

ПАМ'ЯТКИ



Філософської культури
УКРАЇНСЬКОГО
НАРОДУ

ГЕОРГІЙ
КОНИСЬКИЙ
Філософські
твори

1

Наукова думка

АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНСЬКОЇ РСР

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ
ІНСТИТУТ СУСПІЛЬНИХ НАУК

ПАМ'ЯТКИ



філософської культури
УКРАЇНСЬКОГО
НАРОДУ

ПАМ'ЯТКИ філософської культури УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

РЕДКОЛЕГІЯ

В. І. ШИНКАРУК,
Я. Д. ІСАЄВИЧ, А. Д. СУХОВ,
В. С. ГОРСЬКИЙ, М. М. ВЕРНИКОВ,
М. В. КАШУБА, І. В. ПАСЛАВСЬКИЙ,
В. І. КРЕКОТЕНЬ, І. П. ЧЕПІГА,
А. Т. ГОРДІЄНКО, В. М. НІЧИК



НАУКОВА ДУМКА

ГЕОРГІЙ
КОНИСЬКИЙ
Філософські
твори

У двох томах

1

РЕДКОЛЕГІЯ

М. М. ВЕРНИКОВ, М. В. КАШУБА,
І. В. ПАСЛАВСЬКИЙ, В. М. ПІЧУК,
І. С. ЗАХАРА



КИЇВ 1990

Переклад з латинської, упорядкування, передмова та примітки
М. В. Кашуби.

Спецредакція І. В. Паславського.

Книга знайомить з курсом філософії, прочитаним у Києво-Могилянській академії в 1749—1751 рр. професором академії, відомим громадським діячем Георгієм Кониським. До I тому входять розділи логіки, етики, що дають уявлення про рівень розвитку вітчизняної професійної філософії у першій половині XVIII ст. Переклад курсу здійснено з латиномовного рукописного запису. В томі є вступна стаття та примітки.

Для науковців, усіх, хто цікавиться історією вітчизняної духовної культури.

Книга знакомит с курсом философии, прочитанным в Киево-Могилянской академии в 1749—1751 гг. профессором академии, видным общественным деятелем Георгием Конисским. В I том вошли разделы логики, этики, которые дают представление об уровне развития отечественной профессиональной философии в первой половине XVIII в. Перевод курса сделан с латиноязычной рукописной записи. В томе имеются вступительная статья и примечания.

Для научных работников, всех, кто интересуется отечественной духовной культурой.

Відповідальний редактор І. С. ЗАХАРА

Затверджено до друку вченою радою
Інституту суспільних наук АН УРСР

Редакція філософської та правової літератури

Редактор О. Х. Мороз

К $\frac{0301030000-037}{M221(04)-96}$ 4-89

ISBN 5-12-001047-4
ISBN 5-12-001048-2 (Т. 1)

© Переклад з латинської,
упорядкування, передмова
та примітки М. В. Кашуби, 1990.

ГЕОРГІЙ КОНИСЬКИЙ І ЙОГО «ФІЛОСОФСЬКИЙ КУРС» (передмова упорядника)

Відомий громадський діяч XVIII ст., ідейний патхенник і співучасник возз'єднання Білорусії з Росією Георгій Кониський увійшов в історію вітчизняної культури як творець драми-мораліте й автор оригінального філософського курсу, що являє собою значний етап в історії розвитку вітчизняної філософської думки. Його філософське вчення як своєрідний синтез ідей всієї попередньої вітчизняної філософії відображає рівень її розвитку у першій половині XVIII ст., розкриває традиції й тенденції вітчизняної філософської школи, що склалася на базі Києво-Могилянської академії у XVII — на початку XVIII ст.

Григорій (Георгій) Кониський народився 20 листопада 1717 р. у м. Ніжині. Його батько Осип Іванович належав до козацької старшини і займав від 1727 р. посаду ніжинського бургомістра. Рід Кониських у XVIII ст.—це типові представники «нових людей», які внаслідок реформ Петра I у Росії одержали перспективи просування по службі й увійшли у дворянське середовище. «Нові люди» перебували в постійних суперечках з родовитою знаттю, наلكо підтримували абсолютизм, виступали за «просвіщену монархію». Г. Кониський — типовий представник нового стану, і це визначило на все життя його вчинки та ідеали.

В 11 років, очевидно після закінчення початкової полкової школи, Григорія віддають для навчання у Києво-Могилянську академію, яку він успішно закінчив 1743 р. Роки навчання юнака в академії були періодом її найвищого розквіту: саме тоді тут викладали колишні кращі вихованці академії, послідовники прогресивних ідей Нового часу Стефан Калиновський, Сильвестр Кулябка, Михайло Козачинський, видатний лінгвіст Симеон Тодорський. У цей час розширюються й поглиблюються зв'язки з передовою російською наукою. У 1733—1734 рр. в академії слухав лекції М. В. Ломоносов, який відзначив високу майстерність професорів поетики. Саме в роки навчання в академії Г. Кониського академічна наука повністю пориває з спекулятивно-схоластичним світосприйняттям і стає на шлях раціоналізму. Слід підкреслити, що цей процес був підготовлений усім ходом розвитку суспільної думки в країні.



Георгій Кониський (єпископ Могильовський).

У XVII і особливо XVIII ст. передова вітчизняна наукова громадськість жваво цікавиться прогресивною думкою Західної Європи. Поїздки випускників вітчизняних навчальних закладів за кордон з метою вдосконалення освіти, знайомство з творами західноєвропейських учених¹ зумовили тісні взаємозв'язки вітчизняної та західноєвропейської науки і культури.

У філософських курсах Києво-Могилянської академії жвавий інтерес до природничонаукового знання, до точних наук закладає на початку XVIII ст. Феофан Прокопович². Він читає курс математики, що складається з арифметики й геометрії. З розвитком природничих і точних наук у Росії йде процес суворої ізоляції науки від релігії, який поглиблюється утилітарним ставленням до знання, до науки взагалі. Уже в першій половині XVIII ст. помітні спроби створення російської філософської термінології з тим, щоб більш доступними й зрозумілими були класичні філософські поняття. Зокрема, А. Кантемір дає своє тлумачення філософських понять у дусі механістичного матеріалізму і робить переклади філософських термінів російською мовою³.

Утилітаризм вітчизняної науки першої половини XVIII ст., значною мірою зумовлений вимогами суспільно-економічного розвитку, призводить до того, що актуальні проблеми філософії розробляються на конкретному природничонауковому матеріалі. М. В. Ломоносов у своїх працях робить блискучі спроби вирішити проблему єдності та взаємозв'язку матеріалістичної філософії й природознавства. Прогресивні вчені на чолі з М. В. Ломоносовим виступають проти містики в конкретних галузях знання, за допомогою науки, власного досвіду й досліджень вони ведуть боротьбу проти теологічного світорозуміння на науковій основі. Ця боротьба у першій половині XVIII ст. йде шляхом розвінчання тверджень св. письма, виходячи з їх невідповідності даним науки. Особливо сприяла цьому астрономія, зокрема геліоцентрична система світу М. Коперника. Вторинення науки в «свята святих» релігії — св. письмо — визначний революційний крок — вчені пояснюють тим, що св. письмо вдається до алегорій, і його необхідно правильно й доступно витлумачувати. «Святе письмо не всюди слід розуміти граматичним, а нерідко й риторичним розумом»⁴, — писав М. В. Ломоносов. Знайом-

¹ Сотниченко П. А. Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела // Від Вишенського до Сковороди. — К., 1972. — С. 47—54; Ісаєвич Я. Д. Бібліотека Львівського братства // Бібліотекознавство та бібліографія. — Харків, 1965. — Вип. 3. — С. 129; Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. — К., 1966. — С. 158.

² Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. — К., 1979—1981.

³ Фонтенель. Разговори о множестве миров / Пер. с фр. с подроб. прим. А. Кантемира. — Спб., 1761.

⁴ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: В 10 т. — М.; Л., 1955. — Т. 4. — С. 372.

ство з курсами філософії Московської слов'яно-греко-латинської чи Києво-Могилянської академії XVII і XVIII ст. свідчить про те, що професори далеко не обмежувалися лише тлумаченням св. письма, як твердили у свій час буржуазні дослідники.

Професори академії, використовуючи античну літературну спадщину, філософські трактати давніх авторів, візантійську патристику, ідеї гуманізму, Реформації, наукові відкриття Нового часу, виробляли таку систему філософських поглядів, яка відповідала вимогам розвитку духовного життя сучасного їм суспільства. Це був період, коли, як писав К. Маркс, філософія спочатку вироблялася в межах релігійної форми свідомості і цим, з одного боку, знищувала релігію як таку, а з другого — щодо свого позитивного змісту сама рухалася «ще тільки в цій ідеалізованій, перекладеній на мову думок релігійній сфері»⁵.

Філософська спадщина навчальних закладів першої половини XVIII ст., зокрема найбільших із них — Києво-Могилянської та Московської слов'яно-греко-латинської академії, переконує в тому, що філософські курси увібрали традиції та інтереси ряду поколінь, вміло поєднавши досягнення попередників з насущними вимогами свого часу. Києво-Могилянська академія, виникнення якої було відповіддю на суттєву потребу суспільно-політичного життя, завжди залишалася на вістрі ідейної боротьби. Покликана до життя потребами ідеологічної боротьби, академія для успішної полеміки з єзуїтською наукою, що посягала на молоді уми, повинна була постійно тримати руку на пульсі найновіших наукових досягнень. Серед усіх вітчизняних навчальних закладів того часу Києво-Могилянській академії належить головна роль.

1737—1739 рр. Г. Кониський прослухав філософський курс Сильвестра Кулябки, якого називали в академії «златоблагословенним уштедем»⁶. 1743 р. Кониський завершує повний курс навчання в академії, постригається в ченці Братського монастиря, де одержує духовне ім'я — Георгій. З цим іменем Кониський увійшов у вітчизняну історію.

Майже два роки молодий професор готується до викладацької діяльності в стінах рідної академії. Блискуче знання класичних мов дало змогу йому будувати свої майбутні курси на самотніх творах Арістотеля, Плутарха, Цицерона, Овідія, Вергілія, Еразма Роттердамського, Яна Амоса Коменського та їх численних коментаторів. Вивчає він і твори Декарта, Галілея, Вольфа, Гассенді. Його увагу привертає також російська суспільно-політична думка, захоплює діяльність прогресивних російських учених, поезія А. Кантеміра, М. Ломоносова, історичні праці В. Татищева.

⁵ Маркс К. Капітал. Теорії додаткової вартості // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Вид. 2-е.— Т. 26, ч. 1.— С. 22.

⁶ Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст.— Киев, 1987.— С. 272.

Від 1745 р. Г. Кониський — професор кафедри, він читає складений ним же курс поетики під назвою «Правила поетичного мистецтва, [запозичені] в авторів, які вивчали мистецтво поезії, коротко, з найважливішими спостереженнями зібрані і на користь студентській молоді викладені та витлумачені у рідній... академії 1746 р.»⁷. Кониський багато в чому наслідує курс поетики Ф. Прокоповича, палким прихильником думок і справ якого він був протягом усього свого життя. Під впливом Ф. Прокоповича, М. Ломоносова Г. Кониський робить спроби застосувати певні нововведення і в українському віршуванні. Як зразок для аналізу леонінського силабічного вірша професор розглядає у своєму курсі оду М. В. Ломоносова, написану 1745 р. з нагоди вінчання престолонаслідника Петра Федоровича: «Ода 9. На день брачного сочетанія Их Императорских Высочеств Государя Великого Князя Петра Федоровича и Государыни Великоя Княгини Екатерины Алексеевны». Відомий історик української літератури М. О. Максимович характеризує Г. Кониського як «одного з найревніших провідників впливу російської художньої літератури на українську», який «багато турбувався про вкорінення російської мови між малоросами за зразками Ломоносовими»⁸.

Г. Кониський створив зразок драми-мораліте «Воскресення мертвих...», де гостро засудив прояви соціальної несправедливості у тогочасному суспільстві: захоплення старшиною земель біднішого козацтва, беззаконня і судову сваволю, жорстоке соціальне й національне гноблення трудового населення України й Білорусії польською шляхтою та магнатами. У драмі виразно звучить заклик до єднання російського, українського та білоруського народів для боротьби проти польсько-шляхетської експансії.

Крім курсу поетики, Кониський прочитав в академії два курси філософії, які відрізняються не лише за назвою, а й тематичною спрямованістю. Перший з них, прочитаний 1747/48 р., — «Загальна філософія перипатетиків, поділена на чотири відділи, що містить логіку, фізику, метафізику й етику, викладена згідно з думками глави філософів Арістотеля Стагірита в Києві, у рідній православній Могиляно-Заборовській академії у 1747—1748 рр. професором, превелебним Георгієм Кониським, префектом Київської академії»⁹. Наступні два роки професор викладав курс, який вже не ґрунтувався на перипатетичній філософії, — «Загальна філософія, поділена на чотири відділи, яка вміщує логіку, фізику, метафізику й етику, викладена у Київській академії під керівництвом найсвітлішого пана митрополита Тимофія Щербацького, най-

⁷ Рукописний варіант цього курсу зберігається у ЦНБ АН УРСР у Києві // Відділ рукописів, шифр ДА/п 426.

⁸ Собрание сочинений М. А. Максимовича: В 3 т. — Киев, 1876. — Т. 1. — С. 529.

⁹ Відділ рукописів Бібліотеки ім. В. І. Леніна, шифр ф. 152/№ 130.

благодатнішого куратора цієї академії, у 1749 р. преподобним отцем Георгієм Кониським»¹⁰.

Порівняння цих двох варіантів курсу філософії дає підстави для певних висновків. Якщо перший варіант — це «загальна перипатетична філософія, викладена згідно з думками глави філософів Арістотеля Стагірита», то другий варіант відображає прагнення Кониського викласти «загальну філософію», очевидно, і Нового часу з урахуванням досягнень тодішнього природознавства. Професор глибоко усвідомлював необхідність цього, він відверто шкодує за втраченим «всує» часом, коли змушений був вибрати зерна істини «із сміття інтерпретаторів Арістотелевих». Другий варіант курсу знайомить слухачів із філософією античного світу, з боротьбою основних напрямів у середньовічній філософії, ученням мислителів Нового часу — Лейбніца, Вольфа, Декарта, Гассенді, досягненнями науки того часу, у першу чергу астрономії та фізики. У цьому курсі Г. Кониський, поглиблюючи й збагачуючи традиції, що склалися у вітчизняній філософії на той час, — прагнення до звільнення людської думки від церковних і схоластичних авторитетів, — виступає як прогресивний професор. У філософському вченні, яке викладає Кониський у своєму наступному курсі, чітко прослідковується межа між двома сферами — наукою і релігією, виразно звучить думка про дві істини — богословську і філософську (наукову), помітно розмежовані розум і віра. У логіці, етиці й натурфілософії він тлумачить лише земні, природні речі, людські проблеми, виносячи все надприродне у сферу теології та метафізики. Розділ метафізики у другому варіанті курсу зведений до мінімуму (12 із 334 стор. загального обсягу). Предмет філософії гуманізму становили природні речі, земні людські потреби. Розуміння Кониським філософії як науки про земні речі, про людину і її щастя зближує його з філософами-гуманістами. Саме цей філософський курс можна розглядати як певний рівень розвитку вітчизняної філософської думки першої половини XVIII ст.

Основні моменти філософського курсу Г. Кониського відображають складну обстановку перехідного періоду, боротьбу нових ідей зі старими авторитетами. Вони свідчать про глибокі ідейні суперечності того часу, про кризу феодально-релігійної ідеології, що починалася під тиском раціоналізму і матеріалістичних природничонаукових ідей.

Певна непослідовність у філософських поглядах Г. Кониського пов'язана з процесом наповнення ідеалістичних систем матеріалістичним

¹⁰ Відомі два повних записи курсу латинською мовою. Один, доповнений віршами і малюнками, очевидно, автограф автора, зберігається у відділі рукописів Державної публічної бібліотеки (ДПБ) ім. М. Є. Салтикова-Щедріна, фонд Санкт-Петербурзької духовної академії, № 202; другий повний запис — студентський курс — у відділі рукописів ЦНБ АН УРСР, шифр ДА/п. 51. Цей переклад здійснено за останнім записом, текст якого співставлений з оригіналом курсу, що зберігається у Ленінграді.

змістом, про який говорив Ф. Енгельс¹¹. Погляди мислителя еволюціонують із зростанням у них окремих елементів матеріалізму, зближенням з дослідним природознавством, зміцненням раціоналістичних тенденцій. Вже у період перебування Г. Кониського у Києво-Могилянській академії перед нами вимальовується постать прогресивного діяча, прихильника науки Нового часу, виразника ідей раннього Просвітництва, непримиренного борця проти католицизму та уніатства. 1755 р. Кониський призначається єпископом Могильовським і переїжджає в Білорусію.

Життя і діяльність Кониського в Білорусії були тісно пов'язані з боротьбою проти шляхетсько-католицької експансії. Хоча окремі прокатолицькі історики вбачали в призначенні Кониського в Білорусію вияв колоніальної політики царського уряду, однак це був той рідкісний випадок, коли наміри царизму йшли назустріч пориванням пригноблених мас звільнитися від непосильного національного та релігійного гніту.

Призначений главою православної церкви в Білорусії, Кониський поринув у вир політичної боротьби. Він розгорнув активну громадську діяльність як проповідник. Спрямовані проти сваволі католиків та уніатів, його проповіді служили прогресивним силам у боротьбі проти національного гніту, за збереження й розвиток національної мови та культури. Розвінчання політичних мотивів і цілей унії — основна тема виступів Кониського перед населенням білоруських міст і сіл.

Далекоглядний політик і розумний громадський діяч, Кониський виступав за возз'єднання Білорусії з Росією не так з релігійних, як із державно-політичних мотивів. У той час як Річ Посполиту роздирали чвари великих магнатів і вона перебувала у стані глибокого занепаду, централізована рукою сильного монарха Росія стала на шлях прогресу і зайняла одне з провідних місць серед європейських держав. Кониський високо цінує реформи Петра I, які дали поштовх промислому розвитку Росії.

Боротьбі проти уніатства й католицизму Кониський присвятив такі історичні дослідження, як: «Историческое известие о епархии Могилевской, в Белой России состоящей, и о епархиях в Польше бывших благочестивых, т. е. греко-восточного вероисповедания, кои римлянами обращены на унию или соединение с римскою церковью», «Записки Кониського о том, что в России до конца XVI века не было унии», а також польською мовою «Права і свободи жителям Корони Польської і Великого князівства Литовського, що сповідують греко-східну релігію».

У цих творах автор виходить з того, що російський, український та білоруський народи одвіку були братніми, їх об'єднує не лише спільна віра, а й спільна історична доля, духовна культура і мова. Возз'єднання

¹¹ Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Вид. 2-е.— Т. 21.— С. 289.

цих народів у єдиній Російській державі Кониський вважав справою свого життя. Основна мета його історичних праць — з допомогою документів обґрунтувати незаконність претензій уніатів та католиків щодо східнослов'янських земель.

Прихильник певної реформації суспільної та державної системи Білорусії, Кониський у своїх проповідях 70—90-х років різко виступав проти великих феодалів, він проголошував їх винуватцями сваволі й безпорядків у країні, ганьбив їх аморальність, розпусту, розкіш, засуджував жорстоку експлуатацію селян.

Слід підкреслити, що ні у київський період своєї творчості, ні в період білоруський, коли Кониський особливо гостро критикував сваволю великих феодалів, викривав зловживання в судах, засуджував вади служителів культу, він не був противником ні феодально-кріпосницького ладу, ні релігії в цілому. Кониський не вимагав суттєвих, корінних змін існуючих порядків, а підтримував сподівання опозиційно настроєних верств панівного класу, які виступали за здійснення у Білорусії реформ, проведених Петром I у Російській державі. У Росії ця верства була представлена іменами Ф. Прокоповича, А. Кантеміра, В. Татищева та ін. Кониський був ідеологом середніх верств тогочасного суспільства, зокрема православного шляхетства, певною мірою експропрійованого великими феодалами і тому зацікавленого в обмеженні їх могутності, упорядкуванні державної влади, розвитку Просвітництва. Їх інтереси співпадали з інтересами нового класу, що з'являвся у той час і в Росії, — класу буржуазії, який приніс нову ідеологію — Просвітництво. Загалом боротьба Кониського проти унії й католицизму, за возз'єднання білоруського народу з братніми російським та українським народами відображала корінні інтереси найширших верств трудящих мас України та Білорусії.

Ідейна спрямованість діяльності Кониського на Україні і в Білорусії відповідала ідеям раннього Просвітництва. Він пов'язує суспільний прогрес з розвитком науки, з розповсюдженням освіти на всі верстви населення. Г. Кониський енергійно проводить у життя свої ідеї: відкриває школи, семінарію, видає і пише наукові й художні твори, учбові посібники. Можливості для реалізації цих ідей він бачить в освіченій монархії й активно пропагує ідеї раннього Просвітництва.

Помер Георгій Кониський 1795 р. у Могильові.

* * *

Політична й просвітницька діяльність Кониського, його наукові й художні праці, промови згодом приваблювали увагу письменників і вчених. Численна література, присвячена століттю з дня смерті Кониського, вийшла в кінці XIX ст. Прогресивні мислителі Росії бачили в ньому просвітника-сподвижника, якого вони ставили в один ряд з Ф. Прокоповичем, В. Татищевим, А. Кантеміром. О. С. Пушкін вітає

вихід у світ творів Г. Кониського (1835 р.) рецензією, в якій дуже високо оцінив його історичні праці, промови та подвижницьку просвітницьку діяльність¹².

Просвітницька та патріотично-подвижницька діяльність Кониського довгий час затіняла його внесок у розвиток вітчизняної філософської думки. В цьому великою мірою падає вина на тенденційно складене у буржуазній філософії уявлення, ніби до середини XVIII ст. в Росії та на Україні взагалі не було оригінальної філософської думки. Дослідження творчого доробку Ф. Скорини, Ф. Прокоповича, Д. Кантеміра, В. Татищева, М. Ломоносова, Г. Сковороди та інших вітчизняних мислителів переконливо довели неспроможність цієї точки зору. Наявність прогресивних тенденцій у світогляді Г. Кониського підкреслюється у працях радянських дослідників його творчості¹³.

Світогляд Кониського в цілому можна визначити як об'єктивно-ідеалістичний, однак у його філософському курсі чітко простежується відхід від ортодоксальних поглядів. Вже сам факт існування двох філософських курсів різної тематичної орієнтації у одного й того ж викладача свідчить, що Кониський як професор, обмежений програмними вимогами академічного курсу, чітко продемонстрував свою причетність до духовного прогресу, вміння вибрати в філософській традиції елементи, що сприяли розвиткові філософської думки. Філософський курс Кониського, прочитаний у 1749—1751 рр., рясніє залученими доказами із природничонаукового знання. Ним ставляться й по-своєму вирішуються проблеми, дуже важливі для подальшого розвитку вітчизняної філософської думки. У полеміці з авторитетами св. письма й Арістотеля Кониський недвозначно зайняв позиції науки й філософії Нового часу, особливо раціоналізму Декарта. Він сміливо ступив на шлях, уторований Ф. Прокоповичем. Його філософський курс дає чіткий виклад основних положень раціоналістичної філософії. Зокрема, Кониський підкреслює особливості вчення Декарта і його відмінність від інших систем. «Сучасник Гассенді Картезій,— мовить він,— майже згоден з Гассенді, вважаючи початками речей природи частинки різного виду; однак дуже розходиться з ним, коли твердить, що локальна протяжність у довжину, ширину й глибину є у кожній речі і в самій матерії чи тілі, а також вважає, що не може бути порожнього простору; до того ж, хоча не

¹² Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 16 т.— М., 1954.— Т. 6.— С. 87—89.

¹³ Протасевич В. И. Георгий Конисский // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии.— Минск, 1962.— С. 336—365; История философии в СССР.— М., 1968.— Т. 1.— С. 432—434; Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.).— Минск, 1973.— С. 137—139; Кашуба М. В. З історії боротьби проти унії.— К., 1976; Кашуба М. В. Конисский.— М., 1979; Идея гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии.— Минск, 1977.— С. 95—98; та ін.

бачить меж поділу протяжної субстанції, однак не наслідуються приписати їй безконечну подільність, як перипатетики, оскільки вона згідно з Гассенді та епікурейцями ніби переходить в атоми, але стверджує, що в маленьких частинках може ділитися до невизначеності. Нарешті, він хоче, щоб всяка матерія була інертною, щоб не мала здатності до саморуху, а Гассенді й епікурейці вважають, що атоми активні й завжди перебувають у постійному польоті та здатні до саморуху» (с. 152)¹⁴.

Кониський висловлює повну згоду з ученням Декарта про однорідність світу: «Небо, як й інші тіла, складається з матерії і форми, і ймовірно, що його матерія не відрізняється видом від матерії земних речей» (с. 354). Посиланням на Декарта він стверджує і своє визнання безконечної подільності матерії: «...Дуже зрозумілий і найбільш істинний у цій справі Декарт; він ясно твердить у другій частині «Начал», розділи 34 і 35, що матерія подільна до невизначеності, тобто так подільна, що людський розум не в силах відчутти межу її подільності» (с. 194).

Під впливом картезіанської філософії Г. Кониський накладає певні обмеження й на бога-творця: «Бог, створюючи багатоманітність цього світу, оскільки бачив, що будь-яка річ не може виникнути без його творення ані створена існувати, постановив, що всім речам він віддає свою зберігаючу здатність, однак таким чином, щоб це збереження менш за все перешкоджало [діям] встановлених ним законів природи,— інакше суперечив би сам собі» (с. 173). Явище збереження він пояснює просто: «Те, що природа зберігається богом, означає, що зберігаються субстанції, незалежні від інших речей» (с. 173).

Хоча Кониський і назвав «помилкою Спінози» ототожнення великим голландцем природи і бога, сам він, судячи з його визначення природи як внутрішнього принципу дії матеріальної речі, не дуже далекий від подібного ототожнення. При цьому природі приписується могутність, що нагадує всемогутність бога, бо само собою зрозуміло, що лише досконалий творець може творити досконалі речі: «Бог діяв найкоротшим шляхом і вирішив не створювати природу, що вимагає чужої праці, а таку, яка сама себе задовільняє» (с. 234). У цьому розумінні природа ототожнюється з матерією як основою всього суцього: «Тут говоритимемо про природу,— твердить Кониський,— яка є внутрішнім принципом діяння і ніби домом для речей, а саме: вона зумовлює внутрішні процеси в речах і є не що інше, як матерія і форма» (с. 166). Така природа-матерія, як внутрішній принцип діяння матеріальної речі, сама повинна бути активною. Кониський схиляється до думки, що природа-матерія не пасивне творіння, а сама виступає як творець, пробуджуючи в тілах усякі процеси і виступаючи їх причиною: «Природа

¹⁴ У дужках вказані сторінки рукописного тексту «Філософського курсу» Георгія Кониського.

є принципом руху і спокою. Це значить: якщо речі рухаються, їх рух зумовлює природа; якщо перебувають у спокої, їх спокій знову ж зумовлює природа. І тому, чи рух, чи спокій є в тілах, їм за своєю природою належить рухатися чи бути у спокої» (с. 166). Проте такі активні властивості приписує він не всій природі, а лише тій, яка отожднюється з оформленою матерією. Відносно першоматерії у нього подібні думки не виникають. Як і Декарт, який стверджував, що матерія не має активних, діяльних сил, вона — сама пасивність, наповнений простір, якому властива лише протяжність, Кониський остерігається послідовно визнавати активність природи-матерії: «Першоматерії відповідає назва природи, і сама вона є пасивним принципом усіх змін і спокою... Якщо вона є принципом усіх змін і спокою, принаймні пасивним, то тому вона є природою... В матерії відбуваються всі зміни...» (с. 167). Поняття активності Кониський беззастережно застосовує лише для характеристики природи — світу матеріальних речей, світу в цілому як реальності матеріальної субстанції. В такому тлумаченні його розуміння природи близьке до розуміння матерії у Дж. Бруно і Спінози.

Визначення першооснови світу — першоматерії — Арістотелем Кониський вважає мало зрозумілим для своїх сучасників, і тому більш прийнятним йому видається визначення перипатетиків: «Матерія — це перший суб'єкт кожної речі, з якого все з необхідністю виникає як властивість і в нього переходить останній [прояв] речі, коли вона гине» (с. 155). Матерія у цьому визначенні — пасивне начало, з якого виводиться вся різноманітність світу. Це та сама Арістотелева потенція, можливість, яка стає дійсністю завдяки формі.

Теорія форм, яку підтримували київські професори, мала ряд позитивних моментів. По-перше, згідно з цією теорією форма визнавалася принципом індивідуації всупереч твердженню Фоми Аквінського, який вважав принципом індивідуації кількісно конкретну матерію. Фома засновує своє твердження на визначенні Арістотелем матерії як принципу індивідуації тіл, однак на першоматерії, яка однакова у всіх матеріальних речах, а не на матерії оформленій, індивідуальній. Це твердження Арістотеля у трактуванні Аверроеса звучить по-іншому — для нього принцип індивідуації міститься у формі. Такої самої думки дотримувався і Дунс Скот. Томістська інтерпретація висувала кількісну основу індивідуації, в той час як аверроїстська й скотистська бачили цю основу в якісній різноманітності речей. По-друге, теорія форм через принцип індивідуації пов'язана з дуже важливою проблемою — принципом єдності світу. Якщо для Фоми та його послідовників одна й та сама форма відповідає багатьом предметам, а кількісно визначена матерія відповідає лише одному, то така матерія не може бути основою єдності світу. Згідно з Фомою світ єдиний завдяки формі, яка підіймається до форми форм — бога. Якщо ж за причину індивідуації узяти форму, як це зробили Аверроес, Дунс Скот, а також професори Київ-

ського колегіуму Іннокентій Гізель (викладав філософію в 1645—1647 рр.) і Йоасаф Кроковський (відповідно 1686/87 рр.), то, наслідуючи їх, Кониський говорить: «Різноманітність природи досягається не різноманітністю матерії, а форми, що добре відомо всякій достатньо освіченій [людині]» (с. 240). Отже, матерія виступає однаковою в усіх речах. Завдяки формі вона детермінується в окремі предмети і речі. Лише завдяки матерії світ може мислитись як щось цілісне, єдине, тільки матерія може бути основою єдності світу.

Вчення про першооснову речей — матерію — Кониський детально викладає згідно з теоріями представників філософії Нового часу, зокрема Декарта, Гассенді та епікурейців. Він не наслідують прямо проголосити тезу про вічність матерії, однак думка про незнищенність і непороджуваність матерії проводиться у курсі досить послідовно. «Матерія ніколи не може бути ні породжена, ні знищена, а вона створена богом на початку світу, і яка, і в якій кількості створена, така і в такій кількості донині залишається і буде залишатися в майбутньому» (с. 156). Тут помітне й визнання професором постійної, незмінної кількості матерії — уже безсумнівного факту для природодослідників тих часів.

Однак глумачення проблеми матерії у Кониського внутрішньо суперечливе. З одного боку, він ототожнює її з природою, яка сама себе задовольняє, з другого — матерія «лише пасивний принцип всяких змін». Сформульований Арістотелем дуалізм матерії як пасивного начала й духа як начала активності, творчості надовго визначив вирішення проблеми матерії. Цей дуалізм тяжіє і над трактуванням проблеми матерії у Г. Кониського.

Погоджуючись з Арістотелем і Декартом у тому, що матерія-природа є пасивним принципом усіх змін, які в ній відбуваються, Кониський змушений шукати активний принцип цих змін, у першу чергу джерело і причину руху. У пошуках причини руху він не захоплюється зовнішніми силами, а намагається знайти джерело такого руху в самих тілах. Причина руху, за його словами, зрозуміла й цілком матеріальна: «Можна сказати, що найвірогідніша причина руху у легких і важких тілах — це легкість і тяжкість тіл, а не першопочтових, як вважав Арістотель; чи спрямовані потоки частинок згідно з Гассенді, чи вихори матерії згідно з Декартом»¹⁵.

Під впливом нових фізичних теорій Кониський робить висновок, що речі відрізняються між собою лише за ступенем густини, яка є дійсною причиною їх тяжіння вниз чи вгору. Природу важкості й легкості йому пояснити нелегко, хоча, як твердить він, відмінність між ними легко сприймається відчуттями. «І сама важкість не що інше,

¹⁵ Конисский Г. Философские заключения // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. — С. 353.

як велика густина, а легкість — велика розрідженість; я не бачу, що можна протиставити цій думці, котру вважаємо єдиною нашою, можливо, й не зовсім правильною» (с. 201—202). Механістичне світорозуміння, задовільно пояснюючи всякий рух впливом зовнішньої сили, не могло обійтися без теорії першорушія — бога. Кониський досить послідовно дотримується своєї концепції «природа сама себе задовільняє» і пояснює всяку зміну в природних речах природними причинами.

Рух, за його словами, — основна властивість матеріальної природи, один із чотирьох атрибутів матеріальної речі, серед яких він ще бачить кількість, простір і час. «Рухові належить перше місце серед вказаних властивостей, оскільки він невіддільний від існуючої природи, він виділяє природні речі серед усіх неприродних, і ним же визначається сама природа. Бо, коли не цілком зрозумілий рух, неможливо до кінця зрозуміти інші явища в природі, розглядувані фізикою, оскільки всі зміни, народження, знищення, обертання небес, рух елементів, дії і впливи, інші афекти і взаємовідношення речей пояснюються рухом, і він є ніби головним життям Всесвіту» (с. 180—181).

Кониський характеризує рух і як «перехід з одного стану в інший» (с. 19), і як такий, яким «досягається вся різноманітність природи» (с. 197), він «щось послідовне й безперервне, всі його частини існують не разом, а змінюють одна одну» (с. 195). Рух — усяка зміна, він універсальний. Це ясно не лише з доведень науки, а й з повсякденного досвіду: «Повсякденний досвід кожному може продемонструвати зміну буття речей» (с. 150). Змінам підвладні не лише земні речі, а й небесні тіла. Рухаються й небесні сфери, причому природно, а не відповідно до «духовних чи уявних настанов»: «Більш вірогідною мені здається думка, що небо, якщо рухається, то рухається саме по собі» (с. 234), бо небу — частині природи — не потрібні додаткові сила чи поштовх, як не потрібні вони самій природі.

Безсумнівний для нього і рух Землі, причому не лише поступальний, а й круговий, навколо своєї осі, що «легше пояснити за допомогою рухомого глобуса, ніж словами» (с. 241). Універсальність руху підкреслюють і думки про зміни земної поверхні природним шляхом, про виникнення гір і зміни берегів морів, нові джерела, ріки, озера та ін. Все це має у своїй основі природні причини, що виключають втручання потойбічних сил.

Визначаючи рух як усяку зміну, як основну властивість матерії-природи, Кониський схиляється до думки, що рух — спосіб існування матеріального світу. Зокрема, ця думка прослідковується у його інтерпретації визначення руху Арістотелем. Одне з визначень Стагірита, що «рух — це дія буття, що перебуває в потенції як такий», Кониський коментує так: «Головне тут — дія... під дією Арістотель розумів певну досконалість, під потенцією — здатність набути такої досконалості. Отже, дія є саме існування, відносно якого потенція — лише можливість

існування. Світ цей, як існуючий, називається таким, що має дію, чи існує в дії...» (с. 195).

Г. Кониський у трактуванні проблем матерії і руху ставить на перше місце ті самі проблеми, які хвилювали в ті часи передові уми Європи. У полоні обов'язкового у його становищі і в його епоху в Росії «словоблудія», численних посилань на авторитети досить чітко простує раціональний висновок про природу як активне матеріальне начало. «Думка, що встановлює лише принцип пасивності природних речей, не може бути доведена» (с. 153). І як інакше можна витлумачити твердження Кониського про те, що він готовий погодитися з думкою, ніби породження форм — джерела руху, за Арістотелем, «відбувається всередині самої матерії» (с. 160), чи «той існуючий світ називається таким, що має дію або існує в дії?» (с. 195).

Наближаючись до розуміння руху як способу існування матеріального світу, утверджуючи його універсальність, професор детально характеризує лише механічний рух. У трактаті про рух він присвячує цілий розділ вченню Декарта про просторове переміщення тіл, однак наводить лише ті закони, які очевидні з повсякденного досвіду. Його цікавлять лише правила й закони, які допомагають зрозуміти явища навколишньої дійсності, зокрема він аналізує причини відбиття руху, прискорення, пружніс, прискорене падіння тіл, криволінійний рух тощо.

Все, що стверджує професор про причини руху й розвитку матеріальних речей, ідея саморуху природи-матерії — свідчать про його дійстичну позицію. Всі причини, в тому числі й такі, як важкість та легкість тіл, — тільки часткові причини змін у природі, універсальна причина — бог. Без цієї універсальної причини Кониський не міг обійтися, як не могли обійти першорухія ні Галілей, ні Ньютон, ні Декарт, ні Ломоносов. Однак не можна не звернути увагу на те, що бог як універсальна причина існування природи лише згадується; у філософії Кониський займається тільки матеріальною природою, надприродне залишаючи для теології. Завдання філософії він визначає, виходячи з такого поділу: «Філософія — це пізнання речей як вони існують. Під речами розуміється все, що може бути пізнане людським інтелектом, а те, як вони існують, визначає особливість філософського пізнання, а саме: філософ прагне пізнати будь-яку річ так, щоб пізнати її причини, з чого вона виникла чи виникає, з чого складається і для якої мети існує. Речі ж одержують своє буття не інакше, як через свої причини» (с. 1).

У Кониського яскраво помітний вплив науки Нового часу не лише в розумінні ним природи й руху, а й у витлумаченні проблеми простору й часу.

Поняття простору у нього тісно пов'язане з тілом. У розумінні простору й вакууму він виступає як прихильник лінії Декарта — Лейб-

ниці і противник лінії Демокріта — Епікура — Ньютона. Декарт, як відомо, ототожнював матерію і простір. Він виступив проти уявлення про простір як порожню посудину, заповнювану тілами. Лейбніц підтверджував невіддільність простору від рухомих тіл. Ньютон, продовжуючи лінію Левкіппа — Демокріта — Епікура, ділив світ на атоми і порожнечу. Кониський у розумінні простору стоїть ближче до Декарта. Він визнає реальність простору тільки у нерозривному зв'язку з розміщенням у ньому тілом: «Досвід свідчить, що немає місця без будь-якого тіла... В природі немає і не може бути порожнечі... — це ясно доводить досвід, який є учителем філософії» (с. 211). Причину відсутності у природі вакууму Кониський пояснює важкістю й силою пружності повітря. Вакуум можна утворити лише штучно, у природі його немає. Там, де, як нам здається, немає жодного тіла, є повітря, яке має вагу, щільність, займає певне місце як всяке природне тіло. Ці та подібні думки Кониський широко ілюструє дослідами й доведеннями відомих фізиків — Бореллі, Бойля, Торрічеллі, Отто фон Геріке та ін.

Час, стверджує Кониський, якнайтісніше зв'язаний з рухом, «бо ніщо не рухалося б інакше, як в часі... Час постійно проходить мимо нас; і знову ж, оскільки собі уявляємо час, то нам здається, ніби сприймаємо якийсь рух, хай навіть і не рухаються жодні речі» (с. 215). Якщо час тісно зв'язаний з рухом, а рух безперервний, то і час неперервний. Час, на думку Кониського, є міра руху, але безвідносно: це сама послідовність руху частин. Він так відрізняється від руху, як число речей відрізняється від самих речей.

Оскільки, на думку Кониського, для всякої матеріальної речі існувати значить перебувати в русі, то час є число цього руху, міра цього існування. Кониський розрізняє природний час — теперішній, минулий і майбутній, а також штучний — години, дні, тижні, місяці та ін. Еталон часу — рух небесних тіл.

Цікавим є у Кониського і розуміння вічності. На його думку, вічність — це безконечна часовість, не обмежена ні початком, ні кінцем, вона постійно існує вся, і для кращого сприйняття ми ділимо її на дні та роки. У тлумаченні цього поняття професор проявляє певне розуміння діалектики кінцевого й безконечного, що виступає у співвідношенні відчутних проміжків часу й вічності. Безконечне ми розуміємо лише через посередництво кінцевого. Оскільки безконечне в часі не починається і не закінчується, його смисл полягає в незмінності. З цієї точки зору жодна матеріальна річ не є безконечна, бо рух, зміна — її неодмінна властивість. У природі немає нічого безконечного, оскільки безконечне тіло, якщо воно в межах цього світу, вже не було б безконечним, а обмеженим; якщо ж поза цим світом, то це неможливо, оскільки поза межами цього світу немає нічого, а з нічого ніщо не виникає (с. 182). У Кониського немає послідовної переконаної точки зору на природу безконечного. Він уявляє його то вузько й обмежено, лише відносно

протяжності, кількості й досконалості, то абстрактно, незалежно від конкретних проявів.

У нерозривному зв'язку з безконечним професор розглядає й неперервне. Останнє він розуміє як велику кількість тісно поєднаних між собою частин. Професор намагається пізнати природу частин неперервного: чи подільні вони, як вважали Арістотель і перипатетики, чи неподільні, як їх уявляли Зенон, стоїки, Піфагор, Левкіпп, Демокріт та ін. Ця дискусія почалася ще з часів античності між послідовниками Арістотеля й зеноністами. У Києво-Могилянській академії переважала загальна тенденція, яка підтримувала думку Арістотеля проти Зенона. Кониський, наслідуючи цю тенденцію, відхиляє точку зору зеноністів, ніби рух дискретний, він лише сума станів спокою. Детально розглянувши апорії Зенона про рух орла, стріли й черепахи, а також ряд фізичних та математичних аргументів, якими користувались учені Нового часу, Кониський підтримує думку Арістотеля проти Зенона. Він твердо переконаний, що рух поступовий і неперервний, і тіло, яке має протяжність, не може складатися з непротяжних, неподільних, чисто математичних точок. У науці свого часу Кониський не міг знайти вагомі аргументи й достатні факти для визначення природи безконечного, для розуміння діалектики перервного й безперервного, і тому він характеризує безконечне й безперервне як щось неосяжне людським розумом. Тому, визнаючи, що «у кожній матерії є якась безконечність речей, до якої конечний і смертний інтелект не має ніякого відношення», професор вважає, що «коли ми говоримо про безконечне, ми говоримо про річ, якої самі не знаємо» (с. 195).

На думку Кониського, основою для категоричних висновків, що звучать як непохитна істина, можуть служити лише дані наших органів чуття, схвалені розумом. Він не лише спростовує основну тезу релігії — підкорення розуму вірі, науки релігії, а й сміливо йде на «великий картезіанський гріх», ставлячи доведення науки вище від догм св. письма.

* * *

У вітчизняній філософській думці того часу вже склалася й неухильно посилювалася тенденція до раціоналізації релігійно-філософських уявлень. У першу чергу це заслуга російських раціоналістичних ересей XIV — початку XVI ст., а також діяльності аріан-антитринітаріїв, соцініан в Білорусії та Литві — носіїв ідей Реформації у вітчизняній філософії. Реформатори виступали за вільне тлумачення св. письма, підриваючи тим самим авторитет церкви¹⁶. Г. Кониський у своєму філософському курсі поглиблює тенденцію раціоналістичного тлумачення Біблії, відкрито заявляє про своє недовір'я до св. письма, на основі

¹⁶ Подокишин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. — Минск, 1970.

даних дослідної науки викриває його суперечності, стверджуючи, що св. письмо не має нічого спільного з науковим знанням і тому не може претендувати на довір'я. «Зауваж: тут Сонце і Місяць названі великими світилами, хоча математики вчать і з точністю доводять, що Місяць менший від усіх зірок, за винятком Меркурія і Венери; однак оскільки він дуже близький і найближчий до Землі, нам він здається більшим і менший лише від Сонця. Отже, «Мойсей» викладений не згідно з досвідом астрологів, а за загальною звичкою думати й говорити, як здебільшого робить св. письмо» (с. 152).

У питанні про будову Всесвіту професор відверто підтримує Коперника і, крім Біблії, не бачить інших причин не довіряти доведенням ученого: «Переважно від цієї системи відштовхує людський розум св. письмо, з даних якого виходить, здається, що Земля стоїть, а Сонце рухається. Але послідовники Коперника написали численні й вагомні праці, наводити їх тут немає часу. Окремі виберу, коли буду говорити про небо й елементи світу. Про решту розповім в усних бесідах» (с. 220). Кониський докладно вивчив систему Коперника. Особливо імпує йому Галілей, діалоги якого «Про рух Землі» професор широко використовує для доведення руху Землі, змінності небесних тіл, руху планет.

Єдину перепону для широкого визнання вчення Коперника та Галілея Кониський бачить у догмах св. письма. Вчені — сучасники Кониського — в основному визнавали правильною систему світу Тихо де Браге, оскільки вона вважається, стверджує Кониський, «вигіднішою для вирішення астрономічних труднощів і не суперечить св. письму, або, напевне, більш безпечна, бо нападає на нього обережніше» (с. 221). Статус Кониського — професора академії зобов'язував його також рахуватися зі св. письмом, більше того, він викладав філософію в часи Єлизавети Петрівни, коли почалося відкрите гоніння на прогресивну науку. Св. Синод заборонив викладання геліоцентричного вчення у школах Росії. Тому Кониський поспішає оголосити, що він читає у своєму філософському курсі всю історію розвитку геліоцентричної системи світу лише із пізнавальною метою. Однак це не завадило йому відверто стверджувати: «Земля рухається переважно поступальним рухом (яким її наділяли піфагорійці і наділяють сучасні коперниканці й картезіанці), тому вона ніяк не може бути в центрі світу. Про те, що вона в центрі, немає переконливих доказів» (с. 250). Його переконання базуються на даних досвідного знання. У св. письмі він вбачає тенденційність, відсутність аргументів, відкрито демонструє неспроможність його доведень. Коли йдеться про речі, відомі науці, Кониський-вчений підтримує науку. Він відверто захоплюється сміливістю вченого, який, приєднавшись до думки Арістарха й Філолая про рух Землі навколо Сонця, «відшліфував, проілюстрував і намагався підсилити (їх систему.— М. К.) багатьма вагомими доказами з таким щасливим наслідком, що повів

за собою величезний натовп сучасних філософів та астрономів, не зупиняючись перед св. письмом...» (с. 219). Кониський приходить до висновку, що письмо не може служити джерелом справжнього знання, оскільки воно ґрунтується на уявленнях простих людей, тобто неосвіченого натовпу, який не знає нічого про наукове знання. Професор добре зрозумів, на якій інтелект розраховані релігійні догми, хто їх проповідує і хто в них вірить.

Детально й переконливо професор розповідає у своєму філософському курсі про досліді астрономів, зокрема Галілея, які привели до відкриття нових зірок і супутників планет. Він високої думки про досліді вчених, детально описує їхні результати, підкреслює їхнє значення для розвитку наукового знання, для добра і щастя людини: «...Більше значать такі численні досліді й спостереження, ніж одна суперечлива думка, позбавлена всякого обґрунтування, хоча ми й не бачимо, що вона явно помилкова, а бачать ті, у кого очі не засліплені упередженнями переконаннями» (с. 239).

Схвалюючи ідеї Коперника й Галілея, професор підкреслює, що він цінить об'єктивну наукову істину всупереч упередженим переконанням, засуджує теологічні догми або відкидає їх, коли йдеться про речі чи явища, досліджені наукою. Однак Кониський-учений ще й духовна особа, в обов'язки якої входять захист і пропаганда догм. «Дані св. писма не треба сприймати в їх прямому значенні, як здається багатьом, бо коли говориться у псалмі 92 «зупинилось Сонце за наказом Ісуса», «прикріплена Земля і вона не повинна ніколи рухатися» та інші віщування св. духа, то мається на увазі, що це сказано відповідно до думки простолюдинів, як звичайно говориться, що бог прогулюється, сходить та ін., подібно до того, як ми, нарешті, говоримо, що Сонце втрачає сіяння під час затемнення, міста й землі відступають, коли від'їжджаємо з порту, хоча знаємо, що насправді все по-іншому. Однак я повинен сказати, що можна й треба таким способом пояснити багато місць св. писма, якщо до того нас побуджує велика наука» (с. 250—251).

Подібні висловлювання професора свідчать про усвідомлення ним свого статусу підневільного ченця. Вирішуючи проблему, чи може тіло одночасно перебувати в двох місцях, Кониський говорить: «Я би охоче приєднався до заперечного рішення, якби не віддав свій розум у полон вірі» (с. 210). У відкритому визнанні професором своєї обов'язкової залежності від релігії одночасно помітне й визнання ним досягнень науки.

Всупереч офіційній теологічній доктрині Кониський з великою симпатією викладає не лише вчення Коперника, а й теорію вихорів Декарта. У першій половині XVIII ст. остання була модною науковою проблемою. Її філософське значення полягало в тому, що Декарт висунув чисто механічну концепцію будови Всесвіту, виходячи з якої

він намагався пояснити важкість, легкість, тяжіння та інші явища природи. Теологи вважали цю теорію безбожною, оскільки вона не тільки підтверджувала рух Землі навколо Сонця, а й визнавала множинність світів, тобто «ще більше, ніж учення Коперника, віддаляла Землю від центру світу і позбавляла людство привілею жити в серцевині Всесвіту»¹⁷.

У вченні про будову світу Кониський повністю займає позиції науки Нового часу, виявляє широку ерудицію та освідомленість у найновіших досягненнях фізиків-природодослідників. Пояснюючи різні зміни у матеріальному світі, процеси і явища в природі, він намагається обійтись без втручання потойбічних сил, а причини цих процесів і явищ бачить у самій природі. «...Які речі рухаються, тих рух зумовлений природою, і які перебувають у спокої, їх спокій знову ж зумовлений природою...» (с. 166). У його натурфілософії немає місця для таємничих явищ, чудес — все це має свою природну причину. Землетруси, припливи й відпливи, походження рік, озер, морів, різні атмосферні явища й процеси — у всьому цьому немає таємниць, у природі все відбувається з закономірністю і все можна пізнати та пояснити природними причинами. Віра в одкровення поступається місцем досвідові, розумові. Завдяки розумові людина — покоритель і повелитель природи. Вона сама частина природи, таке саме матеріальне тіло, як й інші створені речі, однак завдяки розумові використовує всі інші творення на благо собі.

Хоча створення людини богом — для професора безсумнівний факт, проте створення інших живих істот для нього сумнівне, як узагалі сумнівне «створення з нічого». Тодішні досягнення біології й фізіології дали можливість ученим спростувати цей основоположний релігійний догмат. Теорія самозародження живих організмів, спростована послідовниками Хр. Вольфа, визначила в Росії долю суперечки між прихильниками преформізму й епігенезу на користь останнього. Науково було доведено, що всякий живий організм розвивається з ембріона, тому зникла потреба обґрунтовувати «творення». У філософському курсі Г. Кониського знаходимо широкий, детальний опис експериментів, що ілюструють теорію генерації, спростовуючи теорію самозародження. «Новітні вчені, оскільки більш детально проникають у народження таких істот (живих.— М. К.), стверджують, що вони народжуються не із впливу небес чи їх таємної сили, а із сім'я чи з яєць» (с. 236).

Досліди вчених-природодослідників, на яких ґрунтується звільнення науки від релігійно-ідеалістичних і містично-метафізичних концепцій, сприяли утвердженню у філософському вченні Кониського довір'я до науки. Віра у силу науки була однією з основ світосприйняття, і саме вона сприяла переходу від позицій здорового глузду до науково обґрун-

¹⁷ Райков Б. Е. Очерки по истории развития гелиоцентрического мировоззрения в России.— М.; Л., 1947.— С. 188.

тованих, раціоналістичних, раціонально доведених тверджень. Тільки те вважає професор неспростовною істиною, що підтверджується науковими експериментами, доказами на практиці. У натурфілософії професор намагається пояснити природу та процеси і явища, які у ній відбуваються, природними причинами, вивести явища і процеси з самої природи, не залишаючи місця для одкровення. Голослівне «так хоче бог» Кониський заміняє доказовим «така закономірність природи». Лише тоді, коли у науці того часу неможливо було знайти раціонально обгрунтованого доказу, він вдається до авторитетів: «Взагалі до бога звертаються тоді, коли причини явищ невідомі...» (с. 259).

* * *

Коло питань, порушених у філософському курсі, зумовлене інтересом до освоєння світу, до досвідного знання й науки, що освоєює таємниці природи. Висхідний пункт у гносеології Кониського — визнання пізнаваності світу і законів природи. Тут він чітко демонструє позицію деїзму: бог, створивши цей світ і наділивши його законами розвитку, більше у цей розвиток не втручається. Людина має можливість пізнати світ і закони його розвитку, а також пізнати саму себе як частину світу. Один з основних принципів гносеології, висунутий Кониським, — це необхідність звільнення мислення людини від влади всяких авторитетів, у першу чергу схоластичних і церковних. Кониський глибоко усвідомлює, що середньовічні авторитети й догми св. письма заважають пізнанню природи та людини. Негативне ставлення професора до схоластичної філософії, яке виявилось в тому, що він сам відмовився від читання курсу, складеного згідно з ученням перипатетиків, і уклав новий курс філософії, з новою орієнтацією, тісно пов'язане з природознавчою наукою свого часу, зміст якої полягав у запереченні схоластики у її ортодоксальній формі, відкиданні її догматизму.

Було б неправильно відкидати всі зв'язки Кониського із схоластичною традицією — його данина цій традиції ще досить значна. Але не менш значна і його боротьба з цією традицією. У філософському курсі Г. Кониського опротестовуються думки не лише інтерпретаторів, а й самого Арістотеля. Автор урочисто заявляє: «Я слідую за істиною, а не за Арістотелем» (с. 104). Відкидаючи сліпу віру в авторитети, насамперед св. письма, професор намагається збудити у слухачів і читачів схильність та інтерес до самостійного мислення. Він переконаний сам і переконує інших у тому, що правильно пояснити природу може лише наука, яка будує свої висновки на експериментальному знанні.

У курсі натурфілософії Г. Кониський вступає у дискусії, свої висновки ґрунтує, спираючись передусім на дані відомих йому дослідників Нового часу. Якщо ж у науці відсутні точні дані про те чи інше явище, Кониський обмежується переказом історії тлумачення таких явищ. Прикладом може служити питання про природу зірок (с. 240).

Прогресивна наука того часу взяла на озброєння твердження Декарта про всемогутність пізнання. Кониський відверто схиляється до раціоналізму Декарта: істинне лише те, що доведене й осягнене розумом, віра і розум несумісні. Віра стосується надприродних речей, про природні речі та явища ми маємо знання на основі досвіду. «Не у всіх випадках,— зазначає Кониський,— інтелект підкорений волі — її владі й правилам, а лиш у таємничих, наприклад: у що віримо вірою, бо якщо чогось не можемо осягнути матеріальним розумом чи не маємо можливості охопити, то воля, створюючи авторитет воскресаючого бога, наказує інтелектові погоджуватись з тим, що іменується богом. Інакше відбувається у тих [речах і явищах], які зрозумілі самі собою чи виведені з невідомого» (с. 109). Кониський розуміє несумісність віри й розуму; нічим не обгрунтована віра — це насильство над інтелектом. Як свідчить його філософський курс, професор вважає сліпу віру величезною перешкодою на шляху наукового пізнання. Це відчувається і в його космології, особливо у розмірковуваннях про популярність системи світу Тихо де Браге як такої, що не вступає у конфлікт з письмом. Сам Кониський опинився у дуже складній ситуації. З одного боку — він високий духовний сановник, покликаний відстоювати силу й чистоту догматів віри, з другого — прогресивний професор, допитливий учений, який жваво цікавиться досягненнями новітньої науки й філософії. При обговоренні релігійного догмата про прошикнення Ісуса через стіну Кониський-учений відверто це заперечує, оскільки наука фізика не знає нічого подібного. Однак Кониський-духовник пояснює: все можливе завдяки божій волі, завдяки всемогутності бога. Хто перемагає, видно з його слів: «Я б охоче приєднався до заперечення, якби не віддав розум у полон вірі» (с. 210).

Тезу про підкорення розуму вірі обгрунтували Фома Аквінський і його послідовники, які вважали раціоналістичну філософію своїм запеклим ворогом. Декарт, на їх думку, винен у відриві філософії від вищої мудрості, яку можна осягнути завдяки вірі. Томісти проголосили «конвергенцію» віри й розуму, оскільки розум згідно з їхнім ученням обмежений і недосконалий. Історичну обмеженість пізнання на окремому ступені розвитку томізм абсолютизує і доводить до принципової непізнаності. Г. Кониський продовжує тенденцію Р. Бекона, Д. Скота та В. Оккама, які у свій час підірвали підвалини основної томістичної тези. Дж. Бруно, Фр. Бекон, Р. Декарт та інші видатні мислителі Нового часу відкрито протиставили знання вірі, філософію — релігії. Піддаючись впливові бурхливого розвитку науки, насамперед природознавства, у тому числі й вітчизняного, Кониський стає на шлях прогресивних тенденцій. Знання, лише наукове знання, досягнуте емпіричним шляхом,— ось спосіб істинного пізнання світу.

Як же здобуваються знання? Розвиток експериментального природознавства з усією гостротою висунув на перший план питання про

метод пізнання. Метод у Кониського — це інструмент, знаряддя наукового пізнання, спосіб пошуку наукової істини. Вже зазначалося, що особливістю філософського знання професор вважає пізнання причин речей. Вибір індуктивного методу пізнання причин об'єднує його з Ф. Беконом, Дж. Міллем та їх послідовниками. Хоча в логіці Кониського значне місце відводиться аристотелівській теорії силогізму, професор переконаний, що ніякі силогістичні міркування не можуть підмінити експеримент.

Поклавши в основу філософського знання розкриття причин речей і явищ природи, Кониський відстоює позиції природного походження людського знання, переконує, що пізнання починається не з розкриття якихось вроджених ідей, а з відчуттів. Перекликаючись з Локком — продовжувачем сенсуалістичних традицій античності, він стверджує, що в розумі немає нічого, чого б не було у відчуттях. Тільки чуттєве сприйняття і спостереження є джерелом людських знань. Відстоюючи сенсуалізм у теорії пізнання, Кониський відкидає вчення Платона про вроджені ідеї і поняття. Суть цього вчення зводилась до твердження, що всяке знання людина набуває через пригадування того, що влите богом у його душу при створенні світу. Кониський рішуче відхиляє теорію пригадування, посилаючись на здоровий глузд і дані фізіології. «Якщо б знання набувалися через пригадування, то сліпонароджений міг би набути знання про кольоря» (с. 112).

Розвиток природничих і філософських наук вимагав розчистити шлях наукового пізнання світу, проголосити довір'я до відчуттів, досвіду, розуму як найнадійніших джерел пізнання. Теорія вроджених ідей була тормозом на шляху пояснення явищ природи. Вона відволікала від наукового вирішення проблеми генезису людського пізнання, вимагала втручання надприродних сил. Тому так рішуче проти неї виступили Локк, Ломоносов та їхні послідовники. Ломоносов один з перших у нашій країні протиставив теорії вроджених ідей теорію природного походження понять та ідей. Своїми працями у різних галузях знання він довів, що наші уявлення про рух тіл, про їхні властивості та якості не природжені, а досвідні, вони результат впливу оточуючого світу на наші органи чуття. Подібні роздуми знаходимо у філософському курсі Г. Кониського. Тільки в процесі життєвих спостережень у людини з'являються спочатку прості, потім більш складні уявлення, на основі яких під час навчання, тобто діяльності розуму, складаються наукові поняття. «Те, що ми знаємо, було відоме нам раніше, ...однак не перед тим, як ми народилися, — як уявляє Платон, — а перш ніж ми прийшли до наукового знання; однак воно було відоме не виразно й науково, а неясно. Якщо ж ми прагнемо до знання якоїсь речі, то ми звичайно йдемо від відомих нам першопричин до менш відомих наукових тверджень» (с. 112).

Цілком відповідно до духу гуманізму епохи Відродження Кониський висуває ідеал активно думуючої людини. Саме людина виступає у нього як активне й творче начало в процесі пізнання світу: Кониський не розділяє принципово людину і світ, а мислить їх у єдності: людина — частина природи. Вона як «вінець творення» стоїть вище від усіх створених речей і відображає в собі весь світ.

У людині — найвищому своєму ступені — природа досягає повної досконалості. Природа наділила людину талантом і розумом, тому вона здатна підкоряти й пізнавати природу. Кониський розмірковує так: на перший погляд здається, що природа обділила людину порівняно з іншими живими створіннями. Тварини народжуються вкритими шерстю, яка захищає їх від холоду, вони від народження мають зуби, роги і швидкі ноги для добування їжі й захисту від ворога. Людина народжується гола й беззахисна, без жодних засобів для збереження життя. Однак, переконує Кониський, природа більш прихильна до людини, бо «якщо людині відмовила природа в одязі й зброї, то їй даються талант і розум. Завдяки одному цьому подарункові вона може приготувати все необхідне для продовження й збереження життя, щоб відбитися від ворогів, — як свідчить досвід. І це гідне більшого подиву, ніж вона була б рогата і вкрита шерстю, бо людина може захистити себе і від спеки, і від холоду, і може перемогти найсміливіших і найдикіших звірів, слаба й повільна переслідує найпроворніших» (с. 124—125).

Кониський робить спробу перенести акцент з проблеми створення людини на проблему її творчої активності. Особливо цей намір прослідковується у роздумах про властивості людського розуму, здатного піднятися до безконечного пізнання світу. Розум людини, стверджує Кониський, підкорює природу своєю могутністю і винахідливістю, має необмежені можливості. Те, що алхіміки до цього часу не винайшли чистого золота, твердить професор, «не свідчить, що неможливо, щоб людське мистецтво створило золото, ...бо щоденно трапляються численні знахідки та винаходи людей, невідомі в минулому; ...і самі хіміки, коли трудяться над створенням золота, хай того, що шукають, не знаходять, відкривають численні властивості й здатності, можливо, кращі від самого золота, як мистецтво відокремлення змішаних металів та інші подібні видатні [відкриття]» (с. 170).

Прагнення людини до знання усвідомлюється Кониським як висока цінність. Про це він говорить у своїх промовах, про це турбується, відкриваючи школи, училища та видаючи підручники, цим пройнятий і його курс філософії. Кониський сам намагається проникнути у суть світобудови, розкрити закономірності явищ природи, науково обгрунтовано й зрозуміло пояснити, чому все відбувається саме так, а не інакше. Світ пізнаваний — і це зумовлює пошуки ним істини, не виправдання чи доведення одкровення, а істини науково обгрунтованої,

експериментально доведеної. У його натурфілософії знаходимо пояснення всіх явищ природи, які відбуваються на землі, у повітрі, на небі, пояснення природи живих істот та рослин, зрозуміло, лише у досяжних для науки того часу межах. На думку Кониського, у природі немає принципово непізнаних явищ. Якщо сучасна наука поки що не може пізнати чи пояснити якийсь явище, то причини його будуть обов'язково пізнані у майбутньому, на вищому етапі розвитку науки. Приклади цього він запозичує із дослідів Галілея, який відкрив раніше невідомі планети та супутники планет, із «Фізики» Декарта — про природу веселки та її кольорів. Досліди вчених переконують Кониського в тому, що природа невичерпна у своїй глибині, однак доступна людському пізнанню.

Завдяки своєму розумові людина проникає у таємниці природи і розкриває їх. Що ж стосується бога — найбільшої із таємниць, то Кониський стверджує, що людина мислить бога як найбільше благо, найвищу досконалість. Але досконалість, позбавлена реального існування, не може бути найдосконалішою; щоб бути такою, вона повинна реально існувати. Бог існує у людській голові не лише як найвища досконалість, а й має реальне буття. Цей аргумент для доведення існування бога обґрунтував ще в XI ст. Ансельм Кентерберійський. Уявляючи бога як найдосконалішу істоту, Кониський, однак, відсуває його за межі природи. Розум людини здатний пізнати таємниці навколишнього світу, природи, конечних і минутих речей, а бог — істота вічна і неминуша, надприродна — він може бути лише предметом віри. Його описом займається теологія і то лише через описування його творинь. Людина може мислити бога лише аналогічно природі. Головне завдання людини бачиться Кониському у пізнанні сутності, «щосності» (*haecceitas*) речей, у проникненні в суть явищ шляхом пізнання їх причин. Сутність — це якісна визначеність, природа речі, її відмінність від інших речей. Сутність людини в її людяності. Сутність виявляється в сутньому, в бутті, користуючись сучасною термінологією, — у явищі. Речі, пізнавані людиною, — це явища, вони конкретні, реальні прояви абстрактних сутностей — «власний об'єкт пізнання — реальне сутне» (с. 325). Кониський впевнений у здатності людини пізнати сутність речей.

Основою пізнання світу у Кониського виступає досвід, практика. Відчуття, чуттєве сприйняття — основа для вироблення істинних понять, суджень та наукових теорій. Діяльність інтелекту неможлива без чуттєвого сприйняття. Саме на основі відчуттів розумна душа з допомогою інтелекту створює поняття про речі і пізнає істину.

* * *

Відчуття взагалі визначається як тілесна, матеріальна пізнавальна здатність, яка «відноситься до відчуттєвого як до такого, що відчувається» (с. 305). Відчуття Кониський вважає головною властивістю чут-

тевої душі (потенції, здатності), властивої як людям, так і тваринам. Відчуття викликаються певними матеріальними об'єктами у відповідних, спеціально пристосованих органах. Це матеріальні здатності, і стосуються вони лише матеріальних речей, тому об'єкт відчуття Кониський визначає як «щось протяжне, тілесне, сутне, окреме, збудник відчуттів» (с. 305). Професор ділить відчуття на зовнішні та внутрішні. Зовнішні відчуття — це зір, нюх, слух, смак і дотик. Кожному видові відчуття відповідає свій орган. Взаємодія між об'єктом і органом чуттів здійснюється через нерви з допомогою «духів особливої природи». Вважалося, що такі духи утворюються в серці із крові. Цю середньовічну теорію Кониський запозичив повністю і був переконаний, що один із трьох духів, а саме анімальний, забезпечує рух і відчуття живого тіла. Поступивши через артерії із серця в мозок, він модифікується і розноситься нервами до всіх органів чуття. Кониський розглядає відчуття тільки як результат впливу навколишнього світу на органи чуття. «Відчуття викликаються впливом окремих [речей]» (с. 305). Такий вплив викликає певні зміни — «модифікацію» органів чуття, яка по нервах передається у мозок. Отже, мозок і нерви — матеріальний субстрат відчуттів.

Процес виникнення відчуттів Кониський пояснює, виходячи з даних тогочасної науки. Оскільки механізм їх виникнення не був до кінця зрозумілий, Кониський вдається до терміна «анімальні духи». Він вважає, що саме вони, виникаючи під впливом зовнішніх об'єктивних збудників, пливуть від серця до мозку і звідти по нервах до органів чуття — рецепторів: очей, вух, носа, язика, всього тіла, викликаючи відчуття. При цьому професор осуджує і відкидає теорію розповсюдження образів від об'єктів і вплив цих образів на органи чуття. Він приєднується до думки Дуранда, Оккама і філософів свого часу, згідно з якою такі образи є вигадкою. Кониський переконаний, що «відчуття виникають в органах чуття внаслідок модифікації анімальних духів, яка виникає або внаслідок безпосереднього впливу об'єктів, як у дотику чи смаку, чи внаслідок субстанційних потоків, які виходять з об'єктів до органів, як у нюхові, чи з допомогою модифікованого об'єктом середовища, як у зорові з допомогою світла, у слухові — сколихнутого повітря» (с. 306). Що таке «модифікація анімальних духів», «модифікація середовища», професор не пояснює. Не маючи перед собою даних психології про природу відчуттів, він вдається до терміна «модифікація», очевидно, під впливом учення Декарта, який відкинув теорію образів, що перекликається з «ейдолами» Демокріта та Епікура. «Анімальні духи» — це відголосок гуморальної теорії, з допомогою якої професори Києво-Могилянської академії робили наївні спроби розкрити фізіологічні основи психічних процесів ще у XVII ст.

Пояснюючи відчуття, процес їх виникнення, Кониський досить вільно обходить без образів: «Індиферентні самі по собі... властивості

речей проявляються або з допомогою самих об'єктів, якщо ті не віддалені від органів [чуття], або, якщо об'єкти віддалені,— їх виділеннями чи модифікованим середовищем, очевидно, повітрям чи світлом» (с. 306). Образи він схильний визнати, якщо під ними розуміються «модифікації анімальних духів», що «виникають опосередковано чи безпосередньо», однак відкидає образи «як сутності, послані об'єктами» (с. 306).

Кожен з органів чуття побудований так, що він може сприймати лише одну певну сторону речей. Звідси і вимога до об'єкта пізнання, щоб він був «окремий», оскільки сприймається лише тим органом чуття, на який впливає і який пристосований до його сприйняття. Так, колір сприймаємо оком, слух — вухом, нюх — ніздрями, смак — язиком, однак дотикаємо усім тілом, оскільки головний орган дотику — нерви — розміщені по всьому тілу. Через органи-рецептори відчуття дають інтелекту картину зовнішнього світу, виступаючи основою, джерелом пізнання природи. Наприклад, для виникнення зору немає потреби, щоб «око висилало щось поза себе, досить, щоб воно сприймало в себе вид об'єкта, який побуджує його до вироблення зору,— так, як і для інших відчуттів не потрібно від органів нічого, крім здатності» (с. 308). Те, що об'єкт ми відчуваємо іноді не таким, який він насправді,— наслідок різних об'єктивних причин: віддаленість об'єкта, відсутність необхідних умов для спостережень, розміщення об'єкта і впливу середовища.

Отже, на думку Г. Кониського, зовнішні відчуття дають певне уявлення про навколишній світ у вигляді «модифікацій анімальних духів». Про природу цих модифікацій судити важко, бо «духи такі ніжні, яким може бути щось нематеріальне», та й саме слово «дух» виключає матеріальний смисл. Однак поняття «модифікація анімальних духів» цілком узгоджується з філософією Нового часу, і вже той факт, що Кониський відмовився від теорії образів, було прогресивним явищем. Це поняття — не надійна спроба подолати рубіж переходу від матеріального світу до його відображення у психічній діяльності людини, своєрідний міст між матеріальним та ідеальним світом, світом речей і світом понять. Різні органи чуття зумовлюють різні модифікації.

Далі вступає у дію загальне відчуття, яке разом з уявою, пам'яттю та оцінкою становить групу внутрішніх відчуттів. Завдання загального відчуття полягає у групуванні, композиції, систематизації та опрідметуванні неупорядкованих вражень, які принесені у мозок зовнішніми відчуттями. Загальне відчуття відіграє роль координатора, синхронізатора відчуттів, здійснює розмежування їх за видами, є безпосередньою причиною уяви. Скоординовані цим відчуттям різні чуттєві враження [модифікації] сприймаються уявою, яка ніби сховище затримує образи об'єктів, коли ті більше не існують, здійснює компонування і поділ відчуттів. Саме уява забезпечує неперервність чуттєвого життя, закріплює

нагромаджені загальним відчуттям уявлення про спостережувані раніше об'єкти, не допускає втрати встановленого з ними контакту. Завдяки цьому виникають і виробляються уявлення. Збереження образів окремих речей, скоординованих загальним відчуттям і сприйнятими уявою, здійснюється чуттєвою пам'яттю. Вона, на думку Кониського, притаманна і людям, і тваринам. Відмінність чуттєвої пам'яті людей і тварин полягає у тому, що людина здатна активно згадувати збережене у пам'яті, а тварина такої здатності позбавлена.

Заключний етап чуттєвого сприйняття — діяльність оцінки. Вона притаманна перш за все тваринам, дає їм можливість правильно орієнтуватися, вибирати, чого потрібно уникати, а за чим слідувати. Цю здатність тварин Кониський називає інстинктом і вважає, що інстинкт замінює тваринам інтелект. «Інстинкт природи — це не що інше, — вчить професор, — як операція уяви, призначена для усвідомлення вигідного чи невигідного; вона визначає бажання уникати чи слідувати і являє собою якесь сліпе наслідування людського розуму» (с. 126). Оцінка людиною — це вид мислення, особливий розум, який підводить людину до вищого ступеня пізнання — інтелектуального.

Уяву і пам'ять Кониський розглядає як знаряддя пізнання світу і запевняє, що вони неможливі без попереднього впливу тих чи інших предметів на відчуття, тобто уява і пам'ять не безпредметні й нечуттєві, а залежать від відчуттів. Від здатності уяви залежать також здатності фантазії, сновидінь, мрії, вигадки та ін. Всупереч церковно-релігійному вченню Кониський вказує на генетичну спорідненість первинних форм людського пізнання і відчуття, уяви і пам'яті тварин, яким властива вища нервова система (с. 125—127).

Людський механізм пізнання навколишнього світу згідно з Кониським має дещо спільне із сприйняттям зовнішнього середовища тваринами, крім того, йому властива й така особливість, як діяльність розуму, якою природа наділила тільки людину. Отже, пізнання починається з чуттєвого сприйняття, притаманного не лише людині, але й тваринам. Далі у людини пізнання супроводжується усвідомленням предметів відчуття, а також виробленням складних уявлень і понять (с. 317).

Щодо здатності душі, тобто розуму, обробляти одержані від зовнішніх предметів уявлення, Кониський приходить до висновку, що без зовнішніх предметів і відчуттів, без уявлень, породжуваних у людині зовнішніми предметами, сам собою розум чи душа мислити не здатні. Професор намагається пояснити походження процесу пізнання, його розвиток і вдосконалення. Якщо б відчуття не були пов'язані з душею, яку він розумів як орган мислення, то пізнання б не було, як немає його тоді, коли не діють органи чуття. Однак Кониський не абсолютизує цей ступінь пізнання. Відчуття можуть обманювати людину. Наприклад, віддалені тіла здаються меншими, ніж вони є насправді, гранчасті — круглими, кольори змінюються на віддалі, нам здається, що Земля

стоїть, а Сонце рухається, та ін. Та без відчуттів неможливо обійтись, бо вони вихідний пункт пізнання.

Спостереження, досвід, експеримент сприяють Кониському в спробах дати природне пояснення психічній діяльності людей. Він виходить із твердження, що чуттєве сприйняття є лише початковим пунктом нашого знання. Шлях пізнання складний і суперечливий, і чуттєве сприйняття — найпростіша його ланка. Далі — діяльність розуму, яка немислима у відриві від матеріального світу, про що свідчить тісний зв'язок наступного ступеня пізнання — вироблення розумом понять про сприйняті речі з першим ступенем — чуттєвим сприйняттям. Пояснюючи, як від відчуттів, сприйняття, понять і т. д. пізнання йде до вироблення наукового знання, Кониський підкреслює зв'язок практичного і теоретичного знання. Для професора особливо важливо те, що практичний досвід є основою науки. Він переконаний у тісному зв'язку діяльності розуму з органами чуття. Яких високих абстракцій не досягав би інтелект у процесі своєї діяльності, він оперує тільки тим, що було у відчуттях. Абстрагуюча, узагальнююча діяльність розуму служить для кращого і більш глибокого розуміння й пізнання окремих речей природи.

Вивченню операцій розуму Кониський присвячує окремий розділ філософського курсу — логіку. Речі, природа відносяться до логіки остільки, оскільки з них складаються поняття й операції розуму. Поняття виражаються словами, і тому логіка оперує словами-термінами, поняттями, що відображають окремі речі. Речі, пізнані шляхом відчуттів, відображаються у розумі людини як поняття цих речей. Кониський називає їх «першими інтенціями» на відміну від «других інтенцій» — понять, що відображають поняття. Логіка як наука практично оперує першими інтенціями, оскільки вони безпосередньо пов'язані з навколишнім світом і операціями розуму. Поняття понять, чи абстрактні поняття типу «суб'єкт», «предикат», штучні, однак вони також відображаються в операціях розуму, щоб «їх штучне розміщення можна було звести до практики» (с. 62).

Впорядкування матеріалу, здобутого за допомогою відчуттів, тісно пов'язане з першою операцією розуму — утворенням понять. Говорячи про цю головну функцію розуму, не можна обійти вирішення Кониським однієї з найважливіших проблем середньовічної філософії — проблеми універсалій.

Кониський розуміє важливість пізнання природи універсалій і приділяє йому величезну увагу. «Ця доктрина сприяє вивченню не лише категорій, — твердить він, — але й усієї філософії, тому що без знання її взагалі не може виникнути жодна наука, жодне пізнання» (с. 68). Оскільки всі окремі речі та явища в природі непостійні й змінні, то без універсалій ми не змогли б мати знання про окремі речі.

Професор готовий визнати, що універсалія існує в дійсності як формальна єдність — найвища подібність натур, що є в самих речах. І це він називає «не-власне-універсалія». Якщо ж універсалію розглядати у власному смислі, то вона в дійсності реально не існує, а виникає лише в розумі, бо для її появи необхідна абстракція, можлива лише в розумі. Кониський твердо переконаний, що «суб'єктом універсалії виступають натури речей, реально не відрізані від окремих речей настільки, щоб існувати самі собою, а не з допомогою інтелекту» (с. 77). Так, людська природа незалежно від інтелекту властива багатьом індивідам, в той же час і «натури по відношенню до речей менш властиво універсальні, а стають більш властиво універсальними лише з допомогою інтелекту», бо «відсічення натур від окремих речей відбувається лише подумки і лише за допомогою розуму, а не в об'єкті і в самих речах, як було доведено всупереч скотистам і томістам» (с. 77). Зрозуміло, що Кониський визнає загальні поняття продуктами абстрагуючої пізнавальної діяльності людського розуму.

З усіх згаданих Кониським властивостей універсалій найбільшої уваги заслуговує визнання їх універсальності. Якщо універсалії тісно пов'язані з окремими речами, то це свідчить, що поняття науки, філософії зокрема, відображають об'єктивну дійсність — такий важливий висновок напрошується із розуміння Кониським проблеми універсалій. Професор вирішує цю проблему в дусі поміркованого номіналізму, який веде свій початок від В. Оккама та його прихильників. Він категорично заперечує об'єктивне існування універсалій як особливих сутностей, виступаючи проти скотистів і томістів. У той же час професор відмежовується від крайнього номіналізму, що відкидав існування реальної основи універсалій як логічних понять. Професор підкреслює тісний зв'язок універсалій з окремими речами, з матеріальним світом.

Основа узагальнення, на думку Кониського, міститься у зовнішньому світі: відчуттєві речі мають подібні риси, і це дає змогу розумові, абстрагуючи такі подібні риси, створювати універсалії. Поняття з цієї точки зору — подібності речей, що існують в розумові як наслідок чуттєвого сприйняття: «Речі в дійсності багаточисельні, і якщо б речі не мали множини, то поняття ніколи б її не мали, бо граматична множина залежить від реальної» (с. 71). Про окремі речі немає науки, а загальне, яке існує в понятті, ґрунтується на існуючому в природі. Особливо цінне, на нашу думку, твердження Кониського, що поняття відображають загальне, що існує в речах. Звідси виходить, що первинними він визнавав речі, а другорядними — поняття про них.

Дані чуттєвого сприйняття, оформлені розумом у поняття, — вихідний пункт логічного процесу узагальнення, кінцевий результат якого — певне обмежене число найбільш загальних понять — категорій. Ці поняття неможливо звести ні одне до одного, ні до якогось простішого поняття. Кониський вважає, що категорії — це «природний ряд родів, видів

та індивідів, розташованих під одним найбільш загальним родом» (с. 86). Утверджуючи основне матеріалістичне положення логіки Арістотеля про те, що логічні закони і форми мислення не утворюються самим мисленням, а є відображенням і узагальненням у логіці природних процесів, Кониський користується ним і при поясненні категорій. Він твердить, що категорії не вигадані, не винайдені розумом, вони лише відображають і фіксують природне співвідношення речей найбільш загальним чином. Професор не заперечує, що можна по-різному розуміти співвідношення речей і встановлювати різне число категорій (деякі вчені визнають лише одну категорію — сутне). Кониський розуміє категорії як найбільш загальні поняття, що відображають дійсне співвідношення речей у природі, характеризує їх як найвищі роди «реального сутнього». Термін «реальне сутнє», взятий ним із середньовічної філософії, означає матеріальний світ речей, існування яких можна безпосередньо відчутти. «Нереальне сутнє», тобто речі, в існуванні яких неможливо безпосередньо переконатися, — такими Кониський вважає заперечення, позбавлення форми — «безпосередньо не можуть бути вміщені у жодному з найвищих родів речей, якщо не зводяться до них невластиво й аналогічно» (с. 87). Таким «нереальним сутнім» професор вважає і бога, визнаючи його буття лише аналогічно до буття «реального сутнього».

Кониський не надає великого значення метафізиці взагалі і проблемі категорій зокрема. У нього все має практичне призначення. У професора немає сумніву в емпіричному походженні й застосуванні категорій як наслідку узагальнення даних досвіду.

На основі найбільш загальних понять розум здійснює свої складні операції у процесі пізнання — конструює судження та умовиводи, які характеризують вищу психічну діяльність. Суб'єкт судження Кониський мислить як реальний предмет матеріального світу, а предикат — як вираз реальної присутності чи відсутності у цьому предметі тих чи інших ознак. Істинність судження у нього зумовлена істинністю об'єкта, про який складене дане судження. Професор не піддає сумніву факт, що поняття і судження можуть бути істинними чи хибними залежно від того, правильно чи хибно вони відображають дійсність, — «істинність судження зумовлюється об'єктом» (с. 106).

Три операції розуму — утворення понять, судження та умовиводи — це три ступені, по яких розум людини рухається до своєї головної мети — набуття істинних знань про оточуючий світ, користуючись характерними для нього прийомами: визначення, ділення, аргументація. Без них, твердить Кониський, неможливо глибоко пізнати будь-яку річ. Правила визначення й ділення, які він назодить, вироблені багатолітнім досвідом ряду поколінь, цілком відповідають вимогам і наших днів.

Природа речей така різноманітна й багата, що людський розум не може однаково досконало знати всі речі. Одні речі йому відомі більше, інші менше. Окремі речі мають природний зв'язок, завдяки якому наш

розум послідовно, із зв'язку одного предмета з іншим, виводить зв'язок з третім предметом і приходить до його досконалого пізнання. Для такого способу пізнання і служить третя операція розуму — силогізм, в результаті якого одержуємо умовивід.

Силогізм може бути складений за всіма правилами, з урахуванням усіх вимог. Однак якщо висновок суперечить істині, то такий силогізм не дає істинного знання: «Жодне знання не може вважатися достовірним, якщо інтелект не задовільняється у висновках навіть кращими силогізмами» (с. 108). Професор твердо переконаний, що «всупереч істині неможливо сконструювати правильний силогізм» і що «ні Фома Аквінський, ні вчений доктор Скот, ні Йоанн Кальвін, ні ангели, ні навіть сам наймудріший бог не можуть викувати істинні аргументи, щоб я переконано ствердив істину. Якщо б це сталося,— що взагалі неможливо,— сам бог створив би всупереч чомусь, як євангельська догма, силогізм і оголосив би, що він правильний і досконалий,— я би рішуче зауважив: значить, неістинне твоє Євангеліє» (с. 115). Він визнає, що можуть бути твердження, істинність чи хибність яких нам важко довести (наприклад, думки Арістотеля й Зенона про неперервне), однак ці труднощі лише будуть здаватися невирішеними, «тому що вістря думки не зможемо пронизати окремі таємниці природи» (с. 116). Практика, чуттєвий досвід — ось критерії істинності, на думку Кониського. Справжнє знання можна набути лише у процесі навчання та із багатолітнього досвіду. Пізнавальні операції розуму Кониський пов'язує з мовою. У мові — світі знаків — відображається світ речей.

Висловлюючи безмежну віру в силу людського розуму, Кониський, однак, розуміє, що пізнання історично обмежене. Сам він, не соромлячись високого професорського звання, відверто признається слухачам, що чогось не знає (наприклад, питання про походження і природу форм, про природу безконечного та ін.). Він глибоко вірить у те, що наука має великі можливості, і всіляко заохочує своїх слухачів до пізнання таємниць природи.

Позитивні моменти теорії пізнання Кониського співзвучні з теорією пізнання М. В. Ломоносова та інших вітчизняних прогресивних мислителів того часу. Найважливіше у цій теорії — висока оцінка ролі відчуттів, чуттєвого досвіду й розуму як знаряддя наукового пізнання. Продовжуючи й поглиблюючи кращі традиції Києво-Могилянської академії, Кониський рішуче обмежив у пізнанні значення авторитетів як схоластичних, так і самого Арістотеля й св. письма, висунувши категоричну вимогу науково доказового знання.

Курс філософії Г. Кониського вперше побудований на такому широкому експериментальному матеріалі. Виступаючи за пріоритет досвідного знання над божественним одкровенням, професор впритул підійшов до розмежування науки й релігії. Тенденція матеріалістичного сенсуалізму в теорії пізнання Кониського виступає як опозиція ідеалістичним

спекуляціям у дусі «вроджених ідей». Поміркований номіналізм його вчення про універсалії — опозиція схоластичному реалізмові з його онтологізацією загальних понять і перетворення їх у самостійні сутності.

* * *

Кониський — один із небагатьох викладачів Києво-Могилянської академії, хто включив етику у свій філософський курс. Цей розділ, на відміну від логіки, натурфілософії та метафізики, не був обов'язковим у програмі академії. Однак Кониський надає етиці великого значення. Він розміщує розділ моральної філософії відразу після логіки. В його розумінні етика — найважливіша частина практичного знання, це теоретичне узагальнення моральних норм і принципів, вона якнайтісніше пов'язана з життєвою практикою.

Кониський виходить із того, що мета людського життя — блаженство і щастя. Досягненню цієї мети підпорядковане все теоретичне знання, вся філософська наука. У чому ж полягає щастя? Професор розчленовує це поняття. З одного боку, блаженство — це той стан, який «приготував людині бог» у потойбічному житті, благо, очікуване з небес; таке блаженство вивчають теологи, що займаються надприродними речами. З другого боку, етика як наука практична повинна вказати людині досягну, очевидну в земному житті мету. І цю мету Кониський визначає як реальне, досягне для людини блаженство — плід людської діяльності. Людина, переконує Кониський, народжена для щастя, воно дається їй богом. Однак, вчить професор, сенс життя не в тому, щоб спокійно й безтурботно очікувати такого блага у потойбічному світі. Людина зобов'язана «шукати у цьому смертному житті, що таке найвище щастя», і він твердо переконаний, що «досягне для людини блаженство можливе тут, на землі» (с. 128). Кониський визначає це досягне блаженство, перебирає його характерні ознаки. Воно не може вичерпуватися лише чуттєвими насолодами, бо це зводить людину до рівня тварини: ні почестями, ні славою, ні багатством, ні іншими матеріальними благами, бо все це непостійне й минуше. Справжнє щастя людини Кониський бачить у її розумовій діяльності.

Лише діяльність, керована розумом, вільна й усвідомлена, може дати людині справжню насолоду й відчуття повноти щастя. Блаженство людини, за Кониським, полягає в тому, що вона користується всіма благами природи розумно: тут і насолода від їжі, і продовження роду, і теоретична діяльність розуму, — словом, усе те, із чого складається нормальне людське життя. Кониський повторює думку Арістотеля щодо щастя людини: «Вище людське щастя в цьому житті частково полягає у мудрості й доблесті, частково — у здоров'ї тіла й благополуччі долі» (с. 129). Особисте щастя, блаженство одної людини професор мислить у тісному зв'язку з благом спільності людей: «Якщо різні люди прагнуть різного блага і кожен спрямовує свої дії до своєї мети, то не можуть

одні одному допомогти, розходячись по протилежних шляхах, не можуть зійтися в одну общину; звідси суперечки, незгоди, війни, і так не буде стійкого й стабільного особистого щастя» (с. 128). Ідею «спільного блага», характерну для освіченого абсолютизму, Кониський поєднує з індивідуалізмом раннього буржуазного суспільства.

Питання про мету життя постійно перебуває у центрі уваги етичних учень, воно надто важливе і для теорії, і для практики. Правильне вирішення цього питання є джерелом сил і енергії індивіда, визначає смисл й цілеспрямовує всю діяльність людини. Кониський у своїй етиці виділяє і дає відповіді на це питання. Де мета життя — на землі чи у потойбічному світі? Яка мета людського життя найвища і що є критерієм моральності? Професор розглядає лише етику практичну, відстоює мораль громадянина свого часу — мораль ділової людини, яка її вдосконалює, робить приємнішою її земне життя, сповнене турбот і неспокою.

Вже Сократ і Платон створили в античній етиці уявлення про людину — моральну істоту, яка керується вільною волею у своїх діях, у виборі життєвого шляху. Людина уявляється їм вільною не лише у фізичних діях, а й у діяльності розуму. Саме розумові — керівникові дій — сократо-платонівська етика відвела особливе місце: він розглядається як передумова успіху у виборі людиною правильної лінії поведінки. Це вчення, особливо побудована на ньому етика Арістотеля, остаточно визначили християнське вчення про вільний вибір. У вітчизняній філософії, зокрема у представників російських раціоналістичних ересей, ця теорія розповсюдилась під назвою «вчення про самовладдя душі»: якщо б рід людський не був здатний на свій розсуд уникати зла і вибирати добро, то він не був би винен ні в чому, що б не робив. Цю тезу поглибило протестантське уявлення про індивіда, який зобов'язаний своїм існуванням богові і за все відповідає перед ним. Таке уявлення породила реальна ситуація в буржуазному суспільстві, де людина полишена на саму себе і повинна сама про себе турбуватися, як і про власне спасіння. Уповавання на бога поступається місцем розрахункові на власні сили. Звідси й абсолютизація розуму, піднесення до ідеалу розумової діяльності, так широко представлена в етиці Кониського, — це відповідало запитам часу. В умовах назріваючої кризи релігійної ідеології, коли «священні поняття» значно захиталися і кожний відстоював свої святині, можна було легко втратити сенс цінності життя, його мету. У цій ситуації цілком виправданий намір Кониського звільнити земне життя від церковних обмежень, утвердити людину в її праві на свободу вибору.

Співвідношення свободи й необхідності у моральній поведінці — основна проблема етики. Вона охоплює ряд питань. Яке співвідношення об'єктивних умов і усвідомлених рішень людини? Чи має людина свободу морального вибору? Чи повинна людина відповідати за свої вчинки?

У чому полягає моральна свобода особи та як її досягти? Ф. Енгельс зазначав, що не можна «говорити про мораль і право, не торкаючись питання про так звану свободу волі, про осудність людини, про відношення між необхідністю і свободою»¹⁸.

Кониський, як і більшість учених його часу, виділяє два аспекти цієї проблеми: відношення вільної волі людини до волі божої; відношення вільної волі особи до природної та соціальної необхідності, причому природна і соціальна необхідності чітко не розділяються. Професор висловлює думку про незалежність свободи волі людини від волі бога: «Чи рухає бог людську волю так, що вона не може зупинитися, чи лише так, що вона могла б зупинити свій рух? Якщо теологи-реформатори чи кальвіністи і в секті латиністів томісти захищають першу, а всі інші — другу частину, то нам не слід опускати серп у чуже жито. Однак, між іншим, коротко скажу: взагалі-то справедлива друга думка, і тому її треба прийняти, а протилежну як несправедливу і еретичну необхідно відкинути, оскільки цьому сприяє все, що показує людину вільною в дії; а як вона була б вільною, якби, коли рухається богом, не могла йому протистояти» (с. 133).

Кониський розуміє, що теорія «божого провидіння» виключає об'єктивну обгрунтованість поведінки людини. Звідси й віра в фатум, що відображає повне безсилля людини. Згідно з цією теорією бог — вища моральна сила, абсолютний розум, який встановлює мету людського життя і спрямовує все до цієї «блаженної мети». Кониський заперечує ідею «блаженного провидіння», немає в його етиці фаталізму й визнання абсолютної свободи волі. Людина у нього — особистість, керована розумом, отже, вона може усвідомлювати мету життя, здатна до цілеспрямованої діяльності. У свідомості людини проходить боротьба мотивів, вона вибирає кращі, переборює погані схильності — і в цьому її свобода на шляху до мети. «Свобода дій людини — це не що інше, як саме вільне судження волі чи можливість вибирати з того, що стосується мети» (с. 131). Завдяки розумові, здоровому глуздові людина усвідомлює впливи, що відповідають її схильностям, і в той же час сама може активно впливати на поведінку інших людей. У цих міркуваннях професора звучить мотив соціальної детермінованості поведінки людини з яскраво вираженим утилітаризмом. Як вижити людині в нелюдському світі воєн, повстань, соціальних конфліктів і протиріч? Як знайти своє місце в умовах руйнування старих суспільних відносин і зародження нових? Кониський не проповідує втечу у потойбічний світ чи в монастир, його етиці чужі замкнутість та самоаналіз. Він переконує, що у земному житті людина може бути щасливою і повинна шукати тут можливе своє щастя. Це земне щастя усвідомлюється як найвище добро для себе.

¹⁸ Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Вид. 2-е.— Т. 20.— С. 109.

Філософи-матеріалісти завжди звертали увагу на зв'язок моральної оцінки з реальними людськими інтересами. Вони підкреслювали, що, оцінюючи ті чи інші явища, як добрі, так і погані, люди завжди керуються їх практичною користю. Таке утилітарне розуміння діяльності людського розуму, який обмежує свободу волі, є важливим моментом в етичному вченні Кониського. Він виразно проводить прогресивну для свого часу думку про те, що моральна поведінка людини зумовлена утилітарними мотивами, ставленням цієї людини до інших людей і розумінням мети своїх дій як добра для себе. У центрі уваги Кониського проблема свободи як панування індивіда над самим собою, як його здатність управляти своїми діями, емоціями й пристрастями. Блаженство людини він тісно пов'язує з мудрістю, інтелектуальною діяльністю, певною духовною силою, яка визначає критерії дій людини. Як і Арістотель, Кониський виходить з розуміння моралі і щастя, досяжних людськими зусиллями. Арістотель перший доповнив розсудкову етику розумінням матеріальної цінності, визначеної мудрістю. Цим він зробив можливою моральну свободу індивіда, яка так високо цінувалась в елліністичну епоху.

В етиці Кониського виступає тип людини, яка може і прагне сама собою управляти, творити свою долю. Це тип представника нового класу, який приходив в Росії на історичну арену у першій половині XVIII ст., приносив свою діяльну, утилітарну мораль. Буржуазія і купці вже не задовольняються благами, обіцяними церквою у потойбічному світі. За свої гроші вони хочуть мати блаженне життя на землі. Вони прагнуть підкорити природу своїм інтересам, звільнитися від фатума, від вищого провидіння. Оскільки бог створив природу, яка не потребує чужої праці, живе своїми законами, то і людина як частина цієї природи не потребує жодної допомоги чи втручання у свої справи. У Кониського ще не відчувається трагізм цієї свободи — його етика відображає період становлення буржуазного суспільства, коли розвиток особистості йшов по висхідній лінії.

Теорія індивідуальної свободи відіграла прогресивну роль в умовах боротьби проти феодально-церковної сваволі. Вона служила підґрунтям прогресивних вимог звільнення індивіда від феодально-станових обмежень. Індивідуалізм у період зародження капіталістичних відносин виражає історичне пробудження особи, прагнення людини стати господарем своєї долі, будить до життя фізичну й розумову енергію людей.

Етика Кониського — це етика періоду практичного засвоєння світу. Його інтелектуалізм ґрунтується на повному довір'ї до людини, до її розуму. Саме розум виступає критерієм моральної поведінки. Як і Декарт, Кониський бачить завдання етики у тому, щоб навчити людину керувати своїми діями і почуттями. Апатія, безпристрасність стоїків, вважає професор, чужа розумній людині, вона вбиває у ній все людське,

знищує найкращі поривання. «Ця догма придушує любов батьків до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних, прикриваючись стійкістю, вчить грубості й жорстокості» (с. 137). Розумна людина не придушує пристрасті, а керує ними, стримує їх у розумних рамках. Таке тлумачення пристрастей, протилежне аскетизмові феодально-церковного світорозуміння, ставить Кониського в один ряд з філософами Нового часу, особливо Спінозою.

Вплив ідей раціоналізму відчувається і у вченні Кониського про чесноти та вади. Людина сама здатна визначити середину між двома крайностями, і ця розумна середина є чеснотою. Таке трактування підіймає роль людини, її активність, ініціативу, підвищує цінність виховання. Адже чесноти — це добрі схильності, вдосконалені вихованням, а вади — погані звички, які можна свідомо змінити у кращий бік. І добрі вчинки, і пристрасті, і чесноти, і вади — все це у владі людини, вона сама керує своїм життям, спрямовуючи себе на добрий чи хибний шлях. Етика Кониського утверджує активність людини, її владу над природою і над собою. Церковно-схоластичний світогляд з його аскетичними й песимістичними поглядами на земне життя поступається у курсі Кониського місцем гуманізові з його палким прагненням допомогти людині зробити її життя осмисленим і повноцінним. Гуманізм і раціоналізм етики Кониського ведуть до подолання проповідованої релігією індиферентності у питаннях суспільного життя.

Релігійна мораль, у центрі уваги якої було вчення про природжену гріховність людини, бачила джерело зла не в соціальних умовах, а у самій природі людей. Звинувачуючи людину в гріховності її природи, ця мораль спрямовувала увагу людей на хибний шлях релігійно-морального вдосконалення, замість того щоб поліпшити соціальні умови життя людини. Кониський відійшов від такої моралі. Людина у нього за своєю природою, як і все живе на землі, схильна і прагне до добра. Ця здатність людської природи не зводиться лише до розумової діяльності, вона виявляється у повсякденних вчинках, почуттях, матеріальних потребах кожного індивіда. «Все діюче всією своєю діяльністю бажає добра», «тільки добро бажане, і все бажане — добро» (с. 121). «Якщо хтось бажає зла іншому, то бажає його як добра для себе» (с. 122).

Моральні норми, моральні оцінки у Кониського історичні, а не вічні категорії. Вони не даються богом, а встановлюються людьми у процесі спілкування.

У моральній філософії Кониського яскраво помітний розрив з релігійно-ідеалістичним світоглядом середньовіччя, з культом трансцендентного і надприродного, супроводжуваним презирством до людини і її земних інтересів. Його етиці притаманні моральні норми у дусі великих гуманістичних традицій, вивчення й прославлення людини і людського. Релігійно-ідеалістичному світорозумінню з його аскетичними, песимістич-

ними поглядами на земне життя протиставляється гуманізм з палким прагненням допомогти людині зробити її життя осмисленим і повноцінним. Вирішуючи проблему смислу людського буття у руслі традицій евдаїмонізму Демокріта — Епікура, Кониський наслідують проголосити щастя й земні радощі вищим ідеалом і принципом життя. В основу вирішення даної проблеми він поклав кардинальний постулат своєї концепції: людина — відчущаюча істота. Життя з притаманною для нього властивістю відчувати — першопричина, умова і природна основа щастя. Кониський знайшов зручну форму прославити земне, чуттєве життя людини, у той час коли релігія ганьбила й ігнорувала його, а раціоналізм Нового часу зі своєю концепцією «людина — машина» його недооцінював.

Виступаючи проти критеріїв оцінки людини, прийнятих у феодальному суспільстві, Г. Кониський вважав, що честь, слава, гідність особи залежать не від її походження, а від її чеснот, вчинків, поведінки. Чеснота не є природженою якістю, вона формується в процесі щоденних вправ, для її вироблення й вдосконалення необхідна постійна праця. Людина стає добродісною в процесі виховання й навчання. Від неї самої, її оточення, сприйнятих впливів залежить, чи буде людина добродісною, чи гріховною.

Професор особливо наголошує на тому, що передумовою добродісності людини є її розсудливість як рівень освіченості й результат доброго виховання. Він стояв на позиціях гуманістичної педагогіки і вірив, що суспільне зло можна подолати шляхом поширення освіти та поглиблення знань. У цьому напрямку Кониський багато працював як громадський діяч: відкрив училище, школи, видавав книги і підручники, виступав із морально-дидактичними проповідями, написав ряд віршів і драм-мораліте. У його морально-дидактичних творах та в розділі етики звучить повага до людини, видно жвавий інтерес до її внутрішнього світу у всій його повноті й багатогранності, співчутливе ставлення до пристрастей і душевних переживань, підносяться й високо ціняться сила й могутність допитливого розуму. Все це має глибокий соціальний зміст — означає звільнення особи від пуг аскетичної релігійної моралі. У роздумах Кониського про те, що почесні й чесноти доступні кожній людині і кожен може й повинен прагнути ними оволодіти, — треба лише поглиблювати знання й вправлятися в чесноті, — вбачається характерне для тих часів моральне вирівнювання всіх верств суспільства.

Філософський курс Г. Кониського дає змогу прослідкувати, як у вітчизняній філософії звужується релігійна сфера і як поступово у неї проникає дух вільного дослідження, який з часом виводить вітчизняну філософську думку на шлях раціоналізму й Просвітництва. Численні висновки філософського курсу ґрунтуються на науковому знанні, між філософією і природознавством встановлюється тісний нерозривний зв'язок.

У філософських поглядах Г. Кониського відобразився той неминучий історичний процес, який проходив у нашій країні, про західноєвропейський варіант якого Ф. Енгельс писав: «Духовну диктатуру церкви було зламано: германські народи у своїй більшості прямо скинули її і прийняли протестантизм, тим часом як у романських народів стало дедалі більше вкорінюватись життєрадісне вільнодумство, яке перейшло від арабів, живилось нововідкритою грецькою філософією і яке підготувало матеріалізм XVIII століття»¹⁹.

М. В. КАШУБА

¹⁹ Енгельс Ф. Діалектика природи // Там же.— С. 326.

ЗАГАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ,

ПОДІЛЕНА НА ЧОТИРИ ВІДДІЛИ,
ВКЛЮЧАЄ ЛОГІКУ,
МЕТАФІЗИКУ, ФІЗИКУ Й ЕТИКУ;
ВИКЛАДЕНА В КИЇВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ,
ОЧОЛЮВАНІЙ НАЙЯСНІШИМ ПАНОМ
МИТРОПОЛИТОМ
ТИМОФІЄМ ЩЕРБАЦЬКИМ,
НАЙЩЕДРІШИМ КУРАТОРОМ
ЦІЄЇ АКАДЕМІЇ В 1749 РОЦІ,
НАЙПРЕВЕЛЕБНІШИМ ОТЦЕМ
ГЕОРГІЄМ КОНИСЬКИМ



ВСТУП

Як у всякому дуже наочному мистецтві, так і в цій пречудовій науці, яку називаємо філософією, треба починати з визначення її предмета й поділу; бо пізнання їх ніби вносить якийсь факел у пізнання речей, про які тут говориться. Отже, зокрема, їх коротко викладаємо.

1. Філософія,— що стосується назви,— означає любов мудрості, оскільки філософ з грецької — любитель або друг мудрості. Ця назва взята у Піфагора¹, який перший користувався нею; він, запитаний Леонтием, царем Флеазійців, який подивляв його красномовство, в якій справі розумний є найсильнішим, кажуть, відповів: «Я не є σοφός або мудрець (бо так до нього називалися ті, які відзначалися знанням багатьох справ), і ця назва відповідає лише богові, а я філософ, тобто друг мудрості». Цією скромністю слова він спричинив, що всі інші після нього прихильники мудрості воліли називатися філософами, ніж мудрецьми.

А з цієї назви, вважають деякі [автори], треба брати визначення філософії. Вони говорять, що філософія — це любов мудрості, а насправді таке пояснення не робить ніякого відрізнення філософії від якоїсь любові до мудрості; і відчужену від неї властивість душі ставить замість неї; бо філософія знаходить собі місце не у волі, в якій вміщена любов, а в інтелекті.

2. Отже, найкращим є визначення, яке подає Святий Дамаскін² у 4-й кн. своєї діалектики з Аристотеля³, кн. 10 «Метафізики», розділ 4, а саме таке: «Філософія є пізнанням речей, як вони є». Під

назвою речей розуміється все, що може бути пізнане людським інтелектом. А те «як вони є» означає відмінність філософського пізнання, а саме: філософ намагається пізнати будь-яку річ так, щоб він мав пізнані її причини, з чого вона виникла чи постає, з чого складається і для якої мети існує. Речі не інакше одержують своє буття, як через свої причини.

3. Матерія [предмет], про яку говорить філософія,— це всі речі, як вони самі повинні бути причинами свого буття, або, якщо волієш сказати, є самі причини речей, бо займатись філософією означає не що інше, як досліджувати причини речей.

4. Загально і добре філософія поділяється на раціональну, моральну і натуральну.

Раціональна — це та, яка вчить керувати діями розуму; моральна — яка встановлює дії волі, тобто звичаї; натуральна — та, яка розглядає всі інші речі, які є в природі, і вона дуже обширна. Вона знову ділиться трояко: на фізику, математику і метафізику. Фізика розглядає тілесну природу. Математика говорить про її величину. Метафізика відноситься до духів, позбавлених матерії, до небесних сутностей, до самого бога, наскільки їй можна; і вона досліджує найвищі роди речей, які хоч і знаходяться в тілах, однак властиві їй безтілесним і, самі собою розглянуті інтелектом, не мають в собі нічого матеріального. Цей поділ добрий, як і достатній, бо охоплює своїм розглядом усі речі і не залишає нічого, як буде видно тому, хто досліджує.

Крім того, треба знати, що з тих видів так поділеної філософії одні називаються теоретичними, або спекулятивними⁴, які розглядають не що інше, як чисте пізнання речей,— такими є всі натуральні; а інші — практичними, або активними, які вчать щось правильно робити,— такими є раціональна і моральна [філософія].

5. А у викладі їх будемо дотримуватись того порядку, який, здається, більше полегшує навчання, а саме: перший трактат поставимо про діалектику, або логіку, яка є воротами до інших, проте так, щоб слідувати традиційній звичці філософів, подамо спершу вступ до логіки, тоді скажемо про метафізику, тому що об'єкт метафізики набагато

загальніший від фізичного, а порядок навчання вимагає, щоб виклад ішов від більш загального до більш конкретного. Після цього викладемо фізику і тоді настанови етики⁵.

6. Що ж стосується мети, то вона може розглядатись двоюко: одна властива і належить лише кожній філософській дисципліні і для неї внутрішня; це або правильна дія практичних [наук], або чисте пізнання істинності теоретичних [наук]; друга загальна для всіх і зовнішня, а саме: якийсь плід філософії. І // таку Августин⁶, кн. 19 «Про державу бога», розділ 1, встановлює з Платона⁷ — людське щастя або блаженство. І правильно, бо що інше, крім філософії, встановиш як добро, все те служить блаженству лише тіла, одна ця пречудова наука живить дух, втішає, робить блаженным і щасливим.

7. Необхідно сказати щось і про походження й минуле філософії, а це пов'яжемо з тим, щоб показати її гідність разом із значимістю й користю, і що вона не чужа для християнської науки, а навпаки. Деякі [вчені] базикають через варварське незнання і вкриті покривалом вдаваного благочестя, і тому вони непридатні для добрих мистецтв; як ті, які служать витворам людської філософії, хочуть, щоб вони взагалі були представлені як вихідці з небес, і найглупіше базикають, що не можна досягти вічного блага. І взагалі наш вік і земля породжують таких ослів; справді, колись у своїй Греції бачив і картав їх св. Григорій Теолог⁸, як побачимо далі. Був також у колі жерців один гурт ченців, які навчали ігнорувати й відкидати світські бажання, і для них було релігійним знати хоч кілька букв. Щоб ми обійшли стороною це нерозумне благочестя, ми повинні показати, що філософія по своїй природі добра, корисна, необхідна, те, що доведемо із її початку й минулого, з св. письма, творів і з прикладів давніх отців і докторів, а не лише з різних, почерпнутих від неї, плодів.

Що стосується минулого й початку філософії, то вона є давнішою, ніж той час, який встановлюється як час її народження, якщо не відноситься до самого початку світу. Бо ті, кого визначають грецькі автори як найдавніших і тому перших, всі вони

процвітали після часів Мойсея⁹, як найкраще показують Флавіан¹⁰, Лактанцій¹¹ та інші церковні історики, але й набагато раніше від Мойсея. Авраам, коли прийшов на землю Ханонейську, як є в «Бутті», розділ 12, то «всіх охопив подив», за свідченням Йосифа Іудея¹², кн. I «Минулого», розділ 16: «як мудрець і підготовлений не лише до розуміння, але й намагався навчити чогось для задоволення і [само]вираження: передав їм арифметику й астрологічні справи».

І не від цього треба брати початок філософії, а краще від самого праотця й творця людського роду Адама, який, щоб бути рівним [богові], старанно намагався знати природу всіх речей, створених богом,— свідчить св. письмо, «Буття», розділ 2, де говориться, що він за наказом бога дав назви багатьом живим створінням. Певно, не випадково називав тих, називати яких було наказано богом, а [після того] як дослідив природу кожного, бо як інакше міг би робити те, що наказано богом.

Отже, Адам — перший філософ, це значить, він був першим дослідником і спостерігачем речей природи; і це взяв не від чогось іншого, а від тої мудрості, яку сам встановив, від світла бога-отця, яким створені всяке добро і дар; а від нього через Метузала до Ноя, від Ноя і його синів до халдеїв і євреїв, від євреїв до єгиптян і від них до греків, від греків до римлян та інших північних і західних народів з ходом віків поширились науки.

Але славний Йосиф, в кн. I «Минулого», розділ 4, подає й інший спосіб їх поширення, бо пише, що Адам (тому що був пророком) провістив своїм сином, що всі речі над землею загинуть або від сили вод або від жару вогню. Вони, щоб бути пам'ятними для майбутнього, щоб воно не було позбавлене знань, якими самі вони були сильні, спорудили два стовпи — один цегляний проти пожежі вогню, другий кам'яний або мармуровий проти розливу вод — і написали на них науку про бога і вільні мистецтва, а найкраще певні астрономічні знання. І оскільки не вогнем, а водою видалося богові, справедливому судді, покарати людський рід, тому, коли цегляний стовп був знищений, то кам'яний стояв у Сирії аж до його часів, свідчить той самий

автор. Як би не було, певними є ці й подібні свідчення глибокої давності, і тим самим вони показують знатність філософії.

А якщо це тут має значення, що, напевно, завжди мало силу в ствердженій божественності, то є погодженість щодо другого свідчення майже всіх [вчених] у досліджуваних справах, і всюди були в пошані й подиві народів ті [люди], які славилися пізнанням багатьох речей; а у греків деякі мудреці називались філософами, софістами¹³; ця назва також поширилась до тих народів, які запозичили науки у греків; у євреїв — писарі й старшини, у давніх галлів — друїди, у єгиптян — фламіді, або жерці, у персів — маги, у індійців — софісти й брахмани. Тут стільки [назв], як легко доводить спосіб [життя] розділених між собою народів, що бажання займатися філософією і давнє, і ніби природжене людині. І, певно, людина так створена від природи, щоб прагнула знань, — як вчить Арістотель. Але що є головним у справі, це те, що сам св. дух дає нам пізнання речей у багатьох місцях св. письма, оскільки воно веде нас до пізнання творця, Еклезіаст, розділ 3: «Зробив багато добра в свій час і передав світ розгляду їх, щоб // людина не знала труднощів; бог потрудився від початку аж до кінця, щоб людина, шукаючи причини речей, ніколи не знаходила всіх, з чого буде більший подив божої мудрості». Знову Еклезіаст, розділ 43: «Дивись на веселку і благослови того, хто створив її, бо вона дуже славна в своїй красі»; і, нарешті, всі ті місця св. письма, якими навіть німі речі збуджуються для хвали богові, чого іншого хочуть, як не того, щоб людина досліджувала істинність, красу, величину, кількість, порядок і вживання речей, створених богом, і через все це хвалила бога. Бо ані сніг, ні град, ні дощ та інші [речі], позбавлені життя й відчуття, не можуть хвалити бога інакше, якщо не устами людини.

Однак ніщо не робить більше для слави філософії, як те, що пише великий учитель народів св. Павло в листі «До римлян», розділ 1, «Про язичників»: «Те — каже, — що можна дізнатися про бога, є в них очевидним, тому що бог відкрив їм, бо ті [властивості], що в нього є невидимими, поки

розуміються через пізнані речі, із створення світу передбачаються вічні, а саме: і його могутність, і його божественність». І лист I «До коринфян», розділ I, говорить те саме, показуючи машину цього світу, називає мудрість бога і пишається, тому що через неї світ, хоч міг би, не пізнав би бога. Те ж саме твердив сам Апостол, коли показував справжнього бога афінянам, «Діяння», розділ 17. З творів створеного [світу] вчить таке: «Бог,— каже,— який створив світ і все, що є в ньому — небо, землю, є божественним; він дав усім життя, і душу, і все; приглядатися до всього цього вчить нас творіння бога і, розглядаючи це, приходити до подивляння самого творця». Вчив цього ж і Гермес¹⁴, той надзвичайно великий, названий так із-за слави розумного, тобто тричі найбільший, бо сказав так: «Людина перевищує тварин і світ розумом і думкою, бо вона створена як дослідник божих творінь, вона подивляє їх і пізнає творця».

Потім те саме повідомив той дуже розумний Марк Антоній¹⁵, коли він, запитаний про язичеських філософів, книги яких він читає, оскільки вони були його вчителями філософії (бо так здавна називалося заняття благочестям), показав пальцем увесь світ і відповів, що це є його книга. Те ж саме найсвятіша діва і мучениця Варвара вважала свідченням для пізнання справжнього бога. Те ж саме повторюють Василій Великий¹⁶, Амвросій Медіоланський¹⁷, Євстахій Антіохійський¹⁸ в своїх Шестодневах, Златоуст¹⁹ в багатьох місцях і багато інших.

Ясніше користь філософії видно із того, що бог тричі найкращий і найбільший надав достатньо її, і найперше, родичеві людей і батькові віруючих Авраамові, як видно вище з Йосифа, і тому мудрому синові Давида Соломонові, кн. I «Царств», розділ 3. І не відступають від наук греків іудеї, хоч відкидають майже все [вчення] їх як нечисте і безбожне, як видно в тих 70 мужів, які на бажання Птолемея Філадельфа²⁰, царя Єгипта, перекладають грецькою мовою збірки св. письма, і у Йосифа-історика іудейської минувщини, в єврейського мудреця Філона²¹, який писав по-грецьки і проявив себе таким досвідченим у книгах Платона, що лед-

Приклади користі з стародавньої церкви

ре міг відрізнятись від Платона стилем, і тому називався єврейським Платоном. І були якісь філософські настанови у євреїв, особливо математичні, або видно з цього, що величезне бажання повернення здоров'я царем Елехієм божественно повернуло тінь за лінії, якими вже сходила на публічне місце в Ахазії, назад на 10 градусів,— кн. 11 «Царств», розділ 20; очевидно, Сонце, тоді дивно стоячи, відсунулося назад на 10 ліній. Що могло б бути ясніше від тих свідчень або що проти цього могли б базікати або белькотіти оті святеники барди чи варвари?

Приклади з нової церкви або з давніх отців і докторів

В новій церкві трапляються майже незліченні приклади і свідчення цієї справи, бо вона не відвертається від філософії. Дуже ясно доводять це наші найсвятіші отці-доктори з того, що численні з них не відвертаються від читання давніх філософів і поетів, як видно з творів Атанасія²², Василя, Григорія Теолога, Кирила²³, Теодорета²⁴, Ієроніма²⁵ та інших, бо сам глава докторів Павло, оскільки він говорив з св. духом, цитує слова деяких язичеських авторів; бо, дискутуючи про бога, «До афінян», «Діяння», розділ 17, каже: «В ньому ми живемо, і рухаємось, і перебуваємо», як говорили і деякі з давніх поетів, бо і ми є його роду. Ця думка взята від Павла, з книги астронома Арата про зірки, які з'являються, повідомляє Никифор Калліст Ксантопольський²⁶, кн. X, «Історія церкви», розділ 15: «Руйнують добрі звичаї погані розмови» — взяте з твору Евріпіда²⁷, вважає той самий автор. А в листі до Тіта, розділ 1, наводить свідчення про крітян крітянина Епіменіда, який видає оракули про свої священні обряди, як спостерігає той самий Никифор. «Сказав,— каже,— якесь властиве з тих їх провіщень: крітяни завжди підступні, погані тварюки, ліниві животи», і говорить там же, що це свідчення правдиве.

Отже, ясно, що св. Павло якщо не після хрещення, то, принаймні, раніше, коли був іудеєм, був попереду в іудеїзмі від багатьох своїх ровесників, в своєму роді був найвищим ревнителем своїх родинних традицій, як // говорить він сам про себе в листі до Галатів, розділ 1: «Скажу відверто, він займався читанням поганських авторів і тому не

збезчестив і не осквернив людську віру таким читанням; набагато менше — філософією, яка не має нічого спільного з поганством, хіба те, що вона була трактована язичниками».

Якщо в ті перші часи церкви, коли вона ще не називалась християнською, не була організована власна гімназія, то численні з них подалися в поганські академії і вивчали твори поганських наставників, як видно, крім багатьох інших, у Григорія Таматурга²⁸, Григорія Теолога, Василя Великого і Златоуста.

Також численні найсвятіші християни організували свої власні школи, в яких викладалися науки не тільки божественної, а й світської філософії. Так, мученик Памфілій організував цезарейську школу, за свідченням Никифора Ксантопольського, кн. 6, «Історія церкви», розділ 37. Євсебій²⁹ також, кн. 7, розділ 29, згадує антіохійську академію, яку очолював Манхіон і навчав грецької мови, і він заперечував еретика Павла із Самосати³⁰.

Згадує антіохійську школу і Златоуст, як в інших місцях, так і в кн. 3 «Проти ганителів одного життя». Славною була також Константинопольська академія, підтримана великим пожертвуванням імператорів, наповнена численними професорами з общини античного патріарха, і там же колегія 12 вчених, глава яких славився титулом *doctoris aecumenici*, як пише Зонар³¹, «Історії», т. 3. І згадує автор фессалонську гімназію, зруйновану варварами в Фессалоніках,— автор, виданий по латині з дозволу Льва³². Загалом згадує досвідчених професорів Константинопольський собор³³, названий у Труллія³⁴.

