

*Ярослава Стратій*

## **КОНЦЕПЦІЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФСЬКИХ КУРСАХ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ (СХОЛАСТИЧНИЙ КОНТЕКСТ)**

Відомо, що людина в процесі свого історичного розвитку демонструє постійне прагнення пізнати і зрозуміти себе саму, довколишній світ, віднайти своє місце у цьому світі з метою визначити свої вчинки і спосіб поведінки, досягнути граничні підстави власного буття і буття світу загалом. Тому історія людської думки є історією важкої праці, спрямованої на пошуки істини, праці, в процесі якої відбувається розгортання безперервної боротьби людини за здобуття щораз більшого знання, за щораз глибше проникнення у структури реальності. Кожна культура по-своєму виражає свої істини різними мовами, у різних міфах і в різному контексті. І хоча людство безперервно перебуває у стані розвитку, чимало істин, відкритих у різні епохи й у різних культурах, виражають справжні загальнозначущі реальності й тією чи іншою мірою залишаються в силі й сьогодні [Вальверде 2000], а їх осмислення в історичному аспекті сприяє саморозумінню наступних поколінь. «Досвід історичної традиції принципово вищий від того, що в ній може бути дослідженим... він завжди сповіщає таку істину, до якої варто долучитися» [Gadamer 1965: XXVII].

Емеріх Корет, розмірковуючи про таку особливість людської природи, як схильність і здатність ставити питання, зазначає, що її наявність пов'язана з необхідністю для людини творити людський світ для себе як окремого індивіда і спільно в межах людської спільноти. Для цього, наголошує філософ, потрібне власне, особисте пізнання. «Воно має надавати функцію орієнтації життю загалом, свободі й відповідальності вчинків. Тому ми повинні запитувати про те, чого ми не знаємо, але зобов'язані і хочемо знати, аби правильно поводитися, будши вільними. Запитувати означає не-знати, знаючи про власне не-знання, а це означає прагнення до подальшого знання» [Корет 1998: 9]. Саме аналізу концепції пізнання, точніше інтелектуального пізнання, наявної у філософських курсах Києво-Могилянської академії XVII-XVIII ст. і розглянутої в контексті бачення цієї проблеми представниками другої схоластики, присвячена дана стаття. На важливості вивчення схоластичного бачення проблеми пізнання, особливостей і багатоманітності концептуальних відношень між інтенціональністю, пізнанням і ментальним уявленням акцентує увагу американський дослідник Г'юла Кліма. Він переконаний, що сформульована схоластичною філософією ідея про інтенціональну спрямованість психічних явищ, їх внутрішню скерованість на якийсь об'єкт і відпо-

---

© Я. Стратій, 2016

відно їх відмінність від явищ фізичних є тим, одним з небагатьох, внеском цієї філософії в історію ідей, що зберігає своє значення для сучасної філософської думки, а уточнення згаданих концептуальних зв'язків може пролити нове світло не лише на інтегруючі історичні відношення між середньовічною і сучасною думкою стосовно цих питань, а й щодо деяких фундаментальних питань сучасної філософії свідомості [Кліма 2015]. Для здійснення аналізу наявних у могилянських філософських курсах концепцій інтелектуального пізнання буде використано «Traktat o duszy» Касіяна Саковича, виданий у Кракові 1625 р. польською мовою і перекладений В.М. Нічик сучасною українською мовою (на її думку цей трактат становив другу частину лекційного курсу, прочитаного Саковичем студентам Київської братської школи) [Шинкарук 1988: 505], рукописні філософські курси Інокентія Гізеля, прочитаного ним в 1645-1647 рр. у Києво-Могилянському колегіумі, Георгія Кониського, прочитаного ним у Києво-Могилянській академії 1747-1749 рр., який, як з'ясував Микола Симчич, дослівно збігається з філософським курсом Теофана Прокоповича (1706-1708) [Симчич 2009: 62] і фактично належить останньому, а також філософський курс Георгія Кониського у перекладі на українську мову М. Кашуби, прочитаного у 1749-1751 рр.

Філософська думка України, яка до XVII ст. існувала у формі філософської культури, тобто як комплекс насичених філософським змістом ідей, що склали підґрунтя різноманітної духовної творчості українських книжників середньовічної доби і авторів початку ранньомодерного періоду, приблизно від XV ст. почала зазнавати західно-європейського релігійного й інтелектуального впливу. У XVII ст. вона вже формувалася за умов інтенсивної взаємодії у тогочасному духовно-культурному просторі східної (візантійської і пов'язаної з нею Києво-руської) і західної традицій з відповідною рецепцією останньої і подальшою її апропріацією, тобто здійсненням в духовно-культурному процесі відбору чужого й упізнанням у цьому чужому свого, освоєнні у ньому, коли сенс духовного руху, говорячи словами Георга Фрідріха Гегеля, полягає у поверненні до себе самого з інобуття («Im Fremden das Eigene zu erkennen, in ihm heimisch zu werden, ist die Grundbewegung des Geistes, dessen Sein nur Rückkehr zu sich selbst aus dem Anderssein ist») [Gadamer 1965: 11].

Філософська думка середньовічної України не знала схоластичної традиції. І хоча приблизно від XV ст. ця традиція, як і ренесансно-гуманістичні й реформаційні ідеї, починають поступово проникати в тогочасне вітчизняне інтелектуальне середовище, що відображалось в літературі, у певних змінах практик душпастирської роботи, в іконописі, проте домінували все ж таки ідеї патристики, а також містика з притаманними їй безкомпромисним фідеїзмом, практиками самозаглиблення і прагненням до занурення людської душі у глибини трансцендентного. На початку XVII ст. містична течія відходить на задній план, поступившись місцем схоластичній традиції. Остання прийшла до нас у формі другої схоластики. Ця філософія спрямувала рух думки у пошуках істини від віри, Одкровення, до розуму, вона утверджувала бачення мудрості не в містичному «тісному шляху життя в істині», хоча й його не заперечувала, а в раціональному розумінні віри, в її логічному витлумаченні. Не припускаючи можливості для людського розуму раціонально довести догмати віри, вона вважала своїм завданням їх роз'яснити. Тому оприявлення, прояснення і витлумачення були визначальними для схоластичного способу філософування. Виклад розглядуваної схоластами проблеми або низки проблем повинен був відповідати «трьом вимогам: по-перше, всеохопності (мав включати перелік усіх точок зору стосовно певного питання), по-друге,

організації опуса у відповідності до системи рядопокладених частин і частин частин (достатня їх подільність), і по-третє, чіткості й дедуктивній переконливості» [Панюк 1992: 64].

Отож відповідно до вимог схоластичного способу філософування до викладу розглядуваних проблем могилянські автори, викладаючи у своїх філософських курсах концепцію пізнання, вдаються до якомога всеохопного й дедуктивно переконливого аналізу єдиного пізнавального акту, поділяючи його на чуттєву й інтелектуальну частини, а останні, у свою чергу, на зовнішньо- і внутрішньочуттєву складові, на пізнання, здійснюване активним інтелектом (*intellectus agens*) та інтелектом можливим (*intellectus possibilis*). Зокрема, зовнішні чуття вони поділяють на зір (*visus*), слух (*auditus*), нюх (*olfactus*), смак (*gustus*) і дотик (*tactus*), а внутрішні чуття – на загальне чуття (*sensus communis*), фантазію або здатність уяви (*phantasia seu potentia imaginativa*), оцінювальну здатність (*potentia aestimativa*), пам'ять (*memoria*) і розмірковуювальну здатність (*potentia cogitativa*). Теофан Прокопович і Георгій Кониський, що вже зазнавали певного впливу філософії Нового часу, на відміну від Касіяна Саковича й Інокентія Гізеля, до внутрішніх чуттів зараховували загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність і пам'ять, пов'язуючи розмірковуювальну здатність з інтелектуальною потенцією. Як і більшість філософів, що представляли могилянську схоластику XVII–початку XVIII ст. Касіян Сакович, Інокентій Гізел та Теофан Прокопович, бачили процес пізнання як інтенціональне поєднання (*coniunctio*) пізнавальної здатності з пізнаваною річчю, здійснюване за допомогою закарбованих і відображених або виражених видів (*species impressae et species expressae*). Первинний закарбований вид вони мислили як віртуальну репрезентацію об'єкта (Сакович і Прокопович не аналізують вид початкової репрезентації, тоді як Гізел визначає її як віртуальну), яка конститує чуттєву пізнавальну здатність у першому акті. Цю ж первинну *species impressa* вони розуміли як формальний зміст, як певну кількість даних, що їх отримує від об'єктів чуттєва пізнавальна здатність. Її можна визначити як «повідомлення», «інформацію», «код». *Species impressa* тим «схожа» на означувану річ, що дає точну, хоча й не вичерпно повну інформацію про неї інтелекту, який, приведений до дії здобутим повідомленням і спираючись на його зміст, починає утворювати поняття» [Вдовина 2009: 128–129]. На переконання цих авторів, непізнана *species impressa* ініціює початковий акт схоплювання речі інтелектом, внаслідок чого чуттєва пізнавальна здатність активізується, трансформується і асимілюється стосовно до об'єкта, інтенціонально до нього уподібнюється. З цього розпочинається складний багаторівневий процес пізнання речі, в якому пізнавальна здатність – чуттєва й інтелектуальна – конститууються уже в других актах, тобто оперують з уже опрацьованими видами, створюючи на кожному етапі щоразу більш дематеріалізовані форми речей, різного рівня *species expressae* аж до осягнення інтелектом їхньої чистої сутності. Загалом доктрина *species* зосереджувалася на схопленні сутності окремих об'єктів. І така спрямованість розумових дій на сутність одного об'єкта є однією із специфічних особливостей перипатетичної психології, тим часом як сучасна когнітивна психологія виходить із того, що сприйняття і інтелектуальне пізнання у першу чергу беруть до уваги не окремі об'єкти і концепти, а стан справ і концептуальні ряди («*states of affairs or conceptual clusters*») [Spruit 1994: 9].

Схоластичні автори загалом і більшість професорів Києво-Могилянської академії зокрема дуже важливу роль у пізнавальному процесі й особливо в тій його частині, яка була пов'язана з внутрішньочуттєвою сферою, відводили фантазії. Остання, на їхню

думку, створювала різного роду образи, спрямовувала або блокувала діяльність зовнішніх чуттів, сприяла виникненню або модифікації інстинктивних реакцій у живих істот, була певним джерелом інформації, яку використовував для свого функціонування активний інтелект тощо. Інокентій Гізель визначає фантазію як «внутрішнє чуття, завдяки якому тварина з допомогою усвідомлених видів утворює собі різні уявні образи, об'єднуючи речі протилежні й розділяючи надзвичайно пов'язані» [«Phantasia seu imaginativa est sensus internus, per quem animal opera specierum sensatarum fingit sibi varia simulacra, res diversas componens vel dividens coniunctissimas». – [Гізель 2011: 346 (595)]

Докладніше пояснює функції цього внутрішнього чуття Теофан Прокопович. «Фантазія або здатність уяви – каже він – це внутрішнє чуття, завдяки якому здійснюється пізнання зовнішніх чуттєво сприйраних присутніх або відсутніх об'єктів, які попередньо вже були сприйнятими й опрацьованими загальним чуттям. Призначення цього чуття в основному полягає в тому, щоб: по-перше, затримати впродовж певного часу species, що надійшли від загального чуття; по-друге, з допомогою такого роду species, які називаються фантазмами, пізнати навіть відсутні об'єктивні речі; по-третє, species, що надійшли до неї [фантазії. – Я. Стратій], компонувати і сортувати і внаслідок такого різноманітного й численного їх опрацювання species можуть видозмінюватися і наново утворюватися. З цієї причини ті, що обдаровані багатою фантазією, є талановитими, діяльними, здатними до численних вигадок і винаходів. І нарешті по-четверте, керувати самою твариною, адже як людина скеровується розумом, так наділені душею тварини – здатністю уяви» [«Phantasia seu imaginatio est sensus internus, quo sensibilia externa communi sensu ante percepta cognoscuntur: sive praesentia sint, sive absentia. Cuius officia sunt haec praecipue: primum species per sensum commune delatas aliquamdiu retinere; 2-dum per eius modi species, quae dicuntur phantasmata, res obiectas etiam absentes cognoscere; 3-tium species ad se delatas componere et dividere, ex qua multiplici fabrica specierum innumera et fingi possunt et concipi. Quo fit, ut qui phantasia pollent ingeniosi sint ac industrii et ad multa excogitanda prompti; 4-tum denique regere ipsum animal ut [etenim] homo ratione, sic brutae animantes imaginatione ducuntur». [Philosophia peripatetica: 228]. Отож з усіх чуттєвих здатностей найважливішою для переходу процесу пізнання до завершального етапу свого розвитку, тобто до інтелектуального пізнання, для схоластів, у тому числі й для професорів Києво-Могилянської академії, була фантазія. І цей завершальний етап і найвищий рівень пізнавального акту вони пов'язували з діяльністю інтелекту.

