

ТЕОЛОГІЯ SIVE МЕТАФІЗИКА В АРИСТОТЕЛЯ ТА ТОМИ АКВІНСЬКОГО

I.

Щоб виявити предметну область першої філософії як відмінну від фізики та математики, Аристотель (як завжди) використовує прозаїчний приклад. Для показу різниці між зазначеними “теоретичними” науками Стагірит вживає поняття “кирпате” та “увігнуते” (Met. E, 1026b 30): “Предмети, що визначаються, та суті цих предметів, одні можна порівняти з “кирпатим”, а інші — з “увігнутиим”: вони відрізняються одне від іншого тим, що “кирпате” є щось пооднане з матерією (адже “кирпате” — це “вигнутий” ніс), а “увігнуते” існує без чуттєво сприйнятої матерії”.

Маючи на увазі наведений приклад, легко розібратись у поділі філософії на три “теоретичні науки”, які, згідно з Аристотелем, є філософськими дисциплінами. Фізика займається предметами, “які існують самостійно, але не є нерухомими”; математика, хоча і розглядає нерухомі та одиничні предмети, але “як такі, що належать до матерії”; перша ж філософія досліджує те, що “самостійно існує і нерухоме” (Met. 1026a 15). Подібним чином визначається предмет першої філософії у “Фізиці” (Phys. A9, 192a 34-36), B2, 194b 14-15). Попередньо (Phys. 194a 10) розрізняються фізична та математична предметність: “Геометрія розглядає фізичну лінію, але не оскільки вона фізична, а оптика — математичну лінію, але не як математичну, а як фізичну”, в “Про душу” (De anima, I, 1), де спочатку шляхом розрізнення у визначенні домівки покладається розрізнення наук (De anima, 403b 1-10), а потім (De anima, 403b 15) дається формула: “...відокремлене від усього тілесного як таке вивчає той, хто займається першою філософією” і в “Метафізиці” (Met. K 7, 1064a 35) — “перша філософія займається тим, що існує окремо і що є нерухоме”.

Таким чином, перша філософія має своїм предметом те, що (1) існує самостійно, (2) є нерухомим, (3) є окремим від усього тілесного (чи “існує окремо”). Наочні приклади саме і покликані проілюструвати особливість такого роду предметності. “Увігнутість” дана як приклад суцього поза матерією, що сприймається чуттєво (*eidos aneu yles aisthetes*), а форма будинку — як *oysia kata ton logon*, як сутність, що виражена у визначенні (“адже сутність речі, що виражена у визначенні є її форма” — *De anima*, 403b 2-3), без того, щоб у пояснення “привносити” матерію (*De anima*, 403b 1) (в *Met.* Z11, 1037b 1-5, з використанням схожих прикладів “кирпатість” — “кривизна” дається поняття “чистої сутності”, що не міститься в матеріальному субстраті, як не поєднане з матерією).

У “Фізиці” (B2) Аристотель показує розрізнення фізики та першої філософії. Предмет фізики — *synolon*, щось складене з матерії та форми (“як би ми стали вивчати кирпатість, що вона таке, чи без матерії, чи зі сторони [однієї] матерії?” — *Phys.* 194a 15).

“До якої ж межі фізик повинен знати форму та суть речі?” (*Phys.* 194d 10). Ця межа — область першої філософії, яка розглядає форму і суть (речі) у чистому вигляді (окремо від матерії). Говорячи словами самого Аристотеля: “... який стан справ з відокремленістю [від матерії] і що вона таке — повинна визначити перша філософія” (*Phys.* 194b 15). Отже, приклади увігнутості і будинку допомагають прояснити розрізнення філософських дисциплін щодо їх предметності, а також виділити особливу предметну сферу першої філософії. Але на шляху до розуміння останньої зустрічається ще одна суттєва складність, яка стосується не стільки відношення першої філософії до фізики та математики, скільки власне поняття самої першої філософії.

2. У “Метафізиці” (*Met.* E2) після поділу філософії на три дисципліни метафізика характеризується як така, що “є першою” в порівнянні з фізикою і математикою. Далі Аристотель зазначає: “Таким чином, є три теоретичні вчення: математика, вчення про природу, вчення про божественне”, причому “вчення про божественне важливіше за інші теоретичні науки” (*Met.* E2, 1026a 20-23). “Першість” та більша цінність теології засновуються на тому, що предмет її дослідження не обмежується сутностями, що створені природою” (у цьому випадку “першим вченням” було б “вчення про природу”).

“Але якщо існує якась нерухома сутність, то вона є першою; і вчення про неї становить першу філософію, за цього воно — за-

гальне [знання] у тому сенсі, що воно — перше. Саме перша філософія покликана вивчати суще як суще — що воно таке і яким є все, що властиве йому як сущому” (Met. E2, 1026a 29-30). Таким чином, тут (1) перша філософія називається ще і теологією, а (2) її предмет відрізняється від сутностей, створених природою; адже він — “щось вічне, нерухоме й існує окремо” (Met. E2, 1026a 10), (3) цей предмет (як і наука, що має з ним справу) має першість серед родів сущого як “найбільш досконалий рід [сущого]”, і саме тому знання про нього — “найцінніше” (Met. E2, 1026a 28). Адже “вище і нижче кожна наука ставиться в залежність від [цінності] предмета, який нею пізнається” (Met. K7, 1064b 5). (4) Знання про першу нерухому сутність (про божественне) саме тому, що воно перше (згідно з першістю і гідністю предмету), є “загальним” знанням. Тобто предмет першої філософії (божественна сутність) відрізняється від предметів інших наук (тобто різних родів сущого), але одночасно якимось чином охоплює їх. В силу цього, таке окреме знання є загальним знанням, а окреме суще (таке, що існує окремо) виступає як “суще взагалі”, “суще як суще”. Таким чином, виявляється ще одна сторона “передування”, “гідності” та “первинності”. Перше та особливе знання є водночас загальним і всезагальним: “... вона [перша філософія. — А. Б.] повинна передувати ученню про природу і повинна бути загальною, тому що вона первісніша” (Met. K7, 1064b 10), як у сенсі вершини знань (“перше та найголовніше начало” — Met. K3, 1064b 1), так і в сенсі охоплення розрізненого розмаїття (Met. K3, 1061b 10-15) (1).