Відомо, що якісь численні філософи з отців, які написали трактати, розголосили, що іншого вчилися в школах. Юстин³⁵, мученик і філософ, обговорює і відкидає численні думки Арістотеля. Григорій Таматург видав книжечку про душу. Нисський³⁶ — про людину, св. Максим³⁷ — математичний трактат про коло, Йоан Філопон Александрійський³⁸ був граматистом, і він же багато досліджував природу речей; у Дамаскіна виділяються діалектика й фізика; Теодорет багато займався філософією, виступаючи проти язичників; Августин

залишив твори про граматику, риторику, логіку, арифметику, геометрію й інші настанови, а сам він вивчив риторику в Римі, як і св. мученик Кипріян³⁹ у Карфагені, і Фірміан Лактанцій у Нікомедії, і Григорій Назіанський⁴⁰ в іншому місці, як видно з деяких листів Григорія Теолога.

Сюди треба віднести св. Арсенія⁴¹ — [учителя] Аркадія⁴² і Гонорія⁴³, Косманта⁴⁴ — Дамаскіна й інших учителів інших [філософів].

Також прославляються Никифором Ксантопольським у кн. 6, розділах 35 і 36, Піерій⁴⁵ із-за філософії і Меліцій⁴⁶ із-за всеохоплюючої доктрини, і Анатолій⁴⁷, єпископ Лаодікейський, із-за діалектики, арифметики, геометрії, астрономії, фізики й теології. Ці і подібні збираються для відкриття очей неосвічених, якщо може статися, або для освістання їх глупих рішень, — кому ж невідомо це і численне тому подібне, хто хоч трохи заглиблювався в писання отців і в історію церкви?

Не відсутні противники тих філософів через неосвіченість захисної зброї. Бо вони грубо вихоплюють оте з св. Павла і роблять закид, що він пише до Колосян, розділ 2: «Стережіться, щоб ніхто не звів вас філософією та марною оманю за пересудом людським, за стихіями світу, а не за Христом». А що відповімо: по-перше, таким чином, яким вчить нас св. дух відповідати глупим: «Відповідай глупому відносно його глупоти» — заповідь 26. Бо якщо сюди притягають філософію, хай кажуть, що вона погана й шкідлива, необхідно сказати з маніхейцями⁴⁸: «По-перше, вино є зло, бо вино обдурює того, хто п'є», — Габбак⁴⁹, розділ 2. Потім, злом є людська мова і язик людини, тому що людина обдурюється базіканням язика, — заповідь 28. Так само злом є гарний вигляд обличчя людини, тому що і він обманює людей, — Даниїл⁵⁰, [гл.] 13. Також злом є слабкість і скромність, злі ангели; бо там же нижче говорить сам Павло: «Ніхто, хто хоче, не доведе вас до підлості, до вшанування ангелів». І того, що вони скажуть, треба більше боятися; значить, листи самого Павла є зло, інші писання також, тому що і цих, і тих невчені й непостійні [автори] перекручують на догоду своїй власній безбожності.

Другий [лист] Петра, розділ 3: «Злом для них є також розіп'ятий Христос, тому що це є гріхом для іудеїв і ганьбою для народів». 1, До Коринтян, розділ 1: «Тому що кидає на загибель багатьох», Луки, 2: «на камінь спотикання і на скелю гріха, і в петлю», Ісайї, розділ 8: «Ніщо не могло бути покараним стриманістю, якщо сильне такою аргументацією невігласів».

Відповідаємо // іншим способом, відмінним від попереднього; того самого вчить нас св. дух: «Не відповідай глупому згідно з його глупотою», заповідь 26; очевидно, говорить Павло не про справжню, а про хибну філософію, бо додає: «і пустими балачками» — говорить про софістичні викрутаси, про зловживання філософією, про неправильне розуміння, про хибні думки людей, які називає перекрученням (*traditio*), численні такі [думки] є у творах давніх філософів. Бо коли говориться, що вино, людський язик і людський вигляд обманюють, то не осуджуються ці речі (бо добрими є всі ті [речі], які створені богом, «Буття», розділ 1) і як слабкість не та, яка вважається справжньою, а та, що вдавана, і як (не для письма) гине і погано впливає не Христос і його страждання, а погане відчуття про них у нечесних людей, так обдурює не філософія, а її викривлення, або зловживання [нею], або дивна крайність і вигаданий вигляд і перекручене розуміння.

Якщо ж хто з цієї аксіоми, яка у створених є найсправедливішою (які є одне й те саме з чимось одним, ці є одне й те саме між собою), хотів би зібрати особу отця і сина і св. духа, тому що вони є одне з божественною природою, є одне, як доводив неблагочестивий Савелій⁵¹, — що, діючи, він сам би себе обдурював, але викривленням і поганим розумінням аксіоми, то не повинна ж прикладатись до нескінченної речі скінченна міра. А філософські аксіоми переважно займаються лише закінченими речами. Тому той, хто не знав би таїнства трійці чи інкарнації з неї, оскільки людський розум не може їх охопити, обманювався б викривленням філософії, хоча в природі є багато такого, що людський розум схоплює навчанням, як, між іншим, виведення форм і композиція безперервного.

А якщо хто, досліджуючи творіння бога, приходить до висновку, що бог є і що він всемогутній, розумний, передбачливий, то той думає правильно і під проводом справжньої філософії прийде до пізнання бога. І таку філософію підтверджують наведені досі свідчення, серед них найбільш ясним було оте з доктрини Павла, і ми повинні слідувати за таким, а те, що відкидає Павло, відкидати всією душею.

Однак, між тим (це третя відповідь), Павло не забороняє пізнавати хибну й софістичну філософію, але забороняє наслідувати, то, як правильно зауважує вище згаданий Никифор, кн. 10, розділ 26: «Будьмо особливо уважними, щоб хтось не зробив з нас здобич беззмистовним і пустим перекрученням філософських догматів, а як це зможемо помітити, якщо не оволодіємо їх зброєю? Засідок уникаєш не інакше, як коли їх добре знаєш».

Тому ми вивчаємо і способи софізмів⁵² не для того, щоб ми ними обманювали інших, а щоб ми розв'язували пізнану їх плутанину.

Крім того, ми повинні знати тут, що філософським догмам не треба вірити так, як вони є, щоб через них ми менше вірили божому слову; але краще треба дослідити всю філософію щодо правильності письма, ніби щодо лідійського каменю⁵³, щоб вона не суперечила божому слову. Бо не філософія дає закони теології, а бере від неї, і повинна їй служити.

Цього досить для закиду несвідомих, а якщо їм це буде здаватися недостойним, то це станеться тому, що вони невігласи.

Якщо хто з них, займаючись читанням, зробив би закид щодо того, ніби в більшості майже всі єретики з філософів кричали, що з'явилася доктрина давніх отців, то це також як правдиве буде обговорено далі.

Зрештою, вважаємо, що не судження в філософії, а її викривлення і пусті думки людей, як тих, що погано написали, так і тих, які навіть добре ними написане погано зрозуміли або схопили, треба відкидати. Це легко буде видно тому, хто читає чи розглядає спостереження св. Іринія⁵⁴, найдавнішого вченого, який особливо боровся проти валенти-

ніанців⁵⁵ і гностиків⁵⁶. Бо є слова його, якими показує, що догмати валентиніанців і гностиків є неправильним породженням філософських догматів, кн. 2, розділ 19: «Поет Гомер⁵⁷ шанував океан як місце перебування богів і матір Тетію, а ці перенесли їх в бітум і Сіген».

А Анасімандр⁵⁸ те, що незмірне, ставить початком усього, вважаючи, що воно як насіння має в собі самому буття всього, каже, що з нього виникають незмірні світи, а це перетворюють в бітум і еони.

Анаксагор⁵⁹ твердив, що створіння на землі виникли з насіння, яке падає з неба, і звідти взяли сон, який назвали відчуттям.

Так з атомів і пустоти Демокріта⁶⁰ й Епікура⁶¹ вони взяли свою плерому (тут бачиш не думки, осмислені розумом або зібрані досвідом, а чисті марення і вигадки язичеських філософів, які, погано народжені, гірше передав мозок валентиніанців і гностиків). А яке відношення це має до філософії? Ті, що помиляються, і навіть представники необгрунтованої філософії можуть бути названі еретиками. Отже, як нещастя еретиків не треба приписувати Євангелію і християнству, так помилки і дурниці тих, хто займається філософією, не треба відносити до хиби філософії. І якщо хто з доктрини Арія⁶² взяв якесь твердження, як взяв Социн⁶³, або сплів вчення з науки численних еретиків, як сплів Магомет⁶⁴, — то чи назвемо те зроблене отим християнським іменем? Бо і еретики називали себе християнами; так не повинна засуджуватись філософія або, може, лише з тієї причини, що здебільшого [автори], які називали себе філософами, випадково зійшли з розуму, бо навіть філософи, які говорять дурниці, принаймні в тій частині, де говорять дурниці, є філософами, як християни, які вивчають еретизм, є християнами. Очевидно, і ті, й другі не насправді, а через якусь аналогію.

Між тим, тут нам необхідно також зауважити назустріч, що помилки і пусті догми філософів не замикаються від пізнання християн писаннями і скаргами // отців, але остерігаймося, щоб ми необережно не слідували за ними.

Бо як же інакше Іриней, також Тертуліан⁶⁵,

який сам показав початок еретизму від нерозумних філософів, кн. «Про душу», розділ 3, та інші церковні доктори могли б знати це саме, очевидно, що численні еретики всмоктали вірус від філософів, якщо б не читали книги філософів?

Також з цього самого ясно, що вони старанно вивчали твори філософів. Тим не менше треба відмітити дещо навіть в заслугу якихось невігласів, які хоч хибно, але не без причини втручаються у філософію. А це не що інше, як те, що численні з них не знають ні якоїсь іншої причини, ні тієї, яка діє, не знають, що таке філософія, і коли бачать, що численні [люди], іменуючи себе філософським титулом, не визнають нікого перед собою, то владають у гордість, і якщо їх запитують дещо про якусь річ, то вони не відповідають нічого, крім якихось плутаних нісенітниць, і базікають щось високе, не знаю що, надувши щоки. А говорять так, як не хочуть розуміти, і якщо б хотіли, могли б також хвалити вчення і нерозумну хибність тих, що мислять інакше; а звичаї й обряди православної церкви і прояви побожності висміюють і перекирвляють. І вони не готуються терпіти від подібних. Кажу, коли це й інше побачать у них численні більш неосвічені, то придивляться, що філософія є не що інше, як учителька якогось марнослів'я, гордості, небагочестя і вільнішого життя, ворожа скромності й страху бога, винищувач знання. Отже, щоб ми вилікували такий їх погляд, ми повинні нагадувати їм і навчати, що у філософії не вчать нічого подібного, а вчать властивостей філософії, одна — нести людській думці світло, якою є логіка, друга — формувати звичаї — такою є етика, інша — старанно і разом стримано досліджувати природу речей — творіння руки бога — і дивуватись, а із творіння хвалити творця — такою є фізика, або вона називається натуральною [філософією]. А нечесні й горді філософи не є справжніми, а уявними, і філософія не тому, що їх вигадки треба вважати філософією, бо із-за них вона тільки відсутня, а щоб людина навчилася добре розуміти, як краще, якщо справді займається філософією, щоб ставала щоденно скромнішою, бо все більше й більше пізнає божу могутність і мудрість, і з того самого розуміє

слабкість, непостійність і нікчемність своєї природи, передбачає, наскільки може, людське пізнання божою мудрістю, дивується, що і яке створив тричі найкращий і найбільший бог, і, крім тих створінь, бачить себе — людину, очевидно; нарешті, і глибше щоденно вивчає це, що завжди вважалося всіма найвладивішою мудрістю, а саме — пізнати себе самого. Треба закликати неосвічених вивчати цю і подібну філософію; і вони зробили несправедливо, коли із-за помилок, що помітні у філософів, відкидають цю корисну і видатну науку, як несправедливо роблять ті, які із-за гріхів людей-християн ганяють саму християнську науку, що не вчить нічого подібного.

Це говориться не до всіх недругів філософії, а лише до тих, які, ображені помилками філософів, тягнуться в саму філософію. Бо одні гніваються не з тієї причини на цю науку, а тому що самі соромляться свого незнання і байдуже дозволяють, щоб інші їх перевершували, отже, для викладу їх незнання треба навести ще ясні два [положення]. Перше, до кого вони подібні в цій ненависті до наук, потім — кому вони протилежні. Бо коли вони вважають себе або прямо показують, що захищають благочестя, то не бачать, що наслідують неблагочестивих, недругів благочестя. Щоб ми не опустили багатьох жорстоких і безбожних; два римських імператори дуже славні безбожністю, той Юліан Апостат⁶⁶ і Лев Ізавр Ікономах⁶⁷, як усім іншим, так найбільше намагалися шкодити православної церкві, тому що заперечували християнам вивчення добрих мистецтв і, наскільки могли, утримували від них вірних. Про перше свідчить св. Григорій Теолог, в першій промові проти нього не дуже хвалить більш гуманістичні твори і за заборону їх вживання дуже сильно проклинає наступ тиранів. Те саме відмічають і сам Теодорет в кн. 3 «Історії церкви», розділ 8, і Никифор Калліст Ксантипольський в кн. 10 «Історії церкви», розділ 25, та інші історики. Про другого пише Зонар у 3-му томі й інші; він, скільки не намагався, не міг добитися, щоб колегія 12 мужів перейшла на його бік, також показав, наскільки своїми зусиллями він цього добився; наказав спалити бібліотеку, яка була дуже

славна, і разом з нею тих учених мужів. Тут він був підкорений злій волі диявола, який, добре знаючи, наскільки наука є небезпекою для його махінацій і наскільки безпечно для його задумів незнання науки, опікає і веде безбожних людей через своїх слуг.

Показує це той самий Апостат у Теодорета у цитованому місці, бо нашими перами, каже, їх, як, є прислів'я, повалимо, якщо вони почнуть проти нас війну, укріплені хитросплетінням наших істориків. Навпаки, всі чесні та благочестиві імператори були дуже старанні читачі і письменники, як видно з наведених вище свідчень.

Нарешті, цю саму думку неосвічених, яку ми тут опротестовуємо, спростували численні отці й історики церкви виразними словами і // відкинули. Златоуст в кн. 3 «Проти ганителів самотнього життя» називає вчених і красномовних мужів ліхтарями і найяснішим світлом, тих вважає недругами і зловмисниками держави, які займають у державі місце вчених. І у кн. «Про сан» найбільшу частину зайняв тим аргументом, переконує, як старанно треба вивчати науки тим, які визначені для прийняття сану. Там він картає тих, хто ненавидить [св.] письмо.

Василій Великий висловив про це одну дуже довгу думку, яка називається «До юнаків»; нею переконує, що треба плекати науки і читати навіть поганських поетів і філософів.

Теодорет називає безбожним закон Юліана Апостата, яким той заборонив християнам вивчати поетику, риторику або філософію, — «Історія церкви», кн. 3, розділ 7.

Никифор [визнає] ту саму думку, що й ми підтримуємо, захищає дані твори і схвалює в кн. 10 «Через ціле», розділ 26; але цей захист буде дуже довгий. Можемо мати одного подібного до всіх, Св. Григорія, який в першій промові проти Юліана дуже колючим стилем (це є свідченням, що в цьому святому мужеві була велика гідність) докоряє безбожному Юліанові за той згаданий закон св. письма, картає, знищує ганебним способом.

І в похоронній промові про Василя Великого, яка називається монодією, він дуже красномовно

QUATUOR FACULTATUM

ju.ria numerum quatuor Facultatum

QUADRIPARTITA

COMPLECTENS

Logicam Ethicam Physicam & Metaphysicam

QUADRIPARTITA

In academia Kiioviensi. Sub auspici-
is illustrissimi Domini Domini
Dymothei Siderbacki Eiusdem Acade-
mie Rectoris munificentissimi.

ANNO 1749

Septem: 20.

Титульна сторінка рукописного запису філософського курсу Г. Ко-
ніського, з якого здійснено даний переклад.

говорить про цей самий доказ проти ганителів наших наук. Цю його промову хочеться навести тут всю, взагалі ніби якийсь вінок і найсильнішу з усіх, виголошених досі.

Отже, пише він так: «Як мені здається, всі, хто має здоровий глузд, визнають це, і серед того головною є наука, яка для нас є добром,— не лише та наша зверхність, яка містить вишуканість і всяку показовість, байдужу до одного добра і до краси зрозумілих речей, а навіть та зовнішня, яку численні християни не приймають, вважаючи за підступний обман і більш віддалену від бога чисто протилежним і небезпечним переконанням. Бо як в них є небо, земля, повітря і будь-що, хоч деякі люди погано сприйняли, що це є твори бога, і вважають їх богом, однак, незважаючи на це, ми не ненавидимо, а дивимось, яку користь мають вони з них для життя, а того, що є в них шкідливе, уникаємо, і що нерозумні роблять проти творця, ми закликаємо до бунту само створіння. Із створених речей пізнаємо справжнього творця і, що сказав св. Павло, «в полоні повертаємо все розуміння до Христа». І так знаємо, що вогонь не є живленням заліза, а щось інше, само собою корисне чи невідне, але про них говоримо через те, що тим людям, які ними користуються, так здається, тому що навіть в диких рептиліях є щось, яке з користю для здоров'я, примішуємо в лікарські засоби. Так і з тих наук ту, яка призначена для набуття доблесті й вироблення суджень і для вдосконалення пізнання, приймаємо, а ту, що веде до самих демонів і до потойбічної зради, відвертаючись відкидаємо, незважаючи на те, що з тих речей почерпуємо іноді для вивчення справжнього благочестя, вибираючи краще з гірших і перетворюючи їх слабкість в силу нашої науки. Отже, не треба засуджувати більш вільну доктрину через те, що, здається комусь, треба це так робити. Але злі й неосвічені, які дотримуються такої думки, повинні вважатися такими, які хочуть, щоб всі інші були подібної думки, щоб вигідніше ховались в общині подібних до себе і щоб могли уникнути викриття свого незнання».

Отакий св. Григорій, його думка як видатного в церкві доктора, як досвідченого й славного на-

уками, висловлена як думка людської філософії, як й інших отців. Її треба запам'ятати спудеям і також приклади, наведені вище, і завжди мати перед очима і в руках, щоб вона, наче стріла блискавки, пронизувала темряву тих, що бояться світла, і покровителів глупоти, і щоб могла строго осудити тих, які насміляться висміювати нашу науку.

Багато зможуть досягти ті, які діятимуть в цій справі, але нам досить цього.

МАЛА ЛОГІКА



Як архітектори, коли приступають до спорудження якогось величезного будинку, спершу зображають його на вузькому папері недосконалим кресленням, так і ми, перш ніж приступимо до викладу великого логічного твору, тут, у малій логіці, викладемо логічні настанови недосконало й не обгрунтовано, а саме виділивши важчі спостереження, і не з усіма протиставленнями.

І спершу викладаються назва, природа, мета та об'єкт логіки.

1. Логіка, названа так Арістотелем¹, бере назву від грецького слова *λόγος*, що по-латині значить «мова», бо керує мовою, не лише зовнішньою і мовою рота, а й внутрішньою і мовою розуму.

Платоном² називається діалектикою, від грецького слова *διαλέγεσθαι*, тобто «веду розмову, розмірковую», тому що вчить // способу міркувати.

2. Природу її ясно подає таке визначення: це активна наука, яка керує операціями розуму для правильного міркування.

3. Звідси видно, що її мета — правильно міркувати. Бо ця наука шукана і знайдена не для іншого вжитку.

4. Об'єктом, або матерією, логіки є операції нашого розуму, наскільки ними можна управляти для правильного міркування.

5. А операцією розуму є духовне пізнання. Вона є потрійною. Перша, або просте сприйняття; друга, або судження; і третя, або висновок і умовивід.

Просте сприйняття — це коли розум так торкається речі, що ані не заперечує чогось про неї, ані

не стверджує. Як, наприклад, згадавши філософію, нічого про неї не повідомляє. А воно є подвійним: нескладне і складне. Нескладне — те, яке стосується речі, вираженої одним словом, наприклад поняття «філософія». Складне є тоді, коли стосується речі, вираженої багатьма словами, як поняття «справжня філософія».

Судження — це така операція розуму, якою розум щось вважає про просто сприйняту річ або щось їй наділяючи, як, коли я говорю, що філософія — божий дар; або щось їй відбираючи, як: філософію не треба ігнорувати. Перший спосіб судження називається ствердженням, наступний — запереченням.

Висновок, або умовивід, є операція, якою розум виходить з одного або багатьох більш відомих суджень до якогось менш відомого, але пов'язаного з ними; наприклад, думка з того, що всяким божим даром не треба нехтувати і філософія — божий дар, робить висновок, що філософією також не треба нехтувати.

Із-за цієї потрібної операції розуму дану малу логіку поділяємо на три книги. Перша з них трактує про те, що відноситься до першої операції розуму, друга — до другої, третя — до третьої.

КНИГА ПЕРША ТЕ, ЩО СТОСУЄТЬСЯ ПЕРШОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Щоб правильно побудувати логіку, треба перед першою операцією розуму викласти три: по-перше, пояснити природу термінів; по-друге, пов'язати подібні речі, щоб вони швидше сприймалися; по-третє, розділити неподібні речі, щоб вони не зливалися. Це потрібне завдання буде вирішене у трьох трактатах.

ТРАКТАТ I ТЕРМІНИ

Перша операція, сприймаючи якусь річ, утворює в собі певне її зображення. Це зображення, або поняття, називається діалектиками терміном, тому що коли наш розум судить про сприйняті ним речі другою операцією, то він діє між такими образами, або зображеннями, речей, ніби між якимись межами, чи термінами, які не може перейти, і саме через це терміни називаються навіть крайностями (краями). Тому деякі [автори] визначають термін, що він — крайність першого засновку (*extremum propositionis*), а Арістотель визначає так: термін — це те, на що розкладається перший засновок, — на суб'єкт і предикат.

1. Для розуміння цього визначення ти повинен знати, що для першого засновку потрібні три: те, про що ти щось стверджуєш, і це називається суб'єктом; те, що стверджуєш, і воно називається предикатом; нарешті, само ствердження, яке називається композицією, або, як кажуть деякі, зв'язка, якою предикат поєднується з суб'єктом, а якщо

перший засновок негативний, то замість зв'язки буде сам поділ, або заперечення, як в такому засновку: «Бог є найвище добро». Бог — суб'єкт, найвище добро — предикат, а слово «є» — зв'язка».

Розкладання засновку — це віднімання зв'язки, виділення тих, які або складаються в засновку через ствердження, або розділяються через заперечення. Отже, терміном є все те, що залишається, коли засновок так розкладений. І тому що зв'язка не складається й не розділяється, а нею або складаються, або розділяються суб'єкт і предикат, тому вони є термінами, а зв'язка не термін.

2. Запам'ятай тут: у засновку дещо додається до суб'єкта і предиката, це не є інші терміни, а якісь ознаки одного з двох або обох термінів. Як у цьому засновку: еретизм, недруг божого слова і ворог правди, є найвищим неблагочестям проти бога. Слова «недруг божого слова і ворог правди» не будуть іншими термінами від того одного — «еретизм», а лише його ознаки; так і ті: «найвищим проти бога» // є ознаками предиката «неблагочестя».

ГЛАВА I ПОДІЛ ТЕРМІНА

Запам'ятай, термін розглядається подвійно: по-перше, абсолютно або відносно себе; по-друге, відносно або порівняно з другим.

Запам'ятай, по-друге, термін, розглянутий абсолютно, поділяється потрійно: по-перше, щодо матерії, якою є не що інше, як те, в чому, наче в якомусь місці, розміщене позначення терміна, як у слові або буквах; по-друге, щодо форми, якою є само позначення терміна або річ, позначена терміном; по-третє, щодо способу позначення, який додається до позначеної речі.

РОЗДІЛ I ПОДІЛ ТЕРМІНА, РОЗГЛЯНУТОГО АБСОЛЮТНО, ЩОДО МАТЕРІЇ

1. Як є три матерії, в яких можуть міститися терміни, — думка, слово і букви, так відносно матерії термін є потрійним. Ментальний (mentalis) —

який є само поняття думки; словесний, яким є певне слово, що називає це поняття, і писаний, який є знаком цього самого поняття, вираженим буквами.

Треба знати: тут ми нічого не говоримо про писаний, бо його ніщо не стосується, ані про ментальний, тому що він простий і ледве може ділитися, а тільки про словесний, в якому міститься багато такого, що, коли не розрізняється, приводить думку до помилки.

2. Словесний поділяється на значущий і незначущий. Значущим є артикульоване слово людини, яке, вимовлене, зображає щось інше своїм поняттям і виникає із спілкування людей. Як слово «бог», крім поняття про себе самого, подає поняття тієї найдосконалішої речі, якою є бог. А незначущим є слово людини, яке поняттям не зображає нічого, крім самого себе, як *blictri*. Про незначуще не можна сказати нічого, тому що воно не може визначати операцію. А щоб ти краще зрозумів значуще, спершу треба зрозуміти, що таке означати.

3. Отже, означати є не що інше, як бути знаком якоїсь речі; через таке протилежне думка доходить до чогось, що ховається від знака.

Знаки є одні формальні, інші інструментальні. Формальними називаються ті, які містяться в самій думці, і хоч вони самі думкою не помічаються, однак річ представляють так, щоб здавалося, ніби сама річ є в думці. І тому й називаються формальними, бо є ніби якимись формами речей; і такими є наші поняття, або прості сприйняття думки.

А інструментальними є ті, які, розсіяні думкою і відчуттям, спершу вводять самих себе в поняття відчуттів, тоді приводять нас до поняття другої речі. Такими є слова, письмо, жести та ін.

Знову, ці інструментальні знаки є подвійними: одні — ті, які позначають річ з природи, як дим — вогонь, зіхтання і стогін — біль, сміх — веселість. А інші — ті, які позначають [річ] з постанови чи присуду людей. І такими є всі словесні терміни, які позначають ту чи іншу річ. А говориться, що позначають з постанови, бо якщо б ніякі люди не хотіли; то те слово не означало б нічого, крім себе самого. Так і всі інші.

Опускаємо тут інші поділи знака, яким надаю-

ться все інші й інші види, як: знак приєднаний і знак очевидний, спекулятивний і практичний, відновлений в пам'яті, демонстративний і прогностичний, реальний, або фізичний, і засновка, або логічний. Це або не стосується нашого викладу, або самою назвою не погоджується зі сказаним вище.

РОЗДІЛ 2

ПОДІЛ ТЕРМІНА, РОЗГЛЯНУТОГО АБСОЛЮТНО, ЩОДО ФОРМИ

1. Термін щодо форми або позначуваної речі ділиться на термін першого порядку і термін другого порядку.

Терміном першого порядку є той, який відповідає речі відносно себе, як людина, бог, небо тощо.

Терміном другого порядку є той, який означає не так річ, як поняття або назву речі, або означає річ, яка залежить від пізнання, як рід, вид, метафора та ін.; такими є всі назви назв.

Для більшого розуміння запам'ятай, що проникнення розуму в річ є подвійним: перше, або пряме, яке пізнає річ, як вона є в собі, і друге, або зворотне, яке пізнає річ, пізнану першим проникненням. Перше проникнення називається прямим тому, що перед собою не має ніякого попереднього пізнання. А друге називається зворотним, тому що його випереджає перше, і воно є неначе пізнанням пізнання.

Отже, термінами першого порядку є надані назви речей, а термінами другого порядку є назви, надані речам, пізнаним першим проникненням, або назви назв.

2. Термін першого порядку поділяється на позитивний і негативний. Позитивним є той, який позначає якусь річ, що існує або може існувати, як людина, земля. Негативним є той, який позначає не річ, а відсутність речі. І він подвійний: чисто негативний, або невизначальний, до якого приєднується частка «не», як «не-бог», і привативний, який означає відсутність речі у придатному суб'єкті, як темрява, смерть. //

3. Позитивний термін розділяється на абсолютний і відносний. Абсолютним є той, який означає

10

річ, відокремлену від іншої або пізнавальну без іншої, як людина. Відносний — який означає річ, пізнавальну з іншою так, щоб без неї не могла бути пізнаною, як батько, який не може бути пізнаним без сина.

4. І абсолютний, і відносний діляться на одиничний і загальний. Одиничним є той, який позначає річ, єдину числом, і це або власним іменем, як «Платон», або демонстративно, як «той філософ», або необгрунтовано, як «якийсь філософ», або описово, як «глава академіків»³, або інакше подібно.

Загальний є або родовий, або універсальний, який означає багато; і він подвійний.

5. Колективний, який означає багато так, щоб про окремих не можна було сказати в прямому відмінку, як «військо», «республіка», бо не можна сказати, що Олександр⁴ є військо або республіка, а лише частина — і глава республіки і війська.

Дистрибутивний (розділовий), який означає багатьох так, щоб про окремих можна було сказати в прямому розумінні, як «людина», «собака».

6. Дистрибутивний поділяється, по-перше, на однозначний, рівнозначний і аналогічний. Однозначний — який одним словом позначає багато речей одним і тим самим змістом, як «людина» (щодо природної сутності).

Рівнозначний — який одним словом позначає багато, але з різним змістом, як «собака» означає тварину і небесне сузір'я.

Аналогічним є той, який знову ж одним словом позначає численні речі з різним змістом, але так, щоб була якась чи подібність, чи близькість різного змісту у всіх тих, які позначаються таким терміном, як «квітка» щодо рослини і молодості; також «святий» відносно бога і творіння. І аналогічний є подвійним: один відношення, другий означення.

Аналогічним [терміном] відношення є той, який відповідає багатьом із-за якоїсь пропорції чи подібності між ними; як «цвісти» надається рослині і молодості, тому що між квіткою рослини і свіжістю молодості існує якась подібність. Аналогічним означенню є той, який відповідає багатьом із-за якогось стану і споріднення, яке мають численні речі до тієї одної, якій властиво відповідає такий термін; так,

говорять: здорова людина, здоровий вигляд, здорова медицина, здорове повітря, здоровий пульс вени. І людині властиво відповідає бути здоровою, а повітрю і медицині — тому, що вони зумовлюють вигляд і пульс, тому що вони виражають здоров'я.

Зауважте, якщо аналогічний представляється без додавання різниці, то завжди він приймається за річ, якій відповідає властиво і переважно; так, квітка — за саму рослину, здоровий — за саму людину або тварину.

7. Дистрибутивний термін поділяється, по-друге, на категоричний, перехідний і зверхперехідний.

Категоричний — це той, який означає певний рід речей, що містяться в якійсь із десяти категорій, як субстанція, тіло, живе, якість та ін.

Перехідний — той, який відповідає не тільки існуючим, а й можливим речам. Називається перехідним, тому що переходить усі роди, які містяться в категоріях; таких є шість: річ, існуюче, одне, добре, щось, справжнє.

Зверхперехідним є той, який може відповідати навіть неможливим речам, як вигадане, уявне.

РОЗДІЛ 3

ПОДІЛ ТЕРМІНА, РОЗГЛЯНУТОГО АБСОЛЮТНО, ЩОДО СПОСОБУ ПОЗНАЧЕННЯ

1. Термін щодо способу позначення поділяється, по-перше, на комплексний і некомплексний.

Комплексним є той, який має багато частин, поодинокі з яких, узяті окремо, мають те саме позначення, яке мали з'єднані, як «розумна людина».

А некомплексним є той, який не має таких частин, або якщо їх має, то вони, взяті окремо, не означають того, що означали поєднані; як у слові *dominus* (господар), частини *do* (даю), *minus* (менше), хоча є значущі, коли беруться окремо, не означають, однак, того, що означали разом.

2. По-друге, поділяється на категориматичний, синкатегориматичний і змішаний. Категориматичний, або значущий, — це той, який сам щось означає, як «людина».

Синкатегориматичний, або співзначущий, — той, який сам не означає нічого певного, а потребує ін-

шого «супроводжувального терміна», як «всякий», «жоден».

Змішаним є той, який складається з одного й з другого, як «ніхто не здається тим же» і «жодна людина».

3. Категорематичний поділяється на конкретний і абстрактний. Щоб ти краще охопив рід, зауваж: всяка назва або означає суб'єкт разом з формою або саму форму. Суб'єктом тут називається те, що іменується, а формою — те, чим іменується.

Конкретним терміном є той, який охоплює разом суб'єкт і форму, як «біле»; бо воно містить не лише білість, а й річ, у якій є білість. Називається конкретним, тому що ніби зростається з двох — форми і суб'єкта.

Абстрактним є той, який означає саму форму, як «білість». Називається абстрактним, тому що позначає форму, відділену від суб'єкта в думці.

Треба знати, що конкретний є потрійним: логічним, форма якого є поза суб'єктом, як ця назва «пізнаний», бо пізнання, яким хтось пізнається, є поза ним — у тому, хто пізнає. Фізичним — форма його є всередині суб'єкта, проте відрізняється від суб'єкта, як «біле», «солодке». Метафізичний — форма його є в суб'єкті, і є те саме, що й суб'єкт, відрізняється від суб'єкта лише смислом; як «людина», її форма «людяність» є в самій людині і є з нею одне й те саме.

4. Конкретний поділяється на абсолютний, або субстантивний, і співзначний, або ад'єктивний, який також називається паронімним (рівнозначним) і деномінативним.

Абсолютним терміном є конкретний термін, форма якого суттєва або існує в суб'єкті сама собою, як «людина» (існувати само собою або бути властивим). //

11 А співзначним є конкретний термін, форма якого означальна або додана суб'єктові, як «білий», «поет», «філософ». Звідси, запам'ятай, логічні прикметники не збігаються з граматичними.

РОЗДІЛ 4

ПОДІЛ ТЕРМІНА, РОЗГЛЯНУТОГО ПОРІВНЯЛЬНО

1. Коли два терміни співставляються, то вони або стосовні, або нестосовні саме до висновку.

Нестосовні — ті, жоден з яких не тягне за собою іншого, а один другого виключає, як ті порівняльні між собою — «логік» і «музикант». Бо не має значення вираз: «Є логіком, отже, і музикантом».

Стосовними є ті, які або себе вводять, або виключають. Ті, які себе вводять, називаються дружніми і стосовні супроводженням, як людина і створіння. Бо можна сказати: «Є людиною, отже, є і створінням». А ті, які себе виключають, називаються недружніми і стосовні протилежністю, як людина і лев. Бо можна сказати: «Є людиною, отже, не є левом».

2. Дружні одні поворотні, інші неповоротні. Поворотні ті, які взаємно вводяться, як «смішне» і «розумне». Неповоротні ті, більш загальне з яких виводиться з менш загального, і навпаки, як «є людиною, отже, є і створінням», а не впливає: «Є створінням, отже, є і людиною». Той, який виводиться, називається консеквентом, або вищим, а той, з якого виводиться, — антецедентом, або нижчим.

3. Недружні поділяються на протилежні, протирічні, привативні і релятивні.

Протилежні ті, які взаємно виключають себе із одного й того самого суб'єкта, як «білий» і «чорний». Привативні ті, один з яких називає форму, інший — позбавлення форми у відповідному суб'єкті, як «видющий» і «сліпий».

Протирічні ті, один з яких заперечує, другий стверджує, як «людина» і «не-людина». Релятивні — один з яких відносить до якогось стану другого, як «батько» і «син».

ГЛАВА II
ВЛАСТИВОСТІ ТЕРМІНІВ

Нараховується дев'ять властивостей термінів: підстановка (*suppositio*), стан (*status*), невідповідність (*distractio*), розширення (*amplificatio*), уточнення (*restrictio*), роздрібнення (*diminutio*), відчуження (*alienatio*), найменування (*apellatio*) і реду-

плікація (reduplicatio). Перший з них відповідає термінові відносно себе, три наступні — відносно часу, решта — відносно іншого приєднального терміна.

РОЗДІЛ 1 ПІДСТАНОВКА

1. Підстановка, як звучить само слово, є розміщення, або представлення одного замість другого, як в іграх марки ігорних кісток кладуть замість монет.

Визначається: це використання, чи прийняття, терміна або за себе самого, або за своє позначене. Відрізняється від позначення, тому що позначення простягається ширше, воно здебільшого непостійне і тому підпорядковане однозвучності. А підстановка більш вузька, тому що вона обмежує само позначення і виявляє однозвучність. А розпізнається підстановка завжди у реченні, тому що інакше не зможеш розпізнати, замість чого вміщений якийсь термін, як не з розглянутого смислу речення.

2. Підстановка поділяється на матеріальну і формальну. Матеріальна підстановка — це вживання терміна замість себе самого, а не замість позначеного, тобто замість матерії терміна, а не замість форми; наприклад, я говорю: «Петро — чоловіче ім'я». Формальна підстановка — це вживання терміна замість свого позначеного або замість форми терміна; наприклад, якщо скажеш: «Петро є вечний», де «Петро» сприймається не як слово, а як людина.

3. Формальна підстановка поділяється на властиву і невластиву. Властивою підстановкою є вживання терміна замість речі, яку він властиво позначає; наприклад, говорю: «Лев є тварина». А невластивою є вживання терміна замість речі, яку він позначає невластиво, як те саме слово «лев» у цьому реченні: «Лев перемиг Юду», бо тут лев метафорично приймається замість Христа.

4. Властива підстановка поділяється на загальну і окрему. Загальна підстановка — це вживання загального терміна замість всіх тих, до яких він відноситься, як: «Людина є розумна істота», бо

тут людина сприймається як усі люди. Окрема підстановка — це вживання загального терміна замість якоїсь одної речі. Як у цьому реченні: «Людина вбита». Термін «людина» приймається не замість всіх, яких стосується, а за одну з них.

5. Загальна підстановка розділяється, по-перше, на природну і випадкову.

Природна підстановка — це вживання загального терміна взагалі за всіх своїх позначених, як «людина» у такому реченні: «Всяка людина є істотою», бо ставиться замість усіх людей, які були, є і будуть або можуть бути.

Випадкова є вживання загального терміна не за всіх своїх позначених, як той же термін «людина» в цьому реченні «Всяка людина тепер займає місце» приймається за тих людей, які існують тепер.

6. Загальна розділяється, по-друге, на колективну, диз'юнктивну і дистрибутивну. Колективна підстановка — це вживання колективного терміна, як він є колективним. Це значить, коли він береться замість багатьох позначених ним речей так, щоб він відповідав цілому не поодинокими [речами], а всіма разом узятими.

Наприклад, коли кажу: «Всіх елементів є чотири», підставляється колективний суб'єкт, бо не відповідає ні самій землі, ні вогню чи повітрю, що є чотири, а всім разом узятим. Наприклад: «Є сім днів тижня».

7. Диз'юнктивна підстановка — це вживання загального терміна замість окремих своїх позначених, проте взятих роз'єднано. // І вона подвійна: визначальна і змішана.

Визначальна підстановка — це вживання загального терміна замість окремих своїх позначених, взятих так роз'єднано, що якби перерахувати всі, знайшлося б щось одне певне, яке позначає такий термін. Як суб'єкт цього речення: «Пливе якийсь корабель»; якщо воно правдиве, то взагалі є якийсь певний корабель, який позначається цим суб'єктом.

А змішана підстановка — це вживання загального терміна замість окремих своїх позначених, узятих роз'єднано так, щоб, хоч перерахувавши всі, не можна було знайти з них жодного певного, який би позначався цим терміном. Як суб'єкт цього ре-

чення: «Якийсь корабель необхідний для плавання». Бо хоч були б перелічені всі кораблі, не буде знайдений такий певний, який один, крім інших, позначався б цим суб'єктом.

Дистрибутивна підстановка — це вживання загального терміна замість усіх своїх позначених, взятих розподілено, тобто якщо він підставляється так, щоб підходив тим окремим таким же способом, за таким же смислом. Як суб'єкт цього речення: «Людина є істота», бо повинен пояснювати так: і ця людина є істота, і та, і ота інша, і так про інших. Також предикат цього речення: «Якась річ не є живою». Це пояснюється так: «Якась річ не є живою вегетативною, не є живою чуттєвою, не є живою раціональною».

8. Дистрибутивна є подвійною: одна замість окремих родів, інша — замість родів окремих. Дистрибутивна замість окремих родів — це вживання загального терміна замість окремих [речей], які містять у собі неподільних. Як у цьому реченні: «Всяка істота смертна». Суб'єкт приймається не лише за людину, вола, лева, а й за цю людину, і ту, й іншу; подібно і за цього вола, цього лева й ін.

Дистрибутивна замість родів окремих — це вживання загального терміна замість тільки видів неподільних [речей], а не замість самих неподільних. Як суб'єкт у цьому реченні «Всяка тварина була в ковчегу Ноя» повинен пояснюватись так: всякий вид тварин був у ковчегу Ноя, і вид вола, і вид лева та ін.

9. Як дистрибутивна замість окремих родів, так і замість родів окремих одна є звичайно такою, а інша дистрибутивна з винятком.

Звичайно дистрибутивна — це вживання загального терміна замість взагалі всіх своїх позначених. Як: «Всяка тварина є чуттєвою», також «Всяка тварина була створена на початку світу».

Дистрибутивна з винятком — це вживання загального терміна замість усіх своїх позначених за винятком одного чи другого. Як: «Всяка людина підступна, однак за винятком Христа», також «Всяка тварина була у ковчегу Ноя, за винятком риб». Цю підстановку інші називають «через вигідне розподілення».

Запам'ятай: цей виняток не треба встановлювати судженням, він очевидний сам собою або міститися, певно, будь-де, інакше буде пусте лжеміркування.

10. Властива підстановка поділяється, по-друге, на підстановку просту, персональну й абсолютну. І цей поділ треба особливо запам'ятати. Проста підстановка — це вживання загального терміна замість безпосереднього свого позначеного. А безпосереднє позначене загальної назви — це той зміст, який спільний для багатьох тих, яким відповідає така назва. Як у цьому реченні «Людина є вид істоти» суб'єкт приймається замість природи людини або загальної людини, абстрагованої від усіх окремих людей.

Персональна підстановка — це вживання загального терміна замість своїх опосередкованих позначених. Під опосередкованим позначеним розуміється суб'єкт загального змісту або індивідуальний [зміст] людини. Як у цьому реченні «Людина є смертна» суб'єкт приймається замість самих індивідів, які містяться під спільною назвою «людина», тобто замість Петра, Павла та ін. Інакше речення було б хибним.

Абсолютна підстановка — це вживання загального терміна то замість безпосереднього, то замість опосередкованих своїх позначених. Так, у цьому реченні «Людина є істота» суб'єкт підставляється то замість людини, розглянутої взагалі, то також замість усіх індивідуальних людей.

РОЗДІЛ 2

СТАН, НЕВІДПОВІДНІСТЬ І РОЗШИРЕННЯ

Після підстановки всі інші властивості є не так афектами термінів, як самих підстановок, однак як би вони не називалися, нам треба пізнати, що вони собою являють.

1. Стан — це вживання загального терміна тільки замість тих позначених, які існують у час, позначений дієсловом речення. Так, у реченні «Всякий, хто спить, не бачить» суб'єкт «хто спить» приймається за всіх тих, які сплять.

2. Невідповідність — це вживання загального терміна замість своїх позначених, як вони існують

в іншому часі, ніж той, що позначається дієсловом; наприклад, коли говориться: «Сліпі бачать», то «сліпі» не приймається за позначених людей, як вони є в теперішньому часі (бо речення цей час вказує), а як вони були в минулому часі, і смисл такий, що вони раніше були сліпі, а тепер бачать.

3. Розширення — це вживання загального терміна замість усіх своїх позначених, як вони існують у час, зазначений дієсловом, так і в інший час, як суб'єкт цього речення «Всі воїни повинні бути хоробрими» приймається для всіх воїнів в усякий час, очевидно, які існують у теперішньому, були в минулому і будуть у майбутньому.

РОЗДІЛ 3

ІНШІ ВЛАСТИВОСТІ ТЕРМІНІВ

1. Уточнення — це звуження терміна від більшого позначення до меншого і постає через додавання до терміна або прикметника чи субстантивно // 13
наближеного, чи релятивного або, нарешті, непрямого відмінка. Так у цьому реченні «Справедлива людина буде спасенна» суб'єкт через додавання прикметника «справедливий» уточнюється для позначення лише чесних людей, а не нечесних.

2. Роздрібнення — це виймання деяких частин з цілого, позначеного терміном, здійснене через додавання деяких частинок. Як коли говориться: «Ефіоп є білозубий», вважаючи, що всі інші частини ефіопа виключаються зубами. Але ця властивість майже така сама, як і найближча вища, що видно тому, хто спостерігає.

3. Відчуження — це вживання терміна у невластивому розумінні і метафорично через приєднання якогось слова; наприклад, коли говориться: «Намальована людина», слово «намальована» відчужує людину від властивого позначення. Ця властивість заслужено відкидається іншими [філософами]. Якщо ж термін відчужується через додану частину, то він співпадає з уточненням, а якщо (як подобається іншим [авторам]) без додавання частинки термін узурпується в невластивому позначенні, то таке відчуження нічим не відрізняється від невластивої підстановки.

4. Найменування — це називання, яким один вираз називає інший або яким один вираз у реченні вважається, що він відноситься до суб'єкта чи до предиката, чи до якоїсь іншої частини. Наприклад, коли кажу: «Петро є добрий філософ», де, я кажу, «добрий» відноситься не до Петра, а до філософа. Бо зміст такий: «Петро добре знає філософію». А якщо б розміщувалося так: «Добрий Петро є філософом», то зі смислу виявлялося, що слово «добрий» відноситься не до предиката «філософ», а до суб'єкта «Петро», і зміст такий: «Петро, наділений добрим талантом, є філософом».

Найменування, яке іменує суб'єкт, називається матеріальним, а те, яке іменує предикат, називається формальним. І з нього ж, запам'ятай, пізнається навіть уточнення, а саме: до чого ближче прикладається, те уточнює.

Запам'ятай, іноді речення буде так неясним, що не будеш знати, що називає якийсь вираз. Наприклад, якщо скажеш: «Я бачив, що Петро приходить», бо є сумнів, чи ти кажеш: що бачив Петра, коли він прийшов, хоч ти не бачив, коли приходить, чи навіть він приходить, коли ти бачиш. І в той час необхідно визначити і в'яснити те, що відноситься, наприклад, до бачення.

5. Редуплікація — це повторення якогось терміна, вона звичайно позначається такими частками: як, так як, яким чином, оскільки, наскільки, особливо, формально, як так. Постає ж редуплікація двома способами. По-перше, специфічно, коли повторене слово не є причиною предиката, але містить її в собі; наприклад, коли кажу: «Остільки, як думає людина». По-друге, редуплікативно, коли повторене слово є справжньою причиною предиката; наприклад, коли говориться: «Тварина думає як тварина».

ТРАКТАТ II [УНІВЕРСАЛІ]

В обґрунтуванні першої операції другий обов'язок логіки полягає в тому, щоб сказати про універсали як узагалі, так і зокрема. Тому є

ГЛАВА I УНІВЕРСАЛІЇ ВЗАГАЛІ

1. Універсалія у дуже широкому розумінні — це щось одне, яке стосується багатьох. І вона є подвійною: комплексна і некомплексна.

2. Комплексна — та, що виражена багатьма словами, відноситься до багатьох, як «розумна істота», так само правильне речення «Всяке ціле більше від своєї частини».

3. Некомплексна — яка виражена одним словом, відноситься до багатьох, і вона п'ятискладова: універсалія в спричинюванні — це продуктивна причина багатьох речей, як «бог», «сонце», «небеса». В представленні — це одне, яке представляє багатьох, як ідея будинку в думці архітектора.

У позначенні — це одне, яке позначає багатьох, як універсальні терміни.

У бутті — вона може бути розподілена в багатьох, як людяність у Петрові, Павлові та ін.

У мові — вона може говорити про багатьох однозначно і відокремлено, тобто з своєю багатозначністю, як «людина» про Петра, Павла й ін. Опустивши три попередні універсалії, філософи говорять тут про дві наступні, а саме про універсалію в бутті і в мові. Першу називають метафізичною, другу — логічною. А одна й друга охоплюються одним визначенням.

4. Універсалією є те, що одне здатне бути в багатьох [речах] або говорити про багатьох однозначно і відокремлено.

Говориться, по-перше, «одне», тому що універсалія повинна мати якусь єдність. Говориться, по-друге, «здатне бути в багатьох або говорити про багатьох», бо зі смислу універсалії не виходить, щоб вона була фактично в багатьох [речах] або щоб дійсно говорила про багатьох; а вистачає, що вона може бути в багатьох або говорити про багатьох. Тому природа сонця універсальна; тому що коли бог захоче, він може бути в багатьох сонцях і говорити про багато сонць. Говориться, по-третє, «однозначно», тобто з тим самим смислом. Звідси: рівнозначні не є універсаліями. Говориться, нарешті, «відокремлено», тобто зі своїм поділом і плю-

ралізмом так, щоб можна говорити про багатьох у множині. Недоліком цієї умови є те, що божественна природа не є універсальною, тому що хоч вона є у трьох і тому в багатьох особах, однак не є у них відокремлено, а нероздільно.

З цього визначення ясно, що для утворення універсалиї потрібно чотири умови, а саме єдність, // здатність бути в багатьох або говорити про бага- 14
тьох, чи поєднувальність, однозначність і подільність, чи багатоскладовість.

5. Універсалия поділяється на рід, вид, відмінність, властиве, загальну акциденцію. З них три попередні суттєві, а два наступні випадкові.

Універсальне суттєве — це те, без чого річ не може ні існувати, ні сприйматись. І це є або вся природа речі і називається видом, як «людяність», або частина загальної природи і називається родом, як істотність, або є частиною природи спеціальною і відрізняльною і називається відмінністю, як раціональність.

Універсальне випадкове — це те, без чого річ або може існувати, або, принаймні, може сприйматися. І це, без чого річ не може бути, але може сприйматися, називається властивим, як «здатність сміятися», а те, без чого річ навіть може існувати, називається загальною акциденцією, як «доктрина».

ГЛАВА II УНІВЕРСАЛІЇ ЗОКРЕМА

П'ять універсалий треба розглянути в п'яти розділах

РОЗДІЛ I

РІД

1. Метафізичний рід визначається, що це одне, здатне бути в багатьох [речах], відмінних за видом, як більш загальна частина сутності, як у людині і тварині є істотність. Логічний рід визначається: це є одне, здатне говорити про багатьох, відмінних за видом, у питанні «що є?»

2. Для розуміння цього визначення логічного роду, як й інших логічних універсалий, запам'ятай: універсалиї говорять або в питанні «що є?», або в питанні «яке є?»

Ті говорять у питанні «що є?», якими влучно

відповідається тому, хто запитує про якусь річ, що вона собою являє. Таким способом про справедливість говорять, що вона є чеснотою, тому що якщо хтось запитає: «що таке справедливість?», влучно відповімо: «це чеснота».

А інші говорять у питанні «яке є?», чим влучно відповідається тому, хто запитує про якусь річ, якою вона є. Таким чином буде говоритися про Петра розумного, здатного сміятися, двоногого. Тому що якщо хтось запитає: «Яка ж істота є Петро?», влучно відповімо, говорячи, що він є розумна, здатна сміятися і двонога [істота].

Звідси ознаки логічного роду: всяке субстантивне визначальне про багатьох, які відрізняються природою, є родом, як істота, дерево та ін.

3. Рід є подвійний: найвищий і підпорядкований.

Найвищим є той, який над собою не має жодного роду, як «субстанція».

Підпорядкований — той, який є так родом щодо нижчого, як підпорядкований вищому є ніби видом, як істота, що є так родом для «людини» і «тварини», як і видом для «живого», що видно в поданій схемі.

Далі, той рід є вищим від іншого, який видно ширше і він знаходиться в більш численних речах; так «істота» розміщена ширше, ніж людина, бо міститься не тільки в Петрові, Павлові, але й у леві, волі і ін.

Звідси — роди містяться одні над одними і називаються ступенями, і оскільки не відрізняються взаємно один від одного в речах, сутністю яких вони є, то називаються метафізичними ступенями.

РОЗДІЛ 2

ВИД І ІНДИВІД

1. Вид — це ступінь, який підпорядковується родові прямо і безпосередньо, як істота живому. Говориться, по-перше: «підпорядковується родові прямо», щоб відрізнявся від різниці, яка непрямо і побічно примикає до роду. Говориться, по-друге: «безпосередньо», щоб відрізнити від індивідуума, який підпорядкований родові, але через посередництво

виду. Так, «Яків» підпорядкований «істоті» через посередництво «людини», як видно на схемі.

2. Вид є подвійним: підпорядкований і найнижчий. Підпорядкованим є той, який є так видом відносно вищого, як родом відносно нижчого; як істота є видом живого і тим більше родом відносно «людини» і «тварини».

Найнижчий вид, який називається також неподільним або найбільш спеціальним, — це той, який є видом як відносно вищого, так і відносно нижчого; як «людина», яка чи порівнюється з «істотою», чи з «Павлом», «Петром», завжди є видом. // І тільки цей вид є другою універсалією і визначається. 15

3. Вид як метафізична універсалія — це одне, здатне бути в багатьох, відрізнених лише числом, як вся сутність, наприклад «людяність».

Вид як логічна універсалія — це одне, здатне говорити про багатьох, відрізнених лише числом, у питанні «що є?», як «людина».

Ознаки логічного виду: всяке субстантивне подільно визначальне про багатьох, які не відрізняються за природою, — це універсальний вид, як «дуб», «сонце», «білість» та ін.

4. Індивідуум не є універсальним, однак щоб він був краще зрозумілим, тут звичайно пояснюється вид. Називається індивідуумом тому, що не може ділитись на багато таких, яким є сам. Як Петро не може поділятися на багато Петрів.

Визначається індивідуум, що це є те, що говорить тільки про одне, або те, що не говорить про багатьох. Перше визначення Порфирія⁵, друге Арістотеля.

А він є подвійним: необгрунтований і визначений.

Необгрунтований індивідуум — це той, що говорить тільки про одне, але так плутано, щоб не було зрозумілим, про що йдеться, як «якийсь кінь необхідний для їзди верхи».

Визначений індивідуум — це те, що говорить про одне визначено, як: «Платон був учителем Арістотеля».

РОЗДІЛ 3 ВІДМІННІСТЬ

1. Відмінність, як звучить назва, — це те, чим одне відрізняється від другого.

Вона є потрібною: загальна, властива і найбільш властива.

Загальною відмінністю є розрізнення, досягнуте невласивою ознакою, як здорова людина відрізняється від хворої.

Власивою [відмінністю] є розрізнення, досягнуте власивою ознакою, як ефіоп відрізняється від європейця.

Найбільш властива відмінність — це розрізнення, взяте від сутності, як людина відрізняється від коня здатністю мислити. І ця відмінність є третьою універсалиєю.

2. Отже, відмінність визначається як вона є універсалиєю метафізично: це одне, здатне бути в багатьох (які відрізняються видом або числом), як найбільш спеціальна частина сутності; такою в людині є здатність мислити.

А відмінність як логічна універсалия — це одне, здатне говорити суттєво про багатьох у питанні «яким є?», як «розумне» в «людині».

Ознаки відмінності: всякий суттєво визначальний прикметник є відмінністю, як «чуттєве розумне».

3. Універсальна відмінність подвійна: родова і видова. Родова відмінність — та, яка є якийсь «рід, як чуттєве», яке є «істота».

Видова відмінність — та, яка є видом, як «розумне», що є «людина».

Існує й необхідна відмінність, яка є індивідуум, як «петровість (petreitas), яка є «Петро», але вона не є універсалиєю.

4. Обов'язок відмінності-універсалиї потрібний. Перше — розділяти рід, відносно цього називається подільною. Друге — є видом, відносно цього називається конститутивною. Третє — вид, утворений нею, відрізнити від будь-якого іншого виду. Згідно з цим обов'язком вона й має назву «відмінність».

Так «розумне» поділяє істоту ніби на дві групи.

Потім з одною групою істоти становить людину. Нарешті, виділяє людину і робить, щоб вона суттєво відрізнялась від тварини.

РОЗДІЛ 4 ВЛАСТИВЕ

1. Властиве називається чотирма способами. Першим способом властиве те, що відповідає одному, але не всякому, як людині бути філософом.

Другим способом властиве те, яке відповідає всякому, але не одному, як людині бути двоногою.

Третім способом властиве те, яке відповідає і всякому, і одному, але не завжди, як людині дійсно сміятися.

Четвертим способом властиве те, що відповідає всякому, одному і завжди, як людині бути здатною сміятися. І в цьому значенні властиве є четвертою універсалією.

Ознаки властивого: властиве — це те, що не є від сутності (тобто воно не є ані природою речі, ані частиною природи), однак необхідно впливає з природи і змінюється з нею, як здатність сміятися.

2. Властиве, як воно розглядається метафізично, визначається: це одне, здатне бути в багатьох акцидентально необхідно, як сила сміху або здатність сміятися. І так називається властивістю, здатністю або стражданням.

Логічно властиве визначається як одне, здатне говорити необхідно про багатьох у питанні «яким є?», як здатне сміятися. І так називається властивим.

Тут додай необхідне визначення, яке протиставляється не необхідному визначенню або тому, яке трапляється випадково; ним будуть визначатися п'ята й остання універсалії.

Такими, що необхідно визначають, називаються ті [ознаки], які або говорять про сутність речі, або так пов'язані з сутністю речі, щоб не могли бути від неї відірвані, бо відривалася б сама сутність. Про сутність речі говорять ті три попередні універсалії — рід, вид і відмінність. А нерозривно пов'язана з сутністю та четверта універсалія, очевидно,

властиве. Не необхідно, або випадково, визначаються ті, які ні не говорять про сутність, ані не зв'язані з нею перозривно. І такою є остання універсальна, а саме загальна акциденція.

3. Властиве є подвійним: родове і видове. Родовим є те, що необхідно витікає з родового ступеня, як дотик від створіння.

Видовим є те, що необхідно витікає від видового ступеня, як здатність сміятися від людини.

РОЗДІЛ 5

16

ЗАГАЛЬНА АКЦИДЕНЦІЯ

1. Загальна акциденція — це те, що можна додати і відняти від суб'єкта без зникнення суб'єкта. І цим загальна акциденція відрізняється від властивого, тому що властиве не може бути віднятим від суб'єкта, бо тим самим суб'єкт зникнув би, як здатність сміятися від людини. А загальна акциденція може відокремлюватись від суб'єкта або самою річчю, як «доктрина» від «людини», або, принаймні, думкою, як «білість» від «лебедя». Бо якщо хто заперечує, що лебідь білий, то хоч твердить це хибно, однак не відвертає цим сутності лебедя, тому що не заперечує, що лебідь є лебідь.

2. Метафізична акциденція визначається, що це є одне, здатне бути випадково в багатьох, як «білість».

Логічна акциденція — це одне, здатне говорити про багатьох не необхідно, або випадково, в питанні «яким є?», як «біле».

Ознаки загальної акциденції: будь-що не можна віднімати від будь-якого суб'єкта, є загальною акциденцією, як «білість», «чеснота» та ін.

3. Загальна акциденція подвійна: віддільна і невіддільна.

Віддільна — це та, яка природно може бути віднятою від суб'єкта, в якому є, як чорнота від європейця.

Невіддільна — та, яка не може бути природно відділена від суб'єкта, як чорнота від ефіопа.

ТРАКТАТ III КАТЕГОРІЇ, АБО ПРЕДИКАМЕНТИ

Звичайно предикаменти випереджуються анти-предикаментами і підставляються постпредикаментами, через що цей трактат складатиметься з трьох глав.

ГЛАВА I АНТИПРЕДИКАМЕНТИ

1. Антипредикаментами називається те, що необхідно знати для розуміння самих предикаментів. І воно є чотирискладовим.

2. Першого роду є дефініції рівнозначних, рівнозвучних, аналогічних і деномінативних не термінів, про які йшлося вище, а самих речей, позначених термінами.

Рівнозначними є ті, в яких і спільна назва, і зміст, позначений назвою, є одне й те саме.

Рівнозвучні — в яких також назва є спільною, а зміст, позначений назвою, різний.

Аналогічні — ті, загальна назва яких і зміст різні, але так, щоб вони мали якусь подібність або спорідненість. Вони називаються аналогічними навіть зі смислом рівнозвучності, тому що хоч зміст у них різний, однак заслуговують однієї й тієї самої назви внаслідок певної основи, або подібності, або спорідненості, інакше вони звичайно рівнозвучні. Вони випадково називаються рівнозвучними. І це без всякої певної причини їм надається одна й та сама назва.

Деномінативні — ті, які беруть назву від акцидентальної форми, як цар від царювання, філософ від філософії.

Знання їх усіх тому необхідне для предикаментів, щоб ми, очевидно, не віднесли до якогось одного роду щось, яке є різного роду, обмануті назвою рівнозвучності чи аналогією, і так не змішали всю його категорію.

3. Другого роду є поділи слів і речей. Слова поділяються на комплексні й некомплексні; але ця доктрина та сама, як і доктрина комплексних і некомплексних термінів. Подається ж тут лише як не-

комплексна, тобто в категорії розмістимо прості назви, які означають єдину річ.

Речі поділяються на універсальні субстанції, як людина, кінь; і окремі, як Петро, Буцефал; також [поділяються] на універсальні акциденції, як філософія, сила; і на окремі [акциденції], як філософія Петра і сила Буцефала.

4. Третього роду є два правила для доброго утворення категорій. Перше: те, що відповідає предикатові, відповідає й суб'єктові; або як повертають інші [автори]: все, що відповідає вищому (доповни — суттєво або як властивість), відповідає і нижчому; так, все, що відповідає істоті, яка є предикатом і вищим для людини, відповідає також людині, яка є суб'єктом і нижчим для істоти.

Я сказав «суттєво або як властивість», тому що коли щось відповідає предикатові випадково, то не повинно через це відповідати суб'єктові. Тому хоч людина, наприклад, здорова чи чорна, то не впливає необхідно, що Петро здоровий чи чорний. Це правило вчить, що схему категорій треба будувати так, щоб усі вищі [роди] відповідали нижчим.

Друге правило таке: роди не підпорядковані, а різні, вони мають різноманітні види і відмінності, як можна бачити в істоті й науці.

А підпорядковані можуть мати одні й ті ж види і відмінності, так види істоти є також видами живого, і відмінності, які поділяють істоту, поділяють також живе.

5. Четвертий рід антипредикаментів — це дефініція і поділ категорії.

Категорія, або предикамент, — це природний ряд родів, видів та індивідуумів, які містяться під якимось найвищим родом, як видно на шкалі Порфірія, що є однією категорією.

6. Спосіб, яким щось може відноситись до певної категорії, є трояким, а саме прямий, непрямий, або побічний, і редуktivний. Прямо містяться в категорії роди, види й індивіди. Непрямо — відмінності, а саме ті, які містяться збоку. Редуktivно містяться ті, які мають якусь спорідненість з категоріальним сутнім. Тому редуktivно в категорії містяться, по-перше, всі частини, які зводяться до свого цілого, як рука до людини, душа до живого. //

По-друге, позбавлення і заперечення, які зводяться до форм, відсутністю яких вони є, як сліпоты і заперечення зору до зору, який є прямо в категорії якості. По-третє, нарешті, принципи і виміри відносно тих, принципами й вимірами яких вони є, як точка (якщо дається) до безперервної кількості.

7. Для того, щоб щось прямо містилося в категорії, потрібно шість умов, наведених у такому дистиху:

Сутнє, правдиве, само собою, некомплексне та синонім і повне приймає схема категорії.

А саме, по-перше, повинно бути сутнє, очевидно, позитивне, тому позбавлення, заперечення і зовнішні називання не містяться в категорії прямо.

По-друге, повинно бути правдиве, тому сутнє розуму і вигадане з категорії виключаються. По-третє, повинно бути сутнє само собою, тобто єдиної природи, тому сутні акциденціями, тобто багатоскладової природи, з категорії виключаються. По-четверте, повинно бути некомплексне, тобто виражене одним словом, тому комплексні не мають місця в категорії. По-п'яте, повинно бути синонімом, тобто однозначним, щоб з категорії витіснялися рівнозвучні й аналогічні. По-шосте, нарешті, повинно бути повним, тому що частини відносяться до категорії лише редуکتивно.

8. Категорій є десять: субстанція, кількість, якість, відношення, дія, страждання, місце (*ubi*), положення (*status*), час (*quando*), володіння (*habitus*).

ГЛАВА II

ПРЕДИКАМЕНТИ

РОЗДІЛ I

СУБСТАНЦІЯ, КІЛЬКІСТЬ І ЯКІСТЬ

1. Субстанція визначається, що це сутнє, яке існує само собою, тобто незалежно від суб'єкта сприймання, як «бог», «ангел», «людина». Суб'єктом сприймання є те, поєднавшись з чим, форма не становить якоїсь природи. Тому тіло коня не є суб'єктом сприймання, а формування душі коня, тому що з нею утворює природу коня.

Субстанція подвійна: перша, або одинична, і друга, або універсальна.

Перша, або одинична,— та, яка не може говорити про численних, як «Платон». Друга, або універсальна,— та, яка може говорити про численних зокрема, як «людина», «істота».

2. Кількість — це акцидентальне сутнє, виражене само собою, і ним виражені інші, які є кількісними; як дошка довга не сама собою, а лініями, не сама собою широка, а поверхнею. Лінія довга сама собою, а поверхня сама собою широка.

Кількість подвійна: безперервна і розмежована. Безперервною є та, частини якої поєднані, як довжина, ширина. Розмежована — та, частини якої не поєднані, як подвійне (bipagius) і всі числа. Частини безперервної кількості називаються квантами, а розмежованої — квотами.

Безперервна кількість подвійна — перманентна і поступова. Безперервна перманентна — та, частини якої можуть бути разом протягом якогось часу, і вона називається величиною, яка є потрійною: лінія — це довга величина, поверхня або площа, яка є довгою й широкою величиною; і тіло, або маса, яка є довгою, широкою і глибокою величиною.

Поступовою є та, частини якої розміщені в постійній течії, щоб ніколи не перебували разом. І є подвійною: руху і часу. Рух — це почасова і поступова зміна, тобто така, що не відбувається в даний момент, а в часі, як ходіння, нагрівання. Час — це тривання руху, переважно небесного, і в першу чергу першого рухомого і сонця.

3. Якість — це сутнє, яке поповнює і завершує субстанцію в бутті або в дії. Є чотири двочленні види якості. Перший вид — це навик і диспозиція. Навик — якась міцна і постійна якість, якою природа добре чи погано проявляється в речі, як чеснота і вада. Диспозиція — якась якість, яка проявляє суб'єкт добре чи погано, не міцна, а минуша і не довготривала, як здоров'я і хвороба.

Другий вид якості — це природна потенція й імпотенція. Природна потенція — це якість, надана від природи легко щось робити або протистояти, як сила і міць для боротьби. А природна імпотенція — це якась безсилля природи щось робити або

чомусь притостояти, як неміцність сил і відсталість розуму. Третій вид — це страждальна якість і страждання.

Страждальна якість — це якість, що сприймається зовнішнім відчуттям і довше перебуває в суб'єкті, як блідість, винесена з довготривалої хвороби. Страждання — це якість, яка сприймається зовнішнім відчуттям, в суб'єкті триває недовго, як блідість від страху чи почервоніння від сорому.

Четвертий вид — це форма і фігура, які є майже одне й те саме, бо вони є не що інше, як якесь певне обмеження кількості, як коло, трикутник. Обмеження кількості в природних речах називається формою, а в мистецьких і математичних — фігурою.//

18

РОЗДІЛ 2

ВІДНОШЕННЯ, ДІЯ, СТРАЖДАННЯ

1. Відношення — це те, чим щось саме тим, що є таке, відноситься до іншого, як «панування», «рабство». Коротше — це стан одного щодо іншого.

Відношення, взяте найширше, поділяється на реальне і відношення розуму. Реальним є стан, який властивий самим речам. Так ефект відноситься до причини, частина до цілого. Відношення розуму — це стан, встановлений думкою між якимись [речами], як відношення виду до роду.

Реальне відношення поділяється на перехідне і категоричне. Перехідне відношення — це стан, що міститься в самій сутності речі, або сама сутність абсолютної речі, із своєї сутності й природи віднесена до іншого; як душа до тіла, частина до цілого. Категоріальним є те, яке не міститься в сутності речі, але наближається до неї, як батьківство відносно людини.

У відношенні, особливо категоріальному, треба відзначити чотири терміни: суб'єкт, в якому починає відношення [своє] буття, як Адам; термін, до якого відноситься суб'єкт; так, Авель є терміном батьківства Адама; віддалена основа, або корінь відношення; коли вона не покладена, то відношення не встановлюється; як породжувальна потенція Адама була віддаленою основою його батьківства.

Найближча основа, або умова, необхідна для відношення, — коли вона є, відразу відбувається відношення, тому вона називається причиною заснування; так дійсне народження Адама було найближчою основою його батьківства.

2. Дія — це вправляння активної потенції, як розуміння, нагрівання. Дія подвійна: іманентна, або внутрішня, і перехідна, або зовнішня. Іманентна дія — та, яка не виводить нічого поза тим, хто діє, як пізнання, бажання. Перехідна дія — та, яка продукує щось поза тим, хто діє, як нагрівання.

3. Страждання — це обмеження дії, як насолодження.

РОЗДІЛ 3

МІСЦЕ, ПОЛОЖЕННЯ, ЧАС І ВОЛОДІННЯ

1. Місце, або буття будь-де, — це наявність речі в місці. Воно подвійне: описове і визначальне.

Описове «місце» — це така наявність, щоб різні частини речі відповідали різним частинам місця; так, на місці є всі природні тіла. Визначальне місце — це така наявність, щоб вся річ була у всьому місці і вся в будь-якій частині місця. Так є в місці дух.

2. Положення — це певна диспозиція частин тіла до частин місця, як стояння, сидіння. Положення відрізняється від «місця», бо людина, яку везе колісниця чи корабель, змінює місце, хоч часто не змінює положення.

3. Буття «в часі» — це тривання речі, або тривалість існування, як буття в місяці, буття в дні.

4. Володіння — це корисне оточення тіла (тобто одягом або прикрасою) стосовно тіла істоти, як бути одягненим в туніку, шолом, мати перстень тощо.

ГЛАВА III

ПОСТПРЕДИКАМЕНТИ

Постпредикаменти — це якісь терміни, знання яких необхідне для повного розуміння категорій. Їх нараховується п'ять, а саме: протилежне, спосіб попереднього і наступного буття, спосіб буття разом, вид руху і спосіб мати.

1. Всі сутні є або дружніми, а саме одне чи друге з них, принаймні, витісняє інше, як людина та істота; або недружніми, які не можуть бути разом в одному й тому ж, як людина і кінь; або нерозрізнені, які ані себе не витісняють, ані взаємно собі не протистоять, як знання і чесність.

Недружні сутні є або відмінними, або протилежними. Відмінними є ті, які так суперечать між собою, що не менше суперечили б чомусь іншому відмінної природи, як «людина» і «лев». Протилежними є ті, які так суперечать між собою, що подібним способом не суперечать з іншим відмінної природи, як «тепло» і «холод». І вони чотири-складові: протилежні, заперечні, протирічні і релятивні. Протилежними є два позитивних, які розміщені під одним і тим же родом, найбільш віддалені між собою і взаємно виключають один одного й того ж суб'єкта, як чеснота і вада.

Заперечними є ті, одне з яких є якоюсь реальною формою, а друге є позбавленням чи відсутністю цієї форми у природному суб'єкті, як глухота і слух.

Протирічними є ті, одне з яких є позитивним сутнім, а друге — запереченням сутнього, як людина і не-людина.

Релятивними є ті, які співставляються між собою взаємними відношеннями, як батько і син.

2. Способів, якими щось називається попереднім чи наступним, є п'ять.

Перший — бути раніше в часі. Так, Авраам був раніше від Якова. Другий — бути раніше в природі, так, будь-яка причина є раніше від свого наслідку через залежність наслідку від неї, як вогонь і тепло, сонце і світло. // Третій — бути раніше в порядку природи, так, в промові вступ є раніше від викладу. Четвертий — бути раніше гідністю чи судженням, як душа раніша від тіла, багатий від бідного. П'ятий — бути раніше внаслідок існування, як відчуттям те позначається ранішим від іншого, тому що прямо виводиться з нього, але не взаємно, як тварина є раніше від людини. Стільки ж способами називається і наступне, і раніше, тому що смисл протилежних [речей] є протилежним.

3. Способів, якими щось називається таким, що є разом, може бути стільки, скільки є способів бути раніше. Однак розглядаються лише три. Перший спосіб — бути разом у часі. Так, Атаназія й Аррію називаємо синхронними, тобто вони були в один і той же час. Другий — бути разом природою, вони взаємно вводять себе порівнянням існування, однак одне не є причиною іншого, як господар і раб. Третій — бути разом у поділі, якими є члени одного цілого. Такими є види, на які безпосередньо ділиться рід, як людина і тварина. Тому говориться, що вони є разом, бо вони є разом у спільній для себе природі, звідки деякі [автори] називають їх такими, що є разом спільною природою.

4. А рух у широкому розумінні — це перехід від одного стану до іншого. Стверджують, що його є шість видів: народження, знищення, зростання, зменшення, альтерація і перенесення.

Народження — це перехід від субстанційного небуття до субстанційного буття. Знищення (корупція), навпаки, — перехід від субстанційного буття до субстанційного не-буття. Зростання — перехід від меншої кількості до більшої. Зменшення, навпаки, — перехід від більшої кількості до меншої. Альтерація — це перехід від однієї якості до протилежної, як нагрівання. Перенесення — це перехід від місця до місця.

5. Способів вважатися річчю нараховується сім. Перший спосіб вважатися річчю — це бути афектом замість якості, як чесноту вважаємо вадою. Другий спосіб — бути замість виміру, або протилежності, так вважаємо довжину. Третій — бути замість якогось оточення, як вважаємо одяг, вінок і т. д. Четвертий — бути замість складеного з якихось частин, так вважаємо руку, ногу. П'ятий — бути для вміщення чогось, як амфора має вино. Шостий — для володіння, так маємо поля, гроші. Сьомий — бути для зв'язку з чимось, так маємо друзів, недругів тощо.

КНИГА ДРУГА ТЕ, ЩО ВІДНОСИТЬСЯ ДО ДРУГОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Щоб правильно встановити другу операцію розуму, треба сказати про судження, і оскільки другою операцією розуму проводяться навіть визначення і поділ, які є двома попередніми інструментами знання, тому в цій книзі треба говорити про них.

ТРАКТАТ І СУДЖЕННЯ

Оскільки всяке судження є мова, тому в цьому трактаті спершу скажемо про частини мови і про саму мову, потім про поділи судження, тоді викладемо його властивості.

ГЛАВА І ЧАСТИНИ МОВИ І САМА МОВА

1. Частини мови подвійні — головні й менш головні. Головними є ім'я і дієслово, тому що в них, ніби у головних точках, міститься судження, яке встановлює розум про будь-яку річ. Менш головними є прислівники, прийменники та ін., які треба називати не так частинами, як означеннями чи зв'язками частин.

2. Ім'я — це значуще слово із встановлення, позбавлене часу, жодна відокремлена його частина нічого не означає, визначене і пряме. Називається словом, тому що це звук, вимовлений істотою через природні органи із спробою щось позначити. Називається, по-друге: «значуще із встановлення».

щоб відрізнялося від незначущих слів, так само від значущих з природи, як зітхання. Називається, по-третє: «позбавлене часу», не в тому розумінні, що ім'я не є знаком часу, бо є імена, що означають якийсь час, як день, ніч, година, час минулий, майбутній — і це є справжні імена, але тому, що ту річ, яку означають, не показують наявною в якомусь минулому, теперішньому чи майбутньому часі, а представляють її без жодної згадки часу. І цим ім'я відрізняється від дієслова. Говориться, по-четверте: «жодна відокремлена частина якого не означає», — щоб відрізнити від мови, окремо взяті частини якої є значущими. І хоч у складних іменах окремо взяті частини, здається, щось означають, однак насправді не означають того, що означали складені. Бо складне ім'я навіть означає якесь просте поняття розуму, а частина складового імені не означає ні цілого простого поняття, інакше друга частина була б порожньою, ані не може означати частини поняття, тому що воно є простим. Якщо б був комплексний термін, окремо взяті частини якого означали б усе те, що означають в комплексі, то треба сказати, що цей термін є не іменем, а іменами, і тому те визначення відповідає їм, взятим не разом, а окремо. Називається, по-п'яте: «визначене», щоб відрізнити від невизначених імен, як не-людина, не-ангел, які, оскільки не означають нічого певного, для логіки є непотрібними, хіба що іноді означають певну річ, як «дискутує не-граматист», де через «не-граматист» // позначається логік. Називається, по-шосте, «пряме», тобто називні відмінки, які одинокі вживаються в реченні для суб'єкта чи предиката.

3. Дієслово — це значуще слово із встановлення для означення часу, але означає те, що говориться про іншого, визначене і пряме. Називається — для позначення часу, — тому що, позначаючи щось, означає його з якимсь часом, минулим, кажу, або теперішнім, або майбутнім. Називається, — позначаючи те, що говориться про іншого, — тому що дієслово завжди означає або предикат, відповідний чи не відповідний суб'єктові, або, краще, означає саму відповідність чи невідповідність предиката суб'єкту. Називається — прямим, — тобто дійсні спо-

соби теперішнього часу, бо судження про теперішнє є мірою істинності. Бо коли я кажу: «Петро старався», то це судження не було б правильним, якби колись він дійсно не старався. Звідси інші часи і способи називаються відмінами дієслів. Інші частини визначення складаються з визначення імені.

Дієслово подвійне: субстантивне, як є єдиним: я є, ти є, він є; і ад'єктивне, яке містить у собі прикметник, такими є всі інші дієслова, також і дієслово «бути», коли воно означає одне й те саме, що й дієслово «існувати».

4. Мова — це значуще слово, частина якого, окремо взята, позначає як мовлення, а не як ствердження чи заперечення. Говориться, по-перше: окремо взята частина якої позначає, щоб [мова] відрізнялася від імені та дієслова. Говориться, по-друге: якась частина, бо не є необхідним, щоб завжди означали всі частини мови, як видно в цьому реченні: «Влігті є слово». Говориться, по-третє: як мовлення, бо якщо б усі інші частини мови стверджували чи заперечували, то вже не було б єдиної мови, а багатоскладова. Мова подвійна: досконала і недосконала. Досконала — та, яка має ясний смисл і заспокоює душу того, хто слухає; наприклад, коли скажемо: «Бог є духом».

Досконала двояка: сповіщальна і несповіщальна. Несповіщальна — та, яка хоч має певну думку, однак не означає чогось, чи воно істинне, чи хибне. Такі питальні висловлення, наказові, побажальні та ін. Сповіщальною є та, яка говорить про щось як правильне або хибне; такими є всі висловлення, утворені дієсловом дійсного способу, звідки й називається дійсний спосіб, тому що він щось дійсно говорить, тобто сповіщає, як: «Бог є милостивий». І цей сповіщальний вислів називається повідомленням, повідомлювальним, висловлювальним судженням та ін.

ГЛАВА II РІЗНІ ПОДІЛИ СУДЖЕННЯ

1. Як в інших речах, так і в нашій мові, а тому і в судженні є дві суттєві частини, а саме матерія і форма. І матерія також двояка: віддалена і най-

ближча. Віддаленою матерією судження є речі, про які твердить судження, а найближчою — ті терміни, які пов'язуються дієсловом. Їх є завжди два: один називається суб'єктом, — очевидно, та річ, про яку щось говориться; другий — предикат, а саме — те, що говориться про інше.

Формою судження є само поєднання суб'єкта і предиката чи роз'єднання, тобто ствердження чи заперечення, яке звичайно виражається через «є» і «не-є». Отже, згідно з цими частинами судження поділ його може бути різним.

РОЗДІЛ 1

ПОДІЛ СУДЖЕННЯ ВІДНОСНО МАТЕРІЇ

1. Відносно матерії судження є одне в необхідній матерії, інше — у випадковій, ще інше — у неможливій або віддаленій матерії. В необхідній матерії є судження, в якому предикат висловлюється про суб'єкт необхідно, або так, що його не можна заперечити, як: «Людина є істота, є дивна». У випадковій матерії, де предикат висловлюється про суб'єкт випадково, або так, щоб можна його заперечити, тому іноді він йому відповідає, іноді ні, як: «Людина співає». У неможливій, або віддаленій, матерії, де предикат про суб'єкт не може висловлюватись, як «Дерево є розумне». Знову ж, у будь-якій матерії одне судження просте, інше комплексне.

2. Просте — яке має один термін для суб'єкта, другий для предиката, як: «Людина є істота». Комплексне — яке містить численні терміни для суб'єкта або для предиката; і воно дорівнює численним судженням, як оце: «Петро та Іван увійшли в храм» дорівнює цим двом: «Петро увійшов», «Іван увійшов».

3. Просте одне є визначене, інше невизначене. Визначеним є те, яке має визначені обидва терміни, як: «Людина є істота». Невизначене — те, у якого котрийсь із термінів невизначений, як: «Людина є не-камінь».

4. Комплексне — одне складене ясно, інше — нечітко, воно називається роз'яснювальним.

5. Ясно складене є те, композиція якого здаєть-

ся очевидною; воно п'ятискладове: кон'юнктивне, диз'юнктивне, умовне, або гіпотетичне, причинове і розподільне. Кон'юнктивним є те, численні терміни якого поєднуються з'єднувальною часткою, як: «Арістотель був оратор і філософ». Диз'юнктивним є те, між численними термінами якого ставиться роз'єднальна частка, як: «Або Петро, або Павло прийде».

Умовним, або гіпотетичним, є таке, члени якого поєднуються умовною часткою «якщо», як: «Якщо хто обере мене, то збереже мою промову». Запам'ятай, по-перше: в умовному [судженні] член, введений часткою «якщо», називається гіпотезою і умовною частиною, також // — антецедентом, а те, що впливає з гіпотези, називається зумовленою частиною, або консеквентом. Запам'ятай, по-друге: щоб умова була правильною, необхідно, щоб зумовлена частина впливала з умовної, хай жодна в собі неправильна, бо тут розглядаються не члени, а їх зв'язок. 21

Причинним судженням є те, члени якого поєднуються причинною часткою «тому що», «тим, що» та ін., як: «Блаженні чисті серцем, тому що вони бачать бога».

Розподільним є те, члени якого пов'язуються якоюсь розділовою часткою. А розділові частки такі, які говорять, що одне не заважає другому. Вони отакі: однак, хоч, хоча, як в такому судженні: «Хоч бог милосердний, однак він справедливий».

6. Невизначено складене, або яке треба пояснити (exponible), — це таке [судження], композиція якого така невизначена, що потребує пояснення. Воно потрібне відносно числа потрібного роду часток, а саме: виключальне, виняткове і редуплікативне.

Виключальне — те, яке містить у собі виключальну частку. А виключальні частки такі: тільки, лише і подібні. І воно є двояким: одне виключальне від суб'єкта, а саме: суб'єкт якого вводиться виключальною часткою. Друге — виключальне від предиката, його предикат введений такою часткою. Приклад попереднього: «Тільки бог є вічним». Наступного: «Петро є лише граматистом». Вони повинні пояснюватись підтвердженням речі, введе-

ної такою часткою і виключенням усіх, крім неї, як: «Бог вічний, а все інше не вічне». Так само: «Петро вивчив граматику, а інші науки і мистецтва не знає».

Винятковим є судження, яке містить виняткову частку. Такими є оці: крім, за винятком, якщо зробиш виняток та ін. Як: «Всі створіння були у ковчегу Ноя, крім риб». Це судження пояснюється ствердженням усіх, до яких не відноситься така частка, і відкиданням тих речей, які вона вводить. Як зміст верхнього [судження] є: «Всі створіння були у ковчегу Ноя, не були лише риби».

Редуплікативним є судження, яке містить редуплікативну частку. Такими є: як, поскільки та ін. Як: «Вченого треба цінити як ученого». Ці речення пояснюють саму форму суб'єкта, який означають, повертаючись заради причини, чому предикат відповідає суб'єктові, і усуваючи всі інші причини. Наприклад, вище [судження] повинно пояснюватись так: «Вченого треба цінити не тому, що він багатий, красивий, сильний та ін., а тому що він підготував доктрину [науку]».

До цих трьох роз'яснювальних [суджень] приєднуються ще якісь три інші, а саме: порівняльне, початкувальне (*inceptivus*) і припинювальне (*desitivus*). Порівняльним є те, яке містить порівняльне з своїм відмінком. Як: «Арістотель був строгіший від Діогена»⁶. Воно пояснюється так: «Діоген був строгий, однак Арістотель був більш строгий».

Початкувальним є судження, в якому знаходиться початкувальне, або інхоативне, дієслово, як: «Починає розвиднятись». Воно пояснюється так: «Тепер розвидняється, а раніше не розвиднялося».

Припинювальним є те, в якому є частка, що означає припинення, як: «Я перестаю гуляти». Це значить: «Раніше я гуляв, а тепер більше не гуляю».

7. Далі, до матерії судження відноситься його кількість, тобто не що інше, як самотність чи багатоскладовість речей, за які в судженні сприймається суб'єкт. Бо він іноді сприймається за одну річ, іноді замість багатьох. Отож відносно кількості одне судження є універсальним, інше — частковим.

8. Універсальним є те, суб'єкт якого ставиться замість усіх собою позначених [речей] і іменується універсальним знаком. А універсальними знаками є оті синкатегореме: всякий, жоден, і той, і другий, ні один. Як: «Всяка людина є істота». Частковим є те, суб'єкт якого ставиться замість будь-яких [речей], позначених собою, і позначається частковим знаком. Такими є: хтось, той чи інший, більшість та ін. Як: «Якась людина біжить».

До часткового відноситься одиничне, суб'єкт якого сприймається за одну певну річ. Як: «Сократ⁷ був філософом».

Запам'ятай: судження, суб'єкт якого не позначається жодним знаком, називається невизначеним, але якщо б таке було в необхідній або неможливій матерії, то його треба віднести до універсального. То оце речення «Людина є істота» дорівнює цьому «Всяка людина є істота», і оте неможливе «Людина є камінь» відповідає цьому «Всяка людина є камінь». Якщо ж невизначене буде у випадковій матерії, то відноситься до часткового. Як: «Людина є справедливою», тобто «Якась людина є справедливою».

РОЗДІЛ 2

ПОДІЛ СУДЖЕНЬ ВІДНОСНО ФОРМИ

1. Оскільки формою суджень є само поєднання предиката з суб'єктом, а поєднання відбувається двояким способом думання, очевидно ствердженням і запереченням, то відносно форми судження, в першу чергу, є одне стверджувальне, інше заперечне.

Стверджувальним є те, яке стверджує одне про інше. Заперечним є те, яке заперечує одне про інше.

Запам'ятай: якщо стверджувальне судження є в необхідній матерії, то і само називається необхідним, тобто необхідно істинним, і воно не може бути заперечним. А якщо воно є у неможливій матерії, то й само неможливе, і воно не може бути істинним і не може не заперечуватись. Навпаки, заперечне, якщо воно є в неможливій матерії, то само необхідне, а якщо є в необхідній матерії, то

само є неможливим. А вже у випадковій матерії і те, й інше, а саме як стверджувальне, так і заперечне, самі також є випадковими, тобто можуть бути істинними чи хибними. Це ясно тому, хто досліджує, без прикладів.

2. Стверджувальне — одне ідентичне, інше — формальне. Ідентичне — те, в якому говориться одне й те саме про те саме. І воно потрійне. Перше — ідентичне річчю і поняттям, в якому предикат є одне й те саме — і річчю, і поняттям — з суб'єктом. Як в цьому судженні «Платон є Платон», також «Меч є мечем», і вони називаються жартівливими. Друге — ідентичне тільки річчю, не поняттям; в ньому предикат, хоча думці не здається, що він є одне і те ж з суб'єктом, однак в дійсності є. Як в цьому реченні «Справедливість бога є його милосердям». Третє — ідентичне тільки відносно суб'єкта; в ньому одне про інше говориться так, що хоч вони між собою не одне і те ж, однак мають солодке, хоч солодкість не ідентична білості, однак вони мають один і той самий суб'єкт, а саме в цукрі — субстанцію цукру. // Формальне є те, в якому одне, ніби форма, говорить про інше, яке порівняно з ним є ніби матерією. Як: «Цукор є солодке, біле» та ін.

Сюди відноситься якість судження, яка є подвійною: суттєва і випадкова. Суттєвою є сама форма судження, про яку сказано найближче.

3. Випадковою якістю є погодженість (*conformitas*) чи розходження (*difformitas*) судження зі своїм об'єктом або річчю, про яку складається судження.

Відносно цієї ознаки судження є подвійним: одне істинне, інше хибне. Істинним є [судження], яке про річ стверджує те, що їй відповідне, або заперечує, що їй невідповідне. Хибним є те [судження], яке стверджує про річ те, що їй невідповідне, або заперечує те, що їй відповідає.

4. Також відносно форми — одне є судження про другу прикладку, інше — про третю прикладку. Судженням про другу прикладку є те, в якому предикат, що міститься у зв'язці, ставиться на другому місці після суб'єкта. Як: «Людина живе». Про третю прикладку — те, в якому предикат окремо

від зв'язки ставиться на третьому місці після суб'єкта. Як: «Людина є живою». Юрба діалектиків називає також судження про першу прикладку, а саме в якому суб'єкт і предикат містяться у зв'язці. Як: «Живу», тобто «Я є живим». Але тут суб'єкт не так міститься, як розуміється,— це відомо граматистам.

5. Нарешті, відносно форми одне судження є абсолютним, інше — модальним. Абсолютним є те, яке означає, що другому властиве чи не властиве щось абсолютне. Як: «Людина є істота», «Людина не є каменем». Запам'ятай: абсолютне судження, яке одночасно є простим і закінченим, називається категоричним, тобто звичайним (*ordinaria*).

Модальним є те, яке означає, що щось властиве чи не властиве другому тим чи іншим способом. І як є чотири способи, а саме: необхідний (*necessarius*), випадковий (*contingens*), неможливий і можливий, так модальне судження є чотирьох видів, а саме: одне про необхідний, друге — про неможливий, третє — про випадковий, інше — про можливий [спосіб]. Про необхідний є те, яке говорить, що щось необхідно властиве іншому, як це: «Необхідно, що людина є істота».

Про неможливий є те, яке повідомляє, що щось не може бути властивим іншому, як: «Неможливо, що людина є каменем».

Про випадковий є те, яке вчить, що щось властиве другому випадково, як: «Випадково, що людина є вченою».

Про можливий є те, яке твердить, що щось може бути властиве другому. Як: «Можливо, що людина є двоголовою». Запам'ятай: в модальному судженні є дві частини, а саме спосіб і висловлення. Способом судження є термін, який виражає певний спосіб речі з чотирьох наведених вище, або природно, наприклад, коли я говорю: «Випадковим є, що людина є філософом»; або прислівниково, коли кажу: «Людина випадково є філософом».

А висловленням є само судження, спосіб від якого забирає зв'язка; як в цьому судженні «Необхідно, що людина є істота», оте «людина є істота» є висловленням. Запам'ятай, по-друге, всяке модальне судження відносно матерії є або необ-

хідним, або неможливим, але ні в якому разі не випадковим. Бо оце судження «Випадково, що людина є філософом», хоч є про випадковий спосіб, однак є необхідним.

Запам'ятай, по-третє: кількість і якість модального судження необхідно брати від способу, а не від висловлення. Звідси — спосіб необхідно означає універсальне стверджувальне судження, неможливе універсальне заперечне; випадково і можливо [означає] також одиничне, але не показує, котре з них стверджувальне, котре заперечне. Діалектики [тут] не погоджуються. Одні наділяють ствердження можливому, заперечення — випадковому. Інші навпаки. Ще інші (а саме які вважають, що випадкове і можливе або мало, або нічим не відрізняються) називають і одне, й друге стверджувальним судженням, якщо висловлення судження буде стверджувальним, а якщо буде заперечним, то називають заперечним. Звідси ясно, що автори третьої думки беруть якість модального судження не від способу, а від висловлення. Ми також приєднуємось до цієї думки як більш вірогідної.

ГЛАВА III ВЛАСТИВОСТІ СУДЖЕННЯ

Властивості судження є двоякого роду, а саме: абсолютні, які відповідають реченням, розглянутим окремо, і релятивні, які відповідають двом судженням, взаємно співвідносним.

Абсолютних є дві: кількість і якість. Про обидві було сказано в попередній главі про поділ судження.

Релятивних є три: протиставлення (*oppositio*), перетворення (*conversio*) і рівносильність (*aequipollentia*). Про них [скажемо] від початку.

РОЗДІЛ I ПРОТИСТАВЛЕННЯ СУДЖЕНЬ

1. Протиставлення суджень — це співставлення (*pugna*) двох суджень, які складаються з одного й того самого суб'єкта і предиката або щодо кіль-

кості, або щодо якості, або щодо одної й другої.

Треба зауважити: де говориться співставлення суджень щодо якості, треба розуміти суттєву якість, тобто ствердження чи заперечення, а не випадкову, тобто істинність чи хибність.

2. Протиставлення чотирискладове: контрарне, субконтрарне (*subcontraria*), підперемінне (*subalterna*), контрадикторне.

Контрарним протиставленням є співставлення двох універсальних суджень щодо якості. Таке є між цими судженнями: «Всяка людина є істота» і «Жодна людина не є істотою».

Субконтрарне протиставлення — це співставлення двох часткових суджень щодо кількості. Яке є між цими: «Якась людина є істотою», «Якась людина не є істотою».

Підперемінне протиставлення — це співставлення двох суджень щодо самої кількості. Яке є між такими: «Всяка людина є істотою», «Якась людина є істотою». І між отими: «Жодна людина не є істотою», «Якась людина не є істотою».

Контрадикторним протиставленням є співставлення двох суджень одночасно щодо кількості та якості. Таке є між цими: «Всяка людина є істотою», «Якась людина не є істотою». І між отими: «Жодна людина не є істотою», «Якась людина не є істотою».

Але щоб стало краще зрозумілим, яке з цих протиставлень краще, тобто які речення більше між собою // протирічать, треба запам'ятати такі чотири правила. Перше: контрарні судження одночасно не можуть бути істинними, хоч обидва можуть одночасно бути хибними. Бо в необхідній матерії стверджувальне є завжди істинним, заперечне — хибним, у неможливій, навпаки, стверджувальне — хибне, заперечне — істинне, а у випадковій — обидва хибні. Друге: субконтрарні судження не можуть бути одночасно хибними, хоч обидва разом можуть бути істинними. В необхідній матерії стверджувальне є істинним, заперечне — хибним; в неможливій заперечне — істинне, стверджувальне — хибне; у випадковій обидва істинні.

Третє: підперемінні судження обидва можуть бути одночасно істинними і обидва одночасно хиб-

ними. Бо у необхідній матерії обидва стверджувальні — істинні, обидва заперечні — хибні; в неможливій — обидва стверджувальні хибні, обидва заперечні істинні, у випадковій — універсальні як заперечне, так і стверджувальне — обидва хибні, часткові — як стверджувальне, так і заперечне — істинні.

Четверте: контрадикторні судження ніколи не можуть обидва бути істинними або хибними, а завжди одне з них істинне, друге хибне. Для кращого сприйняття цих протиставлень звичайно подає схема.

І це є протиставлення абсолютних і простих суджень. А оскільки протиставлятися можуть і кон'юнктивні, й модальні, то діалектики звичайно наводять численні пояснення і численні рисунки, майже згідно з числом різних суджень. Нам, однак, оскільки думка частіше розсіюється й перевантажується розноманітністю й великою кількістю схем і викладів, ніж удосконалюється, здається, не потрібно їх викладати, а найбільше тому, що вони не мають ніякого застосування, лише іноді можуть входити в мову, і всі вони добре можуть бути зведені до протиставлення простих, щоб говорити стисло.

РОЗДІЛ 2

ПЕРЕТВОРЕННЯ СУДЖЕНЬ

1. Перетворення суджень — це зміна одного судження на інше, якщо переміщені терміни — очевидно, суб'єкта на місце предикат і предиката на місце суб'єкт і якщо збережена та сама якість. Запам'ятай: тут треба розуміти якість не лише суттєву, а й випадкову, так, якщо попереднє судження, яке називається перетворюваним, було стверджувальним, то щоб наступне, яке називається перетвореним, також було стверджувальним. І якщо перетворюване заперечне, щоб перетворене було заперечним так само, якщо перетворюване істинне, щоб і перетворене було істинним, якщо перетворюване хибне, щоб і перетворене було хибним.

2. Таке перетворення вигадане для доказу деяких суджень, чи вони істинні, чи хибні, а саме

коли перетворюване з перетвореним мають взаємну відповідність. Як оті судження: «Якась істота є двонога», отже, «Якесь двоноге є істотою».

Отже, якщо хтось погодився, що одне з таких суджень істинне, то він необхідно визнає, що й інше є істинним.

3. Перетворення суджень дwoяке, а саме просте і через акциденції.

Простим є перетворення, коли одне судження перетворюється в інше, якщо переміщені лише терміни, але збережена не тільки якість, а й кількість, як: «Якась людина — вчений», отже: «Якийсь учений — людина».

Перетворення через акциденції — в якому з переміщенням термінів змінюється також кількість судження. Як: «Всяка людина є істотою», отже, «Якась істота є людиною».

Звичайно додається третій спосіб перетворення, і він називається через протиставлення, коли судження змінюється через додавання, але до обох термінів невизначеної частки «не», як оте «Всяка людина є істотою» перетворюється так: «Отже, всяка неістота є не-людиною». Але цей вид перетворення як некорисний для правил діалектики більшістю [авторів] опускається.

4. Щоб розпізнати, яким чином і які судження треба перетворювати, треба запам'ятати ці два вірші:

навіть стверджувальні можуть просто пере- творюватись, якщо предикат рівний за об'ємом з суб'єктом	Е та І [FЕІ] перетворюються просто, Е й А [ЕvА] через акциденції; А і О через протиставлення, і так відбувається все перетворення.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

В них два словечка Е на І [fЕІ] і Е й А [ЕvА] треба запам'ятати, бо їх голосні означають певні судження, а саме: голосна Е означає універсальне заперечне, І — часткове стверджувальне, А — універсальне стверджувальне. Отже, перший віршик говорить про універсальне заперечне й часткове стверджувальне, які позначає в слові (fЕІ), повинні перетворюватися просто. Універсальне стверджувальне, і знову ж універсальне заперечне, знаки якого є в слові (ЕvА), повинні перетворю-

ватись через акциденції. Наступний вірш під літерою О розуміє часткове заперечне, яке, вчить він, може бути перетворене не інакше, як через некорисне протиставлення.

РОЗДІЛ 3 РІВНОЗНАЧНІСТЬ СУДЖЕНЬ

1. Рівнозначність — це один і той самий зміст і значення двох, протиставлених собі суджень, коли до котрого-небудь з них додана раз чи двічі частка «не». Як оті судження: «Всяка людина є істотою», «Жодна людина не є істотою» — вони протилежні. Якщо ж до одного з них додаємо заперечення «не», вони стануть рівнозначними, тобто
24 такими, що мають один і той самий зміст // і значення. Бо «Всяка людина не є істотою» є те саме, що й «Жодна людина не є істотою». Так само «Жодна людина не є не-істотою» означає те саме, що і «Всяка людина є істотою».

2. А так як є чотири роди протиставлення, то кожне судження може мати три собі протиставлених: контрарне, підперемінне і контрадикторне; і тому три можуть бути йому рівнозначними: одне — з контрарного, друге — з підперемінного, третє — з контрадикторного. А як ті окремі можуть бути рівнозначними, пам'ятай три наступні правила.

3. Перше: щоб контрадикторне було рівнозначним контрадикторному, частку «не» треба ставити перед суб'єктом судження або перед цілим судженням.

Друге: щоб контрарне було рівнозначним контрарному, частку «не» треба ставити після суб'єкта судження перед зв'язкою.

Трете: щоб підперемінне було рівнозначним підперемінному, частку «не» треба ставити двічі — і перед суб'єктом, і після суб'єкта перед зв'язкою. Щоб ці правила легше закріплялися в пам'яті, вони охоплені діалектиками таким кострубатим віршем:

Перед — контрадик...
після — контра...
перед і після — підперемін...

«Перед контрадик...» означає перше правило, «після контра...» — друге, «перед і після підперемін...» — третє.

Наприклад, смисл цього судження «Всяка людина є істота» робить з усіх трьох, йому протиставлених, три рівнозначні; подивись, яке йому контрадикторне, яке контрарне, яке підперемінне.

Контрадикторним є оце: «Якась людина не є істотою». Постав попереду цього «не» згідно з першим правилом так: «Не якась людина не є істотою», і воно буде означати одне й те саме з розглянутим універсальним стверджувальним. А контрарним до цього розглянутого є таке: «Жодна людина не є істотою». Постав «не» після суб'єкта перед зв'язкою згідно з другим правилом так: «Жодна людина не є неістотою», і воно означатиме те саме з тим же розглянутим стверджувальним.

Підперемінне, нарешті, оце: «Якась людина є істотою». Постав у ньому двічі заперечну частку, спершу перед суб'єктом, потім після суб'єкта перед зв'язкою згідно з третім правилом так: «Не — якась людина не є істотою», і буде згідне й рівнозначне першому універсальному стверджувальному.

4. Використання рівнозначності не інше, як для пояснення сумнівних суджень, які мають ідентичний зміст, які декому можуть здаватися заперечними, хоч такими вони не є.

ТРАКТАТ II

ДВА ПОПЕРЕДНІХ ЗАСОБИ ЗНАННЯ, ТОБТО ВИЗНАЧЕННЯ (DEFINITIO), І ПОДІЛ

Треба знати, що засоби — це певні вигадані способи, якими інтелект може пізнати глибоко якусь річ, і вони називаються засобами знання, тому що розум користується ними для вироблення знань. І їх є три: визначення, поділ і аргументація; про аргументацію буде сказано в третій книзі, визначення і поділ викладено тут, бо вони є виразами і тому відносяться до другої операції розуму.

ГЛАВА I ВИЗНАЧЕННЯ

1. Визначення в широкому розумінні — це вираз, який щось пояснює. І воно двояке, а саме: визначення імені, яке властиво називається етимологією і дослідженням імені, і визначення речі, яке одинокє заслуговує назви визначення.

Визначення імені — це вираз, який пояснює смисл слова. Як: «Консул — це той, хто турбується про батьківщину», так само: «Обманювати — це йти проти розуму». Запам'ятай: ім'я приймається тут не за саме ім'я, якому протиставляється дієслово, а за будь-яке значуще слово.

Визначення речі — це вираз, який пояснює природу речі. Як: «Людина є розумна істота». І воно так повинно пояснювати природу речі, щоб показати, що ця річ, яку пояснює, відрізняється цим чи тим від усіх інших речей, які не мають такої ж природи. Звідси і називається визначенням, ніби описуючи якісь межі, в яких міститься ця чи та природа і немає ніякої іншої природи.

2. Визначення речі подвійне: суттєве і випадкове, або описове.

Суттєвим визначенням є вираз, який пояснює природу речі суттєвими частинами. І воно також двояке, одне суттєве метафізичне, друге суттєве фізичне. Метафізичне суттєве [визначення] — це вираз, який пояснює природу речі суттєвими метафізичними частинами, тобто такими, що розрізняються тільки поняттям. Як: «Людина є розумною істотою».

Фізичне суттєве — це вираз, який пояснює природу речі суттєвими фізичними частинами, тобто такими, які відрізнєні справді і властиво. Як: «Людина складена із раціональної душі й органічного тіла».

Випадковим, або описовим, визначенням є таке, яке описує природу речі не суттєвими частинами, а через властивості, або зовнішні причини, або, нарешті, через загальні акциденції. Те, яке описує природу речі через властивості, називається властивим визначенням. Як: «Людина є дивною істотою, сприйнятливою до науки» і т. д.

Те, яке пояснює через зовнішні причини, тобто через побуджувальну, чи фінальну, або через приклади чи через все разом, називається причинним визначенням. Як: «Людина — це істота, витворена богом, за образом і подобою цього ж бога, щоб його хвалила і сама була вічно щасливою».

А те, яке пояснює через загальні акциденції, називається суто акцидентальним, яким є оте [визначення] Поліфема у Вергілія⁸:

Безформне, страшне, величезне чудовисько,
у якого відібрано світло, тримає обману
сосну і пробує нею дорогу.

3. Для кращого дослідження визначення треба запам'ятати такі три правила. Перше: // визначення повинно бути яснішим від свого визначеного, бо те, що пояснює, повинно бути яснішим від того, що пояснюється. Отже, треба уникати нерозумних, сумнівних, невживаних слів тощо. 25

Друге: повинно бути коротким, бо короткість необхідна, щоб визначення легше схоплювалося й міцніше осідало в пам'яті, але щоб короткість не заступала ясності.

Третє: повинно бути взаємозамінним з тим, що визначає; тобто щоб суб'єкт визначення міг стати предикатом, а предикат суб'єктом.

Деякі [філософи] додають два інші [правила]; одно: щоб визначення відповідало всякому одному і лише своєму визначеному. Але це виходить з безпосередньо розміщеного [вищого]. Друге: щоб у визначенні нічого не невистало і щоб ніщо не було зайвим. Буде невистати чогось, коли відсутнє щось таке, при відсутності чого визначене не відрізняється від усіх речей іншої природи. Як, коли б хто визначив людину: «Людина — це субстанція, наділена розумом», бо так людина не відрізняється від ангела. Але це правило також міститься в третьому тією своєю частиною, яка стоєється [відповідності] визначення з визначеним, йому ніщо не відсутнє. А бути зайвим у визначенні — значить бути тим, що або не відноситься до пояснення сутності речі, наприклад, коли скажемо: «Людина — це розумна двонога істота», або може бути зрозумілим вже з якогось одного по-

ставленого предиката, наприклад, якщо скажемо: «Людина є розумна жива істота», — бо дуже добре розуміється, що є живим, якщо є істотою. І цією своєю частиною це правило відноситься до другого наведеного вище. Бо не є коротким те визначення, яке має щось зайве.

ГЛАВА II

ПОДІЛ

1. Поділ — це вираз, яким ціле ділиться на свої частини, наприклад, коли скажемо: «Одна частина людини — тіло, а друга — дух». Ціле у діалектиків називається подільним, а частини — членами, які поділяють.

Поділ один є поділом слова, інший — речі.

2. Поділ слова — це вираз, яким поділяємо певне слово чи вираз, що має багато значень, на ті [значення], і ними [його] пояснюємо. Наприклад, коли говоримо: «Це слово «гострий» іноді означає форму кута, іноді річ, яка коле, іноді звук, запах» і т. д. Таким чином поділяються всі рівнозвучні й аналогічні слова. Цей поділ інакше називається розрізненням.

Поділ речі — це розділення якоїсь цілої речі на свої частини. Поділів речі є стільки, скільки є видів цілого.

3. Отже, перший: одне є ціле само собою, інше — через акциденції. Ціле само собою — таке, частини якого самі собою є частинами. Як людина відносно тіла і душі і само тіло відносно голови, руки, ноги і т. д.

Ціле через акциденції — таке, частини якого є акциденціями, тобто вони не є його частинами, а є в його частинах, як перстень зі смарагдовою геммою відносно зелені, яка є в геммі, та жовтизни, яка є в золоті.

Ціле само собою є подвійним: потенціальне й актуальне. Потенціальне ціле — те, яке має частини, що через це називаються суб'єктивними частинами; таким [цілим] є всяка універсалія відносно своїх нижчих [елементів]. Звідси ціле називається також універсальним. Актуальне ціле — те, яке має частини в собі. І воно подвійне: суттєве й інтеграль-

не. Суттєве ціле — те, яке має суттєві частини в собі. І воно знову подвійне: фізичне й метафізичне. Ціле фізичне — частини якого справжні, є частинами в речі й становлять собою сутність речі, і вони відрізані між собою. Як у всякому тілі матерія і форма, вони становлять суть речі, а коли одне з них усунути, то формально річ перестає бути тим, чим була. Наприклад, коли віднята душа чи тіло, людина перестає бути людиною. Тут треба запам'ятати: тому що коли одне усунуто, то друге формально перестає існувати, а саме те, без чого річ не може бути ані розпочатись, — коли воно відняте, то річ формально не існує. Наприклад, тому що людина не тільки не може бути, але й не може зачатися без тіла чи без душі, то коли одне з них усунуто, річ-людина формально перестає існувати, а якщо усунуто те, без чого річ не може бути, але може зачатися, то річ перестає існувати не формально, а наслідково, тобто за усуненням того слідує усунення іншого, і вже коли воно усунуто, річ формально перестає існувати. Так, коли усунута голова, людина перестає існувати, але наслідково, тому що за усуненням голови слідує усунення душі, а коли вона відрізана, людина перестає існувати формально.

Ціле метафізичне — це таке, частини якого не є частинами в речі, тому що вони реально не відрізняються між собою, а відрізняються лише розумом і так є частинами. Наприклад, коли я тверджу, що людина наділена відчуттями і тому їй властива душевність, і наділена розумом і тому їй властива розумність, то я кажу, що людина складається з душевності й розумності, проте вони обидві — одна й та сама річ, але тому що придатні для різних дій, то сприймаються ніби двояко і поділяються розумом на якісь частини.

Ціле інтегральне — те, частини якого відновлюються, тобто становлять ціле не в сутності, а в повноті. І воно подвійне: однорідне й різнорідне.

Однорідне ціле — те, частини якого мають однаковий зміст і назву зі своїм цілим, як м'ясо, вино та ін., їх частини взагалі подібні й всі називаються м'ясом, вином.

Різнорідне ціле — частини якого різні за змістом і назвою з самим цілим; як рука є різнорідним цілим, бо має частини — кістки, м'ясо, нерви, шкіру й ін., які різні за природою й назвою як між собою, так і з самим цілим, як рука.

4. Отже, поділ речі — це поділ цілого само собою або цілого через акциденції. І знову ж, поділ цілого само собою — або цілого потенціального, або актуального. І знову, поділ цілого актуального — або цілого суттєвого і його або метафізичного, або фізичного; або цілого інтегрального — і того або цілого однорідного, або різнорідного.

Запам'ятай: числу і поділові цілого самі собою можуть відповідати число і поділ цілого через акциденції.

26 5. Правил доброго поділу є чотири //.

Перше: окремі члени, які ділять, містять менше, ніж ціле, а всі, разом узяті, становлять ціле. Сюди відноситься діалектична аксіома: всі члени, які ділять, взяті разом чи пов'язано, чи роз'єднано, взаємно ототожнюються з цілим. Звідси, поділ істоти на розумну і ту, яка ірже, не є добрим, бо вони не ототожнюються взаємно з цілим.

Друге: члени, які розділяють, повинні бути собі протилежними якщо не в дійсності, то в думці. Під протилежними тут треба розуміти відрізені. Очевидно, вони повинні так між собою протирічити, щоб один не міг бути в іншому або міститись під іншим. Звідси, погано поділиш тіло людини на голову, очі, ніс та ін. Це правило найбільше допомагає при поділі потенціального цілого на підпорядковані частини, а саме щоб вони були такими, які не можуть говорити про одне і те саме.

Третє: щоб члени, які поділяють, були безпосередніми, тобто такими, які не могли б бути названі частинами інших частин, а містили в собі всі інші. Звідси — погано поділялося б живе на трави, квіти, людей, левів та ін., а треба поділяти на рослини та істоти. Бо трави і квіти є частинами, підпорядкованими тому родові — рослині, а люди і леви цьому — істоті.

Четверте: щоб, наскільки можна, члени, які поділяють, називалися даними іменами. Звідси — неправильно скажеш, що одна частина людини —

тіло, а друга — не-тіло. Однак цей закон іноді спростовується — і, по-перше, через відсутність слів, якими ми могли б властиво назвати окремі частини. Тому ми поділяємо істоту на розумну і нерозумну, бо хоч знаємо різницю, якою людина відрізняється від інших живих, та не знаємо, чим позитивно відрізняються тварини від людини. Потім — не шанують цього закону через велику кількість членів, протиставлених один одному, бо щоб їх зокрема назвати, потрібна була б величезна винахідливість думки, тому всім надається заперечна назва.

До цих чотирьох інші [автори] додають ще два. Перше: щоб у поділі не було відсутнє те, що у цілому.

Друге: щоб не було чогось забагато, тобто щоб у поділі не було більше, ніж у цілому. Але вони два містяться у першому, вміщеному вище [правилі], як видно тому, хто спостерігає.

КНИГА ТРЕТЯ ТЕ, ЩО ВІДНОСИТЬСЯ ДО ТРЕТЬОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Оскільки третя операція розуму — дуже широка дорога, якою розум від будь-яких пізнаних [речей] приходить до пізнання інших, які були невідомі, і від тих йде до шукання інших й інших, звідки й називається блукання, тому обов'язком цієї книги є сказати про таке блукання. Хоч його є численні форми, одна найдосконаліша з усіх, в якій, ніби у постійній головній точці, крутиться майже вся мова усіх людей — це силогізм. По-латині він називається роздумуванням. Про нього нам треба сказати спершу взагалі, потім треба розглянути три його види, гідні окремого розгляду.

ТРАКТАТ I СИЛОГІЗМ ВЗАГАЛІ

Щоб правильно велося трактування силогізму взагалі, спершу треба викласти його природу і дати різні відхилення форми, особливо треба розкрити ніби його мозкову частину, якою є консеквент, потім треба сказати про синтез, або його різну структуру і правила, тоді про аналіз або розв'язання.

ГЛАВА I
ПРИРОДА РІЗНИХ АРГУМЕНТАЦІЙ СИЛОГІЗМУ,
ТАКОЖ КОНСЕКВЕНТИ

РОЗДІЛ I
ВИЗНАЧЕННЯ СИЛОГІЗМУ

Арістотель так визначає силогізм: це вираз, у якому є щось дане, а щось інше необхідно впливає з того, що дане.

Називається — вираз — в широкому розумінні замість мови, в якій є більше, ніж одне речення. Називається — в якому, коли щось дане, інше впливає, тобто: в якому два судження повинні бути дані попередньо, звідси вони називаються попередньо даними [засновками] і антецедентом, і потім впливає третє, яке називається консеквентом і висновком. Називається — інше необхідно впливає від тих даних тому, що висновок міститься в засновках, як буде видно із сказаного в іншому місці, і тому впливає із них необхідно. Але для розуміння природи силогізму треба сказати щось ясніше: дещо нам відомо більше, дещо менше, як те, що рослина росте, більше відоме, а те, що вона живиться, менше. Знову ж, з тих більш або менш відомих одні мають між собою якийсь природний зв'язок, інші — ні. Якщо менш відомі мають зв'язок з більш відомими, то мають [його] з точки зору нашого інтелекту так, щоб легко схоплював менш відоме, якщо схоплює більш відоме. Отже, коли наш розум, роздумуючи про якусь річ, натрапляє на щось таке, чого не знає, то [йому] не треба додавати до речі чи усувати від неї те, чого вона не має, а відразу якимсь природним мистецтвом приходиться до того, що знає про цю річ. Як, наприклад: приходиться до того, що йому відоме про рослину, тобто що вона росте, коли побачить, що те, в чому раніше сумнівався, а саме, чи рослина живиться, має якийсь зв'язок з тим [попереднім] і розв'язує свій сумнів та стверджує, що рослина живиться. Таким чином, із зв'язку одного з іншим приходимо до пізнання його зв'язку з іншим третім, як: коли я дізнаюся, що Есав був братом Якова, який був сином Ісаака, відразу знаю, що

той же Есав був сином Ісаака. Так, наш розум, коли пізнав зв'язок одного з другим, а саме живлення із зростанням, приходить до пізнання зв'язку його з третім, з яким, знає, друге пов'язане, як живлення з рослиною, і тому стверджує те про це; а якщо б не побачив такого зв'язку, тоді або не на-смілювався б ні стверджувати, ні заперечувати, а саме якщо невідоме з відомими не є контрадикторними; або якщо були б контрадикторними, то нічого б, сумніваючись, не заперечив. І для цього способу застосовується використання третьої операції нашим інтелектом, хоч із-за неймовірної швидкості діяння здебільшого її не помічаємо. З цього легко

27 видно // чого хотіло б собі величне визначення силогізму. Силогізм — це такий вираз, в якому з певних даних випливає щось інше від них.

Зрештою, в такому ході (*discursus*) думки повинно бути взагалі три судження, перше з яких komponує те відоме з невідомим, друге — те саме відоме komponує з річчю, про яку запитується невідоме; третє — саме пізнання того невідомого, як у наведеному прикладі. В першому — думка komponує ріст із живленням і говорить, що все, що росте, живиться. В другому, знову, ріст komponує з рослиною і говорить: «А всяка рослина росте», в останньому розв'язує свій сумнів і говорить: «Отже, всяка рослина живиться».

Запам'ятай: те більш відоме називається аргументом; тому хід думки, яким вона підходить від більш відомого до менш відомого, називається аргументацією.

РОЗДІЛ 2

ІНШІ АРГУМЕНТАЦІЇ, КРІМ СИЛОГІЗМУ

1. Описаний вище хід думки, коли вона передається усно, не завжди має всі три експресивні [дані] судження, а іноді лише два. Перше, яке зображає більш відому річ, і друге, яке виводить невідому з більш відомої. Іноді пов'язані два чи більше ходів думки видаються за один. Звідси породжені різні форми аргументацій. І якщо вони складаються лише з двох суджень, то називаються недосконалими силогізмами. Їх є три: зразок, індукція й ентимема. Якщо складаються з більше,

ніж трьох речень, то називаються комплексними силогізмами, і такими є дві аргументації: дилема і сорит.

2. Зразок — це така аргументація, в якій менш відоме судження береться з одного більш відомого подібного, що має одне чи багато окремих пізнаних. Як: «Помилував бог Данила, який кається, отже, і тебе, якщо каєшся, помилує».

3. Індукція — це [аргументація], в якій є одне універсальне судження: з одного виводиться друге, яке містить всі окремі зокрема. Як: «Ця людина є істотою, і та є нею, й інша є нею, і так про інших; отже, всяка людина є істотою».

4. Ентимема — є тоді, коли одне судження розпізнається з другого або часткового, або універсального. Як: «Бог добрий, отже, і милосердний».

Індукція відрізняється від зразка, тому що він перераховує дещо одиничне, іноді одне застосовує замість аргументу, але все це одиничне.

