмінний від *способу пізнання* форми цієї речі (*proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*). Форма червоної троянди існує ось у цій конкретній квітці, але я пізнаю цю форму ніби звільняючи її від конкретно-матеріальних характеристик. Цей процес активного утворення інтелігібельного виду індивідуальної речі Тома називає абстрагуванням.

«Пізнавати те, що є в індивідуальній матерії, але не в аспекті його перебування у такій матерії, – це означає абстрагувати форму від індивідуальної матерії, що її репрезентує фантазма. І тому треба сказати, що наш інтелект осягає матеріальні речі шляхом абстрагування від фантазм; а через так осягнуті матеріальні речі ми досягаємо певного нематеріального пізнання». *Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus.*

Аквінат вважає, що Платон не враховує цю нашу пізнавальну активність. Платон, по-перше, бере до уваги тільки нематеріальність людського інтелекту, випускаючи з поля зору те, що наш інтелект поєднаний з тілом. По-друге, такий підхід хибно тлумачить властивий об'єкт людського пізнання: це не відокремленні ідеї (*ideas separatas*) до яких ми можемо бути причетними, а радше пізнавальні види або форми, які ми утворюємо шляхом абстрагування.

Ведучи мову про абстрагування важливо звернути увагу на декілька нюансів. Чи не хибує наш інтелект тоді, коли абстрагує певні властивості або характеристики від самої одиничної речі? Чи не порушується тут принцип епістемічного реалізму? Адже ми пізнаємо як окреме те, що в тілесній речі не є окремим.

От перед нами червоне яблуко. Якщо ми будемо стверджувати, що (а) червоний колір *існує окремо* від ось-цього яблука, то тоді ми утворюємо хибне судження і порушуємо пізнавальний реалізм. Однак нам ніхто не заважає розглядати червоний колір і його властивості (b) окремо від властивостей ось-цього яблука або яблука взагалі. Бо у поняття «червоний колір» не входить поняття «яблуко». Червоною може бути троянда, олівець, стіл тощо. Однак ми не стверджуємо, що десь існує окремо червоний колір або ідея червоного.

Наш інтелект дозволяє нам пізнавати такі універсальні властивості індивідуальних речей відокремлюючи перші від других. Тільки це й уможливило пізнання речей світу! У зворотному випадку ми б взагалі не могли б казати про червоний колір (ба навіть про червоний колір яблука). Адже кожне яблуко червоного кольору відрізняється своїми відтінками і нюансами. Іншими словами, абстрагування у другому значенні – необхідна вимога пізнання речей, що нас оточують. «Це і є абстрагування універсального від партикулярного, або інтелігібельного виду від фантазм» (*abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus*) (STh I, q.85, a.1 ad 1).

Хибну теорію абстрагування Тома приписує знову ж таки Платону. Платон вважає, що ми можемо мислити ідею каменя, як таку, що існує без матерії. У той час як ми не можемо мислити поняття каменя, не включаючи у це поняття матерію. У такому абстрагуванні інтелект *пізнає річ в інший спосіб, ніж вона є* у реальності, тобто він пізнає її хибно (*intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quam sit*).

Перший нюанс вводить у гру другий: Тома диференціює поняття матерії (STh I, q.85, a.1 ad 2). Коли ми абстрагуємо поняття людини від конкретної

людини (Петра або Марії), то ми абстрагуємося від індивідуальної матерії (ось-цього тіла, ось цих тілесних характеристик), однак – не від загальної матерії (бо поняття «людина» включає тілесність як один із своїх складників). Математичну предметність можна абстрагувати і від чуттєвої індивідуальної, і від чуттєвої загальної матерії, однак – не від загальної інтелігібельної матерії (*non tamen a materia intelligibili communi*).

Чуттєва матерія підпадає під чуттєві властивості, які ми можемо сприймати (тепле-холодне, тверде-м'яке тощо), тоді як інтелігібельну матерію ми не сприймаємо чуттєво. Наприклад, число, протяжність, кількість, фігура тощо – всі ці предметності не можуть сприйматися без субстанції, тобто – вони не існують окремо від неї. Тут під «інтелігібельною матерією» Тома розуміє субстанцію як умову можливості пізнання математичної предметності. Нарешті, такі предметності як «сущє», «єдинє», «потенція», «акт» можуть розглядатися в їх абстрагованості і від загальної інтелігібельної матерії (бо існують ще нематеріальні субстанції). Помилкова теорія абстракції змішує як два типи абстрагування, так і вказані нюанси, пов'язані з концепцією матерії. Тому, на думку Аквіната, Платон і робить неприпустиму помилку: те, що абстрагує інтелект він вважає абстрагованим і в реальності (тобто, змішує епістемічний і онтологічний рівні).

Узагальнюючи можна сказати, що абстрагування – це певний процес спрямований на те, щоб визначити і виокремити суттєве у тому або іншому предметі пізнання. Що робить троянду саме трояндою, а не якоюсь іншою квіткою? Розглядаючи різні фантами троянди (утворені з різних конкретних троянд, які я бачив в парку, в магазині, на картині і на столі) я, визначаючи її «трояндовість», утворюю *species intelligibilis* троянди. Теорія абстракції спирається на три передумови. По-перше, в матеріальному індивідуальному предметі (1) перебуває універсальна форма, що її можна досягнути у певному пізнавальному процесі. Тома вважає, що така форма перебуває не тільки в абстрагуючому інтелекті, але й у самій речі. Тут Аквінат – поміркований реаліст у питанні про онтологічний статус універсалій. Я вживаю тут термін «поміркований», бо Тома не постулює *відокремлене існування* форм (інтелігібельних видів, універсалій), а стверджує, що вони *існують* у матерії. По-друге, Аквінат вважає (2) матерію за *принцип індивідуації* форми; інтелігібельний вид можна утворити лише відокремлюючи його шляхом абстрагування від такої матерії. Нарешті, (3) людина спроможна досягати таку форму (інтелігібельний вид), що перебуває в індивідуальній речі і таке досягання може бути коректним, адекватним [Perler, 2004: S. 65].