З цією тезою тісно пов’язується місце (Met. Л1, 1069a 19 і далі), яке викликає значні труднощі у дослідників. Причому вся 12 книга “Метафізики” — це, за словами Клауса Оелера (Oehler), “тезисне резюме першої філософії”, яка дана тут в закінченому вигляді. Аналізуючи 1069a 19 (“Предмет цього розгляду — сутність, тому що ми шукаємо начала і причини сутностей”), він пише: “Аристотель запитує про принципи та причини сутностей, оскільки *ousia* — це перше... Саме тому для Аристотеля дослідження буття (*ti to on*) може бути тільки дослідженням сутності (*tis e ousia*)... Свідомо поставлене питання про буття — це для Аристотеля питання про буття субстанції. Останнє [в свою чергу] рівнозначне питанню про принципи та причини субстанції” (9, 11).

Вираз “*ousia*” в тематичному полі Met. Л1, 1069a 19 означає те саме, що і “*e tou pantos ousia*” в Met. Л10, 1076a 1 — “сутність цілого”, буття всього (*das Sein des All*). Але воно дійсно є там, де

воно є як визначене індивідуальне буття, як самостійна цеїсність, тобто існує як субстанція” (порів. Met., Z3, 1029a 27: “існувати окремо і бути визначеним — це щось, властиве сутності більш за все”). А отже можна сказати: “Тому, що в сушому перше — субстанція, самостійне індивідуальне буття, то ясно, що той, хто хоче дослідити принципи і причини сушого, досліджує принципи і причини субстанції” (9, 11-12). Таким чином, предмет першої філософії — субстанція, сутність, “і якщо все в сукупності є ніби певне ціле, то сутність є перша частина його” (καὶ γὰρ εἰ οὐ ὅλον τὸ πᾶν, εὐσθια πρότον μέρος), а предметом першої філософії є все (πᾶν) як ціле (ὅλον). Для вірного розуміння приведеної фрази (Met. Л1, 1069a 20) важливо враховувати аристотелівське вчення про ціле (Met. Кн. 4, розд. 26): “Цілим називається те, у чого не є відсутньою жодна з тих частин, в складі яких воно називається цілим від природи, і що охоплює охоплювані [ним речі], таким чином, що ці останні утворюють щось єдине” (1023b 25-27). При цьому така цілісна єдність може бути двох видів (1023b 30-35): “по-перше, ціле як таке, що охоплює множину, πᾶς, (коли ціле складається з частин, як, наприклад, людина, кінь, бог” — це частини цілого роду “живі істоти”) (1023b 29-32); по-друге — цілісність, ὅλος (“... і неперервне і обмежене [ціле] одержує таку назву тоді, коли є певна єдність, що складається із кількох частин...”, цілісність є певного роду єдність” (1023b 32-36).

Таким чином, предмет першої філософії — божественне, найдостойніший рід сушого, “перше і найголовніше начало” (1064b 1), щось вічне, нерухоме та таке, що існує окремо, але саме в силу цього, і всеохопне суще як таке. Тому ця наука — “наука про суще як таке і про те, що існує окремо” (1064a 29) (2).

Чи не простіше було б розуміти науку про те, що існує окремо (про божественне) та науку про суще як таке — як дві різні науки? Чи така “апоретична” напруга саме і демонструє особливе, виняткове становище першої філософії?

М. Гайдеггер вказує на те, що “традиційне поняття метафізики заплутане в собі”, тому що “два принципово різних види позаположеності зчеплені в одному понятті” (3, 148). Адже “у випадку теологічного пізнання мова йде про пізнання нечуттєвого, тобто того, що лежить за межами чуттєвого досвіду; в другому випадку <коли питають про οὐ καὶ οὐ, “про те, що притаманне данному сушому як такому, коли я виділяю щось таке, чого я не можу покуштувати чи зважити, як, наприклад, — єдність, множин-

ність, іншість, — мова теж іде про нечуттєве, але не про надчуттєве, а про те, що не стосується відчуттів, — недоступне відчуттям” (там само).

Протилежна думка, яка наполягає на єдності предметних сфер в рамках єдиної науки, повинна аргументовано показати цю єдність (теології та науки про суще як таке).

Отже, питання стоїть так: яким чином ця подвійність знаходить свою єдність? Інакше кажучи: яким чином наука про божественне як найбільш гідне суще співпадає за своїм предметом з наукою про суще як таке (чи, навпаки, яким чином наука про суще як таке поширюється на сферу божественного)? Це питання ставив і намагався на нього відповісти вже сам Аристотель. Теологія займається першою і наймогутнішою причиною, тобто найзагальнішою причиною всього суцього (Met. K7, 1064a 36b1 — “перше і найголовніше начало”). У свою чергу наука про суще як таке, оскільки вона торкається цілісності всього суцього, повинна досліджувати першу причину суцього як такого. Однак це наближення до проблеми Аристотель залишає без продовження.

Хоча він показує, що — в єдності метафізики — наука про суще як таке та наука про божественне буття “поєднуються завдяки науці про останні основи суцього” (8, 20-21). (Див.: Met, A, B і K 1-2; в цьому сенсі Аристотель обмірковує чотири причини речей в Met. A3 (983a 26 і далі); пор. Met. A2 та Phys. B3.) Чому наука про суще як таке (що охоплює об’єкти фізики та математики, оскільки вони суть саме суцї), чому ця наука є в той же час теологією? Можна відповісти разом з Аристотелем: тому що зазначена наука розглядає першопричини суцього. Ми могли б до цього додати, говорить Лотц, що ці вищі основи і причини кладуться Стагіритом в область нерухомого та від усього відділеного, тобто в область божественного (8, 259).

Тобто, йдеться про нефізичні причини фізичних речей. Наприклад: Met. Л6, 1071b 3 — це три роди сутностей: “дві з них природні, а одна — нерухома”, тоді як фізика досліджує предмети “оскільки вони причетні до руху” (K3, 1061b 5). Таким чином, предмет вчення про природу становлять чуттєво сприйняті сутності (адже саме їм властивий рух), а з нерухомими сутностями має справу інша наука (Met. Л1, 1069a 35 1069b 1). А окрема нерухома сутність є рід “божественного” суцього (1064a 35b1), про що вже йшлося вище.

