

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ

Андрій Баумейстер (Київ)

ОСЯГНЕННЯ РЕАЛЬНОГО БУТТЯ: ДИСКУСІЙНІ ПИТАННЯ ТОМІСТИЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ В СВІТЛІ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

1. Чи є епістемологія Аквіната різновидом емпіризму?

Якщо Аквінатові, з одного боку, не можна приписувати наївний сенсуалізм, то, з іншого боку, в його епістемології вочевидь спостерігаємо потужні емпірицистські тенденції. Чи є св. Тома емпіриком? Чи сьогодні взагалі можливо надати одне-єдине визначення емпіризму?

Навіть такі близькі один до одного мислителі як Стефан Свежавський і Мечислав Кромпец вживають термін «емпіризм» у різних значеннях. Так, Кромпец стверджує, що Аквінатова теорія двох інтелектів (двох інтелектуальних спроможностей – *intellectus possibilis* й *intellectus agens*) дозволяє уникнути сенсуалізму і емпіризму з одного боку, й апіоризму та ідеалізму – з іншого [Krajes, 1995: s. 492]. Активний інтелект утворює інтелігібельні види з чуттєвих вражень і чуттєвих образів, що заперечує будь-який *сенсуалізм й емпіризм* (бо такий погляд на діяльність інтелекту дозволяє уникнути концепції *безпосереднього* впливу чуттєвих вражень на інтелектуальне пізнання). При цьому також заперечується *ідеалізм* та *апіоризм*, бо, згідно з Аквінатовим епістемічним припущенням, інтелігібельні види не існують самостійно і не вроджені нашому інтелектові. Як бачимо, Кромпец вживає терміни «сенсуалізм» і «емпіризм» через кому, а на наступній сторінці навіть об'єднує їх в один термін – «сенсуалістичний емпіризм» [Krajes, 1995: s. 493]. Щоправда, останній термін залишає можливість казати про якийсь інший різновид емпіризму, хоча цією можливістю Кромпец не користується. В той же час Стефан Свежавський сміливо каже про емпіризм св. Томи (*aposteriorizm i empiryzm Tomaszowy*) [Swieżawski, 2000: s. 465]. Тут, очевидно, емпіризм і сенсуалізм протиставляються один одному.

© Андрій Баумейстер, 2010

Безперечно, досвід у св. Томи – це не лише чуттєві даності. Аквінат не редукує епістемічний досвід до чуттєвого. Досвід такої істоти, як людина – це чуттєві даності + діяльність інтелекту. Ми не віддані на поталу зовнішнім враженням, ми їх трансформуємо у предмети пізнання. Наш досвід – це досвід інтелектуальної істоти, що активно перетворює світ, чиє буття визначене специфічними способами перебування у світі.

Наважуся стверджувати, що епістемологія св. Томи – це *не емпіризм*. З того лише факту, що досвід (зокрема – чуттєвий досвід) є важливою умовою пізнання, не випливає, що перед нами приклад емпіризму. Зрозуміло, слід розрізняти *емпіризм* і *теорію досвіду*. Емпіризм – це специфічна (редукціоністична) теорія досвіду. Наприклад, з того, що в теоретичній філософії Канта чисті поняття розсудку мають пізнавальне значення лише в рамках досвіду, зовсім не випливає, що теорія пізнання Канта – один з варіантів емпіризму. Якщо ж брати термін емпіризм у широкому значенні, то тоді й Декарт або Гуссерль – емпірики, адже принциповим моментом їхніх філософій є постулювання примату безпосереднього інтелектуального споглядання (інтелектуального досвіду)¹. Проте у такому випадку сам термін «емпіризм» втрачає свою позначальну й розрізнявальну функції (бо він нічого не позначає і не розрізняє).

Якщо ж уживати термін «апостеріоризм» для позначення специфіки певної епістемології, то й тут, боюся, ми нічого не досягаємо. Понад те, ризикуємо хибно витлумачувати теорію пізнання св. Томи. Апостеріоризм у випадку Аквіната може вказувати лише на те, що всі наші пізнання *починаються* з досвіду. Однак не всі пізнання, як ми пам'ятаємо з Канта, *походять* з досвіду. З цією Кантовою тезою погодився б і св. Тома. Отже, як емпіризм, так й апостеріоризм не можна уважати властивостями Аквінатової епістемології. Було б помилкою описувати за допомоги цих термінів томістичну теорію пізнання.

2. Чи заперечує Аквінат пізнання a priori?

У світлі досліджень головного змісту Питання 84 варто запитати: *чи заперечує св. Тома пізнання a priori?* На мою думку, св. Томі не можна приписувати жорсткий анти-апріоризм. Коли Свежавський оперує такими термінами, він змішує генетичний рівень і рівень нормативний (рівень значущості). Важливість для Аквіната чуттєвого досвіду і тілесності є очевидною. У та-

¹ І такі інтерпретації справді мали місце серед істориків філософії. Класичним прикладом тут може слугувати позиція Жана Лапорта: «Пристаювати в усьому до *того, що бачиш*, фіксувати побачене *таким, яким ти його бачиш*, до якого би порядку воно не належало, при цьому нічого не домішуючи від своєї чуттєвості: ось картезіанський чин, що виявляється і у теорії методу, і, також, у *Cogito* та тих кроках [думки], що з нього випливають. Чин *емпіричний* у найпершому і автентичному значенні цього слова. Тільки той не погодиться з цим твердженням, кого надумані асоціації завжди змушують плутати *емпіричне* і *сенсуалістичне*. Отож, якби ми будь-що прагнули охарактеризувати філософію Декарта одним словом, то їй найліпше би пасувало, попри всю парадоксальність цього варіанту, слово *емпіризм* – емпіризм радикальний та інтегральний.» [Laporte, 2000: p. 477]

кому разі дійсно можна говорити про різновид апостеріоризму й емпіризму. Відповідь на питання про початок нашого пізнання у св. Томи однозначна: воно бере початок з почуттів. Що ми пізнаємо? Ось ці тілесні одиничні речі й фізичні процеси. Однак тоді і Ляйбніца, і Канта варто називати апостеріористами й емпіристами. Проте на нормативному рівні Аквіната не можна називати анти-апріористом.

По-перше, досвід не може бути умовою значущості нашого пізнання. Так, ми пізнаємо індивідуальні тілесні речі. Але емпірія не дає нам критеріїв універсальності й необхідності пізнання. Істина – в інтелекті, що розподіляє і поєднує. По-друге, питання полягає у тому, що проблема апріорного пізнання непомітно підміняється проблемою вродженого пізнання. Хіба Ляйбніц або Кант стверджували, що апріорні пізнання – це вроджене пізнання форм всіх речей? Ляйбніц, спростовуючи критику Лока, намагається показати, що «вроджене» знання існує в нас лише у віртуальний спосіб, як сукупність певних диспозицій і спроможностей. А Кант не втомлюється підкреслювати, що категорії нічого самі по собі не пізнають, без чуттєвого матеріалу вони не дають жодного знання, є «порожніми». Хіба св. Тома висловлюється не схожим чином, коли каже, що в нашому інтелекті є певні першо-принципи пізнання і що наша душа має знання про речі спочатку лише у потенції? Зрозуміло, не варто забувати про відмінності між Кантом і св. Томою, але саме у зазначеному аспекті між ними існує певна паралель.