Адже саме інтелект наділений здатністю абстрагування, тобто спроможністю виявляти і виокремлювати в одиничних предметах спільні й істотні властивості певного виду речей, відповідно до схоластичної термінології – їх видову форму – quidditas – інакше кажучи, інтелект має здатність схоплювати і вивільняти від усього конкретного сутнісну природу речей. За висловом Карлоса Вальверде, розум є не так інструментом розділення і поєднання чуттєвих даних, як ментальною силою, вищою інтелектуальною діяльністю, спрямованою на проникнення у найглибші структури буття, на безперервне просування до щораз повнішого осягнення і синтезування вже схопленої розумінням реальності. Саме завдяки інтелекту людина піднімається над пізнанням конкретних чуттєвих даних і досягає такого рівня пізнання, на якому їй відкривається інтелігібельна структура чуттєвої реальності і вона набуває здатності її прочитувати [Вальверде 2000]. Спробуймо з'ясувати, як автори могилянських філософських курсів, які належали до схоластичної традиції, пояснювали перехід від чуттєвого до умоосяжного рівня пізнання, як уявляли собі структуру й функціонування інтелектуальної здатності,

процес формування поняття і на ідеї яких відомих схоластів вони спиралися у своїх концептуальних побудовах.

Зупинимося спочатку на тому, як уявляли собі інтелектуальне пізнання чільні представники західної аристотелівсько-схоластичної філософії. Усі вони поділяли інтелектуальну здатність на активний і пасивний інтелект. На думку Томи Аквінського і його послідовників, *intellectus possibilis* й *intellectus agens* – це дві інтелектуальні спроможності, що реально відмінні одна від одної; Здатність інтелекту перебувати в потенції стосовно інтелегібельної предметності Тома називає *intellectus passibilis* (тобто інтелектом, який зазнає впливу, підпадає під нього) або *intellectus possibilis* (можливісним інтелектом) і вона являє рецептивний аспект людської пізнавальної потенції. Щодо активного інтелекту, то він, будучи здатністю людської душі, водночас є причетною до вищого розуму здатністю, бо діє як світло, яке черпає силу від світла цього вищого розуму. Така інтерпретація структури інтелектуальної здатності, як зауважує Андрій Баумейстер, свідчить про компромісне поєднання Томою позицій Августина (Платона) й Аристотеля, про включення Платонівської теорії причетності у томістичний синтез [Баумейстер 2011: 131]. Послідовник Томи Аквінського Хосе де Агілера, як і усі інші схоласти, поділяючи інтелект на активний і можливісний, визначає активний інтелект як такий, що утворює інтелегібельні види матеріальних речей шляхом їх абстрагування від індивідуальних характеристик, якими ці речі репрезентуються у фантазмах, що перебувають у внутрішньочуттєвій сфері, і завдяки такому абстрагуванню продукують інтелегібельні *species*, які репрезентують річ у її загальних, сутнісних, характеристиках без її одиничних ознак («*ex hac abstractione intellectus agentis resultat species repraesentantes res in universali, et sine singularitate*») [Aguilera 1722: 268] *Passibilis seu possibilis intellectus* натомість спрямований на формування розуміння (*intellectio*), його назва *passibilis* свідчить про те, що він зазнає впливу від об'єктів або від активного інтелекту, а *possibilis* (можливісним) він вважається тому, що завдяки сприйманню такого роду видів певною мірою може стати усім, вочевидь у спосіб інтенціональний і інтелегібельний (*Intellectus possibilis, vel passibilis est qui recipit huius modi species intelligibiles: qui ideo dicitur passibilis, quia recipiendo species patitur ab objectis, vel ab intellectu agente; possibilis vero dicitur, quia per receptionem huiusmodi specierum potest fieri quodammodo omnia, scilicet intentionaliter et intelligibiliter*») [Ibidem: 267-268]. Як і Тома Аквінський Агілера обстоює реальну відмінність між активним і можливісним інтелектом. І пояснює таку свою позицію у цьому питанні тим, що потенція, призначенням якої є утворення інтелегібельних *species*, не може бути реально тією ж самою, що й дія, яка пов'язана з формуванням розуміння («*potentia habens actionem, quae non sit intellectio, non potest esse realiter idem cum potentia elicitive intellectio*») [Ibidem: 270].

В концепції інтелектуальної здатності Томи Аквінського та його послідовників увага акцентується насамперед на дії активного інтелекту. Саме цій її складовій частині відводиться роль віднайдення пропорційного або сумірного предмета людського розуму – умоосяжної сутності речей, яку активний інтелект виокремлює шляхом освітлення, одухотворення уявних образів («*die eigentliche Leistung des intellectus agens besteht darin, die Vorstellungsbilder zu vergeistigen*»), шляхом виявлення в них лише інтелектом вловимого змісту, пізнавального образу – *species intelligibilis* і, трансформуючи його в процесі творення умоосяжної форми, в такому вигляді передає можливісному інтелекту [Thomas 1986: V]. Таким чином душа з допомогою активного інтелекту надає уявленням умоосяжності, а, виявляючи себе як ум можливісний, здобуває від

них визначеність [Жильсон 2000: 268]. Дещо іншу інтерпретацію функцій цих двох складових інтелектуальної здатності можна побачити в трактаті «Про душу» Франсиско Суареса (1548-1617). Активний інтелект він визначає як здатність, яка продукує *species*, а поза як її призначенням є не сприймати, а тільки діяти («*eius munus non est recipere, sed tantum agere*»), то від цього діяння і походить її назва. Ба більше, стверджує Суарес, інтелектом ця частина інтелектуальної здатності називається не тому, що здійснює акти розуміння, бо активний інтелект як такий не мислить. Він лише утворює вид, адже утворювати вид не означає пізнавати, бо ж і чуттєвий об'єкт утворює вид, але при цьому не відчуває. Отже, інтелектом він називається тому, що робить речі інтелегібельними. Що ж до можливісного інтелекту, то його іспанський філософ визначає як здатність рецептивну (стосовно до утворених активним інтелектом інтелегібельних видів) і водночас таку, що витворює і сприймає акт розуміння, а називається вона інтелектом можливісним через те, що за своєю природою перебуває у потенції до оформлення видами усіх речей і з їх допомогою мислить (*potentia receptiva speciei et elicitiva et receptiva actus intelligendi, et haec potentia dicitur intellectus possibilis... quia ex natura sua est in potentia ut per species rerum omnium informetur, et per illas intelligat*) [Suarez 1991: 231]. Суарес наголошує на важливій ролі можливісного інтелекту у пізнавальному акті. На його думку, активний інтелект здійснює перехідну дію, коли вилушує з фантазмів інтелегібельний зміст пізнаваної речі і передає його можливісному інтелектові («*actio... intellectus agentis, quantum est ex modo actionis, potest esse transiens*»). Натомість дія можливісного інтелекту є іманентною, вона спричинюється внутрішньо притаманним їй активним началом («*actio intellectus possibilis ex propriis habet quod sit a principio intrinseco activo... de se est immanens*») і тому спроможна дати життєву й оригінальну відповідь пізнавальних здатностей на питання, що їх ставить людині реальність [Ibidem]. Неприйнятною є для Суареса й томістська позиція про реальну відмінність між двома видами інтелектуальної здатності. Вірогіднішою він вважає думку про те, що існує одна інтелектуальна здатність, яка може бути активною стосовно видів і в такому разі називатися активним інтелектом, і такою, що оперує з цими видами, і тоді вважається інтелектом можливісним. А отже, стверджує він, немає потреби розглядати властивий цим духовним актам принцип діяння і сприймання як речі відмінні [Ibidem: 234].

Спробуймо з'ясувати, якому з наведених варіантів концепції інтелектуальної здатності надавали перевагу українські автори трактатів «Про душу». Так Касіян Сакович поділяє розум на *intellectus agens, patiens, speculativus, practicus, passibilis*. «Діючий розум – каже він – називається активним тому, що він витворює і чинить розумні подібності. Він же називається пасивним, тому що сприймає ці зображені подібності і ні в чому іншому, а в собі» [Шинкарук 1988: 473]. При цьому Сакович переконаний, що активний і пасивний інтелект не можна розрізнити реально і сутнісно (*realiter et essentialiter*), вони відмінні лише у мисленні (*solum ratione*) [Там само]. Докладніше викладає своє розуміння інтелектуальної здатності Інокентій Гізель. На його думку, розумна душа, маючи подвійну здатність діяти і сприймати, складається з активного й пасивного або можливісного інтелекту. Функцію активного інтелекту він пов'язує з продукуванням інтелегібельних видів, закарбованих або невиражених інтелектуальних образів шляхом виявлення у фантазмах певних приналежних до сутності речі характеристик. Ці інтелектуальні образи (*intellectuales imagines*) значно відрізняються від породжених фантазією внутрішньочуттєвих уявлень, вони чистіші й простіші (*puriores et simpliciores*) і, сприйняті інтелектом можливісним, наповнюють останній інтелегібель-