Також і щодо математичної області та математики Аристо-

тель стверджує, що “принципи математики повинна досліджувати перша філософія” (Met. K4, 1061b 20). Якщо ми згадаємо, що перша філософія — це “загальне” знання як “перше” знання про першу “нерухому сутність” (Met. E, 1026a 30), то буде доречним зробити посилання на Клауса Оелера. “Ця думка (а 30) прояснюється завдяки фундаментальній передумові, що вище суще, *protē ousia*, [перша сутність], яке є *eidos aneu yles* [форма поза матерією] як *on e on* [суще як суще], суще, яке є перше, — є причиною буття для всього іншого і внаслідок цього — [є] загальне та властиве всьому сушому. *Protē ousia* загальна в силу тієї ж причини, в силу якої вона — перше. Її загальність має своєю основою не абстрактність, а саме конкретність...” (9, 23).

Ми тут не ставимо на меті прослідкувати вирішення зазначеної проблеми Аристотелем. Нам важливо вяснити, в якому проблемному полі виникає тема вищої і першої науки та особливність предмета цієї науки.

Цей предмет:

1. (а) поза речами фізичного світу, відокремлений від них, але (б) охоплює їх, присутній в них (оскільки вони існують, є).
2. (а) є одиничним та окремим від усього, але (б) є загальним для усіх родів сушого.
3. Він (а) поза матеріальний (*eidos aneu yles*), але (б) як спів-присутній у всякому сушому (оскільки воно **суще**) якось співвідноситься із матеріальним.
4. (а) надчуттєвий, але (б) якось присутній в чуттєвому.
5. (а) нерухомий, але (б) спів-присутній в рухомому та інше.

Наука про цей предмет:

1. (а) Одна, єдина і перша, але (б) охоплює (як ціле) інші науки (як частини).
2. (а) Це наука про окреме нерухоме, але (б) про все, оскільки воно — суще.
3. (а) Це “загальне знання”, але (б) знання про часткове, оскільки вона “досліджує кожне таке часткове... щодо сушого як сушого” (Met K4, 1061b 25).

Кількість цих тверджень при бажанні можна збільшити. Але навіть деякі з них — наведені та проаналізовані — свідчать про винятковість зазначеної науки та її предмета.

II.

1. Й. Лотц та Е. Корет (який іноді буквально відтворює слова Лотца) вказують на потрібне розуміння науки, яка нами обговорюється, у Томи Аквінського. Ця наука є теологією “оскільки розглядає Бога та інші надчуттєві субстанції” (8, 261). Вона є метафізикою, оскільки досліджує буття (у Корета — “суще”) і те, що за своєю суттю, належить до буття (а відкривається нам ця сфера тільки під час подолання меж фізичного). Ця наука є першою філософією, оскільки вона має справу з першими причинами речей. На відміну від Аристотеля, Аквінат (і це його заслуга), чіткіше вказує на внутрішню єдність різних аспектів у межах однієї дисципліни.

Отже, одна і та сама наука повинна розглядати і особливо-го роду предмет, і властиві йому принципи та причини, оскільки справа науки, що вивчає суще як таке, — досліджувати також Бога і все, що його стосується (наприклад, — окремі виключно духовні субстанції; інакше кажучи — світ янголів). Тому обидві сфери (надсушого та сушого як такого) певним чином впорядковані разом: (1) безпосередньо наша наука вивчає суще як таке, його визначення, принципи та причини; (2) з іншої сторони, вона виступає як природна теологія, тому що першопринципом всього сушого є Бог. Причому Бог не є власним предметом метафізики, а предметом надприродної теології (яка осягає Бога на основі божественного одкровення). “Метафізика, — пише Корет, — навпаки, оскільки вона стає природною теологією, осягає Бога завжди тільки як першопричину всього сушого. Але в цьому сенсі метафізика і повинна стати за своєю суттю саме теологією, тобто вона повинна (щоб досліджувати суще як таке) з необхідністю прямувати до першої, загальної для всього сушого причини (не втрачаючи при цьому власної особливості та власного предмета) (7, 22).

У коментарі на трактат Боеція “Про Трійцю” Тома Аквінський намагається більш чітко і систематично представити три аристотелівські філософські дисципліни.

Вже у самого Боеція “три частини” теоретичного знання (*tres speculativae partes*) співвідносяться по ступеню абстрагування: (1) *naturalis* — розглядає речі *in motu inabstracta* (в русі, не абстраговано); (2) *mathematica* — *sine motu inabstracta* (без руху, не абстраговано); (3) *theologica* — *sine motu abstracta etque separabilis* (без руху, як абстраговане і окреме).

Naturalis розглядає форми тіл разом з матерією (“адже в дійсності форми невідокремлені від тіл”) та в русі (“адже рух властивий формі, яка поєднана з матерією”) (10, 147); mathematica розглядає форми тіл без матерії (sine materia) та без руху, але оскільки ці форми існують в матерії, “вони не можуть бути відокремлені від тіл” (10, 147); theologica розглядає “абстрактне та окреме, що позбавлене руху, оскільки божественна субстанція позбавлена як матерії, так і руху”. (За подібності цієї дефініції до аристотелівської в Met E, 1026a 13-15, все ж існує певна різниця, яку ми тут не можемо аналізувати.)

Ми виділимо тут Боецієві inabstracta (в naturalis і mathematica) та abstracta. Як розуміти ці вирази, зважаючи на те, що в mathematica форми тіл абстрагуються як від матерії, так і від руху (чому ж тоді вона inabstracta)? Річ у тім, що принцип розділу дисциплін у Боеція враховує вчення Аристотеля про матерію та її “участь” в дефініції (хоча це вчення використовується Боецієм не явно).

Цей принцип ясно даний у Томи Аквіната. Теоретичне знання відрізняється від практичного згідно з метою (наслідуючи аристотелеву Met A, 993b 20: “ціль теоретичного знання — істина, а ціль знання, що пов’язане з діяльністю, — дія”).