Можна правда запитати: а що ми маємо на увазі, коли стверджуємо, що інтелігібельна форма *перебуває* в індивідуальній матеріальній речі і що людина може її пізнавати? Хіба така епістемологічна схема не суперечить сучасному науковому образу світу? Хіба, наприклад, яблуко або трояна – це не сукупність фізичних полів і часток? Де ж тут місце для інтелігібельних форм? Я міг би відповісти так: людська свідомість є місцем, де народжується і відтворюється



щось таке як сенс речі, раціональний смисл предмета. Зрозуміло, що цей сенс має бути закладеним у речі як можливість її інтелігібельності або пізнаванності. Яблуко або троянда у певному аспекті – сукупність полів і часток. Однак вони перетворюються на яблуко або троянду для того, хто вступає з ними в епістемічний стосунок. Свідомість – це місце, де такий процес трансформації відбувається й усвідомлюється. Те саме можна сказати не тільки про епістемічні характеристики речей, а й про їх екзистенційні характеристики (способи їх існування). Свідомість – це місце, де яблуко або троянда не тільки виявляють себе як яблуко або троянда, а також упізнаються як щось реально-існуюче. Яблуко не знає про своє існування. Те, що ось це яблуко існує, можна сказати тільки з позиції мислячої істоти, з позиції свідомості.

Отже, перший артикул 85-го Питання показує: попри важливість досвіду, попри те, що наше пізнання спрямоване на індивідуальні тілесні речі, – сам процес пізнання не є матеріальним. Пізнання і його змісти – не фізичні утворення, а радше нематеріальні образи матеріальних речей. Ба більше: саме нематеріальність інтелекту дозволяє йому пізнавати різноманітність фізичних речей і процесів. Тут, безумовно, має рацію Свежавський: кожний пізнавальний акт є певною мірою де-матеріалізацію, одухотворенням тілесного [Свежавский, 1995: с. 135]. Наш інтелект, будучи спрямованим на індивідуальні тілесні речі, може пізнавати їх тільки через універсальні і нематеріальні подоби, які Аквінат називає інтелігібельними видами. Однак, за таких обставин, необхідно підкреслити: інтелігібельні види – це не *те, що* пізнає інтелект у своїх пізнавальних актах, а *те, за допомогою чого* (те, *через що*) він пізнає (q.85, a.2). Думка, важлива для епістемології Томи. Предмет пізнання – це не самі пізнавальні образи, а реальний світ, сукупність речей і процесів.

Я б тут казав про онтологічний і епістемічний *аргументи на користь реалізму* у св. Томи.

(1) Пізнання спрямоване не на інтелектуальні образи речей (*species intelligibilis* або *ideae*), а на самі речі, на *екстра-ментальні сутності*. Якщо припустити протилежне, то виникає загроза для епістемічного реалізму. Ми ризикуємо замкнутися у сфері інтелектуальних утворень, тоді як наш пізнавальний інтерес – це зовнішній світ, його багатство і різноманітність. Перед нами – *онтологічний аргумент* (підкреслення пізнавального прима-ту одиничних матеріальних речей як екстра-ментальних сутностей або субстанцій).

«Якщо б предметами нашого пізнання були б тільки види, які перебувають у душі, то з цього випливало б, що всі науки займаються не речами, зовнішніми душами, а тільки інтелігібельними видами, які перебувають у душі. Так, згідно платонікам, всі науки стосуються ідей, що їх ми пізнаємо актуально» (q.85, a.2).

Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu.

(2) Якщо предмет пізнання – це ідеї, то кожне наше судження було б істинним. Бо тоді ми мали б справу тільки з нашими аффікаціями (враженнями) з боку зовнішнього світу.

«Адже якщо [пізнавальна] здатність не пізнає нічого, окрім власних вражень або модифікацій, то вона судить тільки про них. Однак щось [може стати фактом нашого] спостереження тільки якщо аффікується наша пізнавальна здатність. А отже, судження пізнавальної здатності стосувалося б тієї речі, щодо якої виноситься судження, тобто – до власних вражень у модусі їх власного існування; і тоді кожне судження було б істинним. Якби, наприклад, смак не відчував нічого окрім власного враження, то тоді хтось, маючи здоровий смак і судячи, що мед – солодкий, мав би істинне судження. Однак, так само і той, хто мав би зіпсований смак, судячи, що мед – гіркий, також виносив би істинне судження; бо обидва судять, спираючись на зовнішню аффікацію власного смаку. З цього випливає, що будь-яка опінія, і взагалі, будь-яке сприйняття, в рівній мірі були б істинними.

Тому треба стверджувати, що інтелігібельні види відносяться до інтелекту як *те, завдяки чому пізнає інтелект*».

Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitvae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus (q.85, a.2).

Аквінат хоче сказати, що критерій істинності наших суджень – це відповідність наших інтелектуальних образів до зовнішніх речей, до реальності. Однак подальша аргументація трохи ускладнює цю тезу. Я пізнаю цей шоколад за допомогою ідеї шоколаду – солодкої плитки коричневого кольору. Однак *сама ідея не є солодкою і коричневою*. Тут немає жодного ідеалізму. Вдалу формулу запропонував Ентоні Кенні: правильно казати, що будь-яке мислення відбувається із застосуванням ідей (так Кенні перекладає Аквінатів термін *species intelligibilis*); але неправильно казати, що все наше мислення є мисленням про ідеї [Kenny, 1993: p. 105]. Тобто, наше пізнання відбувається *завдяки* інтелігібельним видам, але воно не є пізнання *про* інтелігібельні види. І чуттєві види, й інтелігібельні види – це форми, через які ми або чуттєво сприймаємо, або інтелектуально пізнаємо зовнішні речі; такі форми є подобами зовнішніх речей.

Якщо ж наш інтелект рефлексивно розглядає власні пізнавальні акти (*quia intellectus supra seipsum reflectitur*), то у такому разі також й інтелектуальні види можуть виступати як предмети пізнання. Однак такі предмети пізнання є вторинними (*sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur*), тобто вони є предметами, до пізнання яких ми можемо прийти не прямо, а лише шляхом рефлексії. Первинні ж предмети пізнання (– це самі речі, подобами яких є інтелігібельні види (*quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo*)).