Наприклад, Роберт Гайнцман прямо приписує св. Томі вчення про формальне *a priori*. Апріорі всього пізнавального процесу, яке не залежить від досвіду і передує йому, – це *lumen mentis* або *lumen naturalis*. «Св. Тома розуміє під цим [ментальним або природним світлом] певне чисто *формальне a priori* (*ein rein formales Apriori*), таку умову можливості, за якої суще може пізнаватися у своїй істоті (*die Bedingung der Möglichkeit, dass Seiendes in seinem Wesen begriffen werden kann*)» [Heinzmann, 1994: S. 49]. Однак, з іншого боку, св. Тома заперечує *матеріальне a priori* вроджених ідей, заперечує ілюмінізм або безпосереднє убачання істини. Ментальне світло – це *habitus principiorum*, тотожне до законів буття і мислення [Heinzmann, 1994: S. 50].

Йоганес Фриз стверджує, що св. Тома фактично визнавав синтетичні судження *a priori*, хоча, звичайно, сам термін йому ще не був відомий [Vries, 1955: S. 6]. Щоправда, як представник трансцендентального томізму, Фриз пропонує досить ризиковану тезу про апріорність фундаментальних онтологічних понять у св. Томи. За Аквінатом, інтелект, просвічуючи чуттєві образи (фантасми), знаходить адекватний предмет для пізнання (*obiectum proportionatum*). Іноді св. Тома навіть каже, що «наш інтелект *убачає* інтелігібельний вид у фантасмах» (*connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatis videat*) (STh II^a-Іае, q.180, a.5 ad 2).

Фриз наполягає на тому, що Аквінатові у *quidditas*-концепції йдеться не про пізнання субстанційних сутностей речей, а радше про пізнання суттєвого у чуттєво-даних змістах (учення про пізнання інтелігібельного виду, що

позначається як *quidditas, meint vielmehr nur das Wesenhafte der gegebenen sinnlichen Inhalte*) [Vries, 1955: S. 18]. Те, що не може сприйматися почуттями, те не може й осягатися інтелектом як суттєве у чуттєво-даному. Так, почуття не можуть сприймати реальне буття (*das reale Sein wird aber vom Sinn nicht wahrgenommen*). Почуття сприймають тільки певні властивості буття (*Soseinsgehalte*): чуттєві якості, просторово-часові характеристики тощо. На підставі такого сутнісного пізнання (*Wesenserkenntnis*) можна побудувати тільки феноменологію сутностей (*Wesensphänomenologie*) на кшталт Гусерлевої, але не реалістичну онтологію. «Саме реальне буття, так само, як і субстанцію, і каузальність, не можна сприйняти чуттєво, не можна убачати; вони додаються у процесі мислення (*werden durch das Denken hinzugefügt*). Тобто ці фундаментальні онтологічні поняття є апіорними стосовно чуттєвого споглядання (*diese grundlegenden ontologischen Begriffe sind der sinnlichen Anschauung gegenüber a priori*)» [Vries, 1955: S. 19].

Св. Тома каже, що світло активного інтелекту бере участь у вічному нествореному світлі. Далі він стверджує, що першо-принципи пізнання ми не доводимо і не можемо висувати з досвіду. Це і є вчення про пізнання *a priori*. Наведу декілька важливих фрагментів, а потім їх прокоментую.

«Від природи у людині перед-існують самоочевидні принципи доведення, які є ніби зародками контемпляції, властивої для мудрості. Також [у людині перед-існують] принципи природного права, що є зародками моральних чеснот».

Praeexistunt enim naturaliter in ipso principia demonstrationum per se nota, quae sunt semina quaedam contemplationis sapientiae; et principia iuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium (De veritate, q. 14, a. 2).

«У тому, хто навчається, знання перед-існувало, але не повністю в актуальному стані, а ніби у зародкових раціях. [Таке перед-існування можливе] завдяки тому, що універсальні концепти, пізнання яких вкладене в нас від природи, є ніби зародками всіх тих пізнань, що потім з них виростають».

In eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. (De veritate, q. 11, a. 1 ad 5).

Від природи вкладений в нас і природний закон: *Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita* (Super Sent., lib. 4 d. 33 q. 1, a. 1). Також істина християнської віри, хоча і перевищує раціональну здатність людини, «однак те, що дане раціонально від природи, не може суперечити цій істині»: *Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt* (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 7).

У «Коментарі на Сентенції» св. Тома каже, що перші принципи пізнання відомі нам від природи: *sunt naturaliter cognita* (Super Sent., lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4), вони не доводяться, а є самоочевидними: *prima principia per se nota non probantur* (Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3) і людина пізнає їх одразу, без

будь-якого дослідження: *prima principia sine inquisitione statim cognoscit (unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur)* (Super Sent., lib. 2 d. 3 q.1, a. 6 ad 2). Трохи інше формулювання, але ту саму думку знаходимо в «Сумі теології» (q.79, a.8 і також q.79, a.12). Перші принципи, вкладені в нас від природи, присутні в нашому інтелекті не як певна його спроможність, а в габітуальний спосіб: *prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum* (Summa Theologiae I, q.79, a.12).

Коли йдеться про перші принципи доведення і про цілі людини, відповідні до її природи, св. Тома навіть ризикує вжити термін «вроджені принципи»: *unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini* (Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2, a. 4 qc. 4). Тут ми, безперечно, маємо справу з тим випадком, коли можна спостерігати процес термінологічної само-корекції у св. Томи. Він називає перші принципи теоретичної і практичної рації *вродженими* здається тільки у цьому ранньому трактаті. Пізніше замість «вроджені» Аквінат буде уживати термін «вкладене від природи» (*naturaliter indita*) і «відомі з самих себе» (*per se nota*) знання (див., наприклад, Contra Gentiles, lib. 4 cap. 92: *prima principia demonstrationum sunt per se nota*). Хоча термін *per se nota* у стосунку до перших принципів з'являється вже у тому-таки «Коментарі на Сентенції» (вище цитований фрагмент Super Sent., lib. 1 d. 3 q.1, a.4 ad 3). Термін *naturaliter indita* позначає онтологічний аспект (звідки в нас ці перші принципи і у який спосіб в нас перебувають), а термін *per se nota* позначає епістемічний аспект (як ми їх пізнаємо, у який спосіб вони дані нашому пізнанню). З одного боку, слід упевнено казати, що перші принципи пізнання і дії не є продуктом досвіду (вони напроти – базові умови досвіду). З іншого, знання про них також не є ані продуктом ілюмінації, ані продуктом інтуїції – тут можна погодитися з Баттістою Мондіном [Mondin, 1991: p. 492].

Проте може виникнути заперечення, що тут в Аквіната викладається вчення про пізнання *a priori*. Свежавський стверджує, що *universales conceptiones* – це ніби загальні схеми, підходи, які закладені в нас. Йдеться не про ідеї, не про вроджені поняття, а тільки про схеми, що починають реалізовуватися й розгортатися в той момент, коли людина отримує чуттєвий матеріал, тобто – чуттєвий досвід [Свежавский, 1995: с. 134]. Боюся, що видатний польський дослідник перебуває у полоні термінологічних упереджень XVII століття. Термін «вроджені ідеї» – дуже невдалий термін. Коли Джон Лок критикує теорію вроджених ідей, він також за словом не убачає суті. А Ляйбніц відповідає, що «вродженість» не вказує на актуальний процес пізнання до певного досвіду. Йдеться не про те, що людина, не маючи жодного досвіду (наприклад, будучи повністю ізольованою від світу – від звуків, візуальних образів, тактильних контактів із зовнішніми речами) вже має якесь пізнання про світ. Йдеться радше ось про ці раціональні схеми, які «оживають», вступають у дію тільки за наявності досвіду. А вже Кант прямо каже про те, що пізнання *a priori* – це

конститутивні умови досвіду; саме це пізнання без досвіду *нічого не пізнає*. Йдеться про чисті форми чуттєвості (простір і час) і про трансцендентальні розсудкові форми (чисті поняття розсудку, категорії).