Об’єктом теоретичного знання є щось нематеріальне (immateriale) (тому що саме мислення негілесне), необхідне (necessarium) (тому що наука має справу з необхідним — Ap. Posteriorum I, 6) та нерухоме (оскільки воно необхідне: “тому що все, що рухається таке, що може бути чи не бути...” q. I, a. I слідує Met. кн. 9, розд. 8).

Таким чином, об’єктам теоретичних наук належить відокремленість від матерії та від руху (separatio a materia et a motu) чи застосування [об’єктів теоретичних наук. — А. Б.] до них [тобто до матерії чи руху. — А. Б.] (applicatio ad ea). “І тому теоретичні науки розрізняються згідно з ступеню віддаленості від матерії та руху” (et ideo secundum ordinem remotiois a materia et a motu, scientiae speculativae distinguuntur) (q. I, a. 1).

Три визначення об’єктів теоретичних наук (speculabili) — immateriale, necessarium, immobile не стверджують їх повну незалежність від матерії.

Деякі speculabili залежать від матерії за буттям і за визначенням (тому що в їх визначеннях покладається чуттєва матерія і вони, отже, не можуть бути пізнаними поза чуттєвою матерією”,

— як у визначенні, наприклад, людини мислиться і тіло і кості людини), і такими *speculabili* займається фізика (*physica, sive scientia naturalis*). Інші *speculabili* хоча і залежать від матерії за буттям, але не за визначенням (поп... *secundum intellectum*) (тому що в їх визначенні, наприклад, у визначенні лінії чи числа) не покладається чуттєва матерія). Такими речами займається математика.

Інші ж об'єкти теоретичного знання (*speculabilia*), які не залежать від матерії не тільки за визначенням, але і за буттям, тому що або (1) ніколи не існують в матерії (*nunquam sint in materia*) (як Бог та ангели), або (2) “тому що якимось чином наявні в матерії, якимось же чином — ні (як субстанція, якість, потенція, акт, єдине і множинне та ін.); усіма цими речами займається теологія, тобто божественна наука, тому що першим об'єктом пізнання в ній є Бог” (q. I, a. 1).

Тим часом можемо зробити деякі висновки, що: (1) вчення про Бога та вчення про субстанцію, акт, потенцію та інше складають єдину науку; (2) це вимагає певного відношення Бога до вказаних визначень; (3) взаємовідношення Бога та визначень носить структурний характер, де пізнанню Бога належить первісне значення.

Наша наука називається також у Томи Аквінського метафізикою, тобто *trans physicam*, “тому що [її] треба вивчати після фізики, адже нам потрібно досягати [пізнання] почуттєвого виходячи з чуттєвого. Називається ж [ця наука] першою філософією, оскільки інші науки беруть у неї свої принципи [тим самим] слідуючи за нею” (q. I, a. 1). З тексту видно, що теоретичні науки мають ієрархічний устрій, в якому головну роль відіграє теологія-метафізика-перша філософія, що обґрунтовує всі інші науки. Її можна назвати теоретичною дисципліною у власному сенсі цих слів. Адже раціональне обґрунтування та сам акт раціонального знання має своїм фундаментом саме її, і це виявляє платонівсько-аристотелівське коріння розуміння теоретичного. Нас не повинно бентежити, що в Аристотеля наука “більш зацікавлена” в досвіді, у фактах матеріальної дійсності, і тому тісно пов'язана з чуттєвим сприйняттям. Адже, Аристотель іде набагато далі за Платона, відокремлюючи Розум від усієї чуттєвості та від того, що спостерігається відчуттями. Ця “відокремленість” сфери розуму звучить навіть дещо настирливо (через свою багатократну повторюваність). Звичайно, досвіду і факту матеріальної дійсності приділя-

ється велика увага. Але що таке знання? “Предмет знання (episteton) та знання (episteme) відрізняються від предмету гадки та від гадки (doxa), тому що знання спрямоване на загальне і базується на необхідних [твердженнях]; необхідне ж — це те, що не може бути іншим. Багато що хоча і є істинним та існує, але може бути іншим” (Anal. Post. I, 33; 88b 30). Безумовне знання речі пов’язане із знанням причини “в силу якої вона [рiч. — А. Б.] є” і “що інакше бути не може” (Anal. Post. I, 2; 71b 10). Наукового знання немає ні про випадкове, ні про те, що пізнається через чуттєве сприймається. Докази можливі відносно загального, “загальне ж неможливо сприйняти відчуттями”; тому “через чуттєве сприйняття нема [доказово] знання” (Anal. Post I, 31; 87b 30-35) (Хоча це не виключає участі чуттєвого сприйняття в пізнанні (Anal. Post. I, 18). Звідси знання, “що не має справи з [матеріальним] субстратом, точніше первинніше, ніж знання, що має справу з ним” (матеріальним субстратом. — А. Б.). (Адже з матерією пов’язане становлення, випадковість та чуттєве сприйняття.) “Крім того, знання, що виходить з меншого числа [принципів], точніше і первинніше ніж знання, що потребує якогось доповнення...” (Anal. Post. I, 27).

Тому знання загального має “більшу цінність”, адже:

1) “якщо загальне — це якесь одне поняття, а не те, що має лише одне ім’я, то воно існує не в меншій мірі, ніж щось часткове, і навіть більшою мірою (!), оскільки в загальному міститься неминуще, тоді як часткове переважно — минуше” (там само, 85b 15);

2) “загальне є перше” і “більшою мірою причина” (там само);

3) в ланцюгу причинності ми досягаємо “крайньої межі” причини, коли щось “існує вже не через інше і заради іншого, а саме по собі — і це є знання загального (85b 30-86a 1);

4) часткове доведення наштовхується на невизначене, “тоді як [доказ] загального спрямований на просте і граничне... Отже, загальне в більшій мірі доведене”;

5) “доведення загального осягається розумом, часткового ж — обмежене чуттєвим сприйняттям” (86a 30).

Розум же — “начало науки” (88b 30) та “істинніше, ніж наука” (100b 10).

Повертаючись до структури теоретичних наук, звернемо увагу на те місце у “Метафізиці”, де йдеться про ступінь строгості (точності) в науках. Ця точність прямо пов’язана з простотою (а отже — з більшою абстрактністю). “Тому, коли абстрагуються

від величини, знання більш точне, ніж коли від неї не абстрагуються, а найбільш точне — коли абстрагуються від руху” (Met. МЗ, 1078a 10).