Однак у якому сенсі інтелігібельні види є подобами (*similitudo*) речей? Адже ми пам'ятаємо, що і фанасма – певна подоба індивідуальної речі. «Інтелігібельний вид є подобою сутності самої речі; він є в певному аспекті самою щосністю і природою речі в аспекті її інтелігібельного, а не природного буття, як воно перебуває у речах» (*species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse naturale, prout est in rebus*) (Quaestiones de quolibet VIII, q.2, a.2). Інтелігібельний вид тільки в певному аспекті є щосністю речі. Бо щосність не в той самий спосіб перебуває в інтелекті і в самій речі. Це відмінність інтелігібельного і природного способів буття.

А як відрізняються між собою фанасма як подоба й інтелігібельний вид як подоба? Цю відмінність добре прояснює Домінік Перлер [Perler, 2004: S. 75–76]. Відмінність між фанасмою й інтелігібельним видом передусім полягає у (1) їх різних способах існування. Фанасма існує завжди тільки у внутрішньо-чуттєвих сприйняттях, її сенс – складові елементи певного тіла. Тому фанасма не може мати жодного чисто-нематеріального способу існування. Вона хоч й існує у духовний спосіб, але тільки – в чомусь матеріальному. Інтелект же не пов'язаний з тілесними органами, він не є частиною тіла. Інтелігібельні види мають не тілесний, суто інтелектуальний спосіб існування. Фанасма троянди має духовний спосіб буття (*esse spirituale*), але не має чисто-інтелектуального способу буття (не тільки *esse spirituale*, а ще й *esse intelligibile*) як інтелігібельний вид троянди. Тому тільки останній посідає універсальний статус; він не пов'язаний ні з чим чуттєвим і партикулярним. Це вводить (2) другу відмінність. Той, хто має фанасму троянди ще не має її *чистої форми*. Таку форму суб'єкт пізнання отримує лише тоді, коли абстрагує інтелігібельний вид від усіх матеріальних і партикулярних характеристик речі.

«Форма, згідно з якою відбувається дія, що спрямована на зовнішню річ, є подобою об'єкта дії, як, [наприклад], тепло [речі], що нагріває, є подобою тепла [речі], що нагрівається; так само і форма, згідно з якою відбувається дія, що перебуває у діяльному суб'єкті, є подобою об'єкта. Тому подоба видимої речі є тим, завдяки чому зір бачить; так само і подоба пізнаваної речі, яка є інтелігібельним видом, – це форма, що за її допомогою інтелект пізнає».

Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit (q.85, a.2).

Слід ще раз повторити: другий артикул 85-го Питання захищає позицію епістемічного реалізму. У свою чергу, епістемічний реалізм ґрунтується на певній онтології. Цю онтологію можна коротко виразити так: існують лише індивідуальні речі. Універсальне (= інтелігібельний вид, форма, подоба) або пізнавання природа індивідуальних речей має існування в інтелекті. Це

абстрактне або інтенційне буття: *Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu* (q.85, a.2 ad 2). Про таке буття ми можемо дізнатися навіть за допомогою чуттєвих прикладів (як ми відзначали вище): червоний колір ось-цього яблука ми можемо сприймати без запаху цього яблука, хоча у конкретній речі (у цьому індивідуальному яблуці) колір і запах співіснують разом, не відокремленні один від одного. Проте сказане не означає, що *species intelligibilis* існує *лише* в інтелекті (здається, що до такої позиції схиляється Кенні). Інтелігібельний вид також перебуває в індивідуальній речі, але *не як такий, а як втілений у матерію*.

Артикули 3-8 Питання 85 з різних боків виявляють дискурсивну і процесуальну природу нашого пізнання. Так, спочатку ми пізнаємо щось більш загальне (*magis universalia*), бо у пізнанні завжди переходимо від потенції до акту, від менш чіткого і виразного до більш чіткого і виразного. Отже, той факт, що за часом передує пізнання чогось більш загального (*cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis*), відображає особливість дискурсивного кінцевого інтелекту (q.85, a.3). Хоча ми можемо знати багато різноманітних речей, інтелектуально *пізнавати ми можемо лише певні єдності* (q.85, a.4). Аристотель у «Топіці» відзначив це цілком слушно (*intelligere est unum solum, scire vero multa*).

Необхідність переходу кінцевого пізнання від потенції до акту обумовлює також той факт, що наш інтелект у процесі пізнання поєднує і розподіляє (*componit et dividit*) (q.85, a.5). Це є ознакою нашої пізнавальної недосконалості (*intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando*). Божественний же й ангельський інтелекти пізнають щосність речі шляхом простого інтелектуального убачання (*per intellectum simplicis quidditatis*).

Ось що каже Аквінат буквально: «У схожий спосіб людський інтелект не одразу при першому схопленні здобуває досконале пізнання речі; ні, він спочатку схоплює у ній щось певне, наприклад, її щосність, яка є першим і властивим об'єктом інтелекту; а вже потім інтелект пізнає властивості, акциденції й габітуальні риси, що стосуються сутності цієї речі».

Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. (q.85, a.5).

Звернімо увагу на термінологічне розрізнення: людський інтелект схоплює (*apprehendit*) щосність, а Божественний чи ангельський інтелекти пізнають щосність у простому акті інтелекту (*per intellectum simplicis quidditatis*).

Далі, саме дискурсивна природа кінцевого інтелекту є *причиною похибок* нашого пізнання (q.85, a.6). Почуття хибують через різні *акцидентальні обставини* (хвороба певного чуттєвого органу, зорові чи слухові ілюзії

тощо). Так, хворому солодке може здаватися гірким, Сонце всім нам здається величиною з п'ятак (хоча воно більше за Землю), а жовч іноді можна сприйняти за мед через схожість за кольором.