Ентимема відрізняється від зразка й індукції тим, що іноді за аргумент ставить окреме, іноді універсальне. І, крім того, вводить одночасно або часткове, або універсальне судження, в чому особливо відрізняється від індукції.

А всі три відрізняються від силогізму тим, що той утворюється трьома судженнями, а ці — двома.

Причиною, чому в ході іноді замовчується одне речення, є те, що з двох більш відомих речень, з яких виводиться третє, часто одне є так ясне, що, навіть не висловлене, легко мається на увазі. Тому якщо в етимемі заперечується виведення наступного з попереднього, то доводиться звичайно, не інакше як наводячи те судження, яке замовчувалося, і утворюючи справжній силогізм.

5. Дилема — це роздвоєна аргументація, в якій доводимо своє чи заперечуємо чуже так, щоб супротивник вибрав будь-яку частину, тоді треба торкнутися причини. Має три частини, як і силогізм. Перша, яка може бути названа більшою, завжди диз'юнктивна. Друга, яка може називатися меншою, заперечує і один, і другий. Друга, яка може називатися меншою, заперечує і один, і другий диз'юнктивний член у більшій і подає причини заперечення. Третя — сам висновок, який намагає-

мось довести. Таким чином зможеш ствердити оте судження: «Розумний є сильним у всякому випадку і незмінний господар долі». Чи в нещасті або в гіршій долі розумний не є незмінним? Ані в нещасті, бо він наділений терпінням, ні в гіршій [долі], бо має спокій душі, отже, в жодному випадку він не є несильним, але тому що це є те саме, отже, в усякому випадку він є сильним і господарем долі. Тут ховаються три силогізми: один гіпотетичний (про нього далі), як він виходить з більшого, меншого, взятого окремо, і висновку. Два інші — категоричні, як видно з приєднаних до меншого думок.

Запам'ятай: обов'язково в диз'юнкції дилеми завжди повинні бути такі члени, між якими не вмістився б жоден середній, і в цьому полягає вся сила і найголовніше цієї аргументації.

6. Сорит — це сплетіння численних суджень, зчеплених так, що предикат попереднього є суб'єктом наступного, поки перший суб'єкт не порівнюється з останнім. Як: «Всяка людина є істотою», «Всяка істота є живою», «Всяке живе є змішаним», «Всяке змішане складається з елементів», «Всяке злите з елементів складається з протилежностей», «Всяке злите з протилежностей є знищеним», «Отже, всяка людина є знищеною».

В цій аргументації ховається стільки силогізмів, скільки є суджень, бо вони можуть бути розв'язані так, починаючи від останнього: «Всяке злите з протилежних, знищене. Людина злита з протилежних. Отже, людина знищена». Менший [засновок] цього силогізму доводиться вищим судженням: «Всяке злите з елементів є злитим з протилежностей. Людина злита з елементів. Отже, людина злита з протилежностей». І менше цього силогізму знову треба доводити — через вище судження. Але ця форма аргументування дуже рідкісна і ледве коли вживається.

РОЗДІЛ 3

КОНСЕКВЕНЦІЯ

У всякій аргументації містяться три: антецедент⁹, консеквент¹⁰ і консеквенція¹¹. //

ме і заслужено першим повинно бути пізнане, бо з нього пізнається те, що є невідомим. І він складається то з одного, то з двох суджень. Консеквент — це саме те, що виводиться з більш відомого.

А консеквенція — це сам зв'язок консеквента з антецедентом. Як: «Бог добрий, отже, бога треба любити». «Бог добрий» — називається антецедентом. «Бога треба любити» — консеквент. А зв'язок обох суджень, позначений часткою «отже», називається консеквенцією.

Отже, треба добре знати, що не слід змішувати консеквенцію з консеквентом.

Здебільшого є істинний консеквент і хибна консеквенція, а саме якщо немає жодного зв'язку консеквента з антецедентом. Наприклад, якщо скажеш: «Вогонь гарячий, отже, молоко біле». І навпаки, іноді консеквент буде хибним, проте консеквенція істинна: «Всяка людина є каменем, отже, Петро є каменем». Консеквенція істинна, тому що консеквент виводиться, як слід: однак консеквент хибний, тому що виводиться з хибного антецедента.

Треба запам'ятати, по-друге: консеквент, оскільки має двоякий смисл, може розділятися, а консеквенція, оскільки не означає нічого іншого, як зв'язок одного з іншим, ніколи не роздільна, або погоджена, коли консеквент правильно впливає з антецедента, або, якщо консеквент поводить-ся інакше, заперечна.

2. Консеквенція за загальним поділом є дво-складовою: перша — коли антецедент і консеквент складаються з одних і тих самих термінів. Їх є чотири види. Перший: коли судження впливає з себе самого. Як: «Всяка людина є істотою, отже, всяка істота є людиною». Але така консеквенція є пустою. Другий: коли з одного судження впливає друге, рівнозначне. Як: «Всяка людина є істотою, отже, жодна людина не є не-істотою». Це таке ж пусте, як і перше. Третій: коли підперемінне, тобто часткове, впливає з універсального, суб'єктом якого воно є. Як: «Всяка людина є істотою, отже, якась людина є істотою». Четвертий: коли з одного перетвореного впливає перетворююче. Як: «Всяка

людина є істотою, отже, якась істота є людиною». Друга консеквенція та, коли антецедент і консеквент не складаються з одних і тих самих термінів, тому що в антецеденті міститься якась така думка, якої немає в консеквенті, і, однак, є зв'язок тієї думки з консеквентом, який розпізнаватиметься частково з нижче поданих правил, частково з розміщення. Про них пізніше.

Ця консеквенція називається власне аргументацією, а наведені вище види назвеш хіба що невластивими аргументаціями.

3. Ця друга консеквенція одна є формальною, друга — матеріальною. Формальною є така, коли питання виводиться з смислу диспозиції, якою аргумент диспонується з суб'єктом і предикатом питання. Як у цьому силогізмі: «Все, що відчуває, є істотою». А людина відчуває. Отже, людина є істотою». Природа цієї формальної консеквенції така, що вона буває добра й істинна навіть у хибних чи неможливих речах, як: «Всяка людина є каменем. Петро є людиною. Отже, Петро є каменем».

Матеріальною консеквенція є тоді, коли питання виводиться силою самої матерії, а саме якщо істинний консеквент і матерія, про яку йдеться, тому що, коли він хибний, то не може виводитись, бо антецедент позбавлений належної диспозиції. Як: «Всяка істота відчуває. А всяка людина відчуває. Отже, всяка людина є істота». Тут добре впливає висновок з двох попередніх суджень. Зрештою, якщо витвориш силогізм таким способом в іншій матерії, то вона не завершить [силогізм]. Як: «Всяке дерево росте. А всяка людина росте. Отже, всяка людина є деревом».

Треба знати, що недосконалі силогізми завершуються хіба що матеріальною консеквенцією, бо у двох судженнях не може бути найбільш правильна форма аргументування.

Матеріальна консеквенція одна є необхідною, коли консеквент необхідно пов'язується з антецедентом. Як: «Всяка людина відчуває. Отже, всяка людина є істотою». Інша — тільки ймовірною, коли консеквент пов'язується з антецедентом не неймовірно, але хоч із ним є дуже часто, проте іноді

може з ним не бути. Як: «Всяка мати любить синів. Отже, ця мати любить».

4. Правила для пояснення консеквенції, правильна вона чи неправильна, нараховуються діалектиками числом п'ять.

Перше: з істинного випливає хіба що істинне, а з хибного — то істинне, то хибне. Це правило має силу про формальну консеквенцію. Смысл правила: якщо антецедент з консеквентом розміщуються, як належить, і весь антецедент був істинним, то істинним буде і консеквент. Як: «Всяка істота відчуває; а всяка людина є істотою; отже, всяка людина відчуває». А якщо антецедент весь або його частина була хибною, хоч консеквенція завжди буде правильною, то консеквент буде іноді істинним, іноді хибним, як у двох наступних силогізмах: «Всякий кінь відчуває, а всяка людина є конем, отже, всяка людина відчуває». Тут і правильна консеквенція, й істинний консеквент. Так само: «Всякий кінь ірже, а всяка людина є конем, отже, всяка людина ірже». Тут також правильна консеквенція, однак хибний консеквент.

Друге: все, що відповідає антецедентові, відповідає й консеквентові, але не навпаки. Під антецедентом тут слід розуміти нижчий термін, під консеквентом — вищий, тому що в розповідях вищий добре впливає з нижчого, а не навпаки. Звідси — все, що може бути сказане про людину, як вона двонога, без пір'я, можна сказати і про істоту. Не навпаки: бо багато, що говорить про істоту, як вона чотиринога, оперена, не може бути сказане про людину.

Третє: все, що суперечить консеквенту, суперечить і антецеденту, не навпаки. Так, тому що істоті суперечить бути рослиною, то те саме суперечить і людині, а хоч людині суперечить бути опереною, однак це не суперечить істоті.

Четверте: з чого випливає антецедент, з того впливає і консеквент, не навпаки. Так, тому що впливає, що істота є з людини, тому з тієї самої людини впливають усі консеквенти істоти, як живе тіло та ін. Тому якщо Петро є людиною, то Петро є й живим тілом та ін. А з чого впливає консеквент, з того не може виводитись антецедент, бо

істота впливає з лева, вола й ін. Однак з них не може виводитись людина, тому що вона є антецедентом істоти. Бо хибним є говорити, що рикаючою істотою є лев, отже, рикаюча істота — людина.

П'яте: в правильній консеквенції з протиставленого протирічного консеквента виводиться протирічне антецедента. Як, якщо оце правильна консеквенція: «Всяка істота є каменем, отже, всяка людина є каменем», то буде виводитись так: «Якась людина не є каменем», що є протирічним консеквента, «отже, якась істота не є каменем», що є протирічним антецедента.

Але це правило зводиться до третього, бо якщо з протирічного консеквента не виводилося б протирічне антецедента, то щось суперечило б консеквентові, що б не суперечило антецедентові, // це суперечить першій частині третього правила.

Ці останні чотири правила мають значення в тих [судженнях], які не виводяться взаємно, а саме одне з них є вищим, друге нижчим. А те, що є нижчим, завжди є антецедентом, а те, що вище, є завжди консеквентом (якщо не виділяється універсальним знаком, бо тоді стане протилежним). Бо хоч вищі консеквенції буття є першими від нижчих, однак у нашому пізнанні спершу пізнаються нижчі, потім вищі, тому що спершу пізнаємо окремо, а те, що в ступенях найвищих родів є нижчим, є ближчим до окремого, а тому й більш необхідне.

Сюди треба віднести третє правило діалектиків, а саме: від нижчих до вищих правильна консеквенція стверджувальна, неправильна — заперечувальна, і навпаки, від вищих до нижчих правильна — заперечувальна, неправильна — стверджувальна.

ГЛАВА II

СИНТЕЗ, АБО РІЗНА СТРУКТУРА СИЛОГІЗМУ І ІІ ПРАВИЛА

Щоб правильно осягнути структуру силогізму, треба розглянути частини і силогістичні правила. Частин силогізму, як і всякого витвореного цілого, є дві: матерія і форма.

А правила двоякі: фундаментальні й директивні, які знову ж подвійні. Бо одні директивні в конструктивному силогізмі, інші — в реформативному. Для них зокрема послідуєть окремі розділи.

РОЗДІЛ 1 МАТЕРІЯ СИЛОГІЗМУ

1. Матерія, з якої конструється силогізм, є двояка: віддалена й найближча. Віддаленою матерією силогізму є терміни, тому що з них безпосередньо компонується судження, потім з суджень — силогізм. В силогізмі повинно бути три терміни. Два, про які запитується кон'юнкцією чи суперечністю, тобто суб'єкт і предикат питання; і предикат також називається більшим крайнім, або більшим терміном. Суб'єкт називається меншим крайнім, або меншим терміном. А третім є той термін, який сприймається як більш відомий для шуканого питання і називається середнім, або середнім терміном, або, як сказано вище, називається аргументом. Окремі терміни ставляться в силогізмі двічі, щоб із трьох термінів утворилися три речення, і більший крайній є у більшому [засновку] і у висновку; менший крайній — у меншому [засновку] і у висновку, а середній є у більшому й у меншому [засновках], але ніколи його немає у висновку.

2. Найближчою матерією силогізму є речення [засновки], тому що з них безпосередньо компонується силогізм. Речень повинно бути три. Перше називається більшим [засновком], тому що містить більший крайній і середній [термін]; по-іншому називається першим засновком і тезою.

Друге — менше, воно містить менший і середній терміни і по-іншому називається другим засновком, або гіпотезою [підтеза]. Третє, яке є самим питанням, виставленим для доведення, називається висновком і консеквентом, тому що випливає із засновків, тобто з більшого і меншого, які разом узяті називаються антецедентом і засновками, тому що ставляться перед висновком і його випереджають.

РОЗДІЛ 2 ФОРМА СИЛОГІЗМУ

Оскільки формою всякого витвору є не що інше, як диспозиція матерії, що видно в будинку, одязі й ін., тому формою силогізму є диспозиція силогістичної матерії. Отже, оскільки матерія силогізму подвійна, а саме віддалена й найближча, то подвійною є і форма силогізму, а саме фігура і модус.

2. Фігурою силогізму є диспозиція в силогізмі віддаленої матерії, тобто, термінів, і вона потрійна: перша, друга і третя.

Першою фігурою є та, в якій середній [термін] ставиться в більшому [засновку] замість суб'єкта, а в меншому — замість предиката.

Другою є та, в якій середній [термін] ставиться замість предиката як у більшому, так і в меншому [засновках].

Третьою є та, в якій середній [термін] ставиться в обох засновках замість суб'єкта.

Приклад першої: «Всяка людина смертна, але всякий цар є людиною, отже, всякий цар смертний». Другої: «Всяке тіло протяжне, а жоден дух не протяжний, отже, жоден дух не є тілом». Третьої: «Всяке золото тягуче, всяке золото щільне, отже, все щільне тягуче».

Щоб ці фігури лише запам'яталися, звичайно наводяться таким дистихом:

Спершу підставляє перша; потім іде сам середній [термін].
Друга називає двічі, третя двічі підставляє.

Гален¹² вигадав четверту, в якій середній термін стоїть замість предиката в більшому, а замість суб'єкта — в меншому, за висновок ставить питання, але перевернуте, а саме коли терміни переміщені — предикат на місце суб'єкта і навпаки. Як: «Всяка насолода розніжує; а всякого розніження треба уникати; отже, будь-що, чого треба уникати, є насолодою». Насправді, ця фігура відрізняється від першої тільки тим, що більший [засновок] переносить на місце меншого, і менший на місце більшого, а тому що перевертає висновок, здається, робить це без потреби, бо замість висновку по-

А правила двоякі: фундаментальні й директивні, які знову ж подвійні. Бо одні директивні в конструктивному силогізмі, інші — в реформативному. Для них зокрема послідуєть окремі розділи.

РОЗДІЛ 1 МАТЕРІЯ СИЛОГІЗМУ

1. Матерія, з якої конструюється силогізм, є двояка: віддалена й найближча. Віддаленою матерією силогізму є терміни, тому що з них безпосередньо компонується судження, потім з суджень — силогізм. В силогізмі повинно бути три терміни. Два, про які запитується кон'юнкцією чи суперечністю, тобто суб'єкт і предикат питання; і предикат також називається більшим крайнім, або більшим терміном. Суб'єкт називається меншим крайнім, або меншим терміном. А третім є той термін, який сприймається як більш відомий для шуканого питання і називається середнім, або середнім терміном, або, як сказано вище, називається аргументом. Окремі терміни ставляться в силогізмі двічі, щоб із трьох термінів утворилися три речення, і більший крайній є у більшому [засновку] і у висновку; менший крайній — у меншому [засновку] і у висновку, а середній є у більшому й у меншому [засновках], але ніколи його немає у висновку.

2. Найближчою матерією силогізму є речення [засновки], тому що з них безпосередньо компонується силогізм. Речень повинно бути три. Перше називається більшим [засновком], тому що містить більший крайній і середній [термін], по-іншому називається першим засновком і тезою.

Друге — менше, воно містить менший і середній терміни і по-іншому називається другим засновком, або гіпотезою [підтеза]. Третє, яке є самим питанням, виставленим для доведення, називається висновком і консеквентом, тому що випливає із засновків, тобто з більшого і меншого, які разом узяті називаються антецедентом і засновками, тому що ставляться перед висновком і його випереджають.

РОЗДІЛ 2 ФОРМА СИЛОГІЗМУ

Оскільки формою всякого витвору є не що інше, як диспозиція матерії, що видно в будинку, одязі й ін., тому формою силогізму є диспозиція силогістичної матерії. Отже, оскільки матерія силогізму подвійна, а саме віддалена й найближча, то подвійною є і форма силогізму, а саме фігура і модус.

2. Фігурою силогізму є диспозиція в силогізмі віддаленої матерії, тобто, термінів, і вона потрібна: перша, друга і третя.

Першою фігурою є та, в якій середній [термін] ставиться в більшому [засновку] замість суб'єкта, а в меншому — замість предиката.

Другою є та, в якій середній [термін] ставиться замість предиката як у більшому, так і в меншому [засновках].

Третьою є та, в якій середній [термін] ставиться в обох засновках замість суб'єкта.

Приклад першої: «Всяка людина смертна, але всякий цар є людиною, отже, всякий цар смертний». Другої: «Всяке тіло протяжне, а жоден дух не протяжний, отже, жоден дух не є тілом». Третьої: «Всяке золото тягуче, всяке золото щільне, отже, все щільне тягуче».

Щоб ці фігури лише запам'яталися, звичайно наводяться таким дистихом:

Спершу підставляє перша; потім іде сам середній [термін].
Друга називає двічі, третя двічі підставляє.

Гален¹² вигадав четверту, в якій середній термін стоїть замість предиката в більшому, а замість суб'єкта — в меншому, за висновок ставить питання, але перевернуте, а саме коли терміни переміщені — предикат на місце суб'єкта і навпаки. Як: «Всяка насолода розніжує; а всякого розніження треба уникати; отже, будь-що, чого треба уникати, є насолодою». Насправді, ця фігура відрізняється від першої тільки тим, що більший [засновок] переносить на місце меншого, і менший на місце більшого, а тому що перевертає висновок, здається, робить це без потреби, бо замість висновку по-

винно ставитися саме пряме питання у всякому силлогізмі.

3. Модусом силлогізму є вигідна для висновку диспозиція речень у силлогізмі згідно з кількістю та якістю. Модусів є 14, з них чотири відносяться до першої фігури, інші чотири — до другої, решта шість — до третьої.

Модуси першої фігури позначаються такими словами: Barbara, Celarent, Darii, Ferio. Другої — такими: Caesare, Camestres, Festino, Baroco. Третьої — такими: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. //

30

В цих словах треба запам'ятати голосні й приголосні. Голосні означають кількість і якість речень і яким порядком вони розміщені в своєму слові, таким же повинні бути розміщені речення, позначені ними.

Такими голосними є чотири: А, Е, І, О; А означає універсальне стверджувальне, Е — універсальне заперечне, І — часткове стверджувальне, О — нарешті, часткове заперечне [судження], згідно з цим усім відомим віршиком:

Стверджує А, заперечує Е, правдиво загально, обое;
Стверджує І, заперечує О, але обидва частково.

Отже, із смислу і порядку таких голосних перше слово Barbara, тому що має три А, означає, що в першій фігурі силлогізм може складатися з трьох універсальних стверджувальних [речень]. Друге слово — Celarent вказує, що в першій фігурі може бути силлогізм, який має більшим (засновком) універсальне, висновком — універсальне заперечне. Третє — Darii — показує, що силлогізмом першої фігури може бути такий, який має більшим універсальне стверджувальне, меншим і висновком — часткові стверджувальні. Четверте — Ferio — говорить, що в першій фігурі може формуватися силлогізм, який має більшим універсальне заперечне, меншим — часткове стверджувальне, висновком — часткове заперечне. Хай це судження буде і про голосні, які позначають модуси другої й третьої фігури.

Заради ясності всі модуси ілюструються прикладами.

Модуси першої фігури

BAR	Кожен, хто наслідник неба, щасливіший від всякого царя.
BA	Всякий праведний є наслідником неба.
RA	Отже, всякий праведний щасливіший від всякого царя
<hr/>	
CE	Ніщо, що є нечистим, не ввійде в чертоги бога.
LA	Всякий грішник є нечистим.
RENT	Отже, жоден грішник не ввійде в чертоги бога.
<hr/>	
DA	Всякий чистий серцем побачить бога.
RI	Якийсь християнин чистий серцем.
I	Отже, якийсь християнин побачить бога.
<hr/>	
FE	Ніхто, хто говорить по-божому, а не виконує по-божому його волі, не ввійде в царство небесне.
RI	Якийсь християнин говорить по-божому і не виконує по-божому його волі.
O	Отже, якийсь християнин не ввійде в царство небесне.
<hr/>	

Запам'ятай: майже всі діалектики, крім цих чотирьох модусів першої фігури, додають інших п'ять, які називають непрямыми, від висновку, тому що в них висновок ставить більший крайній [термін] замість суб'єкта, а менший крайній замість предиката. Така предикація називається непрямою. І для формування таких силогізмів мають отакі вигадані слова: Baralip, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesom. Але нам як галенівська фігура здалася менш потрібною із-за такої предикації у висновок, так і ті непрямі модуси, тому їх тут слушно опускаємо.

Модуси другої фігури

CES	Жоден, хто сам собою може оправдатися, не народжується вишнім.
A	Всяка людина народжується вищою.

RE	Отже, жодна людина сама собою не може оправдатися.
SAM	Всякий, кого слід оправдати, потребує допомоги Христа.
ES	Жоден, хто знищує свої діла, не потребує допомоги Христа.
TRES	Отже, жодного, хто знищує свої діла, не слід оправдувати.
FES	Ніщо, що може бути виконаним, не є нестерпним ярмом.
TI	Якийсь закон є нестерпним ярмом.
NO	Отже, якийсь закон може бути виконаним.
BA	Будь-який закон, який може оправдати, може бути виконаним.
RO	Якийсь закон не може бути виконаним.
CO	Отже, якийсь закон не може оправдати.

Модуси третьої фігури

DA	Все святе є милим для бога.
RAP	Все святе невидиме для світу.
TI	Отже, щось невидиме для світу є милим для бога.
FE	Ніхто завидючий не є другом.
LAP	Всякий завидючий жадає твого.
TON	Отже, хтось, хто жадає твого, не є другом.
DIS	Будь-хто, хто підставляє вола замість Зевса, є злодієм.
AM	Всякий, хто підставляє вола замість Зевса, має обережну свідомість.
IS	Отже, хтось з обережною свідомістю є злодієм.
DA	Всякий жадібний є нужденним.
TIS	Якийсь жадібний є багатим.
I	Отже, якийсь багатий є нужденним.
BO	Якась насолода не є дозволеною.
CAR	Всяка насолода подобається.

DO	Отже, щось, що подобається, не є дозво- леним.
FE	Жоден дурень не стане Меркурієм [хит- рим].
RIS	Якийсь дурень є філософом.
ON	Отже, який філософ не стане Меркурієм [хитрим].

РОЗДІЛ 3

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРАВИЛА СИЛОГІЗМУ

1. Фундаментальними правилами є якісь вислови, якими обгрунтовується весь зміст силогізму.

2. А такими висловами у діалектиків є в основному два. Перший: коли будь-що щось містить, то містить воно все те, що міститься в тому вміщеному. Наприклад, коли Європа містить Україну, то містить і Київщину, яка розміщена на Україні. Ця думка нікому з смертних не може здаватися сумнівною. А «міститися» в логіці означає те саме, що й називатися, через те цей вислів звичайно звучить так: будь-що, що говориться про якийсь універсальний суб'єкт, говориться про все, що міститься під тим суб'єктом. Наприклад, оскільки «істота» говориться про всяку людину, отже, істота може бути сказано про Петра, Павла та інших. Це правило доводить наочно, чому консеквенція є доброю у правильно сформованому стверджувальному силогізмі. Наприклад, в отому: «Людина є істотою; Петро є людиною; отже, Петро є істотою»; бо істота містить людину, про неї ж говориться; так само людина містить Петра, бо про нього говориться, а тому істота містить і Петра, який міститься в її [істоти] вміщеному, отже, «істота» повинна бути сказаною про Петра. Це правило у діалектиків називається: «Говориться про все».

3. Друге є протилежним: що не містить нічого, те не містить навіть будь-чого; або що не говориться про ніщо, найменше може бути сказаним і про будь-що, окремо взяте, яке є під тим нічим. Як: оскільки «камінь» не може бути сказано про жодну людину, то не може бути сказаним і про

Петра. // Це правило показує, як буде добра кон- 31
секвенція у заперечних добре сформованих силогіз-
мах. Як у цьому: «Жодна людина не є каменем;
Петро є людиною; отже, Петро не є каменем». І це
правило називається: «Говориться про ніщо».

4. Отже, в усіх викладених вище модусах усіх
трьох фігур одне або друге з цих правил показує
правильну консеквенцію, хай не в усіх однаково
виразно. Бо у модусах першої фігури, якщо будуть
стверджувальні, як в *Barbara* і *Darii*, показує кон-
секвенцію дуже ясно правило «Про все», а якщо
заперечні, як в *Selagent* і *Ferio*, то це належить до
обов'язку правила «Про ніщо».

У другій фігурі, оскільки середній термін ви-
словлюється і про суб'єкт, і про предикат питання,
не може мати сили правило «Про все»; бо якщо
щось одне містить два, то не тому ті два містять-
ся одне в одному, як, наприклад: «Тому що Укра-
їна містить Київщину і Козятин, то не тому Козя-
тин міститься на Київщині, і не навпаки». А тут
має силу правило «Про ніщо». Бо якщо щось
містить якийсь одне, а другого не містить, цим са-
мим те одне не міститься в тому другому. І тому
в другій фігурі добрими є лише заперечні силогіз-
ми. Трапляється іноді, що навіть стверджувальний
силогізм другої фігури завершується правильно.
Наприклад, такий: «Всяке живе живиться; всяка
рослина живиться, отже, всяка рослина є живим».
Але це випадково, тому що більший засновок є
перемінним, тобто предикат питання здається не
ширшим, ніж середній термін. І тому говориться,
що в більшому [засновку] так міститься предикат
питання в середньому терміні, як взаємно середній
[термін] у предикаті питання.

Це видно з того, що такий силогізм, коли тер-
міни переміщені в меншому [засновку], постає в
першій фігурі.

А у третій фігурі мають силу обидва правила,
тому що третя добре доводить як стверджувальне,
так і заперечне, однак так, щоб впливав лише
частковий висновок. Причина: тому що в цій фігу-
рі середній термін як у більшому, так і меншому
ставиться замість суб'єкта, і тому вміщується так
предикатом, як і суб'єктом питання. А два, які

містять щось третє, не можуть бути адекватно собі поєднаними, хіба що в чомусь, і тому хіба що частково завершуються в третій фігурі. Можуть завершуватись і загально, очевидно, якщо менший [засновок] буде перемінним, але це випадково. Крім цих двох правил, деякі [автори] додають багато інших фундаментальних, проте вони легко зводяться до цих. Тому їх тут заслужено опускаємо.

РОЗДІЛ 4

ДИРЕКТИВНІ ПРАВИЛА В КОНСТРУКТИВНОМУ СИЛОГІЗМІ

1. Якщо постає силогізм згідно з якимось з наведених вище модусів трьох фігур, коли навіть дотримано того, що було сказано про матерію силогізму, то він взагалі повинен би бути правильним, проте додаються якісь закони, які не додають чогось зверх прописаної доктрини про матерію і форму силогізму, але представляють її ніби вступ і легко направляють думку, що повинна наслідувати, чого уникати, щоб створила правильний силогізм.

2. Такі правила подвійні. Одні спільні для всіх трьох фігур, а інші властиві для окремих.

Спільних є сім: два про терміни, два про середній [термін], два про засновки і одне про висновок.

3. Першим є: в силогізмі є не більше і не менше, як три терміни, інакше не буде мати ніякої сили правило «про все» і «про ніщо». Зв'язок, позначений тим правилом, може бути хіба що в трьох термінах. Зауваж: якщо один і той самий термін приймається в іншій субпозиції (*suppositio*), то буде вважатися не одним, а багатьма, і цього треба найбільше остерігатися, бо легко обмане. Як у тому силогізмі: «Христос терпів за нас. Давид був Христом. Отже, Давид терпів за нас».

4. Друге: у висновку не повинно бути більше, ніж у засновках. Проти цього правила згрішиться, якщо термін, узятий частково у засновках, був би узятий у висновку універсально, або якщо якийсь слово, якого не було у засновках, додається до висновку. Прикладом попереднього є такий силогізм у третій фігурі: «Всякий цукор солодкий. Всякий

цукор є тілом. Отже, всяке тіло солодке». Наступного: «Цареві треба коритися. Константин Копронім був царем. Отже, Копронімові, коли він наказав топтати зображення, треба було коритися».

5. Трете: середній термін ніколи не входить у висновок, бо він є його мірою.

6. Четверте: в одному із засновків середній термін повинен бути поставленим у дистрибутивній субпозиції, тобто, принаймні один раз приймається універсально. Тому хибним є той силізм у другій фігурі: «Всяка людина є істотою. Всякий кінь є істотою. Отже, всякий кінь є людиною», бо середній термін в обох приймається частково. Запам'ятай: універсальна синкатегорема «всякий», поставлена перед суб'єктом, виділяє лише його, а не предикат. А «жоден», поставлений перед суб'єктом, виділяє обидва, як суб'єкт, так і предикат. Так само заперечна частка «не», поставлена перед зв'язкою, виділяє все, що знаходить після себе.

7. П'яте: з чистих часткових не впливає нічого. Це значить, якщо більший і менший були частковими, як: «Якась субстанція є фіговим деревом, якась людина є субстанцією; отже, якась людина є фіговим деревом». Запам'ятай, проте, що те правило треба розуміти, ніби йдеться про одне й друге часткове у властивому розумінні, тобто позначене частковим знаком, або одне властиво часткове, а друге окреме.

Бо силізм може складатися з чистих окремих, його Арістотель називає поясненням, тобто викладом; у ньому є найкраща консеквенція, і так певна, що краще представляється відчуттю, ніж розумові. Як у цьому силізмі: «Перша людина не народжена. Першою людиною був Адам. Отже, Адам не народжений».

8. Шосте: з чистих заперечних [суджень] ніщо не впливає, очевидно, якщо більший і менший [засновки] будуть заперечними. Як: «Жодна істота не є каменем. Жоден адамант не є істотою. Отже, жоден адамант не є каменем». Зауваж: однак частка «не», поставлена перед дієсловом, іноді робить судження неозначеним, а не заперечним. Щоб ти це зауважив, запам'ятай два [правила]. Перше: оскільки частка «не», поставлена

перед дієсловом, ставиться після відносного [займенника] «який» або іншого подібного, остільки вона робить це дієслово неозначеним, а не заперечним. Друге: якщо частка «не» в одному реченні 32 силогізму // робить дієслово неозначеним, то вона і в другому робить те саме, якщо знаходиться з тим же дієсловом. І одне, й друге видно в наступному силогізмі: «Хто не любить ближнього, не любить господа», «Злодій не любить ближнього, отже, злодій не любить господа». В цьому силогізмі «не любить» приймається невизначено, в більшому [засновку] на першому місці через попередню частку «хто», а у меншому — через збереження тієї самої субпозиції одного терміна. І тому хоч більший є негативним із-за частки «не», поставленої на другому місці, то менший є стверджувальним і робить добрий силогізм як такий, що не складається з чистих заперечних.

9. Сьоме: висновок слідує за слабшою частиною. А слабшим є часткове речення, ніж універсальне, і заперечне, ніж стверджувальне. Отже, якщо один із засновків, чи більший, чи менший, буде частковим, висновок також повинен бути частковим, якщо той заперечний, цей також.

Всі ці правила, щоб краще запам'ятати, треба охопити такими віршами:

- 1 Як дійсно, так і смислом, хай буде термін тільки три-складовий.
- 2 Скільки засновки, стільки подає і висновок.
- 3 Висновок ніколи не повинен містити середнього.
- 4 Або один раз, або знову середнє хай буде загальним.
- 5 Ніщо ніколи не впливає з чистих часткових.
- 6 Якщо заперечує і один, і другий засновок, то з них ніщо не впливає.
- 7 Висновок завжди наслідуює слабшу частину.

10. Є шість властивих правил для окремих фігур, а саме для кожної по два. Перше правило першої фігури: щоб більший [засновок] був постійно універсальним. Друге: щоб менший [засновок] був постійно стверджувальним.

Другої фігури перше правило: щоб більший був завжди універсальним; друге: щоб один із засновків, чи більший, чи менший, був завжди заперечним.

Перше правило третьої фігури: щоб менший завжди був стверджувальним; друге: щоб висновок був завжди частковим. Всі вони охоплюються трьома віршами, тобто окремими, визначеними для кожної фігури.

Для першої. Хай менший буде стверджувальним, і більший хай буде загальним.

Для другої. Хай буде один засновок заперечним і більший — загальним.

Для третьої. Хай буде менший стверджувальним, висновок — частковим.

РОЗДІЛ 5

ДИРЕКТИВНІ ПРАВИЛА В РЕФОРМАТИВНОМУ СИЛОГІЗМІ

1. Хоч силлогізми другої і третьої фігур можуть добре завершуватись, однак вони не вважаються досконалими, тому що в них не так проявляє свою силу та загальна норма консеквенції «говоритись про все» і «про ніщо». Тому якщо якийсь силлогізм, сформований у другій чи третій фігурі, не допускається супротивниками, то він реформується так, щоб став у першій фігурі, а така реформація називається редукацією.

2. Редукація є двояка: уявна (*ostensiva*) і до неможливого.

Уявною редукацією є те, коли в силлогізмі першої фігури виявляється той самий висновок, який був у силлогізмі другої чи третьої фігури, відбулася лише якась зміна у засновках. Приклади даються далі.

А редукація до неможливого — коли із зробленого протирічного висновку, який був заперечним у силлогізмі другої чи третьої фігури, виводимо в силлогізмі першої фігури неможливий або явно хибний висновок, протирічний котрому-небудь із засновків, прийнятих у менш досконалому силлогізмі.

3. А щоб редукація проводилася правильно, спершу в словах, вигаданих для формування силлогізмів другої чи третьої фігури, треба запам'ятати чотири середні приголосні: S, R, M і C. Три перші в них відносяться до уявної редукації, а четверта до редукації до неможливого. І також S означає

речення в силогізмі другої чи третьої фігури, позначене голосною, до якої приєднується S, його треба перетворювати простою конверсією. R показує речення, позначене через голосну, до якої приєднується R, його треба перетворювати через акциденції. А приголосна M, в якому слові e, показує, що в сформованому для такого слова силогізмі треба переміщати засновки так, щоб більший був перенесений на місце меншого, а менший на місце більшого.

А С вже не означає нічого іншого, як те, що силогізми не можна звести до такого слова, в якому знаходиться середня приголосна С, уявно, а лише до неможливого. І такі позначення середніх приголосних виражаються цим дистихом:

S хоче просто бути перевернутим, а R через акциденції.
M хоче бути переміщеним, С — бути зведеним до неможливого.

Отже, якщо хочеш звести до першої фігури силогізм, сформований, наприклад, в Cesage, яким є отой: «Жоден, хто сам собою може оправдатися, не народжується винним; всяка людина народжується винною. Отже, жодна людина сама собою не може оправдатися», то ти не повинен робити нічого іншого, як тільки просто перетворити більший [засновок], позначений через E, чого вимагає приєднана приголосна S, і вийде силогізм у першій фігурі для слова Celagent. Так: «Жоден, хто народжується винним, не може сам собою бути оправданим. Всяка людина народжується винною. Отже, жодна людина не може бути оправдана сама собою». А якщо треба буде редукувати силогізм, сформований, наприклад, в Dagarti, то треба перетворити через акциденції тільки менший [засновок], який згідно зі складом цього слова має приєднану приголосну R. Наприклад, отой: «Все святе є милим для бога. Все святе // невидиме для світу. Отже, щось невидиме для світу є милим богам», якщо буде мати менший [засновок], перетворений через акциденції, то вийде такий у Darii: «Все святе миле для бога. Щось невидиме для світу є святим. Отже, щось невидиме для світу є милим богам». А якщо, нарешті, сформований в Same-

stres силіогізм захочеш редукувати, то ти повинен, крім меншого [засновку], просто перетворити висновок через подвійного SS, також через приголосного M ти повинен перемістити менший на місце більшого, а більший на місце меншого. Як отой силіогізм: «Всякий, кого треба оправдати, потребує допомоги Христа. Жоден, хто знищує свої діла, не потребує допомоги Христа. Отже, жодного, хто знищує свої діла, не слід оправдувати» повинен бути реформований так: «Жоден, хто потребує допомоги Христа, не знищує свої діла. Всякий, кого треба оправдати, потребує допомоги Христа. Отже, жоден, кого треба оправдати, не знищує своїх діл».

4. А щоб відбулася редукація якогось силіогізму другої чи третьої фігури до неможливого (бо не тільки силіогізми, сформовані в Вагосо і Восардо, а саме де є середня приголосна С, але й всі другої і третьої фігури можуть редукуватися до неможливого), є такий витвір: береться протирічне запереченого висновку; і якщо треба буде редукувати силіогізм у другій фігурі, те протирічне ставиться замість меншого [засновку], а протирічне меншого ставиться замість висновку, більший залишається незмінним. Наприклад, є отой силіогізм в Вагосо: «Будь-який закон, який може оправдати, може бути виконаним. Якийсь закон не може бути виконаним. Отже, якийсь закон не може оправдати». Якщо хто заперечить його консеквенцію, допустивши більший і менший [засновки], то ти його реформуєш так: «Будь-який закон, який може оправдати, може бути виконаний. Всякий закон може оправдати. Отже, всякий закон може бути виконаний».

Якщо повинен редукуватися силіогізм третьої фігури, то прийняте протирічне висновок повинно бути поставлене замість більшого і протирічне більшому, або якщо силіогізм буде в Дагарті і Ферлартон — протирічне більшому ставиться замість висновку, а менший залишається незмінним. Як той в Восардо: «Якась насолода не є дозволеною. Всяка насолода подобається. Отже, щось, що подобається, не є дозволеним» повинен бути редукований так: «Все, що подобається, дозволене. Всяка насолода подобається. Отже, всяка насолода є

дозволеною». В ньому дуже відверто виступає хибне.

Якщо хочеш знати причину, чому силігізми другої фігури редукуються так, що протирічне їх висновку ставиться замість меншого, а третьої так, що протирічне їх висновку вживається замість більшого [засновку], то це є тому, що коли висновок другої фігури завжди заперечувальний, то протирічний йому буде завжди стверджувальним, а таким завжди є менший [засновок] першої фігури. Потім, протирічне в Cesare і Camestres є частковим, а таке в першій фігурі може вживатись хіба що замість меншого. А оскільки висновок силігізмів третьої фігури іноді є стверджувальним і так протирічний йому буде заперечним, то такий може вживатись у першій фігурі замість більшого, а не може замість меншого [засновку].

5. Використання цієї редукції до неможливого служить не для того, щоб ми ганьбили супротивника, змушуючи його допускати щось явно хибне, а щоб ми випробували нашу думку, чи вона істинна. Бо всяка істинність може випробовуватись подвійно. По-перше: прямо або уявно, коли з істинних [тез], які пов'язані з нашою розмовою, доводимо, виводимо, що наша розмова є істинною. І так ми випробуємо наші судження всіма силігізмами трьох фігур. Так само в уявній редукції.

По-друге: істинність випробовується непрямо, а саме коли істинне виводиться з хибного, що відбувається, коли протирічне до нашого речення, яке хочемо ствердити, доводимо, є хибним, а що воно є хибним, можемо довести не інакше, як доводячи, що з нього випливає хибне або неможливе. Бо те, з чого випливає хибне, необхідно само повинно бути хибним, згідно з цим: хибне не інакше як тому, що виходить з хибного.

Отже, в редукції силігізму до неможливого наша думка, заперечена супротивником, випробовується, чи вона істинна, але непрямо, тобто не вводячи її в силігізм першої фігури, а доводячи, що протирічне їй є хибним.

Бо так виходить, що навіть не говорячи нічого про свою думку, ми показуємо, що вона є істинною, тому що природа подібних протирічних [су-

джені] така, що обидва разом ніколи не можуть бути істинними або хибними, але якщо одне хибне, то друге необхідно повинно бути істинним; а хибним, без сумніву, повинно бути те, з чого виводиться хибне. Звідси, коли силогізм редукований до неможливого, то супротивник примушується так, щоб навіть проти своєї волі відійшов від своєї думки. Він не міг би ані заперечити якийсь із засновків, тому що один є протирічним до запереченого висновку, і якщо б його заперечив, то сам собі був би протирічним; другий же засновок раніше прийнятий; і не [міг би заперечити] консеквенцію, тому що силогізм вже є у першій фігурі.

РОЗДІЛ 6

ПРАВИЛА ЗНАХОДЖЕННЯ СЕРЕДНЬОГО, ПРИДАТНОГО ДЛЯ ДОВЕДЕННЯ

1. Оскільки не зможеш побудувати силогізм, якщо спершу не знайдеш середнього, яке пов'язане з термінами твого судження чи, принаймні, з одним із двох [термінів], то необхідно знати, звідки слід брати таке середнє. Отже, про нього прописуються правила лише загальні, бо зокрема буде показано далі, де [йтиметься] про місця. Ці правила служать не так для знаходження середнього, як для пізнання, коли щось знаходиться, в якій фігурі воно заслуговує собі більш природного місця, і тому — якою фігурою і модусом повинен формуватися силогізм, що має таке середнє. Отже, взагалі всі середні зводяться до цих трьох видів: антецеденти, консеквенти та протирічні (*peripnasia*).

Антецедентними є ті, про яких можуть говорити суб'єкт чи предикат питання.

Консеквентними є такі, які можуть говорити про суб'єкт чи предикат питання. // 34

Протирічними є ті, які протирічать якомусь термінові питання, тобто або суб'єктові, або предикатові. В цьому, наприклад, силогізмі «Всяка людина є смертною. Але всякий прелат є людиною. Отже, всякий прелат є смертним» середнє «людина» є антецедентом предиката питання, бо про нього говориться «смертна», а для суб'єкта питання воно є

консеквентом, тому що само говориться про суб'єкт. А вже в такому «Всяке безплідне дерево вирубується. Ніхто віруючий у Христа не вирубується. Отже, ніхто віруючий у Христа не є безплідним деревом». Середнє «вирубується» є консеквентом для предиката питання, а протирічним для суб'єкта.

3. Розглянувши цей загальний поділ середнього, запам'ятай такі правила.

Перше: якщо середнє буде антецедентом предиката і консеквентом суб'єкта, то воно буде найбільш придатним для виведення стверджувального питання в першій фігурі, а саме в *Barbara* і *Darii*.

Друге: якщо середнє буде протирічним предикатові і консеквентом суб'єктові, то буде найбільш придатним для виведення заперечного питання в першій фігурі в *Celarent* і *Ferio*, також у другій в *Cesare* і *Festino*.

Третє: якщо середнє буде консеквентом предикатові і протирічним суб'єктові, то добре введе в другій фігурі в *Camestres* і *Baroco*.

Четверте: якщо середнє буде антецедентом обох, а саме і предиката і суб'єкта, то буде здатним для виведення стверджувального питання у третій фігурі — *Darapti*, *Disamis*, *Datisi*.

П'яте: якщо середнє буде протирічним предиката і антецедентом суб'єкта, то введе заперечне питання в третій фігурі в *Felapton*, *Bocardo* і *Ferison*.

Шосте: нарешті, якщо середнє буде або консеквентом, або протирічним обох, або антецедентом предиката, а протирічним суб'єкта, то не введе нічого. Бо у першому випадку силогізм буде з чистих стверджувальних у другій фігурі, що є проти природи цієї фігури. В другому випадку силогізм буде з чистих заперечних, у третьому вийде силогізм у першій або третій фігурах, але оскільки менший заперечний, то це суперечить законам цих фігур.

РОЗДІЛ 7

ПРАВИЛА, АБО ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ ЩОДО ІНШИХ ФОРМ АРГУМЕНТАЦІЙ

1. Щодо ентимеми треба зауважити одне те, що вона виникає найбільше тоді, коли ми вірогідно стверджуємо річ із знаків або здогадів.

Знаки — це чуттєві ознаки, з яких про щось судимо, як із почервоніння про сором. А здогадами є якісь вірогідні знання, почерпнуті з природи речей, досвіду й іншими способами, наприклад коли робимо висновок про тих, які ненавидять одне і те саме, що вони взаємно себе люблять

2. Щодо зауваженого зразка — по-перше: зразок тут ґрунтується на принципі, належним є, що одне і те ж або подібне відповідає подібним, або, як говорять інші [автори]: треба вважати, що у подібних один і той же смисл. І тому в зразку більший [засновок], який приховується цим принципом, звичайно, завжди доводиться. Як у цьому: «Ангели, які не оберігали свого походження, були присуджені на вічні кайдани. Отже, навіть люди, які відходять від бога, знову ж ті, що розпинають сина божого і виставляють на безчестя, будуть навіки покарані». Приховує такий більший [засновок]: «Якщо ангели, які грішать проти визначеного рішення, були покарані, то і люди, які подібно грішать, будуть покарані. Це, коли воно вище названо принципом, треба доводити так: належно, щоб подібним відповідало одне і те саме, а ангел, який грішить, подібний до людини, яка грішить, отже, їм відповідає подібне, а саме якщо були покарані грішники-ангели, то й грішники-люди будуть покарані. По-друге: цей принцип не є демонстративним, а ймовірним. Бо не говориться, що подібним необхідно відповідає одне й те саме чи подібне, а належить, щоб воно відповідало. Тому зразок має більше значення для переконання, ніж для виведення висновку.

3. В індукції завжди ховається другий засновок (*assumptio*), який може виявлятися повідомленням про ціле із разом узятих його еквівалентних частин. Як у цій індукції: «Голова здорова. І серце здорове, і печінка здорова, і те саме є в інших окремих частинах. Отже, ціла людина здорова» — менший [засновок] ховається такий: «А ціла людина є не що інше, як голова, серце, печінка й інші окремі частини».

4. Про дилему треба знати три [правила]. По-перше: щоб судження було з безпосередніх і протилежних [понять]. Звідси не має значення та ди-

лема Арістіппа¹³, якою намагався переконати, що не потрібно приводити дружину, говорячи: «Або приведеш красиву, або негарну, якщо красиву, то матимеш спільну, якщо негарну, то вона буде тягарем. Отже, не потрібно одружуватись» — через те, що красива дружина дуже часто шанує чесноту, то між красивою і негарною є середня норма.

По-друге: щоб правильно сприймалася й доводилася кожна частина більшого [засновку]. Звідси, не має значення та дилема фарисеїв: «Або богові треба віддавати шану, або цезареві. Якщо богові, то вже відбирається від цезаря, і тому так ти (Христос) є винуватцем пошкоджені величності, якщо забираєш від цезаря нас з нашими почестями». Одна й друга частини меншого [засновку] доводяться неправильно, тому що Христос відповідає: «Богові треба віддати боже, а цезарю — цезареве».

По-третє: щоб дилема не могла спрямовуватись проти того, хто її укладає. Тому не має значення ота дилема Протагора¹⁴ проти Енантла, які сперечалися за половину ціни встановленої нагороди, яку повинен був заплатити Енантл, тому що перший вивів і затримав якусь причину. «Розсуди [каже Протагор], дуже нерозумний юначе, і одним, і другим способом буде так, щоб ти віддав те, що я жадаю. Чи за тобою, чи проти тебе буде сказане, бо якщо проти тебе буде дана суперечка, слід буде, щоб ти [віддав] мені нагороду заслужено, тому що я переможу; а якщо за тобою буде присуджене, то нагорода повинна буде [належати] мені, за нашим договором, тому що переможеш ти». Якщо б Енантл так повернув цю дилему на суперника: «Розсуди також ти, найрозумніший учителю, що обома способами станеться, щоб я не віддав того, чого ти хочеш, чи судження буде проти мене, чи за мною; бо якщо присудиш, що думають за моєю причиною, то [скажеш], що тобі із думки не повинно бути нічого, тому що я переможу, а якщо повідомили б проти мене, то тобі я не винен нічого з нашого договору, тому що я не переможу».

5. Сорит має таких п'ять правил. По-перше: засновків у сориті повинно бути більше двох, інак-

ше буде не сорит, // а перевернутий силізм, оче- 35
видно, коли буде тільки два [засновки]. Як у та-
кій аргументації: «Людина є істотою. Істота є жи-
вою. Отже, людина є живою».

По-друге: засновки повинні бути підпорядкова-
ними, а підпорядкованими вони будуть, якщо пре-
дикат у будь-якому засновку буде ширший від сво-
го суб'єкта.

По-третє: засновки повинні бути ствердними,
інакше буде софізм. Як: «Людина є істотою. Істо-
та не є каменем. Камінь є без душі. Отже, люди-
на є без душі». Або якщо буде вважатися, що по-
винен виводитись негативний висновок, то подібне
приймається хибно. Як: «Людина є істотою. Істота
не є каменем. Камінь є субстанцією. Отже, люди-
на не є субстанцією». Однак з цього правила ро-
биться виняток, якщо сорит матиме тільки останній
негативний засновок. Як: «Печаль породжує терпін-
ня, терпіння — досвід, досвід — надію, надія не
тривожить, отже, печаль не тривожить».

По-четверте: засновки повинні бути самі собою,
а не через актицеденції, інакше буде поганий ви-
сновок. Як в отому: «Із п'янства походять погані
звичаї, з поганих звичаїв — добрі закони, з добрих
законів — благо держави. Отже, з п'янства похо-
дить благо держави».

По-п'яте: нарешті, засновки повинні бути уні-
версальними, а не частковими. Звідси — погано
зробили висновок: «Всяка людина є істотою. Всяка
істота є живою. Якесь живе позбавлене відчуття.
Отже, людина позбавлена відчуття».

6. Крім того, треба запам'ятати дещо про гіпо-
тетичний силізм, який найчастіше використовує-
ться у вступі.

Гіпотетичним називається силізм, який скла-
дається із комплексних суджень або всіх, або, при-
наймні, одного. І протиставляється він категорич-
ному силізмові, який складається з простих су-
джень. Цей називається категоричним, тому що в
усіх судженнях повідомляє щось певне, а той гі-
потетичним, тому що в усіх або, принаймні, в яко-
мусь судженні нічого певного не твердить, хіба що
тільки [показує] зв'язок одного сказаного з ін-
шим.

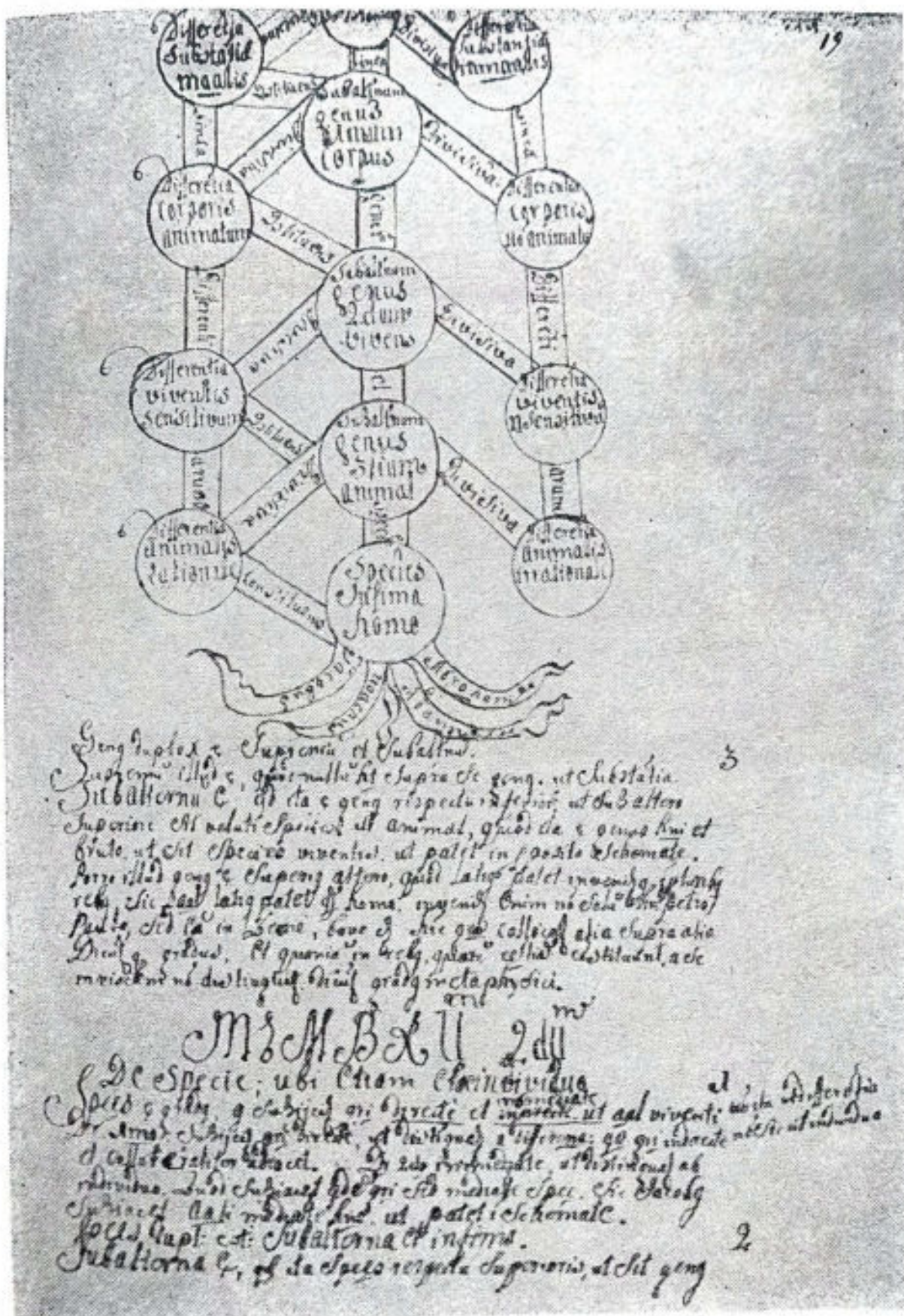
7. В основному гіпотетичний силогізм є дво-який. Один — чисто гіпотетичний, а саме який складається або з одного умовного судження, або з усіх. І якщо з одного, то воно завжди повинно бути більшим [засновком], а менший — якась частина більшого, висновком — друга частина того самого більшого. Як: «Якщо Христос перемагає диявола, то він є людиною-богом. Але він перемагає диявола. Отже, він є людиною-богом». А якщо всіма, тоді коли більшим засновком є умовне, менший зливається із однієї частини більшого і другої своєї власної, а висновок — з однієї частини більшого і другої частини меншого. Як у цьому: «Якщо Христос воскрес із мертвих власною силою, то підніме смертних своєю силою. А якщо Христос є людиною-богом, то воскрес власною силою. Отже, якщо Христос є людиною-богом, то підніме смертних власною силою».

А друге — гіпотетичне хіба що невластиво, а саме тому, що дуже легко може перейти у гіпотетичне. І воно диз'юнктивне, завжди складається з диз'юнктивного. Як: «Є або ніч, або день. Але є день. Отже, не є ніч».

8. Отже, про чисто гіпотетичний силогізм запам'ятай оці два правила. Перше: утвердженням антецедента має силу консеквенція для утвердження консеквента, а не навпаки; як у цьому силогізмі добре виводиться: «Якщо є людиною, то є істотою. Але є людиною. Отже, є істотою». Погано виведеш у цьому: «Якщо є людиною, то є істотою. Але є істотою. Отже, є людиною».

Друге: має значення від заперечення консеквента до заперечення антецедента, а не навпаки. Приклад попередньої частини: «Якщо є людиною, то є істотою. Але не є істотою. Отже, не є людиною». Наступної: «Якщо є людиною, то є істотою. Але не є людиною. Отже, не є істотою».

Ці правила мають значення тоді, коли антецедент більш частковий, а консеквент більш універсальний. А якщо і той, і другий взаємно заміщалися, то обидва могли б поводитися обома способами. Також якщо б антецедентом так заперечувався консеквент, як консеквентом антецедент, напри-



Древо Порфирія, зображене Г. Копиським у власноручному записі курсу

клад: «Якщо є доля, то немає бога. Але бог є. Отже, долі немає».

9. Про диз'юнктивний треба запам'ятати таке. По-перше: якщо більший [засновок] буде диз'юнктивним тільки двох членів, то ті члени повинні бути протилежними так, щоб між ними не було ніякого середнього. І в такому силогізмі із ствердження одного диз'юнктивного члена випливає заперечення другого, і навпаки — із заперечення одного випливає ствердження другого. В більшому жоден непевно не стверджується, жоден не заперечується, в меншому стверджується або заперечується один з них, у висновку один з двох заперечується або стверджується. Як: «Петро або багатий, або бідний. Але він багатий. Отже: він не бідний». Або: «Але він не багатий. Отже, бідний». Або: «Але бідний. Отже, не багатий». Або: «Не бідний. Отже, багатий». А якщо серед тих двох диз'юнктивних членів вміщується щось середнє, то висновку не буде. Як отой: «Петро або має роги, або загубив. Але не загубив. Отже, має». Бо між «мати» і «загубити» є середнє — «не мати».

По-друге: якщо більший буде діленим не на протилежні, а на частини якогось цілого тоді, якщо у висновку стверджується якась одна частина, то всі інші треба заперечити у меншому, а якщо у висновку заперечується ціле, то у меншому треба заперечити взагалі всі частини.

Приклад попереднього: «Якщо маєш помістя, то або володієш спадщиною, або ти його купив, або заробив, або зайняв підступом. Але ти не володієш спадщиною, не купив, не заробив. Отже, ти зайняв підступом». Наступного: «Якщо Петро наділений чеснотою, то має або розсудливість, або поміркованість, або мужність, або справедливість. Але жодної з них не має. Отже, він не наділений чеснотою».

ГЛАВА III

АНАЛІЗ, АБО РОЗВ'ЯЗУВАННЯ СИЛОГІЗМУ

1. Аналіз, або розв'язування силогізму, є тоді, коли силогізм розкладається на свої частини. Все його застосування полягає у випробовуванні, спро-

стуванні тверджень авторів, якими вони звичайно встановлюють якість догми або причини. Буває, що автори, особливо пишучи контроверсії, встановлюють свої аргументації або не чисті, або не в голій діалектичній формі, а прикрашеною мовою, тому легко можуть обманути протилежну сторону, бо вона не відразу розгляне, до якої фігури й модусу відносяться такі аргументації.

2. А щоб правильно проводився аналіз, треба запам'ятати оце нечисленне. По-перше, треба подивитись, що є питанням і які терміни питання. По-друге, що є середнім, яким підсилюється питання. По-третє, як воно відноситься до термінів питання, — чи як антецедент, чи як консеквент, а чи як протирічне, — та в якій фігурі й модусі може бути вигідно висловлене. По-четверте, прикрасу слів і все, що є таким, крім основних [термінів] речень, треба усунути. По-п'яте, перекручена конструкція слів повинна бути поставлена в простому порядку. По-шосте, окремі слова, які, здається, становлять зміст, треба дослідити, в якій субпозиції // вони застосовані. По-сьоме, треба випробувати природу термінів, наприклад, чи абстрактні не приймаються замість конкретних, або іноді це нічого не шкодить, як коли перекручено скажеш, чи друг, чи дружба, іноді є велика різниця між абстрактним і конкретним. Бо, наприклад, те, що бог страждав, є правда; а те, що страждала божественність, є дуже хибним.

По-восьме: описові слівця, наскільки можна, треба замінити простішими. І багато допоможе, якщо суб'єкт і предикат поставиш у прямому відмінку. По-дев'яте: якої кількості та якості є речення. По-десяте: нарешті, треба подивитись, у якій фігурі й модусі силогізм висловлений супротивником.

Так проробивши це, легко побачити, що аргументація має істинне, а що хибне.

Доктрина ілюструється прикладом. Серед інших догматів римлян вчорашнім і давнім є той, що папа в Римі має подвійну владу — духовну як єпископ і світську як цар царів і пан пануючих. Що це правда, папа Боніфаций VIII доводить таким аргументом: «В церкві і її владі є два мечі, очевидно, духовний і світський», — передаємо сло-

вами евангелістів, тому що навіть апостоли говорять: «Ось тут два мечі», тобто в церкві; ніби апостоли говорили, що не личить, що він був саме паном. Але досить. Ці слова Боніфація виписав Петро Моліна¹⁵ у кн. «Про світську владу римського понтифіка», розділ VIII. Той аргумент розв'язую так. По-перше, є питання: чи має папа духовну й світську владу? Суб'єкт і предикат його відповідний. Середній термін такий: тому що Христос дав апостолам два мечі. Це середнє, коли його інтерпретує Боніфацій, є антецедентом предиката, а саме подвійної влади, тому що про мечі може говорити подвійна влада, а консеквентом суб'єкта, тобто папи, і тому в Дагії буде такий силогізм: «Два мечі (які згадуються у Луки, розділ 22) є подвійною владою — духовною і світською. Папа має ті два мечі (бо Христос дав їх апостолам у володіння); отже, він має подвійну владу — духовну і світську». Оскільки силогізм здається чисто пояснювальним, то я можу легко судити про консеквенцію цього силогізму, розглядаючи, чи не пов'язується середній термін «два мечі» з обома крайніми [термінами] питання. Вже видно, що він пов'язується не добре як антецедент з предикатом питання, або більший не є істинним: два мечі є подвійною владою, тобто означають подвійну владу. Хто ж так інтерпретує або яка була необхідність для Христа, коли він після останнього обіду готувався до мук, наказував апостолам, щоб турбувалися про владу — або духовну, або світську. Потім Христос наказав не одному Петрові, а кожному апостолові шукати меч, отже, всі єпископи і жреці нічим не менше матимуть його, як і папа, тому що верховні жреці не користуються, як належить, правом верховного жерця. А тому і менший [засновок] буде хибним. Нарешті, коли Христос там же говорить, що треба продати і гаманець, і суму, і туніку, а купити меч, якщо мечем позначається влада, то запитую, що означатиме гаманець, сума, туніка? Отже, його святість аргументується непереконливо.

ТРАКТАТ II
ТРИ ВИДИ СИЛОГІЗМУ,
А САМЕ ДЕМОНСТРАТИВНИЙ,
ВІРОГІДНИЙ
І СОФІСТИЧНИЙ

Оскільки силіогізм щодо різної форми, тобто щодо трьох фігур і багатьох модусів, має, говоритьс'я, різні види, так що один вид є силіогізмом першої фігури, другий другої, а інший третьої, так само один вид є силіогізмом у *Barbara*, другий у *Celarent* та ін.; і так само відносно найближчої матерії, тобто суджень, розрізняються різні види силіогізму, як категоричний є іншим від гіпотетичного, кон'юнктивний від диз'юнктивного. Коли справді про такі види [не можна сказати] нічого, крім того, що ми сказали там, де говорили про структуру й правила силіогізму, то залишилось сказати, опустивши їх, тільки про три види, які народжуються з потрібної віддаленої матерії, тобто термінів. Цей окремий трактат їм присвячуємо. Бо тому що терміни питання по-різному пов'язуються з середнім іноді необхідно і природно, іноді ймовірно, іноді тільки уявно, а не насправді, тому силіогізм є потрібним. Якщо ж крайні пов'язуються з середнім необхідно, то є демонстративний силіогізм, якщо ймовірно-вірогідний, якщо тільки здається, що пов'язуються, а в дійсності не пов'язуються, то він називається софістичним. Про них окремих підуть окремі глави.

ГЛАВА I
ДЕМОНСТРАТИВНИЙ СИЛОГІЗМ

РОЗДІЛ I
ПРИРОДА ДЕМОНСТРАТИВНОГО СИЛОГІЗМУ

1. Демонстративний силіогізм із-за важливості називається доведенням і визначається так: доведення — це силіогізм, який породжує знання. Щоб зрозуміти визначення, треба знати, що таке знання і протилежні до нього уявлення (*opinio*) і незнання.

2. Знання — це точне пізнання необхідного висновку, яке взяте з найближчої причини. Звідси видно, що потрібно три [умови], щоб якесь пізнання називалося знанням. Перше: щоб було точне пізнання. Звідси — знанням не повинно називатися всяке пізнання, яке у будь-кого є дуже сильним, бо хтось може сильно мати собі хибне переконання як істинне, однак тому, що не має точного. Так еретики, оскільки породжені помилкою, за безсумнівну чесноту вважають для себе ту [помилку], хоч не можуть дати жодної причини, чому так думають. Друга: щоб було пізнання необхідної речі, тобто такого висновку, предикат якого необхідно відповідає суб'єктові, бо про ті [речі], що споріднені, знання не дається, хіба що про їх зміну. Третя: щоб те пізнання виводилося з найближчої причини, а як це відбувається, буде сказано далі, де [йтиметься] про засновки доведення.

Звідси легко зрозумієш, які риси властиві назві знання, а які не властиві; а саме ті, які мають свої висновки про необхідні речі й виведені [ці висновки] з найближчих причин, ті гідні називатись знанням [наукою]. Інакше інші, які поводяться по-іншому.

Уявлення — це пізнання, виведене з острахом або від не необхідної речі, або й від необхідності, 37 але не від найближчої причини, не від якихось // відповідностей речей.

Ігнорування, або незнання речі, є подвійним. Одне — чисто позбавлене знання і уявлення і називається заперечним, і друге — хибне переконання, яке своєю помилкою прикриває смисл як певне явище, дійсно хибне, воно називається ігноруванням неправильної диспозиції. Як у еретиків.

Звідси вже ясно, що являє собою демонстративний силогізм, а саме він виводить висновок у необхідній матерії з середнього [терміна], який є першою причиною такого висновку.

РОЗДІЛ 2

ВІД ПОПЕРЕДНЬО ПІЗНАНОГО ДО ДОВЕДЕННЯ

1. Попередньо пізнаним називається те, що повинно бути пізнаним перед доведенням, тому що без нього не можна мати досконалого розуміння доведення. І таких є три: суб'єкт питання, якісь афекти суб'єкта і принципи доведення.

2. Щодо суб'єкта найкраще треба знати три [умови]. По-перше: що означає його назва, бо як я зміг би показати тобі, що справедливість є чеснотою, якщо б ти вважав, що назвою справедливості позначається морська тварина. По-друге: що він собою являє, а саме треба знати визначення суб'єкта.

По-третє: чи він є або, принаймні, чи він може бути, бо якщо [говориш] про суб'єкт, що залежить від його реальної екзистенції, і ти не будеш знати, чи він існує, знову ж не буде жодного доведення.

3. Що стосується афектів суб'єкта, то одні розуміють під цим предикат питання, тому що в доведеннях афект найкраще доводиться від свого суб'єкта. І тому кажуть, що назву предиката, а також визначення треба пізнати попередньо, хоча би поверхово, а не його екзистенцію, тому що вона буде доведена у висновку. Бо коли доводиться, що предикат властивий суб'єктові, то одночасно доводиться і буття, тому що інакше не міг би бути властивим, якщо б не був. Також правдиве те, що, крім предиката питання, треба пізнати попередньо інші афекти суб'єкта, найбільше тоді, коли демонстрабельний предикат залежить від якогось стану суб'єкта. Наприклад, коли було б необхідно довести, що смерть для людини є природною, то природність смерті залежить від природної знищуваності тіла, отже, якщо не розпізнається, що таке знищуваність тіла, то не буде жодного доведення.

4. Принципами доведення є якісь загальні і самі собою відомі речення, так переконливі, що коли їх почує хтось навіть дуже неосвічений і зрозуміє слова, які звучатимуть, то відразу погодиться з тим, хто говорить.

І вони називаються недемонстрабельними і першими принципами, тому що не мають більш відомих і раніших від самих себе, якими б доводилися. Такі принципи є подвійними: одні — ті, які містяться у всіх у думці, ніби властиві від природи, і вважаються певними, як: «ціле більше від своїх частин, взятих окремо», «щастя треба прагнути», — і вони називаються аксіомами. А інші — ті, які приходять на думку не всім, однак якщо раз чи двічі виявляються зрозумілими і ясними, то всі підтримають їх без перевірки. І вони називаються тезами. Як оті математичні, якщо від рівних віднімеш рівні, то те, що залишиться, буде рівним; і пряма лінія є найкоротшою. Якщо хто засумнівається, що вони правильні, то буде тупішим від вівці і взагалі нездатним до знання.

Отже, принципи треба знати перед доведенням, бо доведення має їх або як засновок (тому деякі [автори] вважають, що Арістотель тут під принципами розумів засновки доведення), або приходить до них, ніби до перших джерел правди, очевидно, розв'язуючи в них свої засновки.

5. Треба звернути увагу на це, що коли той, хто доводить, утворює таке доведення, в якому щось одне з попередньо пізнаних здається хибним засновком, тобто або суб'єктом вважається те, чого немає; або одне визначення суб'єкта, або щось інше з попередньо пізнаних, тоді воно просто заперечується, як до нього додане. Очевидно, заперечується, що його попередньо пізнане є правдивим; коли це так вирішено, то все доведення є даремним. Наприклад, якщо хто хотів би довести, що люди після воскресіння знову помруть, з того, що в майбутньому будуть тілесними, то напевно попередньо пізнаним буде мати таке: тіла після воскресіння будуть знищеними; отже, буде заперечуватись додане до [суб'єкта].

РОЗДІЛ 3

ПОДІЛ ДОВЕДЕННЯ

1. Доведення є дwoяке: одне — від попереднього (a priori), друге — від наступного (a posteriori). Доведенням a priori є те, яке доводить наслідок

через причину, а саме в якому середній [термін] є причиною предиката питання. Наприклад: будь-що, наділене раціональною душею, придатне для навчання; а всяка людина наділена раціональною душею; отже, всяка людина здатна до навчання.

Доведенням а posteriori є те, яке доводить причину через наслідок, тобто в якому середній [термін] є наслідком предиката питання. Наприклад: кожен, хто має нерівний пульс вени, має гарячку; а кожен, хто має багато тепла, має нерівний пульс вени; отже, кожен, у кого багато тепла, має гарячку.

Доведення а priori називається Аристотелем *dióti*, по-латині *propter quod* [із-за чого]. А а posteriori називається *óti*, тобто «тому що» або «що є». Бо коли із причини доводиться наслідок, то не лише вважається, що річ існує, але й із-за чого існує, звідки походить і чому існує в природі речей. А коли причина доводиться ефектом, пізнається тільки, що річ існує, а із-за чого існує — це з наслідку не випливає.

2. Знову, доведення а priori одне є досконалим, інше — менш досконалим. Досконалим є те доведення, яке доводить наслідок через найближчу й безпосередню причину, і якщо та причина недемонстрабельна, то доводиться через іншу причину; наприклад: коли доводиться властивість через сутність, то доведення називається найдосконалішим і найкращим. А якщо та причина вказує іншу причину, через яку й сама може бути доведеною, — як, коли вторинні властивості доводяться через первинні, то доведення називається тільки досконалим. Приклад попереднього: «Все вогненне є гарячим; падаючі зірки вогненні; отже, падаючі зірки є гарячими».

Наступного: // «Всяке гаряче розріджує, всяке вогненне гаряче; отже, всяке вогненне розріджує». 38

Менш досконалим є доведення, яке доводить наслідок через віддалену причину, і якщо вона буде ширшою від свого наслідку, тобто коли вона встановлена, наслідок ще не встановлюється, а для доведення буде мати значення тільки заперечний наслідок. А якщо вона однакова зі своїм наслідком,

тобто коли вона встановлена, завжди встановлюється наслідок, хай не безпосередньо з неї випливаючи, тоді буде мати значення для доведення наслідку чи стверджувального, чи заперечного. Приклад попереднього: «Все, що дихає, є істотою; жоден камінь не є істотою, отже, жоден камінь не дихає». Наступного: «Всяке вогненне розріджує; блискавки вогненні. Отже, блискавки розріджують».

Це менш досконале доведення не називається *ab aucto*, а лише *ab ali*, так, як доведення *a posteriori*, або хоч воно доводить наслідок через причину, однак оскільки не через найближчу, то зумовлює пізнання речі, що вона тільки існує, а не через що існує.

3. Доведення *a posteriori* легше для нас і спершу охоплене людьми, тому що від нього походить знання; незнання причин породжує подив і подив — питання: яка ж була причина цієї чи іншої речі, а тому з розгляду самих наслідків пізнані і їх причини.

Зрештою, доведення *a priori* — не те недосконале, а досконале, яке виходить із найближчої причини, є визначнішим і кращим, тому що переконливіше, ніж доведення *a posteriori*. Звідси — і філософія називається пізнанням речей, як вони є, тобто з причин, тому що з причин, ніби з переконливішого знаряддя пізнання, доводились дуже численні [речі].

РОЗДІЛ 4

СЕРЕДНІЙ [ТЕРМІН] ДОВЕДЕННЯ ТА ПИТАННЯ, ЯКЕ ТРЕБА ДОВЕСТИ

1. Тут говоримо не про будь-яке доведення, а про доведення *a priori* й досконале. Оскільки воно завжди доводить наслідок через свою найближчу причину, то тут треба подивитись, чи всі чотири причини, а саме побуджувальна, фінальна, матеріальна і формальна можуть вживатися як середній [термін] доведення, чи тільки деякі з них. Щоб це пізнати краще, треба знати: середнє треба розглядати як воно є причиною не суб'єкта питання, а предиката, тому що доведення розпочинається для пізнання предиката питання, а не суб'єкта. І, встановивши це, само собою ясно, що матеріаль-

ну й формальну причини предиката не можна вживати замість середнього [терміна] питання. Матеріальна і формальна причини є частинами цілої речі, а коли вміщена частина, то впливає, що не повинно ставитись ціле.

Отже, правильно доводиться може щось тільки побуджувальною і фінальною причинами, і побуджувальну тут треба розуміти не лише фізичну, а й метафізичну, яка не відрізнена раціонально від свого наслідку, ніби сутність будь-якої речі від своїх властивостей, так само божественна сутність від інших атрибутів.

А що деякі [філософи] висувають думку, ніби доведення може зумовлюватися навіть матеріальною й формальною причинами, то це треба приймати не про матеріальну й формальну причини предиката питання, а суб'єкта, а саме предикат питання може доводитись матеріальною чи формальною причинами суб'єкта. Однак ті матеріальні чи формальні причини суб'єкта набувають тоді характеру побуджувальної причини з точки зору предиката, як можна бачити в цьому доведенні «Всяка розумна істота сприйнятлива до філософії; всяка людина є розумною істотою; отже, всяка людина сприйнятлива до філософії». А яким чином як фінальна, так і побуджувальна причини будуть мати значення для доведення чогось, буде сказано далі, де [йти-меться] про канони причин.

2. Що стосується питання, яке треба довести, то слід розглянути терміни, а саме суб'єкт і предикат, необхідні для доведення. І так, по-перше, суб'єкт питання повинен бути сутнім (ens); бо як немає жодного знання про не-сутне, так про нього немає жодного доведення. Потім, він повинен бути необхідним, бо знання немає, якщо воно не є знанням про необхідне. А необхідність тут треба брати широко, не тільки необхідність екзистенції суб'єкта, а й необхідність сутності, бо для знання не суттєво, як суб'єкт необхідно існує — так існує тільки бог, — а вистачає, якщо демонстрабельний предикат необхідно відповідає суб'єктові. Більше про це [буде сказано] в логіці. Але й предикат питання, яке треба довести, виділяється майже єдиним характером, а саме він придатний, щоб бути доведе-

ним, якщо має причину і ту необхідну [умову], з якої виводиться. Звідси — субстанційні предикати не можуть бути доведеними. Як: «Людина є живе тіло» та ін., тому що вони не мають в речах якоїсь причини, із-за якої відповідали б суб'єктові, а відповідають самі собою, як такі, що становлять його щосність (*quidditatem*). А бог, який є причиною всього, з точки зору створених речей є вільною причиною. Таким чином, не можуть бути доведеними і випадкові акциденції, як: кінь є білим, б'є ногами, бігає та ін., тому що також не можуть бути визначені їх необхідна і певна причини. Навпаки, властиві акциденції доводяться найкраще, тому що їх причини завжди необхідні, а саме вони є сутностями, з яких випливають властивості речей. Так само якісь загальні акциденції, вони хоч не завжди властиві суб'єктові, однак необхідно випливають через причину: як затемнення Місяця, яке не може не бути на Місяці, скільки разів Земля стає між Місяцем і Сонцем.

Додай також деякі субстанційні предикати як божественні атрибути, бо хоч вони є субстанційними, оскільки бог несприйнятливий для акциденцій, однак вони розглядаються як акциденції, що виходять від божественної сутності, то вони звичайно доводяться нею як причиною.

РОЗДІЛ 5 ЗАСНОВКИ ДОВЕДЕННЯ

Оскільки доведення породжує знання, то треба знати, що його можуть утворювати не будь-які засновки, а для цієї справи є певні закони.

1. А щоб засновки доведення були відповідними, потрібні чотири умови: по-перше, вони повинні бути необхідно істинними, по-друге, повинні бути першими й безпосередніми, по-третє, повинні бути ранішими й більшими від висновку, по-четверте, повинні бути причинами висновку. Про окремі треба сказати дещо ширше.

2. Щоб вони були необхідно істинними, розпізнаєш цими трьома ознаками: по-перше, якщо будуть про всяке; по-друге, якщо їх предикат відтворює само собою суб'єктові; по-третє, якщо їх пре-

дикат відповідає суб'єктові вперше і через нього. Але й ці ознаки необхідно пояснити зокрема і ясніше.

Реченнями «про всяке» є такі, предикат яких відповідає не лише всякому такому суб'єктові, але й завжди, як: людина є розумна істота, здатна сміятися. А речення мають предикат, який сам собою відповідає суб'єктові, коли між суб'єктом і предикатом є суттєвий зв'язок, щоб одне було із визначення другого. І це відбувається найкраще двома способами. По-перше, коли предикат // так властивий суб'єктові, що він є із визначення суб'єкта, тобто коли називається ним або найближчий чи віддалений рід, або найближча чи віддалена відмінність, або само визначення із роду, як: людина є істота, тіло, розумне, живе, також розумна істота. По-друге: коли предикат так властивий суб'єктові, що суб'єкт є із визначення предиката. Це трапляється, коли [предикат] називає одну властиву акциденцію або дві протилежні. Як: людина сприйнятлива до науки та ін.; так само всяке число є парне або непарне. Тут, як бачиш, суб'єкт є із визначення предиката. Визначення властивої акциденції необхідно містить властивий суб'єкт, як: наука — це встановлення людини.

Від Арістотеля додаються два інші способи, якими, говориться, предикат сам собою відповідає суб'єктові. А саме перший — коли сама екзистенція визначається про суб'єкт, як: камінь є; другий — коли про причину визначається властивий наслідок, як: людина сміється, лікар лікує. Однак обидва ці способи для доведення некорисні, тому що екзистенція визначається із сутності не необхідно, набагато менше — наслідок із причин; бо не завжди людина сміється і лікар лікує. Крім того, наслідок не може в прямому [розумінні] визначатися із причини.

Нарешті, речення мають предикат, відповідний суб'єктові вперше і через нього, коли сам суб'єкт є причиною, чому йому відповідає такий предикат, і суб'єкт може подвоюватись. Як: людина розмовляє, причина, чому розмовляє, — тому що є людиною, і може бути сказано: людина як людина розмовляє, бо мова властива людині як першому

суб'єктові. А вже відчувати, житись, вимірюватись хоч властиво людині, і тому говорить про неї правильно, властиво, однак не як першому суб'єктові, а через суб'єкти, реально ідентифіковані з людиною, але розділені розумом. Бо людина відчуває, живиться, вимірюється не як людина, а відчуває як істота, живиться як живе, вимірюється як живе, вимірюється як тіло. Щоб ти це лише охопив, знай, що предикат, який відповідає першому суб'єктові, є взаємоперемінний з суб'єктом.

Запам'ятай: із тих трьох ознак необхідно істинного речення в наступних [ознаках] завжди містяться попередні. Тому якщо предикат речення відповідає суб'єктові вперше і із-за нього (що є третьою ознакою), то той предикат відповідає суб'єктові сам собою (що є другою), і таке речення є про всяке — (це є першою ознакою необхідно істинного речення).

3. Друге необхідне, щоб засновки доведення були першими і безпосередніми. Першими реченнями називають ті, які не мають собі попередніх. А безпосередніми є ті, які не мають нічого середнього між своїм суб'єктом і предикатом, через що предикат відповідав би суб'єктові, але (як було сказано в третій ознаці необхідно істинного речення) відповідає йому через сам суб'єкт. Тут треба знати: перші й безпосередні речення, додай також недемонстрабельні, насправді є одне й те саме. Бо посередніми реченнями є ті, які мають середнє між об'єктом і своїм предикатом, і оскільки з комбінації того середнього з кожним крайнім виникають речення, раніші від цього посереднього, тому те посереднє речення не може називатись першим; і оскільки це посереднє доводиться через ті попередні, тому називається воно демонстрабельним, наприклад: «Людина здатна сміятися» є посереднім реченням, бо розумне стоїть посередині між «людиною» і «здатною сміятися», тому із поєднання «розумного» з «людиною» і «здатною сміятися», що відбувається у більшому і меншому [засновках], виникають речення, раніші від цього, якими воно може доводитись. Зважаючи на це, воно називається посереднім і демонстрабельним і не може називатись першим.

Подібно, через протилежне, безпосереднє речення не має середнього, і тому немає умови для того, щоб виникли попередні речення, якими б воно могло доводитись, і тому яке речення є безпосереднім, те є також першим і недемонстрабельним.

Такі безпосередні засновки повинні бути в доведенні або формально, або, принаймні, ймовірно (*virtualiter*). Вони є формально, якщо доведення складається з просто перших [речень]. А ймовірно, якщо воно [складається] з тих, у яких принципи є першою здатністю, тому говориться, що вони діють силою перших принципів, і якщо буде потрібно, відразу зводяться до перших принципів.

4. Третім необхідним є, щоб засновки в доведенні були ранішими й більшими від висновку. А деякі є ранішими й більшими подвійно, а саме за природою і відносно нас. Раніші й більші за природою або відносно себе ті, які природно випереджають інших, як причина — наслідок, сутність — властивості, субстанція — акциденції, і універсальні — окремих. І тому що вони не мають нічого, щоб їм передувало, вимагають, щоб розпізнавались самі собою і з своєї природи.

А раніші й більші відносно нас ті, які ближче підходять до наших відчуттів і тому легше та ясніше ними розпізнаються. Так, здебільшого наслідки раніші й більші від своїх причин, властивості від сутностей, акциденції від субстанцій і окремі від універсальних. Звідси видно, що у доведенні а ргіогі, яке є через причину, засновки повинні бути ранішими і більшими з природи. А у доведенні а posteriori, яке є через наслідок, — ранішими і більшими відносно нас.

5. Четверте необхідне, щоб засновки були причинами висновку. Бо ми тоді знаємо, як каже Арістотель, коли розпізнаємо причину. Не розумій тут ту причину, яка є [причиною] належної консеквенції в силогізмі, а саме що засновки зумовлюють висновок силою диспозиції термінів, бо оскільки та причина є необхідною, то вона вважається щодо форми силогізму і називається моральною причиною, тому що згідно зі сказаним правилом, допустивши засновки в доброму силогізмі, обов'язково слід допустити і висновок. Але тут запитується, як

засновки доведення є причинами висновку відносно матерії, тобто як вони мають причину предиката висновку, навіть якщо б це було поза формою силогізму, і така причина розглядається подвійно: як вона є причиною речі і як є [причиною] пізнання. Причиною речі є та, яка виводить реальний наслідок, і він або відрізнений від неї реально й називається фізичним, або невідрізнений і називається метафізичним. Причиною пізнання є та, пізнання якої веде до пізнання іншої. Так, творіння є причиною пізнання з точки зору бога, властивості — з точки зору сутності. Отже, доведення а priori повинно бути з причин речі і пізнання, а а posteriori — тільки з причин пізнання.

ГЛАВА II

ЙМОВІРНИЙ СИЛОГІЗМ. II

40

РОЗДІЛ 1

ПРИРОДА ЙМОВІРНОГО СИЛОГІЗМУ, ЧИСЛО МІСЦЬ, З ЯКИХ БЕРУТЬСЯ ЙМОВІРНІ АРГУМЕНТИ

1. Ми сказали про демонстративний силогізм, який є першим і найвизначнішим видом силогізму. Треба сказати про ймовірний, який називається і топіком (topicus), і діалектичним, і є слабшою аргументацією, однак корисний для дослідження речі; якщо її не доводить, то уважно розглядає, і якщо багато таких силогізмів збирається для підтвердження однієї й тієї самої речі, то вони матимуть силу майже доведення, однак не породять знання, а вкорінять дуже глибоке уявлення.

А визначається він: ймовірний силогізм — це аргументація, яка породжує уявлення. Що таке уявлення, було сказано вище, інакше визначається через засновки — це є аргументація, яка складається із ймовірних засновків, а саме які хоч не є необхідно істинними, однак здаються істинними або всім, або більшості, або тільки мудрецам, і тим або всім, або багатьом, або найдосвідченішим. Усім здається істинним таке речення: «Мати любить сина», багатьом оте: «Кращою є держава, керована монархічно, ніж демократично»; тільки мудрецам, бо не звично, це: «Сонце більше від Землі» та ін.

Треба запам'ятати, що між демонстративним і ймовірним силогізмами є та різниця, що у доведених як більший, так і менший засновки повинні бути необхідно істинними, а у ймовірному досить, що один є ймовірний, хоч інший буде необхідно істинним, щоб уже не тільки у формі, а й у матерії мав силу той закон: висновок тягнеться за гіршою частиною. Наприклад, цей силогізм «Ті, що говорять правду, вважаються ненависними. Христос говорив правду. Отже, він вважається ненависним» є ймовірним із-за ймовірного більшого, хоч менший є необхідно істинним.

2. Діалектики для шукання середнього або ймовірних аргументів користуються загальними місцями, які є не чим іншим як місцями аргументів.

А місце у діалектиків є двояким, а саме найбільше і відмінність найбільшого.

Найбільшим є речення, відоме само собою, загальне, яким можуть доводитись численні інші, більш видові. Як: «Кому відповідає визначення, тому відповідає й визначене». Називається найбільшим, тому що містить під собою численні, наприклад, цитата містить усіх тих: «Кому відповідає визначення заздрісного, відповідає й визначене — заздрісник, кому відповідає визначення справедливого, відповідає і визначене — справедливий», та ін.

Відмінність найбільшого — це вмістилище численних найбільших, які певним чином між собою стикаються. Як: «Кому відповідає визначення, тому відповідає й визначене, кому не відповідає визначення, не відповідає і визначене» та ін. Називається різницею найбільшого не тому, що розрізняє окремо найбільші [речення], які містяться під ним, а тому, що різним класам найбільших надає різні назви; найбільші, які знаходяться на місці визначення, називаються «від визначення», які на місці роду — називаються «від роду», і так інші, ніби від інших місць називаються іншими іменами.

Запам'ятай: відмінності найбільших властиво називаються місцями, а найбільшими є розміщені аргументи, однак родові, під якими ще містяться видові.

3. Місця, які приймаються за відмінності найбільших, одні є мистецькими, по-грецьки *ἐντεχνον*, інші — позбавлені мистецтва, по-грецьки — *ἄτεχνον*. Мистецькими є ті, що містять аргументи, для розв'язання яких потрібні мистецтво й старання. Цицерон називає їх природженими, тому що їх аргументи почерпуються з самої речі, або, як кажуть оратори, з нутроців причини. Місця, позбавлені мистецтва, — це ті, що містять аргументи, для добування яких не треба великих старань. Цицерон називає їх віддаленими й прийнятими, тому що їх аргументи беруться не з самої речі, а ззовні.

4. Мистецькі місця, або природжені, одні називають строго природженими, інші — кон'юнктивними, ще інші — диз'юнктивними. Сприйняті як строго природжені — це такі, які є сутністю суб'єкта чи предиката; і такими є рід, вид, визначення, ціле, частина. Кон'юнктивні — ті, які пов'язуються з сутністю суб'єкта чи предиката; як поєднання, антецеденти, консеквенти, супровідні, причини, наслідки.

Диз'юнктивні, які не становлять сутності, ані з нею не поєднуються, проте мають до неї якесь відношення, і одні стосуються слова, інші — речі. Слова стосуються позначення назви, а речі — подібне, неподібне, порівняне, протиставлене.

Позбавлених мистецтва найкраще є два: свідчення божественне і людське. І під назвою свідчення розумій навіть зразок. А як із будь-якого місця аргументи належно почерпуються, викладають найбільші [речення], або канони в наступних розділах.

РОЗДІЛ 2

НАЙБІЛЬШІ СТРОГО ПРИРОДЖЕНИХ МІСЦЬ, ТОБТО КАНОНИ ДЛЯ РОДУ, ВИДУ, ВИЗНАЧЕННЯ, ЦІЛОГО І ЧАСТИНИ

Канони про рід

1. Кому відповідає рід, тому відповідає і якийсь вид. Так: «Що є істотою, є або людиною, або твариною». Неможливо, щоб було родом те, що не має ніякого виду.

2. Кому не відповідає рід, тому не відповідає ніякий вид. Так: «Що не є істотою, те не є людиною, ні твариною». Ці два канони про рід називаються канонами предиката.

3. Що відповідає родові (доповни: в універсальному розумінні), те відповідає видам та індивідам. Як: «Оскільки всяка істота наділена відчуттям, то людина, лев й ін., також Петро, Павло наділені відчуттям».

4. Що не відповідає родові (також в універсальному розумінні), те не відповідає жодному видові й індивідові. Ці два канони говорять про рід суб'єкта.

Канони про вид

1. Що відповідає якомусь видові, те відповідає родові почасти або частково.

2. Що відповідає всім видам, відповідає родові універсально.

3. Що не відповідає якомусь видові, не відповідає частково родові.

4. Що не відповідає жодному видові, те не відповідає універсально родові.

Приклади всіх чотирьох канонів трапляються всюди. Всі чотири говорять про вид суб'єкта.

5. Кому відповідає вид, тому відповідає й рід. Так, із Якова, 2: «Якщо наслідуете царський закон, згідно з [святим] письмом: люби ближнього свого, як сам себе, то робите добре; а якщо розглядаєте особу, то грішите».

Канони про ціле. //

1. Що відповідає цілому однорідному, те відповідає окремим його частинам. Як: «Оскільки море солоне, то солоною є навіть будь-яка морська крапля». Відними те, що говориться про ціле, як ціле, то неправильно скажеш: «Море поглинає кораблі. Отже, крапля також поглинає». 41

Цей канон стосується цілого суб'єкта.

2. Коли дане ціле, то дається якась частина такого цілого. Цей канон розуміється про ціле суттєве й інтегральне, а не про потенціальне.

3. Коли визнано ціле (додай суттєве чи інтегральне), то визнається, принаймні, якась його частина.

Канон про частину

1. Коли визнана частина, визнається й те ціле, частиною якого вона є.

2. Коли дані всі частини, дається ціле, якщо тільки частини будуть поєднані.

Обидва ці канони говорять про частини предиката.

3. Що відповідає частині, відповідає й цілому, згідно з чим: оскільки тіло знищуване, ціла людина вважається знищуваною.

4. Що відповідає або не відповідає всім частинам разом узятим, відповідає або не відповідає цілому: «Тіло і душа є складеним сутнім; отже, і людина; не є простим сутнім; отже, і людина [не є простим сутнім]».

Обидва канони мають значення про частини суб'єкта.

Канони про визначення

1. Що відповідає або не відповідає визначенню, те відповідає або не відповідає визначеному.

2. Кому відповідає або не відповідає визначення, тому відповідає або не відповідає визначене.

Попередній говорить про визначення суб'єкта, наступний — про визначення предиката.

РОЗДІЛ 3

НАЙБІЛЬШІ КОН'ЮНКТИВНИХ МІСЦЬ, ТОБТО КАНОНИ ДЛЯ ПОЄДНАНЬ, АНТЕЦЕДЕНТІВ, КОНСЕКВЕНТІВ, СУПРОВІДНИХ, ПРИЧИН І НАСЛІДКІВ

Канони для поєднань

1. Кому відповідає або не відповідає одне з завдань, відповідає або не відповідає й інше. Як: «Я людина, отже, вважаю, що ніщо людське мені не чуже. Ти не бог, отже, ти не повинен вимагати

божественних почестей». Тут говориться про поєднане предиката.

2. Предикати двох поєднаних є поєднаними. Як: «Обман є гріхом; отже, той, хто обдурює — грішник».

3. Поєднані двох протилежних протилежні між собою. Як: «Оскільки чеснота і вада є протилежними, тому чесний і порочний є протилежними».

Однак тут остерігатись треба, щоб не було якоїсь двозначності слова, яка часто міститься тут таємно. Така виділяється у тій аргументації Сімоніда¹⁶: «Коли — каже, — ми люди, то повинні турбуватись лише про людське». Людське ж сприймається не як те, що відноситься до людей, а як тлінне й земне.

Канони для антецедентів, консеквентів і супровідних

1. Коли даний антецедент, не обов'язково дається консеквент. Так, коли покладено фундамент, не обов'язково споруджують будинок.

2. Коли визнано антецедент, необхідно визнається консеквент. Так: [Лист 2 «До фес[алійців]», [розділ] II: «Ще не викритий Антихрист; отже, Христос ще не прийшов».

3. Коли даний консеквент, обов'язково дається антецедент. Так, коли побудовано дім, дається й фундамент.

4. Коли визнаний консеквент, не обов'язково визнається антецедент. Так: тому що ще немає весни, не тому немає зими.

5. Якщо два чи більше супровідних необхідно пов'язують між собою, то коли дане чи взяте одне, дається чи забирається друге. Як: дозрівають яблука, отже, є осінь. Ще не повертаються птахи, отже, ще немає весни.

Всі вони говорять про предикат.

Сюди треба віднести допоміжні, які не обов'язково пов'язуються з річчю; вони названі Арістотелем акциденціями, а іншими [філософами] — зумовлювальними, і вони, подібно, одні є випереджувальними, інші супровідними, ще інші переслідувальними. Про них дається цей канон.

6. Такими зумовлювальними є ті, із-за яких ймовірно, річ є такою, яку вони зумовлюють. Так, із випереджувальних зумовлювальних Христос розпізнав аргументації фарисеїв: «Коли настав вечір, ви говорите, що буде ясно, бо небо червонуватиме; і зранку — сьогодні непогода, бо небо сумно червоніє; отже, вигляд неба не вмієте пояснити, а ознаки часів не можете? Тобто, чи близько звільнення світу і спасення?» З супровідних Арістотель здогадався про тих, які мають малий лоб, що вони нездатні до науки, які [мають] дуже великий — повільні, які мають круглий — нечутливі, які [мають] плоский — чутливі, які квадратний і помірний — мужні й ін. Із переслідувальних, оте: «Екклезіаст», V; «Не затримуй повернутись до бога, бо не відрізниш день від дня, і прийде на тебе гнів його» та ін.

Канони для причин

1. Для матеріальної: коли визнана матеріальна причина, визнається складне ціле. Як: немає каміння, немає стін, немає балок, отже, немає споруди.

2. Коли визнана матеріальна причина, визнається і формальна або сама форма. Це правдиве тільки в матеріальних формах, які не можуть існувати поза матерією. Інакше в духовних формах, бо людські душі існують навіть тоді, коли покинули тіло.

3. Що відповідає матерії, належить, щоб відповідало складеному цілому. Як: стовбури та пеньки німі й глухі, отже, й ідоли, які є із стовбурів. Для формальної мають силу всі ті самі, які відзначені для визначення, проте один додається.

4. Середні, які є формами суб'єкта, здебільшого є побуджувальними причинами предиката. Це видно із сказаного про середній термін доведення.

5. Для побуджувальної: коли подана найближча причина, дається наслідок. Наприклад, коли дає сонце, є день. Відміни вільні причини, які можуть діяти і не діяти, коли є самотні.

6. Якщо визнається найближча причина, то визнається й наслідок. Як: немає сонця, отже, немає дня.

7. Яка побуджувальна причина, такий і наслідок. Щоб цей канон був правильний, запам'ятай: він має силу тільки для однозначних причин, а саме які породжують із себе наслідки однієї й тієї ж природи, а не для рівнозначних, наслідки яких мають різну природу. Наприклад: «Митець є розумний. Отже, і його син» — впливає добре, але погано, якщо скажеш так: «Митець є розумний. Отже, і його творіння». Потім, навіть для однозначних має силу тільки тоді, коли предикат причини буде говоритись про неї суттєво й необхідно, як у вищому прикладі про митця і його сина. // А коли предикат говорить про причину не необхідно, то часто він також має значення. Як аргументований Апостол: «Якщо маленький шматочок святий, то і маса; якщо корінь, то гілки». Не взагалі, однак і не завжди; бо батько може бути чесним, а син навпаки.

42

8. Відомий канон для вищого суміжного; через що щось є таким, те само більш таке. Смысл (якщо хочеш сказати ясніше): в тій якості, яку побуджувальна причина надає своєму наслідкові, або навіть не наслідкові, сама причина більше виділяється. Як: якщо промені сонця блискучі, то само сонце більш блискуче. Але і для цього канона треба запам'ятати якісь умови. Перша: щоб одна і та ж якість відповідала і причині, й ефектові; звідси, якщо вино п'янить людину, то не треба говорити, що воно само тому більш п'яне, і не прямо п'яне.

Друга: якщо та якість підтримується більше чи менше, тобто може збільшуватись чи зменшуватись. Звідси, погано скажеш: син є людиною із-за батька, отже, батько є більше людиною.

Третя: якщо та якість є наслідком одної побуджувальної причини. Звідси не впливає, коли учень узяв доктрину від учителя, то незважаючи на це учитель завжди буде більш ученим, ніж учень, бо не лише вчитель породжує в учневі оволодіння доктриною, а, крім нього, праця учня, його талант та ін.

9. Коли усунута віддалена причина або та, без якої не може бути наслідку, то усувається й наслідок. Як: якщо хто не народився, то не починає

старіти. Або: якщо б Ной не збудував ковчега, то Ціцерон¹⁷ не склав би своїх промов.

10. Для фінальної: коли дана мета, то даються й засоби або способи, без яких не можна досягнути такої мети. Як: коли хочеш багатого урожаю, то не шкодує насіння.

11. Коли усунута мета, не впливає, що усуваються засоби. Бо хтось може не бути вченим, хоч читає книги.

12. Коли дана мета, усуваються непереборувальні перешкоди, або ті, з якими мета не могла б бути досягнутою. Як: якщо спасений, то або не грішив, або цілком спокутував гріхи.

Канони для наслідків

Для наслідку матеріальної й формальної причини, який є складеним цілим:

1. Коли дано складене, даються матерія й форма, а коли усунуте, усувається форма необхідно, а матерія — ні. Однак відніми форми, які можуть існувати відокремлено від матерії, тобто людські душі.

2. Для наслідку побуджувальної причини: коли даний наслідок, який може зумовлюватись єдиною причиною, то здається, що причина є або була; як оте Пророка¹⁸: «Хто затулив вухо, не чує».

3. Коли даний наслідок, який може зумовлюватись різними причинами, то повинна бути або була якась з тих причин. Як: коли дана хвороба, то повинен був бути або голод, або об'їдання, або отрута, або щось інше подібне.

4. Коли визнано наслідок, визнається причина. Як: «Коли визнано жар, визнається вогонь». Канон має силу для тих, які побуджуються з необхідності природи, інакше — для вільних.

5. Коли даний здійснений наслідок, дається дійсна причина, або як те, що тоді діє; і коли він усунутий, усувається. Бо якщо картина малюється, то є й художник, який малює, і навпаки.

6. Який наслідок, вірогідно, така й причина. Тут потрібні умови, яких потребував сьомий канон причини.

7. Для наслідку фінальної причини: коли визнані засоби, визнається й мета. «Не страждав з Христом, отже, не буде похвалений».

8. Коли дані засоби, не обов'язково дається мета. Інакше, коли продані будь-які книги, вчений зникнув би.

9. Для всіх наслідків взагалі. Складене є більше [визначніше], ніж матерія і форма, окремо взяті.

10. Наслідок менш значний, ніж його побуджувальна причина, якщо не буде той сам наслідок фінальної причини — своєї побуджувальної причини, бо тоді буде значнішим, ніж побуджувальна причина. Мета переважає спосіб або іншу причину, яка означає мету. Так, ілюмінація дому є кращою, ніж свічка, і навернення грішника краще, ніж розмова прихильника.

11. Всякий наслідок, як правило, за природою є пізнішим, ніж його причина, так само за часом.

РОЗДІЛ 4

НАЙБІЛЬШІ ДИЗ'ЮНКТИВНИХ МІСЦЬ, ТОБТО КАНОНИ ДЛЯ ПОЗНАЧЕННЯ ІМЕНІ, ПОДІБНИХ, НЕПОДІБНИХ, ПОРІВНЯЛЬНИХ І ПРОТИЛЕЖНИХ

Канони для позначення імені

1. Що відповідає чи не відповідає корінному значенню імені, ймовірно, підходить або не підходить речі, позначеній таким іменем; як скала (*petra*) є твердою і сильною; отже, Петро, коли визнавав, що Христос є сином бога, був сильним.

2. Чому може відповідати корінне значення імені, тому випадково може відповідати й позначена іменем річ, і навпаки. Як оте Ісайї: «Справедливо було назване його ім'я Яків. Спростував же мене іншим словом, виставив наперед моє першонароджене, і тепер вдруге забрав моє благословення». Зрештою, аргументація з цього місця дуже слаба, бо немає ніякого необхідного [зв'язку] між іменем і самою річчю, хіба що імена були б вкладені божественно, бо тоді необхідно виводиться силогізм, узятий із позначення імені, як оте про Христа: «Ми-

ропомазав тебе бог, твій бог, олією радості перед твоїми товаришами. Отже, ти Христос». А якби були встановлені людьми, а ймовірно, добре встановлені, такими є назви саме офіційних осіб: цар, вождь, консул, пастор та ін., з них найкраще проявляється [здатність] могли чи мусити, а не бути дійсно річчю. Добре скажеш: «Є пастором, отже, повинен пасти, а не пастися», і неправильно: «Є пастором, отже, пасеться».

Мають значення також для підсилення чогось імена, взяті від причин, наслідків, дій і властивостей речей, як птах дрізд, тому що літає самотній або сам. І кабан в домашній розмові називається самотнім, тому що бродить самотньо. А всі назви, які надані випадково, як первісні назви майже всіх людей і більшості речей, або ті, які надаються для ласкавих назв хлопчиків і дівчаток, як Маргарита, Луцілія, не покажуть нічого іншого, крім нісенітності, при спробі їх підтвердження, і буде більш ганебною нездатність, якщо хтось в іменах, що означають все інше, вбачає етимології, вивчені // й вигадані його мозком, наприклад, якщо хтось доводить, що вчителя треба шанувати тому, що він тричі більший від іншого з юрби; або що вода (aqua) є принципом усіх речей, тому що все є від чогось (a qua), та ін. І таке, пом'якшене мистецтвом оратора, може бути якоюсь прикрасою промови. Не можуть бути [такі назви] ніяким аргументом.

Канони для подібних і неподібних

1. Про подібних говориться подібно, і чим більше вони подібні, тим більше подібно про них може говоритися, як: посудини з вузькою шийкою розбризкують налиту велику кількість рідини, а коли наливаються помалу і навіть краплями, то наповнюються, отже, також ніжні уми дітей не відразу схоплюють велике, а легко вивчають його, проходячи поступово. А тут спостерігається всяка подібність, як кажуть, шкутильгати і випадково багатьма ногами, як ними однаково ступають, тому всяке речення, стверджуючи, що два чи більше є подібні, є частковим, наприклад оце: «Христос і

ягня подібні» відповідає цьому: «Христос і ягня подібні де в чому, але не в усьому». Тому силогізм, виведений від подібного, нічого не доводить, тому що він буде з самих часткових [суджень], як отой: «Христос і ягня подібні, але ягня має шерсть; отже, і Христос». Отже, в антецеденті треба показати той смисл, в якому стверджується, що два є подібними, і утворений силогізм буде добре доводити, як отой: «Христос у лагідності подібний до ягняти; але у ягняти є та лагідність, щоб воно найменше противилось, коли його ведуть як жертву, отже, і Христос не використав ніякої сили на свій захист, коли його схопили на муки».

2. Неподібним подібні не відповідають. Як оте Тубія¹⁹, VIII: «Ми є сини святих; отже, ми не можемо бути так пов'язаними, як племена, які не знають бога». Тут також, вважай, подібне в тому смислі не відповідає неподібному, в якому вони не подібні.

Канони для порівняльних

1. Необхідно для порівняння двох речень, однаково ймовірних рівністю, що коли дане одне, дається й друге. Як: «Якщо вожді не тому вважаються поганими, що колись були переможені; то чому філософів погано слухають, якщо колись обманювались».

2. Для порівняння від більшого, якщо те, що, здається, є вірогідним, не є [таким], то набагато менше буде правильним те, що є менш вірогідним. Як: «Якщо справедливого суддю не можна схилити красномовством, то тим більше [не можна схилити] пустими словами».

3. Для порівняння від меншого: якщо те, що є менш вірогідним, існує, однак існує, то набагато більшим буде те, що є більш вірогідним. Як: «Якщо ви, хоч ви погані, вмiли давати добро вашим синам, то набагато більше небесний отець [дає добро]».

4. Для порівняння взагалі: що своєю природою є таким, те є більш таким, ніж те, що є [таким] через здатність. Як: «Сонце більш блискуче, ніж Місяць».

5. Що само собою таке, те є більше таким, ніж те, що є [таким] через акциденції. Як: вогонь тепліший, ніж кипляча вода.

6. Що більше віддалене від свого протилежного, те є більш таким, ніж те, що менш віддалене. Більш білими є ті, які не мають домішаного нічого чорного; менш білими, які мають щось [домішане].

7. Кому більше відповідає визначення, тому більше відповідає визначене. Як: якщо корисним є те, що приводить до мети, то кориснішим буде те, що більше приводить.

8. Що більше діє, те є більше таким. Як: меч, який більше січе, гостріший.

9. Кому більш властива причина, більш властивий і ефект. Як: у якій речі більше вогню, більше також тепла.

10. Кому більше властиві засоби для мети, впливає, що тому більше властива мета. Як: чим більше читатимеш, тим будеш більш ученим.

11. Що бажається заради себе, переважає над тим, що бажається заради іншого. Так, здоров'я краще, ніж медицина.

12. Що звичайно і для всіх є добром, є кращим від того, що є добром тільки для будь-кого. Як: краще бути справедливим, ніж таким, що розкаюється.

13. Вживання чого частіше і більш необхідне, те краще від того, вживання чого є рідшим. Так, вода краща від вина. Тому Піндар²⁰ говорить, що вода є найкращою.

14. Що добре само собою або є причиною добра, те є кращим від того, що є [добрим] через акциденції. Як: чеснота краща, ніж багатства й почесні.

15. Коли хтось, маючи щось, не потребує іншого, то воно є кращим від того, володіючи чим, потребує іншого. Так, їжа й одяг кращі, ніж гроші.

16. З фінальних причин краща та, яка більш крайня. Тому слава бога краща, ніж наше здоров'я.

17. Що підпорядковується кращій меті, те краще. Так, кращими є наука й вільні мистецтва, від ремісничих і незначних.

18. Які більш стабільні, ті кращі. Так, кращою є набута вірою й заслугами слава глави держави,

ніж та, яка [набута] лестощами. Тільки порівняльні є одного й того ж порядку, інакше [канон] не має значення. Бо дуб, хоч і триваліший, однак не значніший від людини.

19. Блага, які є для досконалості чи достоїнності, кращі від тих, які є для необхідності. Так, краще добре жити, ніж узагалі жити.

20. Які бажані самі, кращі від тих, яких треба бажати з іншими. Так, розсудливість краща від влади, тому що бажається сама, а влада хіба що з розсудливістю.

Всі ті канони дуже корисні і служитимуть майже в незліченній кількості аргументів за різну матерію, якщо будуть правильно застосовуватися. Треба зберегти для них усіх той найбільш загальний закон певними частинами, тобто: коли якісь двоє сходяться в одному третьому, то треба подивитись, чи [сходяться] у всіх інших, крім цього; в чому сходяться, вони рівні між собою. Бо якщо будуть рівні і рівні навіть у цьому, то будуть прямо рівними. А якщо будуть рівні в усіх інших, а в цьому одному нерівні, то будуть прямо нерівними. Якщо ж будуть рівними в цьому, // а в іншому не 44
рівні, тоді будуть не прямо рівними, а хіба що щодо чогось, і тому не виникне правильне порівняння.

Канони для протилежних [суджень]

1. Для відносних. Коли дане чи усунуте одне відносне, то дається або усувається друге. Так говорить Христос: хто має добру волю, є добровільним. І Павло до кор[інфян]: «Ви є знаком мого апостолату, отже, я апостол».

2. Відносні однозначні пізнанням. Тому Христос: «Якщо ви пізнали мене, то ви пізнали і мого отця».

3. Неможливо, щоб одне і те ж було двома відносними в один і той самий час. Бо хоч хтось міг би бути названим і вчителем, і учнем себе самого, однак з протилежної точки зору вчитель — як вчить себе, учень — як навчається для себе.

4. Для протирічних: консеквенції протирічних є протирічними. Так: чие життя приємне для всіх,

смерть того для всіх болісна. Проте треба остерігатись, щоб про протиріччя не говорився рід або властивість роду. Тому не впливає: «Білизна є колір, отже, чорнота не є кольором».

5. Наслідки протирічних причин є протирічними: «Біле розсіює світло, отже, чорне збирає». Канон правильний само собою в діючих причинах і в тих, дія яких нічим не визначається. Інакше немає значення. Наприклад, якщо скажеш: вогонь нагріває, отже, вода навіть тоді, коли кипить, охолоджує.

6. Суб'єкт, який сприймає одне протиріччя, може сприйняти й друге; і навпаки, який не може сприйняти одне, то [не може] й друге. Так, рука, тому що сприймає тепло, може сприймати і холод. А тому що не може сприймати солодкого смаку, тому не може [сприйняти] й гіркого. Той канон не має значення в тих протирічних, друге з яких властиве суб'єктові від природи.

7. В суб'єкті, який може сприймати протиріччя безпосередні, коли дане одне протиріччя, необхідно усувається друге, і коли усунуте одне, необхідно дається друге. Як: «Якщо ти доброго здоров'я, то ти не хворий; і якщо ти хворий, то не маєш доброго здоров'я».

8. Якщо два блага нерівні, то протиріччя більшого блага буде гірше, ніж меншого. Як мудрості, яка є більшою, ніж багатство, протиріччя незнання є гіршим, ніж бідність, протиріччя багатству. Той канон не має значення для тих благ, одне з яких міститься в другому, бо мати мало є також меншим добром, ніж мати багато, протиріччя попереднього, тобто не мати нічого — гірше, ніж наступного, тобто не мати багато.

9. Для суперечних: наводиться та одна найбільш загальна з усіх аксіом філософії: суперечні не можуть бути одночасно правильними про одну й ту ж річ, і необхідно, щоб одне з них відповідало будь-якій речі, друге — не відповідало.

10. Для заперечних має значення той самий канон, що і для безпосередньо протирічних.

РОЗДІЛ 5

НАЙБІЛЬШІ МІСЦЬ, ПОЗБАВЛЕНИХ МИСТЕЦТВА,
ТОБТО КАНОНИ БОЖЕСТВЕННИХ
І ЛЮДСЬКИХ СВІДЧЕНЬ

1. Для божественного: все, що каже бог, є або немає, треба вірити як найбільш певному, а бог говорить те, що написано в святих книгах Старого і Нового Заповіту. Тому свідчення св. письма не можуть без крайнього неблагочестя заперечуватись тим, хто знає, що ті слова божі. Однак є деякі [люди] так неосвічені й грубі, що взагалі не знають, чи свідчення Матея або Петра є свідченнями самого бога, і тому легко заперечуватимуть, що словами бога є ті, які читаються в Євангеліях, листах апостолів або інших святих збірниках. І такі [слова] треба вивчати і згадувати перед диспутом, в якому треба користуватися свідченням бога. А якщо виявляються важкими для пригадування, то тоді їх треба відкинути й облишити як нерозумні. Якщо ж якісь слова св. письма будуть неясними, то треба викласти більш відповідним для розуміння смислом чи іншим місцем [св.] письма, також пояснити численних і важчих авторів, інакше не буде божественного свідчення.

2. Для людських: що сприйняте відчуттям усіх і що всі пам'ятають, є істинним як якесь повеління. Душа безсмертна та ін. Ці два канони вважаються точними, наступні — ймовірними.

3. Те, що вважають численні або більш розумні, необхідно, щоб було істинним.

4. Будь-якому треба довіряти в його майстерності: теологові — в теологічних [справах], філософові — в філософських.

5. Найдавніше більш достойне віри, ніж сучасне. Канон особливо має значення в теологічних думках; а в політичних законах має значення протирічне, бо новий закон відкидає попередній.

6. Свідчення супротивника проти супротивника не має сили, для супротивника є дуже сильним. Так, для нас, християн, мають значення певні висловлення вітчизняних поетів.

7. Чим хто перемагає, коли численні запитують, тим сильніше є його свідчення. Так, більш вірогід-

ним вважається царське, ніж плебейське, жерців, ніж логіків, старих, ніж молодих, мужів, ніж жінок, хоч ті [свідчення] є тільки вірогідними, а не безсумнівними.

8. Свідчення рабів і невільників не мають значення ні за божественні, ні проти божественних [речей].

9. Свідченням охоплених лестощами, заздрістю, обманом і тих, які легко обманюють, і легковажних людей, які живляться плітками й усьому легко вірять, також балагурів, базік і тих, що служать череву, паразитів, євнухів, побуджених голодом і, нарешті, всіх нікчемних людей, не слід надавати ніякої ваги.

45 Цього досить про місця знаходження // аргументів. Якщо їх хто добре охопить і міцно зафіксує в пам'яті, досконало знесе їх до вигідних скарбниць доведення причин усього, то їх або треба підтвердити як істинні, або відкинути як хибні. Вони не лише допомагають, знаходячи ці місця, а й використовують у судженні чужі аргументи. Це легко розпізнаєш, якщо утворений з якогось місця силогізм ґрунтується на котромусь із названих канонів; він не буде вважатися несильним, якщо не зможе бути віднесеним до жодного.

ГЛАВА III

СОФІСТИЧНИЙ СИЛОГІЗМ

РОЗДІЛ 1

ПРИРОДА СОФІСТИЧНОГО СИЛОГІЗМУ

І ЧИСЛО ПІДСТУПІВ

1. Софістичний силогізм інакше визначається як підступний, суперечливий, обманливий. Це силогізм, який вводить у незнання, не те, яке позбавлене вини, яке є у немовлят чи неосвічених і називається негативним, а набагато гірше, яке є помилкою, обманом, галюцинацією і називається незнанням неправильної диспозиції. Інакше визначається так: це силогізм, який або виводиться з тих [суджень], які здаються істинними, але ними не є; або ж із істинних, але тільки здається, що виводиться, а не виводиться; або, нарешті, і тільки

здається, що виводиться, і з тих, які здаються, що є істинними. З цього визначення видно, що софістичний силіогізм може бути потрійним: перший — щодо матерії, в якому два засновки є тільки уявно істинними; другий — щодо форми, в якому засновки істинні, але є хибність у формі або диспозиції термінів і речень; третій — щодо обох, тобто в ньому і засновки тільки здаються істинними, і консеквенція є тільки уявною, а не належною. Приклад першого: «Всяка собака є істотою. Якась зірка є собакою. Отже, якась зірка є істотою». Другого: «Всякий адюльтер треба карати. Жодне людиновбивство не є адюльтером. Отже, жодне людиновбивство не треба карати». Третього: «Якась істота є собакою. Якась зірка є собакою. Отже, якась зірка є істотою».

3. Софістичний [силіогізм] щодо форми один є псевдографом, який називається і паралогізмом, інший — спеціально софістичний. Псевдографом є той, який дає хибне у необхідній матерії і перекручує (*praesefert*) вид доведення, однак з доведенням він найбільш протирічний; таким є отой: «Всі лінії, проведені від одної точки до такої самої іншої точки, є рівними. Але діаметр кола і півколо є лініями, проведеними від однієї точки до такої другої точки; отже, діаметр і півколо рівні».

Спеціально софістичним є той, який обманюється ймовірністю, тобто обманює у ймовірній матерії. Як отой: «Яка є книгою Цицерона, написана Цицероном. Але книга, яку Цицерон купив, є Цицероною. Отже, книга, яку Цицерон купив, написана Цицероном».

Проте і один, і другий силіогізми, як псевдограф, так і спеціально софістичний, приймаються змішано і називаються софізмами.

4. Некорисним і шкідливим є цей вид софістичного силіогізму, тому що нічого не вносить у спробу діалектика, якою є розпізнати одне з іншого. Він також заважає, однак його треба знати, не щоб діалектик за ним слідкував, а щоб міг його уникати так, як подорожні повинні знати об'їзди на дорозі, а моряки — скали і мілини на морі.

5. А щоб пізнав труднощі цієї аргументації — через що легше їх розв'яжеш, — багато допоможе,

якщо порівняєш кожен силогізм до прописаних правил фігур, до умов доведення, а найбільше до канонів у попередній главі, призначених для місць. Софізм же може приймати середній [термін], наче рід, причину, протиріччя, однак це не є рід, не причина, не протиріччя, бо пеналежним способом буде міняти смисл з цих та інших місць.

6. Однак, крім цього, Арістотель подає якісь універсальні ознаки, до яких може бути зведений всякий обман, і твердить, що одні обмани є в мовленні, інші поза мовленням або в самих речах.

Обманів у слові або мові є шість: перший — омонімія, другий — двозначність, третій — композиція, четвертий — поділ, п'ятий — акцент, шостий — вигляд мовлення. Поза мовленням є сім: перший — обман акциденцій, другий — називатись згідно з чимось і прямо, третій — вишукування питання, четвертий — обман консеквента, п'ятий — не-причиною як причиною, шостий — численні запитання, ніби одне, сьомий — незнання доведення.