ним змістом, створюючи цим умови для його функціонування. Можливісний інтелект Гізель, подібно до Суареса, мислив незалежною від чуттєвої сфери і наділеною певною творчою природою пізнавальною силою, здатною осягнути найзагальніші основи буття [Гізель 2011: т. II, 378-379, 386-387]. Близьким до Гізеля є бачення інтелекту Теофаном Прокоповичем. Він визначає його як притаманну розумній душі й позбавлену тілесного органу духовну пізнавальну здатність (*potentia cognoscitiva spiritualis, facultas animae rationalis organi expertis*), об'єктом якої є інтелігібельне як таке (*quae versatur circa intelligibile ut intelligibile est*), і поділяє її на інтелект діючий і такий, що зазнає або підпадає під вплив (*intellectus agens et intellectus patiens*). Під діючим інтелектом Прокопович розуміє здатність, завдяки якій душа продукує інтелігібельну духовну *species* сприйнятої чуттям речі, а під інтелектом, який зазнає впливу, ту здатність, що приймає у себе ті утворені види і оперуючи з ними, формує розуміння («*Agens intellectus [est] ea facultas, qua anima speciem intelligibilem spiritualem eius rei, quae a sensu percepta est, producit. Patiens vero est [facultas], quae illas species productas recipit in se, et cum iis elicentur intellectiones*»). Той таки *intellectus patiens*, зазначає Прокопович, «називають також можливісним (*possibilis*), бо він є здатністю всеосяжною (*omniscia*), оскільки через *species*, як через закарбовані у собі форми, інтенціонально може стати всеосяжним, адже, мислячи камінь, він інтенціонально стає каменем, мислячи Сонце, Сонцем тощо» [Philosophia reparatetica: 237]. Отже, як можна побачити з розмірковувань Інокентія Гізеля і Теофана Прокоповича, їх інтерпретація інтелектуальної здатності та функцій двох складових частин цієї здатності, як і значення останніх у здійсненні пізнавального акту, розходяться з інтерпретацією Томи Аквінського та його послідовників, натомість фактично збігаються з вище наведеним розумінням інтелекту Франциско Суаресом. Адже, як і в Суареса, в українських авторів роль діючого або активного інтелекту зводиться до продукування інтелігібельних видів, а можливісному надається не лише рецептивної функції, тобто функції приймання у себе утворених активним інтелектом видів, а й визнається за ним активна дія, спрямована на формування розуміння, творення понять і оперування ними задля віднайдення істини. Що стосується різновиду відмінності, яку вбачали українські автори між двома формами розумової здатності – активним і можливісним інтелектом, то, як видно з їх процитованих висловлювань, Касіян Сакович визнавав лише мислену відмінність між ними, Теофан Прокопович не торкався цього питання, а Інокентій Гізель надавав перевагу скотистичній формальній дистинкції. «Активний і можливісний інтелекти – читаємо в його «Трактаті про душу» – не розрізняються реально... вони розрізняються формально з природи речі (*formaliter ex natura rei*), оскільки несумісною є наявність якогось інтелекту, що міг би пізнавати об'єкт і не міг би утворювати закарбований, невиражений вид. Отож поняття інтелекту активного й можливісного можуть навзаєм розрізнятися так само, як і поняття тваринного й розумного. Але поняття, розрізнявані в такий спосіб, мають формальну відмінність. Таким чином, інтелект активний і можливісний як такі розрізняються формально (*distinguuntur formaliter*)» [Гізель 2011: т. II, 388]. Поняття формальної відмінності, на визнанні якої стосовно активного й можливісного інтелекту наполягає Гізель, було обґрунтовано Дунсом Скотом (1266-1308). Ця формальна відмінність, на думку Етьєна Жільсона, виражає скотистичне розуміння реалізму форм і походить від давнього вчення про множинність форм. Ця дистинкція, у її інтерпретації Дунсом Скотом, посідає серединну позицію між реальною відмінністю і відмінністю, здійснюваною розумом. Формальну дистинкцію він бачить всередині якогось реального буття, в якому розум виокремлює певні формальні складові частини. Зрозумілі в

такий спосіб «formalitates» є реально різними у думці і реально єдиними у самій єдності суб'єкта, тобто в єдиному суб'єкті передбачають реальну автономію форм [Жильсон 2010: 454]. Саме таку дистинкцію бачить Гізель між двома формами інтелекту.

У тексті Прокоповича, присвяченого розглядові *potentia intellectiva*, не обговорюється питання про вид відмінності між активним і можливісним інтелектом. Натомість мова йде про доцільність поділу інтелектуальної здатності на зазначені дві складові частини. Розмірковуючи про те, чи потрібно в такий спосіб поділяти інтелектуальну здатність, а чи правильніше її мислити як єдину, він говорить, що пасивний інтелект визнається майже всіма (схоластичними авторами – Я.С.), тим часом як з діючим справа мається інакше, надто новітні філософи (*recentiores*) його заперечують. Проте сам він вважає для себе більш прийнятним визнати наявність *intellectus agens*. І пояснює це так: «Ми ж, оскільки припускаємо в інтелекті види, безумовно дотримуємося думки, що слід визнати й інтелект, який їх утворює» («*Intellectus patiens fere omnibus admittitur, agentem multi praesertim recentiorum negant. Nos quia species in intellectum admittimus, etiam [factum] earum intellectum nimirum agentem admittere [ratiocinemur]*» [Philosophia periparapetetica: 237]. Сумніви, які виникали у Прокоповича у зв'язку з визнанням чи не визнанням діючого інтелекту, як і загалом потребою поділу інтелектуальної здатності на дві частини, спричинювалися проникненням, передусім імовірно через тексти єзуїтських авторів, ідей новітньої філософії, переважно Декарта. Таких сумнівів уже немає в Георгія Кониського, який, посилаючись на думку новітніх (*recentiores*) філософів, відмовляється від поділу інтелектуальної здатності. Він замислюється над питанням про те, чому функцію утворення інтелектуальних видів, які начебто надаються пасивному інтелектові інтелектом активним не передати цьому ж таки пасивному інтелекту? І доходить висновку, що людині вистачить одного інтелекту, який визначається уявними образами і, хоча й незбагненим, як він каже, для нас способом досягає розуміння речей [Кониський 1990: 503-504]. Загалом рух філософської думки у межах самої схоластики здійснювався у напрямі спрощення структури як душі, так і її здатностей – чуттєвої і інтелектуальної. Карл Вернер звертає увагу на те, що Ф. Суарес піддавшись номіналістичним впливам, зайшов так далеко, що *intellectus agens* і *intellectus possibilis* розумів як дві сили (*vires*) однієї і тієї ж здатності («...so gab Suarez den nominalistischen Einflüssen so weit nach, daß er den *intellectus agens* und *intellectus possibilis* als zwei *vires* einer und derselben Potenz auffaßte...» [Werner 1861: 140]. Відстежуючи подальший постсхоластичний рух філософської думки з огляду на зміну інтерпретації інтелектуальної здатності, Вернер звертає увагу на те, що в ілюмінізмі Ніколя Мальбранша (1638-1715) *intellectus agens* взагалі усувається, оскільки пізнання здійснюється через ідеї, які вважаються модифікацією мислячої субстанції, а душа як *substantia cogitans* наділяється здатністю безперервного мислення. Теза про безперервне мислення душі обстоювалася і Готфрідом Вільгельмом Ляйбніцем (1646-1716). У його системі, зауважує, К. Вернер, схоластичне розрізнення між *intellectus possibilis* і *intellectus agens* загалом неприйнятне, так само як неможливим є положення про початковий стан душі як *tabula rasa*. Ця неприйнятність впливала з того, що для Ляйбніца процес перцепції ідей не міг бути жодним їх продукуванням, адже ідеї, оскільки вони мислилися відпочатково присутніми в душі, не потребували у ній ні зароджуватися, ні формуватися, а тому питання про пасивність і дієвість інтелекту відпадало, натомість мова йшла про подію у розвитку душі й думки у нейтральному сенсі. І такий погляд посів домінуючі позиції у подальшій філософії аж до Канта й після нього («Hier ist also nicht mehr von Passionen und Actionen des Intellectes,



sondern vielmehr im neutralen Sinne von Begebenheiten in Entwicklung des Seelen = und Gedankenlebens die Rede; eine Auffassungsweise, welche die gesammte nachfolgende, von den Traditionen der Scholastik abweichende Philosophie bis auf Kant und über Kant hinaus beherrscht») [Ibidem: 141]. Відстежуючи подальший розвиток новітньої філософської думки в аспекті інтерпретації нею розумової пізнавальної здатності, К.Вернер звертає увагу на здійснений Імануїлом Кантом переворот у філософському мисленні і відповідній зміні у філософській термінології і у поняттях, пов'язаних термінами der Verstand (розсудок) і die Vernunft (розум). Німецький філософ обмежив людський розсудок (den menschlichen Verstand) пізнанням чуттєвого досвідного світу, а розум (die Vernunft) вважав вищою пізнавальною здатністю, спрямованою до надчуттєвого, не визнаючи, проте, його спроможним до досягнення цього надчуттєвого і заперечуючи в людині інтуїцію надчуттєвого. Загалом, підсумовує К.Вернер, від Канта-Якобі стало традицією розглядати розум (Vernunft) як здатність до надчуттєвого, як спроможність до апперцепції ідей, тоді як розсудкові (Verstand) відводилося формальне й понятійне мислення («Von Kant = Jakobi an wurde es überhaupt Sitte, die Vernunft als das Vermögen des Übersinnlichen, als Vermögen der Ideenapperception zu fallen, während dem Verstande das formale und begriffliche Denken zugewiesen wurde») [Ibidem: 145]. В українській філософській думці картезіанське й ляйбніцевсько-вольфганське розуміння інтелектуальної здатності з'явилося у могилянських філософських курсах, починаючи від середини XVIII ст., а кантівське – вже у XIX ст.

Філософи, думка яких розвивалася у руслі схоластичної традиції, визнаючи важливість чуттєвої складової у пізнавальному акті, водночас пріоритетну роль відводили інтелекту як здатності, завдяки якій людина могла долати межі емпіричних даних і підніматися до власне буття, тобто досягати метачуттєвих реальностей, бо саме в такому здоланні й піднесенні «полягає цінність, дивовижність і таїна людського духу, яка звеличує людину, вивисує її над усіма іншими істотами у світі» [Вальверде 2000]. На думку схоластичних авторів, інтелект націлений на проникнення в наявну всередині чуттєвої реальності інтелігібельну структуру матеріальних речей. Ця умоосязна структура відповідає інтелекту і має бути ним прочитана й представлена в системі понять людського розуму. Об'єктом, на який безпосередньо спрямовувалась діяльність інтелектуальної здатності, була щойність, видова сутність (quidditas) чуттєвих матеріальних речей. Схоласти були переконані, що вже на рівні чуттєвого пізнання людина якимсь чином певною мірою схоплює природу чуттєвих речей, щось приналежне до їх сутності. Однак відповідь на питання, що є та чи інша річ на рівні своєї видової сутності, чим вона відрізняється від усіх інших речей, вони шукали на етапі пізнання, набагато вищому від пізнання чуттєвого, а саме етапі інтелектуального пізнання. І тут проблемою, яка жваво обговорювалася авторами, приналежними до різних схоластичних течій, була проблема переходу від створених фантазією чуттєвих уявних образів, фатазмів, до інтелігібельних species активного інтелекту, проблема способу спів-дії нижчого й вищого рівня душевних здатностей.