Не варто випускати з поля зору відмінність між св. Томою і Кантом (або між св. Томою і Ляйбніцем) у тлумаченні походження, обсягу і способів застосування такого пізнання. Проте і *не варто заздалегідь стверджувати, що Аквінат заперечує апріорне пізнання саме через те, що заперечує теорію вроджених ідей*. Бо св. Тома розуміє предикат «вроджені» знання у перспективі Аристотелевої критики *anamnesis*-теорії Платона.

3. Чи був Аквінат репрезентаціоністом?

Св. Тома рішуче заперечує епістемічний ідеалізм. Вище була запропонована коротка теза: пізнання відбувається *завдяки* інтелігібельним видам, але воно не є пізнання *про* інтелігібельні види. Однак залишається все ж певна двозначність. З одного боку, Аквінат стверджує, що людський інтелект пізнає конкретні речі зовнішнього досвіду і саме ці речі – властивий предмет нашого пізнання. З іншого боку, він часто повторює, що саме щосність (= інтелігібельний вид речі, форма або ідея) є властивим предметом нашого пізнання. Як узгодити між собою ці твердження? У св. Томи є місця, де він навіть каже про те, що подоба речі, яка перебуває в інтелекті, є першим предметом пізнання (Super Sent., lib. 1 d. 35, q.1, a.2).

Далі, якщо *species intelligibilis* є тільки когнітивним засобом пізнання (те, *завдяки* чому – *id quo*, а не те, *що* пізнається – *id quod*), то як вона може бути *щосністю самої речі* в інтелекті? Наведу декілька характерних фрагментів.

У «Сентенціях» він з посиланням на Авіцену стверджує: «Пізнаваний вид можна розглядати у двох аспектах: або [1] згідно з буттям, що його пізнаваний вид має в інтелекті, й тоді він має одиничне буття, або [2] в тому аспекті, в якому пізнаваний вид є подобою певної, так-от пізнаваної речі, оскільки він [пізнаваний вид] призводить до її [речі] пізнання; у такій перспективі він має універсальний [статус]».

Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem (Super Sent., lib. 2 d. 17, q.2, a.1 ad 3).

«Інтелектуальне пізнання – це не така дія, що переходить на пізнаванну річ, як нагрівання переходить на те, що нагрівається; вона залишається у суб'єкті пізнання. Однак пізнання має стосунок до пізнаваної речі завдяки тому, що [інтелігібельний] вид, будучи, як форма, принципом інтелектуальних дій, є подобою цієї [пізнаваної] речі.

Далі треба зауважити, що інтелект, оформлений видом речі, перебуваючи у процесі пізнання, формує у самому собі інтенцію пізнаваної речі, яка є смислом речі, що позначається через дефініцію.

Ця ж інтелектуальна інтенція, будучи ніби завершенням інтелігібельної дії, відрізняється від самого інтелігібельного виду, що актуалізує інтелект;

[інтелігібельний] вид варто розглядати як принцип інтелігібельної операції. Але й те, й інше є подобами пізнаваної речі. Позаяк інтелігібельний вид, як форма інтелекту і принцип інтелектуального пізнання, є подобою зовнішньої речі, то з цього випливає, що інтелект формує інтенцію як подобу зовнішньої речі: бо дія адекватна предметів, [до якої вона спрямована]. А з того, що інтелектуальна інтенція подібна до певної речі, випливає, що інтелект, формуючи ось-таку інтенцію, інтелектуально пізнає ось-цю річ.»

Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53).

Аквінат розглядає *species intelligibilis* у двох аспектах: (1) онтологічний аспект виявляє інтелігібельний вид як сутність, що існує в інтелекті й має одиничне буття; (2) епістемічний аспект (когнітивний засіб пізнання) вказує на певний *когнітивний зміст*, що має універсальний вимір (тоді як перший аспект виявляв *когнітивний засіб*). Тому, коли Аквінат каже, що *species intelligibilis* – це те, завдяки чому ми пізнаємо річ, він має на увазі аспект (1), інтелігібельний вид як *similitudo* речі. Коли ж він каже, що *species intelligibilis* – це властивий предмет пізнання, він має на увазі аспект (2), інтелігібельний вид як *similitudo* і *quidditas* речі.

Адже йдеться про різні аспекти тієї ж самої речі: (а) ідея троянди перебуває у моїй свідомості поряд з іншими ідеями; її онтологічний статус – бути одиничним *інтелектуальним актом*. Поряд з цим (б) ідея троянди вказує на певний *інтелігібельний зміст* (зміст троянди, її щосність); вона не тільки інтелектуальний акт серед інших інтелектуальних актів – вона інтелектуальний акт з певним змістом. Обидва аспекти ідеї троянди мають стосунок до ось цієї індивідуальної троянди, що стоїть у вазі на столі. І я пізнаю саме цю індивідуальну річ. А два аспекти *species intelligibilis* є нічим іншим, як *двома способами існування однієї і тієї ж природної речі*.

Найвиразніше це вчення про два аспекти інтелігібельного виду (форми, ідеї) постає у *Quaestiones disputatae De veritate*.

«Слід сказати, що будь-яке пізнання відбувається згідно з певною формою, яка у тому, хто пізнає, постає принципом пізнання. Таку форму можна

розглядати у двох аспектах: в аспекті її перебування у суб'єкті пізнання і в аспекті її стосунку до речі, чією подобою вона [форма] є. Згідно з першим значенням, форма актуалізує пізнання того, хто пізнає; згідно з другим, форма скеровує суб'єкта пізнання до певного пізнаваного предмету. Тому модус пізнання якоїсь речі відповідає стану того, хто пізнає, тобто того, хто приймає форму у властивий для нього спосіб. Пізнавання ж річ не мусить існувати відповідно до модусу суб'єкта пізнання, або згідно з тим способом, в якій форма, як принцип пізнання, перебуває у тому, хто пізнає. Отже ніщо не перешкоджає, аби пізнавати матеріальні речі за допомогою форм, які перебувають в умі у нематеріальний спосіб.

В умі того, хто отримує знання від [матеріальних] речей, форми існують згідно з певним дієвим впливом [цих] речей на душу. А будь-яка дія відбувається завдяки формі; тому форми, що перебувають в нашому умі, первинним і принциповим чином мають стосунок до форм тих речей, що існують поза [нашою] душею».

Dicendum, quod omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi dupliciter potest considerari: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum respectum secundum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum illum modum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci.

In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum (De veritate, q.10, a.4).

Ще раз нагадаю, що під подобою (*similitudo*) св. Тома розуміє певний різновид ідентичності (а саме – формальної ідентичності), що існує між інтелігібельним видом речі і самою чуттєвою річчю. Вид (*species*) і річ співвідносяться за сутністю, тобто їх ідентичність – це ідентичність в аспекті сутнісної форми. Вид – це власне і є сутність речі, що має властивий (інтелігібельний) спосіб існування. Іншими словами, види (як чуттєві, так і інтелігібельні) не є відбитками чи картинами речей. Природне пізнання осягає у *первинний спосіб* зовнішні предмети (індивідуальні матеріальні речі) *за допомогою* когнітивних засобів (чуттєвих видів, фантазм, інтелігібельних видів) і лише у вторинний спосіб – самі ці когнітивні засоби. Таку позицію, як вище уже зазначалося, правильно називати *епістемічним реалізмом*. *Репрезентаціоністом* Аквінат був би лише у тому випадку, коли б уважав, що пізнання у первинний спосіб схоплює внутрішні когнітивні сутності, і лише у вторинний спосіб – самі предмети зовнішнього світу [Perler, 2004: S. 83].