Однак інтелект у процесі пізнання не вживає якийсь з фізичних органів. Його власним предметом є щосність речі (повтор формули *obiectum proprium intellectus est quidditas rei*). «Тому стосовно щосності речі інтелект строго кажучи не може помилятися» (*circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur*). Проте, стосовно умов пізнання сутності або щосності, інтелект може помилятися (*circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli*), коли він одне прилаштовує до іншого, вдаючись до поєднання і розподілу, а також до раціоналізування (*dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando*). Тобто, помилка виникає на рівні другого (судження про пізнаванну річ – *iudicatio*) і третього (поєднання суджень в аргументативні ланцюги – *ratiocinatio*) корків інтелектуальної діяльності.

Таке твердження може викликати підозру, бо здається, що воно *імунізує* інтелект у його пізнанні *species intelligibilis*. Проте не можна випускати з поля зору зазначену процесуальність людського пізнання, його просування від потенційності до актуальності. Звичайно, пізнання початківця може помилятися і на першому кроці пізнання (адекватне розуміння *species intelligibilis* певної речі). Якщо я *вперше* бачу якусь істоту (якогось дивного звіра, схожого на собаку) або якийсь предмет (інструмент або апарат), то очевидно, що я *спочатку* можу отримати лише загальні уявлення [див. Perler, 2004: S. 67]. Але пізніше, коли мені пояснять, що це за звір, або що це за предмет, я, *стикаючись* з ними, буду утворювати їх адекватний інтелектуальний образ (якщо я не буду помилятися на рівні *iudicatio* і *ratiocinatio*). Як слушно зауважує Домінік Перлер, непомилність стосується лише осягання *species intelligibilis* певної речі, а не його детального опису. Тобто, спочатку ми осягаємо, що “це є *X*”, а не те, що “*X* має суттєві властивості *F, G, H*” [Perler, 2004: S. 68].

Інтелект також не може хибувати стосовно тих пропозицій, які пізнаються одразу, як тільки пізнається щосність їх термінів (*statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate*). Так відбувається при схопленні перших принципів пізнання (*circa prima principia*), від яких залежить непомилна істина логічних висновків у сфері науки (q.85, a.6). Прості сутності інтелект осягає непомилно. Хиба є результатом неправильного застосування дискусивної спроможності. Тоді ми, наприклад, дефініцію кола хибно приписуємо трикутнику, або неправильно поєднуємо терміни, які ми добре розуміємо самі по собі (наприклад, «розумна крилата жива істота» – *animal rationale alatum*).

До речі тут варто сказати, що артикули 3-8 радше відповідають контексту тогочасних дискусій ніж суті справи. Їх місце у викладі томістичної епістемології не є чітко фіксованим і логічно необхідним. Не дивно, що Свежавсь-

кий у коментарі до Питання 85 [Swieżawski, 2000: s. 523–540] залишає артикули 4-8 узагалі поза увагою.

Отже, Аквінат каже про два рівні буття: (1) буття одиничних речей, що існують незалежно від інтелекту й (2) абстрактне або інтенційне буття чуттєвих та інтелектуальних утворень (чуттєві й інтелектуальні види або форми). Людське пізнання переважно має справу з індивідуальними тілесними речами, які ми пізнаємо за допомогою інтелігібельних видів або форм. Однак ці форми або види самі можуть стати предметом пізнання, якщо інтелект звернеться до самого себе і до своїх пізнавальних актів у рефлексивний спосіб.

Тілесні індивідуальні речі не дані нашому *інтелектуальному* пізнанню прямо, адже одиничне не може схоплюватися інтелектом. Про індивідуальні речі як безпосередній предмет пізнання ми можемо казати лише в аспекті скерованості інтелекту на ці речі на початку пізнавальних дій. Однак осягання індивідуальних речей *як таких* відбувається тільки в модусі побічного, опосередкованого пізнання. Іншими словами, індивідуальні речі *прямо і безпосередньо дані нашим почуттям*, але *прямо пізнавати* ми можемо лише універсалії через інтелігібельні види. Можна вжити таку формулу: наше пізнання спрямоване не на інтелектуальні універсальні утворення, а на індивідуальні речі; однак ми пізнаємо індивідуальні речі не прямо, а за посередництвом універсальних інтелектуальних утворень.

Про пізнання індивідуальних тілесних речей зокрема йдеться у фрагменті q.86, a.1. «Відповідаючи [на запитання про можливість пізнання одиничного] слід сказати, що наш інтелект не може пізнавати одиничне у матеріальних речах прямим і первинним чином. Підставою цього є те, що принципом одиничності у матеріальних речах виступає індивідуальна матерія, а наш інтелект, як вище було сказано, пізнає шляхом абстрагування інтелігібельних видів від такого роду матерії. А те, що абстраговане від індивідуальної матерії є універсальним. Тому наш інтелект пізнає у прямий спосіб тільки універсалії. Однак непрямо і ніби у рефлексивний спосіб він може пізнавати й одиничне, бо, як вище було сказано, навіть після абстрагування інтелігібельних видів, наш інтелект не може за їх допомогою пізнавати актуально без звернення до фантазмів, у яких він і пізнає інтелігібельні види, як мовиться у книзі III трактату “Про душу”. Отже, інтелект прямо пізнає саме універсальне за допомогою інтелігібельних видів, у непрямий же спосіб він пізнає одиничне, до яких мають стосунок фантазми».

Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III de anima. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata.

Той, кого дивує така позиція, повинен поставити собі таке запитання: а що означає пізнавати індивідуальну річ? Коли ми сприймаємо, наприклад,

ось цей дуб, то невже ми бачимо всі його індивідуальні властивості (всі листочки, гілки тощо)? Чи пізнавати означає перерахувати всі елементи, з яких складається річ (а потім – ще й елементи, з яких складається певний елемент)? Звичайно ні. Інтелектуально ідентифікувати певного індивіда як індивіда ми можемо лише таким чином, що відрізняємо його від індивіда іншого різновиду (коли ми відрізняємо дуб від берези). Порівнюючи ж два дуби ми можемо звертатися до індивідуальних властивостей кожного з них, але це буде вже надто специфічне пізнання – на рівні опису індивідуально-матеріальних відмінностей (але й кожен листочок того самого дуба відрізняється від кожного іншого листочка – хіба тут ідеться власне про пізнання?). Не забуваймо, що для Аквіната пізнавати – це означає пізнавати універсальне (бо знання має справу з універсальним). Він строго дотримується цієї Аристотелевої тези. Тома не хоче сказати, що індивідуальність як така є недоступною для пізнання. Непрозорою для пізнання є невизначеність і непрозорість, що пов'язана з матеріальним аспектом речі. Невизначеність може бути визначена тільки через пізнання [Schönberger, 1998: S. 120]. А це й означає – пізнавати індивідуальні річ за допомогою інтелігібельного виду.