Математика абстрагується від руху, теологія (метафізика) — від всякої зв’язаності з матерією (і по визначенню, і по буттю). Отже, остання — найточніша, перша і доказова наука, яка “дає принципи” іншим теоретичним дисциплінам. Те, яким чином теологія обґрунтовує інші науки, покажемо спочатку на прикладі фізики. Фізика — це теоретична наука, а предмет теоретичної науки, як ми пам’ятаємо, відрізняється трьома визначеннями — *immateriale, necessarium, immobile*. Але ж фізика тлумачить як раз речі матеріальні, пов’язані з рухом (і, отже, ті, що можуть бути і не бути — тобто, не є необхідними). Титул другого артикула коментарію Томи “*In Boetii de Trinitate*” (він звучить так: “Чи досліджує *naturalis philosophia* ті речі, які знаходиться в русі та в матерії) має на увазі саме цю складність.

Звичайно, все, що чуттєво сприймається — “постійно тече, а знання про нього — немає” (Met. А6, 987a 30). Це змусило Платона покладати ідеї поза текучою чуттєвою данністю. Згідно з Томою, потрібно насамперед розрізнити те, що існує саме по собі (*quod est per se*) від того, що існує через привідне (*per accidens*). Форма чи сутність речі не виникає, виникає лише сполученість (*compositum*) як єдність матерії та форми (Met. Z8, 1033b 15). Кожне ж “щось можна розглядати без всіх тих визначень, які співвідносяться з ним не як з тим, що існує саме по собі (*per se*). “І тому форми і основи речей, хоча і існують в русі, але оскільки розглядаються “в собі” — суть без матерії, та щодо них існують науки та визначення (*Et ideo formae et rationes rerum, quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, sine motu sunt, et sic de eis sunt scientiae et definitiones*) (q. I, a. 2) (11). Такі основи, через які можливі науки про рухомі речі, “потрібно розглядати поза означеною матерією (*absque materia signata*) і поза усіма визначеннями, що пов’язані з матерією, але не поза загальною матерією. Адже сутність загального складеного сушого (наприклад, людини або тварини) включає в себе загальну матерію, але не індивідуальну” (*quidditas autem compositi universalis ... includit in se materiam universalem, non particularem*). Тому розум в дослідженні фізичних об’єктів абстрагується “від означеної матерії та її характеристик, але не від загальної матерії, хоча в фізиці матерія розглядається тільки в [її] відношенні до форми (*in ordine ad for-*

там); звідси, [в пізнанні природних речей] головним чином [пізнається] форма, а потім вже [тільки у відношенні до неї] матерія (*etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia*) (q. I, a. 2 ad 2)

У нас немає змоги зробити тут детальний аналіз цих тверджень (14), скажемо тільки, що точне пізнання рухливих та матеріальних речей залежить від пізнання їх нерухомих нематеріальних основ. Останні ж знаходять своє граничне обґрунтування в першій філософії-теології-метафізиці.

Якщо ще врахувати і тип математичного абстрагування (від чуттєвої матерії, але не від матерії інтелігібельної — q. I, a. 3), то відношення теоретичних дисциплін згідно зі способами абстрагування можна узагальнити так:

(1) фізика — це абстрагування від одиначної матерії (означеної матерії, яка є принцип індивідуації матерії) але не від загальної матерії; тобто в цьому типі ми не абстрагуємось від чуттєвої матерії, хоча абстрагуємось від одиначної матерії (відрізняючи її від загальної, яка покладається в дефініції “фізичної” речі).

(2) Математика — це абстрагування від чуттєвої матерії (*a materia sensibili*), але не від інтелігібельної матерії, адже математичні об’єкти (наприклад, лінія) не мисляться без матерії.

(3) Теологія — це абстрагування від всякого типу матеріальності. Тепер стає зрозумілим характеристики Боецієм фізики та математики як *inabstracta*, а теології як *abstracta atque separabilis*. “В останньому випадку не потрібно опускатися до уяви: треба вдивлятися в саму форму, істинну форму...; ту форму, яка є саме буття (*esse ipsum*) та із якої [витакає] буття (*ex qua esse est*)” (10, 147) (Між іншим в цій фразі виявляється намір Боеція розглядати погляди Платона й Аристотеля в їх єдності).

Таке співвідношення теоретичних дисциплін показує панівне положення та центральне місце метафізики.

Хоча у кожній дисципліні є власна предметна сфера, проте всі вони залежать від метафізики, тому що остання обґрунтовує принципи пізнання, а також можливість точного знання та науковості взагалі (адже теологія тут — сфера чистого смислу). Сама теоретична предметність, повністю відповідає своїм параметрам — *immateriale, necessarium, immobile* — тільки в метафізиці. З іншої сторони, наукове пізнання фізичного світу без метафізики — неможливе.

Три теоретичні дисципліни об'єднані загальним зв'язком таким чином, що є можливість для пізнавального руху від сфери фізичного, через математичну область до метафізичної царини. В цьому пізнавальному русі один тип абстрагування змінюється на вищий і так — до граничної ступені абстрагування. Але це значить, що ми від феномену переходимо до його смислу (точніше — до різних типів чи прошарків смислу), не розриваючи явище та його сенс, але осмислюючи явище. Не треба забувати також про те, що в неоплатоністичній традиції, яка синтезувала Платона та Аристотеля, логічне абстрагування — *arhairesis* (починаючи з Плотіна) набуває етичного сенсу та стає способом трансцендування, тому що в *arhairesis* потрібно відділити від себе все інше, що не є я сам по собі, — у першу чергу, все пов'язане з матерією. Залишається тільки наша розумна душа, внутрішня основа якої — Єдине (12, 12).

2. Якщо відношення трьох дисциплін більш-менш прояснилося, то поняття самої теології *sive* метафізики витлумачити більш складно, якщо враховувати тісне переплетіння всередині єдиної науки різних моментів).

Для того, щоб проблема ясно проступила перед нашою свідомістю, зробимо кілька кроків за допомогою коментаря Томи "In Boetii de Trinitate" (q. I, a. 4).