4. В якому сенсі св. Тома припускає теорію ідей? Чи є св. Тома реалістом?

Нарешті важливо розглянути ще одну проблему, що впливає з епістемології Аквіната. Ми вже неодноразово зустрічалися з тезою про об'єктивність інтелігібельних образів. Людина їх не створює, а лише відтворює у процесі пізнання індивідуальних речей. Отже, ці об'єктивні сенси певним чином передують нашому пізнанню, вони є *перед* нашим пізнанням. Однак за яких умов індивідуальна річ виявляється носієм універсального сенсу? Тоді, коли вона є індивідуалізацією універсального сенсу. Останній має по суті передувати самій речі. Тут ми стикаємося з прихованим платонізмом (наявним безперечно вже в Аристотеля). Позаяк Аквінат – теїст, він повинен якось поєднати існування ідей з божественним інтелектом. Але як теорію ідей (яких – багато) узгодити з постулюванням божественної простоти?

Перша несподіванка – св. Тома припускає існування ідей поза речами. Ідеї існують (або перед-снують) в інтелекті (в умі) Бога.

«Відповідаючи слід сказати, що необхідно припустити у божественному умі [існування] ідей. Оскільки ідеєю греки називали те, що латиняни називають формою, то під ідеями треба розуміти форми [речей], що [перебувають] поза речами. Однак форма певної речі, що існує поза цієї річчю, може бути у двох аспектах: або як взірць того, формою чого вона виступає, або як принцип пізнання [речі], згідно з чим мовиться, що форми пізнаних [речей] перебувають у тому, хто пізнає. Існування ідей необхідно припускати в обох [аспектах]».

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.

«Позаяк світ виник не через випадок, а створений Богом силою діяльного інтелекту, як ми побачимо далі, то необхідно, аби в божественному умі була форма, в уподібненні до якої створений світ. І в цьому полягає сенс ідей».

Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae (STh I q. 15, a. 1).

Проте Аквінат все ж критично налаштований стосовно Платона і поспішає підкреслити, що тут ідеться не про самостійне існування ідей, заперечуване Аристотелем (*sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes*), а про існування ідей в інтелекті (*in intellectu*) (q. 15, a. 1 ad 1). Іншими словами, казати, що ідеї існують окремо від речей не означає казати, що ідеї мають самостійне існування. Ідеї існують або в інтелекті Бога (як прообрази, взірці, парадигми), або в інтелекті того, хто пізнає речі, убачаючи в них ідеї як принципи буття і пізнання

речей. Бартоломей Керешь підкреслює цю позицію св. Томи: «Самі ідеї не перед-існують і не є парадигмами речей, як у Платона; вони є тільки інтенційними сутностями» [Święty Tomasz z Akwinu..., 2006: s. 235]. Даремно тільки польський томіст заперечує парадигматичний характер ідей в Аквіната, адже «парадигма» – це і є «взірець».

Ангельський доктор використовує Августинову концепцію ідей як парадигм речей у творчому задумі світового Архітектора (*oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum*) (STh I q.15, a.2). Якщо розглядати таку теорію ідей в контексті дискусій між реалістами/концептуалістами/номіналістами, то Аквіната можна назвати поміркованим реалістом: він припускає існування універсалій (ідей), хоча це передусім – існування в інтелекті. У природному світі універсалії завжди існують в індивідуальних речах (тому досвід – необхідна умова нашого пізнання).

Тоді виникає слушне запитання: а якщо універсалії як універсалії існують лише в інтелекті, то хіба таку позицію не варто називати концептуалістичною? Ні, бо ідеї в Божому інтелекті тотожні з сутністю і буттям Бога. Тут ідеї – саме буття, *ipsam esse*. Тоді як поєднати тезу про простоту Бога з тезою про множину ідей? Адже теза Августина про підстави-парадигми вимагає припущення множини ідей (*sequitur quod in mente divina sint plures ideae; patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae*) (STh I, q.15, a.2).

Св. Тома не убачає тут суперечності. Ці ідеї-парадигми не є інтелігібельними видами, що актуалізують божественний ум. Множина ідей існує в Богові як проста єдність. Ця простота і єдність задуму постає як реальна множина лише з перспективи творіння. Коли ми пізнаємо речі світу, ми виявляємо їхній сенс і убачаємо у світі раціональний порядок як відображення Божого задуму. І цей порядок досягається нами як множина сенсів, як єдино-множинна структура. Так, ця структура має за своє джерело божественний Ум, творчий Намір. Однак в божественному умі ідеї не відрізняються одна від одної реально, не конституують онтологічний плюралізм у бутті й сутності Бога. Короткий аргумент Аквіната звучить так: *Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo* (STh I, q.15, a.2 ad 4). Тобто йдеться не про реальні відмінності (*reales*) між ідеями у сутності Бога, а про інтелектуальні відмінності (*respectus intellecti*), про відмінності, що мисляться. Проте проблема не розв'язується так просто. Точніше – перед нами навіть декілька проблем. Побачити їх дозволить залучення фрагменту про ідеї з (*Quaestiones disputatae De veritate*, q.3, a.2).

4.1. Теорії ідей і божественна причина унікальності кожного творіння

У світі ми спостерігаємо плюралізм видів, різноманітність форм. Тобто у кожній речі в особливий і унікальний спосіб відображається божественна сутність (*Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod*

aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem) (STh I, q.15, a.2). Кожна річ – відображення Божого задуму. Це принципова теза Аквіната, спрямована проти поширених у його час поглядів (під впливом неоплатонізму, перетлумаченого арабськими мислителями, наприклад, Авіценою чи Аль-Газалі), згідно з якими Бог спочатку ніби створює якийсь загальний проект, якимось «первинним творінням», яке потім творить інше творіння і так далі. Тоді б в умі Бога перебувала б ідея тільки цього «первинного творіння» (*quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati*) (STh I, q.15, a.2). Бог ніби дає перший поштовх, а потім одні речі створюють інші речі, одні причини породжують інші причини – погляд, що знайшов своєрідне продовження в епоху Просвітництва (деїзм, ідея Бога-годинникаря тощо).

Цікаво, що в *De veritate* св. Тома по-іншому описує критикований ним аргумент про єдину просту ідею в божественному умі. Цей аргумент використовує схематику первинних і вторинних причин. На початку Бог утворює першу інтелігенцію як певний першо-принцип. Ця інтелігенція потім створює тріаду душа-світ-інші інтелігенції, унаслідок чого виникає плюралізм речей (*dicunt enim, quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quae produxit tria: scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio*) (*De veritate*, q.3, a.2). Тоді Бог мав би тільки одну ідею загального творіння (*secundum hanc opinionem esset quidem in Deo idea, sed una tantum creaturae toti communis*), а онтологічний плюралізм, що випливає з плюралізму ідей, був би наслідком вторинних причин (*propriae ideae singulorum essent in causis secundis*) (там само). Окрім арабів, Аквінат називає авторами подібних теорій Діонісія Ареопагіта (*sicut etiam Dionysius narrat in V cap. de divinis nominibus*) і якогось Клементя (*quidam Clemens*). Попри авторитет Діонісія, св. Тома не вагається виступити з критикою певних аспектів учення Втаємниченого автора (*hoc stare non potest*) в ім'я унікальності кожного творіння. «Якби інтенція діючого Бога враховувала б тільки творіння взагалі, то вся унікальність творіння була б випадковою справою» (*si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturae casualiter accidet*) (*De veritate*, q.3, a.2). «Необхідно стверджувати, що всяка унікальність речі наперед-окреслена самим Богом (*necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo*). І тому необхідно покладати в Богові власні підстави окремих речей, а згідно з цим – покладати в Ньому множину ідей (*et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes, et propter hoc necesse est ponere in eo plures ideas*)» (*De veritate*, q.3, a.2).