У непрямий спосіб ми також пізнаємо контингентні факти і події. Контингентне доступне нашому пізнанню не тому, що воно – контингентне, а тому що воно містить у собі щось необхідне. Контингенте як *take* пізнається у прямий спосіб лише почуттями (*contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem sensu*); інтелектуальне ж пізнання про нього завжди опосередковане: «універсальні й необхідні сенси контингентного пізнаються завдяки інтелекту» (*rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum*) (q.86, a.3).

Так само й інтелігібельні види як предмети безпосереднього пізнання можуть бути дані лише у непрямий, опосередкований (рефлексивний) спосіб. У всякому разі про відмінність абстракції й інтуїції, як це має місце у Дунса Скота і Вільяма Оккама, у Томи не може йти мова [Goris, 2005: S. 135].

Хоча тут є нюанси і можливі шляхи розвитку Аквінатової думки. Так, в тому ж таки уривку q.86, a.1 Аквінат у відповіді на третю тезу (теза захищає можливість пізнання одиничного, позаяк інтелект, будучи чимось одиничним, пізнає сам себе) каже: «Одиничне несумісне з інтелігібельністю не тому, що воно одиничне, а тому що воно матеріальне. Бо кожна річ інтелектуально пізнається лише у нематеріальний спосіб. Тому якщо наявне якесь нематеріальне одиничне, наприклад, інтелект, то це не суперечить його інтелігібельності [тобто, можливості пізнавати його інтелектуально]».

*Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati (q.86, a.1 ad 3).*

Ми бачимо, що такі фрагменти і дозволили пізніше Дунсу Скоту казати про інтуїтивне (тобто, пряме і безпосереднє) інтелектуальне пізнання індивідуальних речей. Позиція Аквіната полягає у тому, що, наприклад, власні інтелектуальні акти ми не можемо пізнавати прямо, а тільки – в акті рефлексії, тобто, – у непрямий спосіб. Скот (а за ним і Оккам, і Декарт) запитує: а чому ми не можемо прямо пізнавати свої інтелектуальні акти? Хіба я не можу, наприклад, акт свого сумніву зробити предметом пізнання? Позаяк цей акт не є

чимось матеріальним, але, водночас, він є безперечно одиничним (бо він мій конкретний акт сумніву). Тут постає тема інтенційного буття, про яку буде йти мова нижче.

Одним з важливих результатів 85-го Питання можна уважати окреслення границь природного інтелектуального пізнання. Наш інтелект не може прямо осягати нематеріальні предмети; він не може прямо й безпосередньо пізнавати Бога, ангелів і навіть душу. Сфера природного застосування людського розуму – світ матеріальних речей. Чи не є це досить несподіваним результатом для мислення одного з найавторитетніших теологів західного світу? Якщо зважити на те, що всі ці аргументи ми знаходимо в *теологічній Сумі*, здивування має зрости ще більше. Однак чи заперечує така аргументація пізнання Бога і нематеріальний світ? Звичайно ні! Ми маємо зробити ще один крок у дослідженні епістемології св. Томи.

**2.5. У який спосіб наша душа пізнає саму себе і речі, що є вищими за неї?** [Базовий текст: STh I, qq.87-88]. Питання 87, у якому обговорюється проблема пізнання душею самої себе, не є простим для розуміння. Головними авторитетними джерелами, на тлі яких відбувається це обговорення виступають тут трактат Августина «Про Трійцю» і трактат Аристотеля «Про душу». Цікаво, що для викладу своєї власної позиції Аквінат то відштовхується від тез Августина (наприклад, у q.87, a.1-2), то притягує їх як авторитетні свідчення *sed contra* (q.87, a.3-4).

Що стосується самої аргументації, то вона продовжує лінію, проведену у фрагменті q.85, a.2. Для людського інтелекту первинний і безпосередній предмет пізнання (*obiectum primum*) – це природа матеріальних речей (*aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei*), не в внутрішні, а зовнішні предмети. «Тому, у першу чергу людським інтелектом пізнаються предмети саме такого роду; а вже у вторинний спосіб пізнається сам акт, завдяки якому пізнаються ці предмети» (*ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum*).

Якщо доповнити процитовану тезу концепцією інтелігібельних видів, то послідовність пізнання буде такою: (а) матеріальні речі – (б) інтелігібельні види – (с) акти, в яких пізнаються матеріальні речі завдяки інтелігібельним видам – (д) пізнавальні спроможності, що здійснюються в актах пізнання – (е) інтелект як джерело пізнавальних актів і пізнавальних спроможностей (точніше: принцип усіх спроможностей і суб'єкт інтелектуальних й волон-тативних спроможностей, якщо слідувати q.77, a.8).

А як щодо можливості пізнання речей, що переважають нашу душу (такими є нематеріальні субстанції)? Аквінат тут знову зіштовхує Платон й Аристотеля. Платон вважає за первинні й властиві предмети пізнання саме нематеріальні субстанції (*posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas ideas vocabat, esse propria obiecta nostri intellectus*) (q.88, a.1). Однак позиція Аристотеля більш відповідає досвіду (*quam magis experimur*). Цікава



мотивація вибору на користь філософії Стагірита – краща відповідність досвіду! Так от, досвід свідчить, що наш інтелект за умови нинішнього життя (*secundum statum praesentis vitae*), має природну схильність до природ матеріальних речей (*naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium*). У перекладі це звучить навіть дещо кострубато (адже занадто близько стоять тут слова *naturalem* і *ad naturas*). Тома вкотре наголошує на необхідності сенсорного контексту для кінцевого пізнання.