(1) Наукове дослідження пов'язане із віднаходженням принципів того, що вивчається в науці.

(2) Принципи бувають двох видів:

(а) одні — суть принципи інших сутностей та водночас самостійні сутності, так що поряд з наукою про те, що виводиться з цих принципів, може існувати наука про них самих, тому що вони самостійні сутності (*scientiam per se separatam*);

(б) інші, не будучи самостійними сутностями, є тільки принципи іншого (як єдність — принцип множини, а точка — лінії); і вони вивчаються в науках, що досліджують те, що виводиться із принципів (*huius modi principia non tractantur nisi in scientia, in que de principiatibus agitur*).

(3) Як визначення якогось роду, будучи його загальними принципами (*quaedam communia principia*) розповсюджуються на всі принципи цього роду, таким чином, і на все, що існує, оскільки воно відкривається в суцільному [саме як суще] (*omnia entia secundum quod in ente communicant*), має деякі основи (*quaedam principia*), які є принципи всього суцільного (*quae sunt principia om-*

niūm entium). Останні принципи є загальними не тільки по предикації, але і по причинності (per causalitatem).

(4) Принципу же всього суцього (principium essendi omnibus) властиво бути максимально суцим (maxime ens) і тому — максимально актуальним (maxime actu) — адже акт передує потенції; внаслідок всього цього цей принцип перебуває поза матерією (з якою пов'язана потенційність) і поза рухом. А таке буття властиве лише божественному.

(5) “Оскільки божественні речі є принципи всього суцього (quia res divinae... sunt principia omnium entium) і водночас досконали в собі сутності (sunt nihilominus in se naturae completae), [то вони] можуть бути витлумаченні подвійним чином: і як загальні принципи суцього, і як самі по собі самостійні речі” (q. I, a. 4) (за цього варто враховувати, що самі перші принципи повністю очевидні “в собі” (in se maxime nota), але наш розум співвідноситься з ними, як зір кажана зі світлом Сонця (див.: Met. A. 993b 10) і тому перші принципи доступні нашому розуму тільки через свої дії (per effectus).

(б) Таке подвійне тлумачення вимагає:

(а) пізнання божественних речей, оскільки вони є принципами всіх речей взагалі (це пізнання становить науку про загальні визначення суцього, предмет якої — “суще, оскільки воно є суще”);

(б) розгляду їх не per effectum, але оскільки вони виявляються самі по собі (sed secundum quod ipsae seipsas manifestant), тому що вони існують самі по собі, а не тільки як принципи речей (secundum quod in seipsis subsistunt, et non solum prout sunt rerum principia).

(7) Звідси існує двоїста теологія.

(а) одна розглядає божественні речі не як суб'єкт науки, але як принцип суб'єкта; це — теологія, якій сліднують філософи і інше її ім'я — метафізика;

(б) друга розглядає божественні речі оскільки вони є самі по собі як предмет науки; і така теологія дається Святим письмом.

Такий поділ відсилає нас до аристотелівського проекту першої філософії або теології, а точніше до апорії, яка лежить в основі побудови цієї науки.

У Томи її предмет (subiectum) також: і відокремлений від речей, і охоплює їх; і одиничний (адже його принципи загальні для всього суцього) і всезагальний; і позаматеріальний та нерухомий, і пов'язаний з матеріальністю та рухом і т. ін.

Продовжуючи порівняння, ми повинні відзначити єдність непізнаності та точного знання (і самого принципу обґрунтування) в теології, тому що вони взаємопокладають один одного. Таке взаємопокладання не повинно нас дивувати, адже ще у Платона перший принцип, взятий в чистому вигляді, є абсолютно непізнаваним (і навіть не можна сказати, що він існує). Зате перший принцип, взятий в своїй діяльності покладання, вперше поданий (1) як сам перший принцип, але (2) як такий, що покладає множинність. Ця множинність ще виключно смислова, але не треба забувати, що сфера смислу у Платона розгортається відносно слівця “існує”, “є” (“Єдине існує”. Тому неоплатоніки приділяли багато уваги тріаді “буття — мислення — життя”). Буття вперше і осмислюється як особлива присутність (*parousia*) першого принципу в множині, що ним (принципом) покладається в “Єдиномножинному”. Коли ми згадували тлумачення Аристотеля, то вже тоді була очевидною його близькість до платонівського. Але якщо зробити всі висновки із цього тлумачення, то ми, безумовно, отримаємо не апоретику першої філософії, а точну діалектику “Парменіда”.

Осмислюючи в “Парменіді” перше покладання Першого принципу, а саме “єдине існує” ми усвідомлюємо його як ціле частин “єдине” та “існує” (Parm. 142d).

Таке ціле містить в собі безкінечне число частин і одночасно визначає їх як єдине ціле (Parm. 142-144). Чому ж єдине в “єдине існує” є безкінечною множинністю?

А. Адже в такому цілому частини відносяться одне до іншого і до цілого. І таке співвідношення породжує безкінечну кількість комбінацій (що дуже легко показати, якщо позначити частини та ціле літерами або цифрами).

В. В такому цілому частини, співвідносячись, відрізняються одна від іншої (“Єдине” відрізняється від “існує”, “єдине” та “існує” відрізняється від “єдине існує” та інше), причому відрізняються не через себе, а через інше (143ab).

С. Кожна з частин (а) співвідноситься з цілим, адже частини об’єднуються в ньому одна іншою (“єдине” та “існує” — обидва ці моменти є частинами щодо цілого) і формують пару; (б) оскільки вони розрізняються в цілому як незводимі одне на інше частини, то кожна з них є свого роду “єдине”, (в) а оскільки поєднання двох частин цілого (наприклад, “єдиного” та “інше”) не є просто двома моментами (1+1), але це об’єднання є особливим

числом (2), особливе щось (адже двійку неможливо звести до поєднання двох одиниць, як і “єдине існує” не зводиться на “єдине” та “існує” чи на поєднання моментів “єдиного” та існування”). В свою чергу ми можемо в безкінечній множині цілого поєднувати “будь-яку одиницю” з “будь-яким парним числом”, що дає нам “трійку”. Маючи ж парні та непарні числа (2 і 3) ми маємо результати множеннялюбих чисел (адже $2 = 2 \times 1$, $3 = 3 \times 1$; а оскільки є 2 і 3, то можливі і 2×2 , 3×3 , 2×3 і т.д.) (Parm. 143d-144a).