Отже, св. Тома рішуче захищає плюралізм ідей-підстав в інтелекті Бога. Архітектор, наприклад, не може мати у своєму задумі проект (ідею) *будинку взагалі* без ідей частин цього будинку. В «Сумі теології» Аквінат покликається на авторитет Августина: кожна річ створена Богом згідно з якоюсь

особливої підставою (*dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt*). Доречно запитати: у якому сенсі вживається тут *singula propriis rationibus*? Чи йдеться про видову сингулярність (ідея-підстава людини чи троянди), чи йдеться про індивідуальну сингулярність (ідея Петра або Марії) в інтелекті Бога? Чи можна сказати, що в інтелекті Бога перед-існує ідея ось цієї Марії? Чи Марія – щось акцидентальне до ідеї людини? Однак св. Тома в інших місцях стверджує, що саме Бог – творець кожної людської душі (індивідуальної душі ось цього Петра або ось тієї Марії). В іншому випадку моя душа була б образом не божественної сутності а лише екземпліфікацією людської сутності (ідеї людини). В усякому разі св. Тома спеціально не обговорює цю тему.

4.2. Що означає інтелектуальна множина ідей у єдиній сутності?

Те, як св. Тома розв'язує проблему несуперечливості постулювання множини ідей в інтелекті Бога і постулювання Його простоти, ми вже бачили. Хоча пропонуване розв'язання до кінця не може задовольняти. З одного боку, св. Тома стверджує, що аспект (стосунок) множинності ідей спричинений не речами, а самим божественним інтелектом, що співвідносить свою сутність з речами (*quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res*) (STh I, q.15, a.2 ad 3). Тобто божественна простота – джерело різноманітності спрямоване до нескінченності можливих світів і речей.

Тут важко підшукати аналогію, але спробую. Наша свідомість є уможливлувальним першоджерелом нескінченної кількості інтелектуальних (у цілому – ментальних, але я тут беру лише аспект інтелектуальної діяльності) актів через які ми можемо осягати нескінченну кількість речей, сутностей і подій. Ця множинність інтелектуальних актів здійснюється в інтенційній спрямованості на ті або ті об'єкти інтелекту (життя свідомості як інтенційне життя, інтенційна природа свідомості). Дійсне виконання множини інтелектуальних актів можливе за умови даності предметної сфери. Об'єкти свідомості мають вже існувати, а свідомість – це першоджерело, що їх нам подає. Проте перед будь-яким наданням нашій свідомості того чи того об'єкта сама свідомість уже має властивість продукувати множини ментальних актів (інтенційних актів).

Ця фундаментальна властивість нашої свідомості вказує на аспекти (а) простоти, що (б) спроможна до помноження й урізноманітнення і (с) приведення цієї різноманітності до єдності першоджерела з метою осягання різних актів та їх змістів як усвідомлених. Названі аспекти принципово передують будь-якому помноженню, урізноманітненню і конкретному пізнанню. І коли ми розглядаємо множини інтелектуальних актів як *множину єдиної, простої і само-тотожної свідомості*, то ми приходимо до розуміння того, що в кожному акті ця простота свідомості присутня як *конститутивне першоджерело*. Вона – світло очевидності, те, до чого ми повинні привести кожен окремих інтелектуальний акт (бо його ми осягаємо в світлі цієї єдності).

Однак в нашому інтелекті це конститутивне першоджерело не є підставою творення сутностей і речей, натомість інтелект Бога, тотожний Його сутності, не лише пізнає, але й творить те, що пізнає. У нас співвідношення простоти і множини репродуктивне, а в Богові – продуктивне. У нас помноження й урізноманітнення спричинене речами поза нашим інтелектом (причина помноження ментальних актів, в яких осягаються різноманітні змісти, – це причина трансцендентна стосовно природи нашої свідомості), а в Богові ця причина іманентна Його сутності. Проте стосунок божественних ідей до речей – це не «реальний стосунок», а лише «мисленневий», власне – «ідеальний» (*sed respectus intellecti a Deo*) (вже цитований фрагмент STh I, q.15, a.2 ad 4). Реальний стосунок – це стосунок Осіб у божественній сутності (*non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae*). Аквінат міг ми сказати – не просто мисленневий стосунок – а мисленнєво-творчий. Далі аналогії закінчуються.

4.3. Теорія ідей і томістична епістемологія

В Аквінатовій теорії ідей ми наражаємося ще на одну проблему – проблему сенсової багатозначності самого терміну і різних контекстів його розуміння. У розділі 2.3. вже згадувалася теорія ідей у досить незвичному аспекті – в аспекті пізнання речей у світлі «вічних підстав». У фрагменті STh. I, q.84, a.5 Аквінат несподівано, після критики Платона, покликається на Августина (*Augustinus, De diversis quaestionibus octoginta tribus* – той самий фрагмент цитується і в STh. I, q. 15, a.2, і в двох артикулах *De veritate*, q. 3, a.2 і a.3). Очевидно, що, не приймаючи Платонове розуміння ідеї як субсистентної сутності, св. Тома, включає теорію ідей в свою епістемологію під впливом Августина. Однак у STh. I, q.84, a.5 Аквінат піддає позицію Гіпонського єпископа суттєвій корекції: ми не пізнаємо речі в світлі ідей (вічних підстав) так, як їх пізнає Бог. Іншими словами, наше пізнання ідеї речей *X* або *Y* не ідентичне божественному пізнанню ідеї речей *X* або *Y*. Бо таке пізнання Бога – творче і ми до цього пізнання маємо лише певну причетність, позаяк наш інтелект причетний до світла божественного інтелекту («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» – STh. I, q.84, a.5). У зв'язку з цим св. Тома, як ми пам'ятаємо, цитує Псалом 4. Аквінат там каже, що ідея певної речі (наприклад, ідея *a* речі *X*) перебуває в інтелекті Бога як вічна підстава речі.

Тобто йдеться про (1) буття ідеї *a* речі *X* в інтелекті Бога. В самій індивідуальній природній речі ця ідея присутня як її внутрішній онтологічний принцип або як її внутрішня онтологічна структура (програма): тут йдеться про (2) буття ідеї *a* речі *X* в ось цій індивідуальній матеріальній речі природи. Наші пізнавальні спроможності, осягаючи цю індивідуальну річ, призначені виявити цю структуру речі (ніби прочитати її програму). Ця структура може бути виявлена нами у послідовних кроках чуттєвого сприйняття (*species sensibilis*),

дії виображення (*fantasma*) і абстрагувальної діяльності активного інтелекту (*species intelligibilis*). Саме світ активного інтелекту причетний до Вічного Світла божественного Ума, що дозволяє Аквінатові включити теорію ідей Августина (власне, Платонову теорію ідей) до своєї епістемології, у значній мірі побудованій на аристотелівських засадах. На мою думку, введення Августинової теорії ідей дозволяє св. Томі підкреслити важливий нюанс: певну епістемічну відстань між ідеєю речі, як вона перебуває в інтелекті Бога, як вона перебуває у самій речі і як вона пізнається та перебуває як об'єкт пізнання в інтелекті людини. Не випадково теорія ідей у «Суми теології» викладається як додаток до теорії божественного знання (*quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis* – STh. I, q.14, Prooemium).