Про кожного з них зокрема треба сказати.

РОЗДІЛ 2

ОБМАНИ, ЯКІ ВИНИКАЮТЬ У МОВЛЕННІ

1. Обман омонімії, або рівнозначності, є тоді, коли якийсь термін сприймається інакше в одному реченні, а інакше в другому. Як: «Півні (galli) співають рано. Парижани є галлами». Отже, парижани рано співають». Також: «Хто каже, що ти живеш, каже правду; але хто каже, що ти осел, каже, що ти живеш; отже, хто каже, що ти осел, каже правду». В попередньому рівнозначність є в слові galli, в наступному: каже, ти живеш; в більшому [засновку] приймається за сказане формально й експресивно, в меншому [засновку] за сказане справді і через консеквенцію.

2. Двозначність або коли одні [терміни] називаються менш правильно; двозначний обман, той, який має речення двозначної конструкції. Яким є таке речення: «Aio te Aeacida Romanos vincere posse» (Бо є сумнів — чи кажу, що римляни тобою або що ти римлянами можеш бути переможений). Якщо таке речення буде в силогізмі, то він нічого

не доводить. Як: «Що Петро торкає, те // відчуває; 46
але він торкає камінь. Отже, камінь відчуває». Сумнівним є в більшому оте — «те, чи воно номіна- тивне [в прямому відмінку], і так речення буде хибним, чи аккузативне — так речення істинне.

3. Обман композиції є тоді, коли те, що в за- сновках, сприймається розділено, щоб здавалось істинним, у висновку сприймається разом. Як: «Сплячи, можна гуляти, але коли лежимо в ліжку, то ми спимо, отже, коли лежимо в ліжку, тоді мо- жемо гуляти».

4. Обман поділу є тоді, коли те, що у заснов- ках, сприймається поєднано — інакше не було б істинним — у висновку сприймається розділено. Як: «Два і три є парне і непарне. Число п'ять є два і три. Отже, число п'ять парне і непарне».

5. Обман акценту є тоді, коли якийсь слово, яке із-за різної вимови чи способу написання має різні значення, в силогізмі сприймається як одне. Як: «Всякий кінь (aequus) ірже. Цей суддя справедливий (aequus). Отже, цей суддя ірже». Або: «Все, що ти їси (edis), ковтаєш. Ти видаєш (edis) книгу (тобто, випускаєш у світ). Отже, ковтаєш книгу».

6. Обман у формі мови є тоді, коли із-за подіб- ності форми мови двом надається одна й та сама здатність. Як: «Рослина (planta) жіночого роду. От- же (planta verberage), рослиною бичувати означає дію. Отже, і терпіти побої». Сюди відноситься [об- ман], коли із-за подібності слова йдемо від речі од- ного предикамента до речі другого предикамента. Як: «Які руки ти мав дитиною, такі маєш і досі; але ти мав дуже маленькі, коли був дитиною. Отже, досі маєш маленькі». Тут обман виходить із-за подібності слова «які», тому що словом «як великі» відбувається перехід від субстанції речі до кіль- кості.

РОЗДІЛ 3

ОБМАНИ ПОЗА МОВОЮ, ТОБТО ЯКІ Є В РЕЧАХ

1. Обмани акциденції є тоді, коли менший [за- словок] істинний, очевидно, через акциденції; коли середній [термін] може відповідати також суб'ек- тові питання, але акцидентально, не сам собою і не

з своєї природи. Як той пустий силогізм: «Хто відділяє батьків від синів і синів від батьків, є нечесний; Христос відділяє (бо сам свідчить, що прийшов відділити батьків від синів, синів від батьків, Матфей, розділ X). Отже, і т. ін.

Це софізм, тому що середній термін «відділяє синів» відповідає Христові через акциденції, тобто той поділ Христос не має наміру робити, однак він впливає, якщо сини дорожать благочестям, а батьки не дорожать, і навпаки. А нечесний той, хто сам собою сіє незгоду. Цей обман дуже часто приводить думки людей до найгірших сентенцій, бо тут одні переслідують з ненавистю добрі мистецтва, знання і всі науки, оскільки бачать, що звідси виходять якість кари, інші проклинають золото і срібло, інші засуджують дружбу, ще інші — навіть благо тіла — здоров'я і тисячі інших непридатних [речей] гупо підтверджують, тому старанно треба уникати підступів цього обману. До цього обману звичайно всі [філософи] відносять навіть той, в якому йдеться від других інтенцій до перших. Як: «Істота є родом; людина є істотою, отже, людина є родом», так само, коли йдеться від середнього [терміна], тому що він є або консеквентом обох крайніх, або антецедентом предиката і суперечить суб'єктові.

2. Обман від сказаного згідно з чимось до сказаного звичайно є тоді, коли якийсь із речень не прямо істинне, а згідно з чимось, тобто з певної точки зору або частини, або часу, або випадку, проте з нього виводиться прямо стверджувальний чи заперечний висновок, тобто через все або, принаймі, найбільше. Як: «Ангелам доручено, щоб охороняли благочестивих людей; отже, щоб охороняли навіть тоді, коли вони кидаються з якоїсь вежі». Антецедент істинний тільки відносно того часу, коли благочестиві ідуть своєю дорогою; звідси, погано відноситься в консеквенті до випадку кидання, так само: «Хочу милосердя, а не жертви; отже, жертва є річ, не нависна богам». Консеквенція не має значення, тому що антецедент висловлений згідно з чимось, а саме зважаючи на відповідність церемоніального й морального закону, де бог воліє коритися моральному законові, який виставляє

наперед милосердя, а не церемоніальному, який виставляє жертви. Подібне й оте: «Зброю треба повернути хазяїну, але хазяїн злодіїв є хазяїном; отже, і хазяїнові злодіїв треба повернути зброю».

3. Обман, який називається шуканням питання і, як звичайно, але менш правильно, називається шуканням принципу, є тоді, коли те саме, що суперечить, сприймається, ніби не суперечне. Як: якщо хтось доводить, що Христос не є богом через те, що є творінням (сcreatura). Бо те саме у питанні: «Чи Христос є богом? Що і: чи Христос є творінням?», бо заперечення одного тут необхідно вводить ствердження іншого. І таке ствердження навіть може бути належним, якщо таке одне приймається не так для доведення другого, як для ілюстрування; а якщо одне й друге будуть певними для обох частин дискутування, тобто і що доводиться, і чим доводиться, буде мати те саме значення, то буде обман, який шукає питання. Він постає двома способами. По-перше: коли синонім доводиться через синонім. Як: «Логіка не є мистецтвом, отже, діалектика не є мистецтвом». По-друге: коли щось доводиться через щось, необхідно і ясно пов'язане з ним, або відкидається через щось, необхідно і ясно собі суперечне, але однаково непевне й суперечливе. Як у названому прикладі про Христа.

4. Обман консеквента є тоді, коли з одного повідомлення виводиться друге, наче консеквент з нього, але не консеквент. Як: «Що є народженим — має основу; отже, що не є народженим — не має основи». Для пояснення цього обману треба старанно запам'ятати правила консеквенцій, які ми частково помітимо в конверсії й рівнозначності речень, частково в гіпотетичних силогізмах, а найбільше ті, які відмічені в трактаті цієї книги і в главі I, розділ III. Як у наведеній ентимемі // виявляється, що обман є з неї, тому що з протиріччя антецедента — очевидно, «що не є народженим» — виводиться протирічне консеквента: «не має основи» — це заперечують правила. Але, навпаки, краще: із протиріччя консеквента має силу до протиріччя антецедента. Так, наприклад: «Що є народженим, має основу. Отже, що не має основи, не є народженим».

5. Обман, від не-причини як є причиною, є тоді, коли середній [термін] сприймається, ніби не є причиною висновку, проте вживається як причина. А тут причину розумій ширше: не тільки ту, яка виводить наслідок, а й ту, яка зумовлює виведення або яка спричиняє належний зв'язок суб'єкта і предиката висновку. Цією помилкою грішить оте звинувачення вовка проти ягняти у Езопа: «Ти п'єш одночасно, коли й я п'ю, отже, каламутиш мені воду». Так само: «Ритори користуються своїм мистецтвом для простої принадності й обману людей, отже, використання риторики не треба дозволяти в державі».

6. Обман, який, кажуть, виникає через численні запитання, ніби через одне, коли запитуються або численні суб'єкти про один предикат, або численні предикати про один суб'єкт, і є таким, що всі разом не можуть відповідати одному суб'єктові або одному предикатові. Якщо хто запитає: «Чи не були пророками Ісайя, Єремія, Петро і Павло? Коли відповіси йому, що були, то доведе, що Петро і Павло не були пророками. Якщо ж скажеш, що не були, то доведе, що Ісайя і Єремія були».

7. Останнім обманом є незнання доведення, і виникає воно тоді, коли супротивник подає протилежний нашому висновку силогізм, висновок якого хоч найкраще впливає із своїх засновків, однак нічого не говорить проти нашої думки, тому що не є нам суперечливим. Проте в цьому вміщено обман, тому що із-за якоїсь прикраси здається, що він суперечить. Наприклад, якщо я скажу, що Петро багатий, і супротивник, заперечуючи це сказане, буде мудрувати так: «Хто має набагато менші багатства, ніж Крез²¹, той порівняно з Крезом не є багатим. Петро має набагато менші багатства, ніж Крез; отже, Петро порівняно з Крезом не є багатим». Висновок, як бачиш, найкраще впливає із засновків, однак не відкидає мого сказаного, бо йому не протирічить. Цією помилкою частіше обманюються ті, які мають не досить ясне питання. Наприклад, коли запитуються: «Чи душі святих насолоджуються досконалим щастям?» Православні заперечують, католики стверджують. Але всі силогізми, оскільки ними творяться, доводять тільки це, що святі

душі є на небі, що радіють, що є щасливими, що бачать бога. А питання є, не чи радіють, чи є на небі, але чи досконало радіють, чи радіють від досконалого споглядання бога і так, щоб після суду нічого не можна було б додати до їх щастя.

Отже, всі аргументи супротивників також добрі, істинні, але оскільки не суперечать нашій сентенції, їх не треба боятися, як не треба відвертати зброї, яка спрямовується не на нас, а куди-інде; і не треба обтяжувати себе, яким чином вони повинні бути спростовані. Всіх їх треба обійти лише мовчанкою. Бо не обійдеться без критики, хто наважиться відповісти на таке певним чином, бо він буде розцінюватися, що не знає доведення. А доведенням називається протирічний силогізм.

Далі, ті силогізми є протирічними, висновки яких протирічні. Щоб ти легше розпізнав, чи висновок якогось силогізму протирічний нашому висновку, Арістотель визначає чотири ознаки. Перша: щоб суб'єкт і предикат приймалися однакою способом, тобто під одною субпозицією. Звідси оті: «Людина живе», «Людина не живе» не будуть протирічними, якщо одне говорить про справжню людину, інше — про намальовану. Друга: щоб в одному й другому предикат відповідав суб'єктові згідно з тією частиною суб'єкта і природи. Тому не є протирічними: «Людина є смертною»; «Людина не є смертною», якщо у другому «людина» говорить лише замість душі. Третя: щоб не виникло розміщення до протилежного і щоб одне речення не було абсолютним, а друге відносним до чогось або відповідним; тому не протирічать собі оті: «Петро, який має тисячу золотих [монет], є багатим», «Петро, порівняний з Крезом, не є багатим». Четверта: щоб одне й друге говорили про річ в одному й тому самому часі. Тому не протирічні й оті: «Рим колись був дуже могутнім», «Колись Рим не був дуже могутнім». І одне, й друге істинні: Колись же Рим, а саме в часи Цезаря²² і Цицерона, був дуже могутнім. І знову ж колись, а саме коли царював Нума Помпей [Помпілій]²³, він не був дуже могутнім.

До цього обману деякі діалектики відносять той, в якому терміни для взаємно протирічних непра-

вильно виводяться із засновків. Як: «Ефіоп білий відносно зубів і не білий всім іншим, отже, він білий і не білий». І такий обман не допускає незнання доведення відносно протилежної частини, а відносно властивого силогізму, тому що в ньому висновок виводиться із засновків, не протирічний [висновок], якщо тільки не здається, що протирічний.

РОЗДІЛ 4 МЕТА СОФІСТІВ²⁴

В Афінах і в інших грецьких містах поширився колись якийсь пихатий рід людей, відданих наукам, яких звичайно називають софістами, взявши назву від «софія», тобто мудрість, тому що всі вони були в пошуках мудрості. І спершу цей титул був почесним, а коли з часом численні носії такого роду професії й приманені славою науки не мали ніякого судження, чи вона істинна, чи хибна, і однак гналися за тією великою [славою], і численні були належні [до науки], які прикрашені іменем мудреців, взагалі нічого не знали розумного; тому сталося, що славне ім'я софістів разом з його носіями відійшло в історію, і займати їх місце вважалося ганебним. Як їх учення, так і мета були пустими, а саме вони були спрямовані лише на те, щоб у
48 суперечках придушити // супротивників і здобути перемогу, нападали, вказуючи пальцем, на простих людей.

1. А щоб цього досягти, вони ставили якихось п'ять цілей, якими є: викриття, хибне, парадокс, соліцизм, балаканина. Ці цілі називаються ще метою софістів не тому, що на них не зважають також істинні мудреці, бо до них відносимо якихось хибних мрійників — чим ясніше відкриваємо їх хибність і помилку, а тому що істинна мудрість полягає не в тому, щоб довести чийось помилку і прискорити переможенного, а щоб наслідувати істинну правду. А вся мудрість софіста в тому, щоб здаватися переможцем і тріумфатом, кинувши ніби обман в очі оточуючих, і тому для нього досить, якщо будь-яким чином прямо обдурить пильність противників, щоб, якщо не переможе, принаймні, здавало-

ся, що переміг. Із-за цієї, кажу, причини ті п'ять цілей називаються найближчою метою софістів.

2. Викриття є тоді, коли відповідаючий намагається допустити протирічне до того, що раніше стверджував. Наприклад, якщо б хто стверджував, що сплячі не бачать, що було певним його досвідом, то софіст заперечує таким чином: «Хто має очі, той бачить; сплячі мають очі. Отже, вони бачать». Від цієї мети, яка займає місце головної, називаються всі обмани викриттями, бо викриття по-грецьки *elenchus*.

3. Хибним називається та мета софіста, коли відповідаючий користується обманливим силогізмом для доведення чогось хибного чи абсурдного. Наприклад, якщо користується так: «Чого людина не втратила, те має. Не втратила крил і хвоста. Отже, вона має крила і хвіст». Тут хибно допускається у меншому [засновку], що людина має крила та хвіст.

4. Парадокс — це те, що є проти або помимо уяви багатьох, якщо навіть було б істинним. Для доведення чогось такого софіст заводить диспут, щоб, якщо приєднається недосвідчена більшість, привести її до хибного і довести, що він переміг. Наприклад, якби особисто селянам або тим, хто взагалі не знає математики, відповідаючий намагався довести, що Сонце більше від Землі.

5. Соліцизм — відома помилка в контексті промови; а саме коли софіст намагається показати, що з думки противника випливає погана конструкція. Наприклад, якщо намагається довести, що є хибним, що всяка людина прагне знання, і аргументує так: «Всяка людина прагне знання. Але всяка жінка є людиною. Отже, всяка жінка прагне знання».

6. Балаканина — це непотрібне повторення однієї й тієї ж речі, до якого софіст змушує відповідаючого, щоб він здавався для інших смішним, і тому його думка послаблюється. Наприклад, якщо придурюється так: «Всяка горбата істота є істотою. Якась істота є горбатою істотою. Отже, якась істота є істотою».

7. І ці цілі є для того, як сказано, щоб ті, які хибно думають, як еретики, могли бути спростовані і, звичайно, прихильниками істинної науки, але

спростовується добрими й істинними силогізмами, не обманом. А софісти роблять це саме проти істинних догматів смішними і якимись обманливими аргументаціями. Жодна правда не може бути протирічною іншій правді, тому проти правильної думки не може бути істинним протирічний силогізм, навіть [утворений] ангельським інтелектом.

8. Звідси, щоб ти навіть мимоволі запам'ятав: всі, які є, були, будуть аргументи еретиків, якими вони намагаються повернути до сильно розладнаних тверджень церкви, є чисті балачки, обман і софізми, і православний міг би вивернутись помилкою думки і викувати хибний аргумент проти еретиків, але еретик проти православного догмата ніколи не може утворити правильного силогізму.

РОЗДІЛ 5

СПРОСТУВАННЯ СОФІЗМІВ

1. Оскільки всякий софістичний силогізм утворюється або вадою матерії, або форми, як ми сказали вище, то згідно з цим основний спосіб їх спростування подвійний: бо якщо він хибний у матерії, тобто або цілий, або частково антецедент буде хибним, то треба заперечити, що він є хибний. А якщо у формі буде вада, то головне й зручне спростування таке: допустивши антецедент, заперечити консеквенцію і дати причину, чому заперечуєш, показавши ту саму ваду, що ти знайшов у силогізмі, і викривши софістичний обман; бо обман не інакше переборюється, як коли розкривається і стає явним. Він має силу доти, поки прихований, і зникає, коли розпізнається.

Проте є окремі способи відповідей для всяких софізмів.

2. Якщо софізм буде з рівнозначності, двозначності, композиції, поділу або наголосу, оскільки всі вони грішать багатоскладовим змістом речень, то вони повинні спростовуватись поділом слова або розрізненням, а саме в якому смислі речення є істинним, в якому — хибним.

3. Якщо буде з форми мови чи з акциденцій або із сказаного згідно з чимось для просто сказаного, або не-причини як причини, то коли допускає-

ться антецедент, консеквенція буде заперечуватись із показом обману.

4. Софізми, які будуть мати пошуки питання, спростовуються легко, якщо заперечується речення, в якому буде пошук питання. Крім того, треба показати, що це речення однаково сумнівне і приховане, як і само питання.

5. Софізми, які містять незнання викриття, повинні допускатись цілком як істинні силогізми, але, крім того, треба показати, що вони нічим не протирічять нашій думці; бо такі силогізми самі собою істинні, однак називаються софістичними, // тому що їх автор думає знищити ними противника, але коли вони не суперечать противникові, їх ніхто не боїться, якщо не боїться той, кому слід боятися.

6. Нарешті, спростуеш софізм, який складається з багатьох непостійних питань, якщо даси стільки відповідей, скільки питань у ньому приховано.

І цього досить для вступу до логіки, також, здається, деякі [предмети] вступу простягнулися за належні межі, такою є доктрина майже цілої третьої книги, ширше, ніж тут належить, дано, особливо про доведення і місця аргументів.

Це заняття прямо стосується самої логіки, однак я хотів розглянути це в цьому місці не без причини, а саме для дослідження контроверсій, які в логіці є майже безперервними. Якщо природа доведення досліджена через необхідне і якщо не розглянеш детально місце, звідки і яким чином треба брати аргументи для ствердження істинного чи для заперечення хибного, то нагадуватимеш воїна, який вийшов на арену оснащеним зброєю проти тебе. Тому я так не дорожу розширеними межами вступу, що навіть доповнюю додаток про ті [способи], якими філософ Пугіл²⁵ (Pugil) щасливо озброївся для боротьби за істину, оскільки треба буде вести справу істинним словом проти противників, як буде в суперечках чи диспутах.

ДОДАТОК

ЗАКОНИ ВЕДЕННЯ ПРАВИЛЬНОГО ДИСПУТУ З ІНШИМИ

1. Оскільки в суперечних розмовах часто звичайно є якась плутанина, тому що хоч в середній [термін] вводяться добрі аргументації і відповіді, однак або не в належному порядку, або численні й різні одночасно, або такі, що взаємно себе не стосуються, або розділені іншими відступами, які не стосуються суті (те, що часто роблять брехуни та любителі насмішок, іноді навіть чесні, але менш щасливі люди), то щодо цього встановлені певні закони, якими керуються ті, які втягуються в диспут, щоб добре вести справу.

Таким способом, яким ті, що виходять на дуель, встановлюють для себе певні закони, саме так повинно бути, щоб й істина шукалася легко, ясно, без плутанини, постійним і безперервним ходом взаємопов'язаних, неначе ниткою Аріадни, аргументів, які ведуть до перших основ, однак хай відійдуть в ерудованій суперечці насмішки, а хай збережуться скромність і дружба між тими, хто сперечається, коли непорушний їхній союз.

Але перш ніж прописуються ці закони, треба знати, що таке дискусія і з чого вона складається, яка її матерія і мета.

2. Дискусія, як говорить сама назва, є не що інше, як розгляд двох протирічних собі думок, яка з них є істинною. А саме коли докази і факти або причини обох [аргументацій], якими користуються філософи, вступивши в суперечку, або, визнаючи якусь іншу властивість, випробовують, і один захищає частину одної, інший — другої, і взаємно заперечують собі протилежну, або одну і ту ж (що є те саме) підтримує цей, а другий заперечує. Тому хоч численні прихильники і однієї, й іншої є противниками, однак вважаються, ніби в бою, за двох, бо між двома суперечними немає нічого середнього, що міг би підтримувати третій. А якщо знаходиться між двох думок середня, то ті дві не будуть суперечливими і їх прихильники не будуть належно між собою дискутувати. А між ними, хто дискутує, той, хто виставляє аргументи для спростування

думки іншого, називається аргументуючим, бо його обов'язком є знаходити аргументації і мати їх як зброю наготові.

А той, хто спростовує закиди, називається відповідаючим (*respondens*) — за своїм обов'язком, і його завдання — спростувати виставлені аргументуючим аргументи і показати, що вони хибні, хоч і він іноді складає силогізм або для підтвердження своєї думки, або для приниження опозиції аргументуючого, звичайно, між іншим. І той також намагається відповідати, але це для одного й другого є випадковим.

3. Дискусія, по-перше, може одна називатись справжньою, інша несправжньою. Справжньою є тоді, коли причини обох частин привнесені самі собою і, знову ж, створені опозиції обох випробовують протиріччю проти себе. А так і один, і другий дискутуючий поперемінно виконують обов'язки то аргументуючого, то відповідаючого.

Несправжньою є та, коли прихильник тільки однієї частини виставляє аргументи проти прихильника другої, а цим вони спростовуються, і той є тільки аргументуючим, а цей — тільки відповідаючим. Та перша справжня й досконала, вона вимагає більше праці і є рідкіснішою, майже ніколи не використовується в школах, а має місце на нарадах правителів і державних діячів, на церковних синодах і в інших більш важливих випадках. У школах використовується лише остання.

4. По-друге, одна дискусія така, що проводиться живим словом дискутуючих, інша така, що передається авторами письмово. // Попередня більш небезпечна, тому що набагато важче готовим словом без можливості обдумування чи то відповідати на закиди, чи на відповіді знову складати аргументи, чого не робиться письмово; тому наше завдання тут описати ту попередню, усну, а не наступну.

50

5. По-третє, одна може називатись громадською, інша — схоластичною. Громадською називається тоді, коли однією безперервною промовою викладаються, або багато аргументів одночасно, або один обширний, підсилений різними причинами, і на неї відповідається іншою промовою, яка спростовує всі закиди попередньої. Така найбільше про-

цвітала на форумі, особливо в античних Афінах і Римі, і навіть тепер панує на нарадах правителів, на церковних синодах і військових нарадах.

Схоластичною є, коли без прикраси слів, коротко й стисло складаються силогізми в голій діалектичній формі, і їм відразу дає відповідь відповідаючий; тоді знову аргументуючий спростовує дану відповідь, і знову її підхоплює відповідаючий, і так ведеться змагання ніби взаємними ударами. Знову намагаємось подати смисл цієї останньої. Попередня стосується риторів.

6. Матерією дискусії є та сама, що й красномовства, а саме якесь питання, виставлене для обговорення, оскільки схоластична дискусія в основному ведеться навколо філософських і теологічних питань.

7. Мета не інша, якщо не та, щоб знайти й пояснити сумнівну чи невідому істину, і це не відбудеться інакше, щасливіше, як не так, щоб ми слідували за потягом нашої душі, але й вели інших і щоб ми бачили, що нам можна було б протиставити і зробити протирічним. Бо як пряме й криве, так і істинне, й хибне розрізняються легше, коли взаємно порівнюються між собою, а це відбувається в дискусії.

Правила для аргументуючого перед дискусією

1. По-перше, аргументуючий повинен добре вчити питання, про яке говорить: що питається, про що і яким чином, чи взагалі, чи зокрема; чи про буття, чи про можливість, чи прямо, чи чимсь зумовлено; про назву, чи про суть, чи про якість речі та ін. Бо є такі різні питання: чи був створений другий світ або чи міг би бути створеним; чи, якщо був би створеним, був би взагалі подібним до цього світу чи світ створений споконвіку? Тому іноді одне додане чи відняте слово змінює статус питання.

2. По друге, необхідно пізнати в філософському розумінні суб'єкт і предикат питання, тобто хай розгляне всі їх причини, властивості, акциденції, найбільше визначення і хай подивиться, чи так вважає противник, навіть все (за винятком того,

що запитується, а саме чи предикат відповідає суб'єктові), а чи в чомусь думає інакше. І так легше може дискутувати про обрану річ, і аргументи будуть наготові, і відразу також буде відповідати противник, якщо тільки буде заздалегідь підготовлений.

3. По-третє, не буде некорисним, якщо також розгляне інші висновки, створені противником, а особливо споріднені з питанням, і треба подивитись, чи всі добре пов'язуються з теперішнім, бо якщо якийсь здаватиметься, що протирічить, то з цього місця [противник] зробить дуже сильний випад проти відповідаючого.

4. По-четверте, аргумент хай знаходить з місць, це буде проти думки відповідаючого. Зрештою, він повинен бути таким, щоб його останнє твердження не можна було заперечити ні щодо антецедента, ні щодо консеквенції; якщо ж, коли ти дійшов до останнього, заперечується або антецедент, або консеквенція, то покажеш, що нічого не довів, і вийдеш з битви переможеним. Проте цього треба дотримуватись лише в серйозних дискусіях, бо в тих, які проводяться в гімназіях, заради старань повинен уступити відповідаючому.

5. По-п'яте, наскільки може статися, як сам аргумент, так і його підтвердження ґрунтуються в першій фігурі, тому що вона безпечніша і відвертіша, не завдає труднощів у розгляді самої структури аргументації. А якщо здаватиметься вигіднішим подати щось у другій чи третій фігурі, подається, але тільки редуцію таких силогізмів треба обдумати наперед, щоб у самій дискусії, коли треба обдумувати інше, не було труднощів у творенні редуції.

6. По-шосте, слова та їхні різні формули, якими пізніше треба говорити, слід обдумати заздалегідь, щоб ти непристойно не спотикався в дискусії і щоб не перешкоджала тобі твоя власна зброя.

7. По-сьоме, обдумай навіть, що, здається, на це відповідатиме противник або що він відповідає, попередньо сказавши чи написавши, або що звичайно відповідають інші [члени] цієї секти на подібні закиди.

8. По-восьме, нарешті, причини, якими відповідаючий зміцнює свою думку, досліди, бо так легше знайдеш закиди і безпечніше будеш змагатися, знаючи зброю противника.

Правила аргументуючому в самій дискусії

1. По-перше, аргументуючий повинен слідкувати, щоб те речення його силогізму, яке було заперечене відповідаючим, стало як висновок у найближчому наступному силогізмі. Бо те, яке було заперечене, слід довести, а що доводиться, те завжди є висновком у силогізмі чи ентимемі.

2. По-друге, іноді можна утворити силогізм, який має висновком інше речення, ніж те, що було заперечене, але при умові, що він утворюється не сам, а до нього додається заперечене речення або само, або з доповненням, так, щоб той силогізм був частиною всієї аргументації чи замість більшого [засновку], чи замість антецедента ентимеми. Наприклад, якщо хтось мені в цій ентимемі «Єретики позбавлені віри; отже, не можуть бути спасеними» заперечить консеквенцію, то я можу довести її так: «Без чого неможливо подобатися богові, без того неможливо бути спасеним, але без віри // неможливо подобатися богові. Отже, неможливо без віри бути спасеним». Як бачиш, цей доданий силогізм придатний для підтвердження того, що заперечене, навіть не маючи висновком самого запереченого речення. Отже, щоб справа виглядала ясніше, я повинен, сказавши силогізм, додати: «Але єретики позбавлені віри. Отже, єретики не можуть бути спасеними». Тут бачиш, що попередній силогізм або, принаймні, його висновок є замість більшого [засновку] у всій цій аргументації, коли аргументується таким чином. Якщо діалектики до доданого силогізму відразу приєднують заперечене речення, то застосовують вираз «Вводжу, отже», якщо спершу застосовують додавання, користуються висловом «Додаю, але».

3. По-третє, аргументуючому треба знати (це правило для відповідаючого подамо далі), що відповідаючий не повинен заперечувати висновок чи консеквента, чи консеквенції аргументацій, проти-

ставлених ним, якщо це буде досконалий силіогізм, а може лише тоді, коли буде досконала ентимема. В досконалому й відповідно збудованому силіогізмі консеквент необхідно впливає з антецедента. Отже, якщо, допустивши весь антецедент, тобто допустивши в більшому й меншому [засновках], заперечив консеквенцію, то аргументуючий не повинен її доводити (проте це численні роблять не так, як треба), а хай шукає з самого буття: що виявляє помилку в його силіогізмі, проти якого діалектичного правила він згрішив? Бо якщо відповідаючий цього не покаже, то намагатиметься дати іншу відповідь.

4. По-четверте, дуже старанно треба відмітити, що часто силіогізми мають не утворені тією простою формою діалектиків речення, в яких, очевидно, суб'єкт і предикат передаються не прямими відмінками, а часто роль суб'єкта або предиката виконують частина мови або непрямі відмінки, або навіть нерідко, як кажуть граматисти, невідмінювані слова, чим зумовлюється, що здебільшого важко розпізнати, який це силіогізм і який середній термін він має. Отже, треба вважати, що суб'єкт говорить про все те, що запитується або до чого приєднується ствердження чи віднімається заперечення. Як у наведеному вище силіогізмі: «Без віри неможливо подобатися богові». Це «без віри» є суб'єктом, і якщо б подавалося в простій діалектичній формі, то це речення треба сказати: «Людина, позбавлена віри, не може подобатися богові».

5. По-п'яте, якщо весь силіогізм допускається відповідаючим, тоді аргументуючий повинен показати, що або висновок допущеного силіогізму протирічить думці відповідаючого, або, принаймні, з нього впливає протирічний, бо буде звинувачений, що не знає викриття.

6. По-шосте, якщо аргумент буде від індукції, і відповідаючий, допустивши чи опустивши індукцію, заперечив універсальний висновок, який виводиться з неї, тоді аргументуючий бере від неї настанову, а саме щоб показати, що щось одне з окремих не є таким.

7. По-сьоме, а якщо чи в індукції, чи в універсальному дистрибутивному реченні щось важливе

відповідаючий відносить до винятку, то від опонента вимагається дати переконливу й тверду причину винятку; бо винятком не повинні бути припущення.

8. По-восьме, якщо аргументуючий виводив доведення свого аргументу для якоїсь аксіоми або принципу, відомого само собою, а цей сам принцип заперечив відповідаючий, то взагалі не повинен доводити, бо відповідаючий вже переможений, але опирається. Однак іноді можна ілюструвати це саме іншими й іншими словами й показати, що воно недемонстрабельне само собою через відоме і перше знання.

9. По-дев'яте, якщо відповідаючий розділить якесь речення аргументу і розділення буде зроблене по суті, тоді аргументуючий повинен довести консеквенцію в запереченій частині, а не у визначеній або в обох разом.

10. По-десяте. А якщо здається, що розділення нічим не впливає на суть, то обидві частини його нічим собі не заважають — це показує аргументуючий, говорячи: чи це, чи те, однак те, що кажу, є істинним — цей розподіл їм не заважає.

11. По-одинадцять. Крім цього, треба зауважити те, що шукання питання аргументуючим не повинно надаватися відповідаючому, якщо той, спростовуючи виставлені йому аргументи, видає замість причини спростування саму свою думку, про яку тоді запитується. Бо хоч за ним визнається якась думка, якщо навіть жодними причинами не може її підсилити, то хай бачить, що ніякими протирічними аргументами вона не відкидається, а аргументуючий не повинен шукати другу хибну, хіба що, навівши ґрунтовні причини, переконає, що ця є хибною.

12. По-дванадцять. Однак іншим є цей виняток із цього дуже сильного природного правила, а саме якщо буде така думка, яку не можна буде підтвердити нічим судженням, коли трапляються непорочність релігії чи спостереження божої почесності, або коли є якась інша обставина, тоді, як диктують сама думка і розум, відповідаючий не міг би [відповідати], відчуваючи це, що якщо не ствердить, не повинен відчувати; тим самим наче щитом він користується проти аргументуючого, і йому, якщо

це зробить, повинен протиставити пошук питання. Так і в праві, коли у будь-кого відбирається якась шапка одним, а помістя — другим, то шапку може захистити тим, що вона є його власною, якщо звідкись не виявиться, що вона не його; помістя ж такою причиною не може захистити, а повинен показати рішення правителя або чиясь свідчення.

Правила для відповідаючого перед дискусією

1. По-перше: хай відповідаючий випробує свою власну думку, чи вона істинна, чи хибна. Бо найбільша небезпека трапиться, коли виявиться, що користується хибністю патрона, тому що легше можна сперечатися за невеличку істину, ніж за хибність найвищих умів.

2. По-друге: питання належить знати відповідаючому не менше, ніж аргументуючому, тому що, здається, ганебніше не знати, що // захищатимеш, 52 ніж не знати, що будеш відкидати.

3. По-третє: суб'єкт і предикат питання необхідно відповідаючому розглянути дуже старанно і так, як ми сказали для аргументуючого.

4. По-четверте: хоч відповідаючий завжди повинен мати свіжим у голові мистецтво діалектики, однак тим краще, коли буде відповідати, ніщо з правил і їхніх властивостей не повинно приховуватися, отже, не вірячи собі, навіть якщо, здається, найкраще засвоїв усі настанови діалектики, хай перед диспутом пригадає і повторить. Бо так трапиться, що буде мати наготові свіжозібрану в думці майстерність, ніби якусь вагу, яку застосує для зважування окремих закидів.

5. По-п'яте: хай передбачить навіть, наскільки може, майбутні закиди і підготує для спростування відповідні контраргументи, що відбудеться легко, якщо насамоті буде довго обдумувати, що міг би протиставити своїй думці, або краще, якщо порадиться з якимись рівними товаришами по навчанню і спершу подискутує заради самої вправи про те саме, про що буде дискутувати серйозно.

Правила для відповідаючого у дискусії

1. По-перше: хай відповідаючий знає, що в нього немає іншого завдання, як те, щоб або розбивав, або відкидав, або спростовував аргументи, виставлені противником, і так хай доведе, що вони йому нічого не шкодять. Щоб він міг зробити це щасливо, хай знає, що йому треба випробувати й оцінити виставлені [проти нього] аргументи. В будь-якому силогізмі треба оцінити два: антецедент і консеквенцію. Консеквент не треба оцінювати, тому що коли погана консеквенція і коли консеквент буде істинний, він, однак, не буде доводитись, а якщо буде добра консеквенція, а хибний весь чи частково антецедент, то знову буде марним випробування консеквента. Коли ж антецедент не допускається, то тим самим відкидається і консеквент. Але запиташ: що з цих двох треба досліджувати раніше? Вважаю, що консеквенцію; тому що необхідно тривожитись про істинність антецедента, якщо ствердиш, що консеквент з ним не зв'язаний, бо якщо побачиш, що цілком пов'язаний, то цим самим знатимеш, що в антецеденті ховаються хибність чи двозначність, і так легко розв'яжеш вузол. А якщо спершу звернешся до антецедента і побачиш, що він істинний, то вже тому зробиш висновок, що слід сказати і про консеквенцію.

2. По-друге: отже, якщо консеквенція буде невідповідною, то треба заперечити, якщо правильна, то відповідь залежатиме від антецедента; тому що якщо він буде хибним, то треба його заперечити, а якщо весь чи частково двозначний, то його слід розділити. А щодо розподілу запам'ятай оце: він може містити подвійну [двозначність], іноді більшого і меншого [засновків], іноді більшого і консеквента або висновку.

Якщо двозначність буде в середньому терміні, то треба розділяти більший і менший [засновки], бо в них міститься середній термін, наприклад, такого силогізму: «Людина є розумною істотою. Але зображення Сократа є людиною. Отже, зображення Сократа є розумною істотою». Розділи спершу більший, знайшовши два позначення середнього термі-

на, в якому він істинний, в якому хибний, скажи, що є розумною істотою. Так: «Людина, розглянута властиво, є розумною істотою» — стверджую; «розглянута рівнозначно» — заперечую. Потім поділи таким же поділом меншій [засновок], пояснивши, в якому розумінні зображення є людиною: «Але зображення Сократа є властивою людиною — заперечую, рівнозначно — стверджую». Завжди, в якому розумінні стверджуєш більший, в такому самому ти мусиш заперечувати меншій, і навпаки. Так поділивши антецедент, заперечує консеквенцію.

А якщо двозначність міститься не в середньому терміні, а в предикаті питання, тоді поділяються більший [засновок] і консеквент. Бо у цих реченнях міститься предикат; як у цьому силогізмі: «Ця статуя є людиною. Але цей камінь є цією статуєю. Отже, цей камінь є людиною». А коли поділиш консеквент, не кажи: «розділяю консеквенцію», а «розділяю консеквент», тому що консеквенція сама собою буде доброю, проте буде сумнів, в якому розумінні консеквента вона буде доброю, а коли, знову поділивши консеквент, в одному розумінні стверджуєш, у другому заперечуєш, то кажи: «стверджую чи заперечую консеквент, або консеквенцію», тобто треба говорити не інакше, як те, що в цьому розумінні консеквент впливає з антецедента, а в тому він не впливає, і тому вже йдеться про консеквенцію.

3. По-третє: силогізм, який можна розділити, абсолютно можна заперечити в своїй консеквенції, бо він має ваду, а саме чотири терміни; проте заради ясності й дотримання спокою користуємося поділом.

4. По-четверте: у доброму силогізмі ніколи не треба заперечувати консеквенцію, але всю працю треба вложити в антецедент; або, якщо хочеш заперечити консеквенцію, то будь готовий подати причину, чому це робиш.

5. По-п'яте: якщо буде гіпотетичний диз'юнктивний силогізм, то диз'юнктивне речення треба завжди стверджувати. Проте якщо між двома чи більше членами диз'юнкції помітиш щось середнє, то заперечиш усю. Як оту: «Якщо золото має колір,

то має або білий, або чорний колір». Те саме скажеш про дилему.

6. По-шосте: хай відповідаючий розгляне окремі слова аргументуючого, які речення і скільки, що є середнім терміном, скільки субпозицій, найменувань, обмежень та інших властивостей залежать від смислу.

7. По-сьоме: хай зауважує, чи аргументуючий дотримується своїх правил, тому, якщо він доводить не заперечене, а інше речення, не слід йому відповідати, а нагадати, щоб довів те, що заперечене. Хай подивиться також, щоб аргументуючий довів допущену частину розділення або щоб не стверджував те саме через те саме, так навіть протиставить йому пошук питання, і щоб висновок того силогізму не був суперечним його думці, інакше звинуватить його в незнанні доведення.

8. По-восьме: якщо противник виставить щось таке, з чого виявиться, що він погано думає про щось із раніше пізнаного, або, як звичайно кажуть, попередньо відомого, відповідаючий може заперечити те, що піддане аргументуючому. Однак цього, тому що для багатьох здається важким, ніби вони так мучаться, що не знають того, про що дискутують, заради спокою треба уникати тією // формулою простого заперечення: «не знаю того, що піддане». Але це саме треба пом'якшити якоюсь фразою, наприклад: перш ніж я відповім, кажу, що не слід сперечатись про ту річ, якщо про неї думають таке, яке побачиш, що думають. Побачиш же, що вважають те чи інше, чого ми не допускаємо, та ін.

9. По-дев'яте: іноді можна подивитись, чи протиставлений силогізм не тільки нам тепер, але і противникові суперечить в чомусь іншому або разом з нашою думкою, або його власною, яку, знаємо, він вважав істинною, і тоді, перш ніж будемо відповідати, той же силогізм протиставимо йому самому для спростування, і це називається відвертанням, наче спрямовану проти нас зброю повернемо на противника.

10. По-десяте: якщо щось буде приховане в аргументованому об'єкті, то відповідаючий вимагатиме в аргументуючого пояснення.

11. По-одинадцять: якщо весь або частково антецедент буде хибним, але не матиме ніякого зв'язку з консеквенцією, то він не повинен стверджуватися, тому що є хибним, однак і не заперчується, тому що не стосується суті, а повинен відкидатися як некорисний; а у відкиданні діалектики вживають слова: «хай переходить», опускаю «антецедент» та ін.

12. По-дванадцять: хай відповідаючий оберігається, щоб не наважився пошкодити універсальне речення, якщо воно може мати якийсь належний виняток, і хай це дуже добре огляне, тому що аргумент буде протиставлятися від індукції багатьох окремих, щоб аргументуючий не міг перерахувати всіх, але хай скаже: «і весь цей рід» — і хай буде таке судження про решту. Отже, тоді відповідаючий хай повертає її в різні боки, чи випадково не знайдеться із поодиноких щось таке, про що не можна сказати цього самого, що говориться аргументуючим, бо так заперечить індукцію і дасть настанову.

13. По-тринадцять: якщо аргумент ведеться від рівного, як у зразках, порівняних, подібних та інших, і не може бути заперечним антецедент, то буде заперечуватися консеквенція. Але коли вона заперечена, то відповідаючий повинен визначити нерівні, зумовлюючи для речі істинне, тобто таке, що в тому самому, що доводиться, показує нерівні речі. Тому якщо хтось протиставить так: «Можливо, що Христос мовчав у переслідуванні, отже, можливо, навіть заперечував», то однак, коли заперечена консеквенція, помітиш таку невідповідність: тому що той, хто мовчить, не говорить, а хто заперечує, говорить; то буде невідповідність, але вона нічого не дасть до справи. А дасть ота: тому що хто мовчить, не показує, що він є ворогом Христа, а хто заперечує, показує.

14. По-чотирнадцять: коли дано або нерівність, або розділення, якщо аргументуючий вимагає пояснення відповідаючого, то дається пояснення.

15. По-п'ятнадцять: іноді навіть, якщо щось буде заперечене, необхідно буде дати причину заперечення, а саме коли здається, що заперечення

абсурдне або суперечить загальноприйнятій думці, або з іншої причини.

16. По-шістнадцяте: якщо шукається причина, якою відповідаючий підсилює свою думку, то за правилом дискусії її не слід давати, бо кожен може думати, що хоче, поки не встановить протилежного, однак заради шукання істини і щоб не здавалося, що він не довіряє своїй причині, [відповідаючий] дає причину.

17. По-сімнадцяте: а якщо буде думка, яку неможливо прийняти без твердих причин (такими здебільшого є ті, які, здається, щось віднімають у бога), тоді відповідаючий взагалі буде утримуватись давати причину, інакше цим самим буде переможений. Але хай бережеться, щоб йому не протиставився пошук питання.

18. По-вісімнадцяте: що б не протиставив аргументуючий, відповідаючий сам тільки повторює весь почутий його аргумент, і то точно зберігаючи ті самі терміни не тільки для того, щоб добре запам'ятати і стати між опонентом і відповідаючим, а й щоб дати час подумати про відповідь, тому що належна відповідь часто натрапляє на численні перешкоди. Потім хай відходить до початку аргументації і йде через окремі її речення, то заперечуючи, то розділяючи їх, бо всі ніколи не треба стверджувати, якщо випадково не треба випробувати чи аргументуючому не властиве незнання доведення.

Правила, спільні для аргументуючого й відповідаючого

1. По-перше: щоб була забезпечена якнайбільше якість мови, бо буде вважатись глупим той, хто хоче слухати і не хоче розуміти, якщо випадково не запитує, а наважиться прикрити істину темрявою; через що всього, що робить мову темною чи неясною, всіма силами хай обидва уникають.

2. По-друге: тут не треба використовувати прикраси і великі алегорії; бо хоч це не заступає думку, однак затіняє силу і міць аргументу; і здебільшого трапляється, що дуже ґрунтовна думка, оточена гарними словами, здається нічого не вартою. Отже, ораторська прикраса в диспуті не буде по-

збавлена підозри обману, а істину можуть шукати лише ясність і простота. Тут не потрібне красномовство, бо оратор прагне переконати слухачів не в сумнівній, а у певній та ясній своїй правоті, отже, не повинен її ні зміцнювати, ні прикрашати і звеличувати, щоб здавалась більшою і красивішою і зворушувала душі слухачів. Обов'язком діалектика є пояснювати невідоме з більш відомого.

3. По-третє: вважаємо, проте, що не слід утримуватись від усього, а саме від інакомовлень і прикрас, бо коли щось буде здаватись менш ясным у сухій і в'ялій мові, то хай пояснюється іншими й іншими словами заради ясності.

4. По-четверте: але, що найбільше має значення в цій справі: треба зберігати мир, спокій і скромність, бо тут змагаються не ненавистю, а почесними науками, і плодом перемоги є не помста, а істина, вона бажана обом, як переможцеві, так і переможеному, необхідна їм і корисна. Тому спершу, починаючи, треба придушити крик. // Чому ж, питаю, не можна дискутувати про істину спокійною і м'якою мовою? Чи, випадково, так будуть у відповідь сильніші або розумніші аргументи? Це, напевне, має не меншу силу, якщо навіть сперечатимуться, бурмочучи.

54

5. По-п'яте: не треба настирливо вимагати, щоб противник відповідав якнайясніше, треба давати час для обдумування, якщо він не готовий до відповіді, бо нерозумним і безсоромним властиво говорити експромтом те, що добре не обдумано; здається, що їх промови починаються не в думці, а серед зубів. Отже, дуже помиляються ті, які переконані, що вся перемога дискусії полягає в тому, коли зможеш суперечливою й наполегливою вимогою [добитися], щоб противник не опам'ятався.

6. По-шосте: є такі, які утримуються від крику й натиску, а діють жартівливими знаками, жестами й аргументами; є також такі, які, опустивши одну брову й піднявши другу й ганебно чи насторожившись, чи скрививши обличчя, жадають собі якогось авторитету і слави для науки, коли насправді показують себе легковажними і ніби хлопчиськами, ще смішнішими цією позою. Менше треба виставляти тих, які використовують вади й

лайки, коли нічого не можуть [довести] розумом; і гіршими від тих здаються ті, які в серйозній дискусії, коли найбільше слід остерігатися, щоб не показати, що боїшся, неодноразово жартують і кидають серед диспуту непристойні жарти й безглузді репліки, і не переконаєш тих, які, коли, здається, що перемогли, марно розмахують руками і тупотять ногами.

Це і йому подібне відноситься не до шукання істини, а до пихи, до пустоти, до завоювання прихильності натовпу. І таку дискусію подає як причину всіх еретиків і схизматиків св[ятий] Григорій Теолог²⁶ у промові VII, де по-вченому і ясно говорить про те, що належить розсудити розумом. І, певно, не слід приховувати, що досвід навчає: тих, які подобаються отим суперечливим і гордим намаганням, сприймають усі з якимсь винятковим подивом, зрештою, інакше вони не покажуть більш відкрито своє незнання.

Але достатньо виклавши ці настанови для озброєння новообранців, вже переходимо до ширшого твору логіки, де є досить велика матерія для суперечки. //

Рациональна філософія, або Логіка



Те, що ми розглянули коротко в нашому вступі, 55 розгорнемо тут точніше й глибше, на зразок архітекторів, які те, що спершу намалювали на вузькому папері, пізніше широко будують на вільному просторі. Тому необхідно, щоб ми почали, як у вступі, із пояснення природи логіки; і навіть цьому логічному творові буде передувати ніби замість вступу окремий трактат про природу цієї науки.

ВСТУПНИЙ ТРАКТАТ ПРИРОДА ЛОГІКИ

Природу логіки пояснює її визначення, тому спершу треба старанно дослідити рід і відмінність визначення, тоді також слід розкрити мету, властивості та поділ логіки.

ГЛАВА I РІД ЛОГІКИ

Тут не розшукуємо віддалених родів логіки; про які ніхто не сумнівається, бо є певним, що логіка, по-перше, є акциденцією, тому що вона не існує сама собою, а з допомогою чогось іншого, а саме людського інтелекту; що, по-друге, є якістю, тому що завершує субстанцію в діянні, тобто людину в пізнанні; що, по-третє, вона є навиком (*habitus*), або диспозицією, оскільки легко чи важко рухома суб'єктом, і також інтелектуальна, бо міститься в інтелекті, а не у волі чи в іншій потенції. А за-

питуємо про ближчі роди і найбільше про найближчий, а саме: чи логіка є справжнім навиком, який Арістотель² називає інтелектуальною чеснотою; також чи логіка є мистецтвом чи наукою і чи спекулятивна вона, чи практична.

Про все це йдеться в розділах.

РОЗДІЛ 1

ЧИ ЛОГІКА Є ЧЕСНОТОЮ ІНТЕЛЕКТУ?

1. Запам'ятай: в інтелекті є навики (*habitus*) потрібного роду, а саме: завжди істинні, які називаються чеснотами інтелекту; завжди хибні, які називаються вадами інтелекту; і невизначені, або середні, які називаються можливостями інтелекту.

Чеснотами інтелекту є навики, які завжди схиляють розум до свого добра, вважай, до істини, бо істина є добром інтелекту, і такі чесноти — розуміння і знання.

Вадами інтелекту є навики, які завжди схиляють розум до свого зла, вважай, до хибного, як еретизм і помилка.

Можливостями інтелекту є навики, невизначені для істинного й хибного, як уява та людська віра. Отже, що стосується логіки, то

2. кажу: вона є чеснотою інтелекту. Це доводиться так: той навик є чеснотою інтелекту, який завжди схиляє розум до істини. А логіка завжди схиляє розум до істини (бо дає правила, наслідуючи які, завжди досягаємо істини). Отже, логіка є чеснотою інтелекту.

3. Протистави, по-перше: логіка говорить про обмани, отже, не завжди схиляє до істини, і тому не є чеснотою інтелекту. Відповідаю: логіка говорить про обмани, щоб їх уникати і спростовувати — стверджую; щоб їх сплітати — заперечую. Далі: говорити про обмани, як вони уникаються, — значить схилити до істини, оскільки давати спосіб уникнення недоліків — значить схилити до істини. //

По друге: логіка відкриває спільні місця, якими ймовірно відхиляється в один і в інший бік, отже, вона є можливістю, а не чеснотою інтелекту. Відповідаю: заперечую консеквенцію, бо хоч вона відкриває спільні місця, якими ймовірно відхиляється

в один і в інший бік, однак ніколи не відкриває ймовірно і в один, і в інший бік, тобто ніколи не вказує, що з ймовірних може вийти або тільки ймовірно, або тільки неймовірно, а тому завжди схильє до істини. Як божественне свідчення — хоч говорить, що всяка людина підступна, само не є підступним, а найсправедливішим.

РОЗДІЛ 2 ЧИ ЛОГІКА Є МИСТЕЦТВО?

Арістотель розділив чесноту інтелекту на п'ять видів, а саме розуміння, мудрість, наука, мистецтво і розсудливість.

Розуміння він визначає, що це чеснота інтелекту, яка стосується перших принципів, тобто така чеснота, володіючи якою, інтелект легко, швидко й із самого сприйняття термінів узгоджується з першими принципами, відомими своєю природою. Такими є: «Всяке ціле більше від своєї частини» і «Якщо від рівних віднімеш рівні, то ті, що залишаться, будуть рівними».

Мудрість, говорить, — це чеснота інтелекту, яка стосується дуже високих речей через найвищі причини, або, як подобається іншим [авторам], стосується речей дуже досконалих і найбільш універсальних через найуніверсальніші причини. Із-за цього метафізика називається мудрістю, тому що говорить про суще, про бога, про розуміння.

Наука, каже, — це чеснота інтелекту, яка стосується нижчих речей через нижчі причини. Мистецтво визначає, що це є ефективний навик істинного розуму.

Розсудливість, нарешті, — активний навик істинного розуму відносно того, що для людини добре чи погане.

Три вищі з них, твердять, є споглядальними, решта дві — практичними. Цей поділ інтелектуальної чесноти він робить у кн. 6 «Етики»³, розділ 3, і в кн. 1 «Великих моралій»⁴, розділ останній. А в кн. 1 «Других аналітик»⁵ в останньому розділі поділив навик розуму, яким може бути пізнана істина, на розуміння, знання та здогад. Також у кн. 2 «Других аналітик» наприкінці говорить:

«Є тільки два навиків, якими завжди говоримо істину,— розуміння і знання; те стосується принципів, а це — висновків». З цих останніх поділів ясно, що під назвою знання він розумів три інші чесноти інтелекту, а саме мудрість, мистецтво й розсудливість.

Цей поділ частково собі протилежний, як і вважають інші [автори], проте нам і один, і другий з них здається менш ймовірним. Перший не доводиться з того, що вчить, що знання є споглядальним. А численні дуже почесні автори допускають навіть практичні знання, і це буде сказано далі і про нашу логіку. І другий не подобається: бо коли під знанням міститься мистецтво, то звідси випливає, що всі мистецтва треба називати науками, з чим ніхто не погодиться. Крім того, і визначення мистецтва (що стосується теперішнього нашого поняття) дане Арістотелем не досить ясно, через що заслужено наслідуюмо тих [авторів], які і ясніше визначили мистецтво, і поставили його як рід щодо науки. А визначили так: «Мистецтво — це сума численних універсальних понять про одну річ, або інтелектуальних навиків, спрямованих до певної однієї мети, корисної для життя».

Говориться — сума численних понять,— тому що окремі правила не творять митця, не слід же називати художником того, хто вміє проводити прямі лінії, а не вміє вводити кольори і створювати тіні.

Говориться — універсальних,— тому що всі правила мистецтва універсально і взагалі говорять про підвладні їм речі; не говорить, наприклад, граматики, що цей певний іменник поєднується з цим певним прикметником (якщо не у винятку), а взагалі кожний іменник з усяким прикметником.

Говориться також — «про одну річ і спрямованих до однієї мети»,— оскільки, хоч хтось має численні поняття, але про речі різного роду або ті, які не відносяться до однієї мети, то він не буде називатись, що володіє якимсь мистецтвом. Так, якщо б хто вивчив з грецької граматики, як по-грецьки «бог», з латинської — як по-латині «небо», з європейської — як по-єврейськи «земля» і з численних інших — як називаються інші речі, так, щоб з окремих знав окремі назви, то не говорилося б,

що він вивчив якусь одну чи численні мови. Через те, щоб хтось оволодів якимсь мистецтвом, необхідно, щоб приготував собі численні поняття чи закони, чи правила, тобто стільки, скільки достатньо про один рід речей і для одної мети.

Додається, нарешті, — «для мети, корисної для життя», — що не так пояснює природу мистецтва, як позначає закони, яким же мистецтвам слід надати місце в громадському житті. Бо є злочинні мистецтва, видумані на загибель людей, як чорна магія зі своїми багаточисельними видами, також такі, які не приносять ніякої користі і є заняттям цілком ненависних людей, як Доміціанова⁶ досвідченість вбивати мух — хоч їм властивий смисл мистецтва — не можемо заперечити цього, однак будемо відкидати, що їх слід допускати в громадському житті; // з цього видно, що таке визначення мистецтва мало місце в державі. 57

Крім того, звичайно додається, що такі поняття ніколи не обманюють; однак це легко зрозуміло із слів визначення, а саме: що вони прагнуть до мети, бо що краще прагне досягти своєї вершини, те ніколи не може обманювати.

Допустивши таке пояснення мистецтва,

кажу: логіка — мистецтво, що доводжу так: те, чому відповідає визначення мистецтва, є мистецтвом; а логіці відповідає визначення мистецтва. Отже, логіка є мистецтвом. Більший [засновок] є певним. Бо кому відповідає визначення, тому відповідає і визначене, згідно з канonom визначення. Менший [засновок] доводиться, прикладаючи до логіки визначення мистецтва. І, по-перше: їй відповідає бути зібранням численних понять або інтелектуальних навиків, бо в ній зібрані численні приписи й правила; хто їх опанує, той набуде якогось навик, що складається з численних навиків. Потім, усі ті навики і говорять про одну річ, і стосуються однієї мети, бо дії розуму є одним родом речі і в них одна мета, а саме істина. Про цю річ буде сказано далі, де йтиметься про суб'єкт логіки. Але і мета її [логіки] приносить велику користь для життя, бо що ж є кориснішим, як звільняти людський розум від помилки і повертати його до легкого й вигідного дослідження істинності різних речей. Це буде

ясніше видно із сказаного далі. Побачимо, що ви-
ставляється на противагу, і відповімо на це.

4. Протиставляється, по-перше: мистецтво є чес-
нотою, як правильно вчили стоїки⁷, а логіка не є
чеснотою; отже, логіка не є мистецтвом. Менший
[засновок] доводиться, що ніхто не може корис-
туватися чеснотою, як учили постійно всі [автори]
після Арістотеля; логікою користуються численні
[люди], бо її здатністю атакують чесноту, отже,
логіка не є чеснотою.

Відповідаю: заперечую менший [засновок] по-
переднього силогізму, розділяю більший наступно-
го: моральною чеснотою ніхто не може користува-
тись — стверджую більший; інтелектуальною чесно-
тою — заперечую більший. А логікою користуються
численні — хай іде менший [засновок], отже, логіка
не є чеснотою. Розділяю консеквент: не є мораль-
ною чеснотою — стверджую консеквенцію, інтелек-
туальною — заперечую консеквенцію.

Щоб розглянути терміни розподілу, кажу: мо-
ральні чесноти, які містяться у волі, мають таку
природу, що ними ніхто, навіть якщо б хотів, не
міг би користуватися. Бо цим самим, якщо б хто
хотів, наприклад, застосувати розсудливість для
обману інших, то це не розсудливість, а вада, ціл-
ком їй протиставлена, а саме пиха. А чесноти, вмі-
щені в інтелекті, не мають того, що становило б їх
краще значення саме в проникливості розуму, і то-
му коли хтось ними користується, то те користу-
вання не є чеснотою. Проте залишається сама про-
никливість, і вона завжди називається чеснотою
інтелекту. Я сказав: хай іде менший [засновок]; бо
можна сказати, що хтось не може користуватися
логікою або витворить істинні аргументації, або
хибні? Якщо істинні, то нею обов'язково користує-
ться, якщо обманливі, то не слідує за діалектикою,
а за вадами, яких, вчить логіка, треба уникати або
спростовувати.

5. По друге: мистецтво повинно мати певну ма-
терію. А Арістотель (кн. 4 «Метафізики»⁸, роз-
діл 2) вчить, що діалектика не має певної матерії,
бо діалектик чи логік можуть міркувати про всі
речі. Отже, логіка не є мистецтвом. Відповідаю:
розділяю більший [засновок]: мистецтво повинно

мати певну матерію — найближчу — стверджую, віддалену — заперечую. Отже, Арістотель вчить, що діалектика не має ні певної віддаленої, ні найближчої матерії. Найближчою матерією логіки є операції розуму, як ними можна керувати для міркування, їх стосується лише логіка, а не жодне інше мистецтво.

6. По-третє: Платон⁹ у «Федрі»¹⁰ вчить, що логіка — це споглядання величних речей, а величні речі є найближчою матерією метафізики, отже, не логіки. Додаю: отже, логіка не має певної матерії. Значить, вона не є мистецтвом.

Відповідаю: Платон у вказаному місці під діалектикою розуміє саму метафізику, як і в інших місцях. І в VII діалозі «Про державу»¹¹ дає причину, чому діалектику називає іменем метафізики, а саме що пізнання сутності речей відбувається з причини через міркування. З цього не випливає, що діалектика позбавлена власної матерії.

7. По-четверте: логіка виводить один і той же ефект з іншими науками, наприклад з фізикою, тобто погодження висновку, отже, принаймні, вона не буде відрізнена від інших наук.

Відповідаю: виводить той самий [ефект] не цілий, а частково, і тому цим самим інший. Бо у фізичному силогізмі істинність антецедента вказує фізика, а правильність консеквенції — логіка.

8. По-п'яте: якби логіка була мистецтвом, то логіки були б митцями — хибний консеквент, отже, і антецедент. Відповідаю: розділяю більший [за-сновок]: якби логіка була механічним мистецтвом, то логіки були б митцями — стверджую; якби була б вільним мистецтвом — заперечую. Бо хоч всяке мистецтво в заціпенінні могло назвати людину митцем, однак досвід показав, що лише механічні мистецтва називають людей митцями. Отже, мистецтво є подвійним: вільне й механічне, або рабське. Вільним є те, яке гідне вільної людини або яке не стосується твору, вистражданого тілом. Рабським є те, яке не личить знатному мужеві або яке відноситься до творів, вистражданих тілом. Число вільних мистецтв охоплюється оним віршем: //

Мова, тропи, мислення, число, тон,

Рабських оцим:

Село, ліс, зброя, ремісник, рани, шерсть, кораблі.

Де мовою позначається грамати́ка, тропа́ми — риторика, мисленням — діалектика, числом — арифметика, то́ном — музика, ку́том — геометрія, зоря́ми — астрономія, село́м — землеробство, лісо́м — мисливство, зброєю — військова справа, ремісника́ком — ремесла, рана́ми — медицина, шерстю́ — ткацтво, корабля́ми — мореплавство. Однак треба знати, що їх набагато більше, які тут не називаються, але швидко можуть бути зведені до якихось з тих, як до мисливства — рибальство, до ткацтва — шиття, до ремесел — шклярство, навіть малювання зручно може бути віднесено до будь-якого, якщо не хочеш його додати до геометрії.

РОЗДІЛ 3

ЧИ ЛОГІКА Є НАУКОЮ?

Оскільки мистецтво визначене нами взагалі, то воно добре поділяється на наукове і ненаукове мистецтво, або на те, яке філософи удостоюють назви науки, і на те, яке просто називається мистецтвом. Але слово «наука» не всіма сприймається однаково.

Простий народ називає наукою якесь пізнання і говорить, що він знає те, що бачить, торкає або сприймає іншими відчуттями. А у філософів наукою називається не всяке пізнання, а тільки те, яке породжується демонстративним силогізмом, а саме: той висновок, який доводиться демонстративним силогізмом як істинний.

Але знову, під цим самим сприйняттям назви у філософів ховається подвійна наука: бо іноді приймається за одне пізнання одного висновку, а іноді за всю властивість або мистецтво, яке дається численними певними висновками через демонстративні силогізми; і були б вони численними науками, але говорять про одну річ і всі спрямовані до одного висновку, то всі називаються одною наукою, як було сказано про визначення мистецтва. Крім того, треба запам'ятати, що не тільки такі пізнання, насправді і самою суттю виведені від інтелекту, на-

зиваються наукою, але і той навик, який повертає інтелект для виведення такого пізнання, і навіть сам навик мають на увазі філософи, а не дію, коли дискутують про мистецтво або про науку; так і нам тут також треба думати.

2. Отже, сприйнята цим останнім способом наука визначається так: наука — це навик, яким інтелект схиляється до погодженості з дуже і очевидно необхідними висновками через доведені причини. Визначення легко буде зрозумілим, якщо відновити у пам'яті те, що було сказане у вступі про доведення.

Визначена таким чином наука є чимсь під родом мистецтва, визначеного вище, бо вона є сплетіння багатьох понять та ін. Однак вона є видом, відрізненим від якихось мистецтв, а саме тих, які не говорять про необхідні висновки і не всі користуються демонстративним силогізмом, який показує річ через причини. Зауваживши це про науку взагалі,

3. кажу, що логіка є властиво наукою. Доводиться, по-перше: для справжньої науки потрібно і вистачає тільки того, щоб вона мала певність своїх висновків із доведення, тобто через причини; не вимагається, щоб узагалі всі свої твердження доводила так, але досить, що прагне і намагається доводити і здебільшого навіть дійсно доводить, — інакше жодна серед людських наук не була б гідною називатись наукою, тому що і в фізиці, і в метафізиці багато доводиться лише ймовірно. А логіка має численні доведення, якими переконливо показує, що її правила істинні. Наприклад, що дефініція повинна бути яснішою від свого визначеного, доводить так: всяка мова, яка пояснює сутність речі, повинна бути яснішою від самої речі, але дефініція є мовою, що пояснює сутність визначеного; отже, вона повинна бути яснішою від визначеного. Таким же чином вона доводить й інші свої правила: Отже, логіка є властиво наукою.

По-друге: авторитетом Арістотеля, який на початку «Перших [аналітик]»¹² вчить, що аналітика є демонстративною наукою.

По-третє: якби логіка не була істинною наукою, то жодна інша наука не могла б бути ґрунтовною,

бо знати — значить пізнавати через доведення. Якщо не знаєш чи сумніваєшся, що доведення є нехвибним способом знання, то особливо будеш боятися приєднатися до твердження будь-якої іншої науки, виведеного доведенням. Отже, та наука не буде наукою.

4. Протиставляється, по-перше: логіка, за Арістотелем, є способом знання, тобто інструментом наук; отже, [логіка] не є наукою. Інструмент же не може бути одної природи з твором, для виконання якого застосовується, тому що ні різці скульптора, ні інші знаряддя не є статуями, і кисть художника не є картиною і т. ін.

Відповідаю: заперечую консеквенцією попереднього доведення. Бо те, що вона є інструментом інших наук, не заважає, щоб вона сама була наукою, як ремісниче мистецтво може називатись інструментом інших мистецтв, які користуються іншими знаряддями, однак тим не менше воно й само є мистецтвом. Потім, не сама логіка є інструментом наук, а її ефект, а саме правильні операції думки і саме доведення, а логіка має // назву свого ефекту через метонімію¹³.

По-друге: об'єктом науки повинно бути необхідне, а об'єкт логіки, а саме дії розуму, які направлені до істини, не є необхідними. Отже, логіка не є наукою.

Відповідаю: розділяю більший [засновок]: об'єкт науки повинен бути необхідним щодо сутності або щодо істинності речення — стверджую більший [засновок]; повинен бути необхідним щодо екзистенції — заперечую більший [засновок], інакше наука давалася б про одного бога, який один існує необхідно. Менший також розділяю: об'єкт логіки не є необхідним щодо екзистенції — стверджую, щодо сутності — заперечую менший [засновок] і консеквенцію. Бо операції думки, скільки разів дотримуються логічних правил, є необхідно істинними, хоч вони не завжди дійсно виникають згідно з такими правилами, тому що для науки це не потрібно, як не потрібно, щоб завжди виникали затемнення, про які дається знання.

Протиставиш: якщо необхідності сутності в об'єкті вистачає для смислу науки, тоді мистецтво

спорудження, граматика, риторика й інші заслужено візьмуть собі назву науки, бо вони створюють доведення з найближчих принципів. Так архітектор показує, що стіна збудована прямо за зразком перпендикуляра, не нахилена, і коли захоче, то ставить отаке доведення: стіна, збудована за зразком, є прямою. А ця стіна збудована за зразком. Отже, ця стіна стоїть прямо. І не можна допустити, що мистецтва є науками, отже, необхідної сутності в об'єкті не вистачає для смислу науки. Відповідаю: заперечую більший [засновок], бо хоч деякі мистецтва не є науками, вони мають необхідні об'єкти як сутності,— такими є архітектура, музика та ін., однак оскільки тоді мистецтва не забезпечують наукового знання свого об'єкта, а краще забезпечують його поширення, то вони заслужено вважаються негідними назви науки. А що митець іноді робить якесь доведення свого об'єкта, то не робить цього як митець, а як навчений ніби іншою вищою наукою. Так, дане доведення щодо матерії відноситься до фізики, тому що ґрунтується на фізичній основі, щодо форми — до логіки. Зрештою, не всі мистецтва мають необхідний об'єкт як сутність, бо граматика не може доводити, чому активне дієслово повинно керувати знахідним відмінком, тому що це залежить від людського присуду, а не від природи активного дієслова. І в інших мовах активне [дієслово] може керувати родовим чи іншим відмінками.

Протиставиш, по-друге: об'єкт логіки не є необхідним як сутність, отже, логіка не є наукою. Антецедент доводиться: він не є необхідним щодо сутності, про що подаються правила, бо даремно давались би правила про необхідні речі, наприклад про рух серця і т. ін., а правила даються про об'єкт логіки, а саме про операції розуму, спрямовані до істини; отже, об'єкт логіки не є необхідним як сутність.

Відповідаю: заперечую антецедент доведення, заперечую більший [засновок], бо правила, які даються про якусь створену річ, розглядають зародження й утворення цієї речі, що є випадковим, а не відбивають необхідну й незмінну її сутність. А те, що говорить, ніби правила даються дарем-

но про необхідні речі, то речення розділяю: даються даремно про необхідні речі, оскільки вони необхідні — стверджую, оскільки випадкові — заперечую. Так, про силогізм даються правила про його екзистенцію або щодо його утворення, і наскільки залежить від нас його утворення, і наскільки залежить від нас, щоб він виник чи не виник, але найменше дається правил про те, що стосується його природи, яка є необхідною, бо від нас не залежить, як, наприклад, є в силогізмі більше, чи менше термінів, ніж три. І тому, коли силогізм виникає хибно, то це не силогізм, хіба що уявно. Що стосується руху серця, то ясно, що від нас не залежить, щоб він був чи не був; якщо він дуже невпорядкований, то медичним мистецтвом можуть бути прописані якісь ліки, якими повертається до належного стану, так, як логікою керуються операції розуму.

Протиставляється, по-третє: мистецтвом є те, що залишає після себе якийсь твір, а логіка не залишає якогось твору, бо операції розуму, скеровані до істини, є тоді, коли відбуваються в розумі і довше не тривають; отже, якщо логіка є мистецтвом, то вона не є наукою, якщо є наукою, то не буде мистецтвом. Науки не залишають після себе творів.

Відповідаю: силогізм складається з чистих часткових [речень], бо не всяке мистецтво залишає після себе твір, а деяке; інакше ні риторика, ні граматики чи музика, ні танці не були б мистецтвом. Потім, наука від мистецтва у вузькому розумінні відрізняється не тим, що залишає чи не залишає після себе твір, а що мистецтво взагалі не турбується, щоб його пізнання було чи не було виведене з певних і очевидних причин. Якщо б хтось стверджував, що тільки ті є мистецтвами, які залишають твори, то сперечався б про чисте слово, і в такому сприйнятті мистецтва, стверджуємо, логіка не є мистецтвом.

РОЗДІЛ 4

ЧИ ЛОГІКА ПРАКТИЧНА ЧИ СПЕКУЛЯТИВНА?

1. Тут спершу треба знати, що значить бути практичною наукою, бо так стане ясно, чи логіка є практичною наукою. Отже, практичною наукою є та, яка з своєї природи скеровує якусь практику чи твір і вчить, як їх виводити. Говориться — скеровує практику щоб відрізнити від споглядальної науки, яка не скеровує жодного твору, а застосовується в чистому спогляданні свого об'єкта. Говориться — якусь практику, бо тут не розглядається твір у вузькому розумінні, який залишається після застосування мистецтва, як картина-твір художника, а означає твір у широкому розумінні, тобто замість якоїсь дії, чи // імманентної чи перехідної, — тільки та дія є іншою, ніж пізнання об'єкта, бо і пізнання об'єкта є дією інтелекту. Проте воно само недостатне для практичної науки, а крім нього потрібна ще інша дія, яка є в етиці, коли, крім пізнання правила про вшанування дружби, спрямовує моральну дію або вживання самого пізнаного правила, що виявляється в збереженні вірності друзям і виконанні інших обов'язків.

60

Говориться — скеровує з власної природи, бо хтось може на свій розсуд ставити собі мету, до якої мистецтво не скеровується з своєї природи. Як, наприклад, хтось у вивченні фізики може поставити собі ту мету, щоб уміти, наприклад, створити золото алхімією, чи у вивченні математики [добре пізнати] мореплавання, архітектуру — спорудження будинків, вимірювання місць і т. ін. мистецтва і, однак, із-за такої мети, інакше скерованої; як за своєю природою ні фізика, ні математика не називаються практичними науками, а спекулятивними, тому що природною метою їх є чисте споглядання свого об'єкта.

Говориться, нарешті, — і вчить виводити той твір, — бо такий твір або дія повинні розглядатися наукою, яку називають практичною силою, як такий, що може бути створений нею. Тому хоч золото могло б виникнути завдяки прагненням алхіміків, але це виникнення залежить від знання природи металів; проте таке знання металів у фізичній

науці не заслуговувало б назви практики, тому що не розглядає металів, як вони можуть виникати самі собою. Зауваживши це,

2. кажу: логіка чисто практична наука. Доводиться, по-перше: тому що її природною метою є операція (дія), бо вся її турбота полягає в конструюванні способів міркування, а саме вона дає правила про конструювання, визначення, поділи й аргументації, і в ній міститься все, що необхідне для практичної науки, як видно тому, хто її вивчає.

По-друге: Арістотель («Метафізика», кн. 9, розділ 1) вчить, що об'єкт практичної науки означений цими двома умовами: по-перше, щоб він був доторканною річчю; по-друге, щоб його становлення залежало від самого митця. І таким є об'єкт логіки, а саме спосіб міркування, бо він не існує необхідно, а побуджується вільно і побуджується самим логіком, який є його митцем, отже, і т. д.

По-третє: моральну науку, яка дає правила правильно діяти волею, всі вважають практичною, отже, і логіку, яка вчить оперувати інтелектом, треба вважати практичною. І немає невідповідності, яку зображають деякі, а саме, що дії інтелекту не є практичними, бо це хибне — ми доведемо при спростуванні закидів.

3. Протиставляється, по-перше: та наука, яка розглядає природу і властивості власного об'єкта, є споглядальною, а логіка розглядає природу і властивості свого об'єкта, а саме способу міркування. Отже, відповідаю: розділяю більший [засновок] — яка розглядає природу і властивості свого об'єкта і застосовується в тому розгляді, — та наука є споглядальною — стверджую, котра розглядає і не заспокоюється, а з своєї природи робить висновки, — що вона є споглядальною — заперечую; подібно розділивши менший [засновок], заперечую консеквенцію. Або більший [засновок] може бути розділений так: наука, яка розглядає природу й властивості свого об'єкта сама собою і своїм першим обов'язком, — та є споглядальною — стверджую, а не сама собою і не своїм першим обов'язком — заперечую. А логіка робить це не сама собою, а для того, щоб краще управляти в міркуванні операціями розуму.

По-друге: щоб якась наука називалась практичною, вона повинна скеровувати практику або якусь дію; а логіка не управляє жодною практикою; отже, менший [засновок] доводиться, що дії розуму не є практичними, бо Арістотель у кн. 3 «Про душу»¹⁴, розділ 1, говорить: «Інтелект у вживанні стає практичним», тобто йому не відповідає практичне судження щодо його операцій, а хіба що щодо тих, які відбуваються поза ним; а логіка скеровує операції розуму, отже, логіка не скеровує ніяку практику.

Відповідаю: заперечую менший [засновок] і більший цього доведення; авторитет же Арістотеля наводиться хибно, бо нічого такого не знайдеш у цитованому місці у філософів, а якщо це знаходиться в іншому місці, то смисл цієї думки не той, що дії інтелекту не є практичними, а що інтелект, коли діє практично, не заспокоюється у пізнанні об'єкта, а прагне до будь-якої іншої акції, і це значить: він є практичним у вживанні.

По-третє: та наука є споглядальною, метою якої є істина, а метою логіки є істина (бо вона скеровує дії розуму до істини), отже, логіка є споглядальною.

Відповідаю: розділяю більший [засновок]: метою якої є розглядувана істина — стверджую, метою якої є істина, яку слід ввести в об'єкт, — заперечую більший [засновок], а логіка не лише розглядає істинність свого об'єкта, але вводить її у свій об'єкт, тому що завжди турбується, щоб він виконував істинні операції.

ГЛАВА II ВІДМІННІСТЬ ЛОГІКИ

Оскільки відмінності дій, навиків і потенцій беруться від об'єктів, тому щоб розкрити відмінність логіки, треба пізнати, що є її об'єктом. А щоб він розпізнавався легше, спершу треба згадати де-що про об'єкт взагалі, а найбільше — яке його визначення і поділ. Тому є

РОЗДІЛ 1

ЩО ТАКЕ ОБ'ЄКТ ВЗАГАЛІ
І З ЧОГО ВІН СКЛАДАЄТЬСЯ?

1. Об'єкт, який іншими [авторами] і більше по-латині називається суб'єктом, легко визначається із самої інтерпретації назви. Бо об'єкт називається від «ставити перед [чимсь]», а суб'єкт — від «підставляти», оскільки бачимо, що щось пропонується чи нашому відчуттю, чи нашій дії. Тому речі, 61 // які є перед очима, називаються підставленими (subiectae) очам. Звідси все те, чим займається якась дисципліна, філософи називають об'єктом або суб'єктом.

2. Спершу він може бути поділений на комплексний і некомплексний. Комплексний є звичайне речення, яке розглядається дискурсивною дисципліною і є подвійним: матеріальне, тобто висновок, і формальне. Крім того, воно ще називається мотивом, тобто принципами, з яких виводиться висновок. Так, у цьому фізичному доведенні: всяке природне стале є рухомим. Всяке природне тіло є природним сталим. Отже, всяке природне тіло є рухомим; висновок є матеріальним комплексним об'єктом, а засновки — формальним комплексним об'єктом.

3. Некомплексне — те, що деякі [автори] називаються суб'єктом міркування, — є некомплексною річчю, якою займається дисципліна. І воно є подвійне: само собою і через акциденції.

Некомплексне через акциденції — яке розглядається через те, що не відноситься до цього за своєю природою. Так обмани є через акциденції об'єктами логіки, а вади — етики.

Некомплексне само собою те, що розглядається як таке або, принаймні, за своєю природою відноситься до того, що за своєю природою розглядається як таке. Так, природне тіло, матерія і форма, величина і рух є об'єктами фізики само собою, тому що природне тіло розглядається фізикою як таке, а матеріал, форма, величина і рух за своєю природою відносяться до природного тіла.

4. Тотальним об'єктом є той, який у своєму оточенні містить усе те, що розглядається в якійсь

дисципліні, як природне тіло у фізиці. Частковим об'єктом є частина тотального, як небо в тій самій фізиці. І він є або головною частиною і називається головним об'єктом, як живе тіло в тій же фізиці, або менш головною частиною і називається менш головним об'єктом, як неживе тіло в тій же фізиці.

5. Тотальний об'єкт є або [об'єктом] спільності, або наділення. Об'єктом спільності є те, що говорить прямо про все, про що трактується в якійсь науці, як фізичне сутне з точки зору фізики; бо все, що трактується у фізиці, оскільки в ній трактується, може бути назване фізичним сутнім. Об'єктом наділення є те, що про все, про що трактує якась дисципліна, говорить так, щоб про дещо (вважай про кижчих) говорилося прямо, а про інших (вважай — про принцип та ефекти) — непрямо. Таким є природне тіло з точки зору фізики, бо говорить, що небо є природним тілом, матерія є природного тіла (додай: частина), величина є природного тіла (додай: властивість). Цей об'єкт просто розуміють під назвою об'єкта, і він складається з двох частин: матеріальної і формальної.

6. Отже, треба запам'ятати, крім інших, поділ об'єкта на матеріальний і формальний. Матеріальним об'єктом є той, до якого якась дисципліна відноситься так, щоб до нього могла відноситись й інша; як тіло з точки зору фізики, ним займається також медицина. І він у мистецтвах подвійний: найближчий й віддалений.

7. Найближчим є той, до якого безпосередньо відноситься якась дисципліна, як скульптура до розм'якшення і добре придатних для статуї каменів.

Віддалений той, до якого мистецтво відноситься опосередковано, і він є ніби матерією придатної матерії, як у скульптурі камені, поки вони не розм'якшені мистецтвом.

Формальним [об'єктом] є той, який обмежує в одне ціле матеріальний об'єкт, не визначений сам по собі для багатьох, як природність з точки зору фізики — вона призначає для фізики тіло, не призначене само собою для фізики чи медицини.

8. Об'єкт, який зливається з матеріального і формального, називається адекватним об'єктом, просто об'єктом, об'єктом означення. І визначається, що це те, що розглядається самостійно якоюсь дисципліною і до чого відноситься все, що трактується в такій дисципліні, як природне тіло, оскільки воно природне щодо фізики.

Адекватного об'єкта стосуються чотири умови. По-перше: він повинен бути один родовою одиничністю, і то або однозначною, або аналогічною, або, принаймні, порядковою, тому що відношенням до об'єкта займається одна дисципліна. По-друге: повинен бути відповідним до своєї дисципліни, тобто і не вужчим, і не простягатись ширше, ніж дисципліна, тому що дисципліни обмежуються об'єктами. По-третє: щоб до об'єкта відносилося все, що трактується в якійсь дисципліні, ніби види, або як принципи, або як властивості. По-четверте: об'єкт повинен відрізнити одну дисципліну від будь-якої іншої. Тому різниці дисциплін беруться із відношення до об'єктів. Сюди відноситься ота аксіома: навик специфікуються об'єктами.

Крім цих чотирьох умов, спільних для всіх адекватних об'єктів, для об'єкта науки потрібна п'ята, а саме необхідність об'єкта, звідси отой вислів: немає науки про випадковості.

РОЗДІЛ 2

ЩО Ж Є ОБ'ЄКТОМ ЛОГІКИ?

Оскільки є багато [речей], яких у своїх трактатах торкається логіка, то автори допускають різні думки про об'єкт логіки, а найбільше про найближчий матеріальний [об'єкт].

1. Одні [автори] кажуть, що найближчим матеріальним об'єктом її [логіки] є самі речі, тому що, очевидно, вона пояснює і категорії речей //, і істину, й хибність. Інші твердять, що таким об'єктом цієї науки є самі слова, тому що вона говорить про терміни і речення, силігизми і найкраще про вислови, тому що в них здебільшого помилка переплутує думку, коли вони найбільш шкідливі двозначністю.

Інші вважають, що її об'єктом є сутне розуму. Під сутнім розуму розуміють другі інтенції, які не

мають свого реального буття, а лише ментальне, але вони не існують в природі речей, а лише фіксуються думкою і розглядаються як екзистенції, як: суб'єкт, предикат, судження, силогізм та ін.

Інші, нарешті, найближчим матеріальним об'єктом логіки вважають операції розуму. Ми приєднуємося також до цієї думки, а три попередні відкидаємо. Тому

2. кажу, по-перше: речі не є найближчим матеріальним об'єктом логіки. Доводиться, по-перше: логіка є розмовним мистецтвом, як кажуть усі, отже, вона не говорить про речі, бо вона не була б реальною, а речі приймаю тут так, як вони відрізані від мови, бо інакше мова також була б річчю. По-друге: якщо логіка говорить про речі, запитую: чи про всі, чи про деякі? Якщо про деякі, то хай, кажуть, питаю, про які — про мулів чи про ослів, а чи про Петра і Павла, — тому що ці імена часто вживаються логіками для прикладу. А якщо про всі, то знову питаю, чи про всі взагалі, і так вона не відрізнятиметься від метафізики, чи як взагалі, так і зокрема, — і так логіка буде зібранням усіх наук і тому не буде окремою наукою, або якщо хочеться називати її окремою, то не буде жодної іншої науки, крім логіки, бо не залишиться нічого для практикування фізиці, математиці та ін. Потретьє: логіку можна викладати і вивчати, не зробивши жодної згадки речей, отже, речі не є об'єктом логіки. Консеквенція ясна, тому що якщо логіку можна пізнати без відношення до речей, то, напевно, речі не є її об'єктом. Антецедент доводиться: можна керувати операціями розуму без речей, отже, логіку можна вивчати, не роблячи жодної згадки про речі. Антецедент доводиться: силогізми можуть виникати у фіктивних речах або в голих буквах, наприклад, якщо скажу: всяке А є В. Всяке С є А. Отже, всяке С є В. Це досконалий силогізм у Вагбара без речей, і такі силогізми якнайчисленніші у Арістотеля. Отже, операції можуть управлятись та ін. По-четверте: те не є матеріальним об'єктом логіки, чого логіка не стосується практично; а речей вона не стосується практично. Отже, речі не є об'єктами логіки. Менший [засновок] доводиться: практично стосуватися чогось,

значить або все його створювати, або змінювати, або управляти [ним]. А логіка не створює і не змінює речей. Отже, вона не стосується їх практично.

3. Протиставляється: Арістотель твердить, що діалектика говорить про всі речі, і само собою зрозуміло, що логіка говорить про категорії, в яких розглядаються не слова, а речі; отже, об'єктом логіки є речі.

Відповідаю: Арістотель твердить, що діалектика займається всіма речами як найближчим об'єктом — заперечую; як віддаленим об'єктом — стверджую, отже, речі є об'єктом логіки; найближчим об'єктом — заперечую; віддаленим — стверджую консеквенцію, бо як найближчим об'єктом граматики є слова, а віддаленим — речі, позначені словами, так найближчим об'єктом логіки є операції розуму, а віддаленим — речі, про які складаються операції розуму. І таким чином логіка трактує про категорії, знання яких, недосконале, незавершене, для логіки необхідне так, як для скульптора необхідне певне знання каменів, а для ремісника — металів.

4. Кажу, по-друге: слова не є найближчим матеріальним об'єктом логіки. І так доведу, тому що Авіценна¹⁵ в першій частині «Логіки», розділ 3, каже: «Те, що передає логік, дає він не через слова; так само він передає слова замість інших, тобто концептів». Бо породити науку і йти без помилки від відомого до невідомого — чим визначається турбота діалектика — властиво не словам, а концептам. А оскільки ми не можемо навести їх у дискусії, то на їх місце ставимо слова. Тому, як невідгдно хтось стверджував би, що матерією архітектора є зразок будівлі, оскільки через нього проявляється форма будинку, так невідповідно стверджується, що діалектика сама собою говорить про слова, тому що ними висвітлює концентри.

5. Протиставиш, по-перше: логіка називається розмовною, отже, має об'єктом мову. Відповідаю: розділяю консеквент. Має об'єктом внутрішню мову і мову думки — стверджую; зовнішню і словесну — заперечую. Доповниш, що логіка говорить також про словесну мову, розумій про слово і звук. Отже, вона має об'єктом навіть словесну мову.

Відповідаю: розділяю антецедент: говорить про словесну мову акцидентально і мовою думки — стверджую, акцидентально і само собою — заперечую. Подібно розділяю консеквент. Отже, вона має об'єктом навіть словесну мову акцидентально — стверджую, об'єктом само собою — заперечую консеквенцію.

6. Кажу, по-третє: сутні розуму або другі інтенції не є матеріальним об'єктом логіки. Доводиться: те не є об'єктом логіки, в що логіка не прямує сама собою; а не прямує сама собою в другі інтенції, отже, другі інтенції не є об'єктом логіки. Менший доводиться: бо ті назви, наприклад предикат, суб'єкт та ін., не трактуються в логіці само собою і через себе, а через операції розуму, щоб могла краще розумітись їхня штучна диспозиція і щоб вона могла зводитись до практики, як риторика до троп, фігур; граматики до іменника, прикметника, деклінації та ін. Вони займаються ними не само собою і не заради себе, а щоб легше // створити зовнішню мову, риторика — придатну для переконання, а граматики — відповідну для вживання. 63

7. Протиставиш: логіка не може існувати без других інтенцій. Отже, вони є об'єктом логіки. Відповідаю, по-перше: заперечуючи, бо споруди не можуть існувати без сокири, пили, циркуля та ін., малюнки — без пензля. Отже, об'єктами споруди є сокира, пила, малюнка — пензель. Відповідаю: по-друге, логіка не може існувати без других інтенцій як допоміжних знарядь для керування операціями розуму — стверджую, як свого об'єкта — заперечую.

8. Кажу, по-четверте: найближчим матеріальним об'єктом логіки є операції розуму, а саме перша, друга і третя [операції], наскільки вони абстрагуються від правильності й неправильності. Доводиться: те є найближчим матеріальним об'єктом логіки, до чого логіка стосується безпосередньо; а логіка безпосередньо стосується операцій розуму, бо безпосередньо вносить в них правильність. Наприклад, коли скеровує першу операцію, щоб та зображала істинну ідею речі, другу — щоб належно виявляла предикат про суб'єкт речі, також належно визначала й поділяла, третю — щоб правильно і несхибно вибирала одне з другого:

отже, об'єктом логіки є операції розуму. Підтверджується: тому етика має матеріальним об'єктом операції волі, бо вводить в них форму, очевидно, доброту. Отже, однаково матеріальним об'єктом логіки є операції розуму, бо логіка безпосередньо вводить у них правильність.

9. Протиставляється: об'єктом логіки є тільки ті операції розуму, які само собою застосовуються науками; а перша операція цілком і друга в тій частині, якою трактує просто про речення, не застосовуються науками само собою. Отже, перша операція взагалі і друга у вказаній своїй частині не є матеріальним об'єктом логіки. Більший [засновок] доводиться: логіка є органічною наукою, отже, її об'єктом є тільки один орган знання. Я додаю: але тільки ті операції розуму, які само собою застосовуються науками, є органом знання і, отже, тільки ті операції, які застосовуються само собою науками, є об'єктом логіки.

Відповідаю: заперечую більший [засновок] доведення, заперечую консеквенцію; бо хоч говориться, що логіка є органічною наукою, кращою частиною свого об'єкта і саме тому вчить утворювати визначення, поділи й аргументації, які є органами знання, однак, крім того, скеровує то першу операцію розуму, щоб вона правильно розглядала річ, то другу, щоб вона без помилки відрізняла одну річ від другої.

Логіці належить подвійний обов'язок: перший — оберігати думку від помилок, другий — подавати органи або знаряддя іншим наукам.

Протиставиш: у першу операцію розуму не може потрапити хибність, отже, нею можна не керувати.

Відповідаю, розділяю антецедент: в першу операцію розуму не може потрапити хибність, яка пов'язана судженням, — стверджую, яка виникає без судження, — заперечую антецедент. Однаково поділяю консеквент, отже, нею можна не управляти, так як реченням — стверджую, а придатним для себе способом — заперечую консеквенцію. Бо коли я бачу людину здалеку і сприймаю, що це пень, то хоч хибно не стверджую, що та побачена людина — пень, однак те сприйняття або ідея є хибними.

10. Кажу, по-п'яте: формальним об'єктом логіки є сама правильність, яку треба ввести в операції розуму. Доводиться: те є формальним об'єктом логіки, чим логіка відрізняється від всякої іншої дисципліни; але правильністю операцій розуму логіка відрізняється від всякої іншої дисципліни, бо і наука про душу [анімастика] стосується операцій розуму. А тому що вона розглядає тільки їх природу і не скеровує до істини, тільки правильність операцій розуму залишається для логіки, чим вона відрізняється від анімастики і подібно — від всякої іншої дисципліни.

11. Кажу, по-шосте: адекватний об'єкт логіки, а саме те, що зливається з матеріального і формального, — це операції розуму, які треба правильно побудувати. Доводиться: той є адекватним об'єктом логіки, який розглядається логікою заради себе і до чого відноситься все, що трактується в логіці, а правильно утворені операції розуму розглядаються логікою заради себе, і до них відноситься все, що трактується в логіці, бо всі правила логіки спрямовані на те, щоб операції розуму виникли правильно. Отже, адекватним об'єктом логіки є правильне утворення операцій розуму.

12. Протиставляється, по-перше: перша і друга операції розуму розглядаються логікою не заради себе, а заради третьої, яку слід правильно утворювати. Антецедент доводиться: перша і друга операції розуму є частинами третьої, але частини не розглядаються заради себе, а заради цілого. Отже, перша і друга операції не розглядаються логікою заради себе. Відповідаю: заперечую антецедент доведення, розділяю більший [засновок]. Перша і друга операції розуму є частинами третьої само собою і за своєю природою — заперечую, частинами через акциденції і не за своєю природою — стверджую більший [засновок]. Подібно розділяю менший: частини само собою і природні не розглядаються заради себе, а заради цілого — стверджую; частини через акциденції не розглядаються заради себе — заперечую менший [засновок] і консеквенцію.

Для яснішого пізнання розподілу кажу: частини розглядаються подвійно; по-перше, як за своєю

природою відносяться до цілого — як рука, нога, око та інші за своєю природою відносяться до цілої людини; по-друге, як становлять щось ціле тільки акцидентально — як число два з трьома становить п'ять.

Частини попереднього роду завжди розглядаються заради свого цілого, а наступного — навіть заради себе, як числа 2 і 3 арифметикою.

Протиставиш: Арістотель говорить про першу і другу операції розуму у відношенні до третьої. Отже, за Арістотелем, перша і друга операції розглядаються логікою заради третьої, а не заради себе. Відповідаю: Арістотель говорить про них у відношенні до третьої, ніби без третьої вони не були б достойні знання, — заперечую, трактує як частини, яких необхідно потребує третя, — стверджую антецедент. Отже, перша і друга операції розуму розглядаються заради третьої — заперечую консеквенцію. Або консеквент може бути поділений так: отже, перша і друга операції розуму, за Арістотелем, розглядаються заради третьої — стверджую; за вимогою логіки — заперечую консеквенцію. Бо ми сказали вище, що іншою є мета митця, а іншою — мистецтва. Арістотелеві хотілося віднести трактування першої і другої операцій до третьої як засоби до мети. А логіка не менше прагне керувати першою і другою операціями, ніж третьою. //

64

ГЛАВА III

МЕТА І ВЛАСТИВОСТІ ЛОГІКИ

РОЗДІЛ 1

МЕТА ЛОГІКИ

Тут не говоримо про мету митця, яка може бути різною, й згідно з судженням логіки вважай: багатства, почесні й ін.; а про мету мистецтва, а саме якої прагне логіка за своєю природою.

1. Деякі [автори] встановлюють три цілі логіки: найближчу, віддалену й найвіддаленішу. Бо тому що в логіці, як і в будь-якій іншій практичній дисципліні, є подвійна здатність: одна, яка навчає, керує, наказує; друга, яка вживає, наслідуює, виконує, про що [йтиметься] нижче в наступній главі,—

тому найближчою метою логіки визнають пізнання правил, а найвіддаленішою, яка є не так метою мистецтва логіки, як твору логіка, твердить — є набуття знань. Але оскільки з такого поділу мети випливає, що одна логіка є спекулятивною, інша практичною або, принаймні, частково спекулятивною, частково практичною, то згідно з цим заслужено з роду цілей виключаємо пізнання правил, яке інші [автори] ставлять за найближчу мету. Тому

2. Кажу, по-перше: пізнання логічних правил не є метою логіки. Доводиться, по-перше: метою логіки є те, осягнувши що логіка заспокоюється, а осягнувши пізнання правил логіка не заспокоюється, а прагне твору; отже, пізнання правил не є метою логіки. Менший [засновок] доводиться: самі логічні правила, які називаються логікою навчаючою, завжди прагнуть твору, тому що за своєю природою вони підготовлені до того, щоб служити для побудови твору; отже, просто логіка не застосовується, осягнувши пізнання правил. По-друге: пізнання правил є посереднім засобом для завершення твору. Отже, пізнання правил не є метою логіки. Антецедент доводиться: логічні правила ніколи не пізнавалися б, якщо б не прагнулася побудова твору; отже, пізнання правил є визначеним посереднім [засобом] для завершення твору. По-третє: пізнання логічних правил не бажане заради себе, а щоб пізнати насолоду чи користь, скласти силізм трьома реченнями і т. ін., отже, пізнання правил не має смислу мети.

3. Протиставиш, по-перше: пізнання правил, хоч воно не є метою логіки користування, однак є метою навчаючої логіки. Отже, пізнання правил звичайно є найближчою метою логіки. Відповідаю: заперечую антецедент, бо у поясненні висновку було сказано, що сама навчаюча логіка, яка є ніщо інше, як набутий розумом навик логічних правил, не заспокоюється одним пізнанням, а прагне за своєю природою до побудови твору, тому що вона підготовлена до цього за своєю природою. Доповниш: якийсь логік може добитись пізнання правил і не дійти до твору, наприклад, він може обдумати визначення, встановити найближчий рід і крайню

різницю, проте не зробити ніякого визначення. Отже, тоді пізнання правил буде метою логіки.

Відповідаю: стверджую антецедент, заперечую консеквенцію. Бо коли хтось буде так думати про правило визначення і не зробить ніякого витвору, то він заспокоїться тоді в пізнанні правила не з природи логіки, а на власний розсуд, і тому пізнання такого правила буде якоюсь метою, але логіка, а не логіки.

По-друге, протиставиш: в логіці є численні правила, які не стосуються твору, тому що нічого не вимагають, як оце «Силогізм в Вагбага має всі три речення універсальні стверджувальні». Отже, принаймні, пізнання таких правил буде метою логіки.

Відповідаю: заперечую антецедент, бо названі правила рівносильні отим: «Якщо хочеш утворити визначення, то необхідно, щоб ти утворив його з найближчого роду і крайньої різниці», «Силогізм в Вагбага ти повинен утворити не інакше, як з трьох універсальних стверджувальних речень», інакше вони не були б правилами, якщо б нічого не вимагали.

Доповниш: в логіці є багато іншого, що не може відповідати правилам, скерованим до твору. Як, наприклад: «Найнижчих родів речей є 10; є 5 універсальї» і т. ін. Отже, пізнання таких, очевидно, буде метою логіки.

Відповідаю: стверджую антецедент, але заперечую консеквенцію. Бо таке пізнається в логіці не заради себе, а щоб легше утворився логічний твір, коли підготовлене знання категорій і універсальї, принаймні, для неосвіченого, не завершене. Через це у малюванні не можна ставити за мету знання кольорів, розрізнення паперу, пензлів, а картину, так і в логіці пізнання таких висновків не може бути метою логіки.

Кажу, по-друге: найближчою метою логіки є саме наслідування правил, або саме утворення, або, правильніше кажучи, саме завершення операцій розуму. А віддаленою, яка є краще метою твору, а не мистецтва, є набуття знань. Доводиться перша частина: та найближча і перша мета є [метою] якогось мистецтва чи дисципліни, осягнувши яку, мистецтво заспокоюється, а логіка, осягнувши за-

вершеність операцій розуму, заспокоюється. Отже, завершеність операцій розуму згідно з логічними правилами є найближчою метою логіки. Доводиться друга частина: віддаленою метою практичної науки є та, яка є метою твору, до якого прагне практична наука; набуття знань є метою твору, якого прагне логіка, вважай: визначення, поділу й аргументації, тому вони просто називаються способами й знаряддями знання; отже, набуття знань є віддаленою метою логіки.

РОЗДІЛ 2 ВЛАСТИВОСТІ ЛОГІКИ

1. Властивостями логіки є її необхідність для набуття знань і стан, який вона має серед інших частин філософії. Отже, спершу слід сказати про її необхідність, як вона необхідна для наук.

2. Запам'ятай, по-перше: будь-що можна назвати необхідним двома способами: одним — абсолютно і не маючи відношення до іншого, як необхідний лише бог, який не залежно // від всякої іншої речі існує необхідно сам собою, і він не був би богом, якби міг не існувати. Другим — з допомогою якоїсь причини найбільше побуджувальної чи фінальної; заради побуджувальної причини необхідним називається те, що не може не бути, коли дана така причина. Наприклад, коли сонце розміщене над нашим горизонтом, то не може не бути день. А необхідним через фінальну причину називається те, що потрібне для досягнення мети, як для перепливання моря необхідний корабель. Але ця необхідність знову є двоякою: одна така, без якої мета не може бути досягнута, як їжа для забезпечення життя; друга — без якої може бути досягнута якась мета, але не так легко, як кінь для подорожі.

Запам'ятай, по-друге: знання можна розглядати двома способами, а саме в досконалому стані і недосконалому. Тоді хтось є знавцем у досконалому стані, коли він у знанні не може бути збентежений. А знавцем у недосконалому стані є тільки тоді, коли може бути збентежений кимсь більш ученим.

Запам'ятай, по-третє: одна діалектика природна, інша штучна. Природною є само якесь закладене з природи міркування, чим думка обмірковує спосіб досягнення мети без доктрини і методу, хоч це підходить тільки неосвіченому, і діє без перешкод. Така діалектика звичайно буває у сільських людей. Штучною, яка більш досконала, є само мистецтво міркування, або сума численних інтелектуальних навиків про спосіб знання. Отже, певним є, по-перше: не питається тут, чи логіка абсолютно необхідна, а чи тільки гіпотетично, як засіб для визначення мети, а саме набуття знань. Певним є, по-друге: природна логіка для забезпечення знань, чи досконалих, чи недосконалих, необхідна так, що без неї не можна їх досягти. Бо коли висновок виводиться із засновків, необхідно, щоб ми були певні в надійності консеквенції. Самої ж істинності антецедента не досить для висновку, якщо навіть не буде відомий його зв'язок з консеквентом, хоча б плутано, що ніяк не може бути без природної логіки. Певним є, по-третє: штучна логіка корисна для наук з будь-якої точки зору, тому що з її допомогою краще здобуваються знання. Нарешті, певним є, по-четверте: штучна логіка для набуття знань в недосконалості стані не так необхідна, щоб вони не могли без неї набуватися, бо хто розпочав би вивчення філософії від фізики, все-таки щось би вивчив.

Отже, звичайно запитується, чи штучна логіка для набуття знань в досконалості стані просто необхідна або так, що без неї їх не можна набути. Щоб задовольнити це питання,

кажу: штучна логіка для набуття знань в досконалості стані є дуже необхідною. Доводиться, по-перше: без штучної логіки ніхто не може бути досконалим знавцем; отже, штучна логіка для опанування наук в досконалості стані є просто необхідною. Антецедент доводиться: щоб хтось досконалим знав, треба, щоб він знав, що він знає, бо якщо він не знає, що знає, то буде вагатися; а він не може знати, що знає, без штучної логіки, бо не може знати, що знає, якщо не знає, що він добре виступив у своєму знанні. А не може знати, що він добре виступив у своєму знанні, якщо не знав,

яким чином треба було виступати; не може знати, яким чином треба було виступати, якщо не знає, яким чином треба доводити, поділяти, аргументувати (бо так треба виступати в знаннях). А знати — це значить мати штучну логіку. Отже, щоб хтось був досконалим знавцем [чогось] від першого до останнього, ясно, необхідно, щоб він опанував штучну логіку.

По-друге: певні мистецтва прямо необхідні для правильного звершення своїх творів, як танцювальне — для танцю згідно з тактами, мистецтво кифариста — для правильної гри на кифарі.

Отже, подібно, штучна логіка прямо необхідна для своїх операцій, а саме для утворення визначень, поділів і аргументацій, і тому для забезпечення знання.

По-третє: авторитетом св[ятого] Августина¹⁶, який називає логіку мистецтвом мистецтв; коли вона сприйнята, сприймаються й інші, а коли вона невідома, невідомі інші [мистецтва]; також у Арістотеля, який називає логіку органом наук.

4. Протиставиш: по-перше, є численні й досконалі математики, які ніколи не вивчали логіки, отже, та ін. Відповідаю: розділяю антецедент; які ніколи не вивчали логіки окремо від своєї математики — стверджую; разом з своєю математикою — заперечую антецедент. Бо викладачі, навчаючи математичних дисциплін, дають правила визначення, поділу й аргументації. Так, давні вчені до Арістотеля логіку викладали змішано, одночасно з іншими науками. Арістотель перший відділив правила логіки від речей, за свідченням Антонія¹⁷ у його життєписі.

По-друге: органічне мистецтво не є необхідним для тих, які користуються органами; так, не потрібно, щоб вершники були загнuzдані. А логіка є органічним мистецтвом з точки зору інших наук, отже, для нас не є необхідною.

Відповідаю: розділяю більший [засновок]: органічне мистецтво не є необхідним для тих, які користуються органами, якщо користуватись органами не значить створювати органи, — стверджую, інакше — заперечую. А знання застосування визначен-

ня, поділу й аргументації є їх створенням, тому необхідно, щоб знавцями були логіки.

По-третє: неосвічений знає багато так міцно, що навіть найскрупкульознішим софістом¹⁸ не може бути похитнутий у своїй думці, і, однак, він не знає штучної логіки і т. ін. Відповідаю: неосвічений не може бути похитнутий у своїй думці через впертість або через досвід — стверджую, через знання — заперечую антецедент. Бо для цього необхідно було б, що він визнав смисл запереченого, що не може відбутися без штучної логіки.

По-четверте: якщо б логіка була необхідною для інших наук, то була б необхідною для самої себе — консеквент абсурдний. Інакше слід було б знати логіку перш, ніж її вивчиш, отже, і антецедент.

Відповідаю: можна сказати, що логіка дана скорочено і недостатньо зрозуміло, необхідна для досконалої логіки, і тому слід дотримуватися недосконалої, перш ніж оволодієш досконалою, і це не було б абсурдним, бо, навпаки, неопрацьована доктрина визначення зумовлює більш досконале його вивчення. Проте заперечую більший [засновок]: бо хоч інші дисципліни потребують граматики, щоб належно говорити, однак граматика для цього не потребує іншої граматики. Отже, подібно, хоч інші науки потребують логіки, щоб впевнено аргументувати, однак логіка для цього не потребує іншої логіки, і є смисл, тому що те, що є таким, чим є, не потребує іншого.

По-п'яте: якби логіка була необхідною для наук, то жодна наука не задовольняла б себе; з консеквента впливає шкода для наук; отже, те саме і з антецедентом, і тому його не можна допустити.

Відповідаю: заперечую менший [засновок]: як не є шкодою для скульптури, що вона потребує знарядь ремісництва, так і для наук, що вони потребують знарядь від логіки.

По-шосте: якщо б логіка була необхідною для наук, то слід було б її спершу вивчати всім; а інакше повинно статися, бо Арістотель у кн. 5 «Метафізики», розділ 1, вчить, що у викладанні мистецтв треба починати від простих, а логіка є складною, бо говорить про речі, віддалені від відчуття, тому

в часи Платона вона вивчалась після математики, та ін. Відповідаю: заперечую менший [засновок]. Для доведення кажу: простіші слід ставити перед іншими складнішими частинами, тобто якщо // якась інша частина не переконає противника — стверджую, інакше — заперечую; бо якщо складніші пробивають дорогу для простих і вони створюють прості, то ті треба поставити попереду цих. 66

Доповниш: логіка в багатьох відношеннях заміняється метафізикою, бо визначення пояснює сутність, отже, спершу треба знати, що таке сутність, і це пояснює не логіка, а метафізика. Так само в аргументуванні треба спершу розглянути принципи: якщо вони є одні й ті самі для одного, другого, третього, то вони однакові між собою: не можна одне й те ж про одне й те ж одночасно стверджувати й заперечувати. Вони є принципами метафізики, або: отже, метафізика повинна ставитись перед логікою; якщо б логіка випереджала метафізику, то одна і друга буде для себе ранішою, що є абсурдним.

Відповідаю: логіка не пояснює сутності, а вчить, що таке пояснення сутності і яким чином виникає, для одної доктрини необхідно пізнати сутність, але недостатнім пізнанням, не завершеним, яке забезпечує метафізика. Для аргументації потрібне знання принципів, але його слід почерпувати не з метафізики. Бо хоч це принципи метафізики, однак тому що вони відомі самі собою, то можуть бути легко зрозумілими без допомоги метафізики будь-якою наукою.

5. Що стосується стану, а саме яке місце має логіка серед інших наук, треба зауважити, що стан в науках розглядається потрійно, а саме: винаходу, доктрини й вартості.

Згідно зі станом винаходу логіка є після якихось наук, швидше всього розглянутих в недосконалому стані, бо вона підготовлена відносним досвідом, тобто спостереженням, яке постає відносно операцій нашого інтелекту, випробовуючи, чи вони правильні, чи ні, наприклад, чи добрими є визначення або аргументація і як побудовані. А інші науки, принаймні, розглянуті в недосконалому стані, є частинами [знання] через прямий досвід і

спостереження, яке відбувається щодо самих речей; наприклад, коли відносимо до небес хвороби і якийсь інший об'єкт, відрізнений від операцій нашого інтелекту. Отже, як відносний досвід є пізнішим, ніж прямий, так логіка є пізнішою від інших наук, розглянутих в недосконалому стані; і навпаки, оскільки науки, розглянуті в досконалому стані, не можуть існувати без логіки, то логіка є ранішою від них.

Згідно зі станом доктрини логіка повинна передувати іншим, тому що вона є необхідним органом для інших наук, що було сказано вище.

А згідно зі станом вартості логіка є пізнішою від спекулятивних наук, тому що спекулятивні [науки] найбільше через метафізику, об'єкт якої найвизначніший, а саме — бог, звичайно вважаються більш видатними, ніж практичні. Вона навіть менш значна, ніж моральна, чи тому що моральна більш необхідна для життя, чи тому що логіка відноситься як до інших наук, так і до моральної, ніби засіб для досягнення мети. А мета завжди значніша, ніж засіб.

ГЛАВА IV ПОДІЛ ЛОГІКИ

1. Логіка поділяється на природну і штучну: про цей поділ було сказано у попередній главі. Штучна поділяється на актуальну (*actualis*) і звичайну (*habitualis*). Звичайна — це перманентна якість, яка настроює інтелект для правильного звершення операцій розуму. Актуальною є сам акт тієї якості.

Звичайна логіка ділиться на навчаючу і вживальну. Актуальна також може поділятися таким чином. Навчаюча логіка, що називається греками відірваною від речей, — це навик, який настроює інтелект для пізнання правил, за якими правильно будуються операції розуму.

Логіка вживальна, яка називається греками прив'язаною до речей, — це навик, що настроює інтелект для керування операціями згідно з пізнаними правилами.

2. Запам'ятай: оскільки деякі [автори] вважають, що вживальна логіка не є властиво логікою,

а якоюсь іншою наукою, наприклад фізикою або якоюсь іншою, яка в аргументуванні користується правилами логіки, але помиляються; бо хоч логіка застосовується в інших науках, однак розгляд інших наук щодо форми силогізму відноситься до логіки.

Деякі [автори] під вживальною логікою розуміють тільки частину, а саме яка вчить утворювати силогізми із ймовірного. Але й ті погано вважають, бо як є доктрина ймовірно міркувати, є і вживання доктрини, так само є і доктрина, і своє вживання доктрини науково міркувати, так само визначати і поділяти.

3. Запам'ятай, по-друге: є певним, що навчаюча логіка є актуальною і звичайною; актуальна виділяється реально. Бо дія, якою розпізнаються, наприклад, правила визначення та ін., реально відрізняється від дії, якою визначається щось, наприклад небо. Також ясно, що той навик, який користується логікою, наприклад фізика і метафізика, оскільки вони користуються правилами логіки, реально відрізняється від звичайної навчаючої логіки. Отже, запитується, чи між навиком навчаючої логіки та іншими науками, які користуються логікою, необхідний якийсь середній навик, що приєднується до правил навчаючої логіки, яким є власне логіка, або властиво названа звична логіка.

4. Кажу: звична логіка реально не відрізняється від навчаючої. Доводиться: немає ніякої необхідності реально розділяти навик звичної логіки від навиків навчаючої логіки. Отже, звична логіка не відрізняється від навчаючої. Антецедент доводиться: необхідність допускати чужий навик походить із якоїсь труднощі, яку треба переборювати; жодної труднощі для переборення немає в того, хто має навчаючу логіку, для якої необхідні розрізнені навиків звичної логіки та ін.

Менший [засновок] доводиться: всяка трудність для переборення навиком може походити з потрібного джерела: або з незнання правил, або з невідповідності розслідуваної властивості, або із незнання матерії. А в того, хто має навчаючу логіку, трудність не може виходити із незнання правил, тому що вважається, що він має навчаючу логіку;

і не з невідповідності розслідуваної властивості, тому що в логіці є та сама властивість, розслідувана і керівна, вважай — думка, яка вже розглянута навчаючою логікою. Якщо ж виникає якась трудність із незнання матерії, то я кажу, що вона необхідно є реально відрізненим навиком від навчаючої логіки, але він не є логікою, а тією наукою, до якої відноситься матерія. Наприклад, якщо логікові необхідно визначити небо, то йому буде необхідна фізика; якщо ангела — то метафізика. Отже, немає жодної трудності для переборення

67 для того, хто знає навчаючу логіку; // для цієї трудності необхідне виділення навиків звичної логіки.

Підсилюється: всяка трудність, яка виникає при виконанні певного способу знання, наприклад у якомусь математичному доведенні, може походити або з боку матерії цього доведення, або з боку форми. Якщо вона походить з боку матерії, то буде переборюватись метафізикою, яка трактує про ту матерію. Якщо ж з боку силогістичної форми, то буде переборюватись навчаючою логікою, яка дає правила про ту форму; отже, не потрібно, [щоб переборювалась] якимсь логічним навиком, відрізненим від навчаючої логіки.

5. Протиставиш, по-перше: відрізняються ті навички, які мають різні визначення; логіка навчаюча і звична має різні визначення. Отже, відповідаю: навички, які мають різні визначення, відрізняються вирішальним способом — стверджую, реально — заперечую більший [засновок]. Так, здатність плавлення і твердіння у вогні має різні визначення і, однак, відрізняється самим розумом, тому що реально є один і той самий жар; так, кажу, навчаюча і звична логіка відрізняються розумом із-за різних способів і різних обов'язків — заперечую; однак відрізняються реально.

Доповниш: ті навички розрізняються реально, один з яких є наукою, другий — найменше; навчаюча логіка є наукою, звична логіка не є наукою, тому що часто займається одиничними [речами], про які не дається знання, отже, вони розрізняються реально.

Відповідаю: заперечую більший [засновок], бо вистачає самого розрізнення способу та обов'язків,

щоб одна й та сама річ наділялась різними титулами; так, один і той самий бог із-за різних обов'язків називається справедливим, милосердним та ін. І тому з різних титулів навчаючої і звичної логіки може виводитись тільки відрізнення властивостей обох.

По-друге: ті навикі розрізняються реально, які мають реально різні дії, бо навикі специфікуються за діями; а навчаюча і звична логіки мають реально різні дії, як сказано вище, бо дією навчаючої логіки є пізнання правила, звичної — застосування цього правила; вони реально різні. Отже, відповідаю: навикі, які мають реально різні дії, відрізняються реально. Якщо мають різні дії, не підпорядковані, то заперечую більший [засновок]. Так, той самий навик любові схиляє до любові бога заради себе і найближче заради бога, тому що ті дії підпорядковані, і в моральних навиках є один і той самий навик, що схиляє до любові тверезості й до ненависті пияцтва, вважай — чеснота тверезості через підпорядковану дію. Так, подібно, один і той самий достатній для пізнання правила логіки і його застосування через природну підпорядкованість тих дій.

По-третє: в мистецтвах досвідченість реально відрізняється від доктрини, як видно в малюванні й скульптурі, а логіка є мистецтвом. Отже, відповідаю, розділяю більший [засновок]: в мистецтвах досвідченість реально відрізняється від доктрини, якщо в них виконавська властивість відрізняється від наказувальної, як у поданих прикладах, — стверджую, якщо виконавська властивість не відрізняється від наказувальної, — заперечую більший [засновок]. А в логіці виконавська і пізнавальна властивості не відрізняються, бо інтелект попере-мінно здійснює одну й другу.

По-четверте: засіб реально відрізняється від мети; логіка навчаюча є засобом для звичної, отже, відповідаю: навчаюча логіка є засобом для актуальної звичної — стверджую, звичної — заперечую. Бо сама доктрина є заради самого актуального вживання, тому від нього реально відрізняється.

По-п'яте: часто той, хто знає правила логіки, терпить труднощі в їх застосуванні. Отже, необхід-

ний інший навик для пізнання правил логіки і інший для їх застосування.

Відповідаю: розділяю антецедент: хто знає правила логіки лише в пам'яті, зазнає труднощів у їх застосуванні — стверджую, хто знає їх науково і проникає в їхню силу, то зазнає труднощів при їх застосуванні — ще поділяю: зазнає труднощів з боку матерії — стверджую, з боку логічної форми — заперечую антецедент. Так, якщо б математик вимагав від досконалого логіка визначення циркуля, то логік марно трудився б, однак не із-за відсутності якогось логічного навику, а через відсутність знання геометрії.

6. Крім того, логіка поділяється на понятійну, яка говорить про першу операцію, повідомлювальну (*enunciativa*), яка говорить про другу, і дискурсивну, яка говорить про третю [операцію розуму]. Дискурсивна розділяється на демонстративну, або аналітичну, яка подає демонстративно і науково спосіб міркування; загальну (*topica*), або пробну (*tentativa*) чи діалектику у вузькому розумінні, яка дає спосіб міркування ймовірно, і софістичну, яка подає спосіб уникання обманів. І цей поділ загально приймається з Арістотеля. Він же написав 16 книг з логіки, а саме: «Категорії», до них вступ додав Порфирій¹⁹: там говориться про те, що відноситься до першої операції розуму; книгу «Про інтерпретацію»²⁰: там говориться про те, що відноситься до судження; дві книги «Перших аналітик», де говориться про силогізм узагалі; дві книги «Других аналітик», де [говориться] про демонстративний силогізм; вісім книг «Топік»²¹ [загальних місць], де йдеться про ймовірний силогізм; дві книги «Доведень»²², де говориться про софістичний силогізм.

7. Цей поділ логіки на три частини відповідно до трьох операцій розуму дотримується кращою частиною філософів. Як наш вступ, так і цей більший твір логіки, щоб відповідав у всьому вступові як своєму зразкові, поділимо на три книги, перша з яких глибше розгляне те, що відноситься до першої, друга — до другої, третя — до третьої операції розуму. //

КНИГА ПЕРША,
В ЯКІЙ ГЛИБШЕ
РОЗГЛЯДАЄТЬСЯ ТЕ,
ЩО ВІДНОСИТЬСЯ
ДО ПЕРШОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

У вступі ми поділили цю книгу на три трактати: в першому ми говорили про терміни, в другому — про універсалії, в третьому — про категорії. Тут повторимо тільки два трактати, а саме один про універсалії, другий — про категорії, досить збільшивши твір. Третій опустимо, тому що про терміни сказано досить і занадто багато у вступі.