Отже, “єдине існує” пов’язане з числом, а “при існуванні числа повинно існувати множинне і безкінечна множина існуючого” (Parm. 144 a). А якщо всі числа причетні до буття, то до числа причетна і кожна частина буття. “Значить, буття поділене між множиною існуючого і не відсутнє ні в одній речі” (Parm 144b). Ясно, що єдине в єдино-множині (в цілому “єдине існує”) виступає принципом як для кожного елемента цієї множини, так і для всіх елементів множини як цілого.

Д. В бутті єдиного (“єдине існує”) буття хоча і дробиться на безкінечну множину частин, але не на більшу, ніж та, на яку дробиться єдине; а безкінечна множина частин, оскільки вони є частинами цілого, обмежені цілим, ніби охоплені їм. Те, що охоплюється, є межа.

Отже, “існуюче єдине” — це: єдине і множинне; ціле і частини; обмежене і кількісно безкінечне. Оскільки обмежене, то має краї, оскільки воно — дія, має фігуру (Parm. 144e-145b). А оскільки “єдине існує” має такі властивості, то воно перебуває і в самому собі, і в іншому. Цей момент дуже важливий. Єдине (як ціле єдино-множинного, “єдине існує”) як таке, що охоплює всі свої частини (“Оскільки воно — сукупність всіх частин” — Parm. 145e) — міститься в собі самому. Єдине як ціле, що складається із частин, міститься в іншому (оскільки не міститься “ні в більшості частин, ні в жодній з них, ні у всіх”).

Тут ми маємо справу з подвійним розумінням цілого, в якому ми можемо розрізнити єдине всеохопне начало та множинність частин, що охоплюються. (В множині частин, що охоплюються, момент єдності, яка охоплює, присутній особливим чином: він визначає, покладає, пронизує кожную частину; але одночасно він не присутній як щось поряд з множиною.) Це особлива присутність принципу в множині, яку він визначає (включаючи і вищенаведені роздуми про число, про єдино-множинне, яке доходить до схематизму) — це покладання в негації, “самоствердження одного,

яке відбувається шляхом самозаперечення цього надсущого єдиного чи першого єдиного” (13, 546-547).

Найбільш глибоко цей шлях негачії, який покладає всю дійсність та знання про неї, розкритий в гегелівських “Феноменології духу” та “Науці логіки” (тут перед нами центральний пункт спекулятивної філософії, якому автор планує присвятити ряд статей). Не розвиваючи далі цю тему, тільки скажемо про те, що зовсім не дивно, що “Парменід”, в якому так переплелися надрозумне та розумне начала, для неоплатоніків був основним джерелом і для розробки містичного вчення. Без особливих зусиль можна віднайти взаємну зумовленість надрозумного (непізнаного) і розумного начал, також у вченні Аристотеля про Розум.

Розум — це чиста енергія (латиною — “чиста актуальність”), а отже і абсолютне здійснення. Ми повинні відрізнити в Розумі (1) момент цілого ейдосів, адже Розум — ейдос ейдосів (De anima, 432a) як момент мислення від (2) охоплення цього цілого до абсолютної простоти і недиференційованості (як те, що помислене; адже чиста актуальність — це абсолютна здійсненність всіх актів). Тобто розум — і щось окреме (те, що знаходиться поза всім), і щось ціле та загальне (оскільки Розум — принцип Усього). Тут також необхідно бачити єдність непізнаного (надрозумне) та розумного (як основи і центру самого розумного) начал

Для Томи Аквінського, який приймає принцип поділу теоретичних дисциплін та поділ в межах першої теоретичної дисципліни (теології — метафізики), розуміння теології Аристотелем з відомих причин виявляється занадто бідним. Тома намагається слідувати за Філософом у тому, що стосується структури цієї науки. Але ясно, що це вдається йому не завжди. І, звичайно, це більш за все стосується поняття теології в другому значенні (*que ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subjectum scientie, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur* — 4, q. 1, a. 4). Як ми пам’ятаємо з аналізу 4-го артикула, ця теологія розглядає Бога (і все, що Його стосується) як Він існує в Собі. Ця теологія має Бога за свій предмет (*ut subjectum*) і дана нам *in sacra Scriptura* (тобто через одкровення). Тоді як перша, природна теологія, осягає божественні речі (як загальні основи сущого) *per effectum*. Але тут виникає питання: до якої теології належить *Sacra doctrina*, що виводиться в “Сумі теології” (6, I, q. 1, a. 1)?

З однієї сторони — до другої, адже *sacra doctrina* існує *secundum revelationem divinam* (згідно з божественним одкровенням),

поза філософськими дисциплінами (*praeter philosophicas disciplinas*) — тобто перевищує здатності природного розуму (6, q. I, a. 1). Тома пише, що “теологія, що належить до священної доктрини, відрізняється за родом від теології, яка покладається як частина філософії” (6, q. I, a. 1 ad 2). “*Sacra doctrina* приймає на віру принципи, що відкриті їй Богом” (6, q. I, a. 2 ad 2). “Вона не запозичує свої принципи у інших наук, але приймає їх безпосередньо від Бога через одкровення” (6, q. I, a. 5 ad 2).

Sacra doctrina розглядає всі речі в єдиному аспекті (*sub una ratione*), а саме зі сторони божественного одкровення і є ніби зафіксованим вираженням божественного знання (*velut quaedam impressio divinae scientie*). Бог також виступає власним предметом (*subjectum*) цієї теології.

Але, з іншої сторони, теологія — наука (*scientia*). Вона приймає послуги філософії (6, a. 5 ad 2), використовує аргументацію природного розуму і в ній Бог пізнається *per effectum* (a.7 ad1) як вища причина всього універсуму (*altissima causa totius universi*) (6, a. 6). Такі характеристики притаманні теології в першому значенні (як природній теології).