Баттіста Мондін також відзначає цю властивість Аквінатового слововжитку: «св. Тома вживає термін “ідея” у досить обмеженій сфері (*fa un uso assai ristretto del termine «idea»*) і тільки в обмежених випадках уживає його як синонім до “поняття”» [Mondin, 1991: р. 306]. Найчастіше термін «ідея» позначає в Аквіната об'єкти божественного ума (*oggetti della mente divina*), те, що у Платона можна назвати «архетиповими ідеями», моделями речей (*esemplare modello delle cose*). Проте, не можна випускати з поля зору і відмінність між Платоном та св. Томою. В останнього ідеї мають буття *come pensiero della mente divina* [Mondin, 1991: р. 306]. Ідеї в інтелекті Бога – це Сам Бог, Вічне Слово Отця (De veritate, q.3, a.1).

На ці нюанси, на жаль, не звернув уваги у своїй блискучій статті вітчизняний дослідник Сергій Секундант. Хоча його стаття присвячена ідеї як об'єкту пізнання (порівняння св. Томи Аквінського і Декарта), він, аналізуючи тексти св. Томи (переважно Питання 84 і 85 «Суми теології») тільки один раз (STh. I, q.84, a.5) натрапляє на термін «ідея». І, як ми бачили, аналізуючи цей фрагмент, не зовсім правильно стверджувати, що «св. Тома слідує за Августином», коли визнає, що «інтелектуальна душа пізнає все істинне у вічних поняттях» [Секундант 2009: с. 48]. Адже тут Аквінатові йдеться не про «слідування за Августином», а про певне перетлумачення позиції Августина. В усіх інших випадках головний термін, який вживає Аквінат і який є головним фігурантом томістичної частини статті Сергія Секунданта, – це *species*. Мабуть тому український дослідник, переходячи до викладу Декартової теорії ідей, змушений, заради логічної послідовності, підкреслити: «именно эти интеллигибельные виды Дунс Скот назвал идеями и охарактеризовал их как вторичный объект познания» [Секундант, 2009: с. 51]. Бо власне у св. Томи в цих епістемологічних фрагментах йдеться про *інтелігібельні види*. І абсолютно правильно стверджувати: св. Тома вважав, що інтелігібельні види «єсть то, посредством чего интеллект познает, а не то, что актуально познается» [Секундант, 2009: с. 51].

На цій різноаспектності Аквінатової термінології варто наголосити докладніше. З одного боку, Аквінат вживає терміни *idea, exemplar, forma,*

imago, ratio, species як синоніми. З іншого, запропонований ним епістемологічний підхід дозволяє розуміти кожен з цих термінів нюансовано, розрізняючи їхнє значення згідно з різними контекстами. Бо, здається, навіщо вживати термін *idea*, якщо латинською *idea* – це «форма» (*forma*) (STh. I, q.15, a.1)? А для того, щоб підкреслити аспект творчості і взірцевості (*exemplar, imago*) форми в інтелекті Бога або в задумі майстра, що хоче створити певну річ. Однак якщо в інтелекті майстра ідея – це взірець і підстава для творення речі (задум, проект) (*idea se habet ad rem cuius est, sicut forma artis, quae est in mente artificis, ad artificiatum* – Super Sent., lib. 1 d. 36 q.2, a.2 arg. 3), то в інтелекті Бога ідея – вічна підстава речі (*ratio aeterna*) (STh. I, q.14, Prooemium). Адже в Богові мислення і дія тотожні (*per ideas tamen Deus non tantum practicum sed speculativam cognitionem de rebus habet, cum non solum cognoscat res secundum hoc quod ab ipso exeunt, sed etiam secundum quod in propria natura subsistunt*) (Super Sent., lib. 1 d. 36 q.2, a.1). Аналіз всіх фрагментів уживання терміну *idea* у всіх творах Аквіната (297 випадків у 170 місцях) показує, що переважна більшість значень цього терміну – це саме вічні взірці, образи, подоби, підстави речей в Богові.

Ідеї – це види речей, що існують в Богові (*species rerum in Deo existentes, ideae dicuntur. Ergo omnium cognitorum a Deo idea in ipso est* Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 2, a. 3 s.c. 1). Тут важливе співвіднесення *idea* та *species*. Бог пізнає види речей саме як *idei*, бо всі види речей у Богові існують у парадигмальний спосіб, як взірці (відзначений мною аспект творчості й взірцевості). Людина ж утворює у своєму інтелекті інтелігібельні види (тому в контексті природного пізнання *idea* майже не вживається). Ідеї переважно належать до творчого пізнання Бога (*scientia enim Dei est de rebus per ideas earum* – Super Sent., lib. 1 d. 38 q. 1 a. 3 arg. 1).

У «Сентенціях» багато таких фрагментів. Ось ще декілька прикладів: *sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est* (Super Sent., lib. 1 d. 38 q.1, a.3 ad 1); *cum idea sit forma rei in Deo existens* (Super Sent., lib. 1 d. 39 q.1, a.2 arg. 1); *unde idea in mente divina est similitudo rei* (Super Sent., lib. 2 d. 3 q.3, a.3).

Також цей термін уживається у контекстах творчості-майстерності (і, знову ж, ці контексти найчастіше використовуються як аналогії до розуміння божественної творчості). Наприклад: *aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina* (Super Sent., lib. 1 d. 38 q.1, a.3 ad 1); *ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinae scientiae, sicut scientia artificis ad formam artificiatum quam excogitat* (Super Sent., lib. 1 d. 39 q.1, a.2 ad 1).

Цікаво, що у фрагментах «Сентенцій», де вже простежується це термінологічне нюансування, св. Тома у своєму розумінні ідеї посилається на авторитет Діонісія (а не Августина, як у пізніших своїх творах): «ідея, як це явно впливає з авторитету Діонісія, позначає подобу або підставу речі, що існує в Богові» (*sicut ex auctoritate Dionysii inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens* – Super Sent., lib. 1 d. 36 q.2, a.3). Тут *idea* співвідноситься з *similitudo* і *ratio*. У «Сумі теології» таке ж співвідне-

сення запроваджене між *idea* та *essentia* (*idea enim in Deo est eius essentia* – Summa Theologiae I, q.15, a.2 arg. 1).

Термін *exemplar* вводить практичний аспект, а термін *ratio* – епістемічний аспект (наприклад, (STh. I, q.15, a.3). Ідея як *exemplar* повторюється у STh. I, q.15 найчастіше: *secundum quod idea est exemplar* (q.15, a.3 ad 1); *respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat exemplar* (двічі – у q.15, a.3 ad 2 і ще раз – у q.15, a.3 ad 4). Якщо брати аспект пізнаванності і визначуваності (дефініції), то ми можемо казати про сутність речі (*essentia*) або її щосність (*quidditas*). Якщо ж береться до уваги аспект існування сутності як індивідуальної речі, то вживається термін субстанція (*substantia*).

Багато значень має термін *species*. У контексті епістемології цей термін переважно позначає пізнавальну форму, пізнавальний образ і є синонімом термінів *exemplar*, *idea*, та *intentio* (поряд з цим *species* є синонімом *essentia*, *forma*, *natura* та *quidditas*). Ми не можемо тут вдаватися до детальних термінологічних студій, але красномовний є той факт, що в епістемологічних контекстах Аквінат надає перевагу терміну *species*, залишаючи терміну *idea* щойно наведене значення. Недарма у *всіх* (!) «Сумі теології» ми знаходимо тільки 20 випадків вживання терміну *idea* лише у 16 місцях (майже всі ці випадки припадають на qq. 14-15, проаналізовані нами вище). У «Сумі проти язичників» ми взагалі *жодного разу* (!) не зустрічаємо цей термін. Навіть з цього аналізу можна зробити висновок: св. Тома майже не вживає (за одиничними винятками) термін *idea*, коли описує пізнання людини (*homini non aderit nisi sola species intelligibi* – Q. d. de anima, a.2). Цей термін, якщо він стосується не сфери творчості, а сфери епістемології, зарезервований за пізнанням (умом, інтелектом) Бога.