Вище мова вже йшла про особливе значення створюваних фантазією образів у схоластичній концепції пізнання. Адже саме фантазми були тим матеріалом, з якого активний інтелект мав виокремити інтелігібельний зміст і передати його можливісному інтелектові для формування поняття. Необхідність постійної взаємодії або радше спів-дії активного інтелекту з фантазмами впливала, вважали схоласти, з єдності людської душі з тілом. Свідченням цього, на думку, приміром Ф. Суареса, є те, що «у разі пошкодження фантазії порушується функція розуму; а коли під час сну гальму-

ється діяльність фантазії, це заважає процесу мислення; отже, безперечно є залежність між функціями фантазії і інтелекту. Так само, – пояснює далі іспанський філософ, – коли ми хочемо щось досконало зрозуміти, завжди намагаємося створити всередині себе яєсь чуттєве уявлення; коли ж прагнемо щось пояснити, шукаємо наочних прикладів, які наче дають матеріал для фантазії, від якої залежить інтелект» [Suarez 1991: 229]. Отже людська душа у стані свого поєднання з тілом, здійснюючи акти інтелектуального пізнання, не може обійтися без звернення до сформованих фантазією уявних образів. Як же розуміли спосіб спів-дії таких різних за своїм рівнем і достойністю здатностей схоластичні автори? Так Альберт Великий (1206 або 1207-1280), спираючись на концепцію душі Авіценни (980-1037) і відповідно розуміючи душу як інтелектуальну субстанцію, однією з функцій якої, непричетної до її сутності, є бути формою тіла, вважає, що Бог надає душі, як своєму образу, діючий інтелект і наділяє останній світлом. Це ж таки світло діючого інтелекту перетворює форми чуттєво сприйнятих тіл в інтелігібельні форми, а сам діючий інтелект стає *intellectus in effectu*, тобто здійсненим інтелектом, який через сформовані ним умоосязні форми переводить з потенції до акту інтелект-можливісний [Жильсон 2010: 388]. Знову ж таки Тома Аквінський бачить можливість спів-дії інтелектуальної здатності у формі активного інтелекту з фантазією у тому, що активний інтелект, освітлюючи чуттєві *species*, переображує їх, знаходить і абстрагує від них їх умоосязний і універсальний зміст, витворюючи таким способом потрібні для інтелектуального пізнання інтелігібельні види [Там само: с.406]. Водночас схоласти намагалися всіляко обмежувати залежність вищої інтелектуальної здатності від нижчих, чуттєвих, спроможностей душі. У своєму трактаті «*De anima*» Ф. Суарес стверджує, що Альберт Великий був переконаний, що інтелект після здобуття необхідних для своєї діяльності інтелігібельних видів, позбувається залежності від чуття, надто в процесі пізнання духовних сутностей. Такої ж позиції дотримуються Йоан Філопон (490-570), Каєтан Тієнський (1480-1547), Аверроєс (1126-1198), Авіценна, Сімпліцій (490-560) і Темістій (317-390). Вони погоджуються з тим, що в спільних операціях інтелект пов'язаний з фантазією, проте в винятково уможлядному пізнанні Бога й ангелів – щонайменше («*tamen in cognitione abstractissima Dei et angelorum minime*»), а Бонавентура (1218-1274) стверджував, що в стані глибокого споглядання інтелект може взагалі абстрагуватися від чуттів навіть внутрішніх і безвідносно до будь-якої чуттєвої образності зануритися у споглядання Бога [Suarez 1991: 229].

Проблему спів-дії здатності уяви (*imaginativa*) з активним інтелектом не обходить своєю увагою і Франсиско де Овієдо (1602-1651). Він розглядає думку Каєтана (Томмазо де Віо 1469-1534), який стверджував, що згадуване вже «освітлення фантазм слід розуміти не як формальне, на зразок утворення якоїсь вкорінюваної у фантазмах якості, а лише як об'єктивне, внаслідок якого інтелект поводить стосовно фантазма таким способом, яким світло Сонця, на думку багатьох, поводить щодо кольору, бо сама його присутність стає причиною продукування кольором своїх видів» [Oviedo 1651: 59]. Далі Овієдо зупиняється на інтерпретації такої спів-дії іншого представника другої схоластики і відомого коментатора Томи Аквінського, а саме Сільвестрі да Феррари (1474-1526). Останній у своєму трактаті «*De anima*» обґрунтовує думку, що активний інтелект через поєднання з внутрішнім чуттям піднімає це чуття («*putat intellectum agentem per coniunctionem cum sensu interno illum elevare*»), тобто надає йому більшої достойності для того, щоб воно продукувало фантазми вищого рівня і більшою мірою придатні для утворення *species impressae* і в цьому сенсі, на думку Фер-

рари, можна вважати, що активний інтелект трансформує матеріальні фантазми в уявні образи вищого гатунку [Ibidem]. Сам же Овієдо, проаналізувавши наведені розмірковування, доходить висновку, що інтелект нічого не утворює в фантазмах, що фантазми не спроможні формувати види інтелекту: ні закарбовані (*impressae*), ні виражені (*expressae*) без іншої спів-причини, яка заміщує або доповнює несумірність, притаманну матеріальному фантазму і, усуваючи її шляхом освітлення і піднесення фантазмів на вищий рівень, уможливує продукування закарбованої або вираженої духовної *species* («*sine alia concausa supplente improportionem, quam habet materiale phantasma ad producendam spiritualem speciem intellectus, sive impressam, sive expressam*») [Ibidem].

Дещо іншу інтерпретацію спів-дії активного інтелекту із здатністю уяви можна побачити у Дунса Скота та його послідовників, зокрема, Бартоломео Мастрі (1602-1673) й Бонавентури Беллутто (1600-1676). Представники цієї течії схоластичної філософії визнавали необхідність співпраці нижчого й вищого рівня людських пізнавальних здатностей у пізнавальному процесі, потребу чуття як джерела пізнавального матеріалу для осягнення сутності зокрема матеріальних речей. Причиною такої залежності інтелектуальної здатності вони, посилаючись на Дунса Скота, з одного боку, вважали призначену людині за первородний гріх кару («*originalis culpa*»), і цією карою вважали «даний нам найнижчий і до того ж недосконалий, прив'язаний до фантазмів спосіб мислення» («*...in cuius poenam datus est nobis hic infimus et adeo imperfectus modus intelligendi phantasmati alligatus*») [Mastrius 1727: 139]. З другого – пояснювали таку залежність співвідношенням душевних здатностей, з огляду на яке мав існувати необхідний зв'язок між різного рівня здатностями, коли вони ставали задіяними стосовно певного об'єкта, до якого так чи інакше могли бути причетними. У цій цитованому тексті трактату «*De anima*» Мастрі й Беллутто стверджується, що «дія фантазії потрібна мисленню з причини зв'язку, існуючому для функціонування вищих і нижчих здатностей. Адже дія вищої здатності стосовно якогось об'єкта може бути довершеною тільки за умови підключення дії нижчих, причетних до цього об'єкта потенцій, а неузгодженість дій здатностей душі створює перешкоди для їх функціонування» [Ibidem]. Водночас вони, посилаючись на авторитет проникливого, тонкого доктора (Дунса Скота – Я.С.), стверджують, що інтелект, одного разу здобувши *species*, спроможний досягти стосовно об'єкта певного надзвичайно глибокого, вищого й абстрактного розуміння, не вдаючися до спів-дії з фантазією відносно відповідного фантазма. І тому, на їхнє переконання, скотисти вважають, що інтелект не завжди має потребу в фантазмах, надто у подальшому рухові думки, тобто вже у других актах [Ibidem].

Проблема спів-дії здатностей душі нижчого й вищого рівня у процесі пізнання не менш актуальною була й для українських авторів XVII-XVIII ст. Проте вони не однаковою мірою приділяли увагу її висвітленню. Так Касіян Сакович обмежується лише твердженням, що «душа, поки перебуває в тілі, не може розуміти без фантазії, але після її відокремлення від нього – може, оскільки є формою субсистентною, яка наділена іншим способом розуміння, подібним до інших безтілесних істот» [Шинкарук 1988: 490]. Докладніше про спосіб спів-дії фантазії і активного інтелекту розмірковує Інокентій Гізель. Він ставить перед собою питання: «Якого роду є причина спів-дії фантазії та її образів з діючим інтелектом для виверження і закарбовування інтелігібельних видів в інтелекті можливісному: матеріальною, чи тільки налаштовувальною, а чи вона є за родом причиною утворювальною (*in genere causae materialis seu dispositivae tantum, an vero in genere causae efficientis*)?» [Гізель 2011: 388]. Тобто він намагається

з'ясувати, чи витворені фантазією уявні образи постачають матеріал, що його використовує активний інтелект для формування своїх видів і здійснюють тільки тільки налаштовувальну функцію, стимулюють інтелект до дії, чи ж вони слугують утворювальною причиною появи таких видів вищого гатунку. Зрештою, каже Гізель, можна обстоювати одну і другу точки погляду. Проте переконливішою він вважає думку, згідно з якою фантазія і витворювані нею species дотичні до формування інтелігібельних видів не в спосіб їх продукування (*non efficienter*), натомість впливають на їх утворення винятково налаштовувально (*tantum dispositivo*), шляхом стимулювання активного інтелекту до дії [Ibidem]. Цей процес утворення інтелігібельних видів Гізель бачив як одночасну дію і спів-дію фантазії і активного інтелекту, тобто, фантазія, здійснюючи відповідні дії у зв'язку з власним об'єктом, продукує свої закарбовані й виражені образи, фантазми, і водночас стимулює до дії активний інтелект, який віднаходить у наявних фантазмах прихований у них інтелігібельний зміст і, прочитуючи його, трансформує його у вид інтелігібельний (*species intelligibilis*) і в такому вигляді передає його пасивному або можливісному інтелектові шляхом закарбовування (*imprimis in patiente*) [Ibidem]. Отож, як стверджує Гізель, продукування активним інтелектом своїх species здійснюється винятково через його спів-дію з фантазією, до того ж це відбувається у формі наче паралельної дії двох рівнів здатностей – нижчого й вищого, і такий паралелізм, що не передбачає їхньої тіснішої взаємодії, спричинюється несумірністю рівнів їх видів: матеріальних species фантазії і духовних species активного інтелекту. Отже, виходячи з розмірковувань Гізеля з цього питання, наявних у його трактаті «De anima», можна зробити висновок про те, що він не є прихильником ідеї Сільвестрі да Феррари про поєднання активного інтелекту з внутрішнім чуттям для трансформації матеріальних фантазмів у species вищого рівня і подальшого перетворення останніх в інтелігібельні види, придатні для здійснення з ними операцій інтелекту. Як і Овієдо український автор переконаний, що як інтелект нічого не утворює у фантазмах, так і фантазми не можуть сформувати інтелігібельні види. Однак думка Овієдо про роль світла, вочевидь інтелектуального, у заміщенні чи то подоланні притаманної матеріальним фантазмам несумірності задля їх участі в утворенні потрібних для діяльності інтелекту духовних species не привернула увагу Гізеля. Як видається, його позиція з питання формування інтелігібельних видів радше є суголосною з точкою зору Ф. Суареса, згідно з якою «наша душа пізнає якусь річ з допомогою фантазії, однак species, що її репрезентують, випромінює від самого інтелекту» («...anima nostra cognoscit per phantasiam rem aliquam, dimanat ab ipso intellectu species repraesentantes rem illam» [Suarez 1991: 234]. Знову ж таки ідея інтелектуального світла, що висвічує у фантазмах наявний у них інтелігібельний зміст і присутня в концепціях формування інтелігібельних видів у Альберта Великого, Томи Аквінського, Франсиско де Овієдо й багатьох інших схоластичних авторів, до певної міри присутня і в Інокентія Гізеля, принаймні можна побачити певний натяк на неї, коли він говорить про інтелект як про здатність виняткову, спроможність вищого гатунку («intellectus praestantior est facultas»), що найвищою мірою сповнений світлом («intellectus est lucibus perfundissimus») [Гізель 2011: т.ІІІ, 396].