ТРАКТАТ I
ПРО УНІВЕРСАЛІЇ

Знання універсалій найбільш необхідне для розуміння категорій, бо коли при поясненні категорій постійно зустрічаються такі слова: рід, вид, різниця, властиве, акциденція, то, якщо їх не зрозуміти, ледве чи можуть бути зрозумілими самі категорії. І це було причиною для Порфирія, видатного філософа, який з вдячності до свого учня Хризафія²³, римського патриція, який, присвятивши себе філософії Арістотеля, зазнав великих труднощів у категоріях, написав окрему книжечку про універсалії і назвав її «Вступ», або «Введення». Ця доктрина сприяє не тільки [вивченню] категорій, а й усій філософії, тому що без її знання не могли б виникнути взагалі жодна наука чи певне пізнання. У всіх філософів є певним, що знання про окремі речі не може бути, бо що можуть вважати про них певним і стійким, те саме якимсь чином є непевним, бо все текуче і мінливе, і одне поводитьсь так, інші інакше, хоч вони мають одну природу.

Через те хтось просто розгляне і пробіжить безконечну множину окремих речей, тому що не може її ґрунтовно розглянути. А якщо б ми розглядали те, що міститься взагалі у всіх речах однакової природи, то ми побачили б, що вони чимсь спільні. І тоді відразу ясно, що необхідно, щоб ми розглянули роди речей, якщо ми хочемо встановити про речі щось певне. Тому деякі з античних філософів, як і Геракліт Ефеський²⁴, і Кратіл²⁵, і великий вождь епікурейців²⁶, оскільки акцидентально не розглядали природу речей взагалі, то, здавалося, і про окремі [речі] не могли знати нічого певного, потрапили в ту помилку, що вважали, що у людей взагалі не може бути ніякого знання про речі.

Отже, нам треба відкрити цей трактат про універсалії, наче перші двері до знань. Що ж стосується його поділу, то поділимо його не безпосередньо на глави, як у вступі, а спершу на два диспути, потім на глави і розділи.

ПОПЕРЕДНІЙ ДИСПУТ УНІВЕРСАЛІЇ ВЗАГАЛІ

Універсалія в широкому розумінні — що вона таке, скількома способами сприймається, як визначається метафізична й логічна універсалії і що тільки ці дві універсалії треба розглядати на головному місці — сказано у вступі. Тут, викладаючи детальніше природу універсалії, треба сказати про її суб'єкт і форму, бо універсалія є конкретним терміном, тобто — який означає і має універсальність, а всякий конкретний [термін] найкраще пояснюється своїм розкладенням на суб'єкт і форму. Крім того, треба ще викласти деякі її властивості.

ГЛАВА I СУБ'ЄКТ УНІВЕРСАЛІЇ

Про суб'єкт універсалії, що він собою являє, були відомі чотири сентенції, а саме Платона, стоїків, номіналістів²⁷ і перипатетиків²⁸, для випробування яких, щоб дізнатись, котра з них істинна, котра хибна, подаємо чотири розділи.

РОЗДІЛ 1
УНІВЕРСАЛІ ПЛАТОНА. //

69

[1]. Платон, як свідчить Арістотель (кн. 1 «Метафізики», розділ 6 і кн. 7, розділ 8), вчив, що є якісь натури в собі і само собою єдині, навіть якщо інтелект про них нічого не думає. І вони спільні й універсальні для всіх окремих [речей], однак відмінні від них цілком, і з тих універсалій відриваються частини сутності й постають окремі речі. А ті універсальні природи назвав ідеями, тобто якимись зразками окремих речей, а саме що ті речі беруть з них свої сутності, і вони робляться дуже подібними до них [ідей], і скільки є таких ідей, стільки можна бачити родів речей. Він не показав, де є місце тих ідей; однак деякі [автори], не задовольняючись цими балачками, кажуть, що ці ідеї блукають по всьому світу і що вони є причиною тих ефектів, які дуже часто трапляються з причин однієї з ними природи. Наприклад, коли бачать, що з гнилі народжуються жаби, то гадають, що є якась невизначена жаба, з якої беруть свою природу всі ті, що народжуються, і тому універсалія Платона називається невизначеним індивідумом.

Інші звільняють Платона від такої грубої помилки і кажуть, що Платон говорив про ідеї або зразки всіх речей, які існують в божественному розумі згідно з цим [висловом] Боеція²⁹ «Про втіху філософії», що називає бога: «В усьому високому ведеш прикладом, сам найкращий з кращих, в думці несучи світ і формуючи його в подібну картину».

Ті божественні ідеї, як й інші ідеї, що існують в думці митця, сходяться для виведення окремих [речей] в роді зразкової причини. Проте що б Платон не розумів під своїми ідеями, проти його думки

2. кажу, по-перше: ідеї Платона, прийняті за натури, які існували б, відокремлені від поодиноких [речей], є чистою вигадкою. Доводиться, по-перше: якщо б якась універсальна природа існувала відокремлено від поодиноких [речей], то вона була б і не була б універсальною; була б — як хоче Платон, не була б — тому що була б якоюсь ви-

значеною річчю, і не була б в інших [речах]; цим самим було б інше сутне, тому що воно було б відокремлене від інших [речей] — як властиво окремим [речам]. Так само істотне (*essentiale*) — бо цим поодиноким відрізняється від універсального, це спільне для багатьох, а те тільки одному і відповідає одній речі.

По-друге: що б не існувало в природі речей, те не повинно бути окремим, і ніщо не може бути чистою універсалією. Отже, ідеї Платона або не існують і тому є чистими вигадками, або якщо існують, то є не чистими універсаліями, а одиничними [речами]. Доводиться антецедент: ніщо, що виводиться, не може бути чисто універсальним, бо коли виводиться від якоїсь певної причини певною визначеною дією, то необхідно само воно повинно бути визначеним і певним. Як же визначена дія буде мати невизначений об'єкт, коли дія бере від об'єктів свою відмінність і тому навіть визначеність; а що б не існувало, те витворене богом; отже, все, що існує, не може бути чистою універсалією, а повинно бути одиничним.

По-третє: якби, наприклад, людська природа була такою, якої хотів Платон, то вона була б у Платона й Сократа³⁰ або не була б, якби не була, то була б від них відрізненою і тому не спільною для них, а окремою, і не становила б їх сутності; бо що є поза ними, не може бути їх сутністю, а якби вона була разом в Платоні та Сократі, то чи була б одна і та сама для обох, чи поділена? Якщо одна й та сама, отже, Платон і Сократ були б однією людиною, а не двома, бо які є одні і ті ж з третім, ті однакові між собою. А якщо була б поділена, тим самим була б подвійна, а не одна, і тому не універсальна, бо універсальне повинно бути єдиним; або якби була універсальною, була б однією і двома. Однією, тому що універсальна, двома, тому що одна в цьому, інша в тому, крім того, якби була в обох, отже, не була б поза ними, — що ясніше від світла.

По-четверте: яким чином люди брали б свої натури від такої натури — чи через відсічення частини? І так Платон і Сократ не були б людьми, а частинами людини, хай дуже однорідними. Чи

через подібність і наслідування як зразки? І знову запитую: Чи той зразок однозначний, чи рівнозначний з речами, які від нього виходять? Якщо рівнозначний, то впливає, що або та універсальна натура не була б людською, то і Платон, і Сократ ледве були б людьми; або якщо вона була б людською, то ні Платон, ні Сократ не були б людьми. А якщо однозначною? — то Платон і Сократ нічим не відрізнялися б від тієї фіктивної людини і тому їх натури були б також універсальними, або якби були окремими, то навіть та ідея була б одиничною, бо вона відрізнялася б тільки величиною, а саме що Платон був би людиною на три лікті, а та чудо-людина займала б незмірний простір.

[3]. Кажу, по-друге: ідеї Платона, взяті як зразки, що існують в божественній думці, не є універсальними в бутті або в предикації (*in praedicando*), якщо не хочеш сказати, що вони є універсальними у спричиненні (*causando*) чи репрезентації.

Доводиться висновок, по-перше: справжні універсалії є об'єктами наук, а ті зразки не є об'єктами наук, бо коли науки говорять про тіла, форми та ін., то вони не говорять про божественні ідеї, тому що ніколи не думають про них, а про самі речі і т. д. По-друге: здебільшого універсалії є суттєвими (*essentialia*) поодиноких [речей], як видно із родів, видів і різниць; а божественні ідеї не є суттєвими поодиноких речей, бо всяке суттєве повинно бути всередині речі, а божественні зразки є поза речами, тому що вони є не що інше, як сама божественна сутність. По-третє: універсалія в предикації — це одне, здатне говорити про багатьох, а божественні ідеї не говорять про багатьох, бо коли говориться, що Петро є людиною, то смисл не в тому, що Петро є божественною ідеєю, інакше речення було б дуже хибним. Отже,

4. протистиавиш: універсалії повинні бути вічними й незмінними, а лише божественні ідеї є такими, всі ж створені речі // — змінні й випадкові.

70

Отже, відповідаю: розділяю більший [засновок] — універсалії повинні бути вічними й незмінними щодо сутності й істинності судження — стверджую, щодо екзистенції і буття — заперечую; або універсаліям, як вони тут розглядаються, не влас-

тива змінність — стверджую, універсаліям, як вони існують в поодиноких [речах], не властива змінність — заперечую. Подібно розділивши менший [засновок], заперечую консеквенцію.

РОЗДІЛ 2

УНІВЕРСАЛІІ СТОЇКІВ І НОМІНАЛІСТІВ

1. Стоїки після свого глави Зенона³¹ як суб'єкт універсальності допускали лише наші концепти або головні ідеї, які репрезентують численні поодинокі [речі], наприклад ідею, яку маємо про коня взагалі та ін. Номіналісти після Оккама³² допускають як суб'єкт універсальності не лише наші концепти, як стоїки, а й загальні назви, які одночасно позначають численні поодинокі подібні [речі], — звідси вони й названі номіналістами, тому що тільки назвам приділяють увагу. Концепти називають номінальними універсаліями, оскільки за своєю природою вони репрезентують те, що репрезентують, тому вони одні і ті самі у всіх народів, назви ж називають універсаліями судження, оскільки вони мають свою значимість із суджень людей, тому вони різні в різних кінцях землі.

Запам'ятай, певно, що концепти, які репрезентують річ узагалі, універсальні в репрезентації, також слова, спільні для багатьох подібних речей, універсальні в позначенні. Стоїки й номіналісти кажуть навіть, що концепти і слова не є універсальними в бутті. Отже, вся суперечність між ними й іншими філософами полягає в тому: чи універсалії в предикації є термінами, тобто концентами і словами, чи вони є речами, позначеними через терміни.

2. Кажу, доводиться, по-перше: універсальним в предикації є те, що говорить про багатьох, а терміни не говорять про багатьох; бо коли я говорю, що Петро є людиною, то смисл не в тому, що Петро є терміном «людина». Отже, по-друге: те є універсальним в предикації, що у стверджувальних судженнях ідентифікується* з багатьма суб'єкта-

* Навпроти цих рядків у рукопису написано: ідентичність адекватна або неадекватна.

ми, бо для істинності стверджувального судження необхідна ідентичність предиката з суб'єктом; а концепти і слова у стверджувальних судженнях не ідентифікуються з суб'єктами, як видно у верхньому судженні, в якому термін «людина» не ідентифікується з Петром.

Отже, по-третє: універсалії є об'єктами наук, а терміни не є об'єктами наук, бо науки говорять не про терміни, а про речі.

Відповідають противники, розділяючи менший засновок; терміни не говорять про багатьох, не ідентифікуються з суб'єктами, не є об'єктами наук — узяті матеріально — стверджують, формально взяті — заперечують. Але цим розділенням не знищують сили аргументів: якщо ж концепти і слова, взяті формально, а не матеріально, говорять, ідентифікуються і є об'єктами наук, то вони мають усе це, оскільки сприймаються за позначувані речі, а не за самі певні ідеї і артикульовані звуки.

Ст. 9, 10, 11. Подивись, що сказано у вступі кн. 1, першому трактаті, гл. 2, розділі 1, числом 2,

і так взяті слова предикуються, ідентифікуються, є об'єктами наук, а немає, що самі слова властиво предикуються і т. ін., а [предикуються] речі, позначені словами. Отже, ясно, що слова і концепти, а не властиво універсалії, є у предикації. Підсилюється з Арістотеля, який у кн. 1 «Доказів»³³, розділ 1, вчить, що ми у судженнях користуємось назвами замість речей так, як у розрахунках користуємось камінцями замість монет, бо як користуємось камінцями тому, що не завжди маємо під руками монети, так користуємось словами, тому що не завжди маємо насправді речі. А хто нерозумно вважав би, що люди рахують і виграють камінці, той побачив би, що вони користуються у грі, приймаючи за монети, камінцями замість монет. Отже, однаково нерозумно номіналісти вважають, ніби слова і концепти, які вони підставляють замість речей, є універсальними в предикації.

* 3. Протиставиш, по-перше: Арістотель (розділ 1 «Про субстанцію»³⁴) говорить, що другі або

³⁴ Навпроти цих рядків у рукопису написано: назви, що позначають другі субстанції.

універсальні субстанції означають якесь «щось», а означати відноситься до слів, отже, універсальні субстанції є словами.

Відповідаю, розділяю більший [засновок]: другі субстанції, взяті граматично, означають — стверджую, взяті реально — заперечую, бо Арістотель говорить там про назви субстанцій, а не про самі субстанції, інакше впливало б, що навіть перші субстанції або окремі є словами, тому що Арістотель там же говорить: перші субстанції означають оте «щось».

По-друге: є універсальним у предикації, що предикуються про багатьох, а слова і концепти предикуються про багатьох, отже, відповідаю: розділяю більший засновок, те є універсальним у предикаціях, що предикуються про багатьох властиво, — стверджую, метонімічно як знак замість позначеної речі — заперечую. А концепти і слова предикуються тільки як знаки замість речей, які вони означають.

По-третє: у всякому судженні тільки концепти і слова є предикатами, отже, тільки вони є універсальними в предикації. Антецедент доводиться: всяке судження є або ментальне (*mentalis*), або мовлене (*vocalis*), або написане (*scripta*), а в ментальному тільки концепти є предикатами, у мовленому і написаному — тільки слова. Отже, у всякому судженні предикатами є тільки концепти і слова.

Відповідаю, заперечую антецедент і доведення, допущене щодо обох: більший [засновок] хибний, тому, крім цих трьох видів судження, дається ще об'єктивне, яке відповідає цим трьом судженням, як позначене своїм знаком. Звичайно, у філософів концепт поділяється на формальний і об'єктивний, і тому судження може бути поділене таким же чином. Менший [засновок] також хибний, тому що те, що властиво предикують у ментальному судженні, у мовленому або написаному є річчю, а терміном тільки тропічно.

По-четверте: універсальне повинно предикуватись однозначно, тобто одним і тим же смислом, і тільки терміни мають смисл, а не речі. Отже, відповідаю: універсальне повинно предикуватись одним і тим же смислом, тобто під одним і тим же

змістом, який властивий речам, і позначається тільки термінами — стверджую; тобто під якимсь подібним зображенням, яке властиве самим термінам — заперечую більший [засновок]; а лише терміни мають смисл, тобто позначену річ — заперечую; якесь зображення, утворене для зображених речей, — стверджую менший [засновок] і заперечую консеквенцію.

По-п'яте: універсальне повинно предикуватись подільно, тобто про одне в однині і про багатьох у множині. А лише терміни мають однину та множину.

Відповідаю: розділяю менший [засновок], лише терміни мають граматичну однину та множину — стверджую. // Бо речі дійсно є численними, і якщо б речі не мали множини, то терміни ніколи б [її] не мали, бо граматична множина залежить від реальної, тому бог справді не має граматичної множини, тому що він не має реальної множини; так само всі власні назви позбавлені множини з тієї самої причини. 71

РОЗДІЛ 3

УНІВЕРСАЛІ ПЕРИПАТЕТИКІВ

1. Перипатетики вважають суб'єктом універсальності природи, які, твердять вони, є універсальними чи в бутті, чи в предикації. Наприклад людська природа властива Петрові й Павлові і предикуються про них, і вона є універсальною чи метафізичною, чи логічно. До цієї думки запитання

2. кажу: універсальні природи є то в бутті, то у предикації. Доводиться перша частина: те є універсальним у бутті, що є одним у багатьох. Створені природи є такими, бо, наприклад, людська природа є одна і та ж у Петра, Павла та ін.

По-друге: те є універсальним, чого стосуються науки, а науки стосуються натур; бо коли визначаємо людину, що вона є розумною істотою, то не говоримо про концепти чи слова, бо вони не є істотами. Отже,

по-третє: однозначне не лише має спільну назву, тобто є універсальним у репрезентації, а й зміст, позначений такою назвою, як видно із його визна-

чення, а той зміст є природою речі, отже, натури є універсальними.

По-четверте: Арістотель у багатьох місцях повідомляє про універсалії щось таке, що може відповідати не словам, а хіба що речам. У кн. 3 «Про інтерпретацію», розділ 5, говориться: «Одні речі є універсальними, інші — частковими», в першій з наступних *, розділ 2, каже: «Універсалії більш відомі, ніж поодинокі [речі], і ті пізнаються лише розумом, а ці відчуттям», і в кн. 7 «Метафізики», розділ 14, коли дискутує про універсалії проти Платона, говорить, що речі не є універсаліями і не заслуговують цієї назви; але ствердив, що універсалії відділені від поодиноких [речей] і існують само собою.

Доводиться друга частина: предикуватися — значить бути, тобто з того, що щось є в чомусь, найкраще впливає, що може бути сказаним про те саме; а натури є універсальними в бутті, як доводилося, отже, і в предикації.

Протиставиш, по-перше: проти першої частини висновку: Арістотель (кн. 1 «Про душу», розділ 1) говорить: «Універсальне пізніше від речей, отже, речі не є універсальними».

Відповідаю: універсальне, яке постає шляхом абстрагування в розумі і заслуговує називатись більш універсальним принципом, є пізнішим від речей — стверджую; універсальне, яке є без такого абстрагування в самій найвищій подібності окремих [речей] і яке називається менш універсальним принципом, є пізнішим від речей — заперечую, що був сенс у Арістотеля, і консеквенцію.

По-друге: універсальне не повинно обмежуватись ніяким певним місцем чи часом; а за винятком самого бога, ніщо так не поводить, бо все має певні визначені час і місце, отже, речі не є універсаліями.

Відповідаю, розділяю більший [засновок]: універсальному в жодному певному місці або визначеному часі не відповідає бути обмеженим позитивно, тобто насправді воно займає незмірні місця і невизначені часи, як займає лише бог, — запереч-

* Тобто у 1-й книзі «Других аналітик».

чую; бути обмеженим негативно, тобто бути індивідуальним щодо цього чи до того місця або певного часу,— підрозділяю: це відповідає першому універсальному або як такому — стверджую, а не першому або з точки зору іншого суб'єкта, чи яким є зв'язане поодинокими [речами] — заперечую більший [засновок] і поділяю менший: ніщо, тобто жодна натура, так не поводить, як перша, так і як є універсальною — заперечую; очевидно, з точки зору іншого суб'єкта, доки він є одним, — стверджую; людина, наприклад, є в цьому місці і часі не поки є людиною, а поки є цією людиною; для кращого розуміння цього визначення прочитай те, що ми сказали у вступі кн. 3, в трактаті другому, главі I, розділі 5 під цифрою 3, де ми вчили, що предикатом є те, що відповідає найперше своєму суб'єктові.

По-третє: ніяке одиничне не є універсальним, а всі речі є одиничними, як доведено в першому розділі під цифрою 2, доведення друге, отже, жодні речі не є універсальними. А більший [засновок] звідси полягає у тому, що одиничне й універсальне є собі контрарно протилежними.

Відповідаю: жодне одиничне як одиничне не є універсальним — стверджую, відокремлюючись від одиничності,— заперечую, бо всі речі є одиничними із-за індивідуалізованого змісту або такого, чим одна натура відрізняється від іншої, до себе подібної; проте одні й ті самі речі всі є універсальними із-за єдності подібності або навіть уявної перервності, про що буде [сказано] далі.

По-четверте: Арістотель у кн. 4 «Політик»³⁵, глава 2, говорить, що твердити про найкращий стан держави є не що інше, як говорити про ці терміни: влада, аристократія — з чого й чисті універсалії є термінами, і науки, виходить, говорять не про речі, а про терміни.

Відповідаю: філософ говорить, що твердження про найкращий стан держави є диспутом про терміни панування і аристократії описово, а не властиво, тобто він підмінив термінами самі речі, як ми звичайно говоримо: «Величне ім'я господа», то слід розуміти величину не самого імені, а господа бога.

Протиставиш проти другої частини висновку: не можна сказати, що Петро є людською природою, Павло є людяністю, отже, терміни не є універсальними в предикації. Відповідаю, розділяю консеквент: отже, терміни не є універсальними в предикації, якщо сприймаються абстрактно — стверджую; якщо сприймаються конкретно — заперечую консеквенцію.

ГЛАВА II ФОРМА УНІВЕРСАЛІІ

Формою універсалії є універсальність, для утворення якої потрібно чотири [умови]: перша — єдність; друга — вживання в бутті, якщо йдеться про метафізичну універсалію, а якщо про логічну, то вживання у предикації; третя — однозначність; четверта — подільність на численні. Про першу необхідність, тобто про єдність універсалії, треба сказати саме тут, також про поділ взагалі метафізичних ступенів, тому що // звідси впливає вся трудність того відомого в логіці питання, а саме: чи універсалія існує насправді, чи ні? Про три інші необхідності нічого особливого не скажемо, тому що вони можуть легко бути зрозумілими кожному частково з одиничності універсалії, частково із сказаного у вступі. І тому є

РОЗДІЛ 1

ПРО ЄДНІСТЬ, ЯКА НЕОБХІДНА ДЛЯ УНІВЕРСАЛІІ

У даному питанні філософи розглядають потрібну єдність: числову, формальну і відсічення (praecisionis).

1. Числова є тоді, коли є одне числом, і воно не поділяється на численні інші, такі числом, яким є само. Як Петро є числом один і не поділяється на численних Петрів. Формальна єдність — бути одним не в числі, а в якомусь спільному багатом змісті, тобто не поділяється на численні такі речі, які мають змістом різні сутності. Вона є двоякою: родова і специфічна. Родова єдність — це бути одним у роді або таким змістом, який спільний для багатьох видів; так, тіло і дух — одне родовою єд-

ністю, тому що мають один рід, тобто субстанцію, і не поділяються на численні роди.

Специфічна єдність — це бути одним видом або тим змістом, який спільний для багатьох індивідів. Так, Петро і Павло є одне специфічною єдністю або людською природою, яка для них спільна, бо вони не поділяються на численні види, а містяться під одним і тим самим.

Ця формальна єдність менш властиво називається єдністю, бо вона є ніщо інше, як якась найвища подібність речей у природі. Наприклад, оскільки всі і поодинокі люди мають узагалі подібні між собою натури, говориться, що всі вони мають одну й ту саму [природу]. Так само, коли бачимо численні дуже подібні зображення або витиснені однією матрицею, звичайно говоримо, що це не відрізняється від того, а є одне й те саме, хоч насправді є інше.

А єдність відсічення є абстракція спільного для багатьох змісту або природи, вміщуючи її [природу] як одну й не поділяючи на багато. Щоб зрозуміти це визначення, треба спершу знати, що таке абстракція і з чого вона складається.

Отже, абстракція, як звучить саме слово, є відокремлення одного від іншого. Вона двояка: реальна й інтенціональна. Реальною є тоді, коли одне від другого дійсно відокремлюється, як душа від тіла. Інтенціональною є тоді, коли щось абстрагується або відокремлюється від іншого не насправді, а лише в думці. А абстрагувати щось від іншого в думці є не що інше, як пізнати те щось, а інше не пізнавати; так щось подібне можна побачити в тілесних відчуттях: око, наприклад, торкається тільки кольору яблука, а запах і смак схоплюють найменше, і навпаки: нюх відчуває тільки запах, а кольору і смаку він не стосується. Так і пізнання, якщо бачить один зміст в якійсь речі, а інші помічає дуже мало, то говориться, що відсікає або абстрагує той один від інших, і таким чином можемо абстрагувати не тільки одне від іншого, що дійсно є іншим від іншого, але й такі, які між собою однакові, можемо поділяти, очевидно, якщо розглядаємо їх щодо цього змісту, а не розглядаємо щодо того. Так у богові, коли справедливість, мудрість,

могутність й інші чесноти є взагалі найпростішою і одною річчю, і один і той же сам бог, то людський розум може розглядати справедливість бога, не думаючи нічого про божу мудрість, тобто розглядаючи, що робить бог, як він є справедливий, не думаючи, що те саме він чинить як мудрий; і так говориться, що справедливість абстрагується від мудрості і відокремлюється якимсь чином від самого бога.

Така абстракція найкраще здійснюється першою операцією розуму, а саме сприймаючи одне і не сприймаючи інше, або пов'язане з ним, або однако. Звідси у діалектиків увійшло в практику: розділення не є обманом. Бо розділяючи, нічого не заперечують, нічого не стверджують і не обманюють, тому що розглядають одне, не розглядаючи іншого. Проте відсічення може бути навіть судженням, очевидно, якщо буде стверджувати одне істинне або заперечувати хибне, а інше, що могло б повідомляти, замовчуватиме. Як, коли Самуїл³⁶ (кн. I «Царств», розділ 16) сказав: прийшов для жертвування, а приходив не тільки для жертвування, а й для миропомазання Давида на царя; однак він не був обманщиком, тому що сказав одне правдиве, а інше замовчав, бо користувався відсіченням.

Отже, розглянувши це, легко зрозуміти, що таке єдність відсічення, а саме: коли розглядаємо різні речі й, розглядаючи, схоплюємо в них щось таке, що подібне між собою і в чому ті речі між собою подібні, нарешті, можемо розглядати тільки ті собі подібні смисли, не розглядаючи одиничності речей. А ті собі подібні смисли, репрезентовані в такому вигляді, якщо не мають нічого, чим би відрізнялися, оскільки їх одиничності, якими могли б розрізнятися, не схоплюються таким пізнанням, то здавалися вони в думці, ніби якась одна річ. Наприклад, усі людяності, не пов'язані з цими чи тими людьми, здаватимуться однією людяністю, і ця людяність називається [єдністю] відсічення, тобто єдність, здійснена в думці, яка відділяє численні подібні від неподібних і розглядає, ніби щось одне.

2. Але розглянемо вже, яка єдність із тих трьох викладених відповідає універсальним натурам,

а саме яка не суперечить множинності. Коли ж універсальне одне здатне бути властивим багатьом, для цього необхідна єдність, яка може бути в ньому разом з множинністю. І, по-перше: та природна єдність не може відповідати природним універсалиям, бо коли природні універсалиї не відрізані реально від поодиноких [речей], а поодинокі необхідно численні, особливо натури, наприклад людяності, то не можуть бути необхідно одним. І тому був спростований Платон із своїми ідеями, які вважав він необхідно одними і відокремленнями від поодиноких речей.

Дві інші єдності, хоч вони суперечать множинності свого змісту, однак оскільки не суперечать множинності різного змісту, тобто тій, яка протиставляється числовій єдності і створює численні речі тільки числом, відповідають природним універсалиям і так само, як формальна єдність. Це значить: найвища подібність натур спричиняє універсальні натури не властиво, // тому що і сама така єдність є невластивою єдністю, як було сказано. А єдність відсічення, яка завжди випереджає формальну єдність, створює властиво універсальні натури, бо тоді натури не тільки найбільш подібні, але навіть розглядаються інтелектом, як щось одне. 73

3. І з цієї доктрини легко може бути розв'язане питання, яке здавалося важким для багатьох [філософів], а саме: чи універсалиї існують дійсно, а чи тільки в розумі. Якщо ж універсалия розглядається невластиво, то ясно, що вона існує дійсно, тому що формальна єдність, необхідна для такої універсалиї, тобто найвища подібність натур, є в самій ніким не вигаданій речі. А якщо універсалия розглядається властиво, то там же ясно видно, що вона не існує в дійсності, а хіба що постає в розумі, тому що єдність відсічення, необхідна для такої універсалиї, виникає хіба що в розумі.

А оскільки деякі [автори] більше люблять деталістичність, ніж істинність, то вони як усі метафізичні ступені взаємно від себе, так і натури речей від одиницності не тільки відсікають в думці, а й дійсно відокремлюють. І також скотисти³⁷ формально, а томісти³⁸, хай не всі, дійсно внутрішньо підтверджують, тому твердять, що натури дійсно не тільки

не властиво, а й властиво є універсальними. А на-
впаки, номіналісти досконало розділяють як усі
метафізичні ступені взаємно між собою, так і нату-
ри від одиничності, і не в думці, тому твердять, що
натури речей ні в якому разі не є універсальними.
Тому, перш ніж нами буде розв'язане це питання,
тут треба сказати про різні роди дистинкцій і треба
подивитись, які з них входять у метафізичні сту-
пені.

РОЗДІЛ 2 РОДИ ДИСТИНКЦІЙ

1. Дистинкцію не розумій тут як діалектичне
відрізнення чи поділ, тобто вислів, який поділяє,
а той спосіб, яким одне не є іншим. Це є ніщо ін-
ше, як заперечення ідентичності одного з іншим.
Наприклад, говориться, що Петро відрізняється від
Павла, тому Петро не є Павло, або він не є те са-
ме, що й Павло; або іншим є Петро, іншим Павло.
А ідентичність — це найвища єдність, яка полягає
в числі. Однак тут єдність треба розуміти не як по-
єднання, а як узагалі одну й ту саму й однакову
за числом сутність, або тотальну, або часткову. То-
му, хоч, наприклад, частини людини з'єднуються
між собою і мають між собою єдність, проте вони
не мають такої єдності, бо одна частина є рукою,
інша ногою і т. д. Отже, для того щоб сказати, що
щось є відрізненим, не потрібно, щоб воно було
відокремленим, але щоб одним можна було запереч-
ити інше. А для того, щоб сказати, ніби щось є
одне й те саме, не досить, що воно було поєднане,
а треба, щоб можна було прямо ствердити одне
про інше. А прямо стверджується одне про інше,
коли одне становить сутність іншого або властиве
четвертим способом і говориться необхідно. Як:
«Петро людина», «Є істота», «Є такий, що може
сміятися». А одне про інше говориться непрямо,
бо не становить його сутності і не властиве четвер-
тим способом, і не говориться необхідно, наприклад
коли акциденції говоряться про субстанції, тому
вони не висловлюються через субстанційний номі-
натив, бо вони не є ні їхні сутності, ні властивості;
а висловлюються теж номінативом, але прикметни-

ковим, як: камінь є білий, тому що коли прикметник перетвориться в іменник, очевидно, такий — білість, то не буде говоритися «камінь є білістю», а краще «камінь має білість».

Причина і однієї, й другої предикації в тому, що вони суттєво або необхідно говорять. Саме ті [речі] є конкретні метафізичні, форма яких не відрізняється від суб'єкта і тому сприймається або в конкретному, або абстрактному [смислі]; вони можуть говорити про суб'єкт в номінативі, тому що становлять одне й те саме з суб'єктом, а які предикуються не необхідно, ті є конкретні фізичні або якісь логічні, тому що форма їх відділяється від суб'єкта; тому, якщо вони сприймаються абстрактно, то не можуть говорити про суб'єкт, бо вони не є з ним одне й те саме.

2. Так пояснена дистинкція взагалі двояка: одна реальна, інша — розуму.

Реальною дистинкція є тоді, коли дійсно або насправді, навіть ніким не продумане, щось відрізнене між собою, або це не є те, а те не є це. Як тіло і душа.

Дистинкція розуму є тоді, коли щось одне дійсно є одне й те саме, а розпізнається як подвійне або багатоскладове, тобто коли якась річ має в собі два або більше змістів, які хоч дійсно є одне й те саме з іншим і між собою, однак нашим розумом одне з них може відокремлюватись від інших або одне може обдумуватись, коли не обдумуються інші, як мудрість бога і всемогутність бога, які дійсно є одне й те саме між собою і з богом і тому реально не відрізняються, однак відрізняються дистинкцією розуму, бо я можу розглядати тільки мудрість бога, не розглядаючи його всемогутності.

Реальна дистинкція двояка: позитивна і негативна.

3. Позитивною є не тому, що вона сама формально є чимсь позитивно існуючим, а що обидва її терміни є позитивними або обидві речі, які нею розділяються, є істинними речами, як тіло і душа.

А негативною є та, чий один термін — позитивний, другий — негативний, а саме як речі розділяються — чи своїми запереченнями, чи чимсь іншим — не речами, а чистими сутніми думки, як

світло і темрява, людина і не-людина, зір і сліпота.

4. Позитивна ще звичайно ділиться подвійно. По-перше: на просто реальну і модальну. По-друге: на адекватну і неадекватну.

Просто реальною дистинкцією називається та, яка є між двома простими й абсолютними речами, як між Петром і Павлом. Деякі [автори] називають її реальною більшою дистинкцією.

Модальною дистинкцією є та, яка трапляється між якоюсь абсолютною річчю і способом речі, як між Павлом і його сидінням, впертістю і т. ін., або між двома способами, а що таке спосіб, буде сказано в іншому місці. Ця модальна називається реальною меншою [дистинкцією].

74 Адекватна дистинкція — та, терміни якої так розділяються між собою, що ніщо не є в одному, що є в іншому, і навпаки; Петро і Павло, // тіло і душа.

Неадекватною є та, один термін якої має щось спільне з іншим і щось окреме від іншого; так відрізняються ті, що вміщують від вміщених ціле від частини. Людина, наприклад, вся від своєї власної душі.

5. Але дистинкція розуму двояка: одна називається розуму обдумуюча, інша — розуму обдуманна.

Дистинкцією розуму обдумуючою є та, яка не має ніякого фундаменту в речі, а витворюється інтелектом як судження; наприклад, коли одного й того самого Петра сприймаю то як суб'єкт, то як предикат, якщо, наприклад, сформулюю ідентичне судження Петро є Петро. А дистинкцією розуму обдуманною називається та, яка хоч розрізняє в собі будь-яку просту річ як концепт думки, однак дійсно має якийсь фундамент того різного концепту. А саме: або що одна і та ж річ виводить із себе різні ефекти і тому віднесена до різних може сприйматись через дистинкцію; як одна і та ж сутність бога, якщо відноситься до присуду, називається справедливістю, якщо до надання прощення, називається милістю і т. ін.; або що має з різними речами різні натури, якусь погодженість, і тому з точки зору різної погодженості дистинкція може починатись то з цією, то з тією, або не обдуманною

інтелектом її різницею, якою відрізняється від інших. Потім, той же Петро може розглядатися лише в розумінні істотності, і так тільки в розумінні живого тіла, субстанції.

Ці такі концепти взагалі недосконалі, бо репрезентують тільки частину метафізичної сутності або розпізнають одну і ту ж сутність тільки під одним або під всіма смислами.

тобто
вони
исповні,

А досконалі концепти — їх називають інтуїтивними, — які схоплюють річ досконало і щодо всіх смислів не можуть спричинити такої дистинкції. Ця дистинкція також називається можливою (*virtualis*), тому що хоч сама річ у собі не розділяється, однак вона має таку здатність (її ми назвали вище фундаментом дистинкції), щоб сприймалась інтелектом як багатоскладова.

тобто
повні

6. Крім цих викладених дистинкцій, вигадали ще дві інші нові, скотисти — одну, томісти — другу.

Скотисти вважають, що, крім реальної дистинкції і дистинкції розуму, дається якась формальна дистинкція з природи речі, яка є в речах без допомоги інтелекту. І пояснюють її так: формальною дистинкцією з природи речі, кажуть, є та, яка трапляється в речах, які хоч не є іншими і між собою не відрізняються, однак є іншими й іншою формальністю; така дистинкція є між метафізичними ступенями, які називають формальностями. Твердять, наприклад, «істота», «розумна» — [ознаки] однієї і тієї ж людини, — вчать, розрізняються не тільки розумом, а й тоді, коли нічого про них не думаєш; одне з них не є іншим в собі, «істота» не є «розумною», а «розумна» не є «істотою» реально, а одне й друге є між собою одне й те саме.

Томісти кажуть, що вони не погоджуються з викладеною доктриною скотистів, але й самі вони не прагнули самою дистинкцією розуму розділити метафізичні ступені. Отже, вони встановлюють і самі дотримуються якоїсь дистинкції між ступенем і частиною самої природи або речі, яку називають не реальною і не формальною, а внутрішньою об'єктивно можливою, тому що, вчать, вона розміщена в самому об'єкті нашого пізнання, а саме в ступенях.

дистинкцією розуму й тією, яка є щодо речі, як вчать самі найбільш видатні [представники] томістів. Отже, розрізняти річ будь-як внутрішньо — значить розрізняти її реально; взагалі внутрішня можлива дистинкція томістів співпадає з реальною; коли її автори допускають її серед метафізичних ступенів і заперечують реальну, то суперечать самі собі не менше, ніж скотисти.

Наступна частина висновку доводиться, по-перше: якщо немає здатності в самих ступенях, якою вони могли б розрізнятися один від одного, то істота людини не більше відрізняється від розумної, як від себе самої. Консеквент, очевидно, хибний, отже, і антецедент.

По-друге: вони мають істинність, якою розрізняються розумом, одне з них може сприйматися, коли не сприйнялося інше, а метафізичні ступені є такого роду, бо не тільки тоді може сприйматися істотність Петра без раціональності, коли я вважаю, а й без усякого мого обдумування, коли, наприклад, бачу, що Петро здалеку рухається, тому сприймаю його істотність з руху, а раціональність дуже мало, тому що немає ніякої ознаки її, отже, і т. д.

3. Протиставляють, по-перше, скотисти: одне з них може бути без іншого, для цього не вистачає дистинкції розуму, а треба кращої. А з метафізичних ступенів може бути один без іншого, наприклад, істотність без раціональності; отже, для метафізичних ступенів не досить дистинкції розуму, а треба кращої — вважають вони, і не потрібно реальної, як кажуть усі, отже, треба формальної з природи речі.

Відповідаю: допустивши більший [засновок], розділяю менший: із метафізичних ступенів один може бути без іншого, наприклад істотність без раціональності; в різних суб'єктах, наприклад у вола і в Петра, — стверджую; в одному й тому ж суб'єкті — заперечую менший [засновок] і консеквенцію. Таким же чином розділяю припущення: потрібно реальної [дистинкції] для розрізнення ступенів в одному і тому ж суб'єкті — стверджую; в різних суб'єктах — заперечую допущене з його консеквенцією.

Протиставлять: раціональність може бути без істотності в одному і тому ж суб'єкті, а саме у відокремленій душі; отже, один ступінь може бути без другого в одному і тому ж суб'єкті.

Відповідаю, розділяю антецедент: раціональність, названа невластиво, тобто інтелектуальність, яка не залежить від відчуттів, може бути без істотності — стверджую; властиво взята за принцип думання, залежно від відчуттів, може бути без істотності — заперечую антецедент. А інтелектуальність, яка не залежить від відчуттів, не є метафізичним ступенем людини, а є відмінністю душі, бо раціональність людини розсіяна залежно від відчуттів, які не можуть бути без істотності.

По-друге: що є принципами різних властивостей і операцій, для пізнання того не досить дистинкції розуму; а істотність, наприклад, і раціональність є принципами різних властивостей і операцій. Отже, відповідаю: заперечую більший [засновок]; бо скріплювальна і розріджувальна здатність вогню є принципами різних дій, і, однак, вони є одна й та ж нерозрізнена, хіба що розумом, річ, а саме тепло.

Протиставляють: якщо б раціональність була відрізнена лише розумом, тоді про раціональність можна б сказати, що вона є принципом відчущання, і навпаки, про істотність, що вона є принципом думання; консеквент абсурдний, бо ці речення хибні: Петро відчуває, як розумний, як є розумною істотою. Отже, відповідаю: розділяю більший [засновок]: про раціональність можна б сказати, що вона є принципом відчущання, коли раціональність розуміється ентитативно (entitative), як вона є в речі одне й те саме з істотністю — стверджую; в розумінні формально, як в концепті, абстраговано від істотності — заперечую. Божа справедливість, сприйнята згідно з концептом справедливості, не співчуває, хоча вона в розумінні ентитативно співчуває. Так і скріплювальна здатність вогню, коли розуміється так, не розріджує, а в розумінні згідно з буттям тепла — розріджує. Розділивши подібно менший засновок, заперечую консеквенцію. Для доведення кажу: ці речення «Петро відчуває як розумний», «Як істота обдумує» є хибними, тому що їх

суб'єкти — «Петро розумний», «Петро істота» — сприймаються не ентитативно, а формально, згідно з концептом раціонального й істоти, як показує частка «як».

По-третє: що має різні визначення, для дистинкції того не досить дистинкції розуму; а ступені мають різні визначення. Отже, більший [засновок] доводиться: що має різні натури, для дистинкції того не досить дистинкції розуму; і що має різні визначення, те має різні натури.

Отже, відповідаю, заперечую менший [засновок], розділяю більший: що має різні натури реально фізично, розглянуті ентитативно, для його розрізнення не досить дистинкції розуму — стверджую; що має різні натури формально метафізично, і як тільки вони сприймаються думкою інакше й інакше, для їх розрізнення не досить дистинкції розуму — заперечую більший [засновок]. Менший також розділяю: що має різні визначення, має різні натури, розглянуті або фізично, або метафізично, — стверджую: розглянуті завжди фізично, — заперечую менший [засновок] і консеквенцію. Або заради більшої ясності, допустивши більший [засновок] доведення, менший треба розділити так: що має різні адекватні визначення, те має різні натури — стверджую; що має неадекватні визначення, те має різні натури — заперечую менший [засновок]. Метафізичні ступені, наприклад істота людини й раціональне, мають тільки неадекватні різні визначення. Бо істота людини, не як вирізнена актом інтелекту, а як є в собі, якщо визначається адекватно, називалася б, що вона є не тільки принципом відчувань, а одночасно й обдумувань: подібно і раціональне людини, розглянуте в собі, є не тільки принципом обдумувань, а й почувань. Ці визначення повні, тому що не різні, і натури їх не є різними.

По-четверте: для розрізнення частин одного і того ж цілого не досить дистинкції розуму, а рід і відмінність (які є метафізичними ступенями) є частинами одного і того ж цілого, а саме виду. Отже, відповідаю: розділяю більший [засновок], для фізичних частин одного і того ж цілого не досить дистинкції розуму — стверджую, для метафізич-

них — заперечую більший [засновок]. А рід і відмінність є метафізичними частинами, не фізичними.

По-п'яте: про що справджуються протирічні предикати, ті розрізняються за самою природою; а про метафізичні ступені однієї й тієї ж речі справджуються протирічні предикати; істота ж людини подібна до вола, а раціональне тієї ж людини не є подібним до вола. Отже, відповідаю: розділяю більший [засновок], про що // взяте реально й ентитативно, справджується протилежне, те розрізняється за самою природою — заперечую більший [засновок]. А про метафізичні ступені однієї й тієї ж речі, наприклад про істоту й раціональне однієї й тієї ж людини, справджуються протирічні предикати тільки тоді, коли в думці взаємно відділяються один від одного, тому що вони розглядаються як одна й та ж сутність і річ, і обом відповідають одні й ті ж предикати, хоч й істота людини тоді не є подібною до вола, коли є одне й те ж з раціональним, і раціональне не є подібним до вола, коли є одне і те ж з істотою людини. І тому хоч обом ступеням відповідають одні й ті ж предикати, ясно видно, що такі ступені не є розрізненими за природою. 76

Протиставлять: із сказаного випливає, що істота людини і подібна, і неподібна до вола, також і раціональне — і є неподібним до вола, і не є неподібним. І це абсурдно, бо протирічні предикати справджуються про одну й ту ж найпростішу річ. *Отже, відповідаю: випливає, що істота людини, розглянута, як є одне й те саме з раціональним, і подібна до вола, і не подібна до вола — стверджую; розглянута відірвано від раціонального й подібна до вола, і не подібна до вола — заперечую більший [засновок]. І абсурдно говорити, що істота людини подібна до вола і не подібна, розглядаючи істоту як вона є одне й те саме з раціональним — заперечую, як є відокремлена в думці від раціонального — стверджую менший засновок і консеквенцію.

Для доведення меншого [засновку] кажу: протирічні предикати про одну й ту ж найпростішу

* Навпроти цих рядків у рукопису написано: Тобто, концептом істота подібна до вола, концептом раціонального — ні.

річ не можуть справджуватись під одним і тим же поглядом, а не під різними. Бог же є одна найпростіша річ, і, однак, про нього говоримо протиріччя: коли говоримо, що бог милостивий, бог немилостивий, а саме милостивий, коли оберігає тих, що каються; не милостивий, коли справедливим присудом карає тих, що не каються. Або смисл меншого засновку можна б розділити так: протирічні предикати не можуть справджуватись про одну й ту ж найпростішу річ метафізично, як є тільки в концепті — стверджую; про одну й ту ж найпростішу тільки фізично річ і як вона є в собі — заперечую. А істота людини й раціональна є одна й та ж найпростіша річ фізично й метафізично.

4. Протиставляють томісти таким чином: ті [речі] розрізняються розумом не тільки зовнішньо, а й внутрішньо, одну з яких я пізнаю, іншу — ні. А метафізичні ступені поводяться так, бо коли бачу людину, яка йде здаля, пізнаю по руху, що вона є істотою, а не розпізнаю, що є розумною, тому що немає жодної ознаки цього. Отже, відповідаю: ті розрізняються навіть внутрішньо, одне з яких я пізнаю, інше не пізнаю, чи ясно, чи потай — стверджую, тільки ясно не пізнаю, хай розпізнаю потай, тобто ясно розпізнаю щось одне, торкаюсь думкою другого, ідентифікованого з ним, хай не потай — заперечую менший [засновок]. А так поводяться метафізичні ступені; тобто один з них розпізнається, другий не розпізнається чи ясно, чи потай — заперечую; тільки ясно не розпізнається другий — стверджую менший [засновок] і заперечую консеквенцію. В наведеному прикладі істинним є також, що не розпізнається розумне людини, яка йде здаля, якщо не розпізнається те саме і не репрезентується ясно в моїй думці; однак це не є з боку речі, а цілком з боку думки, яка хоч не бачить жодної ознаки розумного через велику відстань, формує ідею лише істоти, віддаленої від розумного, а вся річ у собі є об'єктом думки і не допускає ніякої дистинкції істоти від розумного всередині себе.

5. Протиставляють номіналісти, по-перше: один метафізичний ступінь не може починатись, поширюватись чи руйнуватись без другого і тому не

має в собі здатності чи дистинкції, за якою розрізнявся б у душі. Відповідаю: допустивши антецедент, заперечую консеквенцію. Є нерівність: поширення ступенів обмежується екзистенцією, яка є одинокою для всіх метафізичних ступенів, а саме екзистенцією індивідів, за якою існують усі ступені цього індивіда. Однаково знищення ступенів — неекзистенцією, а пізнання ступенів обмежується істинністю, яка є різною в різних ступенях.

По-друге: людина не може бути зачатою без істоти, отже, один метафізичний ступінь не може розпочатись без іншого. Відповідаю: допустивши антецедент, розділяю консеквент: один метафізичний ступінь не може розпочатись без іншого, який є його частиною, — стверджую, який не є частиною, — заперечую консеквенцію. Правда, що вид не може розпочатись без роду та відмінності, тому що вид є ціле, яке складається з роду й відмінності, а ціле не може розпочатись без частин. І хибним є, що рід не може розпочатись без відмінності, і навпаки; істотність, наприклад, без раціональності, і навпаки.

Протиставляють: раціональність є принципом обдумування залежно від відчуттів, а принцип обдумування залежно від відчуттів не може розпочинатись без істотності, тому що відчуття впливає із істотності; отже, раціональність не може розпочатись без істотності. Відповідаю: розділяю менший [засновок], принцип обдумування залежно від відчуттів не може розпочинатись без відомої істотності — стверджую, без істотності, як вона замкнена для себе, — заперечую менший [засновок]. Подібно розділяючи консеквент і заперечивши консеквенцію щодо другої частини дистинкції, кажу: для дистинкції не шкодить, що в концепті одного ступеня виявляється другий як зовнішній для нього, тільки не включається в нього; як для науки не заважає, чим менше вона не тільки визначена в концепті, а й реально віддалена від свого об'єкта, хоч у своєму концепті завжди помічає його як зовнішній.

Протиставляють далі: істота Петра не може розпочатися без закритої раціональності, бо істота означає маючого істотність, а маючий істотність є

Петром, і тому розумним; отже, рід не може розпочатися без прихованої відмінності. Відповідаю: розділяю антецедент, істота Петра не може розпочатися без прихованої раціональності в концепті істоти — заперечую; в цьому слові «Петра», яке є доданою до істоти відмінністю, — стверджую антецедент, але заперечую консеквенцію. Бо не робить нічого проти нашої думки, якщо раціональність міститься не в концепті істоти, а у відмінності, доданій до істоти. Або антецедент може поділитися так: істота Петра не може розпочинатись без раціональності, якщо це означає те саме для Петра, що й для певного індивіда, — заперечую: якщо це означає для Петра те саме, що і для розумного індивіда, — стверджую антецедент і заперечую консеквенцію.

По-третє: якщо б метафізичні ступені могли розпочинатись взаємно один без одного, то не могло б виникнути жодного суттєвого судження — хибний консеквент, отже, і антецедент. Доводиться більший [засновок]: для суттєвого судження потрібно, щоб предикат був про концепт суб'єкта, і якби метафізичні судження могли розпочинатись взаємно одне без одного, то не могло б виникнути жодного судження, в якому предикат був би про концепт суб'єкта; коли ж один ступінь міг починатись без іншого, то не могло б виникнути жодне суттєве судження.

Відповідаю: розділяю більший [засновок], якщо метафізичний ступінь, маючи смисл цілого, міг би починатись без ступеня, який має смисл частини, то не було б жодного суттєвого судження — стверджую; якби метафізичний ступінь, маючи смисл частини, міг починатись без іншого, який має смисл приєднаного, то не було б жодного суттєвого судження — заперечую. Отже, тоді тільки виникають суттєві судження, коли метафізичні частини //, вважай: рід і відмінність, вид і одиничність предикуються про своїх цілих. Тому істинним є, що вид не може бути абстрагованим від роду й відмінності та індивід від виду й одиничності; але хибним є, що вид і відмінність не можна в думці взаємно абстрагувати, так само вид і одиничність.

6. Запам'ятай: з цих спростувань ясно видно,

що метафізичні ступені однієї речі можна в думці взаємно відсікати й абстрагувати один від одного, тому що відсікати в думці, як сказано вище, є не що інше, як сприймати одне, коли не сприйнято інше, яке з ним ідентифіковане. А так відсічені в думці ступені називаються об'єктивними, а дії, якими вони відсікаються, називаються формальною дистинкцією. Отже, ми в такому розумінні допускаємо чи формальну, чи об'єктивну дистинкцію метафізичних ступенів, якої не допускають номіналісти. Якщо ж хто разом з скотистами сприйме об'єктивні дистинкції для метафізичних ступенів формально з природи речі або з томістами, можливо внутрішньо розділені між собою, то ми рішуче заперечимо такі об'єктивні дистинкції.

РОЗДІЛ 4

ЧИ НАТУРИ Є І МОЖУТЬ НАЗИВАТИСЬ УНІВЕРСАЛЬНИМИ ЩОДО РЕЧІ, А ЧИ ТІЛЬКИ ІНТЕЛЕКТОМ?

1. Все це питання, як ми сказали вище, залежить від єдності універсалії, бо вважаємо, що суб'єктом універсалії є природи речей, які не є так реально відрізненими від індивідів, щоб існували самі собою, а не з допомогою інтелекту. А про інше необхідне для форми універсалії, тобто про здатність бути властивою чи предикувати однозначністю й подільністю, немає ніякого сумніву, що вони відповідають натурам без допомоги інтелекту. Видно, по-перше: людська природа, наприклад, без допомоги інтелекту здатна бути в багатьох, тому що є в багатьох без допомоги інтелекту — в Петрові, Павлові й ін. Від акту (*ab actu*) до потенції має силу консеквенція. Однаково також вона здатна предикуватись про багатьох, коли завжди впливає, що говориться, що вона є. Видно, по-друге: щодо речі природи відповідають багатьом одночасно, тобто вони властиві багатьом одним і тим же способом і смислом, як видно про людську природу. Видно, по-третє: створена природа є окремо в багатьох щодо речі, бо в багатьох є багатоскладова, якщо Петро й Павло є численні люди. Отже, залишилось: якщо єдність відповідає нату-

рам щодо речі, то природи щодо речі є універсальними; якщо ж єдність мається інакше, то так і природи.

Отже, оскільки ми сказали, що єдність, яка може відповідати численним природам, є дwoєюкою — формальною і дисти́нкціїю; то та, оскільки вона є найвищою подібністю природ, не залежить від інтелекту, і як вона називається єдністю менш властиво, так становить менш властиву універсальність; а ця взагалі залежить від інтелекту, бо і дисти́нкціїю, з яких походить така єдність, є в самих речах, а тому що сама заслуговує більш властиво називатися єдністю, то утворює більш властиву універсальність. Тому ж

2. кажу: природи щодо речі менш властиво універсальні, а стають більш властиво універсальними хіба що з допомогою інтелекту. Перша частина твердження доводиться: якщо природам відповідають усі умови, необхідні для менш властивої універсальності, крім дії інтелекту, тоді природи менш властиво універсальні, крім дії інтелекту. А відповідають усі умови, необхідні для менш властивої універсальності, бо людська натура, наприклад, є одна щодо речі формальною єдністю, яка необхідна і достатня для менш властивої універсальності, також вона щодо речі здатна бути властивою багатьом і одночасно, й роздільно, тому що в дійсності є в багатьох під одним і тим же змістом і поділена числом. Отже, природи є універсальними менш властиво без дії інтелекту.

Друга частина також доводиться з подібною легкістю: якщо хоч одна умова, необхідна для менш властивої універсальності, не відповідає природам щодо речі, а тільки з допомогою інтелекту, тоді природи не є менш властиво універсальними щодо речі, — антецедент істинний, отже, і консеквент.

Доводиться менший [засновок]: єдність дисти́нкціїю, необхідна для менш властивої універсальності, не відповідає природам щодо речі, а тільки з допомогою інтелекту, отже, і т. д. Антецедент доводиться: дисти́нкція природ від одини́чностей відбувається лише в розумі, а не в об'єкті і в самих речах, як було доведено вступереч скотистам; отже, і єдність дисти́нкціїю не відповідає природам щодо

речі, а тільки з допомогою інтелекту. Консеквенція оптимальна, тому що єдність є безпосереднім наслідком дистинкції, людська ж натура, наприклад, яка є багатоскладовою в Петрові, Павлові і т. д., коли відсікається від Петра, Павла та ін., стає одною, тому що вже немає багатоскладового принципу, тобто Петра, Павла та ін.

Менш властива універсалія у філософів загально називається фундаментальною універсалією, тому що найвища подібність природи є ніби фундаментом і смислом, і ті речі, які мають таку подібність, могли б розпочинатися як одна. А більш властива універсалія називається ними формальною універсалією.

Проти першої частини не можна зробити ніякого закиду, бо з боку номіналістів чи з боку Платона ми вже їх спростували. Проти другої частини можна зробити деякий закид, він буде відкидатись самим відрізненням формальної й фундаментальної універсалії. Отже, деякі [автори] протиставляють так.

3. По-перше: без усякого обдумування інтелектом люди мають один і той самий вид і природу, так само істоти і рослини — один рід, отже, й ін. Відповідаю, розділяю консеквент: отже, без всякого обдумування інтелекту дається фундаментальна універсалія — стверджую, формальна — заперечую.

По-друге: людська природа в роді визначається, а не визначається, як пізнана відсічено, отже, вона є універсальною без допомоги інтелекту. Відповідаю: вона визначається в роді або як універсальна фундаментально, а не формально, бо для цього, щоб щось визначалось однією дефініцією, досить, щоб воно мало подібність натури.

По-третє: часткове є без допомоги інтелекту, отже, і співвідносна з ним універсалія. Відповідаю: отже, і фундаментальна універсалія — стверджую, формальна — заперечую, бо універсалія співвідносна з частковим, якщо вона сприйнята фундаментально.

По-четверте: науки говорять про універсальні натури, як вони є в собі, а не як розпізнаються, отже, й ін. Відповідаю: науки також не беруть до

уваги універсалії формально, а тільки фундаментально, тобто: говорять вони про багато [речей] в тому розумінні, в якому ці [речі] собі подібні.

По-п'яте: універсалія є об'єктом інтелекту, отже, є переддією інтелекту. Відповідаю: якщо йдеться про фундаментальну універсалію, то вона не створює ніякої об'єктивності, а якщо про формальну, то кажу, що вона є навіть перед якоюсь дією інтелекту, але не перед всякою, бо речі, подібні між собою в природі, можуть бути пізнаними як одне, і так виникає формальна універсалія. Потім, так пізнані [речі] можуть пізнаватись іншим відбитим актом; отже, перед першим актом немає універсалії, а є перед другим. І об'єктом того другого акту, а не першого, є універсалія.

78

ГЛАВА III ВЛАСТИВОСТІ УНІВЕРСАЛІЇ

Властивості універсалії загалом нараховуються такі: предикабельність, пріорність, тотальність, нематеріальність, вічність, або ненароджуваність і незнищенність, також незмінність та ін.

РОЗДІЛ 1 ПРЕДИКАБІЛЬНІСТЬ УНІВЕРСАЛІЇ

1. Предикабельність є не що інше, як здатність, яку мають речі, щоб говорити про щось. І вона двояка: одна одинична, яку має річ, щоб могла бути сказаною про єдине; друга — загальна, яку має річ, щоб могла бути сказаною про багатьох; і ця знову двояка: одна з неподільністю, яку має річ, щоб могла бути сказаною про багатьох неподільно, тобто без її поділу, і вона властива тільки божественній природі. Інша — з поділом, яку має річ, щоб бути сказаною про багатьох подільно, і ця властива метафізичній універсалії, бо якщо розглянеш логічну універсалію, то предикабельність не буде її властивістю, а суттєвою частиною, бо включає її дефініцію й відмінність і становить єдність.

2. Тут звичайно запитують: чи універсалія в актуальній предикації залишається універсалією, тобто коли універсалія предикуюється в дійсності

про щось окреме чи, принаймні, менш універсальне, наприклад, коли говориться «Петро є людина» або «Людина є істота», чи людина, сказане про Петра, і істота, [сказане] про людину, зберігає свою універсальність? Для вирішення цього питання знай, що тут не запитується про універсалію, як вона є в дійсності, а як вона є в концепті інтелекту, тобто яким чином поводить ся концепт, який репрезентує загальну природу, коли підтверджує її про якусь одну окрему річ, або, принаймні, менш універсальну. Універсалія, розглянута в самій речі, без сумніву втрачає свою універсальність, тому що говорить про одиничне; говорить же таким чином, як є в одній речі; а як є в одній речі, то має дуже мало здатності бути в багатьох [речах], що необхідно для універсальності, і тому не зберігає універсальності. Отже, питання, як бачиш, є не про універсалію в бутті, або предикації, а про універсалію в репрезентації й позначенні, тому що йдеться тільки про концепт і назву універсалії. Скотт ⁴⁰ підтримує заперечну частину, нам разом з іншими більш подобається стверджувальна. Отже,

3. кажу: універсалія як є в концепті, висловлена про одиничне або менш універсальне, не втрачає своєї універсальності. Доводиться: інтелект може формувати концепт людської природи, відділеної від усіх нижчих [природ], потім утворювати інший концепт Петра, тоді пов'язувати ці два концепти з'єднувальною словесною зв'язкою і повідомляти: «Петро є людина», а в тому випадку природа предикуватиметься як узятая універсально.

По-друге: якщо б, наприклад, у цьому реченні «Лев є істота» істота втратила свою універсальність, то означала б те саме, що й ця істота. А «ця» не можна сказати, бо коли запитую «чи лев є істота?», то не запитую «чи лев є ця істота?», і коли мені відповідаєш: «Лев є істота», то не кажеш, що лев є ця істота, інакше ти відповідав би недобре і не сказав би того, про що запитується.

По-третє: якщо б універсалія, як є в концепті, втратила свою універсальність, висловлена про одиничне, тоді, доводячи, що Петро є істота раціональна, таким силогізмом «Всяка людина є раціональна істота, Петро є людина. Отже, Петро є раціо-

нальна істота», я утворив би хибний силогізм, і якщо він хибний, то жодний не був би не хибним, а що наведений силогізм хибний, видно, тому що у висновку «раціональна істота» відповідно до противників сприймається одинично, тобто «ця раціональна істота», а в більшому [засновку] сприймається універсально. Така двояка субпозиція, якщо утворить два терміни, то у названому силогізмі будуть чотири терміни, і тому згідно з противниками такий силогізм буде хибним, чого ніхто не обмине.

4. Противники протиставляють: по-перше, загальна природа в актуальній предикації детермінується тільки про те, про що предикуюється, а предикуюється про одиничне або, принаймні, менш універсальне; отже, і одиничне лише тоді детермінується або, принаймні, менш універсальне; загально визначають: воно не затримує своєї універсальності.

Відповідаю: подвійна детермінація — одна внутрішня, яка в тому ж концепті, в якому репрезентується універсальна натура, стягує її й детермінує для чогось одиничного. Наприклад, коли говоримо: «Петро є ця людина». В цьому реченні, в цьому ж концепті, очевидно, в предикаті «людина» без відношення до суб'єкта займенником «ця» універсальна природа стягується до одиничної.

А інша — зовнішня, яка говорить, що виявлена в одному концепті загальна природа призначається для цього чи для того одиничного. І ця зовнішня розміщена у зв'язці, що поєднує предикат із суб'єктом. Отже, в предикації універсальної природи про одиничну є не перша детермінація, а друга, яка нічим не шкодить, чим би менший концепт, або концепт універсалії, стягувався до одиничності.

По-друге: універсальність не відповідає природі — хіба що в простій субпозиції, а коли універсалія предикуюється, вона не має простої субпозиції, а персональну або абсолютну. Отже, відповідаю: опустивши більший [засновок] (а опускати треба, тому що він незаслужено може бути заперечним; персональна субпозиція обов'язково є сприйняттям загального терміна або універсального замість по-

значених своїх попередніх). Розділяю більший (засновок): має персональну субпозицію в самому концепті предиката — заперечую, у відношенні, яким думка відносить предикат до суб'єкта — стверджую. Субпозиція взагалі може розглядатися двояко: таким чином, як ми тут розглянули детермінацію, й іншим. Називається внутрішньою та, яка міститься у тому ж концепті, в якому виявляється природа універсалії; а інша — зовнішня, яка не є в концепті предиката, — виявляється з самого відношення предиката до суб'єкта. Отже, тут універсалія має просту субпозицію, сприйняту першим способом, а другим — персональну.

По-третє: до будь-якого універсального терміна може бути приєднана частка «всякий», а в цьому реченні, наприклад «Петро є людина», частка «всякий» не може бути приєднана до людини, бо хибним було б отаке речення «Петро є всяка людина»; отже, в тому реченні «Петро є людина» предикат не містить універсальності, а тому всяка універсалія в актуальній предикації не залишається універсалією.

Відповідаю, розділяю більший [засновок]: до будь-якого універсального терміна, взятого в універсальній субпозиції, може бути приєднана частка «всякий» — стверджую; до всякого в простій субпозиції може бути приєднана частка «всякий» — заперечую більший засновок і, допустивши менший, розділяю консеквент. Стверджую, що в тому реченні «Петро є людина» предикат не містить універсальності, взятої в простій субпозиції, тобто предикат не може сприйматися відірвано від усякої одиничності; заперечую, що він не містить універсальності, взятої в персональній субпозиції, тобто предикат не сприймається як зв'язаний багатьма одиничностями; стверджую консеквенцію.

По-четверте: якби в актуальній предикації універсальне містило свою універсальність, то друга фігура добре складалася б з самих стверджувальних [суджень]. Консеквент абсурдний, отже, і антецедент. Доводиться висновок більшого [засновку]: друга фігура недобре складається з самих стверджувальних [суджень], тому що в жодному із засновків не розділяється середній термін, коли він

79 займає місце предиката, як загально стверджують діалектики. А якби середній термін, поставлений замість предиката, містив свою універсальність, то він поділявся б в одному й другому [засновках]; отже, якби універсалія в актуальній предикації містила свою // універсальність, то друга фігура добре складалася б з чистих стверджувальних [суджень]. Відповідаю, розділяю більший засновок: якби в актуальній предикації універсалія містила свою універсальність у персональній субпозиції, то друга фігура добре складалася б з чистих стверджувальних [суджень] — стверджую, якщо б універсалія містила свою універсальність в простій субпозиції, то друга фігура добре складалася б — заперечую висновок більшого [засновку], і, допустивши менший [засновок], подібно треба розділити консеквент.

Допустивши більший [засновок] доведення, треба розділити менший: якби середній термін, поставлений замість предиката, містив свою універсальність в персональній субпозиції, то він розподілявся б в обох — стверджую; якби середній термін містив свою універсальність у простій субпозиції, то він розподілювався б в обох — заперечую менший [засновок]. А консеквент розділений вище.

По-п'яте, природа універсалії так предикуюється про індивід, як властива йому, спосіб же предикуювання слідує за способом буття. А природа властива індивідові як одинична, отже, і предикуюється як одинична.

Відповідаю: розділяю менший [засновок]: природа універсалії так предикуюється про індивід, як йому властива, якщо предикація відбувається тотальна й адекватна, тобто така, що не відокремлює природу від одиничності, — стверджую; якщо предикація здійснюється як часткова й неадекватна, тобто така, що не відділяє природу й одиничність, і тільки її, відділену від одиничності, відтягує від суб'єкта — заперечую більший [засновок] і, допустивши менший, розділяю консеквент. Отже, предикуюється як одинична адекватною предикацією, що стосується то природи, то одиничності, — стверджую консеквенцію; предикуюється як одна предикацією, що стосується лише природи, а не одиничності, — заперечую консеквенцію.

РОЗДІЛ 2

ІНШІ ВЛАСТИВОСТІ УНІВЕРСАЛІЇ

1. Друга властивість універсалії — пріорність. І не тільки пріорність, а й постеріорність, тобто універсалії є пріорними і постеріорними для одиничних [речей], проте з різної точки зору. Бо пріорними є відносно сутності, постеріорними — щодо екзистенції. Причина: тому що те, що дає іншому, є ранішим від того, кому дає, відносно того, що дає. А універсалії дають одиничним [речам] сутність, бо людяність дає Петрові, щоб він був людиною, істотність, щоб він був істотою, та ін. Отже, універсалії є ранішими від одиничних [речей] відносно сутності. Навпаки: наступним є те, що приймає від іншого, відносно того, що приймає. А універсалії приймають від одиничних [речей] екзистенцію, бо людяність, істотність та інші беруть свою екзистенцію від Петра, тому що вони існують в одиничних [речах], а не поза ними, і одиничні речі є ніби їх суб'єктами і вміщувачами. Отже, універсалії щодо екзистенції є пізнішими щодо одиничних [речей].

2. Третя властивість універсалії — тотальність, тобто універсалія є цілим з точки зору своїх нижчих [ступенів], але цілим владним, а саме яке має свої частини під собою, а не в собі. Так, істота не містить в собі людини, вола й ін., а під собою, тому що людина, віл та інші види підпорядковуються істоті як нижчі ступені вищому. Якби нижчі розглядалися як метафізичні цілі, тоді б універсалії були частинами, бо тоді вони утворювали б нижчі; істота, наприклад, з раціональним утворювала б людину, з можливістю бути волом (*boabilis*) — вола й ін.

3. Четверта властивість — це нематеріальність; а саме ті універсалії нематеріальні, всі нижчі [ступені] яких є нематеріальними, як ангел, душа. Навпаки: ті універсалії матеріальні, всі нижчі [ступені] яких є матеріальними. Причина: тому що те, що відповідає всім нижчим, відповідає і вищому. А ті, у яких нижчі [ступені] деякі матеріальні, деякі нематеріальні, ті універсалії самі собою ніщо, тому що вони абстраговані від нижчих, з огляду

на які їм може відповідати матеріальність. Отже, як істотність сама собою не є ані раціональністю, ані нераціональністю, тому що вона абстрагована від людини і тварини, так, наприклад, розум субстанції сам собою і матеріальний, і нематеріальний, тому що абстрагований від душі й тіла.

4. П'ята властивість — вічність, і звідси випливають інші, а саме ненароджуваність, незнищеність і незмінність. Очевидно, універсалії є вічними невластиво і позитивно, як тільки один бог вічний, а невластиво і негативно, тобто універсалії, як вони існують відірвано від одиничних [речей], не визначені жодним певним часом, наприклад, людській натурі не властиво, що вона існувала чи існує або буде існувати, а все це відповідне для одиничних [речей], а саме Адамові, Ноахові, Петрові, Павлові, які живуть тепер, антихристові та його майбутнім пророкам. Таким же чином треба сказати, що універсалії є ненароджувальні, незнищенні, незмінні, незмірні, є всюди й та ін.

5. Шоста властивість — пізнаваність, тобто є знання тільки універсалій, а не одиничних [речей], тому що об'єктом науки повинно бути необхідне й незмінне, якими є універсалії, а одиничні речі випадкові і тому змінні.

ДИСПУТ НАСТУПНИЙ УНІВЕРСАЛІЇ ЗОКРЕМА

1. Універсалія загальною поділяється на п'ять видів: рід, власне вид, відмінність, властиве і випадкове. Проте звичайно про цей поділ запитують: чи види адекватні так, щоб не було ні більше, ні менше, як ті п'ять універсалій. Перш ніж відповісти на це питання, нам треба звернути увагу, що універсалія по-перше і безпосередньо може поділятися на менші члени, тобто на суттєву універсалію і випадкову, і потім обидві розділяються: суттєва — на рід, вид і відмінність, а випадкова — на властиве і випадкове. Але тут не запитується про безпосередній поділ, а про той посередній простий, який подав Порфирій. Отже, кажу.

Згідно з попереднім поділом є п'ять універсалій,

а саме рід, вид, відмінність, властиве і випадкове.

Доводиться: є стільки універсалій, скільки способів буття в численних [речах] і предикуювання про численні [речі]; а є п'ять способів, бо що б не було в численних [речах], є в них або суттєво, або випадково; якщо суттєво, то є як уся сутність — і це є вид, або як головна частина сутності — і це є рід, або як видова частина сутності — і це є відмінність. А якщо є випадково, те є або необхідно — і це властиве, або є не необхідно і випадково — і це загальне випадкове.

Скількома способами предикуються універсалії, стількома способами вони властиві [речам], бо спосіб // предикації впливає із способу буття, 80 отже,

2. протиставляється, по-перше: Аристотель у кн. I «Топіки», розділ 3, нараховує тільки чотири предикабельних [універсалій]; а саме рід, дефініцію, властиве і випадкове. Отже, відповідаю: Аристотель у цьому місці не говорить про некомплексні предикабельні [універсалії], про які йдеться у питанні, — видно з того, що він вважає [універсалією] навіть дефініцію, яка є комплексною універсалією. А говорить він про предикати наукових суджень, — чому не слід вважати [предикатом] вид, тому що вид предикуюється тільки про одиничні [речі], а науки не доходять аж до одиничних [речей]. А відмінності він згадав у дефініції.

По-друге: скільки є універсалій, стільки є способів предикуювання про численні [речі], а є 10 способів предикуювання про численні [речі], тобто стільки, скільки й категорій, бо коли будь-що предикуюється про численні [речі], то предикуюється як «що» або як «скільки», або як «яке», або як «де», або як «коли» та ін. Отже, універсалій є 10, як і категорій. Відповідаю: розділяю більший [засновок]: скільки є способів предикуювання про численні [речі] так різних, щоб не можна було їх звести до названих вище п'яти способів предикації, стільки є способів предикуювання про універсалії — стверджую; скільки є способів предикації так різних, щоб могли бути зведені до названих вище п'яти способів, стільки є універсалій — заперечую більший [засновок]. Подібно розділяю менший [за-

сновок]: а є 10 способів предикації про численні [речі] так різних, щоб могли бути зведені до названих вище п'яти,— заперечую менший засновок і консеквенцію. Універсалії, вміщені у всіх 10 категоріях, якщо предикуються про свої нижчі ступені, то предикуються або як роди, або як види, а якщо універсалії предикуються про субстанцію решти дев'яти категорій, то тоді всі предикуються як акцидентальне.

По-третє: стільки універсалій, скільки є єдностей окремої речі, необхідних для універсалій, а є тільки дві єдності окремої речі, які необхідні для універсалій, а саме родова і специфічна. Отже, є тільки дві універсалії, а саме рід і вид. Відповідаю, заперечую більший [засновок]: бо з цього тільки випливає, що інші три універсалії, а саме різниця, властиве і випадкове відносно своїх нижчих [ступенів] є або роди, або види; а не випливає, що ті три не є іншими універсаліями, ніж рід, вид, бо хоч єдність є дwoєю, однак здатність предикації є п'ятискладовою, як сказано в доведенні, згідно з нею універсалії п'ятискладово предикуються про свої суб'єкти.

Протиставивши: якщо три інші універсалії є роди або види, то вони не відрізняються від роду і виду.

Відповідаю: три інші універсалії є роди або види, а лише тоді, коли предикуються про свої нижчі [ступені], а не тоді, коли предикуються про суб'єкти; так, колір, порівняний з білістю і чорнотою, є родом, але не порівняний з ефіопом і вороною, таким же чином білість, порівняна з тією чи іншою білістю, є видом, а не відносно молока чи цукру.

По-четверте: родова і специфічна відмінність становить дві універсалії, бо родова відмінність предикуюється про численні [речі], які відрізняються числом; так само родове і специфічне й властиве, також родове і специфічне випадкове; коли до них додати дві попередні, а саме рід і вид, то буде вісім універсалій, а не п'ять. Так [вчить] Франк Дераконіс (Franc Derasonis) ⁴¹.

Відповідаю: родова і специфічна відмінність становить дві універсалії, такі, які зводяться до однієї, тобто до різниці взагалі,— стверджую; такі, які не зводяться до однієї,— заперечую антецедент.

Отже, як цей аргумент не має сили, що дерево і трава є живі, відрізані видом, а живе недобре поділяється на істоту і рослину, так, рівно ж, не має сили аргумент, встановлений противниками, тому що як дерево і трава зводяться до рослини, так родова і специфічна відмінність зводиться до різниці взагалі. А доводиться об'єктивно тільки те, що, як дві попередні універсалії, так і три інші, поділяється на інші види.

Протиставивши: рід і вид становлять дві відрізані універсалії, тому що рід предикуються про численні [речі], які відрізняються видом, а вид — про численні [речі], які відрізняються числом, і однаково родова відмінність предикуються про численні [речі], що відрізняються видом, а специфічна відмінність — про численні [речі], які відрізняються числом. Отже, відповідаю: заперечую більший [за-сновок]; інакше, як сказано у спростуванні, рід і вид зводилися б до однієї універсалії, але тому що рід предикуються про численні [речі] як атрибут, що означає тільки частину сутності, а вид як атрибут, що означає всю сутність, то всяка відмінність, чи родова, чи специфічна, предикуються таким же чином, а саме як спеціальна частина сутності з точки зору ступеня, який сама становить, а саме родова відмінність з точки зору роду, а видова — з точки зору виду.

По-п'яте: численні [речі] предикуються про свої суб'єкти універсально, проте так, щоб не могли бути зведені до жодної з п'яти названих універсалій. Отже, універсалій є більше, ніж п'ять. Антецедент доводиться; в отих судженнях (істота є людина; розумне є істота; Петро є якась людина; Петро є особа; бог є людина) предикати предикуються універсально про свої суб'єкти, і, однак, жоден з них не може бути зведеним до жодної з п'яти названих універсалій, отже, і т. д.

Відповідаю: заперечую антецедент.

Для доведення кажу: в першому судженні, якщо істота сприймається замість всякої істоти, то судження буде хибним; якщо замість якоїсь істоти, то предикат відносно суб'єкта не буде універсалією, бо якась істота, під диз'юнкцією віднесена до предиката, буде обмежуватись тоді до розумної істоти,

а розумна істота простягається не менш широко, ніж предикат «людина». А якби «істота» сприймалась невизначено, то людина предикувалася б як загальна акциденція, тому що для істоти, розглянутої логічно і згідно з концептом, тобто абстраговано від усіх видів, є випадковим бути людиною. У другому судженні: якщо раціональне сприймається субстантивно, як є те саме, що й людина, тоді істота предикуватиметься як рід про вид; а якщо ад'єктивно, наскільки є відмінність, то істота предикуватиметься як властиве, тому що вона необхідно пов'язана з розумним. У третьому і четвертому — предикати, сприйняті як перші інтенції, тобто замість речей, позначених термінами, не є універсаліями, бо якась людина означає, хоч невиразно, одну людину, а особа є ніщо інше, як індивідуальна субстанція інтелектуальної природи, і тому є найбільше одиничною. А вже сприйняті як другі інтенції, тобто замість концептів і термінів, хоч могли б бути універсаліями, однак нічого не роблять для речі, тому що у названих судженнях предикуються про суб'єкти не концепти і не терміни, а самі речі. В п'ятому судженні людина предикуюється як загальне випадкове, сприймаючи випадкове логічно, оскільки щось предикуюється випадково і не необхідно; воно навіть називається метафізичним випадковим, оскільки властиве речі випадково не фізично, бо людина є субстанцією.

Для п'яти названих видів універсалій слідує п'ять глав.

ГЛАВА I

РІД

Що таке рід і з чого він складається, подивись у вступі, тут треба розв'язати лише деякі питання про рід. //.

РОЗДІЛ I

ЧИ РІД НЕ МІГ БИ БУТИ ВИЗНАЧЕНИЙ ДОСКОНАЛОЮ Й НАЛЕЖНОЮ ДЕФІНІЦІЄЮ?

Для цього питання буде досить, якщо виявиться, що рід досконало й належно був визначений Порфірієм. Тому

1. кажу: рід досконало й належно визначений Порфирієм. Доводиться: тому що та дефініція має все, необхідне для того, що треба визначити. Складається із роду, тому що говорить: є одне здатне предикуватись про численні [речі], бо все це спільне як родові, так й іншим чотирьом видам, тобто видові, відмінності, властивому й випадковому. Складається також із відмінності, тому що говорить: є видом для відмінностей в питанні «що є?» Цим же рід відрізняється від решти чотирьох предикаблій і потрібний не інакше, як для досконалого визначення.

2. Протиставляється, по-перше: якщо б рід визначався досконало, то у своєму визначенні повинен би мати рід, а рід не може мати роду у визначенні, інакше ніякий рід не буде найуніверсальнішим; бо той, що визначається, хоч називатиметься найуніверсальнішим, однак матиме ще у своєму визначенні рід, поставлений понад собою, і той, якщо буде визначатися, буде підпорядковуватись іншому родові, і так до нескінченності. Отже, відповідаю: допустивши більший [засновок], заперечую менший і його підсилення, тому що, очевидно, якби був рід роду, то не було б ніякого найуніверсальнішого роду. Розділяю: якби був рід роду в тому ж порядку речі чи думки, то впливало б, що не може бути ніякого найуніверсальнішого роду — стверджую; якщо в різному порядку — заперечую. Субстанція, особливо кількість, якість та інші предикаменти, є найвищими і найуніверсальнішими родами і, однак, мають над собою вищий рід, тобто існуюче. Вони ж є найголовнішими родами речей в такому чи іншому порядку сутності, а саме: субстанція в порядку сутності, яка визначається сама собою, кількість — у порядку кількісної сутності та ін. А це є рід усіх речей у порядку сутності як найголовнішої. Іноді найвищий рід буде в реальному порядку, але його інший рід даватиметься в об'єктивному бутті, тобто як він має своє об'єктивне буття тільки в інтелекті, що предикуватиметься не тільки про існуюче, а й про неіснуюче і химеру як уявне, бо уявити можна й існуюче, й неіснуюче — химеру. Також в самому об'єктивному бутті щось може бути найвищим родом, як є в одній прямій

дії інтелекту, однак те саме в розумінні зворотної дії буде мати над собою інший рід. Так, предикова- не в прямій дії є родом, однак вищим його родом є подумане, бо і предиковане, і непредиковане є загальними, але вже сприйнятими у зворотній дії. І не суперечить, щоб найбільший рід в одному порядку був більшим родом у другому порядку, найбільше в розумі, якщо навіть продовжуватиметься до нескінченності, бо продовження до нескінченності тільки в самих речах, а найбільше в причинах речей, філософи вважають абсурдним. А це заважає; проте я можу пізнати одне пізнання через інше, і це знову через інше, і так до нескінченності.

По-друге: жодна універсалія не може предикуватись неповно або як частина, бо універсалія з точки зору тих, про які предикується, є цілим, оскільки містить їх під собою; а рід предикується неповно або як частина, бо рід із відмінністю становлять сутність речі, отже, вони є частинами сутності. Отже, рід або не є універсалією, або не добре визначається, тому що предикується неповно або як частина. Відповідаю: розділяю більший [засновок]: жодна універсалія не може предикуватись як суб'єктивна частина — стверджую, як метафізична частина — заперечую більший [засновок], так само і менший. Рід предикується як суб'єктивна частина — заперечую, як метафізична частина — стверджую менший [засновок].

По-третє: рід не завжди предикується про те, що відрізняється видом, бо якщо рід абстрагується через відділення тільки від одного виду, наприклад істота від одного і тільки виду людей, тоді істота не пізнається як щось спільне для численних [речей], що відрізняються видом, а тільки як спільне для людей, які відрізняються тільки числом, отже, й ін.

Відповідаю: заперечую антецедент, заперечую висновок твердження; тому що, очевидно, істота в тому випадку не розпізнаватиметься як спільне для численних [речей], що відрізняються видом, бо хоч тоді в думці не виявляються інші види інших, однак якщо істота пізнається як щось головне в людському виді, то пізнається, що вона є або може бу-

ти спільною для багатьох [інших], крім людей; а якщо не буде так розпізнаватися, то не розпізнаватиметься, що вона є родом, і тому буде помилка в пізнанні.

РОЗДІЛ 2

ІНШІ ПИТАННЯ,

ЯКІ ЗВИЧАЙНО ВІДНОСЯТЬСЯ ДО РОДУ

1. Запитую, по-перше: чи рід береться від самої матерії, а відмінність лише від форми? Відповідаю заперечно, по-перше: тому що рід знаходиться в духовних речах, в ангелах, наприклад у яких немає ніякої матерії. Потім, тому що навіть в матеріальних речах рід не береться від самої матерії, бо в нас, наприклад, само тіло є істотою. Нарешті, тому що якщо б рід брався від самої матерії, а відмінність лише від форми, то рід і відмінність розрізнялися б реально, як матерія й форма, і так розрізнялися б реально метафізичні ступені одного і того самого індивіда — консеквент хибний, отже, і антецедент.

Отже, рід і відмінність беруться від самої сутності (*entitas*) речі, але розглянутої різним способом; бо рід береться від сутності речі, якщо вона є принципом властивостей і більш загальних операцій, наприклад істота, яка є родом людини, береться від сутності людини, як вона є принципом властивостей і більш загальних операцій, а саме істотних і чуттєвих; а розумне, що є відмінністю людини, береться від тієї самої сутності, як вона є принципом операцій і властивостей, характерних для людини. Але сутність речі, як вона є принципом властивостей і більш загальних операцій, має ніби сенс матерії і довершеності, розглянутої з точки зору тієї самої сутності, як вона є принципом властивостей і спеціальних операцій, і тому може бути сказано в певному розумінні, що рід береться від матерії, а відмінність від форми; і через оту аналогію рід іноді називається метафізичною матерією, а матерія фізичним родом, і відмінність називається метафізичною формою, або метафізичним актом, а форма називається фізичною відмінністю, або фізичним актом.

2. Запитується, по-друге: чи рід може зберегтися в єдиному виді, а вид в єдиному індивіді? Відповідаю: може зберегтися, бо якщо після останньої загибелі світу буде тільки один людський вид, то чуттєва природа в ньому збережеться так, як на початку світу, коли існував один Адам, вже була людська природа. Скажеш: ціле не може бути збережене в єдиній частині, а універсалія є цілим // 82 з точки зору нижчих [видів]. Отже, відповідаю: ціле не може бути актуальним, яке дійсно має в собі частини, а не цілим владним (*potestativum*).

3. Запитується, по-третє: чи рід формально міститься у своїх подільних відмінностях, тобто чи об'єктивний концепт роду думкою впливається в об'єктивні концепти подільних відмінностей, наприклад, чи істотність думкою включається і міститься в раціональності, здатності розривати та ін.? Ні в кого немає сумніву, що істотність реально і наявно включається в раціональність людини, так само [пов'язується] із здатністю розривати в собаки. На це питання треба відповісти окремим висновком. Тому, кажу: рід формально не міститься в своїх подільних відмінностях.

Доводиться, по-перше: тому що у визначеннях рід ставився б двічі, по-перше: самим собою — явно; по-друге, відмінністю — таємно. Консеквент абсурдний, інакше він [рід] містився б у речі, яка визначається, отже, і антецедент. По-друге: тому що відмінність була б видом, коли б складалася з себе, і родом, включеним у собі; річ не тільки відрізнялася б відмінністю від усякої іншої речі, а й сходилася б; людина, наприклад, раціональністю навіть сходилася б із собакою, коли б в раціональності містилася істота. По-третє: тому що рід не був би однозначним з точки зору своїх видів; істота, наприклад, відносно людини і собаки; істота людини так включалася б в раціональність, щоб не могла бути відділеною від неї, а істота собаки так містилася у здатності розривати, що також не могла бути відділеною від неї, а так бути пов'язаним з раціональністю і так бути пов'язаним із здатністю розривати не є чимсь однозначним.

Протиставляється, по-перше: хоч рід міститься у видах, однак він не перестає бути однозначним,

отже, хоч би він містився в подільних відмінностях, то не перестав би бути однозначним. Відповідаю: заперечую рівність: тому що хоч рід міститься у видах, однак може абстрагуватись від їхніх відмінностей, а тому і від них, бо якщо частина може абстрагуватись від частини, то може й від цілого. А якщо б рід формально містився у подільних відмінностях, то не міг би від них абстрагуватись, тому що відмінності є простими концептами, майже так, як тіло, що поєднується з душею, може бути відокремленим від душі і взагалі від живого, а чуттєва душа, яка ідентифікується з раціональною, не може бути від неї відокремлена. По-друге: що предикується про щось, міститься в тому: рід предикується про подільні відмінності, бо істинним є сказати: розумне є істота. Отже, відповідаю: предикат міститься в своєму суб'єкті таким чином, яким є істинним судження, — стверджую, інакше — заперечую. А коли роди предикуються про подільні відмінності судження, вони тільки ідентично істинні, тому що і розумне, й істота мають один і той самий суб'єкт, тобто людину, а не формально і редуплікативно.

По-третє: субстанція є рід, а субстанція формально міститься в подільних відмінностях, бо ті відмінності, оскільки не є ніщо, є існуючими, отже, або субстанціями, або акциденціями; не-акциденціями, отже, субстанціями. Отже, якийсь рід формально міститься у відмінностях. Відповідаю: розділяю більший [засновок], повна субстанція є родом — стверджую, перехідна — як є спільною повній і неповній — підрозділяю; є категоричним родом — заперечую, є родом відносно повної і неповної субстанції — стверджую. Розділяю і менший [засновок]; субстанція формально міститься в своїх відмінностях, тобто матеріальній і нематеріальній, якщо йдеться про перехідну субстанцію, яка не є категоричним родом, — стверджую; якщо йдеться про повну субстанцію — заперечую, бо відмінності, які поділяють повну субстанцію, не є повними субстанціями, а неповними, одним словом, є краще субстанційними, ніж субстанціями.

Те саме слід сказати про акциденції. Бо відмінності акциденції не є повними акциденціями,

а є краще акцидентальними, ніж акциденціями, як відмінності тіла краще тілесні, ніж тіла, відмінності істоти більш істотні, ніж істоти.

По-четверте: живе є родом, а живе міститься в своїх подільних відмінностях. Отже, менший [засновок] доводиться: подільні відмінності живого є негативне й чуттєве, і живе формально в них міститься. Живе визначається: принцип діяння по-живому, а і вегетативне, і чуттєве є принципами діяння по-живому, а саме вегетації і відчущання. Отже, живе формально міститься у вегетативному й чуттєвому.

Відповідаю: заперечую менший [засновок] чи аргументу, чи його доведення, чи підсилення; розділяю більший [засновок]: живе визначається, що це є принцип діяння по-живому, — живе метафізичне й перехідне, як воно спільне для бога, ангелів і живих тіл, — стверджую; живе фізичне й категоричне — заперечую. Бо фізичне живе визначається як живе тіло. А живе тіло не міститься формально у вегетативному й чуттєвому; вегетативне й чуттєве не є живими тілами, а тільки диференційними частинами живих тіл.

ГЛАВА II

ВИД

Про визначення й поділ виду, також співвідносного з ним індивіда (бо вид показує відношення до індивіда і цим визначається) подивись у вступі. Тут треба розв'язати лише деякі питання про те і друге.

РОЗДІЛ I

РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ДЕЯКІ ПИТАННЯ ЩОДО ВИДУ

1. Запитується, по-перше: чи одним відношенням вид відноситься до роду та індивіда? Відповідаю: найменше, тому що вид щодо роду має відношення нижчого й підпорядкованого, а щодо індивідів — відношення вищого і предикованого, а такі відношення відрізняються, як видно спостерігачеві. Скажеш: Порфирій вчить у розділі про вид, що найнижчий вид має однакове відношення до роду та

індивідів. Відповідаю: однакове щодо назви, а саме тому що щодо обох називається видом — стверджую; однакове щодо суті — заперечую, то відразу додає Порфирій, що найнижчий вид відноситься до індивідів як такий, що їх містить, а до роду — як вміщений, ці відношення відрізняються між собою.

2. Запитується, по-друге: яке відношення становить те, що вид властивий видові? Відповідаю: встановлюється, що вид властивий видові відношенням до роду, а не відношенням до індивідів, тому що конститутивне виду повинно відповідати всякому видові, тобто як підпорядкованому, так і найнижчому. А відношення до роду відповідає всякому видові, як підпорядкованому, так і найнижчому, відношення до індивідів відповідає підпорядкованому видові; отже, тільки відношення до роду встановлює, що вид властивий видові.

Скажеш: відношення виду до індивідів, наприклад людини до Петра, Павла й ін., спричиняє, щоб вид був видом таким, а саме найнижчим і предикованим про численних індивідів — стверджую, щоб був // простим видом і підпорядкованим родові — заперечую. 83

3. Запитується, по-третє: чи вид настільки підпорядкований і тому настільки є універсальним видом? Відповідаю заперечно, тому що універсалія як така повинна безпосередньо вбачати численні [речі], а підпорядкований вид не вбачає багатьох, бо вбачає одне, тобто рід, якому підпорядковується; так само універсалія повинна бути предикована, а вид як підпорядкований не є предикованим, бо підпорядковане і предиковане протиставляються, отже.

Скажеш: рід відносно всього, для чого є родом, є й універсалією; отже, і вид, відносно чого є видом, є й універсалією. Відповідаю: заперечую рівність, тому що рід як рід вбачає тільки нижчі, а вид як вид вбачає і вище. Скажеш, по-друге: вид як підпорядкований не є одиничним. Отже, він є універсальним. Відповідаю: заперечую консеквенцію, тому що як істота як така ані не є розумною, ані нерозумною, так вид як такий ані не є одиничним, ані універсальним. Не є одиничним, бо не містить ніякої одиничності в своєму концепті; не

є універсальним, тому що в своєму концепті не висловлює можливості для численних [видів].

4. Запитується, по-четверте: чому види прирівнюються до чисел, як учить Арістотель у кн. 8 «Метафізики», розділ 3? Відповідаю: тому що як до чисел не може бути додана або від них віднята жодна єдність, бо змінювався б вид числа, так і до видів не може бути доданим або від них віднятим жоден метафізичний ступінь, тому що змінилася б сутність; тому сутності не визнають більше й менше, як і числа, і через це сутності називаються неподільними.

5. По-п'яте: чи один вид може бути включеним у інший? Відповідаю: у матеріальному розумінні може бути включений, так матерія трикутника може включатись у шестикутник, і матерія подвійного у потрійне, але не формально, бо трикутник як трикутник не може бути частиною шестикутника, так і тварина не може бути частиною людини; причина: тому що відмінності різних речей є протилежними.

6. Запитується, по-шосте: чи найнижчі види можуть входити в рід? Відповідаю: можуть і дійсно деякі види, які загально вважаються найнижчими, не є найнижчими, а є родами. Смысл попереднього той, що бог може створювати численні види людини, які сходяться в тому, що вони є розумними істотами, як створює численні види тварин, що сходяться в тому, що є нерозумними істотами; а в тому випадку найнижчий вид людини входив би у рід. Смысл наступної частини той, що яблуко, наприклад, вважається найнижчим видом, однак я не повірю, що всі плодоносні дерева одного й того самого виду, коли приносять різні плоди. Таке судження хай буде і про якісь найнижчі види.

Скажеш: сутності незмінні, отже, найнижчий вид не може входити в рід, інакше він би змінювався. Відповідаю, розділяю консеквент: найнижчий вид не може входити в рід, оскільки є найнижчим видом,— стверджую; з іншого боку — заперечую. Звідси: оскільки людина є найнижчим видом з нашої точки зору, вона не може бути іншою з нашої точки зору, але може бути такою з точки зору інших можливих людей, бо як є істотою — що є з на-

шої точки зору найнижчим родом, однак може не бути найнижчим родом щодо інших істот, як ластівки, жайворонка й ін.; і так людина, яка є найнижчим видом відносно нас, не може вважатися іншою відносно нас, інакше змінювалася б наша сутність, а це неймовірно; однак вона може не бути найнижчим видом відносно інших можливих людей.

Скажеш: по-друге: якщо найнижчий вид може входити в рід, то індивід — у вид, бо так віддалений вид від роду, як індивід від виду — консеквент абсурдний, отже, і антецедент. Відповідаю: заперечую більший [засновок]. Доведення розділяю: так віддалений вид від роду, як індивід від виду відповідно до ступенів — стверджую, згідно з універсальністю — заперечую. Вид же сходиться з родом у тому, що він є універсалією, а індивід у цьому цілком протистоїть видові, тому що він суттєво некомунікабельний.

Тут звичайно запитується: треба думати про кентаврів і сатирів, чи вони не є люди, і якщо є, то чи не є іншого від нас виду? Але питання має більш належне місце у фізиці, де [говориться] про чудовиська.

РОЗДІЛ 2

РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ДЕЯКІ ПИТАННЯ ЩОДО ІНДИВІДА

1. Запитується, по-перше: чи індивід предикований про численні [речі] і тому універсальний? Відповідаю: індивід сприймається двояко, по-перше, матеріально, або як перша інтенція замість якогось реального індивіда; наприклад за Арістотеля, Платона та ін. По-друге, формально, або як друга інтенція і логічно замість другої інтенції для окремих речей, яка приходить у думці. Отже, індивід, сприйнятий першим способом, не є універсалією, тому що предикуються тільки про одне, як видно із визначення, а універсалія вимагає, щоб вона була здатною предикуватись про численні [речі].

Скажеш: Петро говорить про численних Петрів, отже, індивід, сприйнятий реально, говорить про багатьох.

Відповідаю, розділяю антецедент: Петро говорить про багатьох Петрів щодо імені — стверджую; щодо суті — заперечую антецедент. Бо Петро, якщо він сприймається не згідно з іменем і не згідно з властивим значенням імені, тобто як кам'яний, або якийсь інше сприйняття імені, спільне для багатьох, а замість одної речі, для означення якої ставляться різні імена, тоді є однозначним словом щодо Петрів, тому що означає людей, які мають різні числові відмінності.

Тому слушно Фома Аквінський говорить, що одиничне тим самим, що є одиничне, відділене від усіх інших і тому всяка назва, дана для позначення чогось одиничного, є некомунікабельною і по суті, і в думці, бо не може увійти в поняття множинності цього індивіда.

Скажеш, по-друге: одиничність, або індивідуальність, є комунікабельною для багатьох і предикована про них; наприклад, Петро є одиничний індивід, Павло є одиничний індивід. Отже, відповідаю: одиничність комунікабельна щодо назви — стверджую, щодо однієї і тієї самої означеної речі — заперечую, бо одною є одиничність, яка предикується про Петра, іншою — яка про Павла, бо якщо б одиничність, яка предикується про Петра й Павла, була одна й та сама, то Петро й Павло були б те саме одиничне і одне. Також слід було б абстрагувати ту одиничність від своїх нижчих [видів], а не можна абстрагувати, тому що вона є найнижчим ступенем з усіх, який не має відмінностей, від яких могла б абстрагуватися, бо Петро і Павло не є її нижчими [ступенями] і одиничність не може від них абстрагуватися, тому що «петровість» (як говорить) і «павловість» звучать так само, як одиничність.

Скажеш, по-третє: індивідуум визначений, а не міг би бути визначеним, якщо був би універсалією, як перша інтенція, якщо ж визначений і сприймається як друга інтенція, то дефініція індивіда буде відноситись до слів і до других інтенцій, а не до речей. Відповідає Барбаї (Barbai)⁴² із Фоми: індивід, або (як скористаюсь його словом) одиничне, визначений не як це чи те одиничне, а щодо того, що стосується загального змісту одиничності, — роз-

діл 2 «Про індивід». Однак це менш правильно, бо якщо був би загальний зміст одиничності, то він був би обов'язково в самих речах і тому згідно з ним [змістом] індивід міг би бути універсальним як перша інтенція, що той [автор] заперечує в наступному розділі. По-друге, що сприймає вид як одиничне, це і те одиничне є ніби види або індивіди одиничного, розглянутого взагалі. А одиничне, певним чином розглянуте, значить те саме, що й «це». // Якщо слово «це», то означає, що це або те як 84
одиничність, конкретність (*haecceitas*) і смисл, який індивідуалізує, сприймаються філософами звичайно, а тому одиничне не можна виділити від «це», як це від цього, і тому відносно «цього» універсалія є і цього, і того.

3. Отже, більш правильно, вважаю, можна відповісти, що одиничне визначене не згідно з одиничністю, яка не може бути спільною для всіх, коли є однозначною для Петра і Павла, бо Петро своєю одиничністю відрізняється від Павла, а Павло своєю — від Петра, а смисл відрізнення не може бути одним і тим самим, що й смисл подібності, а визначене воно [одиничне] відношенням, спільним для всіх індивідів, яке базується на неподібності одиничностей, тобто: оскільки один індивід, або одиничне, відноситься до іншого, як воно неподібне або різне від того. Неподібні так розглядаються взаємно, як і подібні, і цим взаємним відношенням, як спільним для індивідів, визначається індивід — здається вважали коїмбрійці (розділ 1, питання 3, про вид). Отже, хоч відносно цього індивід може бути названий універсалією і навіть як перша інтенція, тому що таке відношення відмінності є в самих речах, однак нічого не робить, чим менше індивід як індивід заперечувався б, що є універсалією, тому що індивідуальність сама собою не є спільною для багатьох як різна і не подібна в поодиноких. А індивід, сприйнятий як друга інтенція, є універсалією, тому що предикується про багатьох однозначно й роздільно, наприклад, Петро є індивід; Петро і Павло є індивіди.

Скажеш: індивід не предикується про багатьох, а лише про одне, як є в дефініції. Отже, відповідаю, розділяю антецедент: якщо йдеться про

SERIES

Handwritten notes:
 F... 1
 ...

In honore
 COPILATORUM
COMPENDIUM iii Libris
 A. B. G. S. S. S. S. S.

LIBER I De significationibus et nominibus ad abstractionem generalibus et simplicibus
 Tractatus primus de terminis. paginae duo continentur.
 Caput unum De divisione terminorum. membra 4 sunt.
 Membr. unum De divisione terminorum absolute spectata sine modo.
 Membr. 2^{um} De divisione terminorum absolute spectata sine modo.
 Membr. 3^{um} De divisione terminorum absolute spectata sine modo. *speculati.*
 Membr. 4^{um} De divisione terminorum comparative spectata.
 Caput 2^{um} De determinatione proprietatis. 3 membra sunt.
 Membr. unum De compositione terminorum.
 Membr. 2^{um} De illata abstractione et ampliatione.
 Membr. 3^{um} De illata terminorum proprietatis.
Tract. II De universalibus. Capita duo continentur.
 Caput unum De universalibus in communi.
 Cap. 2^{um} De universalibus in particulari. 4 membra sunt.
 Membr. unum De genere.
 Membr. 2^{um} De specie.
 Membr. 3^{um} De hyperceptis.
 Membr. 4^{um} De propriis.
 Membr. 5^{um} De accidente communi.
Tract. III De categoriis seu predicamentis. 3 cap.
 Caput unum De ante-predicamentis.
 Cap. 2^{um} De predicamentis. 4 membra sunt.
 Membr. unum De substantia quantitate et qualitate.
 Membr. 2^{um} De relatione actione et passione.
 Membr. 3^{um} De accidentibus habitibus et quantis.
 Cap. 3^{um} De post-predicamentis.
LIBER II De sententiis ad idem modum operatione. 2 tract.
Tract. I De propositione. 3 cap.
 Cap. unum De partibus orationis de quibus sunt.
 Cap. 2^{um} De variis propositionum attributionibus. Membr. 1.
 Membr. unum De variis propositionis ut parte materialis. pag. 20.
 Membr. 2^{um} De variis propositionis ut parte formae.
Caput III De proprietatibus propositionum.
 Membr. unum De oppositione propositionum. Membr. 3.
 Membr. 2^{um} De conversione propositionum.
 Membr. 3^{um} De equipollentia propositionum.
Tract. II De definitione et divisione. 1 cap. 2.
 Caput unum De definitione.
 Cap. 2^{um} De divisione.
LIBER III De syllogismis ad idem modum operatione. 1 tract. 2.
Tract. I De syllogismo genere. 1 cap. 3.
 Cap. 1 De argumentatione sua item de log. Membr. 8.
 Cap. 2 De argumentatione sua item de log. Membr. 8.
 Cap. 3 De argumentatione sua item de log. Membr. 8.



реальний індивід і сприйнятий як перша інтенція,— стверджую; якщо про сприйнятий як друга інтенція — заперечую антецедент.

Запитаєш: до якої універсалиї з п'яти названих вище треба зводити логічний індивід або інтенціональний, по-друге?

Відповідаю: треба звести до загального випадкового, тому що другі інтенції як такі, що походять від операцій інтелекту, тільки випадково відповідають речам.

4. Запитується, по-друге: чи, принаймні, невизначений індивід є першою інтенціональною універсалиєю або реальною? Відповідаю, заперечуючи, бо невизначений індивід означає навіть одну за числом річ, хоч неясно, тому слід вважати його змістом ідею визначеного індивіда.

5. Запитується, по-третє: чи індивід правильно визначається іншими [авторами] добром акциденцій? Відповідаю: так визначений він Порфирієм. Бо ж наприкінці розділу про вид говорить, що індивідом є те, що складається тими акциденціями, повний підбір яких не може бути знайдений в іншому, тобто хоч щось одне з них окремо може відповідати іншому, але всі разом не можуть; а ці акциденції звичайно позначаються таким віршем:

— форма, фігура, місце, причина, назва, походження, час;

де під формою розуміється будь-яка якість, крім фігури, під фігурою — диспозиція частин, інші ясні самі собою. Однак це швидше опис, а не дефініція, бо відповідає тільки індивідам матеріальної субстанції. Якщо ж якісь із названих акциденцій не тому, вважатимеш, випадають, що можуть навіть не відповідати якимсь індивідам матеріальної субстанції,— бо кажуть, що бачили колись двох братів-близнюків так подібних, що один сприймався за іншого; і якщо б ті не були подібними у всьому між собою, то не можна заперечити, що волею одного бога можна вивести з усього ці сім подібних акциденцій, які, проте, були не одним індивідом, а двома.

ГЛАВА III ВІДМІННІСТЬ

Скількома способами сприймається відмінність, що вона таке, яке становить третій вид універсалії, також з чого складається, повтори із вступу. Тут треба розв'язати лише деякі питання про відмінність.

РОЗДІЛ 1

РОЗВ'ЯЗУЮТЬСЯ ДЕЯКІ ПИТАННЯ ПРО ВІДМІННІСТЬ

Запитується, по-перше: чи відмінність є універсалією відносно ступеня, який становить, наприклад розумне відносно людини; а чи відносно нижчих [видів] того ступеня, наприклад розумне відносно Петра і Павла. Відповідаю: відмінність не є універсальною відносно ступеня, встановленого собою, тому що універсалія як така повинна відноситись до багатьох, як видно з дефініції. А відмінність, поєднана із ступенем, встановленим нею, не відноситься до багатьох, а до одного. Скажеш: відмінність відносно ступеня, встановленого собою, не є одиничною, отже, вона є універсальною. Відповідаю, заперечую консеквенцію: дається середне, бо, як ми сказали про вид, наскільки дозволяє рід, вид не є універсальним і, проте, не є тому одиничним, а є нижчим від роду і тому підпорядкованим. Так само відмінність відносно ступеня, встановленого собою, не є універсальною і, однак, не є одиничною, а певною і взаємною.

Якщо говориться про відмінність відносно ступеня, встановленого нею, розумій і про властиве відносно ступеня, з якого випливає, наприклад, про смішне відносно людини і про осяжне відносно істоти.

2. Запитується, по-друге: чи вища відмінність міститься в нижчих, тобто чи конститутивна відмінність вищого ступеня міститься формально у конститутивній відмінності нижчого ступеня, наприклад чуттєве в раціональному. Відповідаю заперечно з тих же причин, якими ми довели, що рід не міститься формально в своїх подільних відмінностях.

Скажеш: можливість ходити міститься в наяв-

ності ніг, отже, вища відмінність міститься в нижчій. Відповідаю, розділяю антецедент: можливість ходити міститься у наявності ніг реально та ідентично — стверджую, формально — заперечую. Наявність ніг не містить у своєму концепті можливість ходити, але передбачає, бо формально висловлює роздвоєність ніг, а роздвоєність ніг не включає ніг, а передбачає, як і раціональне передбачає чуттєве.

Скажеш, по-друге: чуттєве міститься у видимому, отже, вища відмінність міститься у нижчій. Відповідаю: розділяю консеквент, якщо б вища відмінність прирівнювалася до своїх нижчих, відносно яких є справжнім родом, — стверджую; якщо порівнюється з відмінністю видів того роду, який сама встановлює, — заперечую. А в наведеному прикладі відчуття є родом відносно зору.

3. Запитується, по-третє: чи даються негативні відмінності, тобто чи щось може відрізнитися самою відсутністю якоїсь досконалості? Відповідаю: негативна відмінність може бути даною в одному виді, якщо тільки є позитивна відмінність, протилежна їй, у другому виді. А в обох видах разом негативна відмінність не може бути даною. Смысл попередньої частини є: лінія від поверхні відрізняється самою відсутністю ширини, а поверхня від масивного самою відсутністю глибини. Так і наша природа відрізняється від інших видів людської природи, якби бог створив їх, як може. Смысл наступного: якби види, і один, і другий з яких мають негативну відмінність, не відрізнялися між собою, то не були б двома видами, а одним.

Скажеш: відрізнитись негативно значить не відрізнитись, отже, негативні відмінності не даються в одному виді, коли в другому дається позитивна відмінність. Відповідаю, розділяю антецедент: значить не відрізнитися // позитивно — стверджую: значить не відрізнитися негативно — заперечую. Так у загальних і властивих відмінностях даються такі негативні відмінності — відрізняється невіглас від вченого, сліпий від зрячого.

Скажеш, по-друге: відмінність повинна вдосконалювати рід, тому що вона є актом роду, а негативні відмінності не можуть вдосконалювати рід; отже, вони не даються. Відповідаю: розділяю біль-

ший висновок: повинна б вдосконалювати рід згідно з нашим способом сприйняття, оскільки рід від себе непевний й індиферентний, повинна визначати [його] для певного виду, без такої детермінації [він] не може бути в природі речей — стверджую: відмінність, повинна додавати якоїсь позитивної досконалості необхідному родові — заперечую.

4. Запитується, по-четверте: як протиставляються подільні відмінності одного й того ж роду? Відповідаю: якщо одна позитивна, а друга негативна, то протиставляються контрадикторно, а якщо обидві позитивні, то протиставляються контрарно, але широко і менш властиво, тому що не можуть пов'язуватись разом, а властиво контрарно не можуть протиставлятися, тому що не можуть бути як роздвоєні властивими одному й тому ж суб'єктові.

5. Запитується, по-п'яте: чи відмінності передбачають більше чи менше? Відповідаю, заперечуючи; бо види, як сказано вище, а за ними й відмінності, якими встановлюються вони, є ніби числа і тому не можуть ні бути напруженими, ні ослабленими.

Скажеш: одна людина мислить краще, ніж інша; отже, раціональність, яка є відмінністю людини, підтверджується більше або менше. Відповідаю, заперечую консеквенцію: бо корінна раціональність тупого селянина однаково досконала, як і раціональність найстарішого філософа. І якщо хтось мислитиме менш досконало, то це походить від органів і темпераменту, як у однаково досвідчених митців певна неоднаковість наслідків може походити від неоднаковості інструментів.

Скажеш, по-друге: розсіювання зору є відмінною властивістю білизни, і розсіювання зору підтверджується більше і менше, бо деякі білі [речі] більше розсіюють зір, деякі менше. Отже, відповідаю: розділяю менший [засновок]: розсіювання зору підтверджується більше і менше відносно складових частин або наявних — стверджую; відносно суттєвих — заперечую: бо саме всяке біле розсіює зір, але не всяке розсіює зір однаково, тому що не має стільки наявних ступенів; як крапля вина однаково п'янка, як і бочка, проте вона не може мати свого наслідку, тому що має мало наявних частин.

РОЗДІЛ 2

РОЗВ'ЯЗУЄТЬСЯ ОКРЕМЕ ПИТАННЯ ПРО ЧИСЛОВІ ВІДМІННОСТІ

Те, що сказано про відмінність, стосується відмінності, як вона становить третій вид універсалії. А тут запитується, чи, крім універсальних відмінностей, даються одиничні або числові, які становлять окремі індивіди. Чи, наприклад, в Петрові «петровість», або «розум», означає індивідуального Петра, якийсь спеціальний метафізичний ступінь в Петрові?

1. Номіналісти заперечують. Проти них кажу: треба допускати числові різниці. Доводиться, по-перше: види, як говориться в дефініціях, предикуються про багатьох, які відрізняються числом; отже, числові відмінності є. По-друге: що є невизначеним для більшості, потребує чогось, принаймні, можливо, додатково, чим би визначалося; а вид сам собою невизначений для численних індивідів, наприклад: людяність для Петра і Павла, бо згідно зі своїм концептом є універсалією; отже, потребує чогось, можливо, принаймні, додатково, чим би краще визначався для одного, ніж для іншого індивіда; а те є числовою відмінністю. Отже, вона дається.

По-третє: індивід так відноситься до виду, як вид до роду, а вид встановлюється метафізичним ступенем, доданим до роду, тобто специфічною відмінністю. Отже, подібно й індивід встановлюється метафізичним ступенем, доданим до виду, а саме числовою відмінністю.

2. Протиставляється, по-перше: ті [речі], що мають різні метафізичні ступені, відрізняються суттєво, а індивіди одного й того ж виду суттєво не відрізняються: отже, вони не мають різних метафізичних ступенів. Відповідаю, розділяю більший засновок: ті, які мають різні метафізичні ступені, відрізняються суттєво, таким же чином, яким їх мають, — стверджую; іншим чином — заперечую. Розділяю і менший [засновок]: індивіди того ж роду не відрізняються суттєво родово або видово — стверджую; числом — заперечую. Розділяю консеквент: отже, вони не мають різних родових чи специфічних ступенів — стверджую, числових — заперечую.

Протиставиш: видом називається вся сутність речі, отже, індивіди не мають нічого, крім виду.

Відповідаю: розділяю антецедент: вид є вся сутність, універсальна і можлива для знання, — стверджую; звичайна — заперечую саме тому, що філософи не доходять до індивідів, а вид слушно називають усією сутністю.

По-друге, протиставиш: кожен метафізичний ступінь є принципом якоїсь властивої дії, а у Петра, наприклад, немає ніякої властивої дії, отже, немає ніякого властивого метафізичного ступеня.

Відповідаю: заперечую більший [засновок], бо ступені субстанції і тіла не є принципами жодної дії, а якщо якісь ступені не є принципами діяння, то найбільше це числові ступені.

Протиставиш: переважно всі метафізичні ступені є коренями яких-небудь властивостей, наприклад: субстанція — субстанції, тіло — кількості, а у Петра немає жодної властивості, якої б не було у Павла, отже, і жодного метафізичного ступеня.

Відповідаю: хай іде більший [засновок]; його деякі, ймовірно, заперечують про числові відмінності, тому що числові ступені існують не так для відмінності, як для відрізнення, не як вони є ступенями, а як основами ступенів, і тому не так є принципами операцій або властивостей, як лімітацій і обмежень специфічних натур. Однак слушно можна заперечити і менший [засновок], говорячи, що в Петра є якась властивість, якої немає у Павла, але вона для нас невідома; бо як не впливає, що численні травинки не мають жодних специфічних властивостей, тому що вони нам невідомі, так не виходить, що Петро не має жодної властивості, тому що її не проявляє; саме тому речі є для нас менш пізнаними, чим вони нижчі, а індивід, оскільки найнижчий з усіх, тому найменше від усіх пізнається.

ГЛАВА IV ВЛАСТИВЕ

86 Дефініцію і поділ властивого прочитай у вступі. Тут тільки розв'язуються деякі питання.//

1. Запитується, по-перше: чи властивості реально відрізняються від сутностей, з яких впливають?

Відповідаю: деякі реально не відрізняються; так, властивості сутнього, а саме єдність, істинність, доброта — реально не відрізняються від сутнього — за погодженням усіх філософів. А деякі реально відрізняються; так, кількість у загальній уяві відрізняється від матерії реально. Попередні називаються метафізичними властивостями, наступні — фізичними. А вже як відрізняються від сутностей, так і впливають із них; якщо реально, то впливають реально, як холод — від води в загальній уяві, а якщо відрізняються тільки розумом, то також треба сказати, що впливають як божественні судження від сутності бога.

2. Запитується, по-друге: чи властивості можуть набуватися і втрачатися? Відповідаю заперечно, тому що наслідки, необхідно виведені рівними причинами, є рівними. А властивості необхідно походять від однакових причин, вважай, від сутностей, які не здатні до набуття і втрати, як сказано вище, отже, вони ані не набуваються, ані не втрачаються, якщо випадково не виводяться від фізичних властивостей, згідно із загальним розумінням; наприклад: від дійсного холоду води, а не від можливого чи радикального.

Скажеш: серед людей є багато більш схильних до сміху, отже, можливість сміятися може збільшуватися.

Відповідаю: це не походить від більшої здатності до сміху, а з більшої придатності органів і температу.

ГЛАВА V ЗАГАЛЬНА АКЦИДЕНЦІЯ

1. Дефініція і поділ акциденції ясний із вступу. Тут запитується, по-перше: яка є різниця між предикувальною (*praedicamentale*) акциденцією, якою є сутне властиве іншому, і предикабільною (*praedicabilis*) акциденцією, або фізичною чи логічною, яка визначально є одним, здатним бути предикованим випадково про численні [речі]. Відповідаю: вся та різниця, яку [становить] предикабільна акциденція, є все те, що будь-кому підходить, або є та предикувальна акциденція, або субстанція. Суб-

станційна форма є предикабельною акциденцією відносно матерії, тому що їй підходить, так само одяг є акциденцією відносно людини; так і сама людина може бути акциденцією відносно істоти, тому що істоті трапляється бути людиною, бо вона могла б бути й тварною. А предикувальна акциденція є тільки те, що протиставляється субстанції, якою є сутне, що існує само собою: тому ніяка субстанція не може бути предикувальною акциденцією, оскільки вона завжди є сутнім в іншому чи реально, чи, принаймні, можливо.

2. Запитується, по-друге: що треба розуміти про ту дефініцію Порфирія, якою визначає, що загальна акциденція — це те, що може бути присутнім і зникати без відходу суб'єкта, а саме що треба розуміти під «бути присутнім» і чи завжди може бути наявним і зникати без зникнення суб'єкта?

Відповідаю: під «бути присутнім» не треба розуміти властиву належність, інакше така дефініція відповідала б тільки фізичній акциденції, тому що вона властиво належала б субстанції, але треба розуміти якусь випадкову не-екзистенцію, названу чи властиво, чи невластиво, як є деякі випадкові назви, наприклад Петро одягнений, голий, знайомий та ін., говорить, є у Петра невластиво, тому що такі назви Петрові наділяються випадково. І така ж не-екзистенція завжди є без зникнення свого суб'єкта, бо від суб'єкта нічого не відходить, коли про нього щось випадково стверджую чи заперечую.

Але досить цього про акциденцію, а тому й про окремі н'ять універсалій.

ТРАКТАТ II КАТЕГОРІЇ

Коли зрозумілі вже предикабелії Порфирія, які, ми сказали, вживаються, то вони мають найбільше використання в поясненні категорій Арістотеля.

Пристаємо до самих категорій, які римські філософи, як кажуть, називають предикаментами. Визначення категорії відоме із вступу, де говорить, що це є природний ряд родів, видів та індивідів, які містяться під якимсь найвищим родом.

Тут запам'ятай: називається природним рядом, тому що речі не повинні ставитись у категорії змішано, а природно, так, щоб вищі ставилися у вищому місці, нижчі, або менш загальні, — на нижчому, інакше не є категорія, а ряд і не координація, а злиття. Згадай також в думці потрібний спосіб, яким щось може відноситись до певної категорії, також необхідне для того, щоб прямо вносилося у категорію.