Спостереження за контекстами вживання терміну *species intelligibilis* показує, що саме цей термін покликаний позначати результат активної пізнавальної діяльності людини (як було з'ясовано – у подвійному значенні інтелектуального акту й інтелектуального змісту цього акту). Найчастіше цей термін вживається у «Сумі проти язичників» (21 випадок) і «Сумі теології» (24), а в усіх творах св. Томи – 121 випадок. Утворення *species intelligibilis* пов'язане з дією такої істоти як людина, – істоти, що є чуттєвою, і повинна звертатися до фантазм. Інтелігібельний вид – це форма мислення, подоба зовнішньої речі, що її ми утворюємо в активному процесі пізнання: *species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem* (Contra Gentiles, lib. 1 cap. 53 n. 4).

Аспект активності, утворення, здобуття, формування інтелігібельного виду не раз відзначався вище під час аналізу фрагментів Теологічної Суми. «Сума проти язичників» також яскраво про це свідчить: *species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato* (Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 9); *solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod*

est in phantasmatis, secundum positionem praedictam (Contra Gentiles, lib. 2 cap. 59 n. 13); principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente (Contra Gentiles, lib. 2 cap. 62 n. 10). «Диспу-тації про істину» демонструють ту саму позицію: quod species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili (De veritate, q.18, a.8 ad 3). Інтелігібельний вид – це *пізнавальна форма* як подоба самої речі (intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma – Contra Gentiles, lib. 3 cap. 42 n. 7), пізнавальний образ *щосності* або *сутності* речі (omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei – Contra Gentiles, lib. 3 cap. 49 n. 6).

Хоча не варто забувати, що термін *species intelligibilis* прикладається та-кож і до сутності та інтелекту Бога (наприклад, *essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati* – Contra Gentiles, lib. 3 cap. 53 n. 3 або: *species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia* – Summa Theologiae I, q.14, a.11 ad 1). Однак не варто забувати, що Аквінат свідомо уникає термінологі-чної однозначності і полюбляє будувати синонімічні ряди [Pieper, 1996: S. 90]. Проте ця синонімія (тут я скорегував би думку Йозефа Піпера) все ж таки нюансується чітко визначеними смисловими контекстами (щоб це побачити – достатньо наведених мною матеріалів). Наприклад, в Богові *species intelligibilis* вказує на творчий аспект і тому часто позначається, як ми це бачили, терміном *idea*.

Нарешті, слід запитати, то ким, усе ж, був св. Тома – реалістом чи ідеалі-стом? Я хотів би відповісти на це питання не з позиції усталених дихотомій, що виведені у підручниках і словниках з історії філософії, а на основі текстів Аквіната. Якщо вважати ідеалістом мислителя, котрий (1) припускає існуван-ня ідей і (2) вважає, що ідеї становлять основу всієї дійсності, то *Аквінат безперечно – ідеаліст (об’єктивний ідеаліст)*. Враховуючи попередні мірку-вання (див. розділ 3), що ми не можемо йому приписати, так це якийсь варіант репрезентаціонізму (бо інтелігібельні види або форми нашого інте-лекту – це не те, *що* ми пізнаємо, а те, *завдяки чому* ми пізнаємо світ речей). Ще одне важливе зауваження: св. Тома включає теорію ідей Августина до своєї епістемології у дуже специфічному аспекті. Тільки вплив таких фран-цисканських мислителів, як Дунс Скот або Вільям Окам повертає термін «ідея» до контексту епістемології природного (скінченного) пізнання. Такий поворот можна назвати *посиленням августиніанських мотивів у епіс-темології*. І саме через цей поворот термін «ідея» буде відігравати таку важ-ливу роль у теорії пізнання Нового часу (зокрема – у Декарта і Лока).

Отже, Аквіната можна назвати ідеалістом, а чи підходить йому титул реаліста? Тут знову нам треба зважити на контекст уживання цього термі-ну. Бо «реалізм» – це багатозначне слово. У Середньовіччі й аж до XVIII століття під «реалізмом» розуміли філософську позицію, згідно з якою існують не тільки *одиночні* речі, а ще і так звані *універсалії* [Willaschek, 2003: S. 7]. У такому значенні «реалізм» означав у строгому сенсі те саме,

що ми щойно визначили як «ідеалізм». І саме у такому значенні *св. Тома безперечно є реалістом*. Мені можуть закинути, що не варто вживати терміни *ідеалізм/реалізм* у вищенаведених значеннях, бо це нівелює відмінності філософських учень в історико-філософській перспективі. Але чи варто вживати терміни під впливом сумнівних класифікацій, дуже часто заснованих на ідеологічному фундаменті? Вживаючи терміни «ідеалізм» або «реалізм» у якомусь іншому сенсі, ви можете заперечити, що *св. Тома ідеаліст*, і сказати, що він *реаліст*. Однак *у такому разі ми будемо вкладати у ці терміни не ті значення, які вкладав у них сам Аквінат*. Якщо ж ми будемо розуміти під реалізмом таку філософську позицію, згідно з якою ми пізнаємо самі речі, а не їхні репрезентації у нашому інтелекті (тобто ми пізнаємо незалежну від нашої свідомості дійсність), то у такому випадку краще вживати дихотомію *реалізм/репрезентаціонізм*, а не *ідеалізм/реалізм*. Проте репрезентаціоністами не можна назвати і головних представників ідеалізму (Платона і Гегеля).

Отже на сформульоване запитання пропоную таку відповідь: Аквінат є ідеалістом у строгому значенні цього слова. І цей його ідеалізм не виключає, а навпроти, передбачає те, що *св. Тома є реалістом*. Аквінат – реаліст і в середньовічному сенсі (універсалії – тобто ідеї або універсальні форми індивідуальних речей – існують поза індивідуальними речами в інтелекті Бога) і в сучасному сенсі цього слова (ми пізнаємо самі речі, а не їхні образи в нашій свідомості).

5. Біля джерел раціональності: природне світло як відображення вічного світла

Ми повертаємося до теології як однієї з засад пізнання. Усі люди прагнуть знати. У цьому прагненні закладена фундаментальна потреба, яка робить нас людьми і відкриває шлях для вдосконалення. Однак сама структура епістемічних актів виявляє їх спрямованість на суще і, в кінцевому підсумку, – на конститутивний принцип сущого – абсолютне буття, *ipsum esse*.

Тут природне пізнання, через осмислення своїх базових умов і цілей, розмикає горизонт природної предметності й готує місце для теології. Теологічне ж знання переводить нас в інший стосунок до першо-принципу сущого, бо тут, в теології, людське знання зустрічається з тим, що відкриває людині Бог. Без цієї зміни настанови природне знання залишається присутньо неповним і незавершеним.