Проте, чи ця теза заперечує саму можливість пізнання нематеріальних субстанцій? Відповідь Аквіната – позитивна. Ми пізнаємо тільки такі універсальні сенси, які існують в тілесних речах. За посередництва матеріальних речей ми не можемо дійти до інтелектуального пізнання нематеріальних субстанцій: *per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere* (q.88, a.2)! Тобто сфера природного пізнання – це середина сфера між індивідуальними матеріальними речами (які ми можемо пізнавати тільки непрямо) і нематеріальними, самостійно-існуючими субстанціями. Правда, у відповідях на закиди Тома трохи пом'якшує свою тезу: ми можемо, виходячи від матеріальних речей піднятися до пізнання речей нематеріальних, але таке пізнання не можна назвати досконалим внаслідок несумірності цих двох пізнаваних сфер (*ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales*) (q.88, a.2 ad 1). Тут перед нами певне напруження між *non possumus* і *possumus* у двох фрагментах того ж самого артикулу. Ясно, що ці звороти вживаються у різних аспектах, але все ж таки краще було вжити більш обережні слова (наприклад, замість «ми не можемо дійти до інтелектуального пізнання нематеріальних субстанцій» доречніше б одразу сказати, що «ми не можемо дійти до досконалого інтелектуального пізнання нематеріальних субстанцій»). У фрагменті q.88, a.2 ad 2 на нас чекає ще одна несподіванка: пізнання шляхом негацій (*per viam remotionis*) приписується Аристотелю!

А пізнання Бога? У цьому житті в рамках природного пізнання ми можемо пізнавати Бога за посередництвом творіння (*magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus*) (q.88, a.3). Як завжди у подібних випадках Тома цитує Рим. 1, 20.

### 3. Томістична концепція інтенційності

Образ природного пізнання описаний у STh I, 84-88 дає відповіді на низку важливих запитань. Проте залишається ще багато запитань, на які ми відповіді не знаходимо і які потребують подальшого прояснення. Всі ці запитання (якщо обмежитися епістемологічною перспективою) можна поділити на дві групи.

До *першої групи* слід віднести запитання, що стосуються предметів природного пізнання. Тома як теолог не може припускати, що світ складається тільки з індивідуальних тілесних речей, адже існують, наприклад, чисті (нематеріальні) духи або ангели. Якщо бути точним, то це природне пізнання обмежується сферою матеріальних речей. Іншими словами, матеріальний світ є сферою компетенції нашого інтелекту. Однак виникає запитання: *якщо природний світ складається з індивідуальних речей, то чому і в який спосіб*

існують інтелігібельні види (щосності, ідеї, нематеріальні форми)? Як розуміти, що матеріальні індивідуалії є носіями нематеріальних універсальних видів? Чому світ індивідуальних речей виявляється інтелігібельним? Нарешті, яким є онтологічний статус універсальних форм (інтелігібельних видів)?

До другої групи слід віднести запитання, що стосуються способу пізнання матеріального світу. Аквінатова теорія абстракції як процесу утворення інтелігібельних видів вже дає певні відповіді. Однак залишаються інші запитання. Чому саме так влаштоване наше пізнання? Звідки у нашого інтелекту така спроможність – за умови спрямованості на індивідуальні речі утворювати інтелігібельні образи? Далі, звідки ми знаємо, що у такий спосіб утворювані інтелігібельні образи дають нам адекватне знання про світ? Чи маємо ми у своєму розпорядженні процедури перевірки наших пізнань на предмет їх істинності?

На обидві групи питань закликає відповідати якась добре продумана теорія, що дозволяє поєднати дві перспективи: онтологічну й епістемічну. Також ця теорія має містити і певну теорію істини, що дозволяє витлумачувати наші пропозиції і судження про світ як істинні й об'єктивно-значущі висловлювання. Що це може бути за теорія?

Головна епістемічна позиція Томи може бути виражена як теза про уподібнення інтелекту до предмету пізнання: *quod omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis ad scitum* (De veritate, q.8, a.5). Домінік Перлер пропонує називати цю тезу *тезою тотожності*: когнітивний стосунок наявний за умови, якщо актуально-дієвий інтелект ототожнюється з актуально-дієвим предметом пізнання [Perler, 2004: S. 32]. Перед нами – *опис стосунку одних онтологічних одиниць до інших, одних сутностей до інших*.

**3.1. Поняття когнітивної сутності.** Когнітивна сутність (суб'єкт пізнання) має певну властивість, що відрізняє її від не когнітивних сутностей (об'єктів, яким не притаманна спроможність пізнавати). Останні мають тільки власні форми (стіл має форму столу, дерево – форму дерева), тоді як сутність, що здатна пізнавати, має не тільки власну форму, а ще й форми інших речей: *considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum* (STh I, q.14, a.1). Можна сказати так: стіл або дерево є носіями певних когнітивних характеристик (= є інтелігібельними), але самі вони не можуть сприймати і виражати цей когнітивний зміст і тому не є когнітивними сутностями. А тим більше (і саме про це каже Аквінат) вони не можуть сприймати когнітивний зміст (форми) інших речей.

Отже, певна сутність  $X$  є когнітивною, якщо вона спроможна мати форму сутності  $Y$ .

Цю тезу Перлера [Perler, 2004: S. 33] я б трохи уточнив. Коли ми кажемо сутність  $X$  має форму  $Y$ , то при цьому стверджується, що вона може *свідомо*

*сприймати* форму *Y*. Дійсно, Тома розвиває тут епістемічний критерій когнітивної сутності в рамках Аристотелевої метафізичної програми, яка розрізняє *субстанційні і акциденційні форми* речей. Перші – це принципи, що конституують ту або іншу річ як таку (відповідаючи на питання: що означає бути людиною, деревом або каменем). Другі – це принципи, що надають певній речі акцидентальних характеристик у певний відтинок часу *t*. Так на моєму столі лежить червона троянда. Через певний час, коли вона засохне, її колір буде блідно-рожевим. У цьому прикладі – «мати червоний колір» і «мати блідно-рожевий колір» – є акциденційними формами (в той час як «бути трояндою» – це субстанційна форма). Когнітивна сутність це сутність, що спроможна сприймати як субстанційні, так і акциденційні форми інших речей.