Тут ми повинні враховувати знамените вчення Аквіната про два модуси істини (*duplex veritatis modus*), розроблене ним в “Сумі проти язичників” (5, I, 3). Але знаменитий поділ на *revelata* (істини, які не можуть бути пізнані за допомогою природного інтелекту, а даються тільки в Одкровенні) і *revelabilis* (істини, які хоча і дані в Одкровенні, але можуть бути пізнані природним інтелектом) не зовсім проясняє ситуацію. Адже якщо *revelata* віднести до другого типу теології та ототожнити з останньою священну доктрину, то тоді може бути наука і про *revelata*, що, в кінцевому рахунку і відбувається. Щоб вирішити цю проблему, потрібно зрозуміти, що дві сфери — непізнавана та пізнавана — не можуть бути абсолютно розірваними, але взаємно співвідносяться (що розуміли Платон та Аристотель, і що прекрасно усвідомлює Тома). А це значить, що між надраціональними істинами та істинами, пізнаваними природним розумом, повинна покладатися певна середина область (їх межа). Для цього потрібно пізнавати в істинах віри та одкровення досягну для раціонального розгляду сферу і зовсім недосягну для розуму. В цьому випадку остання не є нерозумним, але — надрозумним. Так, св. Трійця, втілення Христа, Евхаристія самі по собі непізнавані. Але це не значить, що вони не мають ніякого сенсу і розум зовсім не має можливості їх

мислити і розуміти. Навпаки, розум здатен досліджувати в цих предметах той момент, що вони не суперечать розумності, а вимагають її (хоча розум і не може досягнути їх повністю). Безумовно, ми знаємо положення Томи: “Не можна про і те саме мати віру і знання” (*Impossibile est quod de eodem sit fides et scienti*) (*De Veritate* 14, 9, A). Але на початку теологічної Суми Тома пише: “Навіть і те знання про Бога, яке може добути людський розум, по необхідності повинно бути дане людині через божественне одкровення” (6, q. 1, a. 1) Адже таке знання потребує багатьох зусиль розуму і було б досяжним для небагатьох (і то не зразу і “з домішкою багатьох помилок”). Для досягнення ж спасіння багатьма людьми “необхідно було, щоб істини, які стосуються Бога, Богом же і були дані в одкровенні” (там само).

Таким чином, наприклад, Боже буття може бути досягнуте розумом, але може бути, з іншої сторони, предметом віри. Четвертий розділ “Суми проти язичників” має, наприклад, назву “*Quod veritas divinatorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur*” (“Про те, що божественні істини, які досяжні для пізнання природного розуму, відповідно подаються [в одкровенні] як предмет віри”). Можна сказати, що ці істини стосуються *revelabilia* і можуть бути дослідженні в природній теології, а *sacra doctrina* покладається поза філософськими дисциплінами.

Це змушує нас, уважно слідуючи за думкою св. Томи, розуміти теологію гнучкіше як *sacra doctrina*. Але цю проблему ми розглянемо в окремій статті, де потрібно ґрунтовно проаналізувати поняття теології в Аквіната у взаємодії всіх моментів такої теології. Це дасть нам ключ до розуміння надрозумного та розумного в їх взаємозумовленості, а також дозволить виділити те нове в цьому моменті, що привносить середньовічна схоластика порівняно з античністю. Поки що структуру знання, згідно зі св. Томою, можна зобразити наступним чином.

Sacra doctrina (яка є єдністю теоретичної та практичної науки. S. Th. Pars. I q. 1, a. 1)		
Теоретична філософія		Практична філософія
метафізика (природна теологія, перша філософія)	логіка (інструментальна дисципліна)	етика
математика		економіка
фізика		політика

Примітки

1. У прихованому вигляді в Аристотеля присутнє апоретичне начало (див., наприклад, ще Met., B2 996 В 10-20; B4, 999a 25; Л1, 1059b 25-30; К2, 1060b 1-3 та ін.). Найважливіше у зв'язку з цим наступне зауваження Аристотеля: перша філософія досліджує “суще як таке взагалі”. Але тому що про сущє говориться в різних значеннях, “то ясно, що якщо загальне їм тільки ім'я [“сущє”] і нічого більше, то сущє не є предметом однієї науки...; а якщо [в різних значеннях сущого] є щось загальне, то можна сказати, що воно — предмет однієї науки” (К3 1060b 30-35). Інше важливе висловлювання знаходимо трохи нижче: “... про сущє, за всього розрізнення його значень говориться відносно чогось єдиного і загального [всім]...” (10661b 10-15).
2. Як предмет її — окреме, перше і загальне, те, що охоплює все, свого роду ціле, так і сама наука — одна, що відрізняється від всіх інших наук, але водночас як те, що їх охоплює, є певне ціле, що передпокладає частини. Наприклад: “... і вчення про природу, і математику потрібно вважати лише частинами мудрості” (Met. К4, 1061b 30 і далі).
3. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопр. философии. 1989. № 9.

4. In Boetii De Trinitate — S. Thomae Aquinatis “Opuscula theologica”. Volumen II. De re spirituali accedit Expositio super Boetium “De Trinitate et De Hebdomadibus”. Marietti. Turin, 1954.
5. Thomae Aquinatis “Summae Contra gentiles Libri quattuor”. Tomus primus. Darmstadt. 2-te Aufl. 1987.
6. Thomae Aquinatis “Summa theologica”. Tomus primus. Barri — Ducis, 1873.
7. Coreth E. Metaphysik. Innsbruck, 1964.
8. Lotz I. Ontologie und Metaphysik // Der Mensch im Sein. Freiburg, 1967.
9. Oehler K. Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles. Frankfurt am M., 1984.
10. Бозцій. Утешение философией и другие трактаты. М., 1991.
11. Про роль “самого по собі” в доказовому знанні див.: Anal. Post. I, 4 i 24 (85b 30-35).
12. Beierwaltes W. Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins // Grundfragen der Mystik. Einsiedeln, 1974. S. 7-36.
13. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
14. Для прояснення проблеми ми рекомендуємо коментар Хорста Зайделя в майнеровському виданні праці Томи Аквіната “De Ente et Essentia” // Thomas von Aquin “Über Seindes und Wesenheit”. Hamburg, 1988. Див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1974. Т. 4. С. 111-140; Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 535-563.