5.1. Внутрішній зв'язок природного і надприродного пізнання

Темі інтелектуального споглядання сутності Бога я присвятив окрему статтю [Баумейстер, 2010]. Я не повторюватиму тут її положення, а пропоную подивитися на проблему з іншого боку: варто звернути увагу на *внутрішній зв'язок* природного і надприродного пізнання. Уже природне пізнання містить у собі потенціал для свого розширення. Аквінат вказує

обмежену сферу дії природного пізнання, але це обмеження містить у собі можливість переступання цієї межі. Наприклад, для Канта споглядальний розум або річ сама по собі відіграють роль обмежувальних понять (*Grenzbe-griffe*). Такі поняття визначаються лише негативно, описуються як те, що перебуває по той бік наших пізнавальних можливостей. Позаяк чисті поняття розсудку потребують даних чуттєвості, позаяк наше розсудкове пізнання є дискурсивним, а інтуїції-споглядання для нас є лише чуттєвими, то інтелектуальна інтуїція, споглядальний розум – це те, що принципово лежить *по той бік*, відмежовує наше пізнання від пізнання, нам не властивого. Так само речі самі по собі – це невідоме і непізнаване *X* кожного феномену. Пізнавальні функції таких понять – суто негативні, розмежувальні (недостатність такої позиції глибоко відчули такі автори як Фіхте або Гегель, що змусило їх переорієнтувати трансцендентальну філософію Канта в іншій бік).

У св. Томи Аквінського природне пізнання це, з одного боку, пізнання, властиве істотам певного онтологічного рівня, обдарованим інтелектом. Перед нами – метафізичні засновки його епістемології, про які йшлося вище: ми тілесні інтелектуальні істоти, наше пізнання визначене внутрішньою єдністю двох онтологічних регіонів (інтелектуального і чуттєво-матеріального, тілесного). Тому пізнання людини – це процес, зусилля здобути, витлумачити, систематизувати знання про матеріальний світ: *connaturale est cognoscere res secundum quod sunt in materia individuali* (STh.I, q.12, a.4). Таке знання надає нам автономію і слугує цілям своєї *педагогіки людського розвитку*. Людське пізнання передбачає роботу по самовдосконаленню, відповідає ситуації становлення правдивою людиною у процесі послідовної реалізації вкладеного в нас потенціалу.

З іншого боку, природне пізнання в нас – не останнє слово в нашому розвитку. Воно не є остаточною метою і саме по собі залишається незавершеним. *Межа природного пізнання встановлена для того, щоб її переступати*. З чого це випливає? Передусім з того, що вже в рамках природного пізнання (філософського або метафізичного) людина спроможна раціонально пізнавати буття Бога. Трансцендентна першопричина природних речей доступна для природного світла на підставі раціонального дослідження її дій (проявів, маніфестацій) у світі природних речей і процесів. Так, це пізнання є недосконалим, неповним, але *відповідає всім стандартам раціональності* й спрямовує природне пізнання по той бік видимих предметів.

Світло природної рації зустрічає трансцендентне як ззовні, так і зсередини. Ззовні – у процесі аналізу природних речей, поступово просуваючись до їхніх буттєвих підстав і фундаментальних причин; зсередини – в процесі здійснення пізнавальних актів, виявляючи спроможність доходити від чуттєвих образів речей до їхнього нематеріального й універсального сенсу. Бо пізнання – переважно духовний процес, процес одухотворення тілесного, виявлення не-тілесної й нематеріальної структури тілесних і матеріальних речей. Такий процес, як ми вже відзначали, виявляє причетність природного

світла до нествореного світла: «ми судимо про все і пізнаємо все через причетність до Його світла, бо й саме світло природної рації є певною причетністю до божественного світла» (*inquantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus, nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis* – STh.I, q.12, a.11 ad 3).

Природне пізнання Бога (пізнання Його буття і Його властивостей) завжди поєднує позитивний і негативний аспекти. Тут думка св. Томи досягає неабиякої витонченості. Так, ми можемо, на підставі природного світла, раціонально пізнавати, що Бог є, а також *що* Йому властиво як першо-принципу природних речей. Це, безперечно, позитивний аспект природного (філософсько-метафізичного) пізнання Бога. Проте сутність Бога в рамках природного залишається для нас непізнаваною. Тут позитивні твердження про Бога завжди супроводжуються негативними твердженнями: у природному знанні ми поєднуємося з ним як з «Богом незраним» – *ei quasi ignoto coniungamur* [див. Баумейстер, 2010, с. 8].

У сферу природного пізнання входить надприродне світло, – і тут, у цій сфері, воно прикрите ніби мороком незнання. Ми наче рухаємося межею природного пізнання і цей рух має подвійну спрямованість. Якщо природне пізнання представити у вигляді кола на певному тлі (нехай тло цього кола буде надприродним пізнанням), і якщо межу природного пізнання представити як обвід кола, що розмежовує коло і його тло, то природне пізнання Бога буде належати як колу, так і його тлу. Метафізичне (філософське, природне) пізнання – це *межове пізнання*, в якому внутрішньо поєднані *раціональне знання про буття* Бога і *пізнання свого незнання про сутність* Бога; знання, що Він є (і має такі й такі властивості як першо-принцип всіх речей) і усвідомлення незнання того, *що* Він є (незнання Його *quidditas, essentia*). Продовжуючи аналогію, – якщо кожний інтелектуальний акт природного пізнання представляти як подію, що відбуваються в межах кола, то кожен з цих актів, аби досягти вищої повноти й досконалості, мусить рухатись до межі кола (до пізнання граничних підстав і принципів суцього). Однак, досягаючи цієї межі, інтелектуальний акт водночас і долає цю межу, бо лінія кола єднає це коло з його тлом.

Настав час запитати: чи є такий приклад раціонального дискурсу, в рамках якого природне і надприродне пізнання будуть утворювати новий продуктивний синтез? Відповідь святого Томи – позитивна. Акваінат був чи не першим мислителем Заходу, що запропонував такий синтез під титулом «священної доктрини» (*sacra doctrina*). Ця теорія виявила неабиякий евристичний потенціал і продовжує впливати на нашу традицію до сьогодні.

ЛІТЕРАТУРА

- Баумейстер А. Апофатизм у мисленні св. Томи Аквінського // Філософська думка – Sententiae. Історико-філософський спецвипуск I. – 2010 (Антична і середньовічна філософія). – С. 5–19.
- Свежжавский С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – 1995. – №33. – С. 7–183.

- Секундант С. Фома Аквинский и Декарт: идея как объект познания // *Sententiae*. Наукові праці дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – XIX-XX (2/2008 – 1/2009). – Вінниця: ВНТУ. – 2009. – С. 43–70.
- 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: KUL. – 1995. – 664 s.
- Laporte J. Le rationalisme de Descartes. – Paris : PUF. – 2000. – 4^e éd. (1^e – 1945). – 508 p.
- 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: Klostermann. – 2004. – 436 S.
- Pieper J. Tomasz z Akwinu. – Kraków: Znak. – 1966. – 151 s.
- Święty Tomasz z Akwinu. De ideis. O ideach. – Lublin: KUL. – 2006. – 341 s.
- Świeżawski S. Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Antyk. – 2000. – 768 + 91 s.
- Vries J. Kantische und thomistische Erkenntnistheorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg. – 1955. – S. 1–34.
- Willaschek M. Der mentale Zugang zur Welt. – Frankfurt am Main: Klostermann. – 2003. – 321 S.
-
-

Andrii Baumeister (Kiev)

Understanding of Real Being: debatable questions of Thomist' Epistemology in the light of contemporary studies

The article analyzes current debates around the Realistic Epistemology of Thomas Aquinas. Is Aquinas' Epistemology a version of Empirism or Aposteriorism? The author answers this question negatively and criticizes accordingly the positions of Mieczysław Krapiec and Stefan Świeżawski. Is it possible to say what Thomas denies *a priori* knowledge? Attentive perusal of the texts of Aquinas show, that there is a theory of formal *a priori*. Is it possible to say, what Aquinas' Epistemology is a version of Representationalism? The article proves that this is not the case. In what sense Aquinas admits the theory of ideas? The author of the article gives his particular attention to this question and proves that Aquinas' theory of ideas appears as a result of correction of the views Augustine (and Platonism in general).

Andrii 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