Приблизно в такому ж руслі розвиває свої розмірковування у зв'язку з проблемою спів-дії активного інтелекту з уявними образами фантазії Теофан Прокопович. Він запитує: звідки беруться інтелігібельні види? Чи вони надходять від Бога, чи від фантазії, а чи творяться якоюсь вродженою душі духовною силою? І відповідає, що ці species, оскільки вони пов'язані з вторинною причиною (*suppetunt causae secundae*), не

слід відносити до Бога при поясненні їх природних витоків. Не потрібно їх виводити і від фантазії, переконаний філософ, адже фантазія, позаяк вона тілесна, не може здійснювати свої дії стосовно духовного інтелекту. Отже, доходить висновку Прокопович, *species intelligibiles* формуються вкоріненою у душі й відповідною їм силою, що продукує їх за умови наявності фантазмів, ця сила була виявлена Аристотелем і має назву *intellectus agens*» [*Philosophia periparagetica*: p. 237]. Далі розвиваючи свою думку щодо особливості функціонування активного інтелекту, Теофан Прокопович наводить поширені у схоластичних текстах закиди: один з цих закидів стосується того, що діючий інтелект, оскільки не сприймає фантазми з тієї причини, що вони є матеріальними, тоді як сам інтелект – духовний, і відповідно до наявності або відсутності уявних образів *species intelligibiles* не можуть мати жодного відношення. Другий закид полягає у тому, що можна було б припустити утворення фантазмами інтелігібельних видів, якби вони, подібно до зовнішніх відчуттів, які передають свої *species* до внутрішніх чуттів, могли передавати відповідні *species* до активного інтелекту. Але через те, що фантазми для цього не придатні, то це під силу тільки Богові. Відповідаючи на сформульовані закиди, Прокопович стверджує, що сутність діючого інтелекту полягає у тому, щоб визначитися відносно відповідних *species* внаслідок наявності фантазмів стосовно того самого супозита. Філософ свідомий також того, що інтелект не може отримувати *species* від чуттєвої здатності, якою є фантазія, подібно до того, як та ж таки фантазія опрацьовує пропорційні або сумірні їй види інших чуттєвих здатностей, бо й чуттєво сприймані об'єкти, і самі чуття є матеріальними, природними. Таким чином потрібно, аби інтелект у собі самому закарбовував *species*, беручи до уваги наявність репрезентованих фантазмами матеріальних видів («...*sensibilia, ut-pote naturalia sicut et ipse sensus, proportionata sunt sensui; proinde possunt species sensibiles ad ipsum mittere, at eadem mittere ad intellectum nequiunt; proinde necesse est, ut intellectus sibi ipsi cudat ad praesentiam materialium*») [Ibidem]. Зрештою в результаті своїх розмірковувань про специфіку залежності й спів-дії вищого й нижчого рівня пізнавальних здатностей у процесі утворення інтелігібельних видів Теофан Прокопович доходить висновку, суголосному тому, що його робили представники скотистичної течії схоластичної філософії, а саме, пояснює таку залежність і спів-дію фантазії з активним інтелектом необхідним зв'язком, який виникає між чуттєвими й інтелектуальними здатностями, задіяними у пізнавальному акті, спрямованому на відповідний об'єкт. Люструє філософ цю систему взаємодії здатностей людської душі таким прикладом: «Воля, – каже він, – не сприймає вказівку інтелекту, однак діє згідно з нею. Також і нога не сприймає скерування ока, а проте йому підкоряється. Отже, для того, щоб одна вітальна здатність визначалася іншою, достатньою підставою є вкоріненість цих здатностей в одній і тій же душі» («*Voluntas enim non percipit directionem intellectus, et tamen secundum illam operatur. Nec pes directionem oculi, et ipsum tamen sequitur. Nimirum sufficit radicatio in eadem anima, ut una facultas vitalis ab alia determinetur*») [Ibidem]. Зовсім мало уваги приділяє проблемі формування інтелігібельних видів у своєму філософському курсі Георгій Кониський. Як уже вище зазначалося, він заперечує потребу у визнанні існування активного інтелекту і передає його функції інтелектові пасивному або можливісному. Цей могилянський автор каже, що серед філософів існують різні думки з приводу того, чим душа за допомогою інтелекту визначається при утворенні духовних інтелігібельних образів речей – об'єктами, Богом, чи вродженими образами, завдяки яким людина досягає розуміння. Суперечки з цього питання Кониський вважає мало продуктивними. Свій розгляд проблеми формування інтелігібельних видів він обмежує тверджен-

ням, що інтелект, здійснюючи пізнавальні акти, у якийсь невідомий спосіб може визначитися матеріальними уявленнями, бо ж і дух, і породжений ним інтелект здатен поєднуватися з тілом [Кониський 1990: 504].

І нарешті найвищий і завершальний етап пізнавального процесу схоласти пов'язували з діяльністю можливісного або пасивного інтелекту. Цей інтелект вони наділяли здатністю, з одного боку, здійснювати рецепцію утворених активним інтелектом інтелігібельних видів і в силу цієї рецепції бути *intellectus in actu primo* або налаштовувальним, настановляючим, інтелектом, а з другого – спроможним виходити зі стану налаштованості, габітуальності, і здійснювати активні дії як *intellectus in actu secundo* у формі споглядання, приміром перших принципів пізнання, або у спосіб *ratiocinatio*, розмірковування, формального мислення. Надана цьому інтелектові назва «дух» мала підкреслити його достойність, адже саме ця інтелектуальна сила могла визначити, оцінити міру істини в речах. Саме тому її латиномовна назва *mens* походить від дієслова *metior* (вимірювати, відмірювати, оцінювати, визначати) («Die ihm beigelegte Bezeichnung «Geist» (*mens*) soll seine Dignität ausdrücken, sofern er nämlich die Wahrheit in den Dingen mißt (*metitur*, daher das Wort *mens*)» [Werner 1861: 140].

Розуміння схоластичними авторами XVII ст. процесу пізнання загалом, як і творення понять можливісним інтелектом зокрема, суттєво відрізнялося від бачення проблеми пізнання їх попередниками. Відмінність полягає у тому, що представники високої схоластики уявляли собі рух думки в інтенціональних образах як поступовий перехід однієї і тієї ж форми шляхом її абстрагування і продукування від зовнішнього об'єкта – через чуттєві інтенціональні види – до інтелекту. Таке розуміння пізнавального акту мало натуралістичний характер, бо передбачало збереження єдності реальної форми, розглядуваної у різних модусах буття: у її природному бутті у чуттєво сприйманій речі й у інтенціональному, духовному, бутті у чуттях та інтелекті. Як стверджує Галина Вдовина, таке натуралістичне розуміння пізнавального акту, починаючи від праць Петра Авреола (бл.1280-1322) і до кінця XIV ст. змінилося ототожненням інтенціонального буття з об'єктивним або об'єктивним буттям, тобто з чистою мисленнєвістю і протиставленням цього буття будь-яким, хай там як послабленим і залежним формам реального буття, а дистинкція формального / об'єктивного понять розірвала необхідну сутнісну тотожність форми фізичної речі з формою в інтелекті» [Вдовина 2009: 197]. Що стосується схоластичних авторів XVII ст., то вони розуміли процес утворення понять вже як процес семіотичний, а саме як процес кодування інформації у нервових імпульсах, подальшого її перекодування у внутрішньому чутті і в інтелігібельних видах і зрештою в завершальному її розкодуванні у поняттях. Таким чином між сформованим внутрішньоментальним образом предмета і зовнішньою річчю як такою вже не існувало реальної єдності форм, а процес формування понять розглядався вже не як виокремлення, абстрагування готових форм з опрацьованих душею чуттєвих вражень, що виникають під дією об'єктів зовнішнього світу на органи чуття людини, а як активне опрацювання душею здобутої інформації і як наслідок конститування, утворення, нею понять людського розуму [Там само: 198].

І нарешті потрібно з'ясувати, як розуміли представники другої схоластики та їх могилянські послідовники процес формування понять на рівні можливісного інтелекту, як вони пояснювали здійснюваний цією пізнавальною здатністю акт осягнення об'єкта пізнання і як розглядали результат цього акту, тобто *verbum mentis*: чи ототожнювали вони останній з актом осягнення, чи ж уважали його особливим внутрішньоментальним образом, відмінним від цього акту. Насамперед необхідно зазначити, що акт осяг-

нення або розуміння (*intellectio*), який відбувається завдяки діяльності *intellectus possibilis*, являє собою виокремлювану у внутрішньому мовленні ума певну смислову цілісність, що робить пізнавану річ наявною для інтелекту в інтенціональному бутті. Завдяки цьому акту конституюється поняття розглядуваної речі, що є її образом (*imago*) або уподібненням (*similitudo*), знаком (*signum*), що містить істинну інформацію про неї, оприявнює її глибинну інтелігібельну сутність. Однак одностайності в інтерпретації акту осягнення серед філософів-схоластів XVII ст. не спостерігалось.

Різні концепції акту осягнення або розуміння (*intellectio*) аналізує у своєму трактаті «*De anima*» Франсиско Суарес. Так представники томістичного напряму другої схоластики обстоювали думку, згідно з якою наслідком дії інтелекту є утворення терміну, що його вони розуміли як край, закінченість внутрішньоментального акту осягнення («*Per actionem intellectus producitur verbum, quod sit terminus illius actionis*» [Suarez 1991: 126]). Пояснюючи томістичну позицію щодо їх бачення проблеми розуміння, Суарес звертає увагу на те, що їх інтерпретація акту осягнення залежала від того, про який акт велася мова: інтуїтивний чи абстрагуючий. Інтуїтивне пізнання передбачає реальну присутність у собі самому свого об'єкта, як от бачення у Петрі; абстрагуюче відбувається за допомогою *species* відсутньої речі, які залишаються у здатності. Тому, провадить далі Суарес, дехто з томістів дотримується думки, що внаслідок пізнання, яке відбувається за відсутності об'єкта, утворюється щось таке, що обмежує це пізнання («*aliquid terminans cognitionem*»), у разі ж пізнання інтуїтивного нічого не утворюється («*per cognitionem vero intuitivam nihil producitur*»). Коли ж об'єкт реально не присутній, як при пізнанні, здійснюваному шляхом абстракції, тоді необхідним стає продукування якоїсь речі, що репрезентує об'єкт і його заміщає. Таке утворення вони визнають і за інтелектом, і за внутрішнім чуттям, що пізнає у спосіб абстрагування. Знову ж таки утворену таким чином обмежувальну щодо акту пізнання річ, якщо вона продукується інтелектом вони називають «словом» («*verbum*»), а якщо чуттям – ідолом («*idolum*»). Звідси, згідно з такою думкою, робить висновок Суарес, *verbum* або *idolum* не є терміном, утвореним необхідно, а радше таким, що використовується як дзеркало або образ пізаної речі, завдяки якому вона пізнається. І відповідно таке *verbum* або *idolum* вони вважають реально відмінним від продукуючого їх пізнавального акту, як річ від речі («*Unde consequenter concludunt tale idolum, seu verbum, realiter distingui ab actu cognoscendi, sicut res a re*»). Такої думки дотримується Кастан, Капреол (пом. 1444), да Феррара, припускає Тома Аквінський [Ibidem].