Хоч про число категорій різні [автори] думають по-різному, бо одні встановлюють єдину категорію, а саме сутнього; інші — дві, але різним способом, бо деякі хочуть одну — субстанції, другу — акциденції, деякі — одну абсолютного сутнього, іншу — відносного сутнього, ще інші — одну речі, другу — способу, інші інакше. Однак ми, щоб не заперечувати, що різні категорії можуть встановлюватись по-різному, згідно з різними відношеннями речей, доводимо те просте число 10, встановлене Арістотелем, бо всі речі найкраще можуть бути зведені до 10 класів. Перший з них рід є субстанція, під яким містяться речі, що існують само собою. Другий — кількість, яка містить ті акциденції, з допомогою яких для речі відповідно бути кількісною. Третій — якість, яка містить те, чим річ є така або інша. Четвертий — відношення, містить те, що відносить одну річ до іншої. П'ятий — дія, в якому [містяться] дії речі. Шостий — страждання (*passio*), в якому містяться підлягання дії. Сьомий — «де», він означає місце. Восьмий — положення, означає способи, яким речам трапляється бути в місці. Дев'ятий — «коли» — рід часів, у яких є річ. Десятий — володіння (*habitus*), він означає те, що, кажуть, властиве речам.

Для викладу їх усіх призначимо окремі глави, і тому доктрину про категорії викладемо в 10 главах. Одинадцятку додамо про постпредикаменти. Говорити про антипредикаменти більше, ніж ми сказали у вступі, є зайвим. //

ГЛАВА I СУБСТАНЦІЯ

РОЗДІЛ I ПРИРОДА СУБСТАНЦІЇ І ЇЇ ПОДІЛ

1. Субстанція називається або від підтримувати (*substando*), тому що всяка субстанція, крім божественної, існує для акциденції, її зміцнює і підтримує, або від зупинення (на одному місці) (*subsistendo*), тому що вона є якимсь сильніше сутне, яке само собою міцно тримається, а іншому це не властиве, як акциденції. Це друге сприйняття є кращим, ніж попереднє, — чи тому що підходить всякій субстанції, а саме створеній і не створеній, хоч аналогічно їй пропорціонально, як буде сказано пізніше, чи тому що першим є те, що субстанція існує само собою, ніж підтримує інше, відмінне від себе.

Субстанція сприймається трьома способами. По-перше, дуже широко — замість будь-якого сутнього; наприклад, коли говоримо, що якісь навик є надприродними щодо субстанції, тобто щодо своїх сутностей. По-друге, широко, замість якогось невластивого сутнього, чи воно певне, чи непевне; сприйнята так може називатися трансцедентальною субстанцією. По-третє, нарешті, властиво, замість самої повної субстанції, так сприйнята називається предикаментною, або категоріальною, субстанцією.

Субстанція може сприйматись як сильніше сутне, не потребує суб'єкта, до якого б належала. У вступі ми визначили, що вона є сутне, яке існує само собою, де під сутнім розумій реальне сутне; щоб воно було необхідне в усіх категоріях, слід ставити істинне сутне. Але щоб стало краще зрозумілим, що таке реальне сутне, необхідно коротко викласти, що таке сутне розуму (*ens rationis*), бо протилежний стає ясним із взаємопротиставлення.

Сутне розуму — це те, буття якого залежить лише об'єктивно від операції інтелекту. А треба пригадати, що буття будь-якої речі може потрібно залежати від операції інтелекту — наслідково, суб'єктивно й об'єктивно.

Наслідково від інтелекту залежить те, яке виробив інтелект, щоб воно виникло; такими є твори

мистецтва, наприклад дім, корабель та ін. Суб'єктивно залежить те, що міститься в інтелекті, ніби матеріал в суб'єкті, як концент або вид, або формальні знаки речей. А об'єктивно залежним від інтелекту називається те, що розглядається інтелектом. Воно знову ж двояке: бо одне має об'єктивне буття, коли сприймається розумом, а крім того, як усі існуючі речі; друге не має жодного іншого буття, крім об'єктивного, так що цілком зникає сприйняття, а саме в собі і поза пізнанням воно є ніщо, а тільки розглядається, ніби є. І такими є заперечення, позбавлене речей, та інші, яких думка розглядає ніби сутне і речі, однак вони не є ні сутніми, ні речами. І ті називаються сутніми розуму, які мають тільки об'єктивну екзистенцію, або тому називаються сутніми, що сприймаються розумом, ніби сутні. Отже, вони є іншими, ніж реальні, і прямо не можуть бути вміщені в жодному з найвищих родів речей, якщо не зводяться [до них] невластиво й аналогічно. Отже, під сутнім, яке ставиться у визначенні субстанції та інших родів, розумій істинне сутне, а не таке, яким є сутне розуму.

Крім того, щоб ти зрозумів, що значить підтримуватись само собою, запам'ятай: підтримка є подвійною: радикальна й актуальна. Радикальною підтримкою є якийсь найнижчий корінь і можливість підтримуватись само собою. Актуальною є останнє доповнення субстанції, додаючи її некомунікабельну до іншої, ніби підтримуючи.

Отже, що відділяє субстанцію від її сутності, є лише радикальною підтримкою (*subsistentia*), а не актуальною. Бо достойне віри те, що людяність господа Христа є істинною субстанцією, проте вона має тільки радикальну підтримку, тобто можливість підтримуватись само собою, а не актуальну, що підтримується актуально чужою підтримкою, тобто божого слова.

Субстанція поділяється Арістотелем на першу, або одиничну, і другу, або універсальну.

Перша визначається як сутне, яке і не є в суб'єкті належності, і не предикується про суб'єкт означення, як Сократ.

Другою є та, яка не є в суб'єкті належності, однак предикується про суб'єкт означення, як лю-

дина. Одиначна субстанція називається першою, тому що існує раніше, ніж універсальна; універсальна існує тільки через одиначну, тому й називається другою. Це не є поділ роду на види, бо перша субстанція не є видом, коли вона одиначна й індивідуальна. Отже, це лише перелік цих субстанцій, які викладаються в цьому предикаменті.

4. Поділ субстанції на різні роди й види дається у наведеній нижче схемі; тут, крім того, треба сказати дещо про те питання, яким запитується: чи бога треба прямо ставити у категорію субстанції, а чи лише треба вводити через якусь аналогію? Першу частину вперто захищають численні [автори], а мені з іншими здається набагато ймовірнішою друга частина. Причина: тому що смисл підтримуватись само собою не може бути в бога таким, який є у створених речах, хоч абстрагується від його вічності, незалежності, нескінченності й інших відмінностей. Інакше б створені речі оволодівали якимись ступенями божественної суті, з чого б впливало, що ступені у бога не мають однакової досконалості, а тому бог не є богом, так само впливало б, що створені речі таким однозначним оволодінням божественної суті становлять бога, і не може мати значення тут, за винятком противників [твердження], що людина, наприклад, через оволодіння душевністю не є твариною, і, подібно, створені речі не є богом через оволодіння способом існування само собою. Тому що у бога всі предикати однакової досконалості, то звідси впливає; якщо хоч один з них наділяється якійсь речі, то можуть наділятися всі, а загалом та річ є богом.

Наша думка підтверджується, по-перше, із св. письма «Ексод», 3⁴³, бог говорить про самого себе: «Я є сущий»; де, коли називає, що він сутне, і не обмежує жодною відмінністю, проте говорить, що це є його властивою ознакою, то ясно показує, що він є аналогічне сутне відносно створених [речей], бо якби він був синонімічним сутнім, то повинен би обмежуватись якоюсь відмінністю, // або
88 ця назва не була б властивою богові. По-друге, авторитетом св. Діонісія⁴⁴, який говорить: «Бог не є субстанція, а надсубстанція». По-третє, розумом,

тому що бог не є ані рід, ані вид, ані власне індивід; не рід і не вид, тому що не предикуються про численні [речі], які відрізняються окремим видом або числом; не є власне індивід, бо такий індивід предикуються тільки про одне, а бог — неподільно про три особи. Із-за цих та інших численних думок ми подаємо бога лише невластиво в категорії субстанції як щось аналогічне відносно створеної субстанції.

РОЗДІЛ 2

ВЛАСТИВОСТІ СУБСТАНЦІЇ

1. Нараховується шість властивостей субстанції.

Перша: небуття в суб'єкті, додай, належності, бо може бути в суб'єкті утворення, як видно із субстанційних форм, які становлять матерію; і в суб'єкті означення, або судження, як видно з універсальних субстанцій, які предикуються про одиничні [речі]. Ця властивість відповідає всякій субстанції, навіть не категоричній, тому що відповідає відмінностям субстанцій.

2. Друга: другі субстанції предикуються однозначно про перші, в чому універсальні субстанції протиставляються універсальним акциденціям, порівняним з одиничними субстанціями, а саме про які говоряться акциденції не однозначно і суттєво, а паронімічно, тобто неконкретно-акцидентально.

3. Третя: перші субстанції означають оце щось, тобто щось визначене, ніби вказане пальцем. А другі субстанції означають щось «яке», тобто загальну субстанцію, яка, оскільки вона є в субстанції означення, тобто є предикабільною про численні [речі], то ніби відходить від досконалого сенсу субстанції і певним чином імітує сенс акциденції. Так викладає Толет ⁴⁵.

4. Четверта: ніщо не є суперечним субстанції, додай: само собою. Бо субстанції можуть перечити собі своїми якими, як отрута суперечить істоті, вогонь — воді. Ця властивість сказана, треба розуміти, про власне протиріччя, за яким дві [речі], зміщені в одному роді, найбільше віддалені і взаємно себе відкидають від одного й того ж суб'єкта належності. Субстанції можуть бути названі супе-

речними в широкому [розумінні], оскільки дві субстанційні форми несумісні і відкидаються однією і тією ж матерією. Ця властивість відповідає не лише субстанції, а й кількості.

5. П'ята субстанція не сприймається більше чи менше, бо не можна сказати, що Петро вчора був менше людиною, тепер же він більше людиною, навіть якщо він більший.

Скажеш: Аристотель говорить, що одиничні субстанції є більше субстанціями, ніж універсальні. Відповідаю: розділяю, якщо субстанція виходить від субстантивациї,— стверджую, бо одиничні субстанції [відповідають] більш численним [речам], ніж універсальні, тому що вони відповідають не тільки акциденціям, а й універсальним субстанціям. А якщо субстанція походить від перебування, тобто неналежності, що є властивим для субстанції,— заперечую; бо й одинична субстанція є не більше незалежною від суб'єкта належності, ніж універсальна. Навіть можна сказати, ніби Аристотель говорив, що одна субстанція є більше субстанцією, ніж інша, якщо вона є в найнижчому ступені, наприклад: людина, ніж істота, і Петро, ніж людина, тому що нижча субстанція підлягає більшості, ніж вища, але не тоді, коли є у тому самому ступені.

Шоста й остання є: коли субстанція буде одна й та сама числом, то вона може сприймати в себе протилежності, так, одна й та сама людина є то хворою, то здоровою. Скажеш: вогонь не може бути холодним, отже, він не може сприймати протилежностей. Відповідаю: ця властивість не є четвертого способу, а саме щоб відповідала всякій субстанції і завжди, а тільки першого способу, тобто відповідає одній субстанції сприймати протилежності, хоч не всякій [субстанції].

ГЛАВА II

КІЛЬКІСТЬ //

РОЗДІЛ 1

ПРИРОДА І ПОДІЛ КІЛЬКОСТІ

1. Визначення кількості дане у вступі, тут для кращого його розуміння треба знати: є три головні [відмінності], які відділяють субстанцію від кіль-

кості, а саме що вона є вимірювальною; є подільною або можливою до ділення; і що вона простягнута [своїми] частинами. Що із цих трьох є суттєвим смислом кількості, автори сперечаються. Бо Фома вважає, що для кількості суттєвим є перше, а саме смисл виміру; деякі [автори] — друге, а саме смисл поділу; Скот з іншими — третє, а саме смисл протяжності. Його думку схвалюємо й ми, бо в тому треба ставити суттєвий смисл кожної речі, що є в ній першим з усього; а смисл протяжності є за своєю природою в кількості ранішим, ніж [смисл] поділу та виміру, бо щось може поділятися і вимірюватися з того, що є протяжним. Отже, в смислі протяжності полягають смисл і природа самої кількості, а смисл поділу і виміру є властивостями кількості, які ніби витікають із суттєвого принципу кількості.

Зрештою, протяжність кількісної речі розглядається двояко. Одна ніби зовнішня і схоплена відчуттям, а саме протяжність частин у відношенні до місця. А друга — внутрішня, цілком віддалена від відчуттів, а саме протяжність тих самих частин у відношенні до себе. Тут є складна суперечка між авторами, яка ж протяжність є суттєвим і найглибшим смислом кількості.

Дуранд вважав, що та зовнішня [протяжність] у відношенні до місця є суттєвою для кількості, оскільки твердив, що жодне тіло не наділене кількістю, яке не є протяжним у місці. А інші твердять, що суттєвий смисл кількості вміщений у протяжності частин за частинами у відношенні до себе, а не до місця. Підтверджують свою думку з найвеличнішого таїнства Євхаристії, де, кажуть, тіло Христа має всю свою кількість, яку має на небі, однак і без протяжності частин щодо місця. І звідси, оскільки істинна кількість тіла, принаймні, божественною здатністю, могла бути без тієї зовнішньої локальної протяжності, беруть, ніби це свідчить, що ця зовнішня [протяжність] не залежить від сутності кількості, оскільки суперечить, щоб щось було без того, що відноситься до його суті.

Ми також доводимо цю другу думку, але природним смислом, бо, напевно, природа є ранішою від протяжних частин кількісної речі прямо або

відносно себе, ніж відносно місця, тому що місце є чимсь зовнішнім для кількісної речі, і тому говоримо, що та зовнішня протяжність є тільки властивістю кількості, яка виходить із внутрішньої [протяжності]. А що євхаристичне тіло Христа наводиться для підтвердження, скажемо, що ми не знаємо цієї речі, бо хоч вірою маємо певним, що весь Христос з тілом і душею є у Євхаристії, однак способу, яким він є, зовсім не знаємо.

А щоб ти краще зрозумів, з яких частин є та протяжність, запам'ятай: в одному й тому ж тілі, наприклад у дереві, розглядається три роди частин, а саме частини суттєві метафізичні, якими є рід і відмінність, потім komponуючі фізичні частини, якими є матерія і форма; потім складові й ентитативні частини, щодо яких говорить, що в чомусь є більше чи менше субстанції, як у великому дереві — більше, у малому — менше. Отже, обов'язок кількості не той, щоб вона ставила одну суттєву метафізичну частину поза іншою (бо це не може статися, якщо складене суттєве метафізичне, або перманентне фізичне), але щоб спричиняла, щоб одна складова частина, чи ентитативна, була поза іншою. Отже, формальним наслідком кількості є те, що через неї складові частини тілесної субстанції мають між собою порядок і стан, з чого природно випливає, що також мають протяжність чи стан у місці, і з чого випливає, що той суб'єкт є подільним, потім, що він вимірний, рівний або нерівний з іншим.

2. Перед тим як буде репрезентуватися поділ кількості у схемі, тут треба вяснити: чи дискретна кількість, а саме число, також мова та місце, які відносяться деякими [авторами] до категорії кількості, є властивими видами кількості, так, щоб кількість відносно безперервного і дискретного, також мови і місця була однозначним родом? А щодо числа, то, треба вважати, воно не є істинним і властивим видом категоричної кількості, чи тому що число не є реальним сутнім, чи тому що воно не є чимсь одним само собою; бо якщо б число розглядалося формально, а саме замість якоїсь відірваної великої кількості єдностей, як є різні його види, як двозначне, тризначне та ін., то та сума

єдностей і лімітація, якою числа відрізняються між собою, цілком залежать від операції інтелекту, який збирає разом стільки і не більше єдностей. А якщо розглядається матеріально замість самих багатьох речей, то добре відомо, що число не може називатись одним само собою, а лише через додавання, як військо називається чимсь одним, бо щось одне само собою не може виникнути з численних повних і само собою існуючих речей.

Щодо мови: якби вона розглядалася фізично, то вона не є одно само собою, а складається з багатьох складів, а кожен склад є артикульованим звуком, відділеним від іншого складу, тобто артикульованим; і так треба повернути до числа, яке, ми сказали, не є видом властивої категоричної кількості, а якщо помітиш ту хвильку, в яку вимовляється будь-який склад, тоді вона буде віднесена до якогось виду поступової кількості, а саме руху або часу.

Нарешті, місце як місце не відноситься до категорії кількості, а до категорії «де», тому що місце як таке є якоюсь зовнішньою формою, взагалі не властивою, а доданою, яка не надає жодної протяжності названій речі; тому річ не називається від місця кількістю, а розміщеною, і всяка кількість є якась форма, що вперто спричиняє суб'єкт, який наділяє протяжністю, ніби свій формальний наслідок. А тут ми скажемо про місце як таке, наскільки воно є тим, що оточує і називає вміщену річ. Бо якщо воно розглядається як зовнішня поверхня вміщеної речі або оточуючого тіла, то воно як вид кількості відноситься до виду перманентної кількості, а саме // поверхні.

90

РОЗДІЛ 2 ВЛАСТИВОСТІ КІЛЬКОСТІ

1. Властивостей кількості є три. Перша: вона не має собі суперечного, тому що суперечні найбільше віддалені в одному й тому ж роді, що не може трапитися в кількості. Скажеш: мале і велике, також численні і нечисленні є суперечними, отже, кількість має суперечне. Відповідаю: вони не є суперечними, а відносними, бо ніщо не є малим

само собою, а відносно іншого, наприклад: лінія фута мала, але відносно ста футів, а не відносно себе. Скажеш, по-друге: найвище місце суперечне найнижчому і тому такі протилежні собі відносно і широко суперечно, а не вузько і властиво.

2. Друга: не сприймається більше і менше, бо не можна сказати, що поліно двоп'ядеве, а інше більше як двоп'ядеве; причина: тому що сприймати більше і менше значить допускати більш і менш численні частини однієї і тієї ж форми внутрішньо разом в одній і тій же частині суб'єкта, а частини кількості не містяться разом внутрішньо в одній і тій же частині суб'єкта, тому що розміщуються силою протяжності взаємно поза собою.

3. Третя: вона є фундаментом рівності й нерівності. Бо рівними є ті, кількість яких одна видом; нерівними — кількість яких різна. А якщо деякі називаються рівними або нерівними і, проте, не мають кількості, наприклад, говориться: рівні таланти, рівні сили, то вони називаються метафізично, як навіть називаються великими із-за істинної кількості, яка не є нічим іншим, як якоюсь досконалістю речі.

ГЛАВА III

ЯКІСТЬ //

РОЗДІЛ 1

ПРИРОДА І ПОДІЛ ЯКОСТІ

91

1. Назва якості сприймається по-різному. По-перше: як суттєва відмінність, тому говориться, що відмінність предикується в питанні — якою є річ? — і називаються якістю роду. Звідси — ствердження і заперечення називаються суттєвими якостями речення. По-друге: як будь-яка метафізична акциденція в такому розумінні, кажуть, властиво, загальна акциденція предикується в питанні: якою є річ? По-третє: властиво, замість того роду акциденції, про який тут говоримо, і він визначається Арістотелем, що він є те, згідно з чим речі називаються якими; однак ця дефініція здається менш належною, тому що й інші акциденції можуть так визначатися. Потім: це, здається, не є жодне пояснення,

а тому й не дефініція — пояснювати щось через те саме, бо так можна буде визначити всі інші роди речей, також узагалі всі речі; наприклад, кількість — це те, що робить щось кількісним, доблесть — те, що робить людину доблесною. Краще пояснювати другий з цих предикатів першим, ніж навпаки. Правильніше ти відповіси тому, хто запитує, що таке скільки, говорячи, що це є те, в чому є кількість, і тому, хто запитує, що таке доблесть, говорячи, що це є той [чоловік], у кого є доблесть, а не навпаки.

2. Тому сприймаємо дефініцію якості, яку дають коїмбрійці; вона, як ми виклали її у вступі, така: якість — це сутнє, яке доповнює і вдосконалює субстанцію в бутті або діянні. Так визначена якість відрізняється від усіх інших родів речей. Субстанція не є способом вдосконалення себе самої в діянні чи бутті. А кількість тільки простягає субстанцію, відношення до чогось відносить, дія і страждання є якимись дорогами до досконалості, а інші, як місце, час і решта, вже використовують добре оснащену субстанцію як для буття, так і для діяння. І говориться, що субстанція вдосконалюється якістю щодо буття не тому, що субстанція не є сама собою досконалим сутнім у своєму бутті, а тому, що краще існує прикрашена акциденція якості. Говориться, що вдосконалюється в діянні, тому що субстанція здійснює всі свої дії за допомогою якості, ніби якихось інструментів.

3. Про види якості, на які загальноно поділяють цей вид предикамента філософи, відомо із вступу, скільки їх і як вони визначаються. Тут тільки треба сказати дещо про відмінність членів [тому що види її двочленні]. Отже, по-перше: володіння від диспозиції відрізняється тим, що володіння міцна і стала якість і важко зрушувана суб'єктом, а диспозиція не міцна і не довготривала; ця відмінність є тільки випадковою, тому диспозиція називається ступенем до володіння, також неповним володінням. Потім, потенція й імпотенція відрізняються, тому що потенція природно більш сильна якість, як зір у юнака, а імпотенція слабша, як зір у дуже старого. Тому імпотенція тут не означає відсутність природної здатності, а її слабкість. Подібно,

чутлива якість відрізняється від страждання, тому що чутлива якість довготривала, як почервоніння від темпераменту, а страждання швидко минає, як почервоніння від сорому. Нарешті, форма і фігура відрізняється тим, що формою вона називається в речах фізичних і природних, а фігурою — в математичних і мистецьких. Звідси, округлість неба є формою, а округлість описаного кола або м'яча є фігурою. З цього ясно, що як володіння від диспозиції, так і природна потенція від імпотенції, чутлива якість від страждання, також фігура від форми відрізняються тільки випадково. І тому якість загально поділяється не на вісім, а на чотири види, а вже що стосується відмінності самих видів, то ясно, що вони між собою відрізняються суттєво: бо володіння і диспозиція є внутрішньою якістю речі, яка [якість] уникає відчуття і є прийдешньою або набутою. Природна потенція з імпотенцією є подібно внутрішньою якістю речі, однак природною, а не набутою. Чутлива якість із страждання хоч може називатися внутрішньою, тому що міститься в суб'єкті вище, ніж фігура, і форма, однак, схоплюється відчуттям. Нарешті, форма і фігура, по-перше, є зовні речі, чим відрізняються від усіх інших [ознак], тому є також схоплювальною [відчуттям], але не сама собою, а відносно чутливих якостей. І цим особливо відрізняється 92 від чутливої якості. //

РОЗДІЛ 2

ВЛАСТИВОСТІ ЯКОСТІ

1. Властивостей якості виділяється три.

Перша: вона має суперечче, бо чесноті суперечить вада, теплу — холод. Ця властивість відповідає тільки деяким якостям першого й третього видів. Якості другого й четвертого видів не мають протиріччя, як видно тому, хто досліджує.

2. Друга: сприймається більше і менше. Бо це може бути біле, а інше — більш біле, інше — менш. Тому що ступені білизни можуть бути в одній і тій самій частині суб'єкта і менш, і більш численні, так само [ступені] холоду і тепла, наприклад у заліза. Одне й те ж залізо тепер холодніше, як

узимку, менш тепле, як у теплуватій кімнаті. І ця властивість також не відповідає всякій якості, бо фігура не сприймається більше й менше.

3. Третя, яка є найбільш притаманною властивістю,— це фундамент подібності й неподібності, як кількість — фундамент рівності й нерівності. Бо подібними є ті, якість яких є одного виду, неподібними — ті, якість яких різна. Наприклад, людина називається подібною до людини, якщо або має ту саму сміливість, або ту саму простоту, або ті самі риси обличчя, або інші якості; неподібною, якщо ця сильна, а та слаба, ця біла, а та чорна та ін.

ГЛАВА IV ВІДНОШЕННЯ

93

РОЗДІЛ 1

ПРИРОДА ВІДНОШЕННЯ І ЙОГО ПОДІЛ

Відношення в широкому розумінні — це стан або ставлення одного до іншого. Що такий стан і ставлення даються в природі речей, найменше можна заперечувати, бо ясно показує це оте ступенювання між усіма речами, порядок і погодженість Всесвіту, який заслужено звичайно називають красою і гармонією світу, тому що всі речі взаємно одна з одною, одна з усіма і всі з усіма мають дивний порядок і відношення. А вже як одна річ відноситься до іншої, показує відношення.

2. Здебільшого одна річ може відноситись до іншої двома способами, а саме щодо самої речі і тільки щодо смислу або способу сприйняття. Звідси, одне відношення реальне, інше уявне. Реальним є стан, властивий самим речам, незалежно від інтелекту. Так, наслідок відноситься до причини і частина до цілого. Уявне відношення — це стан, встановлений розумом між деякими [речами], як відношення виду і роду.

Реальне відношення є або створене, або нестворене. Нествореним є стан або ставлення однієї божої особи до другої, а воно є чотирискладовим, а саме батьківство, яке є відношенням породжуючого принципу до свого терміна, тобто народженого сина; синівство, яким є відношення породженого

терміна до свого принципу, тобто батька; активна духовність, яка є відношенням духовного принципу, очевидно, батька до святого духа; і пасивна духовність, якою є ставлення святого духа до свого принципу, тобто батька, від якого єдиного походить; але це [стосується] теологів.

Створене відношення — це природне ставлення однієї створеної речі до іншої створеної або до самого творця речей.

3. Створене відношення поділяється на відношення трансцендентне і нетрансцендентне, або категоричне. Трансцендентним відношенням є стан, прихований у самій суті речі, або сама сутність абсолютної речі, віднесена за своєю суттю і природою до іншої, як душа висловлює трансцендентне відношення до тіла, частина до цілого і причина до наслідку, бо ці речі до тих відносяться за своєю суттю. Називається трансцендентним, або перехідним, тому, що переходить усі роди речей, бо немає майже нічого, що б не відносилось до іншого за своєю природою.

Нетрансцендентне, або категоричне, відношення — те, яке не міститься в суті речі, але їй надходить, як батьківство відносно людини, і це нетрансцендентне відношення стосується цього предикамента. Арістотелем воно визначається так: відношенням є те, яким щось цим самим, що є таким, відноситься до іншого. Бо рівне, наприклад, оскільки є рівне, відноситься рівністю до іншого, рівного собі; хазяїн, як є хазяїн, відноситься до хазяйського раба. Цей поділ інші [автори] повертають — щодо «бути названим» і щодо «бути» — так, щоб відношення щодо «бути названим» було трансцендентним, а відношення щодо «бути» було нетрансцендентним, або категоричним. І визначають їх, зведені в одне: щодо «бути названим» є те, яке спершу означає абсолютну річ, а відношення — через консеквенцію. Рука, наприклад, по-перше, означає живе тіло, потім частину цілого, тобто людини. Навпаки, віднесене щодо «бути» є те, що зі свого першого твердження означає відношення, а абсолютну річ або суб'єкт відношення — через консеквенцію, як батько, по-перше, і прямо означає батьківство, а по-друге, і наслідково — людину.

4. Далі, у категоричному відношенні потрібні три [речі], відрізані реально між собою; суб'єкт або та річ, яка відноситься; термін, або та річ, до якої відноситься; і фундамент такого відношення або сам смисл, через який те відноситься до цього. Ясно видно це у природі, у відношенні, наприклад, батька до сина. Суб'єктом є батько, а терміном — син, а фундаментом такого відношення є та минула дія, якою батько породив сина. Але фундамент ще є двоякий: віддалений і найближчий. Віддалений — той, який робить якусь підготовку, щоб одне відносилось до іншого, проте насправді не зумовлює відношення, як здатність людини народжувати; бо коли дана лише здатність народжувати, то не можна називати одного батьком іншого. Найближчий же той, що вже дійсно зумовлює, що одне відноситься до іншого, як у батькові сама дія народження або народження, і цей найближчий фундамент називається також смислом фундації. Цей смисл іноді є один в обох, тобто в суб'єкті й терміні, іноді подвійний: один — як у батькові дія народження, яка та сама називається стражданням відносно сина; другий — як у двох білих каменях дві білості, одна в цьому, інша в тому.

5. Суб'єкт і термін називаються релятивними; і якщо взаємно відносяться між собою, називаються корелятивними. Найближчих фундаментів відношення є два, і вони двочленні, а саме єдність і число, дія і страждання, їх згадує Арістотель у кн. 5 «Метафізики», розділ 15.

Під єдністю розуміється погодженість, яка, якщо буде погодженістю двох у суті або в природі, буде спричиняти відношення суттєвої ідентичності; якщо буде в кількості, відношенні, дії, стражданні, стані, володінні, місці, часі, то спричинятиме відношення різної подібності, а саме подібності в якості, яку висловлює біле до білого, подібності у відношенні, яку інші [автори] називають пропорціональністю, яку висловлює один господар до іншого господаря, як кожен з них відноситься до свого раба; подібності у дії, стражданні, яку висловлюють один діючий до іншого діючого і один пацієнт до іншого пацієнта; подібності стану та обставини, яку висловлює одне розміщення до іншого однаково роз-

міщеного, та одне, прикрите якоюсь річчю до іншого, однаково прикритого, подібність у місці, яку називають ворожнечею; її висловлює одне вміщене до іншого, вміщеного разом з ним.

Нарешті, подібність у часі, яка називається співвічністю, її висловлює одне, що триває в часі, до іншого, що триває в тому самому часі. Таким чином, треба сказати про число, через яке розуміється різна непогодженість, очевидно, в сутності; вона обґрунтовує відношення суттєвої відмінності у кількості, яке полягає у нерівності; у якості, // відношенні, дії, підляганні дії, стані, обставинах, місці, часі воно полягає у різній неподібності, тобто неподібності або краще невідповідності у якості, відношенні, дії, підляганні дії, стані, обставинах, місці, часі.

Дія зумовлює відношення причин до своїх наслідків, наприклад, батьків до дітей. Страждання зумовлює відношення наслідків до своїх причин, як дітей до батьків.

Скажеш з Арістотеля у цитованому місці, що якісь відношення базуються у вимірі та у вимірюваному, наприклад відношення знання до знаного, відчуття до чуттєвого; отже, є більше, ніж два найближчих фундаменти відношень. Відповідаю: у вимірі й у вимірюваному ґрунтуються якісь відношення, але не категоричні, а ті, які є відношеннями щодо «бути названим», як у наведених прикладах; і тому Арістотель, коли говорить про фундаменти всіх відношень, абстрагуючись від категоричних і некатегоричних, говорить, що деякі з них базуються у вимірі й вимірюваному, а ми тут говоримо тільки про найближчі фундаменти категоричних відношень.

Віддалених фундаментів відношень є стільки, скільки й категорій, як легко видно зі сказаного вище, тому що єдність і число, або погодженість і непогодженість, які є найближчими фундаментами, базуються в усіх категоріях.

Зрештою, відносно терміна, одне відношення є рівнозначності, інше — різнозначності. Відношення рівнозначності є, коли двоє взаємно відносяться через один і той же смысл в обох, як подібне до подібного. Відношення різнозначності є тоді, коли

двоє взаємно відносяться між собою через різний смисл, як батько відноситься до сина через батьківство, син до батька через синівство.

Крім того, інші [автори] поділяють відношення на взаємне та невзаємне. Взаємне є між батьком і сином, між подібним і подібним. Невзаємне, кажуть, є між зором і його об'єктом. Але цей поділ заслужено відкидається багатьма [авторами], бо як зір [бачить] об'єкт, так взаємно об'єкт бачить зір, бо не називався б об'єктом, якщо б не виставлявся зорові.

РОЗДІЛ 2

95

ЧИ КАТЕГОРИЧНЕ ВІДНОШЕННЯ РЕАЛЬНО ВІДРІЗНЯЄТЬСЯ ВІД СВОГО ФУНДАМЕНТУ?

Є такі [автори], які твердять, що категоричне відношення — це якась сутність, додана до фундаменту і реально від нього відрізнена. Проти них

1. кажу: категоричне відношення є сам фундамент, він визначає свій термін. По-перше, доводиться: тому що такі відношення хіба божественно можуть бути відокремленими від фундаментів, які визначають свої терміни. Бо коли двофутава кількість вміщена у двох палицях, то палиці не можуть не бути рівними, і чим довше в палицях залишатиметься така кількість, тим довше вони називатимуться рівними палицями. По-друге, якби категоричне відношення було чимсь реально відрізненим від фундаменту, то б впливало, що для стрибка комара реально змінювався весь світ, бо із-за стрибка комара все, що є у світі, набирає нового відношення більшої чи меншої віддалі від комара. Потім, необхідно було б зруйнувати навіть ті сутності відношень до стрибка комара, які були в світі раніше, тому що із-за нового стрибка постануть нові відношення, і так для стрибка комара слід було руйнувати і виводити майже безкопечні сутності.

Далі, запитую: продукувалися б ті сутності в Києві, як комар скакав у Петербурзі? По-третє: авторитетом Арістотеля, який у «Фізиці» (кн. 5, розділ 2) говорить: «У співвіднесених [речах] ви-

падає одному зміненому справджувати, що друге не змінене». А це не випадало б, якби відношення було доданою сутністю.

2. Протиставляється, по-перше: ті [речі] розрізняються реально, одна з яких може бути без другої, а фундамент може бути без відношення; наприклад, породжувальна здатність без батьківства, білість без подібності; отже, відношення відрізняється від фундаменту. Відповідаю, розділяю більший [засновок]: ті, одне з яких може ентитативно бути без другого, реально розглянутого, розрізняються реально — заперечую більший [засновок]. А фундамент може бути без відношення, розглянутого формально, — стверджую, розглянутого матеріально і ентитативно — заперечую менший [засновок] і консеквенцію. Бо Анхіз⁴⁶, наприклад, перед народженням Енея⁴⁷ вже мав батьківство ентитативно, і що тоді він не називався батьком, не походило із дефекту внутрішньої сутності, необхідної для цього, а з дефекту терміна, який є тільки умовою, без якої відношення формально не може бути.

По-друге: ті відрізняються реально, одне з яких може збільшуватись, коли друге ніяк не збільшене; відношення може збільшуватись, коли не збільшено фундамент; наприклад, якщо стіна А містить чотири ступені білості, а стіна В, раніше біла на шість [ступенів], втратила б два ступені білості, то тоді збільшилася б подібність стін від незбільшеної її білості, бо тоді називатимуться більш подібними, ніж були раніш. Отже, відповідаю: ті, одне з яких збільшується, коли друге не збільшене, якщо обидва будуть абсолютними, розрізняються реально — стверджую; якщо ж одне абсолютне, а друге відносне, розрізняються реально, — заперечую більший [засновок]. А відношення збільшується, коли не збільшений фундамент, і обидва є абсолютними, — заперечую, і одне абсолютне, а друге відносне — стверджую. Бо хоч подібність у білій стіні ентитативно є не що інше, як білість стіни, однак, тому що передбачає свій термін, очевидно, другу білу стіну, тому може по-різному змінюватись, збільшуватись, зменшуватись для здійснення різної зміни у терміні.

По-третє: більше розрізняються білість і подіб-

ність, ніж дві білості, тому що вони менше збігаються, а дві білості розрізняються реально, отже. Відповідаю, повертаючись: більше розрізняються істота Петра та істота вола, тому що менше збігаються; але істота Петра та істота вола розрізняються реально, отже, й істота Петра від розумного в Петрові розрізняється реально. Прямо відповідаю: білість і подібність більш розрізняються формально і розумом — стверджую, матеріально і відносно речі — заперечую. Бо із більшого розумового відрізнення не випливає більше реальне відрізнення, як було видно із розгляду.

По-четверте: якби відношення не відрізнялося від фундаменту, то б впливало, що відношення є субстанцією — консеквент абсурдний, отже, і антецедент. Висновок більшого [засновку] доводиться: природа Петра є субстанцією; але фундаментом відношення, яким Петро відноситься до Павла, коли має ту саму природу, що й Павло, є природа Петра. Отже, якщо б відношення не відрізнялося від фундаменту, то відношення було б субстанцією. Відповідаю: розділяю більший [засновок]: впливало б, що відношення з субстанцією — всяке відношення — заперечую; деяке, яким є відношення ідентичності специфічної природи між Петром і Павлом, — підрозділяю: субстанцією, розглянутою реально, матеріально, ентитативно, — стверджую; розглянутою формально і позначувально, — заперечую. Подібно розділяю менший [засновок], заперечую консеквенцію і кажу: ніщо не заважає, однак якась одна й та ж річ називається з різного погляду і акциденцією, й субстанцією, як у наведеному прикладі природа Петра, розглянута абсолютно і в собі, є субстанцією, і вона ж, розглянута, як є дуже подібна до природи Петра, є акциденцією, не фізично, а метафізично, тому що реально не відрізняється від свого суб'єкта.

По-п'яте: коли стіна з неподібної стає подібною, то вона набуває нової назви подібності, отже, набуває й нової сутності. Отже, відношення реально відрізняється від фундаменту. Відповідаю: допустивши антецедент, розділяю консеквент. Отже, набуває нової сутності, якщо набуває фундаменту подібності, — стверджую; набуває нової сутності, як-

що раніше мала фундамент подібності,— заперечую консеквенцію. Бо якщо одна стіна була білою, а друга з чорної стала білою, то хоч попередня набуває нової назви подібності, однак не набуває ніякої нової сутності; а друга, тому що набуває фундаменту подібності, тобто білості, набуває й нової сутності.

РОЗДІЛ 3

96 РОЗВ'ЯЗУЄ ДЕЯКІ ПИТАННЯ ПРО ВІДНОШЕННЯ //

Запитується, по-перше: чи категоричне відношення включає свій термін? Відповідаю заперечно; по-перше: тому що відношення є ставлення і дорога до терміна, а ставлення і дорога не включають, а тільки сповіщають те, до чого є ставлення і дорога. По-друге: тому що релятивне протиставляється своєму корелятивному; а якби відношення включало термін, то б два корелятивні не протиставлялися, бо взаємно включали б одне одного. По-третє: тому що відношення було б сутнім через акциденції, яке не має місця в категоріях. По-четверте: тому що батьківство, наприклад, якби включало синівство, то неправильно предикувалося про самого породжувача, а повинно предикуватися про породжувача разом з породженим. По-п'яте: тому що в божествах відношення батьківства не включає синівства, то вони реально відрізані.

Скажеш, по-перше: термін є про суть відношення, отже, він включається у відношення. Антецедент доводиться: все те, без чого річ не існує і не може початися, є про суть речі; а без терміна немає відношення і воно не може початися, отже. Відповідаю: заперечую антецедент; для доведення розділяю більший [засновок]: все те є про суть речі, без включення чого річ не може існувати ані розпочинатися,— стверджую; без чого визначеного річ не може існувати й починатися — заперечую. Так, наука не може починатися без визначеного об'єкта, однак об'єкт не є про суть науки, тому що наука може існувати, коли не існує об'єкт. Так і відношення, хоч не могло бути і розпочинатися без визначеного терміна, тобто не могло розпочинатися, якщо разом не означає свого терміна, однак і

термін не є про його суть, тому що відношення, наприклад батьківство, є в батькові, де немає терміна, а саме сина.

2. Запитується, по-друге: чи бог здатний до категоричного відношення? Відповідаю ствердно, тому що бог має відношення відмінності природи до створіння, коли природа його безмежно відрізнена від природи створених речей; також має відношення господаря до створіння, яке є його рабом.

Скажеш: якби бог мав категоричні відношення, то він би змінювався, бо запозичував би дещо в часі,— хибний консеквент, отже, і антецедент. Відповідаю: бог запозичував би в часі дещо позначальне, тобто почав би позначати, що створіння є різні за природою від його природи, також що вони підкорені його пануванню — стверджую; запозичував би щось ентитативне, тобто якусь нову суть,— заперечую. Бо відношення, як сказано, не є реально відрізнене від фундаменту.

Скажеш, по-друге: бог не є здатним для акциденції, а відношення є акциденцією. Отже, відповідаю: бог не здатний до фізичних акциденцій — стверджую; метафізичних, які тільки трапляються з різного погляду на одну й ту ж суть,— заперечую.

3. Запитується, по-третє: чи відношення призначається для абсолютного або релятивного, тобто чи термін відношення є сама сутність корелятивної речі, чи сама кореляція, наприклад термін батьківства — чи є сутністю сина, чи самим синівством?

Відповідаю: відношення призначається для абсолютного, а не для релятивного, або не призначається для протилежного відношення, а для його фундаменту, наприклад подібність стіни не призначається для подібності другої стіни, а для її білості. Доводиться, по-перше, тому що відношення призначається для чогось, ранішого від себе, бо відношення залежить від свого терміна, згідно з отаким виразом: коли дано фундамент і термін, виникає відношення. А протилежне відношення не є ранішим від свого відношення, тому що віднесені є разом у природі, як буде сказано пізніше, отже,

по-друге: як відношення призначалося для протилежного відношення, то воно залежало б також від самого себе; бо що залежить від іншого, те за-

лежить від усього того, від чого залежить інше; а у протилежній думці батьківство, наприклад, залежить від синівства, а синівство від батьківства. Отже, в тій думці батьківство залежить від себе самого, що є невігідним говорити. З цієї відповіді випливає, що якщо фундамент є релятивний, то відношення відноситься до релятивного, як видно в подібності одного батька з іншим батьком; а якщо є абсолютний (як частіше трапляється), то відношення відноситься до абсолютного, як видно в батьківстві. Причина: тому що фундамент одного відношення завжди є формальним терміном протилежного відношення.

Скажеш, по-перше, Арістотель каже: крило не є [властивістю] птаха, а крилом крилатого, отже, відношення, згідно з Арістотелем, не відноситься до абсолютного, а до релятивного. Відповідаю, заперечую консеквенцію. Бо Арістотель тільки цим хоче завжди відносити у відношеннях адекватний термін. А птах не є адекватним терміном крила; бо крила мають численні [істоти], як додає сам Арістотель, які не є птахами, як мухи, скарабеї та ін.

Скажеш, по-друге: цей же філософ сказав: коли все взято від хазяїна, крім буття хазяїна, і все від раба, крім буття раба, то господар буде ще господарем раба. Але в такій гіпотезі відношення господаря не зможе бути віднесеним ні до чого, хіба що до релятивного. Отже, відповідаю, заперечую менший засновок; бо у раба ще залишаться властивість і обов'язок коритися, для якого буде призначене відношення господаря. А коли Арістотель говорить: «коли все взято від раба, крім буття раба», то додає чуже, тобто те, що нічого не робить для раба в розумінні раба, наприклад коли беруться білість, фігура та ін.

Скажеш, по-третє: відношення призначається для свого протилежного, отже, для релятивного. Відповідаю, розділяю: відношення призначається для свого протилежного і для релятивного матеріально, тобто для того, що є протилежне і релятивне,— стверджую; для протилежного і релятивного формально, тобто наскільки є протилежним і релятивним,— заперечую. Бо батьківство, наприклад,

призначається для того, що спричиняє з боку терміна, щоб батько був батьком, а це не випереджає снівства, а пасивне народження, бо якби хто запитав, чому Петро є батьком Павла, то смішним було б відповідати: тому що Павло є син Петра, а треба було б відповісти: тому що Павло народжений від Петра.

Протиставивши: релятивне визначається через своє корелятивне, батько, наприклад, через сина, отже, релятивне призначається для корелятивного. //

97

Відповідаю, розділяю антецедент: релятивне визначається через своє корелятивне в матеріальному розумінні — стверджую; у формальному — заперечую. Бо точна дефініція повинна подаватись через щось, визначене попередньо, а одне релятивне в формальному розумінні не є ранішим від іншого, тому що вони віднесені природою одночасно; і тому одне релятивне не повинно позначатися через друге у формальному, а лише в матеріальному розумінні.

Скажеш, по-четверте: відношення призначається для терміна, яким є термін, а термін як термін є чимсь релятивним, бо термін є терміном призначеного; отже, відношення призначається для релятивного. Відповідаю: заперечую менший [засновок]; бо термін називається терміном не тому що відноситься до іншого, а тому що інше відноситься до нього або тому що призначає; і звідки формується такий аргумент для нашої думки: відношення призначається для терміна, як він є терміном; а термін як термін не є релятивним, інакше не був би більше терміном, а суб'єктом відношення. Отже, відношення не відноситься до терміна як до релятивного.

РОЗДІЛ 4 ВЛАСТИВОСТІ ВІДНОШЕННЯ

1. Є три головні властивості відношення. Перша: співвіднесені взаємно повертаються. Так, усякий батько є батьком потомства, і, навпаки, всяке потомство є потомством батька. Але щоб це відбулося належно, то співвіднесені треба віднести до

власних корелятивних, не треба, наприклад, говорити, що батько є батьком сина, а потомства, тому що він може бути батьком дочки; а якщо корелятивні не мають власних назв, то необхідно утворити назви, щоб, каже Арістотель, була сказана правда: тому що голова є головою головатості, а дишло є дишлом дишоватості.

2. Друга: співвіднесені є одночасні за природою: релятивне не може бути без другого або релятивні мають і необхідний, і нерозв'язальний зв'язок і взаємно себе підтримують, як: якщо є батько, то необхідно є потомство, і навпаки.

3. Третє: співвіднесені є одночасними у пізнанні й дефініції, бо одне релятивне не може бути пізнане ані визначене без другого, тому що був би обман другого; бо якби хто пізнав, що Петро є батьком Павла, то тим самим пізнає, що Павло є сином Петра.

4. Додаються дві інші, але менш головні властивості відношення. По-перше: відношення допускає суперечне, як подібність суперечна неподібності. Але це не відповідає всякому відношенню: бо подвійному, яке щодо половини є релятивним, ніщо не є суперечним.

По-друге: відношення сприймається більше і менше, бо два подібних можуть бути більш подібними і менш подібними. Але і це не відповідає всякому відношенню, бо одне подвійне не є більше подвійне, ніж інше,— як говорить сам Арістотель. Отже, ці дві властивості відповідають відношенню тільки щодо його фундаменту, а саме якщо фундамент сприймається більше і менше, також якщо матиме суперечне відношення, обгрунтоване таким фундаментом, то буде сприйматися більше і менше і буде мати суперечне. А якщо фундамент не сприймається ні більше, ні менше і не має протилежного, то й само відношення буде відноситись до природи фундаменту.

ГЛАВА V

ЩО ТАКЕ ДІЯ, З ЧОГО ВОНА СКЛАДАЄТЬСЯ
І ЯКІ ЇЇ ВЛАСТИВОСТІ?

Про дію, як і про решту предикаментів, скажемо дуже коротко, наслідуючи всіх філософів, чи тому, що вони [предикаменти] ясні само собою, чи тому, що трактування їх вимагає іншого, більш відповідного для себе місця. Бо звичайно ширше трактують про дію, місце, час у фізиці.

1. Арістотель визначає, що дія є актом цього в цьому, інші [автори] визначають, що це є акциденція, від якої річ називається діючою [агентом]. Але попереднє визначення не ясніше, ніж визначення річ, а наступне підлягає тій же трудності, яку ми бачили у визначеній якості. Тому ту саму, яка є у вступі, дефініцію затримаємо; дія є вправою активної потенції або дія є тоді, коли якась річ робить те, що може робити.

2. Відомий поділ дії на іманентну і перехідну. Іманентною є та, яка не переходить від свого принципу, від якого походить, або від потенції на іншу річ, а залишається в одній і тій же, як пізнання і бажання.

Перехідною дією є та, яка переходить на інші речі від потенції, від якої походить, як нагрівання вогню, бо відходить від вогню і переходить на річ, яку нагріває. Запам'ятай: дії, які не виходять поза речі, від яких походять, однак переходять від потенції в іншу потенцію або частину речі, в якій є така потенція, деякі [автори] називають невластиво іманентними, а деякі перехідними, але також менш властиво.

Запам'ятай: по-друге: всі перехідні виходять із тілесних потенцій чи властивостей, іманентні властиві тільки душі і називаються духовними.

Є й інші способи, якими звичайно поділяється дія, але ми, опустивши їх, поділимо її відносно різних суб'єктів, бо так поділ дії буде набагато зручнішим.

3. Від Арістотеля виходять дві властивості дії. Перша: дія має протилежність, бо нагрівання протиставляється охолодженню. Друга: дія сприймається більше і менше, бо нагрівання може бути

сильнішим чи слабшим. Проте ці властивості відповідають дії тільки в розумінні термінів, в яких міститься дія. Звідси, якщо терміни не мають протилежного і не сприймаються більше чи менше, то і дії також не мають протилежного і не сприймаються більше або менше, як видно в народженні, терміном якого є субстанція. //

ГЛАВА VI

ЩО ТАКЕ СТРАЖДАННЯ, З ЧОГО ВОНО СКЛАДАЄТЬСЯ І ЯКІ ЙОГО ВЛАСТИВОСТІ?

1. Страждання може сприйматись п'ятьма способами; по-перше: властивість, яка залишається від сутності певної речі і в ній сприймається як здатність сміятися від раціональності, — і називається стражданням, яке властиве людині. По-друге: за третій вид якості, однаково тривалий, і так блідість від страху називається стражданням. По-третє: за пасивне продовження — в цьому розумінні створення є певним стражданням. По-четверте: за сприйняття якоїсь шкоди й невідповідності; не говориться в тому смислі, в якому сприймається здоров'я, а [говориться в тому], який впадає у хворобу, і в цьому розумінні, чим більш шкідлива сприйнята якість, тим більшим є страждання, а це трапляється не лише тоді, коли якість шкідлива за своєю природою, як хвороба, а й тоді, коли випадково шкодить із-за відхилення [від норми], як величезна радість; і через цей смисл дії чуттєвого бажання в етиці називаються стражданнями, тому що вони виникають з неприродною зміною тіла. По-п'яте: сприймається за всяке прийнятне, як відповідне, так і невідповідне, і сприйняте в цьому смислі страждання відноситься до цього предиката.

2. Визначається воно Арістотелем, що це є акт цього від того; іншими [авторами] — що це акциденція, за якою річ називається такою, що страждає; але ясніше, здається, визначається [так]: страждання — це обмеження дії; або: страждання є тоді, коли якась річ сприймає й обмежує дію іншої речі, спрямовану на себе, тобто виконує обов'язок об'єкта, до якого спрямовується й обмежу-

ються акт і сама дія. А говориться, що дія обмежується, тому що в своєму об'єкті вона знаходить собі межу своєї дороги, до неї спрямовується і поза неї не виходить.

Страждання може поділятися так само, як поділена дія; бо кожній дії відповідає своє страждання. Давати тут окрему схему страждання є зайвим. Властивості страждання такі самі, як і властивості дії.

ГЛАВА VII

ЩО ТАКЕ МІСЦЕ (UBI)

І З ЧОГО ВОНО СКЛАДАЄТЬСЯ? //

99

Місце, або буття де-небудь, є не що інше, як наявність речі в місці або те, що залишається від прилягання місця до розміщеної речі. Інші [автори] визначають, що це є акциденція, якої річ набуває з того, що вона є в місці. А буття в місці може називатись і абсолютним, і відносним. Абсолютним може називатися або буття в загальному місці, як Петро є в храмі, або буття у власному місці, що може називатися дwoяко, а саме визначально, як говориться, що ангели є де-небудь, також наша душа є в тілі; і описово, як усі тіла; і також або в реальному місці, як тіла, які оточуються іншим тілом, або в уяві, як найвище небо. А відносне буття в місці називається шістьма способами, а саме зверху, знизу, спереду, ззаду, праворуч, ліворуч; звідси схема місця може бути такою (див. ор. с. 99).

ГЛАВА VIII

ЩО ТАКЕ ПОЛОЖЕННЯ

І З ЧОГО ВОНО СКЛАДАЄТЬСЯ?

Бути розміщеним означає мати частини тіла, розміщені певним способом щодо частини місця, як стояти, сидіти, тому треба зауважити, що тут бути розміщеним не сприймається за розміщення частин між собою, а за положення частин щодо частин місця. Розміщення частин між собою — форма або фігура — і відноситься до четвертого виду якості.

Поділ положення показує наступна схема (див. ор. с. 100).

ГЛАВА ІХ
ЩО ТАКЕ ЧАС (QUANDO) І З ЧОГО
СКЛАДАЄТЬСЯ?

Бути колись, значить бути в часі, або означає тривалість речі в часі. Інші [автори] визначають, що це є те, що залишається із додавання часу в тривалу в часі річ; також що це є акциденція, якої річ набуває через існування в часі.

Поділ часу подає дана схема (див. ор. с. 100).

ГЛАВА Х
ЩО ТАКЕ І З ЧОГО СКЛАДАЄТЬСЯ ВОЛОДІННЯ
(HABITUS), ТАКОЖ ЯКІ ВЛАСТИВОСТІ
ЧОТИРЬОХ ОСТАННІХ КАТЕГОРІЙ?

Володіння, як тут сприймається володіти, є оточення якогось тіла, особливо істоти, зроблене вигідно якимсь тілом, вважай: якийсь одяг чи прикраса. Деякі [автори] визначають, що це є те, що залишається з додавання одягу чи прикраси; також що це є акциденція, якої набуває річ через додавання одягу або через оточення іншої речі.

Поділ володіння видно з наступної схеми (див. ор. с. 100).

Звичайно від Арістотеля беруть дві спільні властивості чотирьох останніх категорій. Перша: що вони не мають властивого протилежного. Друга: що не сприймаються більше і менше. Однак володіння ще показує третю властивість, а саме що воно стосується тільки матеріальних чи тілесних речей. Зрештою, деякі [автори] правильно відносять до володіння умови. Перша: щоб фізичне тіло не було єдиним для істоти. Звідси шерсть, пір'я і луска не є володінням тих, яким відповідають природно. Друга: щоб це тіло співвідносилось з одягненою істотою, в цьому володіння відрізняється від місця, покривала та ін. Третє: щоб те тіло було корисним, тобто щоб одягало й прикрашало, звідси кайдани, ланцюги, вірвовки не є володінням.

І в цих десяти категоріях міститься нескінченна множинність речей так виразно і відокремлено,

що легко відрізнити, які відносяться до якої категорії і є в будь-якій категорії, яка їм більш загальна або менш спільна.

ГЛАВА XI ПОСТПРЕДИКАМЕНТИ

Постпредикаменти — це властивості (*affectio-nes*), які спільні для численних категорій, їх пояснює Арістотель після викладу своїх категорій, і нараховується їх звичайно п'ять, а саме протилежний, попереднього й наступного способу, способу буття, також сил руху і способу володіння. Проте до них деякі [автори] незаслужено додають більше і менше. Про способи попереднього і наступного, так само буття і види руху, про способи володіння достатньо сказано у вступі до логіки. Тому тут скажемо тільки про протилежні, а також про більші та менші.

1. Протилежні є чотирискладовими, а саме суперечні, привативні (*privativa*), протирічні та відносні. Суперечними є два позитивні, які вміщені в одному й тому ж роді, найбільше віддалені між собою і взаємно виключають себе в одному й тому ж суб'єкті. По-перше: називаються позитивними, в цьому відрізняються від привативних і протирічних. По-друге: називаються вміщеними в одному і тому ж роді, доповни: або найближчому, як білість і чорнота в роді кольору, або віддаленому, як справедливість і несправедливість в одному і тому ж роді характеру. По-третє: називаються найбільше віддаленими між собою, а саме дистанцією несприйнятливості, тобто які в одному й тому ж суб'єкті, принаймні, природно, і в своєму вибраному ступені не можуть суміщатися. По-четверте: називаються, що себе взаємно виключають, чим відрізняються від відносних.

Скажеш, по-перше: Арістотель у кн. 7 «Топіки», розділ 2, говорить, що суперечні є в одному й тому ж роді або в суперечних родах, отже, не завжди в одному й тому ж роді.

Відповідаю: коли Арістотель говорить, що суперечні є іноді в суперечних родах, то він розуміє найближчі роди, з чого не випливає, що протилеж-

ні не мають одного й того ж роду, принаймні, віддаленого. Скажеш, по-друге: чеснота і вада є суперечними, однак вони віддалені не найбільше, бо більше віддалена вада від вади, ніж чеснота від вади: наприклад: жадібність більш віддалена від марнотратності, ніж щедрість від марнотратності. Відповідаю: чеснота і вада є суперечними в роді звичаю — стверджую, в роді існуючого — заперечую. Подібно розділяю менший [засновок]: більш віддалена вада від вади в роді існуючого — стверджую, в роді звичаю — заперечую; звідси заперечую консеквенцію.

Чеснота найбільше віддалена від вади в тому роді, в якому їй протиставляється; а протиставляється їй в роді звичаю. І навіть іноді [протиставляється] подвійній ваді: одній через надлишок, другій через недолік як розділеній подвійним терміном; в роді існуючого чеснота не протиставляється ваді в усьому, а іноді подібна до неї, а саме в розумінні фізичного і сприйнятого матеріального акту. Так, щедрість подібна до марнотратності, тому що щедрість і марнотратність сходяться в тому, що обидві примушують давати.

Скажеш, по-третє: Арістотель (кн. 10 «Метафізики», текст 7) говорить, що є суперечність між володінням і позбавленням [форми], отже, суперечні не є двома позитивними. Відповідаю: Арістотель там розуміє під суперечністю всяке протиставлення і тому говорить, що є суперечність у широкому, а не вузькому розумінні між володінням і позбавленням.

Запитаєш: як суперечні взаємовиключаються з одного й того ж суб'єкта?

Відповідаю: виключення є двояке. Одне ефективне, яким є дія, котрою агент активно відкидає форму від якогось суб'єкта в продукуванні; інше несприятливе, коли хтось виганяє з води холод, вводячи в неї тепло. А друге формально, яким є виключення форми від суб'єкта із-за приєднання іншої форми, неможливої з попередньою. Так, сприйняте у воду тепло проганяє формально від неї холод. Отже, у визначенні треба розуміти формальне вигнання, тому що хоч якісь суперечні активно себе виганяють, як біле і чорне, але всі

виключають себе формально, і визначення повинно бути передане через щось, спільне для всякого визначеного.

Тут перераховуються Аристотелем п'ять афектів, або властивостей суперечних.

Перша: добру ніщо не протиставляється, тільки зло, а злу — і добро, і зло. Якщо чесноті не протиставляється нічого, крім вади, а ваді — чеснота й інша вада, то жадібності протиставляються і щедрість, і марнотратність.

Друга: коли одне з суперечних вміщене в природі, то не є необхідним шукати друге. Бо в природі речей може бути тільки білість і не бути чорноти, і в цьому суперечні відрізняються від відносних, які в природі є разом. //

101 Третя: суперечні не можуть бути одночасно в одному й тому ж суб'єкті, розумій: в одній і тій же частині суб'єкта і так, щоб обидва були однаково інтенсивні, бо по-різному інтенсивні або в різних частинах суб'єкта можуть бути разом два суперечні — ясне кожному.

Четверта: суперечні відносяться до суб'єкта або одним видом, як чеснота і вада для людини, або одним родом, як біле і чорне до істоти або до тіла.

П'ята: суперечні або є в одному й тому ж найближчому роді, як біле і чорне в одному й тому роді кольору, або в суперечних родах, як справедливість і несправедливість у чесноті й ваді, або самі є суперечними родами, як чеснота і вада.

Деякі з суперечних є безпосередніми, а деякі посередніми. Безпосередньо суперечними є ті, одне з яких, якщо є в суб'єкті, то необхідно немає другого, і навпаки, якщо немає одного, тим самим є друге, як здоров'я і хвороба в істоті. А посередніми є ті, з яких хоч обидва можуть бути разом в роді, однак обидва можуть не бути, і тому річ може бути позбавлена і того, й цього, як біле і чорне: бо може бути річ, яка не є ні біла, ні чорна, а позначена іншим кольором. А посередніми називаються тому, що між ними може вміщуватися щось середнє.

Привативними є ті, одне з яких є певною реальною формою, а друге — позбавленням цієї фор-

ми у придатному суб'єкті. Проте треба запам'ятати, що придатність суб'єкта слід розглядати щодо виду і щодо часу, тобто щоб весь вид суб'єкта був придатний для набуття форми, також щоб відповідав за часом. Звідси, якщо кіт не має згідно з видом здатності до бачення, то не можна сказати, що він власне сліпий. Так само щеня дев'яти днів не є власне нездатним їсти і сліпим, тому що за цей час не здатне мати зуби або бачити.

Форма, оскільки вона протиставляється позбавленню, називається Аристотелем володінням (*habitus*). Звідси така аксіома: [рух] від позбавлення до володіння не називається регресом. Щоб правильно зрозуміти цю аксіому, треба зауважити: перше — регрес не відбувається природно, бо божественно сліпому може бути відновлений зір, а мертвим — життя. По-друге: регрес не відбувається природно від цілковитого позбавлення до [однакового за числом] володіння, бо якщо в суб'єкті не буде тотального позбавлення, то регрес не може відбуватися до однакового за числом володіння також природно; наприклад: якщо б хтось насичувався відрізаною своєю частиною тіла; так може відбуватися регрес від цілковитого позбавлення, але не до однакового за числом володіння, як відбувається у людоїдів, коли вони поїдають людське м'ясо, яке цілком позбавлене раціональної душі, знову ж природно спричиняється [регрес] іншою раціональною душею, тобто [душею] людоїда.

По-третє: природно не відбувається регрес до володіння від позбавлення, яке знищує не тільки акт, а й потенцію. Якщо ж потенція ще не буде знищена, то регрес може відбуватися природно, бо хто спить, розбуджений ще може бачити, також медицина може відновити зір, якщо тільки орган не пошкоджений.

3. Протирічними є ті, одне з яких є позитивно існуюче, а друге — заперечення існуючого, як людина і не-людина. Четвертим способом для протирічних властиве те, що одне є завжди необхідно істинним про певний суб'єкт, а друге — хибним, чого немає в інших протилежних, як видно або звідти, що неіснуючим суб'єктам інших протилежних не відповідає жодне; антихрист не є ні бать-

ком, ні сином; ні здоровий, ні хворий, не зрячий і не сліпий, а вже є батьком або не-батьком, здоровим або нездоровим, зрячим або незрячим. Звідси аксіома: між двома протирічними немає середнього. Але скажеш: між зрячим і незрячим дається сліпий, отже, дається середнє. Відповідаю, розділяю: між зрячим і незрячим дається середнє, якщо незрячий сприймається специфічно — стверджую; якщо сприймається родово — заперечую. Отже, родове заперечення або в загальному є відсутністю якоїсь форми в суб'єкті і в такому розумінні поділяється на позбавлення і специфічне заперечення. Позбавлення — це відсутність у придатному суб'єкті, заперечення у непридатному суб'єкті, а протиріччі — це протиставлення між родовим утвердженням і запереченням, і тому воно не визнає жодного середнього.

4. Релятивними [відносинами] є ті, які протиставляються між собою взаємними відношеннями, як батько і син, цей подібний до того, а той до цього.

Запам'ятай: релятивні, які зливаються у єдність, здаються менш протилежними, тому що є більш погодженими, ніж суперечними, як, наприклад, подібне з подібним. А інші релятивні, а найбільше ті, які містяться в дії і стражданні, слід називати протилежними більш властиво, хоч і вони не так суперечать між собою, як названі вище три роди протилежних.

5. Більше і менше взагалі відносяться як до протилежності, так і до інтенсивності, наприклад, коли говориться, що тіло більш чи менш довге від другого [тіла], то відносяться вони до протилежності, а коли говориться, що воно більш чи менш біле, то тоді [вони відносяться] до інтенсивності.

Окремо і властиво вони відносяться лише до інтенсивності і до ослаблення і так сприймаються в категоріях Арістотеля. Більше, або інтенсивність, — це збільшення якості в одній і тій частині суб'єкта або відносно однієї і тієї частини суб'єкта. Так, коли тепла вода більше нагрівається, говориться, що тепло зростає; і коли те, що ми вже знаємо, вивчаємо краще, говориться, що зростає наше знання. Менше, або ослаблення, є зменшен-

ня кількості в одній і тій же частині суб'єкта або відносно однієї і тієї ж частини суб'єкта. Так, коли тепло зменшується або знання забувається, то говориться, що втрачаються. Частини інтенсивності називаються ступенями, які хоч можуть поділятися на більші й менші довільно, оскільки кількість довільно поділяється на більші й менші частини, однак найвищу природну інтенсивність філософи вважають восьмиступеневою. Звідси, коли говорять, що вогонь теплий, як три, є те саме, якби сказав, що вогонь є такий теплий, що ніщо не може бути теплішим. Коли кажуть, що вода тепла, як чотири, то це те саме, якби сказав [хтось], що вода теплувата. А лікарі говорять лише про чотири ступені інтенсивності, але четвертий ступінь лікарів є восьмим ступенем філософів, бо лікарі починають рахувати від кінця, тобто від п'ятого ступеня.

Тому коли кажуть, що щось є тепле, як один, то це означає те саме, якби говорили фізично, що воно є тепле, як п'ять. А причина, чому так кажуть, така: тому що мають смисл фізичної активності, а природні речі діють тільки фізично в розумінні якості, що стосується того відомого виразу, ніби всяка дія є із відношення більшої нерівності. //

КНИГА ДРУГА
В НІЙ ВИКЛАДАЄТЬСЯ ДЕЩО,
ЩО ВІДНОСИТЬСЯ
ДО ДРУГОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Те, що правильно встановлює другу операцію розуму, ми так розглянули у 2-й кн. нашого логічного вступу, що більше тут не маємо чого додати, але оскільки здебільшого навіть тут порушуються звичайно деякі інші питання про судження, тому цю книгу присвячуємо їх розв'язанню. Поділимо її не на трактати, як у вступі, а відразу на глави.

ГЛАВА I
ЧИ МЕНТАЛЬНЕ СУДЖЕННЯ
Є ПОДІЛЬНИМ АКТОМ?

1. Тут філософи дотримуються різних думок, одні кажуть, що оскільки слівне судження складається із трьох реально відрізнених слів, то і ментальне судження [складається] з трьох реально відрізнених понять, а саме суб'єкта, предиката та зв'язки. Інші кажуть, що ментальне судження складається тільки з двох реально відрізнених понять, одне з яких стосується суб'єкта, друге — предиката, однак не абсолютно, а відносно, як між собою взаємно погоджених, якщо судження буде стверджувальне; а якщо заперечне, то як взаємно непогоджених між собою. Ще інші говорять, що ментальне судження — це реально неподільна ентитативність пізнання, де суб'єкт і предикат, після того як будуть пізнані іншими актами, очевидно простого сприйняття, співставляються пов'язуванням чи відокремленням. З ними

2. кажу: ментальне судження — це один неподільний акт, який стосується двох крайніх [термі-

нів], пов'язуючи їх чи розділяючи. Доводиться, по-перше: якби ментальне судження не було неподільним актом, то найбільше не було б від того, що включало у собі численні поняття, як хочуть противники, а не включає даними поняттями і суб'єкта, і предиката, і зв'язки, так само й цілого речення, то не може впливати і судження. Так ми сприймаємо окремі терміни цього речення «Піски моря рівні числом». І, однак, ми не будемо судити, тому що нічого певного про цю річ не можна встановити, отже, ментальне судження є неподільним актом. По-друге: якби ментальне судження не було простим неподільним актом, а включало численні акти, то або окремі акти відносилися б до окремих частин судження, або окремі до всіх; не перше, бо були б численні поняття. І не судження, тому що судження повинно відноситись до всього, про що говориться, як погоджене чи непогоджене; не друге, тому що ті окремі акти були б цілими судженнями і тому не одним реченням, а багатьма, що є явно хибним.

3. Протиставиш, по-перше: Арістотель називає судження композицією, воно складне. Відповідаю: погоджуючись з антецедентом, заперечую консеквенцію, бо одне композиція, або компонуєчий акт, а інше складне. Або розділяю антецедент: композиція називається формальною, тобто компонуєча форма в думці є предикатом із суб'єктом — стверджую, суттєва композиція, ніби складається з численних сутностей, — заперечую. Розділяю і консеквент: отже, судження є складним дійсно і наглядно; тому наскільки в думці репрезентує об'єкт, очевидно, суб'єкт з предикатом — стверджую, формально і суттєво — заперечую.

По-друге: якби наше судження було простим і неподільним актом, то воно не відрізнялося б від ангельського — хибний консеквент, отже, і антецедент. Відповідаю: розділяю більший засновок: якби це був простий акт чи формально, чи субпозитивно, то [судження] не відрізнялося від ангельського — стверджую; якби був простий [акт] лише формально — заперечую. Також відрізняється людське судження від ангельського в тому, що людське виставляє наперед поняття суб'єкта і предиката,

а також компаративне поняття цілого речення. Ангельське, принаймні, в більшості випадків, не виставляє наперед [цих понять]. Зрештою, хоч би воно не відрізнялося в тому, що певно відрізняється в цьому від ангельського, бо людський інтелект судить залежно від відчуттів, ангельський — незалежно.

По-третє: ментальне судження таке ж, як і слівне, а слівне суттєво складне, отже, і ментальне [є суттєво складним].

Відповідаю: розділяю більший [засновок]: таким є ментальне судження репрезентативно й об'єктивно, яким є слівне — стверджую; таким є формально і суттєво — заперечую. Інакше воно було б ментальним матеріальним, як і слівне. Отже, ці судження подібні в уяві, а не в бутті, особливо щодо композиції, тому що те утворює язик численними словами в роті, а це може собі утворити інтелект, який є вищою потенцією, єдиним словом згідно з оцим виразом: те, що розсіяне в нижчих [потенціях], об'єднане у вищих.

Звідси зробиш висновок, що ментальне роздумування (*discursus*) є саме формально простим актом, бо ментальне судження так відноситься до речення, як ментальне судження до понять. Отже, оскільки ментальне судження формально не складається з багатьох понять, а формально полягає чи в простому знакові, чи вираженому через частини, то частин воно не має. Так і ментальне речення формально не складається з численних суджень, а формально полягає в простому внесеному судженні, вираженому частиною або іншим еквівалентом. //

103

ГЛАВА II

ЧИ ІЗ КОНТРАДИКТОРНИХ СУДЖЕНЬ ПРО ВИПАДКОВЕ МАЙБУТНЄ ОДНЕ Є БЕЗПЕРЕЧНО ІСТИННИМ, А ДРУГЕ БЕЗПЕРЕЧНО ХИБНИМ?

Щоб розв'язати це найславніше в цілій логіці питання, треба старанно розглянути всі його способи.

Отже, по-перше: йдеться про контрадикторні судження, тобто одне з яких заперечує те саме, що

друге стверджує. Такими є оці: «Петро завтра згрішить», «Петро завтра не згрішить». По-друге: йдеться про одиничні судження, бо про інші немає жодних труднощів — універсальні і часткові в необхідній матерії є істинними, якщо стверджують, хибними — якщо заперечують; в неможливій матерії — навпаки. У випадковій матерії всі універсальні хибні, а часткові — частіше істинні. По-третє: йдеться про одиничні судження про майбутнє, бо всі судження про минуле або теперішнє є безперечно істинними або хибними, тому що минулий чи теперішній об'єкт не може бути іншим. Звідси Арістотель [сказав]: «Що звершене, те не може бути незвершеним, також все існуюче, як би довго не було, воно є необхідне, а чого немає, як би довго не було, необхідно, щоб його не було».

По-четверте: йдеться про судження про випадкове майбутнє. Щоб зрозуміти це краще, пригадай, по-перше: дещо трапляється необхідно, інше не необхідно або випадково. Необхідно трапляється те, що не може не бути із субпозиції певної причини, чи фізичної, чи метафізичної, або є не так, як можливо. Оскільки завтра зійде сонце, то необхідно буде день, можливо [фізично]. Оскільки народиться людина, то необхідно буде істота, здатна сміятися [метафізично]. Випадково трапляється те, кажуть, що може бути із субпозиції своєї причини. Як можливо, що Петро завтра буде жити і станеться, що його гріха взагалі не буде, але можливо буде, можливо ні, бо може бути і не бути. Отже, випадковим майбутнім називається річ чи якась дія, якої тепер немає, але вона можлива, щоб бути або не бути, як завтрашній гріх Петра. Я сказав, майбутнє випадкове є річ чи дія, тому що хоч із випадковості дії добре впливає випадковість самої речі, якщо ж причина може щось робити або не робити, то й її наслідок може відбуватися або не відбуватися. Однак оскільки та випадковість могла розглядатися чи відносно існування речі, чи відносно дії причини, тому я сказав «річ» або «дія». І першою випадковістю називається випадковість в існуванні, другою — випадковість у діянні. Котра-небудь буде випадковістю майбутнього. Судження про таку

випадковість називаються [судженнями] про майбутнє випадкове. Запам'ятай, по-друге: ця випадковість, або невизначеність, залежить не від чого іншого, як від вільних причин — від бога, ангелів, людей. Бо якщо вільна величина, вміщена в ній [необхідності], має свою свободу, щоб могла це робити і не робити, то дією її є річ, створена діянням. Називається випадковою, тобто є такою, що могла не бути, якби так видавалося для її причини. Тому і весь цей світ щодо бога є випадковим, бо лише бог є так необхідним, що не залежить від якоїсь іншої причини і, якщо сам не хоче, міг би не бути. І необхідна причина, оскільки вона діє так, що не може не діяти, якщо її здатність не залежить від чогось іншого, то й її дія і наслідок не є випадковими, а називаються необхідними, тому що не існують так, що могли б не існувати. Зрештою, хоч випадкове походить від вільної причини, однак його не слід зливати з вільним, бо вільне вважається ширшим, ніж випадкове. Вільне розглядається дwoяко: активно й пасивно. Активним є те, що діє вільно, як бог, людина з точки зору своїх ефектів. Пасивним є те, що вільно виводиться від активного вільного або від вільної причини, наприклад, коли гріх чи чесноту називаємо вільною. І в тому, й іншому розумінні вільне не є одне й те саме, що й випадкове. Активне вільне не є одне й те саме, що й випадкове, — видно в самому богові, який вільний для діяння, і ніяк не є випадковим. А вільне пасивне не лише те називає випадковим, що безпосередньо походить з дивного судження вільної причини, а й все необхідне, яке ніби залежить від вільної причини, але не безпосередньо. Справді певною посередньою причиною чи необхідно поставленою умовою є те необхідне, але вільно підтримане вільною причиною, через яку і само те необхідне називається вільним згідно з вільною причиною. Наприклад, якщо хтось добровільно випиває отруту, то говориться, що смерть його була вільною, хоч не могла не бути, коли дана така умова, а саме вільне пиття отрути. Отже, коли йдеться і про випадкове, і про необхідне, то [необхідне] вважається ширшим, ніж випадкове.

Запам'ятай, по-третє: дещо є абсолютно випадковим, але не випадкове, якщо була дана якась причина чи умова, як, наприклад, рух у руці є абсолютно випадковий, це значить: якщо немає ніякої іншої причини, крім моєї волі, і нічого, щоб була якась умова необхідності, то рух у руці, якщо він буде, буде таким, що міг би не бути. Однак якщо буде якась інша причина, крім мене, або інша умова, що походить від мене самого чи від іншого, така, при наявності якої рука не могла б не рухатися, тоді рух у руці не буде випадковим. Наприклад, якщо хтось насильно схоплює мою руку або якщо я сам захочу писати, неможливим є, щоб у схопленні чи у писанні рука не рухалася. Отже, рух у руці є абсолютно випадковий, тому що залежить від вільної причини, необхідний із субпозиції, коли дані якісь причини або умови, він не може не бути. Отже, необхідними є не тільки ті, які взагалі залежать від необхідних причин, а й ті, які залежать від вільних. Але тому що самі вільні причини також щось дають вільно, однак таке, що, коли воно дане, то те інше не може бути, тому смішним було б, якби хто сказав, що людина хоче себе порубати, однак не хоче відділяти свою душу від тіла, бо // порубання є випадковим, а відокремлення душі, можливе при такому порубанні, є взагалі обов'язковим.

Деякі і є абсолютно випадковими, і випадковими із субпозиції, очевидно, ті, які при даній певній умові ще можуть бути і не бути, і вони залежать від дивної волі вільної причини або тому, що така умова взагалі не має нічого для їхнього буття; наприклад, коли скажеш: «Якщо цар індійців спить, то цар персів не спить». Або коли така умова вводить щось до їхнього буття, то, зрештою, не зобов'язує; наприклад, якщо Петро порадив Павлові вбити ворога, то Павло зробив це не тому, що необхідно, хоч ця порада привела до вчинку; однак, коли б не була дана порада, цього могло не статися. Отже, судження про випадкове майбутнє можуть бути або абсолютними, як: «Петро завтра згрішить», або зумовленими, але ці знову або зумовленими, такими, що коли дана їх умова, то необхідно впливає наслідок, як: «Якщо Петро

порубає Павла, то душа Павла відокремиться від його тіла»; або такими, що коли дана їх умова, наслідок може бути і не бути: «Якщо Петро завтра намагатиметься, то згрішить». Тут не стоїть питання про ті їхні середні засоби, бо майбутнє не є випадковим, хоч умова випадкова, а лише про раніші та пізніші.

5. Нарешті запитується: чи одне безперечно істинне, друге безперечно хибне? Тут треба зауважити, що інакше бути безперечно чимсь істинним відносно себе, інакше безперечно істинним відносно нас. Безперечно істинне відносно себе є тоді, коли щось є істинне, але ми не знаємо, чи воно істинне, чи хибне, як дійсно є істинним (якщо повіримо історикові), що Фабій був диктатором і розбив сили Ганнібала. Але, однак, це невідоме для сільських людей. А безперечно істинним відносно нас називається те, що і є істинним, і нам ясно, що воно є істинним. Питання тут не в тому, чи контрадикторні судження про випадкове майбутнє є безперечно істинні чи хибні, кажу, навіть безперечно щодо нас, бо це питання було б пустим, коли все і про минуле, і про теперішнє не є безперечно істинним щодо нас, а запитується, чи воно є безперечно істинним щодо себе.

У цій справі негативну частину захищає сам Арістотель, хоч численні [автори] намагаються інакше пояснити його думку, то роблять марно, бо він ясно викладає свою думку і намагається довести багатьом у цілому 8-му розділі книги «Про інтерпретацію». Але тому що наслідуємо правду, а не Арістотеля, тому кажу: із контрадикторних суджень про випадкове майбутнє, чи абсолютних, чи зумовлених, одне є безперечно істинним, друге безперечно хибним щодо себе, хоч не щодо нас, тобто хоч нам не ясно, яке є хибним, а яке істинним. Доводиться, по-перше: судження, яке відповідає своєму об'єктові, є безперечно хибне. Але одне з контрадикторних суджень про випадкове майбутнє відповідає об'єктові, друге не відповідає. Отже, більший [засновок] впливає із визначення істинності; менший виявляється так істинним у цих судженнях: «Петро згрішить», «Петро не згрішить». Об'єктом є гріх Петра. Одне говорить, що

цей гріх буде, друге — що не буде. А тому що гріх не може бути і не бути, або і не бути і бути, але взагалі або буде, або не буде, тоді якщо гріх буде, то стверджувальне повідомляє це майбутнє і є відповідним для нього, а заперечне є невідповідним. Якщо гріха не буде, тоді заперечне є відповідним, а стверджувальне невідповідним.

* По-друге: це саме підтверджую так: стверджувальне судження про необхідне майбутнє є істинним тому, що майбутнє необхідно не буде. Через те, що річ буде необхідно, судження не просто істинне, а істинно необхідне, оскільки істинність залежить від самої майбутності, а необхідність істинності — від необхідності майбутності. Отже, вистачає для істинності судження навіть про випадкове майбутнє, що буде річ, яку повідомляє, що вона буде. Бо те, що річ буде не необхідно, а випадково, шкодить, щоб це речення не називалось необхідно істинним, а щоб називалось — нічого не шкодить. Також є та сама причина, яка всюди робить істинні судження про майбутнє, а саме майбутність речі. Отже, якщо річ буде, то істинним є стверджувальне й хибним заперечне; якщо не буде, то заперечне істинне, а стверджувальне хибне.

По-третє, якщо із контрадикторних суджень про випадкове майбутнє одне не є безперечно хибним, тоді ці судження не є контрадикторними — консеквент абсурдний, бо вони були б контрадикторними і не були б, отже, і антецедент. Висновок більшого [засновку] доводиться: природа контрадикторних суджень така, що одне завжди істинне, а друге завжди хибне; а якби одне із контрадикторних [суджень] про випадкове майбутнє не було безперечно істинне, а друге безперечно хибне, то одне не було б завжди істинне, а друге завжди хибне. Отже, якщо більше питання дуже певне, то висновок меншого виявляє, що речення є безперечно істинним, і це не що інше, як є істинне в собі; отже, коли і т. д.

* Навпроти цих рядків рукопису написано: «В заперечному необхідне, напр.: Петро завтра не літатиме» (див.: ст. 28, розділ 2).

По-четверте: якщо із контрадикторних суджень про випадкове минуле одне не є безперечно істинним, а друге безперечно хибним, то впливає, що бог не знає, яке судження про майбутній гріх Петра є істинним; або якщо знає, то одне з них є істинним, друге хибним.

І ти не скажеш, що одне є істинним, але не безперечно або непевно, бо під такими прислівниками «безперечно», «певно» і та ін. або розумієш певне щодо нас, і стверджую, що для нас ніщо не є певним. Але питання стоїть не про це. Якщо ти розумієш хибне щодо самої речі, то кажеш, що воно є безперечно істинним щодо себе. Це не що інше, як те, що сказано в собі або дійсно, є дійсно істинним; отже, коли бог пізнає майбутній гріх Петра, тоді стверджувальне судження є безперечно істинним, або істинне щодо себе. Оскільки майбутній гріх є не тому, що бог знає, а тому, що бог знає, що гріх є майбутній, так однаково судження не тому істинне щодо себе, що бог знає його як істинне, а навпаки, тому бог пізнає, що воно є істинним щодо себе.

Але погляньте, що кажуть проти нас противники на свій захист.

Спершу візьми перед очі всі контрадикторні судження про випадкове теперішнє й минуле, бо все, що противники говорять проти нас, полягає в цій суперечності: чи все може бути перетворене судженнями // про теперішнє й минуле.

105

Отже, протиставляють, по-перше: ті, які безперечно істинні, істинні необхідно. Але судження про випадкове майбутнє не можуть бути необхідно істинними, тому що тільки те судження само є необхідним, яке є в необхідній матерії; але воно є необхідно істинним. Отже, і доводиться більший [засновок]: ті, які безперечно істинні, є незмінно істинними, це значить; не можуть не бути істинними, а це значить бути істинним необхідно. Відповідаю, по-перше: стверджуючи про судження про минуле або теперішнє, які безперечно істинні, що вони є незмінно істинні і тому необхідно істинні. Але що судження про теперішнє і минуле випадкове є безперечно істинні, як стверджують противники, отже, є незмінно і необхідно істинні,— то що

противники на це скажуть? Про судження про минуле або теперішнє їм треба відповісти те, що про судження про випадкове майбутнє.

Відповідаю, по-друге, заперечуючи більший [засновок] цього твердження, розділяю більший: ті, що безперечно істинні, є істинні незмінно. Створивши гіпотезу, що вони є,— стверджую; не створивши жодної гіпотези й абсолютно,— заперечую. Таким же чином розділяю менший [засновок] і заперечую консеквенцію. Незмінно істинне може сприйматись подвійно. По-перше, без всякої гіпотези, без субпозиції екзистенції, як, наприклад: «Людина — розумна істота» є так істинне, що ніколи не може бути хибним, і навіть можна нічого не подавати про екзистенцію людини, але цілком знаючи наперед про неї. По-друге: з субпозицією гіпотези або екзистенції, як «Петро вже заперечив Христа» — неможливо, щоб було хибним, що він його заперечив. Адже, однак, це не дано абсолютно істинним, що він заперечив, бо здійснене не може бути нездійсненим. Зрештою, він міг би, говорячи абсолютно, не заперечувати, отже, ці [судження] є безперечно істинними; незмінно всі є істинними; але одні незмінно абсолютно, інші тільки з гіпотези незмінно абсолютно істинні — є необхідно істинними, незмінно істинні з гіпотези не є необхідно істинними. Інакше не було б взагалі нічого, що не було б необхідно істинним, бо немає взагалі нічого, що не є, принаймні, з гіпотези, незмінно істинним.

По-друге, закидають: необхідні судження відрізняються від випадкових тим, що ті вічні і завжди істинні, а ці є в часі. Але якби судження про випадкове майбутнє були безперечно істинними, то були б істинними вічно, бо не можна визначити час, коли вони починають бути істинними; бо чи вже сьогодні є істинними, а вчора істинними не були? Отже, будуть необхідними, не випадковими тому, що коли є протирічне, то вони були б і не випадковими, і необхідними, і не можуть бути безперечно істинними. Відповідаю, по-перше, відкидаючи аргумент: якщо судження про випадкове минуле є безперечно істинними, то вони істинні вічно, і час не може бути визначений, як, напри-

клад, оце судження «Август правив у Римі» — перестає бути істинним. Відповідаю, по-друге: заперечуючи менший [засновок], бо хоч оце судження істинне споконвіку: «Антихрист буде грішити», однак коли Антихрист загине, воно перестане бути істинним, бо не буде називатись істинним у майбутньому; але ні, якщо в минулому грішив; а необхідні завжди істинні, вони ніколи не починають, ніколи не перестають бути істинними. Крім того, та відмінність має місце між випадковими й необхідними судженнями в теперішності, як: «Сократ дискутує» і «Людина є істота». І через те що необхідне судження без субпозиції речі становить її предикати і тому, чи річ є, чи її немає, судження є істинним, тому що предикати вважаються такими, якими представляються судженням. Випадкове пов'язує предикати речі і дає речі її ж екзистенцію. Тому оце судження «Сократ дискутує» можна пояснити так: «Сократ існує і дискутує», а саме «Людина є істота», не говорить: «Людина існує і є істотою».

По-третє: судження є істинним або хибним, тому що річ є або не є; а майбутня випадкова річ не є безперечно для буття чи не-буття, отже, і судження, яке висловлює оту майбутню [річ], буде індиферентним і не визначеним для хибності чи істинності. Відповідаю: розділяю більший [засновок]: судження є істинним або хибним, тому що річ є або не є в той час, коли мається на увазі само судження,— заперечую, тому що є або не є річ в той час, який повідомляє судження,— стверджую. Розділяю менший [засновок]: але майбутня випадкова річ не визначена для буття або небуття тоді, коли мається на увазі судження,— стверджую; тоді, коли судження говорить, що воно буде,— заперечую; бо в тому часі, в якому повідомляє судження, річ буде, річ не може бути і не-бути, але або буде, або не буде.

По-четверте: якби судження про майбутнє випадкове було безперечно істинним, то бог безперечно пізнав би його останній об'єкт, і так той об'єкт виходив би необхідно, бо що бог безперечно пізнає, те необхідно виходить. Але бог безперечно не пізнає кінцевого об'єкта судження про майбут-

не випадкове, і він не може необхідно впливати, інакше судження було б не випадковим, а необхідним, або, краще, було б одночасно і випадковим, і необхідним, що є протирічним. Отже, відповідаю: погоджуючись з попередньою частиною більшого [засновку], розділяю наступну: той об'єкт необхідно впливатиме з необхідності консеквента — стверджую, антецедента — заперечую. Необхідність екзистенції речей є двоякою — антецедент і консеквент. Антецедент є тоді, коли якась річ походить з необхідної причини, як день від сонця, бо й сама вона тоді є необхідною, оскільки, коли сонце зійшло, день не може не бути. Ця необхідність називається антецедентом, тому випереджає річ в її причині і ставить її необхідно, спершу є вона, а потім річ. А необхідність — консеквент є тоді, коли екзистенція речі розглядається субпозитивно, що річ уже існує, бо коли щось існує, то не може не існувати. Ця необхідність називається консеквентною, тому що спрямовується до речі, бо якась річ може виникати вільно, але коли вона звершена, то більше вона не може бути вільною — виникати чи не виникати. Отже, ця консеквентна необхідність в майбутній речі впливає із пізнання бога; не пізнання бога вважає, що річ є, а краще майбутня річ зумовлює знання бога про себе (зумовлює, кажу, таким чином, яким об'єкти зумовлюють акт); однак необхідно, щоб та річ була, яка, бог знає, буде так, як необхідно, що є сонце, коли його бачимо; для бога ж майбутнє є ніби сучасне. Зрештою, ця необхідність є консеквентною, бо цей аргумент може бути звернений на судження про випадкове теперішнє або минуле, бо і їх бачить бог, і якщо б навіть не бачив, то здійснення не може бути нездійсненим, а що виникає, те не може не виникати, однак //

106

По-п'яте: істинність судження зумовлюється об'єктом; але істинність судження про випадкове майбутнє не може зумовлюватись об'єктом, отже, менший [засновок]: об'єктом судження про випадкове майбутнє є майбутня річ; а істинність судження не може зумовлюватись майбутньою річ-

чю. Отже, менший [засновок]: майбутня річ перш ніж існує не є нічим, а нічим зумовлюється хіба ніщо; істинність же, як вчить Арістотель («Метафізика», кн. 9), слідує за сутністю. Відповідаю: заперечую менший [засновок] першого і другого силогізму, третього — розділяю, коли з нічого є ніщо, хіба що зумовлюється ніщо — стверджую; нічим, яке в один час є нічим, а в інший — чимсь, ніщо не зумовлюється — заперечую. А майбутня річ хоч для теперішності є нічим, однак не є нічим для майбутнього; людина, наприклад, яка ще не є народжена, хоч тепер є нічим, однак коли буде народжена, не буде нічим. Через це майбутні речі як майбутні можуть зумовлювати істинність судження.

Скажеш: майбутня випадкова річ може не бути, отже, тоді і в майбутньому не буде нічого і тому вона не зумовлюватиме істинності. Відповідаю: допустивши антецедент, розділяю консеквент: тоді не буде зумовлювати істинності стверджувального контрадикторного судження — стверджую, заперечного — заперечую. Отже, ще буде одне із контрадикторних суджень безперечно істинним, друге — безперечно хибним, а що Арістотель вчить, що істинність є від сутності, то треба розуміти — трансцендентальна істинність, яка відповідає для всякого буття, чи екзистенційного, чи можливого, а не істинність екзистенції, а якщо немає нічого істинного, що насправді не існує, то інакше і необхідні судження про майбутнє не були б істинними, ані про випадкове минуле, бо тих об'єкти ще не існують, а цих вже не існують.

ГЛАВА III

ЧИ МОЖЕ СУДЖЕННЯ ПРО ІСТИННЕ ЗМІНИТИСЯ НА ХИБНЕ?

1. Певним є, що судження в необхідній і неможливій матерії із істинних не можуть ставати хибними і навпаки. Коли питання стосується незмінної матерії, отже, йдеться про судження у випадковій матерії, то кажу: судження може змінюватись із істинного у хибне. Доводиться: оце судження «Петро біжить», якщо воно триває три або більше трьох моментів, з яких у першому Петро

біг, у другому перебував у спокої, у третьому знову біг, то назване судження в першому моменті часу було істинним, бо відповідне своєму об'єктові, у другому — хибним, бо було невідповідне об'єктові, у третьому — знову істинне, бо знову стає відповідним об'єктові. І не та причина, чому це твердження старанніше доводимо, а тому що треба подивитись, що інакше протиставляють. Серед інших [авторів] перший виступає Арріага⁴⁸, який, ніби це була суперечка про втрату спадкового царства, пише детальну контрверсію про цю справу.

2. Отже, протиставляє, по-перше, заперечує, що Петро в даний час біжить і не біжить, а про речення «Петро біжить» каже: Петро біжить в якомусь проміжку, отже, воно відповідне своєму об'єктові, не може стати невідповідним. Відповідаю: заперечую менший [засновок], бо назване судження не говорить визначено і певно, що Петро біжить у тому чи іншому проміжку часу, або, якщо скаже, то стверджує, що це судження не можна так змінити. Але питання тут стоїть не про якесь певне одиничне судження, яке дає Арріага, і не про всяке, а про певне будь-яке. Тому якщо я утворюю отаке судження «Петро тепер біжить» через оте «тепер», не позначаючи цей проміжок, а теперішність існування судження, то оце «тепер», тому що є чимсь загальним відносно численних проміжків, не визначає того чи іншого проміжку, а лише проміжок взагалі існування судження, і тому що проміжок підходить, і що він існує з судження, то про нього йдеться, і коли він відходить, а приходить інший, про це подає те саме судження. І в такому випадку закид Арріаги не має ніякої сили, коли в першому проміжку Петро біжить, у другому, який після того першого подає судження, перебуває в спокої, і не скажеш, що впливає інше судження, якщо так змінюється об'єкт, а саме проміжок, бо коли змінився об'єкт, змінюється судження; тому, якщо спершу було істинне, то створене потім є хибним, не те ж саме стало хибним, яке спершу було істинним, бо це є одне, а те інше, і наша відповідь буде поза питанням. Чи не це кажу, закинеш, бо судження, яке взагалі про щось повідомляє невизначено, не змінюється на інше,

а є одним і тим же, хоч поодинокі об'єкти змінюються, бо і поодинокі, як визначено поодинокі, не є його об'єктами, а поодинокими, сприйнятими як істинне, таємне і невизначене, а саме коли якийсь термін судження щодо слова нічого певного не виражає, однак щодо речі має певне значення. Тому це судження «Тепер пливе якийсь корабель» є істинним, якщо якийсь певний корабель пливе і в даний час, хоч перший корабель стоїть, і хай якийсь інший починає плисти, те судження є таким же і ще істинним, а коли взагалі жоден корабель не пливе і судження ще подає, що він пливе, то це судження хибне. Ця відповідь, як свідчить сам Арріага в диспуті 14 в «Логіці», відділ 2, під цифрою 3, змушує якихось противників змінити думку, але дивно, чому його самого до цього не змушують усі інші, бо Арріага не дає жодного розв'язання, хоч багатьма словами намагається відповісти. Одне те є в нього найвищим, коли каже: «Говорять, що люди, які є на форумі, бігають» (бо це судження наводить як приклад), хоч те судження підтверджується і Петром; якщо Петро є на форумі, і Павлом, якщо є Павло, й іншими таким же чином, однак він каже: воно підтверджується ними не абсолютно, а умовно, а саме якщо він є на форумі й бігає, то тільки ним підтверджується. І коли не Петро, а Павло, то підтверджується лише Павлом. Тому якщо те саме судження залишається через численні моменти часу, в перший з яких на форумі був Петро і бігав, в другий перестав бігати, а прийшов Павло і почав бігати, то в обох моментах судження було істинним, хоч у першому даємо через Петра, у другому — через Павла. Отже, тому що і в третьому проміжку також триває ще те саме судження, однак люди, які є на форумі, не бігають, то нарешті це саме судження буде хибним. І що тут сказано про людей невизначено, те саме скажи й про невизначені проміжки, як у цьому судженні «Петро тепер біжить». //

107

По-друге, що протиставляє Арріага: оце, каже, судження «Петро тепер біжить», або говорить про певний теперішній проміжок і поверне перший аргумент, а якщо не про певний [говорить], а невизначено, то запитую, каже, чи зв'язно про всі? І так

[судження] завжди хибне, бо для фальсифікації зв'язного судження досить, щоб одне з тих, які пов'язуються, поводитися не так, а диз'юнктивно, і воно завжди буде істинним; навпаки, для підтвердження диз'юнктивного судження досить, щоб одне з тих, які роз'єднуються, поводитися так, як велить судження.

Відповідаю: це судження «Петро тепер біжить — оте «тепер» не може безперечно говорити про певний проміжок, як дана відповідь вище, не може й кон'юнктивно, а диз'юнктивно, однак невизначено й туманно, так що оте «тепер» хоч виражає слово, як воно є взагалі проміжок, але можна сказати будь-яке «тепер», то, однак, воно подає цей певний проміжок, потім той інший, що надходить, і т. д. Так і це інше [судження] «Якийсь корабель пливе» не показує, який. Зрештою, якщо воно істинне, то подає той певний, який пливе, і якщо цей не рухається, то подає інший однаково певний, і так про інші.

Твердження останньої частини аргумента розділяю так: для підтвердження диз'юнктивного судження досить, щоб одне з них, які діляться, поводитися так, як велить судження, кажу одне, в розумінні чи визначено, чи невизначено — стверджую, завжди в розумінні визначеного — заперечую.

Інші [автори] протиставляють так: це судження висловлене Христом: «Петре, тричі мене заперечиш» — є у випадковій матерії, однак ніколи не може бути хибним, тому що йдеться про віру. Отже, відповідаю: заперечую антецедент. Також те судження, яке є, вже хибне, бо Петро не може в майбутньому заперечити Христа. Розділяю доказ, він є про віру; що Христос вимовив це судження і що воно є істинне — стверджую; що тепер є про віру і що є істинним — заперечую.

ГЛАВА IV

ЧИ ОДНЕ Й ТЕ Ж СУДЖЕННЯ ОДНОЧАСНО МОЖЕ БУТИ ІСТИННИМ І ХИБНИМ?

1. Щодо цього питання, то хіба що не володіючий собою вважав би, що його треба розв'язувати не негативно, інакше й контрадикторні обидва одночасно могли б бути істинними. Але є якісь гені-

ально вигадані судження, які не тільки завжди здаються істинними й хибними, а й тому істинні, що хибні, і тим самим, тому що хибні, істинні. Як, наприклад, якби Петро сказав Павлові: «Павле, якщо ти скажеш до мене щось перше, то дам тобі золоту монету» (буде істинним). А Павло це перше скаже до нього: «Ніколи ти не даси мені золотої монети». В такому випадку судження Петра, тому що обіцяв Павлові золоту монету, є і істинним, і хибним, і воно тому хибне, що є істинним, і тому істинне, що є хибним. Бо коли істинність судження Петра залежить від істинності судження Павла, то я запитую: чи істинно сказав Павло, що Петро ніколи не дасть йому золотої монети, чи хибно? Якщо істинно, то Петро дасть Павлові золоту монету (якщо не захоче бути брехуном), бо ж насправді обіцяв її дати. Але цим самим, що Павло говорить істинне, Петро не дасть Павлові золотої монети, тому що Павло говорить: Петро ніколи не дасть йому золотої монети,— отже, він дасть і не дасть, або, отже, є істинним те, що він дасть, і хибним — це саме.

Таким же чином можна довести, що судження Павла й істинне, й хибне, а такі [судження] можуть бути викладені численні.

А що треба відповідати на це й подібне? Це нісенітниця, але важкі. Фома Аквінський розв'язав так: Петро, коли обіцяв Павлові монету, якщо той сказав правду, то під правдою не розумів якогось висловлення Павла, яке щось стверджує чи заперечує про саму його обіцянку. А під правдою він розумів якесь інше істинне висловлювання, вважай: якщо сказав істинну догму про віру, або якусь філософську аксіому, або Павло сказав істинне повідомлення чи щось інше. Бо коли Петро обіцяв, що дійсно дасть монету, і Павло це саме заперечив, то постійно Петро буде твердити і підтверджувати, що він обіцяв істинне, отже, від Павла не чує нічого істинного, ні хибного або чує хибне, але найменше виведене від Петра. Ця відповідь, здається, правильна. Але можна зробити закид, бо якщо Петро так пояснює сенс своєї обіцянки: що б не говорив Павло і як би не говорив, то сказав би істинне, і якби він повідомив щось про свою обі-

цянку, то вважалося, що він дає монету Павлові. На це, отже, відповідаю: якби Петрові захотілося так жартувати, то йому хотілося б суперечити самому собі, бо обіцяти так — значить обіцяти і не обіцяти, говорити: дам і не дам; тому обіцянка є химерною, а не одночасно істинною і хибною, хоч не є неможливим, щоб навіть люди так чи інакше говорили дурниці.

Ось наводимо ясніший приклад. Хай Петро скаже Павлові: «Все, що скажеш перше ти, Павле, навіть якщо повідомиш щось про оце моє судження, — скажеш правдиве». І Павло відразу хай додає: «Ти, Петре, сказав хибне». І в цьому випадку мова Петра здається й істинною, й хибною; хибною — тому що сам Петро твердить, що судження Павла буде істинним; Павло сказав, що сказане Петром є хибним; істинною — тому що Павло сказав істинне, а Петро ствердив, що сказане Павлом буде істинним. Але в такій нісенітниці сам Петро добровільно домагається нестійкості своєї мови, як видно спостерігачеві. Бо сказати: все, що ти скажеш, відразу ствердиш, що навіть це моє висловлення хибне, скажеш правду — значить сказати, що ти скажеш і не скажеш правди. І це є спонтанне протиріччя, яке виходить не з боку істинності, а із незвичайного судження людини. Інші [автори] відповідають, що такі судження спекулятивно хибні, практично істинні. Спекулятивно хибним, кажуть, є те судження, яке не подає свого об'єкта, а практично істинним — те, яке робить те, що говорить. Отже, судження Петра, коли він говорить Павлові: «Все, що ти, Павле, перше скажеш, навіть якщо повідомиш щось про це саме моє судження, скажеш істинне», — кажуть вони, що це спекулятивно хибне, тому що не подає свого об'єкта, а саме вислову Павла.

Практично воно істинне, тому що повідомляє, що вислів Павла істинний. Подібним чином відповідь Павла є спекулятивно хибною, практично істинною, тому що не дає свого об'єкта, тобто що судження Петра хибне, але робить його хибним. //

КНИГА ТРЕТЯ

В НІЙ РОЗГЛЯДАЄТЬСЯ ДЕЩО, ЩО СТОСУЄТЬСЯ ТРЕТЬОЇ ОПЕРАЦІЇ РОЗУМУ

Як попередня, так і ця книга не має нічого, що додає зверх правил, розглянутих у третій книзі вступу, для керівництва третьою операцією розуму, тому тут беруться для розв'язання тільки звичайні питання в кількох главах.

ГЛАВА I

*ЧИ ПРАВИЛЬНА КОНСЕКВЕНЦІЯ Є ТАК ТІСНИМ
ЗВ'ЯЗКОМ КОНСЕКВЕНТА З АНТЕЦЕДЕНТОМ,
ЩО КОЛИ ПОГОДЖУЄШСЯ З АНТЕЦЕДЕНТОМ,
ТИ ПОВИНЕН ПОГОДЖУВАТИСЬ ІЗ
КОНСЕКВЕНТОМ?*

Це питання знову ж є зайвим, хоч у школах вирішується у великих суперечках, бо якомусь учневі буде здаватися, що є не так, то хай розуміє, що є правильна консеквенція.

Якщо ж тут наслідуватимеш заперечну частину, то будеш собі заперечувати, бо заперечувати консеквент, стверджуючи антецедент в правильній формі консеквенції, є так, якщо б хто, допустивши, що Петро живе, заперечив, що він ще не мертвий. Щоб ми не були приєднані до нечуваної помилки,

1. кажу: правильна консеквенція є таким тісним зв'язком антецедента з консеквентом, що коли хтось погоджується з антецедентом, то повинен погоджуватися і з консеквентом, що доводиться так: визнавати щось про всяку, наприклад, людину, і це саме заперечувати про щось — значить суперечити собі самому; оці ж [судження] є протиріччі: «Всяка людина є істота»; «Якась людина не є істота», — і якщо визнаєш антецедент і заперечуєш кон-

секвент у правильній консеквенції, то також стверджуватимеш про всяке і заперечуватимеш про щось. Отже, допускаючи антецедент, якщо заперечиш консеквент, то будеш протирічити самому собі. Більший [засновок] є дефініцією протиріччя. Менший доводиться легко: правильна консеквенція базується на правилі про всяке, яке не говорить нічого іншого, крім того, що коли щось говориться про всяке, наприклад людину, то те саме повинно бути сказаним про якусь людину; інакше виникне протиріччя. Отже, у правильній консеквенції спершу говориться щось про всяке, як: всяка людина є істотою, потім стверджується, що у тому всякому є щось часткове, тоді й про нього стверджується те саме, що говорилося про всяке.

Отже, звідси ясно, що коли ствердиш антецедент, тобто якщо скажеш, що є істинним те, що говориться про все, і заперечиш консеквент, тобто якщо відмовишся, що те саме є істинним, коли воно говориться про щось, то ясно ствердиш те саме про всяке і заперечиш про щось. Тому якщо хтось в цьому силогізмі «Всяка людина є істотою; Петро є людиною; отже, Петро є істотою», допустивши більший засновок і менший заперечив би або сумнівався б, чи істинний висновок, говорив би собі так: кажу, що всяка людина є істотою, заперечую, проте, принаймні, сумніваючись, чи хтось, а саме Петро, є істотою, то це є очевидне протиріччя.

Але хтось може інакше пояснити постановку питання і не запитувати, чи консеквент так пов'язується з антецедентом, що ти повинен погоджуватися з консеквентом, якщо ти погодився з антецедентом, чи, погодившись з антецедентом, інтелект міг би не погодитись з консеквентом, тобто бачити найтісніший зв'язок між цим і тим, зрештою, не погоджуватися з цим і погоджуватися з тим. Таким чином, [автори] загально викладають дане питання. Зрештою, мені здається, що я запитаю те саме лише іншими словами; або, якщо запитують, то я запитую інакше від тих, що собі хочуть через оті «не погоджуватись» чи «не бачити», що висновок істинний? І це вже фізичне питання. Однак кажу, що інтелект не може не ба-

чити істинності висновку, коли засновки відомі як істинні. Інтелект же є необхідною потенцією, яка, коли дано об'єкт, не може не тягнутись до нього, як відкрите око не може не бачити того, що перед ним виставляється; а думка висновку ясно висловлюється засновками.

А чи під отим «не погоджуватись» розуміють «не хотіти погоджуватись»? І знову запитую: чи не хотіти погоджуватись є те саме, що ви не хотіли пізнавати, розуміти, бачити,— і це знову не може робити інтелект, бо воля не може перешкодити йому бачити висловлену істину, як не може перешкодити окові бачити виставлену річ. Чи «не хотіли погоджуватись» означає те саме, що й не хотіли говорити, що є істинним? І вже постає питання про мою волю; бо інтелект буде бачити, що річ поводить себе так, а воля словом чи іншими знаками хоче означати протилежне, і це є обман і впертість, заперечую, що це не може трапитись, бо трапляється багато разів.

Перед тим як виступити проти закидів противників, нагадую, що спершу треба мати на увазі це, що противники, коли заперечують необхідне визнання для висновку, допускаючи фактичне визнання для засновків, то, говорячи це, вони знищують право диспуту, позбавляють себе можливості дискутувати. Бо яким чином, запитую, можуть чи відкидати нашу думку і захищати свою, чи слухати наше обґрунтування, якщо, коли стверджений антецедент, може бути заперечений консеквент? Я за їх звичаєм стверджую антецедент в усіх їхніх аргументах і заперечую консеквент, навіть якщо він був би в найкращій формі; а це саме вони можуть зробити і нам, а тому йдеться про істинність, і жодне знання не може вважатись певним, якщо інтелект не задовольняється у висновку навіть найкращими силогізмами і ця сама абсурдність наводить протирічну нам думку. Однак подивимось, що вони нам протиставляють.

2. По-перше: як воля відноситься до добра, так й інтелект до істинності, але в цьому житті немає жодного добра, яке зумовлює волю, тому що всіма теологами вважається визначеним; отже, не буде ніякої істини, зумовлюючої інтелект.

Відповідаю: допустивши більший і менший [засновки], заперечую консеквенцію: // бо тут, заслу- 109
жено допустивши антецедент, не треба ставити ін-
телект попереду визнання для висновку; поганим
є силогізм, коли він складається лише з часткових
[суджень]. Такими, ми сказали, є силогізми, які
постають із подібного; отже, добро тільки тому
сходиться з істинним, що й це є об'єктом інтелек-
ту, і те — волі, в багатьох інших [випадках] не
сходяться, як і в тому, що воля, тому що вона є
вільною потенцією, може не вноситись у свій
об'єкт, очевидно, у виявлене собі добро, а інтелект
не може не вноситись у виявлене собі істинне,
тому що він є необхідною потенцією; інакше те
саме можна сказати про око, бо як об'єктом волі
є добро, так об'єктом зору є забарвлення.

По-друге: воля може заважати інтелектові, щоб
він не погоджувався з першими принципами, отже,
вона може перешкоджати йому, щоб він не пого-
джувався з висновком, виведеним із принципів. Кон-
секвенція правильна, бо висновок менш певний,
ніж те, з чого він виводиться, а антецедент скла-
дається досвідом.

Відповідаю: заперечую антецедент. Його досвід
є чистим обманом, бо неможливо, щоб думка не
погоджувалася з ясно викладеним її принципом;
звичайно, трапляється, що вона не погоджується,
тому що не пронизує слів думки, але це триво-
жить найменше; тут же запитується, чи інтелект,
допустивши антецедент, може не допустити кон-
секвента, додавши, що його думку вважає випро-
буваною.

По-третє: якби воля не могла стримати інтелект
від визнання, яке належить висновкові із допуще-
них засновків, то впливає, що та сама воля не
могла б витворити, щоб інтелект відокремився від
прийнятого визнання, бо здається, що є та сама
причина для тривалості визнання і для його пер-
шого поширення, — всім ясно, що консеквент хиб-
ний, отже, і антецедент.

Відповідаю: заперечую висновок більшого [за-
сновку] і його доведення. Причина, чому воля мог-
ла б витворити, щоб інтелект відокремився від
прийнятого визнання: тому що може відвернути

Його інакше, так, як відвернути око від одного об'єкта до іншого; але навпаки, оскільки воля не може зробити, щоб видюще не бачило об'єкти, так не може зробити, щоб інтелект тоді, коли після визнання антецедента приймає консеквент, не погоджувався з ним.

По-четверте: якщо практичний висновок доводиться якимсь правильним силогізмом і не можна, як говориться, заперечити його визнання, то його необхідно завершує воля, і вже буде якесь добро, яке зобов'язує волю в цьому житті,— консеквент хибний, отже, і антецедент.

Відповідаю: заперечую висновок більшого [за-сновку], бо з того, що ми щось певно знаємо, не випливає, що так треба робити, тому що намагаємось так робити. Запитую у противників: чи мають щось або якесь одне судження думки чи бога-учителя, щоб було для них певним і визначеним, як, наприклад: не треба грішити, треба любити ближнього і навіть ворога, та ін.? Отже, як для цього служать самі афекти? Чи не так, що не можуть, а якби й хотіли, то, наприклад, не любили б ворога? Але тут найкраще можна сказати: бачу кращих і випробовую, наслідую гірших, істинне про цю річ [знайдеш] в етиків.

По-п'яте: інтелект — це потенція, підкорена волі, отже, воля може, коли їй так заманеться, перешкодити інтелектові визнання. Відповідаю: не в усіх [випадках] інтелект підкорений волі, підкоряється її владі та правилам, а лише в тих, які таємничі, як, наприклад: в що віримо вірою, бо коли того не можемо проникнути матеріальним розумом або не маємо можливості охопити, то воля, яка створює авторитет великого воскресаючого бога, наказує інтелектові погоджуватися з тим, хто називається богом. Інакше [буває] в тих [речах], які само собою виявляються зрозумілими або виведені з відомого.

По-шосте: може бути даним навик, який полегшує інтелектові визнання висновку; отже, те визнання не є взагалі необхідним. Для цього, щоб воно сталося необхідно і не могло не статися, не потрібно жодного полегшувального навичку. Відповідаю: заперечую антецедент, бо він визнається

вдячно: один є, що міг би бути даним навик для легшого пізнання зв'язку засновків з висновком, інший — що коли пізнаний такий зв'язок, то інтелект погоджується з висновком.

ГЛАВА II

ЧИ ЗНАННЯ І УЯВЛЕННЯ МОЖУТЬ БУТИ ОДНОЧАСНО В ОДНОМУ ІНТЕЛЕКТІ?

1. Для розв'язання питання спершу повинна бути пізнана природа знання і уявлення. Знання ми визначили в 3-й книзі логічного вступу, трактат II, глава I, що це певне пізнання, виведене про необхідну річ з найближчої причини. Знання, визначене таким чином, сприймається як акт, який пізнає щось певне, а якщо сприймається як навик, то називається навиком, який схиляє інтелект до узгодження з [річчю] певно й стисло необхідними умовами, доведеними через причину. У тому вказаному місці визначене й уявлення, а саме що це пізнання з пересторогою, чи про річ не необхідну, чи й про необхідну, але виведене не з найближчої причини, а з певних випадковостей. І так визначене знову сприймається замість уявної дії, а сприйняте за навик називається навиком, який схиляє інтелект до узгодження з пересторогою, або не необхідними умовами, але виведеними не з найближчої причини, а з якихось випадкових [причин].

2. З цих визначень видно, що невіддільними аспектами знання є певність, а уявлення — пересторога. Певність в загальному розумінні — це міцність і постійність якоїсь речі. Звичайно вона позначається потрійно, а саме: об'єкта, або об'єктивна, суб'єкта, або суб'єктивна, і дії, або формальна. Об'єктивна певність — це необхідність й іммобільність речі в собі, і вона подвійна: одна певність екзистенції, і буття, від якої річ має, що не може не існувати, така відповідає одному богові; друга — речення або сутності, яка є необхідним зв'язком суб'єкта з предикатом. І одна називається метафізичною, коли речення є так істинне, як навіть божественно не могло б бути іншим, таким є оце: «Людина є істота».

* Друга — фізична, коли речення і божественно може бути хибним, але не природно. Таким є оце: «Нема регресу від позбавлення до володіння». Інша, нарешті, моральна: коли речення, якби можливе без чудес могло бути хибним, однак згідно зі звичним порядком природи є істинним. Таким є оце: «Хтось помре цього року». І це моральна певність, тому що не знищує випадковості речі; не є достатньою для знання речі.

110 Суб'єктивна певність — це призначення інтелекту для якогось судження, даного без жодної перестороги. Вона виходить або з досвіду //, який маємо щодо вогню, що він гарячий, або з якості природного світла, яка є відносно першооснов; або з необхідного пов'язування одного з другим, яка є щодо доведення висновків, так само щодо догм віри.

Формальна певність — це необхідне призначення пізнання для істинності. Така є в знанні і в божественній вірі, ці обидва так призначені для істинності, що їм не може бути додана жодна хибність. І ця певність пізнання може розглядатися двояко: одним способом — як із причини певності, і так називається певнішим те, що має певнішу причину; так дія віри називається певнішою від дії знання, тому що дія віри ґрунтується на божественній істинності, а дія знання опирається на розум людини, який набагато слабший. Другим способом може розглядатись певність з боку суб'єкта, і так говорить, що певнішим є те, що повніше наслідує людський розум. Так, той же акт знання певніший від акту віри, тому що об'єкти знання як відповідні нам ми легше схоплюємо. Ота потрібна певність, а саме суб'єктивна, формальна й об'єктивна, необхідна для знаіння. Бо щоб хтось знав, говорить, що він є певним (бо певність суб'єктивна), через певний акт (бо формальна), про певну річ (бо об'єктивна).

* Навпроти цих рядків у рукопису написано: «Відмінність фізично істинного речення від метафізично істинного така, що те у всякий час і за всяких умов за винятком всемогутності бога є істинним: а речення морально істинне за певних обставин природно може здаватись хибним».

[3.] Пересторога, або непевність, є двояка: одна актуальна, коли хтось дійсно сумнівається; друга — радикальна, коли хтось, хоч насправді не сумнівається, однак має нагоду сумніватися в певності об'єкта або мотиву, яка є у впертих.

Уявлення, яке не має актуальної чи радикальної перестороги, відповідніше назвеш якимсь переконанням, хай не науковим, яке хоч могло б бути істинним, однак здебільшого є хибним. Тому еретики, які, коли навіть нічого не чули, ймовірним способом вперто вважають, що їх догмати істинні, треба сказати, що вони не наділяються, а переконані й хибно вірять. Пізнавши це,

4. треба знати: тут не запитується, чи знання й уявлення про різні речі є в одному й тому ж інтелекті, бо про одні маємо певні уявлення (*cognitio*), про інші непевні або лише ймовірні; і не запитується, чи може бути в одному інтелекті знання або уявлення про одну й ту ж річ, але в різному розумінні; бо я можу знати про одну й ту ж людину з різної точки зору одне певно, інше тільки ймовірно. Як: те, що Петро є розумна істота, знаю певно, а що він філософ — можу знати чи здогадуватись лише ймовірно, якщо із сказаного відчую, що він філософ. Також не запитується, чи могло б бути знання і уявлення одночасно, в одному й тому ж інтелекті щодо одного й того ж об'єкта тим же мотивом чи засобом, бо, як сказав Арістотель у першій [кн.] з наступних (*Posteriorum*)⁴⁹, розділ 22: «Очевидно, що не може статися, щоб одночасно хтось і уявляв собі одну й ту ж річ, і знав; адже він думав би, що одна й та ж річ може бути інакше і не бути, що не може статися». Але запитується: чи знання і уявлення можуть бути разом в одному й тому ж інтелекті відносно одного й того ж об'єкта, але як різні засоби? Під знанням і уявленням розумій так акт, як і навик (*habitus*), та одночасно не приймаючи твердо, ніби ті два акти чи навик є один знання, другий уявлення, один неподільний акт чи навик, а так, щоб один безпосередньо відповідав другому, якщо йдеться про акти, і, якщо про навик, то щоб один був відрізнений від другого, як й інші навик.

Щоб відповісти на це питання,

Б. кажу: акти знання і уявлення можуть бути разом в одному інтелекті, щодо одного і того ж об'єкта, різними засобами.

Доводиться, по-перше: один і той же висновок можемо одночасно пізнати необхідним засобом і ймовірним засобом. По-друге: акти знання і уявлення не мають суперечності, отже, можуть бути разом. Антецедент: якщо б вони мали якусь суперечність, то мали б її або з боку об'єкта, або з боку суб'єкта, тобто інтелекту, або з боку себе, тобто пізнання, або, нарешті, з боку способу, яким пізнаються об'єкти; але не мають суперечності з жодного з них. Отже, менший [засновок] доводиться щодо всіх частин, по-перше: не мають суперечності з боку об'єкта, тому що ті акти не мають суперечності з боку об'єкта, які спрямовані в один і той же матеріальний об'єкт, і одне й те ж додають, але акти знання і уявлення спрямовані в один і той же об'єкт і одне й те ж додають. Отже, підтверджується: акти знання і уявлення відносно одного й того ж об'єкта є як дві дороги відносно одного й того ж пункту, наприклад міста; але дві дороги, які ведуть до одного й того ж міста, не мають суперечності з боку пункту, хоч одна безпечніша, ніж друга.