**3.2. Іntenційне або духовне буття.** Коли ми кажемо, що одна сутність сприймає форму іншої сутності, то тут треба зробити ще одне уточнення. Форма якоїсь речі може сприйматися у матеріальний і у нематеріальний способи. Якщо я запалюю свічку за допомогою сірника, то можна сказати, що свічка *сприймає* від палаючого сірника *форму вогню*. Це і буде приклад *матеріального сприйняття форми*. Коли ж я, звернувши інтелектуальну увагу на палаючу свічку і сприймаючи її образ, утворюю поняття палаючої свічки, то у такому разі я сприймаю її форму *нематеріально*. Форма, що сприйнята нематеріальним чином, існує в *інтенційний або духовний* спосіб.

«Таким чином форма сприймається реципієнтом без матерії, позаяк реципієнт, перебуваючи в дії, уподібнюється [сприйманому предмету] за формою, а не за матерією. І в такий спосіб почуття сприймає форму без матерії, бо форма у почуттях має інший онтологічний модус, ніж форма у речі, що чуттєво сприймається. Адже у речі, що сприймається, [форма] має природний спосіб буття, а в почуттях – *інтенційне або духовне буття*».

Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam. Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale (Sententia libri De anima II, 24).

У зв'язку з цим Домінік Перлер уточнює когнітивний критерій томістичної епістемології: певна сутність *X* є когнітивною тоді і тільки тоді, якщо вона в стані сприймати і мати у собі форму сутності *Y* без матерії у модусі інтенційного буття [Perler, 2004: S. 36]. Отже, мати когнітивний стосунок до певної речі означає сприймати форму цієї речі у модусі інтенційного буття (*esse intentionale*), яке відрізняється від природного буття (*esse naturale*). Очевидно, також, що Тома приписує процес інтенційного сприйняття не тільки інтелектові, але й почуттям.

Іntenція чуттєвої форми виникає в певному чуттєвому органі внаслідок не природної, а духовної зміни (*immutatio spiritualis*). Така зміна ока, сприймаючи червоний колір ось цієї троянди, сама не стає червоною (*ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata*). «Для діяльності чутте-

вого сприйняття потрібна духовна зміна, завдяки якій в органі чуттєвого сприйняття виникає інтенція чуттєво-сприйнятої форми» (*ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus*) (STh I, q.78, a.3). Якщо Петро пише аквареллю червону троянду і пензлем наносить на ватман червоний колір, то з білим папером відбуваються *природні зміни*: біла поверхня паперу фарбується у червоний колір (білий папір *сприймає* форму червоного). Коли ж Марія роздивляється натюрморт, написаний Петром, то в ній відбуваються *духовні зміни*: зір Марії сприймає чуттєву форму червоної троянди і ця троянда починає існувати в модусі *esse intentionale*. Тут перед нами два різновиди змін (*immutatio naturalis – immutatio spiritualis*) і два онтологічні регіони (*esse naturale – esse intentionale*). Причому термін *immutatio spiritualis* є загальним для чуттєвої й інтелектуальної діяльності (тому *immutatio spiritualis* не збігається з *immutatio intellectualis*).

Не слід також ототожнювати терміни «нематеріальне буття» і «духовне буття». В одному з фрагментів (STh I, q.56, a.2 ad 3) Тома стверджує, що ангели *самі по собі* (як субсистентні, самостійно існуючі форми) мають *природне і нематеріальне буття* (адже їх природа – нематеріальна), але у когнітивних стосунках (коли, наприклад, один ангел пізнається з боку іншого ангела) вони мають *нематеріальне і духовне буття*. Очевидно, що тут «духовний» не означає «нематеріальний». У той час люди або троянди *самі по собі* мають природне і матеріальне буття, а як предмети пізнання – духовне або інтенційне буття. Такі дистинкції дозволяють мислити певні речі або процеси, в яких безпосередньо поєднуються матеріальні і духовні аспекти, в яких духовне і матеріальне зумовлюють одне одного. Наприклад, зіниця ока, сприймаючи червоний колір, не стає червоною; тобто *форма червоного перебуває в матеріальному* (тілесний зір) *не у матеріальний спосіб*. Так само, коли вухо сприймає музичний твір, або смак сприймає щось солодке або гірке. Однак, у свою чергу, на відміну від зору як чогось матеріального, наш інтелект є нематеріальний. Так, наприклад, поняття червоного перебуває в інтелекті *як щось нематеріальне в нематеріальному* (тут якраз можливе ототожнення *нематеріального і духовного*).

Певна координація матеріальних передумов і диспозицій з нематеріальною формою (сенсом, інформацією) є вкрай важливою при урахуванні того факту, що органи чуття спеціалізовані і відрізняються один від одного. Певна матеріальна диспозиція корелює лише з певною формою (наприклад, зір як певна матеріальна диспозиція або умова бачення корелює з візуальним образом, що актуалізує цю умову або диспозицію). Як ми відзначали вище, така позиція підкріплюється слушним аргументом: порушення або втрата зору призводить до деформації або втрати можливості сприймати візуальні образи.

Проте, окрім зовнішніх чуттів Тома припускає ще й існування внутрішнього або загального почуття (*sensus communis*). Які його функції? Ось

переді мною на столі стоїть червона троянда у скляній вазі. Зовнішні почуття сприймають різні чуттєві форми (конкретний колір, запах і матеріальна структура, яку я сприймаю на дотик, тобто, чуттєві форми *a, b, c*). Ці чуттєві форми поєднуються у *sensus communis*, позаяк зводяться до одного-єдиного предмета. Таке поєднання дозволяє далі утворювати єдиний образ предмета – його *phantasma* (продукт діяльності *phantasia*). Далі, піддаючи образ троянди різноманітним інтелектуальним операціям, я завжди можу *судити*, що переді мною той самий предмет (діяльність *vis cogitativa*). Нарешті, цей образ може бути відтворений за допомогою моєї *пам'яті*, коли я буду згадувати через довгий час – яка ж була ця троянда і хто мені її подарував (діяльність *vis memorativa*). Всі ці сприйняття внутрішніх почуттів передбачають матеріальні умови і локалізовані у певних матеріальних ділянках мозку (таке припущення може нас сьогодні здивувати, але пригадаймо хоча б значно пізнішого автора – Декарта!).