Близькою до щойно наведеної є концепція акту розуміння в іншого автора томістичної орієнтації, Йозефа де Агілери. Викладаючи у трактаті «*De anima*» своє бачення цього акту, він каже: «Ми виходимо з того, що *intellectio* є другим актом, спричиненим способом причини утворювальної самим мислячим [суб'єктом]. Це припущення має підставу у тому сенсі, в якому ми часто говорили про вітальні дії, що як такі повинні у спосіб утворювальної причини (*efficienter*) спричинюватися тим самим началом, у якому сприймаються. Ми виходимо також і з того, що слово (*verbum*) є вираженням видом (*species expressam*), образом (*imaginem*) і формальним уподібненням осягнутого, осмисленого, об'єкта (*similitudinem formalem obiecti intellecti*), яке саме через те, що хтось осмислює якусь річ, з'являється всередині нього самого. Воно називається також внутрішнім словом (*verbum interius*), бо виводиться і промовляється самим суб'єктом розуміння всередині себе самого, подібно до того, як зовнішнє слово (*verbum exterius*) промовляється і виходить на зовні. Називається воно також видом вираженням (*species expressa*) на протигагу умовно до виду закарбованого (*impressa*), оскільки останній не

спричинюється можливісним інтелектом, а закарбовується у ньому інтелектом діючим; *species* же *expressa* спричинюється інтелектом можливісним, який її виражає, відтворює відповідно до самого об'єкта як його довершений образ (*tanquam imaginem perfectam eius*) [Aguilera 1772: 314]. Далі Агілера зосереджується на спірному у схоластичній дискусії питанні про те, чи відрізняється реально *verbum mentis* від акту розуміння (*intellectio*), а чи вони тотожні. І тут він дотримується позиції томістів, згідно з якою «розуміння за своєю природою є тим, що продукує слово, реально від себе відмінне» («*intellectio ex natura sua est productiva verbi realiter a se distincti*») [Ibidem: p. 316]. Вірогідність такого погляду він обґрунтовує його суголосністю з концепцією Томи Аквінського і вже це, на думку Агілери, є важливою підставою для того, щоб його прийняти. І наводить у цьому зв'язку аргументи Св. Томи. Людина, яка здійснює акт розуміння, має відношення до речі, яку вона намагається зрозуміти, до інтелігібельного виду, з допомогою якого відбувається становлення інтелекту в акті, до свого мислення і до поняття інтелекту. Це ж такі поняття відрізняється від трьох попередніх складових акту розуміння. І слово (*verbum*), яке називається поняттям інтелекту (*conceptio intellectus*), відрізняється і від мислення, і від інтелігібельного виду, бо *intellectio* (розуміння) є другим актом (*actus secundus*) і актуальною операцією здатності, а *verbum* не є актуальною операцією, а радше якимсь продуктом цієї дії (*quid operatum*) і чимсь утвореним внаслідок здійснення акту розуміння [Ibidem: 321]. Близькою до щойно наведеної є інтерпретація акту розуміння і в Йоана св.Томи. Цей автор не погоджується з поглядом, обстоюваним коїмбрцями, Педро да Фонсекою (1528-1599) та деякими іншими томістами, згідно з яким *intellectio* потрібно розглядати як дію, приналежну до категорії дії як формальну причинність, чиїм продукованим терміном є слово (*verbum*) або поняття (*conceptus*). Натомість він бачить акт розуміння як вітальну дію (*operatio vitalis*), що має відношення до категорії якості («...*actio ista non sit actio de praedicamento actionis, sed qualitatis*») і вважає цей акт мислення, який визначає як дію, спрямовану у становленні на утворення слова як на термін («*ut est actio tendens in fieri ad verbum ut ad terminum*»), відмінним від самого слова, яке вважає якістю у здійсненому бутті («*ut est qualitas in facto esse*») [Joannis a S. Thoma 1883: t. III, 494]. Між актом мислення і утворюваним внаслідок нього словом Йоан Св. Томи вбачав реальну відмінність на кшталт відмінності між річчю і річчю («*intelligere et verbum differunt sicut res et res*») [Ibidem]. Доказом того, що саме *verbum mentis* є якістю, він він уважав те, що слово ума є вираженим образом, який репрезентує об'єкт (*imago expressa praesentans obiectum*). І якщо якістю вважається закарбований вид (*species impressa*), бо він у кожному разі віртуально є репрезентативним і започатковує акт інтелектуального схоплення суті пізнаваної речі, то не меншою мірою якістю слід вважати *species expressa*, адже ця *species* репрезентує об'єкт у досконаліший спосіб і є більш актуалізованою, ніж *species impressa* [Ibidem: 495].

Загалом у схоластичних текстах слово ума (*verbum mentis*) мало різні назви. Воно називалося *cognitio* (осягненням), *conceptio* (зачаттям), *conceptus* (зачатим, тим, що зачате), *proles mentis* (породженням, виплодом ума). Всі ці назви мали підкреслити активну роль інтелекту як творчої сили, що продукує ментальне слово або формальне поняття, що розумілося як утворювана інтелектом *similitudo* (подібність) пізнаваної речі. Акт пізнання або розуміння (*intellectio*) інтелектом сутності речі, схоплення ним її глибинного інтелігібельного змісту всі схоластичні автори поділяли наче на дві складові частини: він починався із прийняття можливісним інтелектом від активного закарбованого виду (*species impressa*) пізнаваної речі, який був активним, динамічним



принципом акту схоплення, і закінчувався терміном як його статичним завершенням, утворенням формального поняття, вираженим образом (*species expressa, imago*), в якому об'єкт «сяє і стає видимим для пізнавальної здатності, наявним для неї не в реальному, а в інтенціональному бутті» [Вдовина 2009: 192-193].

Проте інтерпретація *verbum mentis* представниками різних течій другої схоластики суттєво відрізнялася. Якщо томісти утверджували реальну відмінність між актом розуміння і утворюваним внаслідок цього акту формальним поняттям, то Дунс Скот і його послідовники категорично таку відмінність заперечували. Вони ототожнювали *verbum* і *intellectio* і стверджували, що ментальне слово «не є тим, у чому, наче у дзеркалі, пізнається об'єкт, а є самим актом, завдяки якому об'єкт пізнається» [Suarez 1991: 127]. Серед філософів, які дотримувалися такої думки, Франсиско Суарес називає Вільгельма Дуранда (пом. 1332) Габріеля (1410/1415–1495) [Ibidem], вочевидь до них можна додати і таких послідовників Скота, як Бартоломео Мастрі й Бонавентуру Беллуту. Приєднувався до неї і сам Суарес. Проаналізувавши розуміння ментального слова представниками різних схоластичних шкіл, він формулює свою позицію з цього дискусійного питання. Отже Суарес стверджує: «по-перше, *verbum mentis* існує; по-друге, воно лише в модальний спосіб відрізняється від дії інтелекту, що є утворенням, а від акту, що є утвореною якістю – у жодний спосіб; по-третє, що воно не є тим, у чому з'являється пізнання і не заміщає об'єкт (*non est id in quo fit cognitio, neque supplet vicem obiecti*), натомість воно є тим, чим (*quo*) сам об'єкт пізнається, як формальним поняттям пізнаваної речі (*tamquam conceptu formali rei cognitae*), адже для того, аби річ можна було пізнати, необхідно, щоб вона сформувалася у вітальний спосіб, і таким формуванням є *verbum*. Таким чином, робить висновок філософ, *verbum* є не об'єктивним поняттям ума, а формальним. Об'єктивним натомість є пізнана річ (*verbum non est conceptus obiectivus mentis, sed formalis; obiectivus vero est res cognita*) [Suarez 1991: d. quinta, q. 5:17]. Таке ж розуміння *intellectio* й *verbum mentis* обґрунтовує і Франсиско де Овієдо. «*Intellectio*, – стверджує він, – являє собою певну репрезентацію і образ об'єкта й не будь-яку мертву репрезентацію на кшталт образу Цезаря на картині, а таку, що постає у спосіб природний, як перцепція і заволодіння або схоплення об'єкта: отже є якась репрезентація, з допомогою якої (*quā*) інтелект вловлює об'єкт і схоплює його наче рукою завдяки якійсь природній дії: таким чином існує образ (*imago*), який привносить дію, і це схоплення і заволодіння є вищою мірою притаманним життя здійсненням. *Intellectio* також утверджує образ, що вбирає у себе напружену увагу, бо творення образу формально виражає напружену увагу, а вона формально виражає зусилля і дію: отже *intellectio* утверджує певний образ, який внутрішньо приховує дію, таким чином вказує на певну дію, позбавлену відмінного від неї терміну; бо уможлима дія, що приховує у собі ідентифікований принцип образу, не може мати жодного терміну, до якого сама належить» [Oviedo 1651: 77].

Отже окрім томістичної течії більшість представників другої схоластики заперечувала реальну відмінність між актом розуміння і його наслідком – ментальним словом. З наведених вище цитат випливає, що вони розглядали ментальне слово як активно утворюваний людиною за допомогою інтелектуальної здатності образ або інтенціональну подібність реально існуючої або нереальної – можливої чи неможливої – речі, що є вираженням її сутності, її цілісного смислу. Ці автори, на відміну від томістів, не погоджувалися з інтерпретацією *verbum mentis* як окремого від *intellectio* і реально відмінного від нього внутрішньоментального образу, терміну і кінцевого пункту акту розуміння. Натомість вони утверджували єдність і неподільність акту розмірковуючо-

го ума, його тотожність з ментальним терміном. Водночас попри цю постульовану ними єдність акту розуміння схоласти XVII ст. розрізняли у ньому внутрішню розрізненість і співвіднесеність його інтенціональних термінів. З одного боку, *intellectio* відбувалася за участі *species impressa*, сформованого активним інтелектом закарбованим образом об'єкта, що наче запліднював можливісний інтелект і ініціював акт розуміння, і закінчувалася утворенням останнім вираженого образа (*species expressa*) або *verbum mentis*. З другого – вони ввели дистинкцію формального й об'єктивного понять. Отже, поняття «мислилися як подвійні утворення: в них розрізнявся формальний бік, або сам інтелектуальний акт («формальне поняття»; саме воно й вважалося ментальним терміном); з іншого боку, виокремлювалося об'єктивне поняття, або предметний зміст інтелектуального акту. Якщо акцентувався формальний бік поняття, значить акцентувалася простота його природи як реальності, наявної в інтелекті. Якщо ж акцентувався його предметний зміст – значить акцент робився на тому аспекті поняття, в якому воно було інтенціональним образом позамисленої речі» [Вдовина 2009: 215]. Формальне поняття (воно ж ментальний термін), тотожне актові розуміння або *intellectio*, здійснюваному суб'єктом пізнання, вони розглядали також в аспекті інтенціонального наповнення цього акту, внаслідок якого з'являвся структурований смисл, структуроване озвучування, структурований письмовий виклад. Отже, «формальне поняття мислилося не як безпосередній об'єкт пізнання, а як його засіб: те *quo*, яке було посередником між інтелектом і об'єктом у спосіб форми, що завдяки їй інтелект стає таким, що пізнає, а об'єкт пізнаним» [Там само: 349]. Про таке розрізнення формального й об'єктивного аспекту поняття свідчить також вище наведене висловлювання Суареса щодо *verbum mentis* як формального поняття і *conceptus obiectivus* як пізнану річ.

Розглянувши в загальних рисах характерні для представників другої схоластики концепції *verbum mentis*, спробуємо окреслити бачення цієї проблеми викладачами Києво-Могилянської академії. Так попередник могилянців Касіян Сакович у своєму «Трактаті про душу» зовсім не торкається цієї проблеми. З аналізованих у даній статті авторів найбільшу увагу їй приділив Інокентій Гізель. Цей представник Києво-Могилянської академії загалом відзначається синкретичним поєднанням у своїх концептуальних побудовах елементів різних схоластичних шкіл. Важко сказати, наслідком він інтерпретації відповідних проблем з відомих йому тогочасних схоластичних текстів, чи це був плід його власного бачення. В кожному разі маємо навіть у тексті його трактату «*De anima*» комбінування інтерпретацій, в яких можна відстежити і схоластичні, й томістичні, й суаресіанські мотиви. Що ж стосується його концепції *verbum mentis*, то тут чітко проглядається томістична орієнтація. Розглядові проблеми акту розуміння і ментального слова Гізель присвячує розділ під назвою «*De intellectione et de verbo mentis*». Він обґрунтовує три тези. «По-перше, – каже філософ, – створений акт розуміння (себто акт розуміння, що його здійснюють створені істоти або люди – Я.С. Стратій) не полягає тільки у дії без терміну» («*Intellectio creata non consistit in sola actione sine termino*») [Гізель 2011: т. II, 390]. Адже, переконаний Гізель, акт розуміння є насправді дією, тобто дійсним утворенням якогось терміну. По суті дія – це становлення терміну або шлях, рух до терміну («*Quia intellectio est vera actio. Ergo est vera alicuius termini productio. Actio namque est essentialiter fieri termini vel via ad terminum*») [Ibidem]. А будь-яка обґрунтована думка, смислоутворювальна конструкція (*conditio*), постає і наповнюється, набуває змісту, завдяки дійсному і вітальному уподібненню до об'єкта, і виникає вона як виражений вид (*species expressa*). Аргументи, наведені могилянським професором для доведення цієї тези, збігаються з вище

згадуваною позицією Педро да Фонсеки, який розглядав *intellectio* як дію, приналежну до категорії дії, як формальну причинність, чийм продукованим терміном є слово (*verbum*) або поняття (*conceptus*).