По-друге: вони не мають суперечності з боку суб'єкта, тому що та суперечність походила б або з множини, або з контрастності актів; але не з множини, бо можуть бути численні різні акти знання, очевидно, виведені різними способами про один і той же об'єкт, або численні акти уявлення, виведені з численних відповідностей. Отже, навіть два акти, а саме один знання і один уявлення, можуть бути разом не з протилежності, бо певність і непевність не суперечать, як вони є в одному й тому ж суб'єкті різними мотивами; як одне й те ж обличчя можна ясно бачити у блискучому дзеркалі і неясно у брудному, так само можна ясно бачити один і той же об'єкт одним оком і неясно другим,— якщо один і той же інтелект може щось ясно бачити одним засобом і неясно другим.

По-третє: не суперечать з боку способу, тобто з боку самої певності й непевності, тому що ці акти можуть в інтелекті співіснувати, як любов і не-

навість у бажанні щодо одного й того ж об'єкта, а воля може один і той же об'єкт різними способами одночасно любити й ненавидіти; можемо одну й ту ж людину любити, тому що вона нам рідна по крові, й ненавидіти, тому що злочинна.

По-четверте: і не суперечать з боку самих себе або пізнання, тому що одне пізнання не знищує другого, якому воно не протистоїть; а ці пізнання не протистоять одне одному, як видно із сказаного.

6. Протиставляється, по-перше: Арістотель у першій з наступних, в останньому розділі, говорить, що уявлення і знання не можуть бути одночасно.

Відповідаю, розділяю антецедент: одним і тим же засобом — стверджую; різними засобами — можна абсолютно заперечити, бо різноманітність заплутує протиставлення; однак підрозділяю: уявлення у вузькому розумінні, тобто непевне з боку об'єкта, не може бути разом із знанням — стверджую; уявлення, сприйняте неправильним позначенням і непевне лише з боку способу, — заперечую. Причина нерівності в тому, що непевний об'єкт тільки уявний, а певний об'єкт, і пізнаваний і уявний, — це береться із дефініції уявлення, воно є пізнанням з пересторогою речі не-необхідної, але виведене з якихось співпадінь, // а не з причин.

111

По-друге: неймовірно, щоб інтелект одночасно сумнівався і не сумнівався. Відповідаю, розділяючи: про одне й те ж тим самим способом — стверджую, різними способами — заперечую. Причина в тому, що в наступній гіпотезі сумнівався б лише про зв'язок другого засобу із висновком, а не про сам висновок, тому що епосіб знання своєю певністю відхиляє всяку тінь сумніву.

Ще протиставиш: суперечить те, що інтелект одночасно є певним і непевним про один і той же об'єкт, а він був би одночасно певним і непевним про один і той же об'єкт, якщо б одночасно мав щодо одного й того ж об'єкта акт знання і уявлення. Відповідаю, розділяю більший [засновок]: одним і тим же способом через один і той же засіб — стверджую, різними засобами — заперечую; бо тоді, як уже сказано, інтелект не був би непевним про висновок, а про зв'язок нового середнього

з висновком; так із гіпотези, що я впевнений в існуванні бога через фізичне доведення, я не можу бути невпевненим в існуванні бога; але ще можу сумніватися, чи з того, що, напевно, всі племена знайшли б якесь божество, його слід було б назвати богом. Інші [автори] заперечують більший [засновок] і кажуть, що не треба вважати, ніби як акт знання дає певний інтелект, так й акт уявлення тим самим, що з боку засобу є непевним, дає дійсно непевний інтелект і такий, що сумнівається. Отже, кажуть, що уявлення непевне таким чином, яким нагота називається холодною. А нагота називається холодною не тому, що спричиняє холод, а тому, що не стримує того, що перешкоджає [холоду], через що менше нагота може бути з теплом; так, вважають, що уявлення є не певним не тому, що не дає місця сумніву, а тому, що не усуває його і тому може стояти разом з певністю. Але більш вірогідною є попередня відповідь.

А мені не здається, що ця відповідь розв'яже труднощі, яким чином певність і непевність не є знанням і уявленням, а їх ефектами; і тому хоч само знання і уявлення є два позитивні сутні, однак їх афекти — певність — непевність — протиставляються привативно, тому труднощі залишаються нерозв'язаними.

Тому краще, якщо я не зовсім помиляюся, ти відповіси, розділяючи менший [засновок]: неймовірно, що повітря є одночасно освітленим і в сутінках; якщо те повітря бачиш одним оком чи навіть двома видющими — стверджую; якщо двома, одне з яких буде видющим, а друге сліпим, — заперечую. Подібно розділяю консеквент; отже, неймовірно, що інтелект одночасно певний і непевний; якщо він пізнає річ одним засобом — стверджую; якщо двома і вони різні — заперечую консеквенцію.

По-третє: воля, коли оволодіває добром, користується необхідними засобами; отже, подібно інтелект, який через знання володіє своїм об'єктом, не міг би будь-що набути через уявлення про нього. Відповідаю: заперечую рівність, тому що коли воля оволодіває добром, яке бере, то не може інакше

ані іншим способом оволодівати, а так не може шукати чогось ширшого; інтелект не може оволодівати об'єктом іншими й іншими способами.

Ще протиставиш: неможливо, щоб одна людина з одного мотиву була стримана й нестримана з іншого мотиву щодо одного й того ж матеріального об'єкта. Отже, й інтелект не може бачити один і той же об'єкт з одного мотиву ясно, з іншого — неясно. Відповідають деякі автори, заперечуючи рівність, тому що акт стриманості не тільки виключає чи заперечує мотив нестриманості, а й заперечує матеріальний об'єкт нестриманості. А акт уявлення виключає тільки мотив знання і не заперечує матеріального об'єкта знання, тому що певний об'єкт, як було сказано вище, пізнаваний і уявний. Відповідаємо ми: одна людина може з різних мотивів бути стриманою і нестриманою, бо хтось може бути стриманим до вина, а в той час, коли виникає життєва небезпека, якщо лікар заборонив пити навіть мало вина, то він [хтось] ним користується. В цій гіпотезі буде стриманий і нестриманий: стриманий, тому що це має силу утримуватись від вина; нестриманий, тому що випиватиме багато вина. І чи не скажеш, що в цьому випадку людина розбещена і добродісна одночасно, бо добродісною буде лише тоді, коли чеснота і вада оцінюються із душі; так, я переслідував людину любов'ю, бо вона благородна, і її ж ненавидів, тому що вона не мужня; немає разом чесноти і вади, а є акт істинності обох.

По-четверте: інтелект не може бути щодо одного й того ж об'єкта одночасно певним і непевним не більше, ніж знаючий і помилковий; останнє не може трапитись, отже, і попереднє.

Відповідаю: розділяю менший [засновок]: інтелект не може бути одночасно знаючим і помилковим щодо одного й того ж об'єкта одним і тим же засобом — стверджую; різними засобами — заперечую, бо хтось може одночасно погодитися з цими двома висновками: Петро є розумним, отже, він здатний для науки; Петро є великий, отже, він здатний до науки. В цій гіпотезі мав би одночасно знання і помилку щодо здатності до науки через різні середні [терміни]. //

112

Кажу, по-друге: навик знання і уявлення можуть бути одночасно в одному й тому ж інтелекті про один і той же об'єкт відносно різних мотивів. Доводиться: акти знання і уявлення можуть бути разом, як доведено, отже, і навик, бо навик виходять із часто повторених актів, однак навик уявлення буде не так навиком, як диспозицією, тому що буде постійно ослаблюватися навиком знання як міцнішим. Закиди, якщо вони можуть бути, треба розбивати таким чином, як і наведені вище.

ГЛАВА III ЧИ ЗНАННЯ НАБУВАЄТЬСЯ ЧЕРЕЗ ПРИГАДУВАННЯ?

Платон учив, що знання набувається шляхом пригадування, бо вважав, що всі душі разом на початку світу були створені богом раніше від тіл. І оскільки вони створені богом безпосередньо, то вони створені досконалими й наділеними через вливання пізнанням усіх природних речей, у яких душі забуваються. Коли душі вливаються в тіла, наче в якісь портативні комірки, тоді старанням і працею легко викликають там приховане в частинах тіла пізнання. Тому Сократ говорив, що він займався мистецтвом повитухи, бо як повитуха не народжує немовля, а витягує його, закутане півкою, із матириного лона, так і він подає вже раніше зароджене знання душам дітей. Цю думку старанно описав Боецій в 5-й [книзі] «Втіхи філософії», відділ 3, отакими віршами:

Хоч [людський розум], обплутаний хмарою пристрастей,
розрізняє тепер високу думку
й затримує найвищу, одиноку від Бога,
то це не є нікому навиком, бо ж він [раніше] не знав,
а, затримуючи, пам'ятає ту найвищу [думку],
щоб для збережених не міг її забути.
Однаково знає найвищу [думку] й окремі,
Не в усьому забувається.
Отже, хто шукає істину,
Той, однак, всього цілком не знає.
Обдумує, згадуючи раніше бачене,
додає частину.

Майже те саме піфагорійці⁵⁰ вважали метем-психозом⁵¹. Проти них

2. кажу: знання не набувається через пригадування. Доводиться, по-перше: тому що протилежне знання подає, що всі душі виведені від початку світу, що було засуджено на Влахаренському соборі⁵², також приватно засуджують численні святі отці: св. Єпифаній⁵³, Ієронім⁵⁴ у листі «До Паммахія», Кирило Александрійський⁵⁵, Іоанн⁵⁶ в 1-й кн., розділ 9, де 23-ма аргументами заперечує; Августин, лист 28 до Ієроніма. По-друге: якби знання набувалося через пригадування, то сліпонароджений міг би набувати знання про кольори — хибний консеквент; отже,— і антецедент. По-третє: тому що той, хто пригадує якусь річ, не тільки пригадує річ, але й пригадує, що він колись знав цю річ, а коли щось вивчаємо, то не пригадуємо того, що ми знали колись, а вивчаємо.

Отже, вчитись не значить згадувати.

Протиставляється, по-перше, Платон: покликаний якийсь юнак, він ніколи не вивчав ніякої науки, якщо звичайно буде запитаний про речі цієї науки, ясно і правильно відповість на все. Отже, він мав колись те знання, і потім, побуджений запитаннями, відновив його в пам'яті. Відповідаю: якщо невчена людина буде запитуватись про складні питання якоїсь науки, то або нічого взагалі не відповість, або щось [скаже] правильно, але випадково. А якщо буде запитуватись про прості речі і бачені нею, то силою природного світла буде доведена до правильної відповіді навіть про речі, про які раніше ніколи не думала. Крім того, багато дає чітка постановка питання, яка робить послугу навчанню, і тому самою чіткою постановкою [питання] збагачуються [знання] про нове, а не пригадуються ті, якими оволоділи раніше. Інакше, яка б згадка не трапилася, навіть найскладнішої речі, відразу той, хто її згадав, відповів би правильно.

По-друге: те, що знаємо, або було раніше пізнане, або ні. Якщо перше — вважається наданим, якщо друге, то впливає, що воно і тепер нами не знане, бо те, що раніше було невідомим, ніколи не може стати відомим; так, якщо б хто шукав свого раба-втікача, незнаного йому в обличчя, то

знущався б над своїми зусиллями, тому що коли б його знайшов, то не впізнав би.

Відповідаю: те, що ми знаємо, було нам відоме раніше, раніше,— кажу, але не перед тим, як ми були народжені, як подає Платон, лише спершу, ніж ми дійшли до наукового знання: проте воно було відоме невиразно й науково, а неясно. Коли ж ми прагнемо до знання якоїсь речі, ми звичайно йдемо від відомих нам першооснов до менш відомого наукового твердження, тому, коли відбулося доведення, ми ясно й виразно запам'ятовуємо такий науковий висновок, який розпізнався тільки невиразно і ймовірно в першоосновах, які випереджали доведення. Приклад про раба-втікача допомагає нам, бо якби раб був відомий нам хоча б ймовірно чи якимсь знаком,— як дається наукове твердження: знаки розпізнаються виразно раніше,— то немає ніякого сумніву, що він би був явно розпізнаний, коли втік. Однак він був раніше тільки неясно відомий. А тому подібно могли бути пізнані якась річ чи твердження, тобто виразно пізнана, хоч раніше розпізнавалася тільки невиразно і ймовірно і, як кажуть, у зазначеному акті, а саме в засновках.

По-третє: під сонцем немає нічого нового, як каже аксіома. Отже, знання набуваються шляхом пригадування. Відповідаю: розділяю антецедент: під сонцем немає нічого нового відносно виду —
 113 стверджую, щодо числа — заперечую //. Бо хоч знання тепер є одні й ті ж щодо виду, які були дані першій людині, однак числом вони не одні й ті ж, тому що число знань збільшується із-за числа суб'єктів, а суб'єкти, тобто люди, народжуються заново, тому й знання [збільшуються].

ГЛАВА IV

ПРО ЄДНІСТЬ І ВІДМІННІСТЬ НАУК

1. Єдність, яка спостерігається в речах, є двояка: необхідна і формальна. Формальна — знову двояка — родова і специфічна. Отже, тут треба говорити, звідки беруть науки свою єдність.

Кажу, по-перше: необхідну єдність науки беруть від суб'єктів. Кажу, по-друге: родову єдність

науки беруть від родової єдності матеріального, формального об'єкта та мотиву; звідси: родово розділяються ті науки, які мають різні за родом матеріальні, формальні об'єкти і мотиви. Тому спекулятивні науки родово відрізняються від практичних, і тому практичний розгляд золота в хімії родово відрізняється від спекулятивного пояснення цього золота у фізиці.

Кажу, по-третє: специфічну єдність науки знову ж беруть від специфічної єдності матеріального, формального об'єкта і мотиву. Бо оскільки науки, як і моральні чесноти, суттєво розрізняють ці три [речі], від них беруть свою специфічність, тому специфічна відмінність матеріального об'єкта зумовлює специфічну відмінність науки; так, в моральних [чеснотах] стриманість від їжі відрізняється видом від стриманості від пиття. Те саме треба сказати про специфічну відмінність формального об'єкта: так, розгляд природного тіла як природного відрізняється за видом від розгляду природного тіла як лікувального. Також те саме слід сказати про специфічну відмінність мотиву; довір'я до даних відчуття з необхідних засновків і довір'я до даних відчуття із ймовірних засновків відрізняються родово, а довір'я до даних відчуття заради причини і довір'я до даних відчуття заради наслідку відрізняються лише за видом.

2. Тому ясно, звідки треба брати необхідну, специфічну і родову відмінність наук, бо один і той же принцип є й конструктивним, і мультиплікативним. Проте для родової чи специфічної єдності необхідна родова чи специфічна єдність матеріального й формального об'єкта та мотиву одночасно, а для родової й специфічної відмінності досить, якщо є відмінність одного із цих трьох.

3. Запитують тут логіки, яким чином тотальна наука є чи єдністю простоти і сутності, а чи тільки єдністю порядку, одним словом: чи тотальна наука є одна проста якість, єдиний навик чи комплекс численних навиків.

На це питання можна легко відповісти із визначення мистецтва, яке ми визначили як комплекс численних понять і т. д. Проте для кращого розуміння

4. Кажу: тотальна наука не є простою якістю; під тотальною наукою розуміється наука належної величини, яка є одною із чотирьох частин філософії, вважай — логіка або фізика; а тотальній протиставляється часткова, яка є частиною цілої науки, наприклад наука про живі істоти чи метеорологічна наука з точки зору фізики. Доводиться, по-перше: навик помножується через помноження труднощів, а в тотальній науці, наприклад у фізиці, є численні труднощі; бо хто вивчає одне фізичне твердження, той не відразу вивчає інші, як видно спостерігачеві; отже, в тотальній науці є багато навиків.

По-друге: ті навики відрізняються реально, які мають різні за видом не підпорядковані акти; а в тотальній науці є різні за видом не підпорядковані акти, наприклад у фізиці — пізнання округлості планет і безсмертя розумної душі.

По-третє: якби тотальна наука була єдиним навиком, який забував би якесь твердження, то забував би цілу науку — консеквент суперечить досвіду і тому [хибний, отже, — і антецедент] *.

5. Протистишиш, по-перше: єдина потенція може стосуватися об'єктів, які відрізняються за видом, отже, — і єдиний навик.

Відповідаю: заперечую консеквенцію, бо потенція є універсальнішою причиною, ніж навик, як душа є універсальнішою причиною, ніж потенція; тому, оскільки консеквенція не має значення, то та єдина душа забезпечує і розуміння, і хотіння, отже, — і єдина потенція. Так не має значення консеквенція противників, і, певно, якщо б мала, впливало, що як одна і та ж потенція, вважай, інтелект, може знати, сподіватися і вірити, так один і той же навик міг би випередити їх усіх, що ніколи не ствердять противники. Отже, причина нерівності у тому, що навик набутий через акти і тому міг би лише схилитися до актів, подібних до тих, якими він створений, а потенція не виведена актами, і тому вона могла б розповсюджуватися до численних за видом актів.

* Цей текст відновлено за рукописом ЦНБ (шифр 635/410С).

По-друге: хоч теологічна віра має багато об'єктів, однак вона є єдиною якістю, отже, і тотальна наука є єдиною якістю.

Відповідаю, заперечуючи рівність: бо, по-перше: може бути прийнята вища нерівність, очевидно, що наука виведена актами, а не як теологічна віра, ніби влита. По-друге: може бути прийнята інша нерівність, а саме: що вистачає єдиного мотиву для визнання всіма членами віри, тобто авторитету воскреслого бога; єдиного мотиву не досить для всіх тверджень якоїсь тотальної науки; не можна користуватися одним і тим же методом для доведення щільності планет і безсмертя розумної душі. По-третє: тотальна наука має єдиний об'єкт, наприклад логіка — правильне керівництво операцією розуму; отже, вона є простою якістю. Відповідаю, розділяю антецедент: має єдиний об'єкт родовою єдністю, або єдністю порядку, — стверджую; єдністю суті, або простоти, — заперечую. Тому й кажу, що тотальна наука є одна родовою єдністю і єдністю порядку, а заперечую, що вона є одна єдністю суті й простоти.

ГЛАВА V

ПІДПОРЯДКОВАНІСТЬ НАУК //

114

1. Підпорядкованість наук — це залежність однієї науки від іншої. Та, що залежить, називається підпорядкованою, а та, від якої залежить інша, називається підпорядковуючою.

Підпорядкованість є двояка: зовнішня, або невластива, і внутрішня, або властива.

Зовнішня підпорядкованість — це та, якою одна дисципліна відноситься до іншої як до останньої мети, так, щоб від неї не брати ні об'єкта, ні принципів. Так, виготовлення упряжі підпорядковується розведенню коней, розведення коней — військовій справі, військова справа — політиці; так само логіка підпорядковується іншим наукам. Або випадково, як медицина підпорядковується геометрії, бо те, що круглі рани важче виліковуються — медикам слід знати, а геометрії довести.

Внутрішня підпорядкованість — це та, якою одна наука залежить від іншої відносно об'єкта і

принципів. Для неї необхідні три умови. Перша: щоб об'єкт підпорядкованої був об'єктом підпорядковуючої, але зведений до спеціальної матерії, з цього зведення походять якісь нові властивості, можливі для доведення підпорядкованою наукою; при відсутності цієї умови із двох наук, які мають цілком різні об'єкти, жодна властиво не підпорядковується другій, як видно в етиці й математиці.

Друга: щоб об'єкт підпорядкованої науки обмежував об'єкт підпорядковуючої через акцидентальну відмінність; при відсутності цієї умови наука про живі істоти властиво не підпорядковується фізиці, тому що обмежує природне тіло суттєвою відмінністю, тобто живими істотами; тому вона є у фізиці як головна її частина, а не під фізикою, як підпорядкована їй наука.

Третя: щоб підпорядкована наука запозичувала свої принципи від підпорядковуючої так, щоб підпорядковуючі твердження були принципами підпорядкованої, при відсутності цієї умови є [твердження] хибним, що всі науки підпорядковуються метафізиці, тому що метафізика не доводить прямо принципів інших наук, а лише непрямо і через редукцію до неймовірного. Хибним також є те, що інші науки властиво підпорядковуються логіці, тому що хоч користуються її правилами, крім форми, однак мають власні принципи, з яких роблять висновки, які не є твердженнями логіки.

Всі ці умови має медицина з точки зору фізики, бо, по-перше, бере від фізики свій об'єкт, тобто природне тіло. По-друге: цьому об'єктові додає акцидентальної відмінності, бо розглядає природне тіло як можливе для лікування. По-третє: бере свої принципи від фізики так, щоб твердження фізики були принципами медицини. Звідси оте загально-вживане: де починається лікар, там закінчується фізик. Те саме скажи про музику відносно арифметики і про оптику відносно геометрії.

2. Запитаєш, чи підпорядкована наука в тому, який не має підпорядковуючої, є істинною наукою; чи медицина в не-фізичній людині є істинною наукою? Відповідаю, заперечуючи: тому що необхідно, щоб засновки доведення і тому науки були відомі самі собою, принаймні, вірогідно. А в тому,

який має підпорядковуючу науку, засновки або принципи підпорядкованої науки не відомі самі собою, ані вірогідно, коли той не може розв'язати їх аж до перших принципів. Отже, підпорядкована наука в тому не є істинною наукою.

Скажеш: теологія підпорядковується науці блаженних і, однак, є наукою для подорожніх. Отже, підпорядкована наука є істинною наукою в тому, який не має підпорядковуючої. Відповідаю, розділяючи консеквент: підпорядкована наука є істинною наукою в тому, який не має підпорядковуючої, якщо він міг би бути впевненим звідки-небудь у принципах підпорядкованої науки — стверджую; інакше — заперечую. Отже, є нерівність, тому що теологи через божу віру дуже впевнені в своїх принципах, а в природних підпорядкованих науках люди, призначені для підпорядковуючих, не можуть бути так впевнені у своїх принципах, тому що вірять людською вірою тільки в те, що є підступним.

ГЛАВА VI

ПОРЯДОК І МЕТОД,

ЯКОГО ТРЕБА ДОТРИМУВАТИСЬ У НАУКАХ

Те, що ми будемо говорити у цій главі, необхідне не так для вивчення, як для навчання; проте тим не менше воно стосується логіки, тому що надає людській мові великої ясності, чим легше уникаються помилки й безпечніше досягається істина.

1. Порядок — це вигідне розміщення частин, необхідне чи для краси, чи для уникнення плутанини, чи для одного й другого. Так в бойовому ряду розміщуються воїни, в саду рослини, нарешті, в цілій природі бог своєю передбачливістю створив найкращий порядок речей. Але тут говоримо не про всякий порядок, а лише про той, який треба зберігати в науках. Отже, порядок науки, яку треба викласти, — це вигідне розміщення частин науки, щоб вона, наскільки можна, найлегше вивчалась. Отже, у викладанні правил науки завжди треба мати на увазі легкість засвоєння. А це станеться, якщо будемо йти від більш відомих [речей] до невідомих і якщо спершу викладатимуться ті [речі], з яких легше можуть бути пізнані наступні.

Тому тут не завжди слід зберігати природний порядок, але якщо буде він такий, щоб з ним погоджувалася його відповідність у пізнанні, тоді буде один і той же порядок природний і штучний; якщо він буде поводитися інакше, тоді вже з'явиться не природний [порядок], а [порядок] вказаного правила розміщення. Цей порядок називається і методом, і оскільки деякі [автори] детально розділяють порядок і метод і роблять це правильно, бо порядок розміщує частини, а метод — це якийсь спосіб, яким чином вони розміщуються, а саме як йдеться від простіших до складніших і від ясніших до менш ясних, то тому цей вважається як правило, а той — як практика. Однак часто вони звичайно зміщуються, і одне вважається іншим.

2. Порядок наук двоякий — синтетичний і аналітичний. Синтетичним називається тоді, коли починаємо від найменших частин, потім йдемо до їх більшої й більшої композиції і, нарешті, до цілого, як у граматиці починається від букв, йдеться до виразів, потім до композиції речень і т. д.

115 Аналітичний же порядок є тоді, коли, навпаки, починаємо від цілого і йдемо до менших частин, // як в архітектурі спершу треба дізнатись, що таке дім, потім — з яких частин він складається і т. д.

Синтетичним порядком, який узгоджується з природним, вигідно викладаються споглядальні науки, як свідчить приклад у фізиці й математиці, бо у фізиці починають від першооснов, у математиці — від точки і лінії. А активним чи практичним наукам більше відповідає аналіз, або аналітичний принцип, як в етиці починають від найвищого блага, яке є метою і ніби якимсь цілим усіх добрих дій. Причина одного й другого у тому, що коли споглядальні науки прагнуть пізнати річ, то не можуть пізнати її особливо в самому початку, а повинні йти від меншого до більшого. Активні ж тому, що краще вчать, що треба робити, ніж задля чого, — а це легко само собою показує, що повинні йти від мети, яка є простішим пізнанням, і повинні формувати дії для її потреби.

Що стосується мистецтв, то вони також, коли практичні, повинні викладатись аналітичним порядком, за винятком граматики й логіки, які насліду-

ють синтетичний, тому що в них не так легко може бути розпізнана мета від самого початку, що є, наприклад: належно говорити або правильно мислити; хоч у всіх як споглядальних, так і практичних, завжди треба спершу сказати про мету, як вона хоч невиразно і ніби здалеку передбачається, бо без пізнання мети ніщо не може бути належно вивчено чи навчено. І цього треба дотримуватись як найбільш загального закону.

І в одному й іншому тому порядку є спільним, що йдеться від універсального до часткового, — цей закон повинен дотримуватись як у частинах науки чи мистецтва, так і в цілому, бо насправді так, що з раніше сказаних легше пізнаються ті, які називаються пізніше. В цій координації універсальних частин постійно треба дотримуватись цього правила: якщо наука споглядальна, то спершу дається взята в загальному дефініція речі і пояснюється її природа. По-друге: потім поділяється вона на різні види, якщо буде здаватися, що це необхідно довести до пізнання. По-третє: тоді викладаються її різні аспекти чи властивості як абсолютні, так і відносні. А якщо наука активна, в якій містяться якась акція чи праця то, по-перше, після визначення даної речі хай вивчається спосіб її створення чи висловлення, де перераховуються вади, яких треба уникати, і чесноти, які треба наслідувати, і даються певні правила, і це також загально. По-друге: потім хай річ ділиться на види, і якщо буде здаватися, що щось необхідне зокрема для окремих, то хай вивчається, а там же й даються окремі правила.

ГЛАВА VII

ЧИ МОЖНА ПОБУДУВАТИ ПРАВИЛЬНИЙ СИЛОГІЗМ ВСУПЕРЕЧ ІСТИНІ?

1. Смысл питання не в тому, чи всупереч істині можна сформулювати правильний силлогізм щодо самої форми. Бо оцей силлогізм «Ніхто слабкий не може все створити. Бог слабкий. Отже, бог не може все створити» — є всупереч істині, однак правильної форми, бо є *Ferio*. І не запитується, чи всупереч істині можна сформулювати силлогізм, правильний

і істинний щодо самої матерії, бо оцей силогізм «Ніхто слабкий не може все створити. Але бог всемогутній. Отже, бог не може все створити» — суперечить істині і правильний щодо самої матерії, бо обидва його засновки істинні. Отже, питання стоїть: чи силогізм, правильний як щодо матерії, так і щодо форми, так, щоб весь антецедент був істинним і форма правильною, міг би бути сформований всупереч істині?

Це суперечка з нерозумними, якщо можна дискутувати з худобою, бо ніхто або мало освідомлений з діалектичними настановами не міг би це серйозно стверджувати, хіба що випадково не знає, що таке силогізм, і вважає, що це монета або меч. Проте тому що часто, кажу, є натовп людей чи тварин, які тому подивляють доктрину понтифіків, лютеранів та інших еретиків, що їх аргументи, які твердять всупереч нашим догматам, вважають дуже міцними і гадають, що не можна думати інакше, тому

2. кажу: всупереч істині не можеш сконструювати правильний силогізм ніяким способом. Доводиться, по-перше: з істинного випливає хіба що істинне, а впливало б хибне з істинного, якби правильний силогізм міг бути складений всупереч істині. Бо був би істинним антецедент і правильна консеквенція, але хибним консеквент, тому що всупереч істині.

По-друге: в такому силогізмі висновок був би одночасно істинним, тому що впливав би з істинного антецедента через правильну консеквенцію, бо з істинного — хіба що істинне. Хибним, тому що був би суперечним істині.

По-третє: але й істина, всупереч якій формувався б правильний силогізм, була б і не була б істиною. Була б, як дається; не була б, тому що висновок суперечного силогізму, всупереч собі самому, був би істинним, як тепер сказано.

По-четверте: суперечні також одночасно були б істинні; бо два речення: перше — проти якого утворюється силогізм, друге — сам висновок силогізму — є протирічні, але були б істинні, бо перше дається істинним, а друге впливало б з істинного. По-п'яте: також обидва протирічні одночасно бу-

ли б істинними і разом в один і той же час обидва були б хибними, бо котре-небудь із протирічних речень було б разом і істинним, і хибним. Отже, це ясно: ні Фома Аквінський, ні вчений доктор Скот, ні Йоан [Жан] Кальвін⁵⁷, але й ні ангели, ані також сам найрозуміший бог не можуть викувати істинних аргументів для того, щоб я дуже непохитно ствердив істину. Якби [трапилося] те, що є взагалі неможливе: сам бог створив би всупереч чомусь, як евангельська догма, силогізм, і повідомив, що він правильний і найкращий, то я слушно відповів би: отже, не є істинним твоє евангеліє. Бо той силогізм стверджував би, // що евангельська догма хибна, і це говорив би правильно, отже, евангеліє було б хибним. 116

По-шосте, якщо можна утворити правильний силогізм проти істинної думки, то запитую: чи матимеш різницю між істинним і хибним? Якщо хибне я стверджуватиму як істинне, ти вважатимеш, що я думаю хибно? Запитую, яким чином? Аргументами? Але якщо з тобою нерозумно пожартувати, то я скажу, що мене не задовольняють ніякі аргументи, бо якщо навіть вони істинні, то тоді не є істинним те, що вони твердять, ніби є істинним. Ти правильно кажеш, що я говорю хибно, я, проте, говорю істину,— чи це не тваринна мова? Отже, наші противники в цій справі найбільші від усіх недруги й вороги правди, і скільки в них є її, хочуть, щоб вона була закинута й захована. Але й для всіх, що прагнуть істини, є ті несправедливості, руйнують здатність шукання правди і відрізнення хибного від істинного. Бо в якому вживанні будуть силогізми? Якщо вони можуть бути прихильними всупереч істинній думці, то вони будуть правильні для хибного, і тому не застосовуємо й істинних, тому що правильною аргументацією іноді потрапляємо в хибне, і не розпізнаємо, які хибні, коли й всупереч істині можуть бути правильні силогізми.

Отже, втратимо надію і заперечимо, що можуть бути науки, втратимо істину віри і не осуджуймо хибності еретиків і всіх інших неблагочестивих, і блукаймо, як євреї або сліпі в темряві темної ночі, пробуючи і плутаючись. Дуже дивним

є, як міг зародитись такий безумний людський рід.

3. Але чи не здається позбавленим усякого смислу те, що можуть бути наведені якісь самі собою проти досі сказаного причини, також не істинні, інакше і ми самі з ними говорили б дурниці, але вони несуть у собі якесь розумне забарвлення. По-перше: можуть бути дві протирічні собі думки, жодна з яких нами не пізнана як істинна; такими, вважаю, є думка Арістотеля і Зенона про безперервне, і проти обох можуть бути нерозв'язальні аргументи, отже, тоді треба, щоб одна з них була істинна, і, однак, проти неї будуть нерозв'язальні аргументи; здається, ясно, що можуть бути правильні силогізми всупереч істинній думці.

Відповідаю: будуть аргументи, нерозв'язальні для нас,— стверджую; самі в собі — заперечую. Але краще — вони будуть здаватися і не будуть нерозв'язальними, тому вістря думок не зможемо пронизати певні таємниці природи.

По-друге: Павло говорить: 1 [лист] «До коринфян», 2: «Немає своєї предикації в переконливих словах людської думки»,— чим, здається, проникнуті силогізми, які є переконливими словами людської думки, вони нічого не дають, ні для доведення істинності, ні хибності, хоч можуть бути істинними чи суперечити істині, чи допомагати хибності.

Відповідаю: заперечую, що в Апостола була ця думка, а він говорив не підробленими обманами, як робили софісти, а доводив свої догми істинними аргументами, бо навіть у доведенні прямо говорив, і це якраз є дивним, що він переконав багатьох в певних божих таємницях силою, яка схиляє думки слухачів. Він створив нічим навіть не правильні, але чисто людські силогізми для доведення божих чудес, однак проти їх істинності не може бути правильних людських силогізмів.

По-третє, кажуть далі: якщо є так, то чому ми, православні, не розбиваємо здебільшого аргументів сектантів? Відповідаю: розбиваємо, але розповідаємо казки глухим або, якщо їх не розбиваємо, то це не значить, що їхні аргументи істинні, а що ми не

бачимо прихованих підступів — це йде із нашого притупленого розуму.

По-четверте: але вони самі кажуть, що не визнають, ніби їх силогізми хибні. Відповідаю: це глупий закид, не визнають же самі або тому, що здебільшого самі не розуміють смислу своїх софізмів, бо, коли, наприклад, читають слова батьків, що витворюються ними, але зруйновані їх предками, то кожен з них знає або повинен знати, що є такі руйнування і не справжні думки батьків, або якщо знають, що вони хибні, то не кажуть і роблять це, вперті, за своїм звичаєм.

І цього досить про раціональну філософію, яка, тому що називається і є органом і ключем до інших наук, повинна постійно бути в думках, якими хоче пронизувати все, що дається в інших науках. Зрештою, авторові її, який має ключ Давида, і, коли відкриває, ніхто не закриває, коли закриває, ніхто не відкриває, а саме богові, тричі найкращому і найславнішому, постійно хай буде честь і слава. //

117

ТВЕРДЖЕННЯ ІЗ ЛОГІКИ⁵⁸ СИМЕОНА ГУСЛАВСЬКОГО

ДИСПУТ I ІЗ ВСТУПІВ

Перше: логіка — це інтелектуальна чеснота, також мистецтво у власному розумінні.

Друге: логіка — це власне наука, і вона чисто практична.

Третє: найближчим матеріальним об'єктом логіки не є ні речі, ні слова, ні сутності розуму, а три операції розуму, як вони абстраговані від правильності й неправильності.

Четверте: формальним об'єктом логіки є правильність, яку слід вводити в операції розуму.

П'яте: адекватним об'єктом логіки є три операції розуму, як їх треба правильно проводити.

Шосте: найближчою метою логіки не є пізнання логічних правил, а їх виконання або сам ефект, чи,

краще, завершеність операцій розуму; віддаленою є та, яка і є метою праці — набуття знань.

Сьоме: штучна логіка прямо необхідна для доведення наук до досконалого стану.

Восьме: практична [природна] логіка реально не відрізняється від навчаючої природної [логіки].

ДИСПУТ II

З ТРАКТАТУ ПРО УНІВЕРСАЛІЇ ВЗАГАЛІ (ВАСИЛЬ КОНСТАНТИНОВ [ИЧ])

Перша: метафізична універсалія — це одне, здатне бути в багатьох однозначно й подільно; а логіка — це одне, здатне предикуватися про багатьох одночасно й подільно.

Друга: ідеї Платона, якщо пояснюються як блукаючі створені індивіди, то є чистою вигадкою; якщо ж [пояснюються] як зразки, вміщені в розумі богом, то можуть також називатися універсаліями в репрезентуванні або спричиненні, але не в існуванні та предикації.

Третє: терміни як ментальні, так і слівні не є універсальними в предикації, але самі натури [речі], позначені термінами, є універсальними як в існуванні, так і в предикації.

Четверте: метафізичні ступені однієї і тієї речі не розрізняються в природі речі ні формально, ні внутрішньо ймовірно, а, як кажуть, через ментальний смисл і зовнішньо ймовірно.

П'яте: предикаментна універсалія називається формальною відносно речі, якщо не дією інтелекту.

Шосте: універсалія, як сказано, в концепті розуму про одиничне або менш універсальне не втрачає своєї універсальності.

Сьоме: універсалії є раніші й пізніші, цілі й частини, однак з різної точки зору також є вічні, непороджувальні й незнищенні і та ін. негативно, не позитивно, але негативно непороджувальні, незнищенні та ін.

ДИСПУТ III УНІВЕРСАЛІЇ ЗОКРЕМА

Перша: універсалий згідно з посереднім поділом є тільки п'ять: рід, вид, відмінність, властива і загальна акциденції.

Друге: рід, коли визначається Порфірієм, є те універсальне, що говорить про багатьох, відрізнених за видом. В питанні, що таке річ, ясно визначається, не заважає те, що і вона визначається через рід.

Третє: рід не міститься у своїх відмінностях, формально поділених.

Четверте: вид може надаватись, а тому як є видом, не є універсальним.

П'яте: індивід, по-перше, взятий інтенціонально, не є універсальним, а є універсальним в розумінні другої інтенції.

Шосте: вищі відмінності не містяться формально в нижчих відмінностях.

Сьоме: треба допускати числові відмінності. // 118

ДИСПУТ IV З ТРАКТАТУ ПРО КАТЕГОРІЇ (АНДРІЙ ЗАРУДНИЙ)

Перше: бог, тричі найкращий і найбільший, може бути зведений до категоріальної субстанції хіба що через якусь аналогію або бога, тричі найкращого й найбільшого, не слід прямо зводити до категорії субстанції.

Друге: кількість полягає в протяжності речі, а не подільності чи вимірювальності.

Третє: ця протяжність речі є протяжністю частин в ряд відносно себе, а не в ряд відносно місця; або кількість природно розміщена в протяжності частин, як вони витягнуті відносно себе, а не місця.

Четверте: категоричне відношення реально не відрізняється від фундаменту, який визначає свою межу.

П'яте: категоричне відношення не містить свого терміна, а лише визначає.

Шосте: бог, тричі найкращий і найбільший, придатний для категоричного відношення, а не відповідний.

Сьоме: відношення призначається для абсолютного, а не для відносного.

ДИСПУТ V З УНІВЕРСАЛЬНОЇ ЛОГІКИ (ЙОАНА ТЕОДОРОВОЙ[СЬКОГО])

Перше: ментальне речення — це один неподільний акт, що стосується двох крайніх [термінів], пов'язуючи їх чи розділяючи.

Друге: із протирічних суджень про майбутнє випадкове або із абсолютних зумовлених одне безперечно істинне, друге безперечно хибне щодо себе, а не щодо нас.

Третє: судження із істинного може змінюватися на хибне, хоч не всяке, але жодне не може бути одночасно істинним і хибним.

Четверте: правильна консеквенція — це такий тісний зв'язок антецедента з консеквентом, що, якщо хтось погоджується [з антецедентом], то повинен погоджуватись з консеквентом, або: у правильному силогізмі, коли прийнятий антецедент, інтелект змушується до ствердження консеквента.

П'яте: як акт, так і навик, знання і уявлення можуть бути одночасно разом щодо одного й того ж об'єкта різними середніми [термінами]; або знання і уявлення про одну і ту ж річ в одному й тому ж інтелекті можуть бути разом, але з різних мотивів.

Шосте: знання не набуваються через пригадування.

Сьоме: тотальна наука не є простою якістю.

Восьме: підпорядкована наука в тому, що немає підпорядковуючої, не є істинною наукою.

Дев'яте: всупереч істині не може бути утворений правильний силогізм.

ТВЕРДЖЕННЯ З ЕТИКИ ⁵⁹ ЙОАН БИКОВСЬКИЙ

Перше: етика — це практична наука, яка скерує дії волі згідно із здоровим розумом або для морального добра.

Друге: суть відносного добра полягає в досконалій чесноті іншого, і тільки йому властиве, щоб бажалося; або лише добро у відносному розумінні є бажаним, смисл його полягає в досконалій чесноті іншого.

Третє: корисне добро як корисне не має сенсу мети, і тому добро не співвідноситься з метою.

Четверте: все, що діє, діє для мети — людина також формально; а тварина — хіба що матеріально самим інстинктом природи.

П'яте: найвище людське щастя звичайно треба шукати в цьому смертному житті, а не очікувати хіба що в іншому, безсмертному, не просто найвище, яке полягає в добрі як мудрість духа, очевидно, і чеснота, так і [благополуччя] тіла і долі, але просто найвище щастя в цьому житті; треба шукати, а не очікувати, хіба що в іншому. Визначене і розміщене в цьому житті полягає в мудрості, чесноті, благополуччі як тіла, так і долі.

Шосте: воля та інтелект взаємно побуджуються, але по-різному.

Сьоме: воля наказує внутрішнім відчуттям і чуттєвому бажанню політично, по-державному, локомотивній здатності — деспотично або по-хазяйськи, а зовнішнім відчуттям — ніяк, хіба що непрямо.

Восьме: людина є цілком вільною, її свобода може бути міцним навиком, також звичайним рухом, спричиненим добрими й поганими ангелами, а не людьми.

Дев'яте: є 11 пристрастей: любов, туга, радість, ненависть, уникнення, сум, надія, розпач, страх, відвага і гнів, їх розумні [люди] повинні стримувати, а не уникати.

Десяте: як усяка чеснота полягає в дотриманні середини, яку визначив розсудливий розум, так усяка вада міститься у відхиленні від середини.

Одинадцять: є чотири головні чесноти: розсудливість, справедливість, мужність і поміркованість.

Для більшої слави тричі найкращого і найславнішого бога.

Моральна філософія, або Етика



ПЕРЕДМОВА

119

Етика взяла назву від речей, яких вона стосується, тобто звичаїв, бо $\eta\theta\omicron\varsigma$ по-грецьки — звичаї. Далі, звичаї — це людські дії, вільні, звичні, і частіше повторювані, і тим самим іменем називаються навики, що звичайно породжуються повторними діями. З самої цієї назви ясно, що таке етика, а саме наука про мораль, і, очевидно, звичаї є її предметом, або об'єктом.

2. Заслужено називається наукою, тому що вона має все, що робить її достойною в області наук.

Намагається ж вона доводити свої висновки з певних очевидних аксіом чи принципів і багато дійсно доводить. Наприклад, коли доводить, що всякому треба віддати належне, отаким доведенням: завжди треба робити те, чого вимагає здоровий розум; а здоровий розум вимагає, щоб усякому віддавати те, що йому належить; то, отже, і всякому треба надати його право. Хай людські дії будуть у самому вжитку непостійними, легковажними й непевними і деякі за своєю природою байдужими й невиразними, так, щоб могли бути чи добрими, чи поганими, то, проте, етик може мати про них усіх безсумнівні, постійно правдиві думки, бо він тільки вчить, яким способом ними треба правильно управляти, а не сам по собі як етик управляє. Як геометрія, що навчає способу вимірювання і певного способу користування інструментами, доброго її застосування, а сама собою як геометрія не застосовується; так, якби у вимірюванні була помилка, то приписує помилку не науці, а дії, або не самій собі як геометрії, а тому, хто діє.

3. Отже, обов'язок і призначення етика — навчати правил доброї поведінки, а не добре діяти; бо це відноситься до всіх людей, а те — тільки до філософів, і коли добре діє — діє філософ, не як філософ, а як чесна людина; хоч тоді більш достойний імені філософа, коли зміцнює свою науку діями і наслідує свої правила. Однак може бути дуже добрий етик, але дуже погана людина, як найкращий художник, якщо йому завгодно, може малювати дуже погано. Звідси, деякі неправильно називають етику не наукою, а розсудливістю. Розсудливість же користується законами етики, як їх етика складає. Однак розсудливість може називатися етикою вживання (*utens*), а сама ця наука повинна називатися етикою навчаючою (*docens*). ~~Етика ж відома як найкраща, талановита й освічена дочка розсудливості як матері, не тільки сама~~ добре поводить, а й навчає добре поводитись, приписуючи закони своїй матері, — справжня вчителька матері.

4. А тому що етика вчить добре поводитись і [остільки] практична, то тут полягає її найближча мета — бути загальним правилом доброї поведінки, а далі — що є метою доброї поведінки — бути щастям або блаженством. Бо і добре поводитись не є необхідним, якщо в ньому не можна бачити жодного плода щастя, і добрі дії не з іншої причини добрі, а тільки тому, що містять у собі добро.

5. З усього цього випливає, що етика є наукою практичною, яка відноситься до людських дій, скерованих до морального добра або погоджених із здоровим розумом.

6. Сприймається етика двояко: родово і видово. Родово етика є наукою, що охоплює не тільки людські дії, а й їх відношення, стани і випадковості, і ділиться потрібно: на монастику, економіку й політику.

Монастика — це та, яка вчить взагалі про звичаї.

Економіка — та, що вчить про ті самі звичаї, які служать батькові чи управителеві для управління одним будинком.

А політика — яка вчить тому самому про ті самі звичаї, необхідні для управління правителем

провінції, держави, царства, імперії, що є дещо більшим, ніж будь-який дім.

Монастика відрізняється від економіки й політики не як вид від виду, а як рід від виду, бо є ніби їх основою і властивістю, і вони самі підпорядковуються [їй], як медицина фізиці та інші відділи математики — геометрії; а називається монастикою не тому, що навчає, як будь-яка людина живе самотньо, як здебільшого здається, а тому що встановлює звичаї людини взагалі щодо сім'ї, общини чи царства.

А економіка й політика відрізняються тільки розмірами, бо, як я сказав, царство дуже обширне навіть порівняно з великим домом, проте має інші правила — через більш численні труднощі в цьому, ніж у тому управлінні. Тому цей поділ етики в загальному розумінні на монастику, економіку й політику не стільки є поділом роду на види, як досконалого цілого на свої складові частини.

Ми приступаємо вивчати не всю етику, а етику-монастику, яка автономно заслужено називається етикою внаслідок переваги, бо вона добре зрозуміла, кожен легко може її відрізнити і вивчити, як треба управляти і малим домом, і великим, тобто державою. //

120

7. Що стосується поділу цього твору, то здається найвигіднішим поділити всю етику на дві книги, в першій з яких йдеться про основи людських вчинків, у другій — про самі людські вчинки.

8. Непотрібною є рекомендація цього відділу [філософії], який вчить добре поводитись і рівно добре судити про добрі звичаї, що вимагає хвалити науку добрих звичаїв. Сама мета, яку етика переслідує, влучно показує її не тільки відділом філософії, а й що вона взагалі найбільш необхідна з усіх відділів і надзвичайно корисна.

КНИГА ПЕРША ОСНОВИ ЛЮДСЬКИХ ВЧИНКІВ

Щоб можна було встановити сенс людських вчинків і з нього їх напрям, спочатку треба сказати про основи або причини людських вчинків. Одні причини речі внутрішні, як матеріальна і формальна, інші зовнішні, як побуджувальна й фінальна.

Отже, спершу тут треба дослідити їх, а оскільки серед цих причин мається певний порядок, треба подивитись, яким слід дати місце спочатку, яким пізніше. У фізиці спершу, звичайно, говориться про основи і причини внутрішні, потім зовнішні, але в «Етиці» прийнятий протилежний спосіб, бо коли етика визнає доброту людських дій і вивчає їх правильність, ця правильність і доброта беруться від самої мети; а ті самі дії, які виходять з побуджувальної причини або які містяться в матеріальній чи формальній, не є ні добрими, ні поганими з морального боку. І тому говорити про їх мету — значить говорити про те, чим можуть вони керуватись для завершення і в чому, звершені, проявляться; а говорити про інші причини людських дій необхідно тільки для кращого розуміння їхньої природи. Також етика, оскільки практична, повинна починати найкраще розгляд із мети, тоді переходити до решти причин людських вчинків. А щоб коротко: все, що в цьому занятті треба викласти, розумію. Кажу, що метою наших вчинків є щастя, інші причини їх — матеріальна, формальна, побуджувальна. Матеріальна — це сам фізичний рух бажальної потенції, а формальна — якість руху, або той же рух, як він має відношення до якоїсь певної мети.

Матеріальна полягає в живому [тілі], формальна розпізнається з мети, бо яка мета, така й форма дії, коли дія спрямована до мети; щодо їх обох або нічого, або мало [буде сказано],— але одне й те саме — у другій книзі, де йтиметься про самі вчинки.

Залишається, отже, що ми будемо говорити після споглядання мети про побуджувальні причини вчинків або про їхню суть. І так двома трактатами закінчимо цю книгу, з яких перший говорить про цілеві основи, або про мету людських дій, другий — про їх побуджувальні основи.

ТРАКТАТ I ПРО МЕТУ ЛЮДСЬКИХ ВЧИНКІВ

Якщо всяка мета має сенс добра, заради якого домагається, і кінцева мета — найвище благо, володіння яким є найбільшим щастям, то тут спершу треба говорити про добро, потім про мету і, нарешті, про найвище щастя.

ГЛАВА I ДОБРО

РОЗДІЛ 1

ЩО ТАКЕ ДОБРО І З ЧОГО ВОНО СКЛАДАЄТЬСЯ

1. Треба знати: тут не йдеться про добро в абсолютному розумінні, яким воно є само по собі, бо такий аспект відноситься до метафізики; а йдеться тут про відносне добро або, як говорить Арістотель¹, про добро для нас, тобто те, що є добром для іншого.

2. Прекрасно сказали давні, говорить Арістотель, кн. перша «Етики»², на самому початку: «Добром є те, чого всі бажають»; не те, що будь-яке добро бажається всіма, але коли будь-що бажається, то воно має смисл добра. Бо, напевно, риба не любить вина, а вогонь — води, звідси смисл того визначення; всяке добро бажається певною істотою, і все бажає якогось добра, очевидно, відповідного собі.

Але скажеш: бажання є породженням нужди, а певні істоти не потребують жодної речі, як бог і щасливі [люди], отже, певні істоти нічого не бажають.

Відповідаю, розділяючи більшість [засновок]: бажання природної потреби є породженням нужди — стверджую; бажання того, що подобається, — заперечую; бажанням природної потреби є те, чим річ вноситься у відсутнє добро; а бажанням того, що подобається, є те, чим річ задовольняється в наявному і власному добрі. Отже, перше є породженням нужди, тому в бога його немає; пізніше є породженням надлишку, і тому має місце в бога згідно з тим [висловом] безсмертного батька: «Це мій син, у якому мені [самому] дуже добре».

А щоб ти знав, яким же бажанням окремі [істоти] бажають свого добра, спершу зверни увагу, що іншим є бажання при народженні або при першій дії, тобто бажальній потенції, а іншим є викликане або при другій дії, яка є самою природженою дією бажання, або дійовим бажанням; по-друге: і одне, й інше бажання поділяються на раціональне, чуттєве і природне.

121 Раціональне є тяжіння до добра з попереднього пізнання розумом, воно є у бога, ангелів і людей. Чуттєвим є тяжіння до добра з попереднього пізнання сенсу, воно є у нерозумних [істот]. Природним є тяжіння до добра // без жодного попереднього пізнання, яке є в рослинах і неживих предметах.

Крім даного давніми [філософами] визначення, інші визначають відповідне відносне добро. Обидва ці визначення суттєві, однак описові, тобто описуються філософами, а вся суперечка полягає в такому питанні: чи суть відносного добра полягає в бажаності (appetibilitate), чи у відповідності, а чи в чомусь іншому? Тому кажу: суть відносного блага полягає в досконалій чесноті іншого, а не бажаності чи відповідності. Доводиться, по-перше: суть будь-якої речі полягає в тому, що є першим у речі; а досконала чеснота іншого є у нього для мене [першою якістю] з точки зору відносного блага.

Бо якщо хтось запитає, наприклад, чому чеснота бажана людиною, певне, буде відповідь відразу: тому що відповідна людині. І якщо хтось знову запитає: чому чеснота відповідна людині? Правильно відповідається відразу: тому що чеснота людини досконала. Отже, по друге: абсолютна доброта полягає в абсолютній досконалості. Рівно ж, отже, відносна доброта міститься у відносній досконалості; бо як те є абсолютним добром, що в собі досконале, як буде сказано в метафізиці, так відносне те, що для іншого є добром, воно є його досконалістю.

Скажеш: є якийсь добро, яке не є досконалим, як небуття з точки зору засуджених і багатство з точки зору багатих. Отже, відповідаю, заперечую антецедент: бо всяке добро є досконалим тим самим, чим є добро, а не-буття є тільки негативним добром з точки зору засуджених, і тому вдосконалює їх тільки негативно, тобто не підвищенням досконалості, а піднесенням недосконалості. Багатства ж є тільки зовнішнім добром, не внутрішнім і тому не вдосконалюють людину внутрішньо, а зовнішньо і у ставленні до суспільства.

Звідси суттєве визначення щодо добра таке: відносним добром є те, що є досконалим у іншого.

4. А два наведені вище [визначення] викладені двома його властивостями, а саме бажаністю і відповідністю. До них, як правило, додається третя властивість, а саме дифузивна здатність, [яка поширюється сама собою], звідси добро описується, що воно є таким, яке само себе поширює. Але ця здатність, що поширюється сама собою, не відрізняється від його бажаності. Говориться, що добро само себе поширює так, як говориться, що побуджує мета, а саме наскільки вона привертає до себе любов, і тому бути дифузивним добром, означає бути досконалим і бажаним.

Добро поділяється, по-перше: на справжнє добро, яке є таким, що оцінюється як чеснота, і уявне, але воно не таке, як недозволені насолоди.

Справжнє добро поділяється, по-перше: на добро по суті, тобто на добро з незалежною від іншого добротою — такою добротою тільки бог добрий, про нього говориться: «Ніхто не є добрим, хіба що

тільки бог»; і на добро наділене, що є добром, запозиченим від іншого, таким є створіння. Спершу воно називалося теологами незмінним, пізніше змінним.

По-друге: ділиться на добро людське, що власне людині, і про це добро власне говориться в етиці; та нелюдське, яким є добро рослини чи тварини. Людське добро ділиться спершу по відношенню до суб'єкта, в якому може бути, на добро тіла як зовнішній вигляд, здоров'я, сила; добро духа як знання і добро долі як багатства, почесні. По-друге, Арістотелем ділиться на добро почесне, корисне і приємне. І цей поділ відомий серед філософів і доводиться так: будь-що, що бажається, бажається або як остання [мета], або як засіб для її досягнення; якщо воно бажається як остання [мета] або бажане само собою, то воно бажане і називається почесним; і якщо вносять якийсь спокій у звичну справу, то називається приємним. Що бажається як засіб, називається корисним, зводячись, очевидно, до того, щоб ми досягли через нього чогось чи почесного, чи приємного.

Однак слід зазначити, що немає нічого почесного без приємності і ніщо інше не є почесним, як приємне і рівно похвальне добро, позбавлене всякого сорому. А як же добро може бути приємним без почесного, якщо здається, що за ним слідує якийсь сором або, напевне, буде позбавлене всякої почесні, бо почесним названо від вшанування? Інші [автори] слушно визначають, що приємне є добром, яке приносить насолоду; почесне — яке узгоджене із здоровим розумом; корисним, нарешті, є те, що допускається заради іншого.

РОЗДІЛ 2

ЧИ БАЖАНЕ ТІЛЬКИ ДОБРО?

Сказано, що бажаність є властивістю відносного добра.

Але можна сумніватися, чи бажаність четвертим способом, як кажуть, властива добру, оскільки лише того можна бажати, що є добром, чи навіть може бути бажаним якесь зло. До цього питання

[повертаюсь] за згодою майже всіх філософів і теологів.

1. Говорю: тільки добро бажане, а все бажане є добром, ніяке зло не є бажаним, і ніщо бажане не є злом. Це ілюструється, по-перше: коли будь-що бажається, то бажається не з іншої причини, а з тієї, що відповідне бажуючому і його вдосконалює. А що з тієї причини бажається, те бажається заради добра; отже, будь-що бажане є добром. [Отже], жодне зло не може бути бажаним. По-друге: будь-що діє, діє для мети, як далі буде показано. А не можна діяти заради мети, якщо не бажаєш її як добра, бо, як прямо говорить св. Діонісій³ у кн. 4 «Про святі імена»: «Зло суперечить бажанню і прагненню». Також Боецій⁴ у кн. 4 «Втіхи філософії» сказав: «Всі люди однаково, добрі й погані, з однаковим зусиллям прагнуть прийти до добра».

Отже, все, що діє, всією своєю дією бажає добра.

2. Зробиш закид, по-перше: в «Бутті», 8, говорить, що легко виправдати людське зло, вчинене із-за молодості, бо гріх є злом і, однак, бажаний людьми. Отже, відповідаю: розділяю — що легкі виправдання людей щодо зла, оскільки є злом — заперечую, оскільки є добром — погоджуюсь, бо і зло має навіть якийсь сенс добра, хоч прямо називається злом, тому що більше шкодить, ніж допомагає; отже, гріх бажається не тому, що він є злом і шкодить, а тому що хоч пошкодить, та допоможе. Так, злодій, підстерігаючи чужі блага, не бажає їх тому, що пошкодять, а тому, що йому допоможуть.

Настанова перша: Блаженний Августин⁵, кн. 2 «Визнання», гл. 5: «Виявляється, що він колись вкрав плоди саме тому, що злом було красти, отже, любив заради зла те, що було злом». Відповідаю, заперечую висновок, бо Августин у цій краді хотів переконати союзників у своїй дієвості й сміливості, звідси ту кражу // вчинив з любові до якоїсь пустої слави, якої в думці соромився, якщо не був безсоромним, як сам говорить (гл. IX, настанова 2-а): «Розум може відноситися до хибного, якщо воно є таким, отже, воля може стосуватися зла як такого

або зла частково». Відповідаю, розділяючи більший [засновок]: розум може відноситися до хибного, сприймаючи його як хибне,— стверджую, не сприймаючи,— заперечую.

Будеш наполягати: розум може бути внесеним у хибне як хибне іншим актом, ніж непогодженість; отже, волю можна повернути до зла як зла іншим актом, ніж уникненням. Відповідаю: заперечую рівність, тому що розум перш ніж може погоджуватись чи не погоджуватись, повинен займатися певною дією, вважай, повинен охопити об'єкт, який собі обирає. А воля не має попередньої дії слідування чи уникнення, тому що сама собі не обирає об'єкта, а він їй обирається розумом.

Наполягатимеш по-іншому: розум може вноситись у хибне як хибне розумінням, значить, воля може вноситись у зло як зло бажаністю. Відповідаю: заперечую також, тому що всяка дія розуму є розуміння, а всяка дія волі не є хотіння, бо бажання, очевидно, подвійне: містить власне хотіння або бажання у вузькому значенні і власне нехотіння або небажання.

По-друге: вороги бажать зла ворогам, поганих духів богів і нам, отже, будь-хто може бажати зла, яким є зло. Відповідаю: як висновок визнаю, що можна бажати зла як зла іншому, але самому собі — заперечую. Бо поки хтось воліє зла іншому, бажє його як добра собі. Будеш наполягати: засуджені прагнули б до підземного царства, щоб повернутись у ніщо, хоча знають, що ніщо «є нічим і аж ніяк добром». Отже, відповідаю, розділяю більший [засновок]: прагнули б, щоб повернутися в ніщо, оскільки це ніщо мало б мету нещасних,— погоджуюсь; щоб повернутися в цілком досконале ніщо,— заперечую, бо ніщо містить мету нещасних, воно є якимсь негативним добром, не приносить ніякого добра, а забирає зло. Бо, як сказав Арістотель, бути позбавленим зла має певний смисл добра. Одним подобається те «ніщо» вільно називати добром, як про Юду⁶ сказав Спаситель (Матей, гл. 26): «Було б для нього добром, якби не народився той чоловік». І потім бажання «нічого» не є власне бажання, а більше ненависть до нещасного свого життя, яке тому що більше шкодить, ніж до-

помагає, а для них більше зло, ніж добро. По-третє: воля вільна відносно зла як такого, отже, може його любити. Відповідаю, розділяю більший [засновок]: вільна відносно зла як зла свободою протиріччя — погоджуюсь, свободою протилежності — заперечую. Свобода протиріччя — це можливість діяння або ні; свобода протилежності — це можливість робити щось чи його протилежне. Визнаю, що воля є вільною, щоб могла ненавидіти чи не ненавидіти зло, але заперечую, що вона є вільною, щоб могла ненавидіти чи любити зло.

По-четверте: ми можемо менше любити добро, пізнане як менше добро, і так розглянуте добро є злом. Відповідаю, роз'яснюючи більший [засновок]: ми можемо любити менше добро, як воно є добром, стверджую; як воно є меншим, заперечую. Звичайно, менше добро має два [аспекти], а саме: що є добро і що є менше. Отже, коли ми про це говоримо, то не бажаємо його як меншого, а як добра, бо це ми робимо через приязнь, чи через благородство, чи через щось подібне.

По-п'яте: деякі грішать із чистого лукавства, і вони люблять зло, яким є зло; певним способом відрізняються від них ті, які грішать через незнання чи через слабкість. Отже, відповідаю, заперечую менший [засновок]: кажуть же, що люди грішать із чистого лукавства не тому, що доводяться любов'ю до лукавства, а тому, що не можуть захиститися жодним виправданням чи незнання, чи терпіння, — чим відрізняються гріхи чистого лукавства від інших [гріхів].

ГЛАВА II

МЕТА

РОЗДІЛ 1

ЩО ТАКЕ МЕТА І З ЧОГО ВОНА СКЛАДАЄТЬСЯ

1. Мета і причина мети — одне й те саме, вони визначаються одним і тим самим визначенням, хоча, однак, мають між собою певну різницю, бо мета називається з точки зору агента, а причина мети — з точки зору сущих. Наприклад, коли архітектор споруджує заради паживи, пажива є метою

архітектора, тому що нею він спрямовується; і вона не називається причиною мети архітектора, тому що не дає йому буття, а є причиною мети споруди, оскільки співпадає з її буттям.

2. Визначається мета буття тим, заради чого щось робиться, чи тим, заради чого трудиться агент. Визначення ясне само собою. Тут тільки питається, чи мета взаємодіє з добром так, щоб коли будь-що є метою, воно було також добром, і навпаки; коли будь-що є добром, щоб воно було метою. До розв'язку цього питання [переходимо].

Треба знати, по-перше: що всяка мета має сенс добра, якщо заради мети трудиться агент, і мета прагне бути використаною агентом, а всяке бажане є добром, як було сказано. Треба знати, по-друге, що почесне і приємне добро має сенс мети, коли і одне, і інше бажуються заради неї, бо і те, що відповідає здоровому розуму, і те, що задовольняє бажання, самі собою дуже бажані. Тільки завдає турботи корисне добро, як є корисним, тобто тоді, коли приводить до іншого; чи й те має сенс мети? Бо якщо і воно само буде мати сенс мети, то добро і мета будуть взаємопов'язані. Тому

3. кажу: корисне добро, як є корисним, не має сенсу мети і тому добро не пов'язується з метою. Доводиться: мета як мета повинна прагнути заради себе; корисне як корисне бажється не заради себе, а заради іншого, для якого є корисним, отже, корисне як корисне не є метою; отже, всяке добро пов'язується з метою. І правильно Арістотель у кн. 8 «Етики», гл. 3, сказав: «Улюбленим є почесне й приємне як мета, а корисне як засіб». Заперечиш, по-перше:

4. Арістотель говорить таке: «Добро і мета є одне й те саме, отже, взаємопов'язуються». Відповідаю, розділяю антецедент: добро в матеріальному розумінні для речі, яка називається доброю, і мета одна й та сама — погоджуюсь; добро у формальному розумінні як оцінена доброта речі і мета є те саме, додай: завжди — заперечую, не завжди — погоджуюсь. Думка Арістотеля, отже, така: «Всяка річ, яка називається і доброю, може мати сенс мети, але не є нею в усякому відношенні, як добро». Тому само корисне добро може мати сенс мети не

як корисне, а оцінене в іншому сенсі, бо може бути бажаним як приемне. Так, багатство для чесних людей є тільки добром, а жадібним бажається як приемне. А те саме корисне, сприйняте в розумінні досконалої користі, тобто, оскільки приводить до іншого, завжди бажається заради іншого і тому не має сенсу мети.

По-друге: корисне добро як корисне не має ніякої доброти. Отже, ніщо не заважає, щоб воно як менше добро пов'язувалося з метою. Антецедент доводиться: корисне добро переймає всю свою доброту від мети, наприклад: ліки [беруть] всю свою доброту від оздоровлення, про яке турбуються, як можна довідатися // з того, що мертвою людиною ліки не приймаються. 123

Отже, відповідаю: заперечую антецедент і його доведення. Якщо був би істинним [антецедент], то всі без винятку ліки були б однаково вигідними для здоров'я, що дуже неправильно. А якщо мертвою людиною ліки не приймаються, то це не доводить, що в тих ліках немає ніякої вартості, а доводить, що вся їх доброта є для мети, і тому так довго вона бажана, як довго залишається якась надія [досягнення] мети.

По-третє, що бажається заради себе самого, є метою, а корисне добро бажається заради себе, отже, воно є метою. Значить, що бажається заради своєї доброти, те бажається заради себе, і корисне добро бажається заради своєї доброти. Ліки, наприклад, бажаються хворим через їх здатність лікувати. Отже, відповідаю: заперечую менший [засновок] доведення, розділяю більший: що бажається заради своєї абсолютної доброти, те бажається заради себе — стверджую, отже, що бажається заради своєї відносної доброти — заперечую. А корисне добро, наприклад ліки, не бажається заради своєї абсолютної доброти, а заради своєї відносної доброти — для мети, тобто для оздоровлення.

Будеш наполягати: коли щось бажається заради своєї відносної доброти, то воно не має сенсу мети, лише остання мета має сенс мети, і тому проміжна мета не є метою. Проміжна мета бажається заради відносної доброти для якоїсь кінцевої мети — консеквент суперечить філософам, отже, і ан-

тецедент. Відповідаю, розділяючи другу частину більшого [засновку]: проміжна мета не є метою, оскільки проміжна,— стверджую; заперечую, оскільки мета, бо проміжна мета має два аспекти, а саме що є метою і що є проміжною. Метою є з точки зору засобів, а засобом — з точки зору вищої мети. Так, коли благочестивий хворий користується ліками заради оздоровлення, щоб потім міг користуватися здоров'ям для вшанування бога, то оздоровлення може бути співставлене і з ліками, з точки зору яких має сенс мети, і з шануванням господа, з точки зору якого має сенс засобу і корисного. Отже, допускаю, що проміжна мета є метою з точки зору засобів, які досягаються заради самих себе, а заперечую, що є метою з точки зору кінцевої мети, до якої відноситься майже таким чином, як підлеглий рід є вищим з точки зору своїх видів, а нижчим з точки зору роду, якому підлягає.

5. Мета в найширшому розумінні є або відвернення як уникнення якогось зла, або супроводження як любов до добра. Проте як усяка ненависть виходить з якоїсь любові (бо тому щось ненавидимо, що протилежне любимо), так і мета відвернення прирівнюється до мети супроводження, тому тільки мета супроводження має сенс мети. Вона поділяється, по-перше: на мету агента, або моральну, яку агент собі вільно вибирає, як нажива з точки зору лікаря; і на мету дії, або фізичну, до якої дія відноситься за своєю природою, такою є оздоровлення з точки зору лікаря. До цього поділу може бути віднесений поділ мети на мету знаючого і знання, мистецтва і митця. По-друге: на мету тільки володіння, не творіння, якою є бог з нашої точки зору, і на мету творіння, якою є споруда з точки зору архітектора. По-третє, на мету суб'єктивну, або для того, хто підкорений, на чію вигоду щось випадає, як тварина з точки зору їжі: на мету формальну, або для того, що є властивою дією добра, або володіння добром, як закуска з точки зору їжі. І на суб'єктивну, або те, яким є добро, що вноситься; як їжа з точки зору смаку (чи піднебіння, чи людини).

Треба зазначити порівняно з іншими [авторами] поділ мети на проміжну і кінцеву. Проміжна — це

та, до якої будь-що відноситься, а вона сама відноситься до кінцевої мети як нажива з точки зору митця. Кінцева — до якої будь-що так відноситься, щоб вона сама не відносилася до більш крайньої. І є дwoякою: кінцева згідно з чимось і просто кінцева. Кінцева згідно з чимось чи в якомусь роді є тим, до чого відноситься все цього роду, і вона не відноситься ні до чого в тому роді, однак може відноситься до чогось в іншому роді: такими є здоров'я в роді речей, що стосуються медицини, і картина в роді речей, що стосуються малювання. Просто кінцева — та, до якої інші безпосередньо відносяться, а сама вона не відноситься до більш крайньої, як щастя.

РОЗДІЛ 2

ЧИ ВСІ ДІЮТЬ ЗАРАДИ МЕТИ?

1. Все діюче можна віднести до трьох груп: перша [група] діючих богоетичних, чи інтелектуальних, якими є бог, ангели і люди; друга [група] діючих чуттєвих, якими є нерозумні; третя [група] діючих, позбавлених всякого пізнання, якими є всі інші. Згідно з цим потрійним класом діючих нараховуються три способи, якими речі спрямовуються до своєї мети.

Перший найдосконаліший, коли діючий не тільки оволодіває метою в розумінні добра, а навіть розпізнає її властивості та співвідношення засобів для її оволодіння. І таким чином досягати мети — означає власне йти до мети. Це відповідає тільки розумній природі.

Другий нижчий від першого: коли діючий розпізнає, що мета є добром і для нього відповідна, однак не розпізнає властивостей і засобів для досягнення цієї мети, хай застосовує їх за природним побудженням [інстинктом]. І цим способом досягати мети властиво діючим чуттєвим; павук, наприклад, розпізнає, що мухи є для нього добром і відповідні йому, однак не усвідомлює властивостей зброї, яку виготовляє для їх спіймання.

Третій найнижчий й пайнедосконаліший, коли діючий ніяким способом не розпізнає мети, однак природною схильністю до неї тягнеться. Цей спосіб

властивий неживим речам, позбавленим інтелекту і відчуття. Наприклад, коли камінь тягнеться вниз, вогонь — угору; бо ні камінь, ні вогонь жодним способом не розпізнають місць, до яких і один і інший спрямовані. Цей спосіб прагнення до мети найбільш невластивий, однак не повинно здаватися дивним, що про тих, які позбавлені пізнання мети, говоримо, що вони діють заради мети, оскільки вони спрямовуються до мети вищою і надзвичайною причиною, тобто самим творцем природи; як стріла, хай не свідома свого руху, летить угору від натиску і спрямування того, хто її випускає. І сюди відноситься оте загальновідоме серед філософів: «Твір природи є твір розсудку (*intelligentiae*)». Це значить: усі творіння природи прагнуть до мети, не тієї, яку подають їх причини, тому що можуть не подати нічого, а до тієї, яку розпізнає перша з усіх причин — сама божественна мудрість. Подавав це, як розумів, Гален⁷, коли наслідував Гіпократу⁸, кн. 1 «Про призначення людських органів» і кн. 6 «Про місця афектів»; він називає природу вчену і невчену. Вчену — оскільки в творах її проявляється розум і нею самою управляє; невчену — тому що вона сама в собі не має нічого, ні плану, ні міркування. //

124 Цей перший найбільш досконалий спосіб деякі [автори] називають способом дії заради мети формально, бо саме таким способом діючі розпізнають мету, якою вона є, і засіб як засіб, це значить: мету в сенсі добра, яке люблять заради нього, а засіб у сенсі добра, яке люблять заради мети.

А другий і третій способи називають способами дії заради мети матеріально, тому що діючі таким способом не розпізнають мету як мету ані засіб як засіб.

Отже, досліджується тут: чи всі діють заради мети або чи всі творіння природи постають заради якоїсь мети так, щоб нічого не могло статися, що не направляється якимсь із названих способів до якоїсь мети? А найбільше питання тут є про третій спосіб, а саме: чи може будь-що статися в природних речах, що може бути для нас дійсно невідомим, однак для себе пізнаним, і чи не призначив творець природи від себе готову мету? Заперечували, що є

так, вже античні [вчені], які приписували все матерії, як Анаксагор⁹ чи Емпедокл¹⁰, або вчили, що все постає із змішування частинок, які випадково поєднуються між собою, як Демокрит¹¹ і Епікур¹². Однак це безглузда і мерзенна не так філософія, як безумство, яке засуджене Арістотелем у різних місцях, Платоном¹³ в «Тімеї», «Федоні», «Філебоні» і в «Політиці», тим більше її треба виганяти із християнської школи. То через те кажу: все, що природа робить, робить завдяки чомусь або заради мети. Це доводиться, по-перше: незмірною мудрістю нашого бога, яка створила всю природу з нічого, все, що з'явилося на світ, вона схвалила як добре і дуже правильно прямує до мети, яку визначив сам [бог].

По-друге: з самої будови світу і в самій зміні речей, які міняються. Вони взаємно себе знищують, щоб цим самим продовжити свої види і зберегти цілість всієї своєї сукупності.

По-третє: якби все виникало випадково, як хотіли епікурійці, що все складається з різних корпускул, які випадково поєднуються, то так до цього часу щось у щось би переходило і так все без розбору із чогось виникало, не потребувало певного насіння, з'являлися з коріння дерев люди, з людей дерева та інше таким чином. Бо чому, питаю, оті літаючі епікурійські атоми, якщо вони сходяться між собою в корені дерева, завжди утворюють дерево, якщо в людському лоні — людину? Ніколи не було чути, що це відбувається інакше.

По-четверте: те, що виникає випадково, рідко трапляється, не завжди тим же способом, — ми бачимо протилежне у природі.

По-п'яте: ти б допитувався, як випадково виникли істоти, з так погодженими, так правильними, так передбачливо складеними органами, а самі повні здатності для виховання потомства, для звершення трудів, для задумування інтриг для іншого і для уникнення таких самих, витворених для них?

По-шосте: над усім підіймаються композиція людини, структура і досконалість тіла, думки. Про це численні філософи видали великі книги, однак ще не достатньо і описали, і дивувались надзвичайною завершеностю цього творіння. Але не можна

охопити зусиллями небагатьох [авторів] чи своїм цього аргументу. Хай читають історію природи Плінія¹⁴, Теофраста¹⁵, Плутарха¹⁶, Арістотеля та інших незліченних [авторів]. Коли б хтось охопив очима викладену ніби у вітрині машину цього світу і її тонкощі, симетрію, різноманітність, то хто ж так буде засліплений, щоб сказав, що все це з'явилося не волею якогось певного творця, який обдумує мету свого творіння, а створене випадковою нерозсудливістю? І хто, як, наприклад, котрийсь із філософів поки читає і дивиться на поему Гомера¹⁷, насмілився б сказати, що це не є творіння когось розумного, а спершу випадково, окремо і змішано букви літали, потім, не знаю, яким чином складені, з'єдналися в цей порядок, щоб утворити оту розповідь. Багато про цю справу написали отці св. Атанасій¹⁸ («Промова проти привидів»), Василій Блаженний¹⁹ і св. Амвросій²⁰ в «Шестодневі», св. Григорій Назіанський²¹ у другій промові про теологію, Августин (кн. I «Про порядок»), Златоуст²² (промова «Зародження»), Лактанцій²³ (кн. «Про бога-творця»), Теодорет²⁴ у першій розмові про провидіння та ін., також [учені]-етики: Плутарх, кн. I «Про уподобання філософів», гл. 6, Сенека²⁵ — «Про провидіння». Серед них гарно Цицерон²⁶ у діалозі «Про старість» сказав: «Коли земля прийняла в збуджене підготовлене лоно посіяне насіння, спершу його охороняє від світла боронуванням, потім зігріває теплом і розвеселяє своїми обіймами; і витягує з нього проростаючу зелень, яка, підтримана стовбуром, помалу виростає і, піднявши колінчасте стебло, вже покривається шкірою, ніби дозріваючи, коли вилізе з неї; то висипає плід-колосок, красиво збудований і проти нападу малих пташок укріплений захистом вістяків».

3. Однак гляньмо, що могли б закинути на свій захист прихильники випадковості.

По-перше: природа, кажуть, виявляє себе менш благодійною до людини, ніж до інших істот. Бо коли всім тваринам дала одяг і, крім цього, сміливішим — зброю, слабшим — спритність, чим ті себе охороняють, а ці можуть втечею вирватися від переважаючого ворога, одну людину ніби голу ви-

кинула на берег із корабельної катастрофи, беззбройну і навіть повільну, а тому слабшу від сміливіших і повільнішу від слабших, і вона повинна відставати від одних і других. Але оскільки була розумна і передбачлива, то краще поступила з нею [людиною], ніж з тими [тваринами], бо людина є володарем всього живого. Відповідаю, заперечуючи, що природа поступила краще з тваринами, ніж з людиною, тому що незчисленними дарами природи людину забезпечив бог (як мені мовчати з вдячності за подарунки!), створив, що вся природа ніби сплачує їй [людині] данину, як видно тим, які думають. Це показав красномовно св. Дамаскін²⁷ у кн. 2 «Православної віри», гл. 1; Теодорет, промова 2 «Про провидіння». Щодо цього, що говорить, ніби людина народилася гола й беззбройна, відповідаю з Лактантія (кн. «Про бога творця», гл. 2): «Коли людині заперечені від природи одяг і зброя, то дано талант і розум. Цим одним подарунком вона може підготувати все необхідне для життя і його збереження, для відбиття // ворогів,— як показує досвід. І це гідне більшого подиву, ніж коли була б рогата і покрита шерстю, бо вміє собі зарадити і від спеки, і від холоду, і може перемогти найсміливіших і найдикіших звірів, слаба і повільна переслідує дуже спритних».

125

Ти скажеш: чому ж у всякому випадку бог захотів, щоб людина страждала в незліченних бідах і всякому нещасті? Відповідаю.

По-перше: в нещастя людина потрапляє не через природу, а з власної вини. Потім, їй дано простір для випробування доблесті, але ж нещасна людина набагато щасливіша від усяких тварин, як видно всякому здоровому, якщо хто не хоче бути твариною більше, ніж людиною.

По-друге: що трапляється заради мети, постає правильно, а в природі трапляються численні невідповідності. Наприклад, якщо літо холодить, а зима тепла, якщо земля потрясається землетрусами, спустошується пожежею, заливається повіддю, якщо спека чи дощ сильні й невідгідні, і навіть на небесах, здається, є порушення [ходу] Місяця і Сонця, якісь відхилення від порядку та багато іншого [подібного]. Відповідаю: такі відхилення при-

роди не стаються без порядку, хай для нас той порядок не відкривається, чи коли бог так спрямує хід другорядних причин, чи із-за іншої мети, коли відхилення відбувається природним шляхом.

По-третє: що постає для мети, те повинно мати застосування і користь, а численні [речі] є в природі, які не тільки не мають ніякого застосування, як якийсь дуже маленьке створіннячко, але і шкідливі — як отруйні трави, тварини і таке подібне. Відповідаю: ніщо не створене богом, що не було б у природі заради чогось, хай це нам не видно; бо коли входиш на великий корабель і бачиш на ньому незліченні канати, ти б сказав, що деякі з них також не мають жодного застосування, тому що ти не знаєш [їхнього] застосування; набагато менше треба дивуватись, якщо чогось не знаєш у господньому творінні, найбільше тоді, коли і цього, що вчені досягли дослідженням, численні смертні зо-всім не знають. Чи будь-хто знає застосування своїх частин [органів], особливо тих, які дуже маленькі, як завитки чи волоски всередині ніздрів, нарешті повіки і розсіпані по тілу туди й сюди дуже тоненькі жилки і ниточки нервів, проте використання їх усіх розкрив Гален у своєму золотому творі про функції людських органів. А що кажуть, що є навіть деякі шкідливі створіння, це допустимо з специфічністю; вони, очевидно, шкідливі, якщо не вмієш їх використовувати, а не самі собою шкідливі; бо не всі безпосередньо спрямовуються природою до однієї мети, а безпосередньо до різних і протилежних [цілей], посередньо ж до якоїсь одної. Як у господарстві не все відноситься до одягу, ні до їжі, бо ані не будеш їсти черевики, ані не взуєш хлібом ноги, а це відноситься для цього, те для іншого вжитку, проте все посередньо зводиться до одної спільної для нього мети, а саме для зручності життя. Так і в усій природі. Лев, наприклад, коли народжує лева, бачить мету продовження виду [лева], трава — виду трави, вогонь — виду вогню і так про інших; а всі схиляються до кінцевої і спільної для них мети, очевидно людини, заради якої засноване все видиме. Однак усі відносяться до людини не одним і тим же способом, не так, що вона все їсть або п'є, але що це застосовується

для їжі, те для життя, одне для одягу, інше для іншого, якого ми навіть самі не знаємо, застосування в житті. Отже, що якісь істоти чи укусом, чи іншим способом шкодять людині, це для них є випадковістю, бо самі собою відносяться до людини так, як вони спроможні допомогти їй, а не шкодити. Як, наприклад, гадюка укусом заражає людину, проте вона створена не для цієї мети, бо з її тіла виготовляється цілющий лік, по-народному — фєріака.

Отже, твердо невідомо, для цього чи для іншого застосування щось нам призначено природою — ця відповідь чисто фізична.

Августин підставляє моральну (кн. 1 «Про рід», гл. 16), де говорить: «У крайньому разі отруйні істоти треба зробити приемними такою назвою, щоб вони нагадували, що є інше, краще життя, в якому є найвища безтурботність». Однак це добра справа, але вона повинна мати більше значення в самій, наприклад, Африці, праматері [чудовиськ], ніж у Європі, особливо в цій нашій батьківщині, про яку те, що Вергілій²⁸ співав про свою Італію, кн. 2, «Георгіки», заслужено можна сказати, що «відсутні хижі тигри і дике плем'я левів; ні не обманює нещасних, які збирають вовчий корінь (акопіт), не повзе по землі незліченними кільцями вкритта лускою змія, то простягаючись, то звиваючись в клубок».

РОЗДІЛ 3

ЯК НЕРОЗУМНІ ДІЮТЬ ЗАРАДИ МЕТИ

Коли ми сказали, що є три способи, якими речі прагнуть до своєї мети, то тут немає питання про третій, тобто не питаємо, чи визначаються природою дії нерозумних неживих для певної мети, бо вище ми показали, що це дуже достовірно, але чи нерозумні живі першим і найдосконалішим, а чи тим середнім способом прагнуть до мети? Це те саме, якщо ти запитаєш, чи нерозумні живі позбавлені розуму, який є у людини і його керівництва і яким люди і визначають собі якусь мету і до неї наближаються, а чи замість розуму мають якусь

силу природи, яку називають інстинктом, що рухає і наближає їх до їхньої мети.

Порфирій²⁹ у кн. 3 «Про поміркованість» висловлює думку, що всі створіння, які наділені відчуттям і пам'яттю, наділені також розумом і навіть мають як внутрішню, так і зовнішню мову, і передає, що якісь давні філософи, як Аполлоній Тіанський³⁰, Меланф³¹, Тіресій³² і Фалес³³, розуміли мову нерозумних, а тому говорить, що людина відрізняється від нерозумних не взагалі розумом, а що людина має більш гострий розум, а ті — більш тупий.

Це визнання може бути переконливим. По-перше: оскільки нерозумні істоти здаються такими, ніби вони займаються кожне своїм давнім ремеслом. Так: пташки споруджують гнізда з різною майстерністю, бджоли конструюють свої комірочки згідно із законами геометрії, павуки виробляють дивовижну тканину. Більше того, численні створіння саме вказали людям на різні мистецтва, як свідчить, крім інших, св. Григорій Назіанський у другій промові «Про теологію». Говорить так: «Павук — для ткацтва, ластівка — для архітектури, журавлі — для способу оснащення війська були зразками й інші опускаємо; мистецтво кровопускання від сонячного коня Гіпотама³⁴; бо ця тварина, жадібна від природи, коли почуває себе обтяженою великою кількістю крові, відкриває собі вену, витягнувши задню ногу до гостріших тростинок, // чим спускає надмірну кров, а коли бачить, що крові витекло досить, качає тіло по жирному й липкому болоті і так закриває вену».

По-друге: оскільки численні істоти наслідують мистецтво людей і сприйнятливі до навчання, як папуги, ворони, круки, сороки, які вчаться вимовляти деякі слова і речення, і слони, які навчаються повторювати різні жести, згинати коліно, вітати тих, що стоять поруч, розмахувати мечем та інші жарту.

По-третє: оскільки в більшості істот проявляються навіть ознаки чесноти, особливо розсудливості. Як у мурашок і бджіл — найкращий спосіб управління общиною, пошана до батьків — у лелек, подружність — у горлиць, різні підступи у ли-

сиць — хитрощі, засідки, хитрі вигадки, наприклад, коли хоче спіймати курча, прикидається мертвою і висуває язик з рота; коли хоче зловити раків, опускає у воду хвіст і, відчувши їх укуси, відразу його витягає, коли хоче звільнитись від бліх, всю себе цілком занурює у воду і т. д.

По-четверте: деякі тварини, здається, ніби мають навіть знання астрономії. Бо численні й нерозумні, за свідченням Плінія (кн. 8, гл. 26) і Василя Блаженного, промова 7 у «Шестидневі», точніше, ніж астрономи, повідомляють зміни повітря, дощі та бурі.

По-п'яте: що найбільше робить у цій справі — це те, що Хрісіп³⁵, творець діалектики, сказав, що собака певною мірою наділена діалектикою, бо собака, переслідуючи дичину, коли приходить на роздоріжжя, не знає, по якій дорозі побігла тварина, і ті дві дороги обслідує нюхом, якщо на них не знайде слідів дичини, то не шухає вже третю, а відразу бере її, певна, що дичина втекла не іншою. А тут здається найкращим створити силогізм, який називається розчленуванням. Бо якщо так собі роздумує: дичина втекла по цьому чи по тому, чи по отому шляху, але не по цьому і не по отому, бо слідів я не чую нюхом, отже, по тому третьому. І, ніби дослідивши попередні [шляхи], вже нічого не думає про наступний, а знає напевно, що не потрібно зусиль, щоб третю дорогу також досліджувати обнюхуванням. Однак коли ці [аргументи] не заважають,

3. кажу: нерозумні істоти позбавлені розуму і тому діють заради мети формально; в діянні не пізнають мету як мету, ані засіб як засіб, або як він приводить до наслідування мети. Не слід довго зупинятися на зіткненні думок супротивників, коли для всіх філософів і всіх поколінь найбільш істинним є визначення людини: вона є розумна істота. Отже, ми будемо задовольнятися цим єдиним аргументом: якщо були б тварини, володіючі розумом, вони були б вільні; бо оті [розум і воля] між собою взаємно пов'язані, і немає так, щоб будь-кому, кому забороняється вільна воля, давалося світло розуму. А тварини діють не вільно і не з уподобання, бо інакше могли б мати і заслугу, і прови-

ну. Крім того, ми бачимо, що окремим видам тварин надані характерні схильності; всі лисиці підступні, всі вовки злодії, всі мурашки турботливі, поодинокі види володіють окремими певними мистецтвами для дії, бо чому всі павуки тчуть свою тканину одним і не іншим способом, чому всі ластівки одною майстерністю будують гнізда і т. д.

А якби нерозумні створіння були вільними, то вони хоча б не були прив'язані до єдиного й одного певного чи бажання, чи ніби закону діяння, як не прив'язана людина. Проте, як добре говорить Гораций³⁶, кн. 2, «Сатири», сатира 1: «Тисяч скільки голів живуть, стільки й бажань»; і Персій³⁷, сатира 5: «Тисяча видів людей і речей, різне вживання, хотіння у кожного своє — не живуть однією волею».

Оскільки докази протилежного твердження можуть бути спростовані ніби одним натиском через інстинкт природи, то хай буде вяснено, що таке той інстинкт природи. В цій справі є три різні думки. Бо одні говорять, що це якась сила, надана нерозумним від бога не як властивість, а ніби дія, через яку бог з ними трудиться, майже так, як з людиною — небесним натхненням збуджує до надприродних дій. А інші вважають, що це якась вкладена у нерозумних якість чи властивість, як звичайно властивість людини вдаватися до мистецтва. Крім того, певні види речей вносяться в уяву нерозумних відразу ж після народження, ніби якісь ідеї полегшення зусиль. І одна, і друга ці думки менш прийнятні, бо здаються непристойними, що такі прекрасні дари природи — тварини перевершують людину.

Якби запитав, яким чином дятел, наприклад, коли знаходить своє гніздо, закрите клином, знає, що треба робити, щоб вибити клин, бо шукає гілку, після втикання якої клин з тріском дерева вилітає? Або якою природою лисиця, коли має намір боротися проти змії, збирає руту і поїдає? Слушно також треба запитати: яким знанням немовлята ловлять груди матері, схоплюють, висисають? Чи скажеш, що людині також образи деяких речей принесені?

Отже, бажана третя думка, що інстинкт природи

є не що інше, як операція уяви, призначена для усвідомлення вигідного чи не вигідного, і вона означає бажання для уникнення чи супроводження та є якимсь сліпим наслідуванням людського розуму. Отже, коли дятел шукає гілку, яка викидає клин, то він не побуджується зображенням гілки, яке не охопив до цього жодним відчуттям, а рішенням схоплюючої уяви, щоб летіти, хай не усвідомлює можливості такого польоту для взяття гілки; потім накидається на гілку, яку йому підказує уява, що вона придатна для виникнення клина, отже, схоплює гілку і несе, однак все робить з команди уяви, яка ніби показує дорогу.

Скажеш: а чому уява спрямовує його до цієї, а не до іншої гілки? Відповідаю: тому що я сказав, що уява тварин визначена природою лише для певного розуміння. Запитаєш далі: чому, якщо їх уява таким чином обмежена, не обманюються рідкісною подібністю речей? Свідченням можуть бути ті птахи, які, кажуть, прилетіли до намальованого Зевкссом³⁸ винограду. Відповідаю: тут у них може бути визначеною команда уяви для зовнішніх видів речей і чуттєвих уявлень для запаху, смаку, звуку тощо. Отже, цим інстинктом природи здійснюється все те, що наведено вище. Можливо, не в усіх легко виявити таку команду чи інстинкт. Нерозумні створіння можуть передбачати мінімальні зміни в погоді, якщо б ти користувався власне словом передбачення; або, // якщо дельфіни, коли море спокійне, пустують більше, ніж звичайно, то повідомляють, що загрожує віяння вітрів з тієї частини моря, звідки самі приходять. Це не стається тому, що ніби самі вони знають, що вітри повинні знятися, а тому, що уява їх, зворушена натиском природних причин, диктує їм таку гру чи втечу. Так само треба судити і про волів, які втікають під дах, коли загрожує злива. І те саме про інших. Правильно про цю справу думає Аквінат³⁹: «Тварини,— сказав,— якщо позбавлені розуму, то вони мають зайняті службою інтелекту відчуття, але, будучи цілком позбавленими відчуття пір року, вони легше відчують вплив неба і планет та наступаючі зміни, і тому що вони позбавлені свободи, то з необхідності до них [змін] пристосовуються і радіють

чи страждають відповідно до різноманітності рідин, які то розливаються, то збираються, і виявляють афекти і різні наслідки згідно з різним сприйняттям уяви, ці, наприклад, перед погодою, а ті перед зливою». Що стосується собаки, якщо спостереження Хрісіпа правильне, то я не заперечую, що у тварин є подібність розуму, повторюю, однак, що подібність не є сам розум, отже, собака не творить силогізму, але тим самим може більше діяти дивною командою уяви; відразу відшукує нюхом сліди дичини на третій дорозі, але тому що швидко схоплює тут, а там, куди не побігла дичина, втікаючи, зупинилася дещо довше для розслідування, ніби не довіряла своєму нюхові, то спостерігаючим здається, що обнюхує лише ті дві дороги, а третю дуже мало.

РОЗДІЛ 4

ЧИ ЛЮДИНА ЗАВЖДИ ДІЄ ЗАРАДИ МЕТИ ФОРМАЛЬНО

І ЧИ ЗАВЖДИ ПРЯМО ЗАРАДИ КІНЦЕВОЇ МЕТИ?

Говорю, по-перше: людина завжди діє заради мети формально, це значить — пізнаючи мету в розумінні добра і можливості [засобів] для її здійснення. Твердження ясне саме собою. Бо немає нікого, хто на запитання, чому робить те чи інше, не відповів би, для чого робить, і хто не бачив би, в крайньому разі заплутано, співвідношення засобів, які застосовує для досягнення мети. Скажеш: раб будь-що робить з наказу господаря, але для чого ця праця призначається, він не знає. Якщо б його запитали, для чого він це робить, він відповів би, що не знає, отже, не завжди людина діє заради мети формально. Звичайно, відповідь буде, що він не знає мети, яка стосується хазяїна, а якщо знову буде запитання, чому робить те, мети чого не знає, то відповість, що робить, щоб сповнити волю хазяїна. І це є його мета. Скажеш знову: збуджені зі сну, однак ще сплячі, також безумні і розлючені, не знають, що роблять: отже, відповідаю, ті діють за звичаєм нерозумних, мета дій яких є в природі, бо спільне для всіх те, що всі діють заради мети. А діяти заради мети, пізної для себе і визначеної самим собою із знанням взає-

мовідношення засобів, властиво тільки розумній природі. Дії ж безумних не можуть бути названі людськими, а тільки діями людини, про що далі.

Говорю, по-друге, всяка людина бачить певну кінцеву мету своїх дій, бо коли селянина запитаєш, чому підготовляє плуг, він відповість: щоб обробляти землю; а запитай, чому хоче обробляти землю, скаже: щоб зародила плоди; знову запитай, для чого це? Скаже: щоб потім мав чим підтримувати життя. І так цими відповідями дійде до останньої відповіді — до кінцевої мети, в крайньому разі до такої, що йому буде здаватися кінцевою.

А кінцева мета є ніби найбільш бажаною, бо все спрямовується для її оволодіння; тому вона є найвищим добром, що називається і найвищим щастям. Бо щастя — це володіння тим, чого бажаєш; отже, володіння тим, чого найбільше бажаєш, є найвищим щастям. Але тому що люди здебільшого в своїх бажаннях вдають, що найбільше бажають того, що, їм здається, що є, але воно не є найвищим добром, бо не знають, що їм найбільше підходить і найбільше їх вдосконалює, тому неправильно і здебільшого недобре діють; тому першим обов'язком етики, яка керує людськими діями, є шукати і навчати, в чому полягають найвище добро або найвище благо і щастя. І це може проявитися не інакше, як через розкриття того, що людину найбільше вдосконалює. Якщо ми визначили благо як досконалу силу, то вже переходимо до обговорення його самого.

ГЛАВА III

БЛАГО

РОЗДІЛ 1

В ЧОМУ ПОЛЯГАЄ НАЙВИЩЕ БЛАГО ЧИ ЩАСТЯ І ЧИ МОЖЕ БУТИ В ЦЬОМУ ЖИТТІ?

1. По-перше: треба вказати, що схоластичними теологами благо визначається двояко: об'єктивне і формальне. Об'єктивною називають ту річ, володіючи якою, людина блаженна і щаслива. А формальним є само оволодіння чи володіння благом. Це визначення взагалі не подобається іншим [авторам], бо об'єктивне благо є не так благо, як об'єкт

чи матерія блага. Інакше суб'єктивне благо — це сама людина може бути названа щасливою і блаженною. Але не сперечаймося про вживання слів, тільки треба знати, що ми тут шукаємо найвище добро або сам об'єкт блага, що є кінцевою метою людських дій і володіння ним є найвищим щастям. Про цю справу була дуже велика кількість думок античних філософів, але майже всі жартівливі.

Різні автори перераховують їх, серед них Блаженний Теодорет, кн. 2 «Проти невірних греків», де говориться про мету і рішення, оцінює і спростовує видатні думки. А є такі: по-перше, Епікур покладав найвище щастя в насолоді; по-друге, Демокрит з Абдер майже те саме вчив, але іншими словами, ставлячи сильне бажання за найвище благо; по-третє, Геракліт⁴⁰ — у тому, що кожному подобається, отже, щастя жадібних — найбільші багатства, людей, відданих науці — досконале оволодіння знанням і т. п.; по-четверте: Піфагор⁴¹ покладав найвище в найдосконалішому вмінні рахувати. По-п'яте, Гекатей⁴² — у тому стані речей, який задовольняє людину; по-шосте, Антистен⁴³ — у скромності й лагідності, помірності; по-сьоме, Анаксагор Клазоменський — в спостереженні життя; по-восьме, Платон — у тому, щоб ми, наскільки можемо, уподібнювалися богам; по-дев'яте, Сократ⁴⁴, за яким слідували стоїки⁴⁵, — в справедливості та доброчесності; по-десяте, Кратет⁴⁶ — у вигоді; по-одиннадцяте, Арістотель, нарешті, вчив, ніби зібравши все у вузол, що найвище щастя постає з потрійного роду, із мудрості й доброчесності в душі, із зовнішнього вигляду і доброго здоров'я тіла та із благополуччя долі. Думки інших у цій справі подають інші [автори].

128 А переважно Діоген Лаертський⁴⁷ у «Життях // філософів» і з повітніх Антоній, історик Карла V⁴⁸, зібрав немало [думок] у «Походженні годинника», кн. 1, гл. 10, і, крім Епікура, про якого вже згадамо вище, вчить, що різні [автори] у різних речах вбачали мету людських дій і турбот і тим самим пайвище щастя. По-перше, Зенон⁴⁹ — у перемозі; по-друге, Анахарід, Бористенід, Скіф⁵⁰ — у відпущенні на волю; по-третє, Піндар⁵¹ — у здоров'ї тіла; по-четверте: Кратет — у сприятливому мореплаванні

по-п'яте, Стільпон⁵² — у величчі могутності; по-шосте, Сімонід⁵³ — у прихильності громадян; по-сьоме, Горгій⁵⁴ — у слуханні приемних справ; по-восьме, Хрізіп — у побудові величезних споруд; по-дев'яте, Антистен — у посмертній славі — інакше, ніж передавав Теодорет; по-десяте, Софокл⁵⁵ — у дітях і прекрасному потомстві; по-одинадцять, Полемон⁵⁶ — у красномовстві; по-дванадцять, Фемістокл⁵⁷ — в знатності роду; по-тринадцять, Арістід⁵⁸ — в численності творів; по-чотирнадцять, Есхіл⁵⁹, який, кажуть, був першим автором трагедій, — у спанні; по-п'ятнадцять, і різні думки народів і міст проявлялися у цій справі, бо корінфяни⁶⁰ найвище благо вбачали в іграх; по-шістнадцять, фіванці⁶¹, наслідуючи Піндара, свого громадянина, — у здоров'ї; по-сімнадцять, сармати⁶² — батьківщина і рід наш — вже тоді, спочатку, вбачали найбільше щастя в пияцтві, бо Еліан⁶³, кн. 2, свідчить, що безмірно пити властиво скіфам⁶⁴; звідси ж писав Юстин⁶⁵ у кн. 1, що скіфи спершу переможені пияцтвом, ніж війною, і Леоній⁶⁶, римський консул, посланий проти сарматів та інших племен, після різних воєнних успіхів відкинув усі права сарматів настільки, що вони добровільно підкорилися владі римській, бо були переповнені вином на бенкеті у консула.

Такі й інші думки про найвище щастя. З них одні обговоримо далі, а більшість не заслуговують обговорення (бо нічого іншого нас не вчать, крім того, що в цьому смертному житті не можна знайти найвищого щастя і тому не потрібно шукати). Тому кажу: людині треба шукати в цьому смертному житті, що є найвищим щастям, а не очікувати його, хіба що в іншому безсмертному житті, для якого ми народжені й визначені богом.

Таке благо найкраще описав св. Павло⁶⁷, коли оголосив, що його жодним способом не можна описати ні вияснити: [Лист] 1 «До корінфян», гл. 2. «Око, — сказав, — не бачило, ані вухо не чуло, ані в серце людини не ввійшло те, що приготував бог для тих, які його шанують на небесах, чи де-небудь в іншому місці».

Є навіть у природі те, що переконує, що в тому житті треба очікувати найвищого щастя.

По-перше: бо вчить цього спрямована догори будова людей, коли всі звірі зігнуті до землі; по-друге: сам небесний розум, який, як кажуть поети, жадібний до безсмертя і достойний безсмертя. По-третє: само оте ненаситне людське бажання добра, бо якщо людина оволоділа всім, що нею може бути бажане, однак у самому вжитку і за звичкою буде здаватися малим і недостатнім, і завжди володіючий буде прагнути до більшого і більш численного, ніж те, чим володіє. Кажуть, що Олександр⁶⁸, коли почув від деяких про інший, крім цього, світ, то засумував і залився сльозами, що не зможе туди піти і ним оволодіти. Бо якщо не даремно бог нічого не створив, то треба вважати, що не даремно наповнив наше серце таким прагненням до добра, а даремно наповнив би, якби нічого, чим у тому житті можна оволодіти, не приготував.

По-четверте: найбільше це саме показує пізнання бога і його справедливості, бо коли численні чесні люди у цьому житті погано забезпечуються в крайній потребі і, навпаки, численні нечесні живуть щасливо і мають досить усіх речей не тільки для вжитку, а й для надмірної розкоші, то справді бог був би несправедливий, якби не визначив людині іншого життя, крім цього смертного і нещасного. Також це саме показує найбільша непогодженість філософів, що треба визначати як найвище щастя. Про жодну справу не було ні більш численних, ні більш різних суперечливих думок, а саме ніщо не задовольняє жадібну до знань душу смертних.

Звідси треба вітати особливо людину-християнина, бо їй одній випадає на долю позбутися тієї боротьби думок і сповна пізнати найвище щастя, і воно може бути пізнане природно, хоч і менш виразно.

4. Якщо ти заперечиш, що будь-чия душа в тому, що їй видається найкращим, може помилково заспокоїтись, і тому воно буде для неї найбільшим щастям, як собі його встановила чи ним володіє, як сказав Геракліт, то відповідаю: необхідно знати те, що коли хтось собі встановлює щось як найкраще і найщасливіше, перш ніж оволодів би, то обма-

нюється; коли тільки оволодів, ще обманюється і до короткого часу ніби бореться; а коли трохи довшим вживанням і звичкою доведе, випробує достатність і відразу, то домагається іншого або більшого. А якщо не виявить відразу, а буде вважати для себе, що воно видається таким, яким він відчув спершу, буде робити це, щоб не видати, що він незадоволений, прийде і впертість непотрібної соромливості, і рішення обманом. І так само говорю про окреме, особисте благо; інакше, якщо говоримо про те [благо], яке може одержати товариство, то буде більш несумісним закид, бо якщо різні добиваються різного і кожний спрямовує свої дії для своєї мети, то не можуть собі взаємно допомогти, а відходять по протилежних дорогах, не зможуть зійтися в одну общину, звідси сварки і незгода, і війни, звідси не буде стійкого і стабільного особистого щастя.

5. Сперечаються тут християнські етики, в чому полягає оте послане з неба і очікуване найвище благо, чи, може, в суб'єкті, в самій душі, чи навіть у тілі, чи в ідеї бога і яким чином? Але це відноситься до теологів, і треба його оцінювати з [позицій] християнської науки. А нам належить більш неясне: чи найвище щастя є в цьому житті, чи його треба очікувати в іншому житті. Пізнавши це, християнський етик зможе легко судити про людські дії, бо це буде в усій науці її головною аксіомою: ті діла, які вершаться для досягнення найвищого щастя, тільки ті є добрими, а які заважають, ті є тільки поганими, а які не допомагають і не шкодять, ті є посередні і не відносяться до етики.

РОЗДІЛ 2

В ЧОМУ ПОЛЯГАЄ НЕ ПРОСТО НАЙВИЩЕ ЩАСТЯ, А НАЙВИЩЕ В ЦЬОМУ ЖИТТІ?

Хоч у цьому житті не може бути і не потрібно очікувати найвищого щастя, однак, між тим, можна шукати, чим воно є і в чому полягає не просто найвище, а те благо, яке може бути в цьому житті; для визначення його необхідно, щоб ми показали, в чому воно не полягає.

1. Отже, виклавши вище думки окремих філософів, опустивши і обійшовши мовчанкою факти, ми

будемо спростовувати тільки ті, які несуть перед собою якийсь вид правди. Таких можна вибрати чотири. Перше — задоволення епікурейців, друге — доблесть стоїків, третє — роздумування Анаксагора, четверте — слава Антистена. Цих благ прагнуть часто багато [людей] з найбільшим старанням і намаганням.

А особливо в цьому відношенні допуская насолоду епікурейців так, щоб не була надмірною, що ослабляє сили і, як часто говорить Златоуст, позбавляє всякої насолоди, не небезпечна і не потурбована нещастям, а спокійна, приємна і дуже безтурботна, без жодного страху, яка не затьмарюється жодними злигоднями, ніби ясне небо, не затьмарене жодною хмаринкою, — володіння всіма благами тіла і долі. Або так її, або інакше пояснював Епікур. Бо якщо не цю, то яку найбільшу насолоду опишу, щоб могла бути сама собою найвищим щастям? Що стосується інших [авторів], то ними нелегко визначається. По-перше: тому що неможлива для людини, бо в якому місці, запитаю тебе, ти опишишся, де не будеш боятися удару ні природи, ні долі? Потім, якби була можливою, то вона сама не зробить найбільш щасливим, тому що веселить тільки ту нижню частину людини, тільки тіло. Однак, між тим, насолода сама собою не ізольована від інших благ, хіба що була б пов'язана з безпекою, безчестям і гріхом. А що як [люди] виявляться надто стриманими і будуть уникати всякої насолоди як найгіршої чуми? Вони самі собі суперечать. Бо коли їм самим солодко і приємно осуджувати насолоду, тоді ганяють насолоду, мовчазно згоджуються, що добра справа є насолода. Отже, насолодою, яка несправжня або згубна, треба нехтувати. Не всяка насолода у всьому; бо нерозумно зробити той, хто запитає когось, чому краще бути веселим, ніж сумним. І на небі насолода [вся] буде в небесному блаженстві, її якась частина — насолода тіла, енергія, здоров'я, краса, веселість і т. д.

3. Стоїки вбачали найбільше добро в доблесті, дуже багато сказали про доблесть, говорили, що розумний щасливий на дибі*. Їх заяву треба було

* Знаряддя для тортур.

випробувати, вона велика помилка, піякої правди, а справжнє лицемірство, бо, по-перше, всяка доблесть звертається до труднощів, які треба переборювати, а в найвищому людському щасті не повинно бути ніяких труднощів. По-друге, тому що всяка доблесть спрямована до якоїсь мети і не бажана сама собою. Якщо будь-хто бажає її саму собою, то робить не інакше, ніж хто б тривожив поле марним біганням туди й сюди, і ніхто не нерозумний цього не робить; або хто бажає війни, тривалої і дуже великої, не з іншої причини, як із [бажання] битися.

Отже, цю блискучу доблесть стоїків як найбільш ганебну частину доблесті і матір безумства постійно відкидали всі християнські філософи й наші святі отці.

4. Роздумування Анаксагора, погоджуюсь, є великим благом людини, але не найбільшим; великим благом є переходити думкою всю природу, пізнавати із творінь творця і оглядати дуже малі й незначні людські справи ніби у високо піднятому дзеркалі — це якась почесна зверхність. Однак треба погодитися, що воно не є найбільшим [щастям]. По-перше: тому що живить одну частину людини, саме дух, не всю її, а тільки інтелект. По-друге: тому що коли воно надмірне і постійне, то ослабляє і надломлює сили тіла. По-третє: тому що схвильована душа кожного найрозумнішого нелегко зберігає вільне і спокійне міркування серед поразок, хвороб, образ, нещастя, неприємних і нерозумних занять.

5. Слава Антистена несе перед собою великий вид щастя, і з природи люди так збудовані, що не страждають так від жодної речі, як від безчестя, і ні з якої речі більше не радіють, як від слави, і стимул слави штовхнув тих давніх героїв⁶⁹ мужньо діяти чи терпіти. Однак це тільки так, що людина народжена для чогось величного, для високого і найвищої почесності і тому — для всякої іншої слави, яка є найвищим щастям, а не для тієї, яка досягається на землі. Доводиться, по-перше: тому що ця [слава] ніколи не задовольняється і завжди бажається більша. По-друге: здебільшого [громадська] думка легковажна, і популярність нестійка,

часто хвалять гірших, а кращих ганьблять, бо такою є людська безглуздість.

По-третє, якщо тільки слава ставиться на місце щастя, то тільки здобута; якщо хто сказав, що він щасливий і нічого більше не потребує, то явно й безсоромно хай вдає, що набагато менше залишилось того, що етики назвали славою. Ти скажеш, що він щасливий. Що таке, я запитаю, щастя, якого немає, чи приходить лише тоді, коли нас немає: ми є, а слави немає, коли ми живі, і коли вона починає бути, то немає нас.

Звичайно смішне таке благо, для оволодіння яким ти повинен зникнути; і як ти зможеш ним володіти, коли ти сам вже ніщо? — я говорю з думки етиків.

6. Отже, кажу, правильна думка Арістотеля, який до найвищого людського щастя в цьому житті відносив не одне чи друге із сказаного вище, а намагався пізнати все. Він же встановив, як ми бачили перед тим, що людське благо частково полягає в мудрості й доблесті, частково — в благополуччі тіла і долі.

Цього всього торкалися також інші [автори], і слушно воно може бути назване найвищим щастям, кажу, не просто найвищим, а найвищим у цьому житті, тому що, оволодівши цим усім, здається, нічого більш щасливого не можна вимагати.

Однак мудрість і доблесть треба оцінювати як субстанції, благополуччя тіла й долі вважаються супутниками. Доблесть же тут повинна розумітися не як стоїчна, яку треба прагнути самою собою, а з точки зору й у ставленні до якоїсь певної заслуги. Бо без такого ставлення якимсь стражданням не є щастям. Якщо хто каже, що в розумного мужа навіть від цього одного [страждання] збуджується радість, що показує згоду волі з розумом, і тому лише доблесть сама собою є моментом щастя, то

відповідаю: по-перше, само споглядання такої погодженості є ніби якоюсь заслугою чесноти. Потім, якщо є розум, то мудрець недаремно підкоряє волі те, що треба робити, а щоб було видно, що воно стосується до якоїсь найкращої мети; і радіє не з дивного співпадіння, а тому що таке співпадіння допускає якимсь інше добро.

7. Звідси благо людини може бути чотирискладовим (інші [етики] подають трискладове, стягуючи в одне доблесть і мудрість). Два вищі [блага] в душі — доблесть і мудрість, інші два, менш знатні, в тілі — здоров'я, елегантність, сила тощо, та в долі — достаток, слава і почесні, і їм протилежні чотири чи три види нещастя — глупота, злочин, хвороба й лихо.

8. Звідси походять інші, менші від попередніх і менш головні етичні аксіоми. Перша: той є щасливішим, хто володіє кращими й численнішими благами, а найщасливішим у цьому відношенні ніхто із смертних не може здаватися. Друга: всі громадські дії людей слід визначити тим, щоб ми були чесні, розумні, здорові або, в крайньому разі, безтурботні й безпечні та щасливі. Однак тому що цей світ потопає у нещастях і часто цілком будемо засипані нещастями, що насуваються з усіх боків, хоч в оціпенінні ми не побачимо свого нещастя (цим самим ми більше нещасні), то ми повинні менше турбуватися про досконале людське щастя як менш значне, тому що ніхто його не може досягнути, а більше [дбати] про краще, таке, яке приваблює нас і обіцяє повернути нам благо, а саме про найвище й безконечне благо, для якого як для останньої мети ми народжені, як влучно сказав Августин: «Господи, ти створив нас для себе, і тому неспокійне наше серце, поки не знайде заспокоєння в тобі». //

ТРАКТАТ НАСТУПНИЙ

ПОБУДЖУВАЛЬНІ ОСНОВИ ЛЮДСЬКИХ ДІЙ 130

Побуджувальні основи людських вчинків двоякі: внутрішні для людини, і вони або народжені разом з нами як природні здатності, або вироблені як навик, і зовнішні, які, очевидно, можуть і мають звичку, чи спонукуванням, чи примусом, чи переконанням, чи іншим способом збуджуючи, рухати і приводити людину до якоїсь дії.

Тому їх нам треба викласти у двох главах.

ГЛАВА I
 ПОБУДЖУВАЛЬНІ ВНУТРІШНІ ОСНОВИ
 ЛЮДСЬКИХ ДІЯ

РОЗДІЛ I
 ІНТЕЛЕКТ. ЧИ ВІН ПОБУДЖУЄ ВОЛЮ,
 ЧИ САМ ПОБУДЖУЄТЬСЯ ВОЛЕЮ?

Інтелект рухає волю — це ясно з практики, бо нічого не можемо хотіти, чого б ми не пізнали. Однак цей рух метафізичний, бо він рухає так, як нянька веде дитину, показуючи їй горіхи. А те, до чого воля повинна бути зрушена, може сприйматися двояко. По-перше: сама дія у відношенні до своєї вправи, якій протистоїть заперечення такої дії, бо ми можемо хотіти діяти і хотіти не діяти; по-друге: сама та дія у відношенні до свого виду, якому протистоїть інша дія, — протилежна чи відмінна, наприклад, коли хтось хоче бігати, а інший — сидіти.

Інтелект рухає волю до виду дії, наочно її показуючи, доброту ж дії розкриває її суть. Може він рухати волю і до вправи, і до позбавлення чи заперечення, але наочно показуючи не саме заперечення, яке є нічим, а будь-яке добро, з ним пов'язане. Наприклад: коли хтось стримується від хибних дій, то інтелект показує позбавлення хибної дії не само собою, а показує добро, пов'язане врешті-решт з ним [позбавленням], як нагороду.

2. Практика також встановлює, що інтелект рухається волею. Випробуймо навіть на нас самих, щоб ми привернули нашу душу, до чого хочемо. Так, воля одних рухає інтелект до міркування, як палій, несучи вогонь, повертає його для підпалювання, тобто тільки спрямовує, а не робить, щоб той горів. Подібним способом воля не робить, щоб розум пізнавав, ніби силою пізнання, взятою від волі, а лише спрямовує розум до так довгого обдумування, як довго сам хоче розмірковувати, облишивши всі інші діла. Тому можуть траплятися якісь гріхи й етичні доблесті навіть через інтелект, але від волі: він же хоч може знати, однак не знає, що є винуватцем доблесті, тому що не хоче знати; це значить: він не спрямовує розум для доблесті.

3. Отже, ці дві властивості [розум і воля] можуть і мають звичку взаємно себе рухати чи поперемінно, чи навіть разом, та різним видом руху. Воля зупиняє розум у справі обдумування, інтелект надає волі доброту речі і нею її [волю] запалює. Однак завжди може випереджати якась одна невиразна думка, яка не побуджена волею, а об'єктом через посередництво самої фантазії.

Звідси легко відкинеш те, що тут звичайно закидають. По-перше, якщо щось взаємно на себе впливає, то здається таким, що не заслуговує одобрення. По-друге, здається, що у рухи волі та інтелекту вкладається безконечний розвиток.

РОЗДІЛ 2

ВОЛЯ, ЯК ВОНА РУХАЄ НИЖЧІ СИЛИ

1. Здатності людини визначаються філософами, святими отцями і самим св. письмом дwoяко — і одні вищі, другі нижчі. Вищими називаються інтелект і воля, хоч сама воля називається підданою владі інтелекту, коли насправді є повелителькою розуму. Але тому що сама собою сліпа й повинна робити те, що одобрює розум, то говорить, що вона повинна підкорятися розумові так, як дуже молодий цар, маючи строгого й ученого порадника, кажуть, повинен слухатися його правил і порад, хай в дійсності сам є його паном, і його поради може чи прийняти, чи відкинути, і йому ж може наказати мовчати, щоб не радив, чи турбуватись, щоб добре обдумував справу. Нижчими є всі інші, рід яких також подвійний: одні — які відносяться до ступеня розмноження, інші — до ступеня відчуття. Ті жодним способом не підкорені волі, бо у волі немає такої властивості, щоб вона росла, повнішала і т. д., так вони дуже далекі [від волі] і невластиві їй. Отже, тільки чуттеві є підвладними. А чуттеві потрібні: пізнавальні — це внутрішні відчуття, як уява й ін.; та зовнішні, як зір, слух та ін.; названі так тому, що передають якусь подібність інтелекту. Бажальні — це бажання пристрасне, гнівне й рушійне.

Ці здатності називаються також земними частинами людини, матеріальними, живими. Отже, за-

питується, яким чином воля побуджує ці нижчі здатності.

2. Треба знати, що панування, чи влада, є дво-якими: деспотична, або хазайська, яку господарі мають до рабів, що не можуть їм противитись, і політична, або громадянська, якою керує глава [держави] у своєму царстві. Громадяни ж хоч підкоряються главі, однак можуть противитись його владі і часто протистоять. Може виникнути питання: яким із цих двох видів панування воля керує підкореними собі здатностями?

3. Отже, кажу, по-перше: внутрішні відчуття і чуттєві бажання керуються волею способом не деспотичної, а політичної влади. Доводиться: внутрішні відчуття іноді так сильно охоплюють справу, що воля або зовсім не стримує їх, або стримує з великою трудністю; це відчуваємо в гніві, коханні, сумі, пристрасті й інших афектах. А походить така впертість задумів чи із наявності об'єкта, чи з природної будови органа, чи з намови злих духів.

Чуттєві бажання викликають здебільшого такі рухи, що воля виразним присудом розуму нічого не може зробити проти них, але виходить те, що співав Овідій⁷⁰: «Бачу краще і схвалюю, та наслідую гірше». І устами самого св. Павла, я кажу, святий оракул віщає: «До римлян», 7: «Роблю це 131 не тому, що я хочу // добра, а тому це роблю, що ненавиджу зло».

І це є те оспіване теологами пристрасне бажання тіла, що виникло із першого падіння людини, бо коли людина не підкорилася владі бога, то справедливим рішенням бога була так покарана, що їй протистоять власні бажання, для керування якими дана Христом милість-помічниця, без якої не можемо добре діяти.

Кажу, по-друге: воля жодною владою не може повністю стримати зовнішніх відчуттів. Бо не у нашій владі, щоб ми не чули витворених шумів; однак є певні знаряддя, якими воля стримує зовнішні відчуття, ніби віжками; не побачиш же, якщо закриєш око чи відвернешся в інший бік.

5. Виясняю, по-третє: тільки рушійною здатністю воля управляє деспотичною владою — це те, що не потребує доказу. Як ця здатність слідує за на-

шою волею, так і слідували б за волею чуттєві бажання, якщо б Адам не згрішив. Саме ця рушійна здатність певним чином без жодного зусилля волі приводиться в дію самим чуттєвим бажанням. Наприклад, коли хтось, з природи запальний і дуже роздратований, підіймає руку для помсти. Звідси аксіома теологів: перші рухи нам не підвладні, і був би достойний імені великого мудреця той, хто б ці рухи дослідив і зміг би ними управляти.