Однак фантазми – не достатня умова для інтелектуального пізнання (адже, як ми пам'ятаємо, фантазма є подобою одичної речі). Поряд з актами чуттєвого сприйняття необхідно вдаватися до актів, що сприймають предмети в універсальному аспекті – в аспекті інтелігібельних видів. Тільки тоді, коли активний інтелект абстрагує *species intelligibilis* виникає інтелектуальний стосунок до речі (предметі пізнання). Тому треба розрізнявати два інтенційні стосунки [Perler, 2004: S. 76]:

(а) коли *акт чуттєвого сприйняття* спрямовується на форму, тоді в результаті ця форма представлена у *фантазмі* з усіма своїми індивідуальними властивостями;

(б) коли *інтелектуальний акт* спрямовується на форму, тоді ця форма представлена в інтелігібельному виді без жодних індивідуальних властивостей.

В ситуації (б) відсутні індивідуальні властивості, бо інтелектуальний акт спрямований безпосередньо не на індивідуальний предмет. Інтелект спрямовується до одичних матеріальних речей не прямо, а *за посередництва фантазм* (що мають прямий стосунок до індивідуальних речей). Вище було з'ясовано, що на думку Аквіната інтелект може мати прямий стосунок до індивідуальної речі тільки *в акті рефлексії, не прямо*. Тому його властивим предметом Аквінат і називає інтелігібельні види.

Ця Аквінатова теза про опосередковане пізнання одичного буде піддана послідовній критиці уже Дунсом Скотом. Хіба ми не можемо спрямувати інтелектуальний акт на щось індивідуальне? Чи не втрачаємо ми при цьому прямий доступ до світу? Світ складається з індивідуальних речей, фактів і подій, а ми завжди приходимо до нього на обхідних шляхах абстрагування. А якщо ми скеруємо нашу увагу на самі інтелектуальні акти? Хіба вони не дані нам як щось одичне? У відповіді на ці питання підхід Томи відрізняється від підходу Дунса Скота або Вільяма Окама. Теорія інтенційності Аквіната здається якоюсь недосконалою і неповною. На її захист можна

сказати те, що рефлексивність сприйняття одиничних предметів або власних інтелектуальних/волюнтативних актів як актів “другого кроку” слід тлумачити у *не-темпоральний спосіб*. Наприклад, коли я скеровую свою увагу на мій інтелектуальний акт сприйняття троянди, то це не означає, що спочатку у часовому відрізьку  $t_1$  я сприймаю інтелегібельний вид троянди, а потім, у часовому відрізьку  $t_2$  я сприймаю індивідуальну троянду або своє індивідуальне сприйняття троянди. Обидва акти відбуваються *одночасно*. З другого боку, річ, що мною пізнається, очевидно має передувати пізнанню, *спочатку має бути даною* (даною для почуттів). Наше пізнання завжди спрямовані у першу чергу на речі світу. І така позиція томістичної епістемології виправдано називається *епістемічним реалізмом*.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.-СПб.: Университетская книга. – 2000. – 495 с.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль. – 1982. – 623 с.
- Лосский В.Н. Боговидение. – М.: АСТ. – 2003. – 760 с.
- Мейендорф И. Православие и современный мир. – Минск: Лучи Софии. – 1995. – 112 с.
- Свежавский С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – №33. – 1995. – С. 7–183.
- Секундант С. Фома Аквинский и Декарт: идея как объект познания // Sententiae XIX–XX. – 2/2008 – 1/2009. – С. 43–70.
- Фома Аквинский Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. – СПб.: Азбука-классика. – 2004. – 478 с.
- Aersten J. A. Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophen des Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – 2000. – S. 186–201.
- Goris W. Anthropologie und Erkenntnislehre // Andreas Speer (Hrsg.). Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen. – Berlin-New York: Walter de Gruyter. – 2005. – S. 125–140.
- Grabmann M. Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. – München: Verlag Josef Kösel. – 1935. – 225 S.
- Heinzmann R. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Kohlhammer. – 1994. – 281 S.
- Kenny A. Aquinas on Mind. – London-New York: Routledge. – 1993. – 182 p.
- Krapiec M. A. Dzieła II. Realizm ludzkiego poznania. – Lublin: Wydawnictwo KUL. – 1995. – 664 s.
- Kretzmann N. Philosophy of Mind // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP. – 1993. – P. 128–159.
- Lichacz P., OP Metafizyka w teologii świętego Tomasza z Akwinu // Metafizyka i teologia. Debata u podstaw / Redakcja Robert J. Woźniak. – Kraków: WAM. – 2008. – S. 163–186.
- Mondin B. Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano. – 1991. – 673 p.
- Perler D. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. – 2004. – 436 S.

*Pieper J.* Tomasz z Akwinu. – Kraków: Znak. – 1966. – 151 s.

*Schönberger R.* Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg: Junius. – 1998. – 178 S.

*Święty Tomasz z Akwinu* De ideis. O ideach. – Lublin: Wydawnictwo KUL. – 2006. – 341 s.

*Świeżawski S.* Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Wydawnictwo Antyk. – 2000. – 768 + 91 s.

*Thomas von Aquin* Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84-88 des 1. Teils der Summa de theologia) / Übersetzt und erklärt von Eugen Rolfes. – Hamburg: Felix Meiner Verlag. – 1986. – 126 S.

*Torrell J.-P.* Recherches thomasiennes. – Paris: Vrin. – 2000. – 386 p.

*Vries J.* Kantische und thomistische Erkenntnistheorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München. – 1955. – S. 1–34.

---

*Andriy Baumeister* PhD in philosophy, Associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv.

*Андрій Баумейстер*, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

---