По-друге, Гізель стверджує, що термін дії розуміння фактично не є тотожним цій дії, і є не якимсь модусом, а річчю або самостійною якістю («*Terminus actionis intellectionis non est secundum rem idem cum illa, neque est modus aliquis, sed res sive qualitas absoluta*») [Ibidem]. І повторює свою думку, що дія є рухом до терміну, тобто є процесом формування терміну, тому його не можна з нею ототожнювати. Далі, доказом того, що термін не є модусом, він вважає те, що не є модусом заакарбований вид (*species impressa*), а отже ним не має бути і вид виражений (*species expressa*). Загалом Гізель не бачить нічого неприйняттого у тому, щоб інтелект, чийм терміном була б самостійна сутність (*entitas absoluta*), збагачувався від наших актів розуміння, тобто від нашої мисленнєвої, пізнавальної, діяльності [Ibidem]. Отже тут, вочевидь, професор Києво-Могилянського колегіуму, хоча й визнає, як більшість схоластів, посталий внаслідок акту розуміння ментальний термін утвореною якістю, проте, на відміну від Овієдо не ототожнює його з *intellectio*, і всуперч Суареса розглядає його не як модус акту розуміння, а як якістю самодостатньою, окремою сутністю, відмінною від продукуючого її акту («*Dicendum est de facto terminum intellectionis esse entitatem absolutam, ab ea distinctam*») [Ibidem].

По-третє, Гізель стверджує, що акт розуміння (*intellectio*) не зводиться тільки до терміну або до утвореної якості. І пояснює, що розуміти, мислити, у сенсі формальному означає жити. Хід його думки такий: «Оскільки розуміти чи мислити у формальному сенсі (*formaliter*) означає жити, а позаяк жити означає внутрішньо, зсередини, розвиватися, і формально це означає діяти, то й розуміти у формальному сенсі означає діяти і внаслідок цього *intellectio* не зводиться лише до утвореної якості, а формально включає в себе дію. Знову ж таки, – розмірковує далі Гізель, – розуміти чи мислити у формальному сенсі передбачає концентрувати увагу і зосереджено думати. А концентрація уваги у неявиному вигляді включає у себе дію. Отже і мислення включає її також, бо ж здатність, коли напружується, докладає зусиль. Таким чином вона тоді діє, адже докладати зусилля означає діяти» [Ibidem]. Ця теза професора Києво-Могилянського колегіуму свідчить про те, що він, подібно до Суареса й Овієдо, розглядає *intellectio* як вітальну дію. Вона є тим, за допомогою чого об'єкт пізнається. Адже для того, аби річ можна було пізнати, необхідно, щоб вона інтенціонально сформувалася у вітальний спосіб. Однак, на відміну від Суареса й Овієдо, які ототожнювали акт розуміння з ментальним словом, і тому для них сам цей акт був тим, чим (*quo*) сам об'єкт пізнається як формальним поняттям пізнаваної речі (*tamquam conceptu formali rei cognitae*), у Гізеля таким *quo* або засобом було сформоване актом розуміння і відмінне від нього формальне поняття або *verbum mentis*. Акцентування Гізелем і загалом схоластичними авторами уваги на вітальному способі формування поняття, на думку іспанського дослідника Сальвадора Каstellьоте, свідчить про те, що як у внутрішньому чутті, так і в інтелекті зосереджена певна кількість енергії, яка потребує збуджування (збудником для можливісного інтелекту була *species impressa* активного інтелекту – Я.С.) лише для того, аби привести себе до дії («... besitzt eine bestimmte Menge von Energie, die nur ausgelöst zu werden braucht, um sich in Tätigkeit zu setzen») [Castellote 1982: 120]. А Карлос Вальверде бачить у цьому наголошуванні вітального аспекту дії пізнавальних здатностей їх намагання підкреслити не пасивність і споглядальність людського пізнання, а його життєвий і активний характер. Він переконаний, що пізнання філософи-

схоласти розуміли як «життєву й оригінальну відповідь наших пізнавальних здібностей, які реагують на реальність і інтенціонально її опановують» [Вальверде 2000]. Як і у Овієдо, у Гізеля спостерігається акцентуація концентрації уваги і зусиль суб'єкта пізнання під час дії інтелектуальної здатності при утворюванні нею формального поняття. Проте, як уже зазначалося, суттєвою відмінністю їхнього розуміння *intellectio* і її наслідку – продукowanego *verbum mentis* є те, що Овієдо ототожнює останнє з актом розуміння, а Гізель вважає ментальний термін окремою самостійною сутністю або сутнісною природою чи якістю.

Що стосується самого *verbum mentis*, то могилянський філософ визначає його як уявлення або образ (*idolum seu simulacrum*), виражений умом або мовленнєвим інтелектом (*a mente seu intellectu dicente*), тобто такий образ, що виражається або утворюється внаслідок акту розуміння з метою репрезентації в акті речі як свого об'єкта («*quod a mente seu intellectu dicente, id est actu intelligente exprimitur ad repraesentationem actu sibi rem obiectam*») [Гізель 2011: т. II, 390]. Всі його пояснення суті ментального слова суголосні тим обґрунтуванням, що їх можна спостерігати у текстах авторів, приналежних до томістичної течії. *Verbum mentis*, стверджує Гізель, можна визначити як певну духовну якість, в якій осмислена, зрозуміла, річ об'єктивно міститься наче в живому вираженому образі («*qualitas quaedam spiritalis, in qua res tanquam in imagine viva et expressa obiective continetur*»). Для унаочнення свого пояснення, що таке *verbum mentis*, він вдається до достатньо поширеного, надто у томістичних текстах, опису процесу нагрівання: «Подібно до того, – каже професор Києво-Могилянського колегіуму, – як у нагріванні вогнем можна виокремити чотири складових частини, а саме: по-перше, сам вогонь, який нагріває; по-друге, жар, що є принципом нагрівання для вогню; по-третє, нагрівання, яке є другим актом; по-четверте, жар, утворений у нагрітій речі, що є терміном нагрівання, так і в інтелекті, що здійснює пізнання цих складових виходить чотири: по-перше, сама інтелектуальна здатність або можливісний інтелект; по-друге, інтелігібельний вид, що є началом мислення в інтелекті; по-третє, акт розуміння (*intellectio*), який є другим актом; по-четверте, слово ума обо вид, виражений можливісним інтелектом через акт розуміння і який є внутрішнім терміном цього акту» («*Sic in intellectu cognoscente quatuor inveniuntur: primo facultas ipsa intellectiva seu intellectus possibilis; secundo species intelligibilis, quae est principium intelligendi in intellectu; tertio intellectio, quae est actus secundus; quarto verbum mentis seu species expressa ab intellectu possibili per intellectionem, quae est terminus intrinsecus intellectionis*») [Ibidem].

Таким чином Інокентій Гізель, подібно до згадуваних уже таких представників томістичного напрямку як Педро да Фонсека, Йозеф де Агілера, Йоан Св. Томи, докладно аналізував процес утворення слова ума, в якому виокремлював момент сприймання від активного інтелекту *species intelligibilis impressa*, який вважав першим актом можливісного інтелекту, сам акт розуміння (*intellectio*), що мислився як другий акт цього інтелекту, і нарешті утворення внутрішнього терміну акту розуміння: *species intelligibilis expressa* або *verbum mentis*. Загалом усі схоласти виокремлювали такі етапи формування ментального слова. Натомість томісти, на відміну від більшості представників другої схоластики, які утверджували єдність і неподільність акту розмірковуючого ума, його тотожність з ментальним терміном, наполягали на реальній відмінності від акту розуміння утворюваного ним формального поняття. У своїй інтерпретації ментального слова Гізель слідує томістичній традиції. Він вважає *verbum mentis* сутністю, самостійною якістю, наче плодом інтелекту і водночас зна-

ком речі, інтенціонально оформлюваною інтелектом («...*verbum mentis esse veluti factum ipsius intellectus et simul signum eius rei, quae ab intellectu concipitur*») [Ibidem: 392]. Його визначення ментального терміну як внутрішнього терміну акту розуміння і знаку осмислюваної речі свідчить також про те, що могилянський автор усвідомлював різницю між формальним і об'єктивним поняттям, хоча й не заглиблювався у цю тему. З контексту його розмірковувань про *verbum mentis* можна побачити, що в слові ума він розрізняв формальний бік – поняття у становленні (*conceptus in fieri*), формування якого пов'язане з першою дією інтелекту (абстрагуючою та інтуїтивною), зі схопленням інтелігібельного змісту осмислюваного об'єкту. І це формальне поняття використовувалося як засіб для здійснення другої і третьої операції розуму, внаслідок якої річ стає пізнаною, остаточно встановлюється її предметний зміст (*conceptus in facto esse*) [Ibidem], що в свою чергу є наче розчленуванням предмета на складові поняттєві елементи («...eine Zerstückelung oder Aufteilung in verschiedene begriffliche Bestandteile (Sachverhalt)») [Castellote 1982: 185].

У текстах філософських курсів Теофана Прокоповича й Георгія Кониського, присвячених концепції розумної душі, проблема *verbum mentis* взагалі не розглядається. Прокопович після короткого аналізу інтелектуальної здатності лише акцентує увагу на активній, творчій силі людського розуму, який, використовуючи певний обсяг отримуваної від внутрішнього чуття інформації шляхом вилущування з неї інтелігібельного змісту об'єктів пізнання, пізнає істинну сутність речей, через акти розуміння забезпечує для себе їх явленість і можливість подальшого просування на шляху осмислення щораз глибших шарів реальності. Він звертає увагу на важливі ролі інтелектуальної пам'яті для збільшення творчого потенціалу інтелектуальної діяльності, зокрема й у частині здійснення ментальних актів. Він стверджує, що інтелектуальна здатність завдяки збережуваним у пам'яті *species*, що їх сама закарбовує в інтелекті після того, як здійснює акти розуміння, ці ж такі *species*, які залишилися у пам'яті, оформлює, і тому, переконаний Прокопович, немає сумніву, що пасивний інтелект не всі свої види здобуває від іншого (активного інтелекту – Я.С.), натомість сам, завдяки дискурсу зі сприйнятих видів продукує значно більше інших видів («...*potentia enim intellectiva per species in memoria asservatas, quas ipse cudit, dum elicit intellectiones; postea eadem prorsus obiecta concipere, et [certe] intellectus patiens non recipit omnes suas species ab alio, sed ipse vi discursus ex [speciebus] perceptis longe plures alias efficit*) [Philosophia periparatetica: 237]. Отже Теофан Прокопович акцентує увагу на самостійній, творчій природі можливісного інтелекту. І хоча його назва «*patiens*» («той, що зазнає впливу») відображає здатність цього інтелекту до рецепції утворених активним інтелектом інтелігібельних видів і в силу цієї рецепції він, за термінологією схоластів, є *intellectus in actu primo* або налаштованим інтелектом, Прокопович вагомішого значення надає властивій цій частині інтелекту силі активного виходу зі стану рецептивності на здійснення других актів як під час утворення формальних понять у актах розуміння, так і при формуванні об'єктивних понять у других актах вищого рівня, а саме в актах раціоцінації або розмірковування з відповідним застосуванням перших принципів до осмислення речей божественних і людських, де ця інтелектуальна здатність, досягаючи свого найвищого духовного щабля, стає спроможною пізнати істину.

Отже підсумовуючи, треба сказати, що викладені у могилянських філософських курсах концепції *potentia intellectiva* формувалися у межах філософських ідей другої схоластики, а ближче до середини XVIII ст. в інтерпретації інтелектуального пізнан-

ня Теофаном Прокоповичем і ще більшою мірою Георгієм Кониським вже помітний певний вплив філософії Нового часу. При цьому погляди моголянських авторів на розглянуту проблему не можна однозначно пов'язати з якимсь із чільних представників другої схоластики чи навіть з однією з течій цього напрямку. Їм радше притаманний певний еклектизм у підході до її розв'язання. Так у визнанні творчої сили можливісного інтелекту і формальної дистинкції між двома видами інтелектуальної здатності вони солідаризувалися з Франсиско Суаресом і представниками скотистичної течії схоластики, а в своїй інтерпретації *verbum mentis* (це стосується, зокрема Інокентія Гізеля) схилялися до томістичного розуміння цієї проблеми. Водночас професори Києво-Моголянської академії, як філософи-схоласти загалом, при всьому тому наголошували на самостійності людської інтелектуальної здатності, її виключно духовному, відокремленому від чуттєвої сфери, функціонуванні, визнавали необхідний зв'язок різного рівня пізнавальних здатностей, а це свідчить про їх розуміння приналежності будь-якої пізнавальної дії людині як цілісній субстанціальній системі, розуміння, від якого відійшла новітня європейська філософія. Таке бачення людини як цілісної субстанціальної системи якоюсь мірою відновилося у наш час, зокрема, в теорії Хав'єра Субірі, згідно з якою акт відчуження вже є актом розуміння або «актом інтелегірування» і «для людини осягнення – це модус відчуження, а відчуження – модус осягнення» [Субіри 2006: 6].

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Баумейстер, А. (2012). *Томас Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Київ: Дух і літера.
- Вальверде, К. (10.03.2011). Філософська антропологія. Отримано 15 грудня 2015, з [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html)
- Вдовина, Г. В. (2009). *Язык неочевидного. Учение о знаках в схоластике XVII века*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Жильсон, Э. (2010). *Философия в средние века*. Москва: Культурная революция, Республика.
- Жильсон, Э. (2000). *Избранное: Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*. Москва, & Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Кониський, Г. (1990). *Філософські твори у двох томах* (Т. 2). (М. В. Кашуби, Упоряд., & Пер.). Київ: Наукова думка.
- Корет, Э. (1998). *Основы метафизики*. Київ: Тандем.
- Панофский, Э. (1992). Готическая архитектура и схоластика. В Э. Панофский, *Богословие и культура Средневековья* (сс. 49-78). Киев: Путь к истине.
- Симчич, М. (2009). *Philosophia rationalis у Києво-Моголянській академії*. Вінниця: О. Власюк.
- Субіри, Х. (2006). *Чувствующий интеллект. Часть I: Интеллект и реальность*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Шинкарук, В. (1988). *Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження*. Київ: Наукова думка.
- Aguilera, J. de. (1722). *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima*. Mantuae: Nicolai Rodriguez Franco.
- Castellote Cubells, S. (1982). *Die Anthropologie des Suarez: Beiträge zur spanischen Anthropologie des 16. und 17. Jahrhunderts*. Freiburg, & München: Verlag Karl Alber.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen: Mohr.
- Gizel, I. (2011). *Opus totius philosophiae. Hoc opus est traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensis annis 1646 et 1647 (fragmenta)*. [In Latin et Ukrainian]. In I. Gizel, *Selected works in 3 volumes*. (L. Dovga, Ed., M. Symchych, & Ya. Stratii, Trans.). Kyiv & Lviv: Svichado.

- Joannis a S. Thoma. (1883). *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nova editio ad Lugdunensem anni MDCLXIII accuratissime expressa, mendisque expurgata tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima*. Parisiis: Ludovicus Vives, editor.
- Klima, G. (Ed.). (2015). *Medieval Philosophy. Texts and studies. Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Mastrius de Meldula, B., & Belluti, B. (1727). *Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et meteoris*. Venetiis: Nicolaum Pezzana.
- Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiioviensis praefecto.* – RSB, f. 152.
- Oviedo, F. de. R. P. (1651). *Philosophia. Tomus II., complectens libros de anima et metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnavd et Clavdii Rigavd.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis: from perception to knowledge. Vol. 1, Classical roots and medieval discussions*. Leiden, New York, & Köln: E. J. Brill.
- Suarez, F. (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima”*. Introduccion y edicion crítica por Salvador Castellote. Madrid: Fundacion Xavier Zubiri.
- Thomas von Aquin. (1986). *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84 – 88 des 1 Teils der Summa de theologia)*. Übersetzt und erklärt von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung und einem Literaturverzeichnis von Karl Bormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Werner, K. (1861). *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg: Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

Одержано 02.06.2016

## REFERENCES

- Aguilera, J. de. (1722). *Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima*. Mantuae: Nicolai Rodriguez Franco.
- Baumeister, A. (2012). *Thomas Aquinas: An Introduction to intellection. God, being and cognition*. [In Ukrainian]. Kyiv: Spirit and Letter.
- Castellote Cubells, S. (1982). *Die Anthropologie des Suarez: Beiträge zur spanischen Anthropologie des 16. und 17. Jahrhunderts*. Freiburg, & München: Verlag Karl Alber.
- Coret, E. (1998). *Grundriss der Metaphysik*. [In Russian]. Kyiv: Tandem.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen: Mohr.
- Gilson, É. (2000). *Selected Writings. Vol. I: Thomism. Introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas*. [In Russian]. Moscow, & St. Petersburg: Universitetskaia kniga.
- Gilson, É. (2010). *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. [In Russian]. Moscow: Kulturnaia revoliucia, & Respublika.
- Gizel, I. (2011). *Opus totius philosophiae. Hoc opus est traditum in Collegio Mohilaeano Kiioviensi annis 1646 et 1647 (fragmenta)*. [In Latin et Ukrainian]. In I. Gizel, *Selected works in 3 volumes*. (L. Dovga, Ed., M. Symych, & Ya. Stratii, Trans.). Kyiv, & Lviv: Svichado.
- Joannis a S. Thoma. (1883). *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nova editio ad Lugdunensem anni MDCLXIII accuratissime expressa, mendisque expurgata tomus tertius. Philosophia naturalis. Pars tertia seu tres libri de anima*. Parisiis: Ludovicus Vives, editor.
- Klima, G. (Ed.). (2015). *Medieval Philosophy. Texts and studies. Intentionality, cognition, and mental representation in medieval philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Konysskyi, G. (1990). *Philosophical works in two volumes. Vol. 2*. Kyiv: Naukova Dumka.

- Mastrius de Meldula, B., & Belluti, B. (1727). *Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et meteoris*. Venetiis: Nicolaum Pezzana.
- Oviedo, F. de. R. P. (1651). *Philosophia. Tomus II., complectens libros de anima et metaphysicam*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnavd et Clavdii Rigavd.
- Panofsky, E. (1992). Gothic Architecture and Scholasticism. [In Russian]. In E. Panofsky, *Theology and culture* (pp. 49-78). Kyiv: Way to truth.
- Philosophia peripatetica iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, continens in se logicam, physicam, metaphysicam et eticam tractata et tradita ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagiritae Kiiowiae in alma ac orthodoxa Academia Mohylozaborowsciana annis 1747 et 1748 Professore Reverendissimo Patre Georgio Koniski Academiae Kiiowensis praefecto*. – RSB, f. 152.
- Shynkaruk, V. (1988). Sights of Brotherhood schools in Ukraine. The end XVI<sup>th</sup> – early XVII<sup>th</sup>. Texts and research. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis: from perception to knowledge. Vol. 1, Classical roots and medieval discussions*. Leiden, New York, & Köln: E. J. Brill.
- Suarez, F. (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima"*. Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote. Madrid: Fundacion Xavier Zubiri.
- Symchych, M. (2009). *Philosophia rationalis at Kyiv Mohyla Academy. Comparative Analysis of Mohilean Courses of Logic at the end of 17<sup>th</sup> – the first half of the 18<sup>th</sup> Centuries*. [In Ukrainian]. Vinnytsia: Vlasuk.
- Thomas von Aquin. (1986). *Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis (Quaestio 84 – 88 des 1 Teils der Summa de theologia)*. Übersetzt und erklärt von Eugen Rolfes. Mit einer Einleitung und einem Literaturverzeichnis von Karl Bormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Valverde, C. (2011, March 10). Antropologia Filosofica. [In Russian]. Retrieved December 15, 2015, from [http://www.xpa-spb.ru/libr/\\_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html](http://www.xpa-spb.ru/libr/_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html)
- Vdovina, G. (2009). *The language of the non-obvious. The doctrine of signs in the scholastic of the XVI<sup>th</sup> century*. [In Russian]. Moscow: Saint Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Press.
- Werner, K. (1861). *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*. Regensburg: Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
- Zubiri, X. (2006) *Sentient Intelligence. Part 1: Intelligence and reality*. [In Russian]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas.

Received 02.06.2016

---

## Yaroslava Stratii

### The concept of intellectual knowledge in philosophical courses of Kyiv-Mohyla Academy (scholastic context)

The article deals with the analysis of Kyiv-Mohyla (the 17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries) conceptions of intellectual cognition in the context of the European scholastic tradition. There were analysed *Traktat o duszy* [The Treatise on Mind] by Kasian Sakovych (Cracow, 1625), and handwritten philosophical courses by Inokentiy Gizel (1645-47), Theophan Prokopovych (1706-08) and Georgiy Konyskyi (1749-51).

The article shows that Sakovych, Gizel and Prokopovych supported a typical scholastic division of intellectual powers into the active and passive (or possible) intellect, although Prokopovych expressed doubts about the necessity of this division. Unlike them, Konyskyi in 1749-51 totally denied the division of the intellect. The article argues that Prokopovych's and Konyskyi's change in the interpretation of intellectual powers was influenced by modern phi-



losophy, mainly by Cartesianism. In general, the views of Mohylian authors on the problem of intellectual cognition are marked by some eclecticism, combining elements of different scholastic schools. They followed Francisco Suarez and Scotists defining creative power of the possible intellect and the formal difference between two kinds of intellectual powers. However, they, especially Inokenitij Gizel, went by Thomistic interpretation of *verbum mentis*. At the same time, the professors of Kyiv-Mohyla Academy, like other scholastic philosophers, recognised the necessary connection between cognitive powers of different levels. In their view, cognitive powers belong to the human being as a complex substantial system. The article proves that Kyiv-Mohyla concepts of intellectual cognition express a range of clearly modern ideas; nevertheless, they are also oriented to the ideas that modern philosophy denied.

---

*Yaroslava Stratii, PhD, senior researcher at Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.*

*Ярослава Стратій, к. філос. н., старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.*

*Ярослава Стратий, к. филос. н., старший научный сотрудник Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины.*

*e-mail: [stratiyya@gmail.com](mailto:stratiyya@gmail.com)*

---