6. Отже, отаке є внутрішнє царство людини: воля-цариця, але сама собою несвідома й недосвідчена — розум має пост наймудрішого сенатора; чуттєві бажання й внутрішні відчуття — це якийсь натовп, дуже непокірний і бунтівний; зовнішні відчуття заслужено назвеш воїнами, дивна власність — місцеві рухи в членах. Є і якісь прибульці — це набуті властивості [навики], які, зміцнені тривалим вправлянням, входять у природу і ніби допускаються державою. Але про них далі.

РОЗДІЛ 3

ЯКИМ ЧИНОМ ВОЛЯ Є ВІЛЬНОЮ ОСНОВОЮ ДІЙ?

Оскільки говорять, що всі людські дії вільні і тому добрі заслуговують похвали й нагороди, погані — кари, а вільними вони називаються не із-за чого іншого, як із-за самої основи, тобто із-за вільної волі, то коротко треба викласти, в чому полягає та свобода, яку треба зрозуміти.

1. Треба зазначити, що діти вимовляють певне слово ніби звільнене чи ні з чим не зв'язане. А щось може бути подвійно зв'язаним у діянні чи бути пов'язаним з подвійною річчю. По-перше, з примусом, коли хтось веде якусь справу не добровільно, а примусово, як людина, волочена по землі іншою, кажуть, рухається примусово. По-друге: з необхідністю, а не з примусом, коли хтось робить якусь справу добровільно і вільно, проте так, що не може не робити. Наприклад, коли голодний собака підбігає до шматка м'яса, то підбігає добровільно і ніким не спрямований, однак так, що не може не підбігати, тому що його підганяє природний інстинкт. А як прив'язаність, так і протилежна їй свобода є двоякі: одна — від примусу, але не від

необхідності, і ця сама є прив'язаністю до необхідності; вона не є свободою у властивому розумінні, бо така трапляється і у тварин, які не є властиво вільними; друга — свобода з необхідності, і тільки вона є власне свободою.

2. Отже, ця власне свобода є не що інше, як само вільне судження волі чи можливість вибрати з того, що відноситься до мети, одне перед іншим, або одне і те ж приймаючи чи відкидаючи. Бо двояким є сам той вибір: один, коли я вибираю з протилежних чи різних [речей] одне перед одним — вогонь перед водою, гірке перед солодким тощо — і називається свободою протилежності; а інший — коли вживання однієї дії вибираю перед опущенням, опущення перед вживанням, волю бути зворушеним, ніж бути спокійним, і навпаки. І ця [свобода] називається свободою заперечення, про неї вже згадано вище. Таким чином, свобода необхідна для доброго чи поганого діяння. Тому

3. тверджу: людина є істинно вільною. Доводиться, по-перше: авторитетом св. письма — «Еклезіаст», 15: «Бог спочатку створив людину і залишив її в руці свого задуму». І трохи пізніше: «Я дав тобі вогонь і воду, до чого швидко простягни свою руку», — можна показати і в інших місцях. По-друге: тому-то не може бути назване добродієм чи гріхом те, що не трапляється вільно; звідси — тварини не грішать і не заслуговують [нагороди]; значить численні [люди] діють без жодного примусу, однак не діють без необхідності. Тому святі отці на небі не грішать, але й не вправляються в чесноті, отже, добровільно люблять бога, але тому необхідно, що не можуть не любити. По-третє: зайвими були б промови, нагороди, молитви, якби не було свободи з необхідності. Тому ніхто не звертається з промовою до вовків, щоб вони не підстерігали овець. По-четверте: нарешті, цього ж вчить нас сама практика, з якої дізнаємось, що ми здебільшого через примхи можемо діяти і не діяти.

4. Будемо заперечувати, по-перше: хто вільний, той робить, що хоче, і не робить, чого не хоче. Бо «не тому, що я не хочу добра, — сказав Павло римлянам (7), — я це роблю, а тому це роблю, що не навиджу зло». Отже, людина не є вільною. Від-

повідіаю, розділяю вище [судження]: хто вільний, той робить, що хоче,— якщо дуже і дійсно хоче — стверджую; якщо не дуже і не дійсно — заперечую. Коли ж ми не робимо, тому що не хочемо, але хотіли б, то, як гарно сказав Августин («Визнання», кн. 8, гл. 9) отакими словами: «Наказує дух, щоб душа хотіла, і немає іншого, проте не робить». Звідки ця нісенітниця і чому вона? Наказує, говорю, щоб хотів, і той не наказував би, якби хотів. І не стається те, що наказує, але не дуже хоче, отже, не дуже наказує. Наказує остільки, оскільки хоче, і остільки не стається те, що наказує, оскільки не хоче; як воля наказує, оскільки не хоче; як воля наказує, щоб була воля, не інша, а сама, то наказує не особливо сповнена, тому немає того, що наказує, бо якби була сповнена, то не наказувала б, щоб була, тому що вже була б. Отже, не є нісенітницею частково хотіти, частково не хотіти, але є тягарем для всякого, бо не всякий підійметься, підтриманий правдою, обтяжений звичаєм. Знову треба сказати для підтвердження меншого засновку [цитату] з Павла.

По-друге («До римлян», 9), говорить, що немає ні літаючого, ні поспішаючого бога, а є співчуваючий бог, тобто немає у волі дуже хотіти і дуже поспішати до спасіння, отже, людина не є вільною. Зміст тексту вчить, що наше обрання і спасіння містяться не в нашому судженні, турботі й старанні, а хіба що в милосерді бога, але не заперечує, що в нашій волі дуже хотіти і дуже поспішати. Бо хай не можемо самі собою чи через зіпсовану природу добре діяти, проте силами, даними від бога для доброго діяння, ми настільки вільні, щоб ми дуже хотіли, чи ні, дуже спішили, чи ні.

По-третє: Августин, гл. 3 «Енхіридії», говорить: «Людина, яка погано користується вільним судженням, губить його і себе». Відповідаю, розділяю попереднє: губить // вільне судження частково — стверджую, в цілому — заперечую, як з того зв'язку [виходить]: людина тим же способом втрачає своє судження, яким і саму себе, але не так себе погубила, бо залишилась незавершеною. Отже, однаково, не так погубила вільне судження, бо залишила ще недосконалим і ослабленим; якщо ж у

початковому стані легко опанувалась усіма при-страстями, то в стані зіпсованому — ні, хіба що з великими труднощами.

По-четверте: свобода людини збільшується від того, що людина сприймає нагороду і кару; але навіть тварини сприймають нагороди і бувають покарані. Отже, або тварини вільні, як людина, або, якщо тварини не вільні, то, принаймні, і людина не є вільною. Відповідаю: тваринам ніхто розумний не дає нагород чи покарань за минулі дії, а тільки для того, щоб в майбутньому добре діяли, і вони, схилені милістю чи залякані покараннями, не діють погано. Тому тварини властиво не сприймають ні нагород, ні покарань.

5. Запитується тут, чи воля в дійсності може діяти, чи не діяти? Справді, фізично вона не є вільною, бо не може діяти і не діяти в один і той же час, однак етики говорять, що вона є вільною і може вільно діяти. Звідси навіть самі дії називаються вільними, тому що витікають з вільної можливості.

6. Мене запитують знову: яке рішення розуму вимагається для доведення свободи волі, якщо без розуму нічого не можемо хотіти? Відповідаю: вимагається таке, яке показує нам щось корисне чи некорисне для досягнення певної мети: бо якщо було б більш неясне, воля буде здаватися не вільною. Наприклад, якби хтось не вважав, що вітрила корисні для мореплавства і тому ними знехтував би, то, принаймні, знехтував би не вільно.

РОЗДІЛ 4

ВНУТРІШНІ НАБУТІ ОСНОВИ ЛЮДСЬКИХ ДІЙ, АБО НАВИКИ

Вже було сказано про основи людських дій, внутрішні для людини і народжені разом з нею, тепер треба сказати про інші внутрішні, але не народжені, а набуті. Такими є підготовлені досвідом певні нахили чи якості, які назвемо навиками.

1. Навик, за Арістотелем, є схильністю досконалого до найкращого: тобто, як деякі викладають Арістотеля, є здатністю потенції до акту, бо акт, оскільки вдосконалює потенцію, є найкращим для потенції. Або навик є якоюсь здатністю і доскона-

лістю властивості, він сприяє її легкості для звершення того, що могло б бути звершене, але важко. Так, будь-яка людина має схильність, наприклад, до малювання, бо може проводити лінії так, щоб вони передали зображення якоїсь речі, однак може це робити з дуже великими труднощами; а художник це саме зробить легко, бо він здобув якусь нову властивість, яку називаємо навиком.

2. Щодо навиків тут треба знати такі два твердження: перше — звідки походять і змінюються? друге — як руйнуються? Вони походять, вчить практика, із частого вправляння, це значить: із багатьох і часто повторюваних дій, які сприяють одному й тому самому. Але не задоволені цим інші [автори] запитують далі: а яка дія з тих часто повторюваних породжує навик — перша чи остання? Чи всі разом? Деякі [автори] вважають, що першими діями тільки підготовляється можливість для сприйняття навик, а остання дія з тих, які переважають доблестю, породжує навик. Інші навпаки: першою дією породжується, принаймні, загальний навик, а наступними діями цей породжений вже зміцнюється і стабілізується, чи, як кажуть, вкорінюється в суб'єкті. А більш правдоподібним треба вважати, що ні першою, ні, принаймні, останньою, а всіма і взятими разом [діями] породжується навик. В цьому випадку під навиком розуміємо здатність суб'єкта, яка міцно з ним пов'язана. Отже, що першою дією ніколи не породжується такий навик, міцно пов'язаний з суб'єктом, доводить практика; а що ту останню дію не потрібно очікувати, також доводить практика; тому що перед останньою дією, якщо вже хтось, наприклад, вправляв численні дії доблесті, то він відчує безпосередньо, що він схиляється до цієї доблесті високими серйозними нахилами, додає: було б важко визначити, котрий буде тим останнім актом, яким був би породжений навик тих, що переважають доблестю.

А як породжується, так і зміцнюється, бо збільшений навик є не що інше, як навик, досконаліший від попереднього. І коли дії підготовлені для навик, вони або слабкі, або однаково сильні, або сильніші, ніж навик, то виникає питація: чи навик міг

бути збільшений інакше, ніж сильнішими діями? Відповідаю: так є. Бо слабкі дії послаблюють навик, однаково сильні підтримують, а сильніші збільшують. Це доводиться тим, що той, хто діє слабше і немічніше або діє з однаковими силами менш сміливо, або однаково сміливо, повинен мати більшу доблесть, ніж те, проти чого діє.

3. Губляться й руйнуються навики бездіяльності, спокоєм пов'язаних з ними дій та нагромадженням протилежних дій. Це також поза сумнівом. Дискутується лише, чи будь-який навик може бути зруйнований тільки справжньою бездіяльністю? І, здається, що може, бо практика доводить, що тільки бездіяльність і великі лінощі відучують людину, але і здається нерозумним породжувати чи руйнувати будь-що самим запереченням. Отже, треба сказати: в бездіяльності і спокої породжуються інші навики, шкідливі для мистецтва і доблесті,— якійсь тягар тіла і слабкість та інші прояви в'ялості чи навіть утоми; і різні протилежні їм, тому що часто сам той, хто в чомусь вправляється, не надає йому значення, тому він прямо прискорює загибель та інертність таланту чи чесноти.

4. Тут мене запитують: а чи може залишатись незмінною досконала сильними навиками і властива свобода, якою вона є, не лише з примусу, а й з необхідності? Якщо є тому сильні навики, що є слабкі, то не може здаватися, що коли деякі [люди] хворіють, то хіба що напиваються п'яними, або які не сплять, то хіба що кому зробили кривду, або вони завжди обманюють навіть в речах, які нічим їх не стосуються, вселивши в них ненависть доброчесності.

І це питання звичайне для етики. До цього відповідаю: свобода такими навиками дуже стримується, проте не так, щоб не була ніякою, хіба що з примусу, хай вони [навики] принесуть якусь велику, однак не неминучу необхідність. Бо хто скаже, що людина, призвичаєна до сп'яніння, так не може стриматися від пиття, як не може [стриматись] собака, яка відчуває спрагу; отже, грішать ті, які грішать із звички. А послаблювати треба хибні звички нагромадженням протилежних дій, а християнин ще молінням божої милості, зітхаючи в

сльозах, і повинен найбільшим самозабуттям і визнанням своєї тлінності відкидати таке зло.

Отакі [дії] є прибульцями у внутрішньому царстві людини, про які мудрий муж судить із мети людських дій; він виділяє і встановлює ті, які допускаються і дозволяються суспільством, а шкідливі осуджує.

ГЛАВА II

ЗОВНІШНІ ПОБУДЖУВАЛЬНІ ОСНОВИ ЛЮДСЬКИХ ДІЯ

Залишилось, щоб ми ще сказали і про зовнішні причини і основи наших дій, бо певним є, що наші дії часто походять не від нас самих, а від інших, навіть поза нами розміщених причин, наприклад, коли один радить другому щось робити, наказує чи побуджує і примушує до цього. Можна відмітити потрібну причину такого роду: бога, ангела і людину. Отже, скажемо про них.

РОЗДІЛ 1

ЧИ СХОДИТЬСЯ БОГ З ЛЮДИНОЮ ДЛЯ ДІЯ І СКІЛЬКОМА СПОСОБАМИ? //

133

Те, що бог сходиться з людиною, є певним з того, що навіть сходиться він з усіма агентами, як буде сказано у «Фізиці». Бо в ньому ми є, живемо й рухаємось. А для доброго діяння (для дій, кажу, в значенні вічного блага, якими можуть займатися християни) бог допомагає нам двояким сходженням: перше — фізичним і загальним, яке дозволив усій природі; друге — якимсь спеціальним, чим називаємо допоміжну милість, яку нам [безпосередньо] не дає, хіба що через прихильників Христа, які були піддані хрещенню і повірили в нього. Така милість дана від бога, і без неї нічого доброго людина не може зробити — це православна догма, і Пелагій⁷¹ покараний цим іменем за те, що твердив протилежне. Бог же є той, хто трудиться для нас, вибирає і вдосконалює нас, як сказав Апостол («До філіпійців», 2).

2. Тут є найважче питання серед теологів, яким чином оте сходження бога рухає людську волю до

доброї дії. І спершу треба знати: зовнішньою причиною можна бути зрушенням двояко. По-перше: відносно об'єкта, в який вноситься воля. Цим способом рухає мою волю той, хто мені такий об'єкт подає, чи наявний, чи в якомусь виді, чи зображенні, чи описаний словами. По-друге, відносно самої здатності чи волі, якщо хтось, наприклад, саму мою волю, як свою, схилив би до цього чи іншого.

Отже, доведено всіма теологами, що бог обома цими способами може рухати волю; і другим же способом тільки бог, і ніхто інший, крім нього, не може рухати.

Однак запитується: чи бог рухає людську волю так, що вона не може зупинити свого руху, а чи тільки так, що вона могла б зупинити? Коли теологи-реформатори чи кальвіністи і в секті латиністів томісти захищають першу, а всі інші — другу частину, то нам не треба опускати серп у чуже жито. Однак, між тим, коротко скажу, що взагалі друга думка справедлива, і тому її треба сприйняти, а протилежну як несправедливу й еретичну треба відкинути, тому що цьому сприяє все те, що показує, що людина є вільною в дії, а як вона була б вільною, якщо б, коли рухається богом, не могла б йому протистояти? Бо понад людською владою є, щоб вона могла рухатись чи не рухатись богом. Отже, якщо понад її владою є те, щоб противитись богові, який її рухає, то вона робить протилежне, принаймні, не вільно, а з необхідності. Чому ж караються злі та нагороджуються чесні? Чому саме ці називаються чесними, а ті поганими? Бо коли я роблю з необхідності, побуджений якоюсь неминучістю, то не оцінюю того, що роблю. Так, не називається вбивцею той, рука якого, спрямована іншим, вбила людину.

Далі спосіб отої дії бога таємний, цілком закритий і прихований. Завжди він веде за собою уявлення об'єкта, яке є природним, і здійснюється цей спосіб чи через голос, який лунає з небес, як коли бог говорив до Авраама, Мойсея, Павла та інших святих, чи через якісь знаки й чудеса, чи через видіння, чи через читання й слухання слова божого, чи через висвітлення думки.

І тим не менше всіма ними визначений рух бога, який спонукує і схиляє людську волю якимсь невимовним способом. Це необхідно знати християнському філософу, і він подає, що без руху бога ми не можемо ані думати, ні братися до чогось, ні робити, ні завершувати будь-що добре. Бог же попереджає нас своїм співчуттям, Псалм 59: «Бог закладає добре діло в нас»; «До філіпійців», 1: «Бог наш помічник»; Псалми 28 і 30: «Бог своєю доблестю оберігає нас для блага»; Лист 1 Петра, гл. 1: «Бог нас завершує, зміцнює і підбадьорує»; 1, Петра, гл. 5: «Ми не здатні задумати будь-що із нас самих»; 2. «До корінфян», гл. 3: «Ніхто не може назвати господом Христа поза святим духом»; 1 «До корінфян», гл. 12: «Це треба добре вловити і добре утримувати постійно в пам'яті, частіше треба обдумувати й оголошувати іншим». Бо, крім цього, до догм віри приводить, навіть породжує їх позбавлення всього і визнання людської тлінності, безсилля й пустоти, що є основою всіх християнських дій: щоб людина присвятила найменше зітхання чи найменший порух думки до бога не собі, а богові.

РОЗДІЛ 2

ЧИ МОЖЕ АНГЕЛ АБО ІНША ЛЮДИНА ПОБУДЖУВАТИ ВОЛЮ ЛЮДИНИ І ЯКИМ ЧИНОМ?

1. Пояснюю, по-перше: ангели, як добрі, так і погані, можуть і мають звичку побуджувати волю людини, але, як було сказано, не відносно самої волі, а сприймаючи цей рух відносно об'єкта, це значить: щодо об'єкта, до якого хочуть схилити волю людини, щось роблять, а не можуть скерувати волю, ніби накинувши рукою. Це доводиться, по-перше: тому що побуджувати відносно самої волі означає певне право управління, а щодо волі людини мають владу тільки людина і бог. По-друге: тому що коли злий дух міг би скерувати людську волю, то міг би довести її з необхідністю до зла, оскільки людська воля не може протистояти його рухові.

2. А способи, якими ангели можуть побуджувати волю, різні. Перший: добрі ангели можуть пора-

дити щось людині, освітлюючи її розум, і це подвійно, чи посилюючи природне світло, чи втискуючи в розум якийсь вид речі, яку представляють. Другий: як добрі, так і погані ангели можуть так збудити і схвилювати в людині рідини і живі духи, які містяться в мозку, щоб з них виродились різні уявлення, які збудять афекти в бажанні й волі. Третій: як добрі, так і погані ангели можуть змінювати зовнішні відчуття людини, перемінивши духи і рідини так, щоб здавалося, що людина бачить те, чого не бачить, або бачить інакше, ніж річ є насправді, бо ж навіть так трапляється в природі: хворий бачить все бліде, зелене або жовте; п'яний бачить, що небо перевертається і земля підіймається угору, бачить двох або багатьох, де є один. А коли відчуття так обманливі, воля також може мінятися. Четвертий: як добрі, так і погані ангели можуть змінювати відчуттями самі об'єктивні речі, чи, поклавши якесь середовище між відчуттями й об'єктивними речами, вважай, воду чи повітря, чи стіну — чи щоб видалися іншими, ніж вони є, чи щоб не з'являлися, коли б могли, або з'являлися, коли б не могли з'явитися.

І ті, й інші ангели можуть також уявити справжній об'єкт відчуттям людини, якого не було, чи привносячи його швидким рухом з іншого місця, чи проявляючи з нового оформлення, як кажуть, [уявляючи] активне пасивним. Цим і наведеними вище способами показують свої чудеса фокусники не своєю здатністю, а силою злих духів, з якими укладають договір.

А такі й подібні обмани схиляють волю людини до якоїсь дії чи до стримування від дії, хоч і не примушують цю волю.

3. Пояснюю, по-друге: кожною людиною може бути побуджена воля іншої людини. В цьому немає ніякого сумніву. А рід таких побуджень двоякий: один міститься в мові, другий у дії. Один промовою побуджує волю іншого, переконуючи, обіцяючи, побуджуючи, прохаючи, наказуючи, погрожуючи, і якщо є якісь інші подібні причини, то ними. Дією побуджують ті, які побуджують чи ласками, подарунками, почесними посадами, чи, навпаки, застосовуючи силу, тортурами, карами, пограбуван-

нями й іншими способами примушують чи підбадьорюють.

4. Однак треба знати, що людська воля настільки вільна, щоб переносити насильство своєї влади, а не якоїсь іншої людини чи ангела. Бо всі побудження, як ангельські, так і людські, відносяться до об'єкта, до якого хочуть схилити людську волю, як видно тому, хто думає. А не можуть накласти руку на саму чужу волю.

Звідси ті, які страшно замучені тортурами, заперечують учення Христа або вдаються до // схизматичного вчення, не можуть бути оправданими від гріха. Бо хоч важко не бути збудженим серед такого великого зла і зберегти стійкість в тортурах, однак це не є неможливим при підтримці божої сили, і природно це теж можливе, хай ця стійкість нічого не дає для спасіння. Якщо хтось твоєю насильно схопленою рукою вбиває людину, то ти тоді не робиш цього примусово, тому що тоді не робиш зовсім нічого. Однак говориться, що примусово роблять ті, які роблять щось, примушені тортурами чи насильством, говорячи просто і взагалі, а не точно і фізично.

134

КНИГА ДРУГА ВЧИНКИ ЛЮДЕЙ

Розглянувши основи людських дій, необхідно, щоб ми сказали і про самі дії. А їх є три види, які тут виступають: 1) людські вчинки в загальному розумінні; 2) пристрасті, які дають матерію людським діям; 3) спеціальні людські дії, як добрі, так і погані, тобто чесноти і вади. Вони будуть викладатися у трьох трактатах.

ТРАКТАТ I ЛЮДСЬКІ ДІЇ ВЗАГАЛІ

Говорячи про людські дії взагалі, треба сказати, по-перше, про добру волю, що є умовою людського вчинку, також про її протилежність, тобто недобровільність, потім про доброту й лукавство, які є його [вчинку] властивостями, нарешті, про його поділ на певні більш загальні види.

ГЛАВА I ПРО ДОБРУ ВОЛЮ, ЩО Є УМОВОЮ ЛЮДСЬКОГО ВЧИНКУ, ТА ПРО НЕДОБРОВІЛЬНІСТЬ

РОЗДІЛ I ПРО ДОБРУ ВОЛЮ

I. Не всі вчинки людини філософи називають людськими, а тільки ті, які роблять за бажанням і добровільно та перебувають у вільній владі людини. Звідси, ті вчинки, які роблять сплячі, п'яні чи

безумні, не називаються людськими, і тому їх не слід відносити до етики; ані те, що вирощує, годує, плекає і розбещує людське тіло, не відноситься до людських дій, Отже, щоб певну дію людини можна було назвати людською, треба вяснити, чи вона добровільна і вільна. Звідси, добра воля може бути підставою дії, хоч деякі [автори] відносять її до властивостей.

2. Про свободу рішення сказано вище, і, здається, добровільним є те ж саме, що й вільним, однак воно визначається іншим способом. Будь-що може бути вільним, але недобровільним; як, наприклад, коли хтось, не знаючи, робить заборонене, то робить вільно, але не говориться, що це добровільний вчинок хіба що матеріально, тобто цей вчинок є фізично добровільним, але не морально.

Якщо надокучило вести суперечку про терміни, то скажемо, що і вільне, і добровільне є одне й те ж, але дwoяке: одне вільне і добровільне в загальному розумінні, що стосується людських вчинків, в розумінні як фізично, так і морально; друге — що відноситься до вчинків добрих чи поганих, в розумінні лише морально. Спершу вище ми поклали вільне, потім маємо намір викладати його тут, де спочатку приступаємо до звичаїв людей.

3. Отже, добровільним (бо користуємося звичним терміном) є те, для чого властиве діяти з досконалим пізнанням мети. Визначення ясне само собою, з нього легко судити, які дії можуть бути названі людськими, а які не можуть. Дії ж немовлят і малих дітей, поки вони не досконало користуються розумом, не треба називати людськими, тому що вони [дії] не звершуються з досконалого пізнання мети.

У кожної дорослої людини людські дії не можуть називатися такими, що ростуть, розвиваються, страждають і т. п., тому що хай їх основа є в агенті, в якого навіть є досконале пізнання мети, однак це пізнання нічого не дає для їх росту. Отже, для того, щоб щось було назване добровільним, потрібно три умови: по-перше, щоб була його основа в агенті; по-друге, щоб було досконале пізнання мети; по-третє, щоб це пізнання було здатне діяти.

Коли одного з них не вистачає, то дія буде недобровільною.

4. Добровільне може проявитися не лише в дії, а й без будь-якої дії, очевидно, при повиному опущенні дії — це філософський натовп називає нехотінням. Наприклад, коли хтось не уникає зла, якого слід уникати з досконалим знанням мети. Звідси також один гріх називається [гріхом] супроводження, інший — уникнення. Одні таке уникнення, якщо тільки воно добровільне, завжди розцінюють з якогось акту волі, принаймні, внутрішнього, як воля визначила себе до цього уникнення. Бо всяка потенція, і активна, і невиразна, визначає себе якоюсь дією діяння, чи бездіяльності, чи уникнення.

5. І як те, що виходить з власне вільного, називається самовільним, так і те, що виходить з добровільного, розцінюється як добровільне. Так, якщо хто хоче пити багато напою, який доводить до сп'яніння й поганого самопочуття, то і це називається добровільним.

РОЗДІЛ 2

НЕДОБРОВІЛЬНІСТЬ,

II ПРИЧИНИ — НАСИЛЬСТВО, НЕЗНАННЯ Й ІН.

1. Як добровільне від вільного, так і недобровільне від насильного треба відрізнити. Не всяке недобровільне є насильним, коли хтось робить щось у сні, то воно не є чимсь насильним, однак є недобровільним. Але всяке насильне є недобровільним.

2. Можливі дві причини недобровільного: насильство і незнання. Але насильство є не стільки причиною недобровільного, як насильного, про яке ми сказали вище, де [йшлося] про свободу судження. Само незнання властивого недобровільного є вирішальною причиною у всякому насильстві. Проте хай не здається, що для всякої діючої людини незнання повинно бути причиною для оправдання гріхів злочинців. Незнання за своєю природою і щодо об'єкта, і щодо суб'єкта, в якому є, ділиться по-різному. Одне розцінюється як дивне позбавлення, [наприклад], коли селянин не знає, що п'ята книга «Енеїди» написана про сходження Енея в

підземне царство. Друге називається неправильним розміщенням, що іншими словами означає помилку. Наприклад, коли єретик бачить у Христа лише волю. По-друге: відносно об'єкта воно також двояке: незнання права і незнання факту. Незнання права є тоді, коли хтось робить те, що заборонене в державі, а він не знає. Незнання ж факту — коли хтось не знає, що він вбив людину, коли в лісі випустив стрілу або у битві напав на царя, не знаючи, що це цар. // По-третє: відносно суб'єкта, тобто думки, з якою тісно пов'язане, знову ж двояке: одне заспокоююче, або, як кажуть інші, легко доказуване, яке може бути переможене і подолане з певним старанням, і воно також двояке, сумлінне і просте. Те є тоді, коли хтось по своїй волі хоче не знати, щоб вільніше грішити, як той, про кого в псалмі 35 говориться: «Не хоче розуміти, щоб краще діяти». Це саме називається тоді, коли хтось не хоче докласти старання і зусиль, щоби щось знати. Друге — заспокоююче, чи непереборне — є тоді, коли не у владі незнаючого знати, і він не може докласти зусиль до знання. Цим способом не знає вчення Христа той, хто народжений в лісах і вихований так, що навіть не чув про Христа.

3. Звідси легко судити, яке незнання виправдовує від гріха, очевидно, лише непереборне, чи то [незнання] факту, чи права, чи помилка, чи повна відсутність знання. І лише воно недобровільне, решта — недостойні виправдання. Можуть проявитися й інші причини незнання — якесь неймовірне заціпеніння, яке охоплює того, хто, кидаючи камінь на вулицю, потрапляє в кількох прохожих. Він виправдовується незнанням, ніби не знав, що там ходять люди.

Тут незнання відноситься до простого, тому що воно зовсім не виправдовує. Потім безумство, якщо хто несамовитий, то зникнення розуму слід віднести до непереборного незнання, коли тут творить просте незнання не щось інше, а горда й вперта глумота, яку можна бачити у багатьох безумних. Тоді ще заздрість, пристрасть й інші палкі настрої. Але про них також треба говорити з певною небезпекою, бо якщо були б першим збудженням, то

вони побуджували б діяти, коли є можливість для лікування; але коли медицина відкидається чи обминається, то вони не виправдовуються.

ГЛАВА II

ДОБРОТА І ЛУКАВСТВО ЛЮДСЬКИХ ДІЙ ВЗАГАЛІ, ЇХ ОБСТАВИНИ

РОЗДІЛ 1

ДОБРОТА І ЛУКАВСТВО ЛЮДСЬКИХ ДІЙ ВЗАГАЛІ

Деякі [автори] думають, що само добровільне в людських діях вважається якоюсь моральною матерією (фізична матерія — сам рух), а доброта і лукавство — їх моральною формою. Інші розцінюють добровільне як суттєву форму людських дій, а доброту і лукавство як властивості. Як би ти це не розділив, однаково важливо, щоб ти знав, що таке моральна доброта і моральне лукавство.

1. Доброта дії — це те, що становить певну погодженість її із здоровим розумом; лукавство — це якесь розходження із здоровим розумом. Здоровим розумом називаю добру і здорову думку, вільну від усякого уявлення, яка добре знає закони бога і природи, і таку, що мудро судить про всяку справу із прописаних законів. Цим взагалі [автори] розрізняють моральні вчинки, хай здебільшого не розрізняють їх фізично. М'ясо, наприклад, їсти в 40-ий та інші дні однаково фізично, але не однаково етично.

2. Деякі запитують: хіба доброта чи лукавство дії суттєво відрізняються від дії? Чи тільки смислово? Стверджую, що відрізняються тільки смислово, бо котра дія є доброю, та сама не може статись поганою, і добротою дії є не що інше, як сама дія, погоджена з розумом.

3. А інші запитують: чи серед добрих і поганих дій даються якісь середні, щоб не здавалося, що можна знайти середнє між погодженим і непогодженим з розумом? Але відповідаю: цілком можна допускати середні невиразні дії; бо хто відносить до добрих чи поганих дій — прогулятися, плювати, їсти, пити і т. д. Вони погоджені з розумом, але не визначені етично, так що не стосуються кінцевої

мети. Однак, між тим, не можна заперечити навіть тих дій, які є в числі невиразних, їх можна приєднати до інших добрих чи поганих, якщо можна бачити, що вони спрямовані до якоїсь доброї чи поганої мети: і можливо, що так мається і у Христа.

РОЗДІЛ 2

ОБСТАВИНИ ЛЮДСЬКИХ ВЧИНКІВ

1. Доброта, як і лукавство людських дій, допускається більше і менше, може збільшуватися і зменшуватися. Це збільшення чи зменшення досягаються не інакше як з допоміжних і близьких обставин, які виражаються отим відомим у діалектиків виразом: хто, що, де і т. д. Так, лукавство вбивства, що сталося в храмі, є важчим, і доброта співчуття, якщо виявляється недругом чи противником, є більшою, ніж звичайна. І не потребують більшого пояснення обставини, коли добре всім відомі й очевидні. Однак дещо про них слід запам'ятати.

2. Одні обставини помітно збільшують доброту і лукавство, інші — ні. Якщо один таємно краде сто золотих монет, а інший четверту частину, то кількість грошей в попередній краді помітніша — становить тяжкий гріх, а в другій — менше.

Деякі обставини збільшують доброту чи мерзенність певного виду; деякі видом надають мерзенності. Наприклад, убити людину, вдаривши сокирою багато разів по потилиці, є набагато більшим гріхом, ніж коли один раз погрожувати сокирою; і чи не змінює виду лукавства, коли є просто вбивство? Вбивство для того, щоб пограбувати, викликає новий вид злочину, а саме вбивство, пов'язане з кражею, ще називається розбоем.

Певні обставини не збільшують, але змінюють вид доброти чи лукавства, як, наприклад: коли стільки вкрадеш із дому бідного, скільки із скарбниці храму, то це може бути однаковий злочин, але це святотатство, а те називається просто крадіжкою. Треба знати, що така обставина надає нового доброті чи лукавству або змінює його, що

приводить до особливого стану погодженості із здоровим розумом, як видно у наведених вище прикладах.

ГЛАВА III

ПОДІЛ ЛЮДСЬКОГО ВЧИНКУ, НА ПЕВНІ, ЗАГАЛЬНІ ВИДИ

Перш за все відомим є членування людських дій на побуджені й примусові.

1. Побудженою називається дія волі, для якої воля є безпосередньо основою чи яку воля побуджує з себе самої і для самої себе, як самохотіння. А примусовою є та, яка наказом волі виводиться з іншої можливості, як прогулятися, писати, співати тощо.

2. Побуджена дія одна є відносно добра в загальному розумінні, яким є прагнення, а інша відносно зла в загальному розумінні, якими є, як кажуть, відраза й небажання. Все бажається під оглядом добра, і ніщо не може бути бажаним з огляду зла, як сказано вище.

3. Знову, побуджена дія стосується або мети, або засобів; щодо мети, то є потрібною: любов, туга, радість. Любов є тоді, коли воля вважає, що якась справа є доброю, туга — коли її собі бажає, радість — коли її досягнула, насолоджується і відпочиває.

А що стосується засобів, то знову ж є потрібною: вибір, погодженість, користування. Бо коли збирається багато посереднього, то для наслідування мети воля викладає оті три умови: по-перше, один засіб віддає перевагу іншому — це є вибір; по-друге, в цьому вибраному задоволена собою — це погодженість; по-третє, його вживає для наслідування мети — це користування.

136 Користування і погодженість відомі самі собою, для вибору дещо слід розглянути. //

Отже, якщо вибір засобів правильний і належний, то необхідне детальне обговорення або обдумування, що є не чим іншим, як відшукуванням речей, необхідних для мети. Воно цілком залежить від чесноти розсудливості, про що [буде сказано] далі. А про обговорення треба знати таке: по-пер-

ше, воно не може бути встановлене для мети, бо був би нерозумний той, хто обдумував би, щастя чи нещастя слід добиватися, або чи більше, чи менше слід добиватися щастя. Отже, обговорення встановлюється тільки про засоби, як очевидно само собою. По-друге, навіть воно не встановлюється про засоби, якщо вони численні й різнорідні. Ніхто не обдумує, чи коні, чи кораблі слід приготувати для переїзду через море, а обдумується лише один допустимий спосіб, який корабель кращий і більш пристосований. Не думається навіть про невідповідність, ані про непристосованість до справи, ані про те, що подібно виникає, і так само добре робить для наслідування мети; словом, до обговорення відноситься той засіб, який є або здається протилежним і неоднаково приемним. По-третє, всяке обговорення, стверджую, має обов'язок шукати, які речі є відповідними для досягнення мети, і вирішувати, чи всі, чи деякі є однаково необхідними і які допомагають більше, які менше.

Отже, після такого обговорення здійснюється вибір волі, але обговорення не зараховується до побуджених дій волі відносно засобів, тому що воно є дією не волі, а розуму.

4. Примусові дії можуть бути названі одні внутрішніми, і вони або розумні, або уявні, або бажані, як чуттєві бажання; а інші зовнішніми, а саме операції зовнішніх органів. З них усіх одні підкоряються волі більше, інші менше, як сказано вище.

ТРАКТАТ II ПРИСТРАСТІ

Якщо вся трудність царської посади полягає в тому, щоб чесно управляти й могли тримати в покорі народ, який непостійний, невірний, незгідливий і неспокійний, то в людських звичаях (про владу людини ми сказали раніше) найбільше і повністю в тому полягає естетичне мистецтво, щоб добре і за законами розуму управляти афектами чи пристрастями, які ми приписали простому народові. Управління афектами є справою чесноти, дав же їх людині бог, щоб за їхньою допомогою

намагалася досягнути добро і, будучи в силі уникнути зла, прийшла нарешті до останньої мети. Але тому що в самій людині містяться перші неспокійні побудження гріха, тим подвійно людині належить обов'язок управління афектами, щоб саме побуджувати і байдужих до прекрасних вчинків і невгамовних стримувати вуздечкою розуму і щоб людина вміла зробити висновок з невиразного. Звідси ти справедливо сказав би, що афекти є і матерією, і головним у чеснотах. Матерією — тому що в них чеснота застосовується для стримування й регулювання; головним — тому що ними вона сама звичайно побуджується і стримується. Тому спершу треба дещо сказати про афекти, або пристрасті, як взагалі, так і зокрема.

ГЛАВА I
ПРИСТРАСТІ ВЗАГАЛІ, ДЕ ВОНИ Є,
І АПАТІЯ СТОІКІВ

РОЗДІЛ I

ЩО СОБОЮ ЯВЛЯЄ ПРИСТРАСТЬ, ЯКІ ЇЇ ПРИЧИНИ
І З ЧОГО ВОНА СКЛАДАЄТЬСЯ?

1. Афект, по-грецьки *παθος* (патос), тобто пристрасть, названий так, тому що коли побуджується, надзвичайно [сильно] впливає на людину, і хоч його дія більше страждання, ніж дія, однак здається дією. Але він є ніщо інше, як хвилювання свідомої душі в очікуванні добра чи зла, або, як [говорять] інші [автори], він є дією чуттєвого бажання відносно задуманого добра чи зла. Називається дією чи хвилюванням, а не властивістю чи можливістю, тому що пристрасть не постійна, а перехідна, а саме коли наявне чи майбутнє добро чи зло схвилювало душу, тоді вона хвилюється і страждає, запалюється гнівом, пригнічується смутком, пригноблюється страхом тощо.

2. Є дві причини афектів, або пристрастей: чуттєве бажання, що є якоюсь можливістю почуттів, і очікування, або уява, яка є певним добром чи злом, чи справжнім, чи задуманим для бажання. Однак справжньою причиною є само бажання. Зображення уяви проявляється через умову, якою є

наближення вогню до клоччя щодо запалювання.

Але багато таких авторів, які пояснюють бажання до збудження почуттів різною природою крові й інших рідин, частою зміною характеру, різними якостями їжі, віку, будови розуму й ін.

3. Поділ пристрастей проводиться різними авторами по-різному, одні поділяють їх на супровідні й суперечливі в дії, як коли чогось бажаю, те стається, тому що це люблю, а коли чогось уникаю, здійснюється, тому що я не хочу цього.

Інші автори також ділять на супровідні й суперечливі, але не в дії, а у можливостях. Є два види чуттєвого бажання: пристрасне бажання й гнівне бажання. Те стосується добра чи зла, а це — недоступного добра чи зла. Отже, одні пристрасні походять від цього, інші — від того виду, і всіх їх є 11: любов, туга, радість, ненависть, відраза, сум, надія, відчай, страх, відвага й гнів. Це число афектів виступає так: одні служать, щоб показати просто добро і зло пристрастей, і відносяться до пристрасного бажання, інші — недоступне добро і зло, і відносяться до гнівного бажання. Тих є шість: три відносно добра — любов, туга, радість; і три відносно зла — ненависть, відраза, сум. Бо коли представлена добра справа, пробуджується, по-перше, в пристрасному бажанні любов до неї, а якщо б ця річ була відсутня — збуджується туга, якщо оволодієш нею — задоволення чи радість. Подібно, коли представлена погана справа, з'являється, по-перше, ненависть, протилежна любові, і якщо ця річ була б відсутня, з'являється відраза, якщо наявна — смуток.

Пристрастей гнівного бажання є п'ять: дві відносно добра, а саме надія, відчай, а три відносно зла — страх, відвага, гнів. Бо коли наявне недоступне добро, то, якщо хтось вважає, що він може його досягнути, негайно з'являється у гнівному бажанні надія; а якщо вважає, що не може цього досягнути, то з'являється відчай, але немає намагання у гнівному бажанні відносно добра, яке вже наявне, тому що добро, яким володіють, не має сенсу недоступного добра. А коли представлене недоступне зло, якщо воно відсутнє, то у гнівному бажанні з'являються або страх для уникнення, або

відвага для переборення, а якщо воно наявне, з'являється гнів.

Вище я сказав, що пристрасті так поділені на супровідні й суперечливі не в дії, а в своїй потенції, ніби в корені; тому що одні самі собою здаються, що супроводять річ, як надія, але їх корінь, як надії гнівного бажання, суперечливий; бо гнівне бажання полягає в трудності, яку слід відхилити чи опанувати, як буває, коли зусиллям душі виставляєш і обходиш перепони і перешкоди, з надією, що вона [душа] може перебороти труднощі і незгоди.

Певні пристрасті самі собою суперечливі, як відраза чи смуток, однак їх корінь, тобто здатність пристрасного бажання, є супровідним, бо ця ж властивість, яка призначена для шукання добра, відвертає зло. Крім цього, необхідно зауважити, що пристрасті гнівного бажання ніколи не побуджуючі, а завжди примикають як супутники до пристрастей пристрасного бажання; надія приєднується до відчаю, страх до уникнення, й інші до інших. //

137

РОЗДІЛ 2 АПАТІЯ СТОЇКІВ

1. У стародавніх було дуже відомим питання про людські афекти й пристрасті, а саме: чи всяка пристрасть ганебна і ніколи не охоплює розумного мужа, оскільки старанням, вправою, зусиллям розуму, мудрим розважанням людина робиться такою, щоб, коли раптом трапиться якесь зло, вона найменше хвилювалася, не страждала, не боялася й не відчувала болю, коли її б'ють у битві чи вона терпить у подібних [до битви] обставинах, і так позбавлена всіх хвилювань.

Всі стоїки, захоплені, суворо дотримуються стверджувальної частини цього питання, але вони спростовані й заперечені перипатетиками, іншими філософами й потім християнськими вченими.

2. А називають [стоїки] цю свою видумку спокоем душі, апатією [нечутливістю], тобто відсутністю пристрастей, яка насправді не є ймовірною, ані необхідною, вона, навпаки, невластива для всіх

чеснот, а всупереч цьому стоїки вважали, що вона є вигідною дорогою до чесноти, обходиться без всякого афекта. Не заслуговує схвалення, ніхто не може її досягти, навіть із її хвалителів. Гнів Сенеки виявляє їдка іронічна казка, написана на смерть Клавдія Цезаря⁷², й інші виступи, що повсюдно зустрічаються в його творах. І в цьому стоїки були нерозумні й невірні собі, коли навчали, що розумний ніколи не гнівається; однак послідовники Платона⁷⁵ й перипатетики, думаючи по-іншому, сердилися. А хто не висміює суворість Епікура, більшу від суворості стоїків, які беруть Сенеку за свідка, лист 66-й, він говорить, що розумний повинен сказати під катуванням Фаларида⁷⁴ «приємно» або «це мене не стосується». Якби апатія була можливою, то для якого добра вона була б, як не для того, щоб мучити людину людиною? Або якби була корисною, то були б некорисними пристрасті і, здавалося б, що бог сприймається як щось некорисне для нашої природи.

Але ще більше: взагалі неприйнятна нечутливість для чеснот, бо коли чеснота перебуває у пристрастях, якими треба керувати, хоч вони й підкорені, то ніщо не переважає чесноту, яка діє.

Ця догма заперечує любов батьків до дітей, відданість батьківщині й співчуття до знедолених і нещасних і під прикриттям стійкості вчить грубості й жорстокості, через що славний філософ визначається достойним не іншої хвали, як та, яку приділяє своєму селянинові Вергілій, «Георгіки», кн. 2: «Щасливий той, хто знає сільських богів, і Пана, і старика Сільвана, і німф-сестер, кого не торкнулися ні фасції демократичної держави, ні пурпурний одяг царів, кого не хвилює незгода невірних братів або те, що, змовившись, спускається дак від Істру, ні римські діла, ні царства, що загинуть, а не той, хто, страждаючи, жалів бідного або задрив імущому».

Воістину блискуча похвала не торкатися чужих нещастя! Не дивно, що фасцій демократичної держави і пурпурного одягу царів, яких селяни не знають, вони не домагаються; дак, спустившись від Істру, напевне, налякав би Вергілієвого селянина, якби всі селяни хотіли б бути подібними до нього,

але, без сумніву, селяни так само не бояться ворога, хоч є такі, які бояться. Отже, як немає ніякої хвали кормчому, коли на морі немає бурі, так немає хвали чесноті, навпаки, не було б ніякої чесноти, якби не було афектів.

3. Отже, краще думають послідовники Платона і перипатетики, які заперечують, що мудрість позбавлена афектів. Вона афекти послаблює. Мудрець не придушує пристрастей, а керує ними і стримує. Мудрий буде любити, інші будуть палати від любові; в інших буде паніка, в нього обережність; в інших бурхлива веселість, у нього спокійна радість і врівноважена безтурботність; розумний буде гніватись, але не шаленіє, буде зітхати, страждати, але не голосити, ані весь потопати в сльозах. Нарешті, є така відмінність між розумним і нерозумним: цей є рабом, а той господарем афектів. Відносно того, що розумного щось перемагає, то це стається або із-за вимушених хвилювань, які нам непідвладні, як ми сказали раніше, або викликаються вони нестійкістю характеру, сила якого не є такою, щоб перебороти всяку силу. Співали ж в Еквілеї христові мученики, але співали не побуджені власною доблестю, а зміцнені доблестю бога.

ГЛАВА II

ПРИСТРАСТІ ЗОКРЕМА

РОЗДІЛ 1

ЛЮБОВ І НЕНАВИСТЬ

Першою з усіх пристрастей є любов, і їй протилежна ненависть. Із них же, як із коріння, виростають усі інші. Не може бути жодного афекту, якому б не дали основи любов чи ненависть.

1. Любов є певним уподобанням добра, або — це перший доказ пізнаного добра, яке ледве чи будь-коли проявляється без бажання, але не є самим бажанням. Бо спершу пізнаю добро, тоді доводжу, що воно є добро, певне уподобання розуму, і потім, але дуже швидко доведеного бажанню.

2. Різні автори визначають любов по-різному; Діонісій святий: в розумінні суб'єкта — божественна, яка є в бога; ангельська, що в ангелів; розум-

на, яка є в людині; тваринна, яка є в нерозумних; природна, що є в неживих речах. Платон ділив дwoяко: відносно об'єкта — справжня і фальшива; та — якийсь підйом душі, відносно тілесної краси, яка підіймається до божої краси; а ця є падіння думки відносно незвіданого. З них попередня може бути названа духовною, або розумною, а друга — чуттєвою, яка одна є афектом, або пристрастю.

Однак загальноприйнятим є поділ на любов дружню і любов пристрасну, бо любов тягнеться до двох, а саме до добра, якого хтось хоче для когось або для себе чи для іншого; та до того, кому хоче добра. Отже, [любов] до того добра, яке хтось хоче іншому, вважається пристрасною любов'ю; а до того, кому хтось хоче добра, вважається дружньою любов'ю. З цього зрозуміло, що ця любов є із-за тієї; бо це, що люблять дружньою любов'ю, люблять заради себе, а що люблять любов'ю пристрасною, те люблять заради улюбленого — справа ясна без прикладів. Дружньою любов'ю називається та, яка має цю властивість, тому що друзями називаються ті, кому бажано добра; а пристрасною любов'ю називається тому, що говориться, що бажане те, чого ми бажано собі чи іншому.

3. Причиною любові переважно є добро; нам же подобається в будь-чому щось тому, що воно є добром. Друга причина — красиве, що і само є добрим, але додає сенсу добра, воно своїм виглядом породжує у люблячого якусь насолоду, і ніщо інше не є красою, як якесь особливе добро, яке відноситься до відчуття зору і його насолоджує або втішає певним виглядом, ніби ласкаючи. Третя причина — це подібність люблячого й улюбленого; бо коли хто, бачачи свою подібність в іншому, бачить у ньому ніби другого себе, то тоді любить дружньою любов'ю, тому що любить себе, або намагається бути подібним до нього. // А любить любов'ю пристрасною, бо хоче добра і собі, і йому. Сюди відноситься симпатія душ і характерів, яка є якоюсь таємною подібністю, вона робить так, щоб те мені, а це тобі більше подобалося і здавалося красивішим, хай би інакше було в дійсності. Четвертою причиною любові є любов; саме любов, якою нас люблять, тому що здається, що нам лег-

ко довести нашу доброту, добрий для нас дуже зрозумілий і виявляє доброго люблячого. Навіть певні диспропорції тіла є причинами любові, бо кому властиві нижніші характери, веселіша вдача, гарячіше серце, живіша, чистіша й ніжніша кров, ті мають легкий і лагідний характер, вони більше схильні до любові.

4. Властивості й афекти любові різні й дивні. По-перше: уподібнення люблячого з улюбленою річчю; бо діяльність тих, які люблять, полягає у тому, щоб добиватися, наскільки може статися, уподібнитися в усьому улюбленій речі. І в тому розходження між розумом і любов'ю, що, охоплюючи розумом, уподібнюємо до себе речі і навіть розміщуємо у собі; а люблячи, сам того не помічаючи, робишся жертвою любимої речі, і здається, що перебуваєш більше в ній, ніж у собі самому.

Звідси відомо таке: душа є більше там, де любить, ніж там, де живе; по-друге: люблячого з улюбленим поєднує і якийсь внутрішній зв'язок, який походить з попереднього ефекту, бо що любимо, того й бажаємо, і хочемо, щоб це завжди в нас було.

Звідси впливає інший афект — туга, про яку скажемо далі. По-третє: екстаз, який є захопленням душі, усуває з думки все інше і вносить тільки улюблену річ. По-четверте: ревність, або гнів, яка намагається усунути все, що заважає оволодіти улюбленою річчю, і виходить це з пристрасної любові; або коли люблячий намагається усунути все, що шкодить добру улюбленого, і вона походить з любові дружньої. Ревність може називатися справедливою, якою є та, про яку сказано у псалмі 68: «Ревність твого дому з'їдає мене». По-п'яте: є навіть якісь тілесні зміни, коли люблячі бліді, неакуратні, худі; бо поки вся сила духу звернена до улюбленої речі, спрямована до неї, то він не займається прийомом і розподілом їжі, через що стається так, що із-за нестачі крові й поганого харчування члени тіла витягуються й бліднуть, звідси слабкість духу і упадок сил, навіть загрожує хвороба, тому що все віддано для споглядання.

5. Що стосується ненависті, то вона є ніщо інше, як незадоволення відносно зла як зла, тому

що вона протилежність любові; а із її протилежності протилежними є й види, причини, ефекти. З того, що ми сказали про види, причини, ефекти любові, легко можна визначити протилежні види, причини, ефекти.

РОЗДІЛ 2 ТУГА Й ВІДРАЗА

1. Туга є бажання відсутньої, знаної й улюбленої доброї речі, і вона є найближчим і властивим ефектом любові. Бо коли добро, яке я знаю і одобрюю або люблю, відсутнє, я його постійно прагну — це і є туга. Туга однаково впливає з кожної любові, як дружньої, так і пристрасної, проте є властивим афектом любові пристрасної; дружня любов не думає ані про відсутність, ані про наявність речі, вона одобрює оглянуту річ як добру і через неї навіть любить інші добрі речі, які знає, що їй відповідають. Якщо ж вони наявні — радіє, про цей афект нижче; якщо ж їх немає — очікує, це і є туга.

2. Відомо, що види туги розрізняються такі: подвійне бажання — розумове й природне. Розумове стосується тих речей, до яких не доводиться стимулом природи, а вільно досягається їх знання, тобто коли людина здобуває хвалу, пошесті, славу, багатство тощо. А природне торкається речей, для оволодіння якими стимулює природа, як хто, задумавши піст, потребує їжі, змучений довгим безсонням, потребує сну. Ці потреби знову ж є подвійними: одні можна опанувати й перебороти, які потребують тих речей, відсутність яких може не коштувати життя, як бажання м'яса тощо. Інші — не опанувальні, а саме тих речей, відсутність яких позбавляє життя, як їжа, пиття, сон і т. д. Загальний поділ бажання також двоякий: туга розумова і природна. Природна туга спрямована [визначена], бо в природі не йдеться до чогось невизначеного, не бажаємо їжі, хіба що певним способом. А розумова не визначена, бо людська жадібність і честолюбство не обмежуються жодними поняттями; та перебуває у чуттєвому бажанні, ця — в раціональному. Але чуттєве [бажання] здебільшого викори-

стовується заслужено. Та спільна і для тварин, і для людини, а ця властива тільки людині.

3. Причини туги ті самі, що й любові; бо що є причиною причини, є й причиною наслідку. Якщо туга є наслідком любові, то ефекти туги ті самі, що й любові; крім того, є той один, коли хто сильно чогось бажає, то дуже страждає, поки не досягне бажаної речі. Звідси зітхання, скорбота, печаль, сльози, нестача сну і т. д.

Про відразу, яка є відверненням від наявного зла, треба сказати все, що сказане про тугу, тільки протилежним способом.

РОЗДІЛ 3

НАСОЛОДА, АБО РАДІСТЬ, ТА СУМ, АБО БІЛЬ

1. Коли добро, як бажалося, досягнуте, в пристрасному бажанні народжується якась насолода, або задоволення, яке є нічим іншим, як радістю душі, породженою наявним добром.

2. Що стосується її поділу взагалі, то, як був поділ туги, її можна поділити на розумову й природну.

3. Причинами її є ті, які й любові, тому що й задоволення породжується в любові, і не з інших причин радіємо з добра, яким володіємо, як з тих, що його любимо; пізнання і зближення самі собою збуджують любов, а насолоду вони побуджують, коли є наявними. Збільшують насолоду випадково пережиті болі, бо чим більше нещастя, з якого ми вийшли, тим приємнішим здається спокій, яким насолоджуємось. Звідси є приємною згадка про пережиті труднощі.

4. Ефект насолоди, по-перше, — це переповнення серця, що є певним відпочинком душі, що з усіх сил намагається втиснути добру справу спершу ніби для обдумування в голову, а тоді, оволодівши добром, відсуває й віддає у груди. Звідси оті [слова] Ісайї, 60: «Побачиш і переповнишся, і здивується, і розшириться твоє серце». Друге: із переповнення серця впливає приплив крові до зовнішніх органів, звідси обличчя тих, що радіють, розквітають рожевим кольором. По-третє: здоров'я тіла, тому що душа позбавлена турбот і неприємностей.

Але цього досягається в помірній радості. Навпаки в надмірній, де ослаблюються і робляться в'ялими члени тіла, тому що невістачає сил. Коли до зовнішніх органів розливається бадьорість, серце покривається теплом і слабшає, звідси дістаємо певну пригніченість від раптової і великої радості. По-четверте: вигляд, який породжують розсіяні душі, коли вони розійшлись до зовнішніх органів і їх схвилювали. По-п'яте: досконалість дії; бо коли щось робимо з радістю, то робимо досконаліше, тому що старанніше до нього привертаємо душу.

5. Смуток, чи біль,— це афект, або терпіння душі з опанування наявного зла. Взагалі є двояким: зовнішній і внутрішній. Зовнішній є біль тіла, який походить із охопленого горем тіла, через зовнішнє відчуття. Внутрішній — це біль душі, що походить із охопленої горем душі через внутрішнє відчуття // або уявлення. Тут властиво є афект, про який говоримо. Хоч зовнішній біль є чисто фізичним, однак він завжди збуджує внутрішній. Внутрішній біль є чотирискладовим: заздрість, співчуття, тривога й зневіра.

139

Заздрість — це страждання, взяте з чужого добра, коли охоплений нею вважає, що добро іншого йому якимось шкодить, і через це ним відкидається зло, а якщо є у іншого, то він страждає. Співчуття, навпаки, є страждання, узяте із чужого горя. Тривога — це якесь пригноблення душі із наявного зла чи з того, що загрожує, але ніби наявне, з якого саме немає ніякого виходу. Зневіра додає в душі тривоги, так великого заціпеніння тіла, що навіть сам голос приглушується великою скорботою.

Як тривога, так і зневіра можуть бути або від власного горя, або від чужого добра чи горя. Звідси, вона може бути і в заздрості, і в співчутті, і окремо від кожного з них обох.

6. Причини і ефекти смутку діаметрально, як кажуть, протилежні ефектам і причинам радості. І, крім того, власним ефектом смутку є сонливість, яка походить із заціпеніння тіла й душі або тому, що опечалена душа шукає собі якогось оживлення через сон; звідси оті [слова], псалм 118: «Заснула моя душа від нудьги». Отакі афекти є в пристрасному бажанні.

РОЗДІЛ 4 НАДІЯ І ВІДЧАЙ

1. Надія є пристрастю душі в гнівному бажанні відносно недоступного чи важкого майбутнього добра, однак можливого, як вважається. Визначення ясне само собою і може бути яснішим із сказаного в главі 1, розділ 1, де ми сказали про поділ пристрастей.

Цей афект простий і не може бути поділений, хіба що одна надія сильніша, інша менш сильна.

2. Причини надії не інші, ніж певні відомі способи, які від добра відкидають трудність або невідгідність, вони численні й різні, як впевненість, що міститься в причині доброти або в силах; чужі обіцянки, різні підтримки, поради, допомога, побажання то що, також досвід, набутий у подібних ситуаціях з удалим закінченням, взагалі всяке передчуття й ін.

3. Ефекти надії ті самі, що й туги, і, крім того, свої, як довготерпеливість в очікуванні, терпіння в перенесенні, великодушність в починаннях, бадьорість у діянні.

4. Відчай є пристрастю душі, протилежною надії в гнівному бажанні, відносно так недоступного добра, як, здавалося б, не може бути.

Причини й ефекти відчаю цілком протилежні причинам і наслідкам надії.

РОЗДІЛ 5 СТРАХ І ВІДВАГА

1. Боязнь, або страх, є пристрастю душі в гнівному бажанні, що походить із загрожуючого зла, ледве переборюваного, і тому від нього треба ухилитися і його уникати. Відрізняється від ненависті, тому що тут не просто відвертається зло, а боязнь зла, яке відкидається, викликає труднощі.

Не ділиться хіба що на більший і менший, як більша і менша трудність у горі, яке необхідно перетерпіти. Але страх завжди поєднується з надією і надія з страхом, і вони відрізняються в тому, що надія прямо стосується добра, а страх — зла, однак змішаний з надією страх є меншим, ніж на-

дія, і загрожує втратою добра; так само змішана з страхом надія передбачає відхилення зла, але вона менша від самого страху, який загрожує злу.

2. Причиною страху є сам його об'єкт, а саме недоступне загрожуюче зло. А збільшує страх те, що загрожує несподіване зло, незнане, близьке, бо коли воно загрожує, то переривається намір і заплутується збуджена думка. Крім того, різний темперамент є причиною більшого чи меншого страху; бо ті, котрі мають характер палкіший, твердіший, менш боязкі, а ті, хто має холодніший чи м'якший характер, більш боязкі.

3. Ефектом страху переважно є стягування дихання і крові до внутрішніх частин грудей, бо природа, дуже налякана виглядом майбутнього горя, ніби збирає сили в замок. З того знову випливає, що з'являється блідість, найбільше на обличчі, тоді навіть холод у зовнішніх органах, тому що разом з кров'ю до середини втікає і тепло. Звідси також тремтіння і сильніша від нього паніка, тоді навіть озноб і шорсткість шкіри й волосся, тому що дихання то зникає, то завмирає й замикається. Також настає переляк, який є раптовим заціпенінням душі, коли припиняються життєві функції. Тому нападає ніби смертельний жах, бо коли кров надто нагромаджується у внутрішніх органах, тепло серця раптово придушується. Навіть з'являється сивина волосся, яка також виступає у великому смутку й походить з нього. Коли відводиться тепло, то псується рідина волосся і поступово зникає.

4. Відвага є пристрастю душі у гнівному бажанні, що походить із недоступного загрожуючого зла для переборення його труднощів; може існувати сама, що відрізняє її від страху. До відваги також додається надія, але більша, ніж до страху, мало того, коли надія перевищує страх, то вона породжує відвагу. Отже, причиною відваги є велика надія, яку потім інші причини зміцнюють. По-перше, це — цінність більшого добра для наслідування і меншої небезпеки для випробування. По-друге, все те, що зміцнює надію. По-третє, також темперамент характеру, протилежний боязкому темпераменту.

Наслідки відваги майже такі, як і любові, бо одна і друга є палким афектом. Крім того, є ще активність, щоб усунути гнівом якісь перепони і перешкоди, та сильна дійовість тіла.

РОЗДІЛ 6

ГНІВ

1. Гнів є страждання душі у гнівному бажанні, що походить із наявного зла, наскільки його можна порівняти з іншою трудністю і відкинути. І цим він відрізняється від ненависті, тому що ненависть просто відвертається, а гнів затрудняє себе знищити зло; від відрази, тому що вона має на увазі майбутнє зло, а гнів — наявне; від суму, тому що він страждає із-за наявного зла, а гнів намагається його прогнати і компенсувати, тобто віддати зло авторові зла, що є помстою.

2. Звичайно гнів ділиться потрійно із-за трьох видів запальності. Бо одні легко розгнівуються, але й легко заспокоюються, і їхній гнів називається просто гнівом, або запальним гнівом. Інші і швидко роздратовуються, і довго гніваються, може не так сильно, але трохи таємніше сердяться. І такий гнів у народі називають звичайно злобою.

3. Причина гніву тільки одна і переважно це заподіяне зло, але він сильно збільшується, якщо поєднується з презирством. Смысл цього: тому що всяка людина бажає своєї зверхності й найбільше любить саму себе, ніби найбільше добро. Отже, коли якесь зло // зачіпає певну частину людини — тіло, зовнішність тощо, вона, зганьблена, сама пускає про себе добру опінію і ранить душу в тій частині, якою найбільше страждає. Загострюють гнів також особи, які знаходяться поблизу, якщо драбують син, клієнт, раб чи інші, від яких людина заслужила найкращого. Також до нього переважно призводить темперамент характеру; обтяжені жовчю більш схильні до гніву; хворі насморком тяжко гніваються. Додай ще зміни на небі та в році, бо легше людина роздратовується влітку, ніж узимку.

4. Ефектами гніву є, по-перше: хвилювання крові, яка кипить у серці з гіркотою і болем, що від-

бувається із-за розбурханої палкості жовчі. По-друге: приплив крові до зовнішніх органів; по-третє: затемнення розуму в сильному гніві, а в помірному — велике напруження. Звідси розгнівані люди хоч зворушені якимись іншими пристрастями, легко знаходять те, що сприяє піднесенню саме такої пристрасті [гніву]. В інших [людей] блідість із-за стискання крові, очевидно, вони мають мало крові, в інших також червоніє обличчя і очі горять, а вони тремтять і сіпаються із-за дії внутрішніх подихів і рідин.

5. Вже бачиш, що всі афекти, за винятком гніву, мають інші, протилежні їм і суперечливі наслідки, тому що з наявного добра немає нічого іншого, крім радості чи задоволення, а з наявного зла, крім суму, є гнів.

Але відомо, що одні афекти протистоять собі згідно зі схильністю до протилежних понять, а саме до добра і зла. Такими є всі у пристрастному бажанні, бо любов стосується добра, ненависть — зла, і так від одного поняття — такими афектами є всі [за винятком гніву] у гнівному бажанні; бо як надія і відчай до добра, так страх і відвага відносяться до зла. Подібне можна сказати і про інші пристрасті.

ТРАКТАТ III ЧЕСНОТИ І ВАДИ

Наближаємося вже до самих чеснот, які етика розглядає, ніби властивий їй і нею досліджуваний об'єкт. Службою їх керує воля за велінням розуму, і вона спрямовує той тривожний і неспокійний, як б сказав, натовп — чуттєві бажання і викладені вище їх душевні хвилювання, або пристрасті, стримує і послаблює. Ці чесноти спершу розглянемо взагалі, потім зокрема. І тому що з протиставлень справа більш виясняється, то для яснішого висвітлення чеснот додамо в кінці вади. І так це заняття закінчимо у трьох главах.

ГЛАВА I ЧЕСНОТИ ВЗАГАЛІ

РОЗДІЛ 1

ЩО ТАКЕ ЧЕСНОТА І ЧИ ВСЯ ВОНА ПОЛЯГАЄ В ПОМІРКОВАНOSTІ?

1. Назвою чесноти звичайно визначається багато [якостей], але вона сприймається як властивість волі, вигідна і схильна для доброго діяння. Вона визначається так: чеснота є вибраною властивістю, що полягає в такій поміркованості, яка для нас визначена розумом, як встановив досвідчений муж⁷⁵. Так [сказав] Арістотель у кн. 2 «Етики», гл. 6. Називається властивістю, щоб не вважалася дією. Вибраною, щоб відрізнити від властивостей розуму — уяви, чуттєвого бажання. Говориться, що полягає в поміркованості, і навіть не в будь-якій, а в тій, яка є для нас. Визначена розумом досвідченого мужа, тому що чеснота є посередині двох вад. Вадюю є недостатність в діянні для мети і вадюю є надмірність, а чеснотою є дотримання самої поміркованості, але такої, яка з примусу правильного й здорового розуму підготовляє необхідне для того, хто діє. Середнє ж є двояким: одне — речі, інше смислу.

Середнє речі — те, що видно в самих речах. Як, наприклад: два римські фунти хліба є середнім між одним і трьома. Середнє смислу те, що буде визначене розумом відповідно до природи самого діючого. Те середнє спільне для всіх людей, а це — ні. Наприклад, Сократові, згідно з темпераментом його характеру досить двох римських фунтів хліба, а Платонові не досить двох, а трьох, отже, для того середнє є у двох римських фунтах, а для цього — в трьох.

2. Але може бути сумнівним, чи всі чесноти містяться в середньому, бо здається, що справедливість не є в середньому, тому що, наприклад, хто не повернув кредиторам узятий борг, поступає неправильно через недостатність, а хто, повертаючи, дає вдвічі більше, ніж узяв, здається, не робить нічого проти закону. Отже, взагалі всі чесноти полягають в середньому і це — їх сутність, тому що

коли вони повинні вибирати й оцінювати те, що роблять для досягнення мети, а здебільшого не роблять, тому що це зайве, то в усіх випадках до них буде відноситись середнє. Здається, цього хотів навчити знаменитий поет, говорячи, що Сонце — Геліос вказало синові Фаетону встановлений напрям правильного шляху на небесах і управління колісницею й кінями, кн. 2 «Метаморфози»: «Не низько і не дуже високо слід везти в повітрі колісницю, вище відхилення — спалиш небесні знаки, нижче — землю, посередині будеш іти найбезпечніше».

3. Що стосується справедливості, то більшість [авторів] виходить з цього правила, але неслухно. Бо якщо більше повернув, ніж узяв, коли вважає, що це може статися згідно із законом справедливості, то діє помилково, обминаючи несправедливо себе самого в своїх благах, а якщо робить це вільно, то це не є щось проти справедливості, але його вже не слід називати поверненням [боргу], а даруванням, і в самому даруванні треба шукати середину справедливості.

4. Хоч для окремих чеснот є особливі свідчення про знаходження середини, однак варто подати певні загальні правила, яким чином можемо досягнути необхідну середину. Бо, по-перше, відомо: майже всі чесноти віддаляються більше від одної крайності, ніж від іншої. Так, щедрість більше віддаляється від скупості, ніж від марнотратства. Мужність — більше від боязкості, ніж від сміливості. По-друге: самі люди більше схильні один до цієї крайності, інший — до іншої; той, наприклад, жадібний і скупий, цей — марнотратний і щедрий. Отже, необхідно засвоїти такі чотири правила: перше — слід віддалятися подалі від тієї крайності, яка більш віддалена від чесноти. Наприклад, марнотратство більш подібне до щедрості, ніж ощадливість, тому буде кориснішим схилитися до марнотратства. Друге: ми повинні самі себе перевіряти і добре вивчати, до якої крайності ми більш схильні, бо від неї ми повинні віддалятися якнайдалі. Так, душа, схильна до жадібності, сильніше буде схилитися до щедрості, а схильна до щедрості, корисніше буде схилитися до жадібності. Бо станеть-

- 141 ся так, що зупиниться на середньому, подібно як скривлені дерева відхиляються // до прямої, якщо їх викривляєш у протилежний бік. Третє: для нас підозрілою є та крайність, яка обіцяє більше насолоди, бо охоплюємось насолодою і дуже легко помиляємось, і важче протистояти насолоді, ніж нещастю, і багато більше тих, які несуть ненависну долю, ніж тих, які несуть щасливу. Четверте: дуже корисно буде в палкому бажанні речі, якою б вона не була доброю і дозволеною, не відразу слідувати бажанню, а утриматись від дії, треба бажати всього помірковано, так бажати, щоб бути готовим не мати, і станеться так, що душа звикне не відразу підкорятись владі насолоди.

РОЗДІЛ 2

РІЗНИЙ ПОДІЛ ЧЕСНОТ

1. Поділ чеснот може бути різним. По-перше, можуть вони поділятися родовим поділом на такі, які відносяться до бога, і на такі, що відносяться до найближчого, та на такі, що відносяться до нас самих. По-друге, більш спеціально — на сім видів; їм протистоять сім дуже небезпечних вад. По-третє, на чесноти розуму і на чесноти волі. Тут же можна говорити тільки про чесноти волі, однак навіть випадково чеснота розуму, тобто розсудливість, вимагає собі місця в етиці, оскільки вона є критерієм моральних чеснот. По-четверте, загальна і найкраща чеснота ділиться на чотири головні: розсудливість, справедливість, мужність і поміркованість. Вони називаються головними, тому що в них самих як у сутності полягає весь смисл морального життя. Цей поділ досягається так: всяка чеснота в широкому розумінні відноситься або до розуму, або до бажання. Якщо до розуму, то буде розсудливістю, а якщо до бажання, то буде схилити його або до чужого добра, або до власного; якщо до чужого, то буде справедливістю; якщо до власного, то або цьому добру приписується пристрасне бажання, і до такого добра стосується поміркованість; або гнівне бажання, і буде стосуватися мужність. Але вже треба переходити до поодиноких чеснот.

ГЛАВА II ЧЕСНОТИ ЗОКРЕМА

РОЗДІЛ I

РОЗСУДЛИВІСТЬ. ЇЇ ФУНКЦІЇ, СКЛАДОВІ ЧАСТИНИ І ВИДИ

1. Спершу необхідно знати, що у всякій чесноті є певні чотири [умови], крім тлумачення природи й об'єкта, які розглядаються. По-перше: функція, бо вона властивість. По-друге: складові частини, це значить: якісь інші чесноти, які, зокрема, недостатні, але всі або більшість відносяться до цієї головної і властивої чесноти. По-третє: види, бо головні чесноти називаються як рід. По-четверте: певна сім'я чеснот, це значить — такі чесноти, які не здаються видами, властивими якійсь головній чесноті, хоч до неї відносяться чи через певну подібність, чи як її дочки, чи слуги.

2. Отже, розсудливість, яка є главою і керівником інших, найкраще визначається Арістотелем у кн. 6 «Етики», гл. 5: «Справжня властивість для розумного діяння відносно того, що є для людини добром чи злом». Називається справжньою властивістю, щоб відрізнитися від безглуздої нерозсудливості. Властивість для діяння — значить дійова, практична; розумного, відносно того, що для людини є добром чи злом — значить така, що повертає від зла до морального добра дії, які треба звершити. А об'єкт розсудливості — це самі людські дії як підлеглі або самі інші головні чесноти.

3. Щоб розсудливість управляла чеснотами в діянні, повинні бути наявними три умови: по-перше, обдумування чи відшукання середнього, що є відкриттям; по-друге, вибір із знайденого, що більш придатне для мети, — це рішення; по-третє, рекомендація, щоб було звершене те, що знайдене і вибране, — це повеління або порада. Отже, такою трискладовою є її функція.

4. Складові частини розсудливості одні є в ній самій, це значить, у властивості, інші є у самій дії. І властивостей три, що відповідають трискладовому обов'язку: добра рада — це здатність відшукання середнього; кмітливість — це здатність суджен-

ня про середнє; переконання — це сила певної рекомендації. І в самій дії рівно є три, але загальні: пізнання, нагромадження знання, використання знання. Пізнання полягає у запам'ятовуванні минулого, в розумінні сучасного чи навіть майбутнього, якщо воно може бути знаним якось достовірно. А нагромадження знання здійснюється через науку. І для цього служать сприйнятливість, якою схильна людина привертатися до навчання; чи через якесь властиве обдарування, яке називається допитливістю. Використання знання полягає у трьох: передбачливості, яка вигідно пристосовує речі для майбутньої мети; обережності, яка старанно досліджує та обдумує обставини дій; та обачливості, яка відхиляє й усуває перешкоди.

5. Є два головних види розсудливості: один, який управляє особистими звичаями, і другий, що відноситься до багатьох. І він чотирискладовий: царська — всіх тих, які стоять попереду маси; політична — тих, які підкоряють своєю силою та владою; економічна — тих, які управляють і якими управляють в одній сім'ї; і військова — тих, які управляють і якими управляють в окремих військових справах.

6. Сім'я розсудливості багатоскладова й різноманітна, вона не може бути зведена до певного числа. Одні частини її підтримують, інші з неї самої походять, ще інші її супроводжують, подібно, як, приєднавшись до вчених мужів, інші [люди] їх розмови уважно слухають, вправляються в різних способах, просять порад, які допомагають іншим, занотовують, збирають і запам'ятовують різні історії і, нарешті, турбуються про всіх учених, письменників, і в першу чергу про св. письмо.

Але випадково цьому сприяє те, в якому місці і коли хто був народжений і похований. У великому місті набагато більше протягом дня навіть діти чують, ніж у селах і лісах старі, і в цьому відношенні дуже щасливі сини царів і президентів, — якщо не опускають іншого, бо не досить самої опори для справжньої розсудливості, обов'язком якої є управляти всіма чеснотами. //

РОЗДІЛ 2
СПРАВЕДЛИВІСТЬ,
ІІ СКЛАДОВІ ЧАСТИНИ І ВИДИ

142

1. Сприйняття справедливості двояке: одне для будь-якого роду чесноти або разом для всіх чеснот — так у св. письмі чесні мужі взагалі називаються справедливими. І в цьому розумінні Агатон⁷⁸ сказав таке: «Справедливість містить у собі всі чесноти». Друге — для окремої головної чесноти, про яку тут говоримо, вона визначається таким чином: справедливість — це чеснота, яка кожному віддає його право. Або: вона є властивістю того, хто сталою і стійкою волею будь-кому віддає його право. Але щоб зрозуміти це визначення, треба знати, що таке право.

2. Назва права сприймається багатогранно. По-перше, дуже невдало відносно місця, де звичайно судять; наприклад, коли говориться, що хтось притягується до відповідальності. По-друге: відносно певної влади, як говориться, коли господар має право відносно рабів. По-третє: для збирання всіх законів, як право сприймається в такому смислі: юриспруденція, яка відносно цього визначається як знання всіх законів. По-четверте: для будь-якого справедливого закону, як може бути сприйняте право, коли воно поділяється на природне, громадське [цивільне] і формальне, боже і людське, світське і канонічне, або церковне. По-п'яте: найбільш властиво сприймається матеріально, замість речей і дій, справедливих і рівних, коли говоримо, що право є для того, щоб іншому повернути належне, і навіть само належне, яке повертається іншому, називаємо правом; а формально для самої рівності, яка відкривається в справедливих речах і діях і особливо обміні й розподілі речей, і воно міститься навіть у речах, які треба віддати, взяти чи розподілити рівним способом, або дотримується будь-якою справедливою людиною, коли використовується у формулах мови: «встановлювати право», «вимагати право», «виражати право», «зберігати право», «повертати право» — і в цьому значенні сприймається у визначенні справедливості без сум-

ніву те, що вона є чеснотою надання кожному справедливого й належного.

Просто кажучи, право в такому розумінні породжене законом і фактом, бо акт справедливості, який вершиться державною особою, тобто суддею, прирівнюється до показового силогізму, в якому закон займає місце більшого [засновку], факт — меншого, а право — висновку, як можна бачити у цьому силогізмі:

Зрадник батьківщини мусить бути покараний смертю —
 (ось закон),
 Катіліна ⁷⁷ є зрадником батьківщини — (ось факт).
 Отже, Катіліна мусить бути покараний смертю — (ось право).

Звідси, коли всякому закону відповідає своє право (бо закон є виразом права), то право повинно ділитися так, як і закон. І, по-перше, одне є право державне, інше — приватне. Те відноситься до укладу цілої держави, а це до вигоди окремих [осіб]. По-друге: одне є право природне, інше — міжнародне, ще інше — цивільне. Право природне — чого природа навчила всіх тварин; міжнародне — що встановив природний розум між усіма людьми; а цивільне — що кожен народ встановив собі, і воно або записане, або не записане. Записане — те, яке передане попередниками і зміцнене самою звичкою або рішенням народних зборів, або постановою сенату, або уподобаннями керівників держави, або едиктами державних осіб, або відповідями досвідчених у юриспруденції. Не записане — те, що передане від предків або скріплене лише традицією.

Різні [автори] ділять право по-різному і правильно, особливо на право природне і дане. Природне — те, що є від природи і відоме всім, стає природним способом. А дане — що встановлено якимсь виведеним законом і відоме людям, хоч не обнародуване ні словом, ні написом. Воно двояке: божественне і людське. Те внесене богом, а це встановлене людьми. Боже є або старе, або нове, що міститься в Старому чи Новому Заповіті, а людське є або світське, що встановлене світською владою, або канонічне, що встановлене владою церкви.

4. Є дві складові частини справедливості: робити добро і відхиляти від зла, загально це вислов-

лено в псалмах 34, 15: «Відвертай від зла і роби добро». А це добро і зло не можуть бути сприйняті в тому обсязі, як годиться для всіх чеснот і вад (бо всі чесноти мають те спільне, що охоплюють добре і правильне, а поганого уникають), то треба прийняти так, щоб було добром те, що належить іншому, а злом те, що іншому шкідливе чи невігідне, — це значить так робити добро, як воно є. Складовою частиною справедливості є зберігати рівність у тому, що стосується іншого. А відвертати від зла — значить нікому не робити несправедливості.

Сюди відносяться оті приписи права: не шкодити іншому і приділяти йому належне. Далі, коли чуєш, що друга частина справедливості — нікому не робити кривди або нікому не шкодити, остерігайся, щоб ти не забув оту частину в бездіяльності, чи не покинув в інертності, тим більше в будь-якому афекті волі, що проганяє всяке згубне для іншого зло.

5. Щодо видів справедливості, то вона поділяється, по-перше: на справедливість взагалі і частково. Та є тоді, коли хто добре поводитьсь відносно турботи про добро держави і має як об'єкт державне право. А ця, коли хто добре поводитьсь відносно чийого-небудь часткового добра, і її об'єкт — приватне право. Перша називається навіть законною, тому що її стосується складання належних законів і нагляд за ними. По-друге: на розподільну і перемінну; та полягає в почестях, нагородах і карах, які треба розподіляти між тими, хто відноситься до громадянської спільності. А ця вся полягає в перемінах договорів і в справах, про які треба домовитися. Та має найбільше смислу у людей, а ця у речах. Та безпосередньо стосується царя й урядових осіб, а ця всіх. Та для багатьох разом встановлює право, а ця одному чи другому; та, нарешті, зберігає геометричну пропорціональність чи аналогію, а ця — арифметичну; і в кожній є смисл, бо в речах, які треба розподіляти, необхідно мати смисл достоїнності і заслуги кожного так, щоб те, що розподіляється, було меншої чи більшої вартості, наприклад: якщо центуріон у вісім разів достоїнший воїна, тоді в розподілі 45 монет звичайно центуріонові підносять 40 монет,

а воїнові 5, тому що нагорода центуріона так повинна відноситись до нагороди воїна, як достойність центуріона відноситься до достойності воїна, що називається геометричною пропорціональністю, яка полягає в ідентичному відношенні двох. А в речах до обміну повинен бути смисл рівності взятого і належного або відданого, так, щоб те, що віддається, було рівне тому, що взяте, незважаючи на особу чи достойність. Звідси походить арифметична пропорціональність, яка міститься в однаковому відношенні взятого й поверненого. До обмінної справедливості відносяться купівля, продаж, договори, поруки, віддання в найми, помилування тощо.

6. В сім'ї справедливості нараховується 10 чеснот: релігія, благочестя, шанобливість, покора, правдивість, відплата, вдячність, щедрість, привітність і приязнь.

Релігія — це чеснота, через яку віддається шанна богам. Вона має двоякі дії: одні внутрішні, вважай — посвята, що є доброю волею наслідування того, що відноситься до божого культу, і благотворіння. Інші зовнішні: молитви, жертвоприношення, обіт, хвала тощо.

Благочестя — це чеснота, через яку проявляємо обов'язок і шану до рідних по крові і відданих батьківщині.

143 Шанобливість — це чеснота, якою виявляємо // почесні для тих, що виділяються достойністю.

Покора — чеснота, якою є добра воля для виконання наказів вищих осіб.

Правдивість — чеснота, якою хто словами і ділами показує себе таким, яким він є.

Відплата — чеснота, якою хтось приймає [частину] із призначеного добра чи домагається заслуженої кари.

Вдячність — вона в добродійствах, намагається відповісти рівним рівному.

Щедрість — коли хто роздає гроші для доброго вжитку собі, своїм [близьким] й іншим.

Привітність, чи ввічливість, — коли хто за загальним звичаєм людей легко досягає, щоб поводитись як належить.

Приязнь взагалі визначається взаємно доброю

волею, не криючись. Вона є потрібною із-за потрібного роду добра — корисна, яка є між купцями, приємна, яка є між бенкетуючими, і почесна, яка є між благородними. Ця остання тільки одна відноситься сюди, бо лише вона одна співпадає з назвою чесноти.

РОЗДІЛ 3

МУЖНІСТЬ, ЇЇ ЧАСТИНИ, ДІЇ ТА ІН.

1. Мужність сприймається дwoяко: по-перше, із-за певної твердості душі, що міститься в дії якоїсь чесноти, і так вона не є чеснотою, відрізнена від інших, але дуже потрібна основа для всякої чесноти. По-друге, сприймається через те, що позначає виняткову твердість душі в небезпеках, які треба перенести, і в труднощах, які треба перетерпіти, і так є окремою чеснотою і визначається Арістотелем як середина між страхом і відвагою. Це чеснота, яка полягає в опануванні страху і відваги іншими [чеснотами]; чеснота, якою людина, коли пристойність вимагає, проганяє і переносить небезпеку смерті. Звідси, чеснота може мати об'єктом страх і відвагу, якщо вона розглядається, як стримує і зменшує пристрасті, які бувають в смертельній небезпеці, а якщо розглядається, як схиляється до чогось протилежного, то має об'єктом смертєльну небезпеку.

2. Є дві дії мужності — терпіти і нападати, бо коли мужність відноситься до відваги і страху, зменшує страх трудностю терпіння, а відвага зменшується небезпекою обережного нападу. Однак у цих двох більше переважає терпіння, ніж наступ; бо важче зменшити страх, якого завдає терпіння, ніж стримати відвагу, яку навіває наступ; сама ж небезпека, що є об'єктом відваги й страху, коли виносить щось із себе для зменшення відваги, нічим не допомагає для її стримування, лише більше сприяє дії страху.

3. Серед часткових дій мужності чільне місце займає терпіння, бо мужності властиво зміцнювати дух у добрі проти страху. Мученик же укріплюється в добрій вірі й релігії проти страху найжорстокішої з усіх речей, — очевидно, смерті.

Якщо ти зробиш закид, що терпіння здається більше дією задоволення, ніж мужності, наприклад оце: Йоан, 15, 13: «Ніхто не має більшого задоволення, ніж те, щоб віддати свою душу для своїх друзів», то є підстава, що терпіння можна назвати актом обох чеснот — задоволення як управителя і мужності як збудника. Бо задоволення схиляє до дії терпіння як перший і головний мотив, як керівна чеснота, а мужність як властивий мотив, як побуджуюча чеснота, і воно розцінюється як якась дія тієї чесноти, якою побуджується.

4. Найбільше можна нарахувати чотири складові частини мужності: впевненість, або великодушність, велич, терпеливість, до якої відноситься довготерпеливість, і твердість, до якої відноситься стійкість. Вони виводяться із подвійної дії мужності. Бо дві перші з них відносяться до нападу, а дві останні — до терпіння. Впевненість відноситься до підготовленості духу і є чеснотою, якою хто, підготувавшись і зібравшись з духом, йде в наступ на недоступні речі.

Велич відноситься до виконання справи і є чеснотою, якою дух у справі, до якої один раз приступив, не послаблюється, а веде себе завжди благородно і велично в діянні. Терпеливість, яка твердо відноситься до терпіння, є чеснотою, якою дух посилюється в нещастях, які треба перетерпіти, завдяки благопристойності й необхідності. Довготерпеливість, яка приєднується до терпеливості, є чеснотою, якою хто очікує великих справ, що дуже віддалені. Твердість є стабільне і постійне перебування на одному місці, в розумінні надійної справи. Стійкість, яка приєднується до твердості, є чеснотою, якою захищаємось, коли вислуховуємо неприємності, що походять від будь-яких зовнішніх неприємних речей.

5. Не визначаються будь-які види мужності, бо ця чеснота відноситься до дуже спеціальної матерії, яка не може встановити численні види чеснот.

Можна запитати таке: чи може людина сама себе знищити безпосередньо? Говориться безпосередньо, бо відомо, що дією мужності є знищувати себе посередньо, а саме піддаючись небезпекам за Христа, так само за батьківщину і друзів.

Завершили питання стоїки, які вважали, що можливо самому себе вбити. Звідси Сенека, лист 57-й, говорить: «Той, хто очікує долі жорстокої старості, подібний до того, хто, вичерпавши вино з бочки, висмоктує осад». І Діоген, коли якийсь зітлілий від хвороби, скинутий з крісла, яке займав, Спевсіпп⁷⁸ сказав йому: «Здрастуй», відповів: «А ти взагалі не здрастуй, якщо такий, коли тобі завгодно, можеш жити». Звідси Пліній, кн. 11, гл. 63, говорить, що земля поспівчувала нам і дала отруту, з допомогою якої ми викличемо смерть в нестерпних нещастях. Але, на нашу думку, це судження стоїків. Крім інших способів, саме таке вбивство суперечить природному нахилу і милості, які всякий повинен сам собі обирати, також грішить проти бога, котрий один має владу вбивати і давати життя; крім тих, кажу, й інших, цим одним аргументом спростовується, що така рішучість духа не є справжньою мужністю, а є більше слабкістю духа, який відмовляється терпіти наявне нещастя. Це не тільки слабкість, а й шаленство, й безумство. Як прямо той [автор] сказав: «Питаю, чи не безумство це — вмирати, щоб не вмерти?»

РОЗДІЛ 4

ПОМІРКОВАНІСТЬ, ЇЇ ЧАСТИНИ І ВИДИ

1. Поміркваністю може бути названа будь-яка чеснота, оскільки в певному порухові душі зберігається міра. Сприймається окремо і більш властиво, // однак як така чеснота, яка має місце в поміркованих задоволеннях. Вона визначається Арістотелем: це середина відносно насолод дотику й смаку. Іншими [авторами]: це чеснота, яка загнуждує бажання в тому, що найбільше приваблює людину, тобто в насолодах смаку й дотику.

144

Отже, об'єктом поміркваності є насолоди, але не будь-які; бо не називаються поміркваними ні непоміркваними ті, які вміщені в тому, що не відноситься до тіла. Бо є такі [люди], що збуджуються жадобою казок і захоплюються розповідями, і такі, що розтрачують цілі дні у випадкових справах, ми звичайно називаємо їх балакунами й безглуздими, але не непоміркваними. Отже, тільки па-

солони смаку й дотику є об'єктом поміркованості, бо поміркованість і непоміркованість відносяться до насолод, властивих нам спільно з іншими живими істотами. Вони також називаються рабськими і тваринними, такими є лише насолоди смаку й дотику.

2. Є дві складові частини поміркованості: скромність, якою хтось уникає ганьби, протилежної до поміркованості, і благородство, яким хтось любить красу поміркованості.

3. Нараховуються чотири види поміркованості: стриманість, тверезість, моральна чистота і соромливість, із яких дві перші відносяться до того, що стосується харчування, а дві наступні — до здатності розмножуватися. І саме стриманість стосується їжі, тверезість — пиття. Моральна чистота, яка є потрібною — дівоча, вдовина і подружня, — до вживання любовних утіх. Соромливість — проявів любові, якими є погляди, поцілунки тощо.

4. В сім'ї поміркованості визначаються здебільшого чотири чесноти, а саме стриманість, якою утримуємо розпусту і розбещену похоть; лагідність, яка утримує в нормі приступ гніву згідно з розумом; покірливість, якою щиро схиляємось до визнання власної незначності у сказаному й зробленому; і скромність, якою більше нічого, ніж належне, не бажається, не говориться, не діється. Серед інших до них можна зарахувати самовладання, яке стримує рухи тіла; дотепність, яка зберігає міру в жартах та іграх; обачність, яка почесно дотримує культ тіла; і, нарешті, простота, яка визначає міру турботи про набуті та природжені справи.

ГЛАВА III

ПРОТИЛЕЖНОСТІ ЧЕСНОТ, ТОБТО ВАДИ

РОЗДІЛ 1

ВАДИ І ГРІХИ ВЗАГАЛІ

Про протилежності, сказав Арістотель, наука та сама, тому, сказавши про чесноту, ми повинні щось сказати про вади і гріхи.

Отже, треба знати, по-перше: слід розрізняти ваду, гріх і лукавство, тому що вада є властивість,

гріх — дія, а лукавство є родовою різновидністю їх обох, бо одне й друге містяться в роді зла. Однак ці назви іноді сприймаються змішано. По-друге: тому що зло є потрійним — природне, штучне і моральне, то ваду і гріх тут можна назвати злом у роді звичаїв, тобто як вони суперечать здоровому розумові. Можна навіть іноді називати вадами недоліки в природних і штучних речах. Потретьє: в роді звичаїв можна назвати потрійно: або назва є такою, як кажуть, «злословити» — облудною й перекрученою мовою; або спокусливо, як називається неспокійна воля грішника; чи формально, і цим останнім способом як вади, так і гріхи називаються моральним злом, тому що тільки у властивостях і невпорядкованих діях формально містяться мерзенність і лукавство.

2. Виклавши це, можна визначити ваду як протилежність чесноті; це вибрана властивість, яка відхиляється від тієї середини, яку визначив розумний муж, або властивість, що схиляє до дій, які суперечать здоровому глузду. А гріх — дія чи уникнення дії, всупереч здоровому розумові.

3. Коли ж про два гріхи виявляється, що один є очевидно позитивною дією, а другий — негативною, то це є позбавлення належної прямої або невідповідності здоровому розумові. Постає питання: в чому полягає властива визначеність гріха — в позитивному чи негативному? На це питання, опустивши суперечливі думки про розглядувану справу, коротко відповідаю: взагалі гріх як гріх найбільш можливо, здається, встановити через те, що в ньому є негативне; так, коли в ньому є щось позитивне, то воно є наче матерія, негативне — ніби форма. Тут справедливо говориться, що гріх є ніщо, бо само лукавство є позбавлення дії, і тому нічим.

Зокрема види проявлених гріхів частково позитивні, частково негативні. Бо окремі гріхи мають окремі дії, оскільки означають спеціальні стани для власних об'єктів. Крім цього, вони мають спеціальні недоліки, тому що відходять від спеціальних правил, чим спричиняється, що будь-який окремий гріх встановлюється через щось позитивне, а саме через спеціальний стан для свого об'єкта.

гріх — дія, а лукавство є родовою різновидністю їх обох, бо одне й друге містяться в роді зла. Однак ці назви іноді сприймаються змішано. По-друге: тому що зло є потрійним — природне, штучне і моральне, то ваду і гріх тут можна назвати злом у роді звичаїв, тобто як вони суперечать здоровому розумові. Можна навіть іноді називати вадами недоліки в природних і штучних речах. По-третє: в роді звичаїв можна назвати потрійно: або назва є такою, як кажуть, «злословити» — облудною й перекрученою мовою; або спокусливо, як називається неспокійна воля грішника; чи формально, і цим останнім способом як вади, так і гріхи називаються моральним злом, тому що тільки у властивостях і невпорядкованих діях формально містяться мерзенність і лукавство.

2. Виклавши це, можна визначити ваду як протилежність чесноті; це вибрана властивість, яка відхиляється від тієї середини, яку визначив розумний муж, або властивість, що схиляє до дій, які суперечать здоровому глузду. А гріх — дія чи уникнення дії, всупереч здоровому розумові.

3. Коли ж про два гріхи виявляється, що один є очевидно позитивною дією, а другий — негативною, то це є позбавлення належної прямоти або невідповідність здоровому розумові. Постає питання: в чому полягає властива визначеність гріха — в позитивному чи негативному? На це питання, опустивши суперечливі думки про розглядувану справу, коротко відповідаю: взагалі гріх як гріх найбільш можливо, здається, встановити через те, що в ньому є негативне; так, коли в ньому є щось позитивне, то воно є наче матерія, негативне — ніби форма. Тут справедливо говориться, що гріх є ніщо, бо само лукавство є позбавлення дії, і тому нічим.

Зокрема види проявлених гріхів частково позитивні, частково негативні. Бо окремі гріхи мають окремі дії, оскільки означають спеціальні стани для власних об'єктів. Крім цього, вони мають спеціальні недоліки, тому що відходять від спеціальних правил, чим спричиняється, що будь-який окремий гріх встановлюється через щось позитивне, а саме через спеціальний стан для свого об'єкта,

і також через щось негативне, а саме через спеціальний відступ від правила здорового розуму. Наприклад: ненажерливість і пияцтво, які є видами об'їдання, позитивно відрізняються між собою через відношення до протилежного об'єкта, а саме ненажерливість — до їжі, а пияцтво — до пиття. І, крім цього, вони відрізняються негативно, тому що в обох є відхід від певних і спеціальних правил поміркованості.

4. Можна запитати: чи вада є проти природи? Для цього, перш ніж я відповім, запам'ятай: людська природа сприймається дwoяко — як чуттєва і як розумна; також: людина згідно з чуттєвою природою схиляється до чуттєвого блага, що іноді диктується благородством, іноді — ні; згідно з розумною вона схиляється до добра розумного і почесного. Зазначивши це, відповідаю: вада суперечить розумній людській природі, тому що вона є відхиленням від здорового розуму; але вона згідна з чуттєвою природою людини не тому, що людина формально схиляється до гріха чуттєвою природою, а тому що вводиться нею в чуттєве благо, яке якнайбільше суперечить благородству. Однак, говорячи просто й досконало, вада суперечить природі людини, тому що вона суперечить природному нахилу людини як людини, бо такий нахил згідний із здоровим розумом, коли ніщо інше не гідне людини як людини, крім здорового розуму. Нахил же, згідний із здоровим розумом, завжди відноситься до почесного добра. Додай, що розумне бажання має природну схильність до чесноти. Звідси виходить, що всі хвалять чесноти здорового розуму, а в чуттєвому бажанні є якась схильність до підкорення розумному бажанню як вищому. Тому Арістотель називає його [чуттєве бажання] певним учасником розуму. Тут вся людина, просто кажучи, схиляється до чесноти. Однак запам'ятай, що чуттєве бажання може // природно схилитися до підкорення розумові. Але оскільки людина більше схильна внаслідок першородного гріха⁷⁹, за справедливим присудом бога, до чуттєвого блага, яке якнайбільше суперечить здоровому розумові, то стається те, що той пізніший нахил перевищує попередній.

РОЗДІЛ 2
РОЗГЛЯДАЮТЬСЯ ВАДИ, РОЗМІЩЕНІ
ПО КРАЯХ
ПООДИНОКИХ ЧЕСНОТ

1. Оскільки чеснота розміщена посередині, тому є два краї чесноти, бо середини немає інакше, як між двома. Ці краї є відступами і недоліками.

Звідки вади є двоякого роду: перший рід вад є через надлишок, другий через недостачу розуму, що грішить проти чесноти. Але оскільки і один, і другий рід може бути ще поділений різними поділами, як і чесноти, на вади розуму і волі, на тілесні й духовні, на такі, які проти бога, проти ближнього, проти нас самих і т. д., то, облишивши інші поділи, затримаємо той, який полягає в чотирьох класах вад або обох родів, що є протилежністю чотирьом чеснотам.

2. Отже, до першого класу відносяться вади, протилежні розсудливості, одні з них протиставляються через недостачу і є, по-перше; нерозсудливість, яка багатоскладова, а саме особиста і громадська — і ця чи царська, чи політична, чи економічна, чи військова. По-друге: поспішність, коли хто приступає до роботи, облишивши сприятливе обдумування. По-третє: необдуманість, коли хто судить про внутрішнє, опустивши докладне дослідження речей. По-четверте: непостійність, коли хто раптово відступає від призначеного добра. По-п'яте: безтурботність, коли хто не докладає належного старання для оволодіння серединою, продиктованою розсудливістю.

Інші є через надлишок. По-перше: розсудливість тіла, згідно з якою хтось вважає тілесні блага за крайню мету свого життя; по-друге: сум від тимчасового, коли хто занадто турбується про блага долі, які треба здобути. По-третє: сум через майбутнє, коли хто дуже хвилюється про майбутню долю свого життя. По-четверте: хитрість, коли хто для досягнення мети користується недозволеними шляхами.

Далі видумування недозволених шляхів називається властиво хитрістю, а виконання, якщо в дій-

сності станеться, називається злочином, якщо на словах — обманом.

3. До другого класу належать вади, протилежні справедливості, і вони такі: по-перше — несправедливість у загальному розумінні, яка багатоскладова; через недостачу — крадіжка, небезсторонність, поблажливість і т. п., а через надлишок — жорстокість і т. д. По-друге, різні вади, які суперечать чеснотам, спорідненим із справедливістю. Так, релігії суперечить через надлишок фанатизм, через недостачу — нерелігійність; благочестю — сильніша любов батьків або батьківщини — через надлишок, неблагочестя — через недостачу; шанобливості — більший культ — через надлишок, презирство — через недостачу. Покорі — сліпа покора через надлишок, непокора — через недостачу. Правдивості — хвалькуватість як надлишок, фальшивість — як недостача. Відплаті — запальність як надлишок, велика скромність — як недостача. Вдячності — марнотратство — як надлишок, незграбність — як недостача.

Нарешті, приязні — підлабузництво як надлишок, а як недостача — сварливість, якою хтось суперечить всьому таким чином, щоб не сподобатись.

4. До третього [класу] належать вади, які суперечать мужності. Мужності в загальному розумінні суперечить як надлишок нерозважність, з якою хто кидається в небезпеки, всупереч здоровому глузду; як недостача — слабкість духу, якою хто уникає почесних небезпек всупереч розумові. А вже частковим чеснотам її суперечать часткові вади: впевненості як надлишок — упередженість, коли підтримуємо силами вищі творіння, як недостача — нікчемність, коли не насмілюємось підтримати те, чому ми рівні. Великодушності як надлишок — марнотратство, коли приділяється більше відплати, ніж нимагає достойність творіння, як недостача — скупість, коли діємо надто стримано і не приймаючи до уваги заслуги творіння. Терпеливості як надлишок — небоязкість, коли хто не боїться того, чого треба боятися, чи з презирства до життя, чи з глупоти як недостача — нетерпеливість, коли хто не стримує смутку, який походить із небезпек чи труд-

нощів згідно з розумом. Нарешті, твердості як надлишок суперечить впертість, коли настоюємо на власному судженні більше, ніж потрібно, як недостача — м'якість, коли навпаки, через труднощі менше, ніж треба, настоюємо на судженні.

5. Четвертий клас становлять вади, протилежні поміркованості. З них головними є нечуттєвість і непоміркованість; перша протистоїть як недостача, коли задоволення тіла, призначені богом для збереження природи, залишаємо поза увагою, всупереч розуму; остання як надлишок, коли переходимо міру в насолодах смаку і дотику. А ті, які суперечать окремим чеснотам поміркованості, її складовим частинам і спорідненим з нею [чеснотам], ті всі, які є як недостача анонімні. Ті, які є як надлишок, мають свої назви. Так, скромність протистоїть розбещеності, честі — ганьба, стриманості — ненажерливість, тверезості — пияцтво, моральній чистоті — розпуста, соромливості — безсоромність, стриманості — нестриманість, смиренності — гордість, м'якості — запальність, старанності — цікавість, скромності — нескромність, привітності — акторське базікання, нарешті, бережливості — // надмірна розкіш одягу й домашньої обстановки.

146

Розбещеністю є, коли хто не боїться осуду тваринних насолод. Ганьба — коли хто не любить чесноти поміркованості. Ненажерливість — це надзвичайно сильне бажання їжі. Пияцтво досягається в надмірному питті аж до сп'яніння. Розпуста — це похоть чи надмірне користування любовними втіхами. Безсоромність — коли у зовнішніх проявах любові, словах і т. п. переходимо межі розуму. Нестриманість — коли хто піддається жестам і можливостям любові. Гордість — це недобре бажання зверхності чи надмірна любов до власної величності. Запальність — коли хто спалахує гнівом більше, ніж належить. Цікавість — коли нею хто переходить міру пізнання. Нескромність — коли хто або занадто не дбає про позу тіла, або занадто піклується [про неї]. Нарешті, надмірна розкіш одягу й домашньої обстановки є тоді, коли хто переходить міру в одязі, прикрасах тощо, також в обстановці дому.

І це те, що нам треба було сказати про чесноти і вади, тобто про моральні справи. Ми будемо щасливі, якщо ділами наслідуватимемо те, що ми виклали в правилах, і довшу дорогу, як науку про звичаї, ми зробимо коротшою прикладами, а науку про мораль подамо нашою мораллю.

*Для найбільшої слави тричі найславнішого бога
закінчена 28 червня 1750 р.*

29 IV - 90 іи - 17⁴⁵

ЗАГАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

ВСТУП

¹ *Піфагор Самоський* (др. пол. VI ст. до н. е.) — давньогрец. філософ, напівміфічний засновник релігійно-філософської школи піфагорійців. Проповідував аскетичний спосіб життя, вважав число початком усього сутнього, вірив у гармонію небесних сфер і переселення душ. Настоював на розумі як принципі всього сутнього і на почутті міри.

² *Іоан Дамаскін* (св.) (673/675 — бл. 753) — візантійський богослов і філософ, популярний у Київській Русі. Його «Діалектика», перекладена латинською мовою, була першим підручником діалектики, граматики і філософії.

³ *Арістотель* (384—322 до н. е.) — давньогрец. філософ, учений-енциклопедист. Запропонована ним класифікація наук зберігається понині. Учитель усіх філософів, особливо в середньовіччі. Викладачі Києво-Могилянської академії, зокрема Г. Кониський, хоч укладали свої філософські курси за зразком трактатів Арістотеля, не вважали його незаперечним авторитетом.

⁴ *Спекулятивна філософія* — тип теоретичного знання, яке виводиться без звертання до досліду, за допомогою рефлексії, і спрямоване на осмислення основ науки та культури. Ідея про спекулятивний характер філософії служила формою утвердження суверенності філософського знання і його незводимості ні до буденного, ні до спеціального наукового знання.

⁵ Кониський порушив цей порядок, оскільки в записі його курсу розділи розміщені так: діалектика, логіка, етика, натурфілософія і метафізика.

⁶ *Августин Аврелій* (Бл.) (354—430) — визначний представник патристики, основоположник християнської етики.

⁷ *Платон* (427—347 до н. е.) — давньогрец. філософ-ідеаліст, учитель Арістотеля. Для його вчення характерний теологічний ідеалізм, заснований на уявленні про діючу в світі вищу доцільність.

⁸ *Григорій св. Теолог* — римський папа 590—604 рр., відомий як письменник.

⁹ *Мойсей* — біблійний пророк. Йому приписують звільнення іудеїв з єгипетського полону.

¹⁰ *Флавіан* (очевидно, єпископ антиохійський, помер 404 р.) — енергійний захисник православ'я проти аріанства. Учитель і друг Іоана Златоуста.

¹¹ *Лактанцій* (III—IV ст.) — африканський ритор і письменник, видатний церковний ідеолог Візантійської імперії, представник латинської апологетики.

¹² *Йосиф Іудей, або Йосиф Флавій* (бл. 37 до н. е.—рік смерті невідомий) — історик Іудеї, автор «Іудейської війни», «Іудейської старовини», «Проти Аппіона» та ін.

¹³ *Софісти* — давньогрец. філософи VI—V ст. до н. е., особливо цінували красномовство. Відстоювали релятивізм і скептицизм (Горгій, Гіппій, Протагор та ін.).

¹⁴ *Гермес Трісмегіст* — видуманий автор теософського вчення, викладеного в книгах єгипетсько-грецького походження, так зв. гермейських книгах III—IV ст. Це вчення поєднує три елементи: єгипетський політеїзм, християнський монотеїзм, грецьку ідеалістичну філософію (переважно платонізм).

¹⁵ *Марк Антоній* (очевидно, Марк Аврелій Антонін) (121—180) — римський імператор (161—180). Прихильник стоїків. У філософському творі «Наодинці з собою» висловив прагнення до самовдосконалення і зневіру у можливість вдосконалення політичного ладу. Його світоглядові властиві фаталізм, смирення, песимізм, що відображали кризу язичництва.

¹⁶ *Василій Великий* (329—379) — візантійський письменник, один з отців християнської церкви, автор численних праць з філософії та богослов'я.

¹⁷ *Амвросій Медіоланський* (бл. 340—397) — один з отців церкви, міланський єпископ, турбувався про незалежність церкви від держави. Відомий як укладач духовних пісень.

¹⁸ *Євстахій Антіохійський* — один з відомих отців церкви IV ст., борець проти аріанства. Прославився вченістю з філософії, мистецтвом красномовства.

¹⁹ *Златоуст (Хризостом) Йоан* (347—407) — один з видатних діячів християнської церкви, відомий проповідник і богослов. Прославився жорстокими погроми еретиків.

²⁰ *Птолемей Клавдій* (II ст.) — давньогрец. геометр, астроном і фізик. Його геоцентрична система протягом століть панувала в астрономії, особливо її відстоювали християнські теологи.

²¹ *Філон Іудейський (Александрійський)* (21/28 до н. е.—41/49 н. е.) — іудейсько-елліністичний філософ-ідеаліст, богослов, мав значний вплив на формування християнського віровчення. Ф. Енгельс назвав його «батьком християнства».

²² *Атанасій (св.) (Александрійський)* — (295—373) — представник патристики, автор численних релігійно-догматичних та полемічних трактатів. Очолив боротьбу з аріанством.

²³ *Кирило Александрійський* — (др. пол. IV ст.—444) — александрійський патріарх, противник аріанства, автор твору «Десять книг проти Юліана Відступника».

²⁴ *Теодорет Блаженний* (386/388—457) — вважався найдосвідченішим богословом V ст. Один з отців церкви, суспільний діяч і письменник. Приклад християнської аскези. Прославився як оратор. Твори торкались апологетики, догматики й історії церкви.

²⁵ *Ієронім Євсевій Софроній (Ієронім Бл.)* (335—420) — християнський письменник, філософ, ритор, автор твору «Про славних людей». Переклав Біблію латинською мовою.

²⁶ *Никифор Калліст Ксантопольський* — Константинопольський патріарх (бл. 792—828). Написав «Історію Візантії» від 602 до 769 р. і ряд інших творів.

²⁷ *Єврінід* (485—406 до н. е.) — відомий давньогрец. трагічний поет.

²⁸ *Григорій Тматуре* — можливо, папа Григорій VII (1073—1085) —

один з найбільших державних діячів свого часу. Вчив, що завдання земного існування — підготовка до загробного блаженства.

²⁹ *Євсебій* (Євсевій) — це ім'я носили ряд учителів християнської церкви. Можливо, тут йдеться про Є. Памфіла (263—340) — батька церковної історії. Вивчав Платона, Філона, Орігена. В часи гоніння Діоклетіана зберіг кесарійську християнську бібліотеку, збагатив її новими колекціями рукописів.

³⁰ *Павло із Самосати* (III ст.) — еретик-антитриітарій з блискучою світською освітою. Був публічним ритором і софістом в Антіохії, єпископ, вчив про земне походження Христа.

³¹ *Зонар* (Зонара Йоан) — візантійський хроніст (бл. XI — середина XII ст.), написав всесвітню історію від створення світу до вступу на престол імператора Йоана Комнена (1118 р.). Цінилась протягом століття як історичне джерело. З неї черпали матеріал руські літописці. Коментатор канонічного права.

³² Очевидно, Лев I, папа 440—461 рр.

³³ II Вселенський собор 381 р.

³⁴ *Труллій* — ближче невідомий.

³⁵ *Юстин* — (II ст.) — апологет християнства, присвятив імператорові Антонію Пію «Апологію християнства» грецькою мовою. Загинув 167 р.

³⁶ *Григорій Нисський* (бл. 330 — бл. 394) — молодший брат Василя Великого. Видатний представник патристики, основоположник християнської антропології.

³⁷ *Максим св.* (очевидно, Сповідник), (582—662) — найсильніший після Орігена філософ у східному християнстві, знавець Платона, Арістотеля і неоплатоніків. Прославився у боротьбі проти ересі монофізитів.

³⁸ *Філопон* (Йоан Граматик Філопон) (помер бл. 30-х рр. VI ст.) — грецький філософ, богослов, коментатор Арістотеля. Близький до неоплатонізму, однак критикував його окремі твердження. Сформулював теорію так зв. набутої сили — імпетус, яка зіграла велику роль у догалілейській механіці.

³⁹ *Кипріян Цецілій* (св.) (бл. 200—258) — карфагенський єпископ і письменник, автор богословських трактатів і листів.

⁴⁰ *Григорій Назіанський* (330—389) — відомий сподвижник Василя Великого, єпископ константинопольський. Написав багато віршів, промов, листів.

⁴¹ *Арсеній* (св.) (невід.—1264) — другий архієпископ сербський, ревнитель православної церкви.

⁴² *Аркадій* (377—408) — старший син Феодосія I, перший імператор Східної Римської імперії.

⁴³ *Гонорій* (384—423) — молодший син Феодосія I, перший імператор Західної Римської імперії.

⁴⁴ *Космант* — встановити не вдалося.

⁴⁵ *Піерій* — викладач катехізису александрійського училища (265—281) — пресвітер александрійської церкви, за красномовство прозваний Орігеном молодшим. Тлумачив Євангеліє, писав твори догматичного змісту.

⁴⁶ *Меліцій* (можливо, Мелітон) — єпископ сардійський в Лідії (помер бл. 177 р.) — один з учених християнської церкви. Представив Марку Аврелію апологію християнства. Подорожував по Сходу з метою збирання списків св. письма. Оріген звинувачував його в антропоморфізмі.

⁴⁷ *Анатолій*, єпископ лаодікейський — ближче невідомий.

⁴⁸ *Маніхейці* — релігійно-філософська школа, виникла в III ст. в Іраку. Її засновник напівміфічний Мані (прибл. 215—276) синтезував зороастризм, християнство і гностицизм.

⁴⁹ *Габбак* — ближче невідомий.

⁵⁰ *Даниїл* — біблійний пророк.

⁵¹ *Савелій* (III ст.) — еретик, учений, тонкий мислитель і діалектик. Розвивав систему монархіан-модалістів, перший ввів третю особу св. трійці — св. дух. Вчив, що бог — чиста монада, яка проявляється у трьох різних формах — отця, сина, духа. Його осудив Діонісій св.

⁵² *Софізм* — навмисне хибне міркування, яке видається за істинне, ґрунтується, як правило, на зовнішній подібності явищ.

⁵³ *Лідійський камінь* — мінерал лідіт, або халцедон. Під цією назвою іноді об'єднують утворення, що мають мало спільного. В основному це — кремнезем, кварц і його різновиди — гірський криштал, аметист.

⁵⁴ *Іринеї* (бл. 130 — бл. 202) — християнський богослов, єпископ ліонський. Обґрунтовував християнську догматику, виступав проти ересей.

⁵⁵ *Валентиніанці* — послідовники відомого філософа-гностика II ст. Валентина, який вважав Христа логосом (словом, думкою бога), а не людиною.

⁵⁶ *Гностики* — релігійно-філософська течія, що виникла у I—II ст. на ґрунті поєднання християнських ідей про божественне втілення іудейського монотеїзму і пантеїстичних побудов язичницьких релігій. Гностицизм був формою поєднання нової християнської релігії з міфологією і філософією еллізму. Вважали, що знання набувається шляхом одкровення.

⁵⁷ *Гомер* — легендарний епічний поет Стародавньої Греції. Йому приписується авторство поем «Іліада» і «Одіссея», перекладених багатьма мовами світу.

⁵⁸ *Анаксимандр* (бл. 610—546 до н. е.) — давньогрец. філософ-матеріаліст, розвинув матеріалістичні погляди Фалеса. Першоосновою всього вважав апейрон — невизначену й безконечну субстанцію, що перебуває у постійному русі.

⁵⁹ *Анаксагор Клазоменський* (бл. 500—428 до н. е.) — давньогрец. натурфілософ матеріалістичного напрямку. Автор учення про незруйнівні, безконечно подільні елементи. Вважав, що матерією рухає розум.

⁶⁰ *Демокріт* — (бл. 460—370 до н. е.) — давньогрец. філософ-матеріаліст, атоміст. Перший проголосив принцип евдаймонізму, що приписував людям прагнення до радості, насолоди в земному житті.

⁶¹ *Епікур* (341—270 до н. е.) — давньогрец. філософ-матеріаліст, творець епікуреїзму — індивідуалістичної етики, що була розвитком евдаймонізму Демокріта. Заснував в Афінах школу «Сад Епікура» (307 р.), на воротах якої був напис: «Мандрівник, тут тобі буде добре, тут вище благо — насолода».

⁶² *Арій* (256—336) — один з найвідоміших еретиків. Вчив, що Ісус Христос не «єдиносущий», а лиш «подобосущий» богові-отцеві, тому він створений, а не вічний. Його вчення — аріанство — користувалося великою популярністю серед городян. Нікейський собор 325 р. засудив це вчення. В XVI ст. воно відродилося в Італії, широко розповсюдилося в Королівстві Польському під назвою соцініанства.

⁶³ *Социн Фауст* (1539—1604) і *Социн Лелій* (1525—1562) — засновники антитриїтаризму, чи соцініанства, — раціоналістичної течії в протестантизмі.

⁶⁴ *Магомет* (Мухаммед) (бл. 570—632) — засновник мусульманської релігії.

⁶⁵ *Тертуліан Квінт Септімій Флоренс* (бл. 160 — бл. 240) — християнський письменник, автор багатьох теологічних трактатів. Заперечував значення і можливість наукового пізнання світу. Йому приписують авторство виразу «Вірую, бо абсурдно».

⁶⁶ *Юліан Анолат* (Відступник) — Флавій Клавдій Юліан — римський імператор 361—363 рр. Християнські письменники назвали його відступником за діяльність, спрямовану на відновлення язичництва. Корифей Просвітництва XVIII ст. називали його «першим вільним мислителем». В період Нового часу виступав як принциповий і обдарований романтик на троні, мав риси Дон Кіхота.

⁶⁷ *Лев Ізавр Ікономах* (Лев III Ісаврієць) — римський імператор 717—741 рр., правитель областей Малої Азії. Прославився перемогами над арабами. Належав до ересі іконоборців.

МАЛА ЛОГІКА

¹ Див. прим. 4 вступу.

² Див. прим. 7 вступу.

³ *Академіки* — послідовники Платона, учні організованої ним в Афінах філософської школи-академії, названої в честь міфічного героя Академа. Майже тисячолітня історія академії була історією боротьби античного ідеалізму з матеріалізмом.

⁴ *Олександр Македонський* (356—323 до н. е.) — видатний полководець і державний діяч античності. Син царя Македонії Філіпа II, вихованець Арістотеля. Особа Олександра — досить частий приклад у курсах філософії професорів Києво-Могилянської академії.

⁵ *Порфирій* — (232/233 — між 301 і 304) — античний філософ, представник неоплатонізму, автор відомої шкали Порфирія та «Вступу» до «Категорій» Арістотеля.

⁶ *Діоген* (із Сінопа) (бл. 404 — бл. 323 до н. е.) — давньогрецький філософ-кінік, відстоював природний спосіб життя. Вважав, що розум і виховання повинні допомогти людині повернутися у природу. Жив у бочці і обходився мінімумом речей.

⁷ *Сократ* (бл. 469—399 до н. е.) — давньогрецький філософ-ідеаліст, усно проповідував своє вчення. Головне завдання філософії вбачав у виробленні вчення, як треба жити. Ототожнював моральну чесноту і знання.

⁸ *Вергілій Публій Марон* (70—19 до н. е.) — римський поет, автор поем «Георгіки», «Енеїда» і пастуших елегій «Буколіки», де прославляє труд селянина.

⁹ *Антецедент* — попередник, більший і менший засновки силогізму, відоме, раніше пізнане, з якого виводиться невідоме.

¹⁰ *Консеквент* — умовивід із засновків, те, що стає відомим з антецедента.

¹¹ *Консеквенція* — зв'язок антецедента з консеквентом:

¹² *Гален Клавдій* (бл. 130 — бл. 200) — римський лікар, послідовник Гіпократів. В філософії ідеаліст, еkleктично поєднав учення Платона, стоїків і Арістотеля. Багато праць присвятив логіці.

¹³ *Арістипп* із Кирени (IV ст. до н. е.) — засновник киренської школи філософів, учень Сократа. Відкидав вивчення природи, вважав насолоду метою життя. Високо цинив особисту свободу.

¹⁴ *Протагор* (бл. 490 — бл. 420 до н. е.) — відомий представник школи софістів. Вважав необхідним теоретичне вивчення мови і мислення. У творах з граматики розглядав питання про вживання різних елементів і форм мови, з логіки — дослідив способи доведення. Пому належить

вираз: «Людина — міра всіх речей: сутніх — у їх бутті, несутніх — у їх небутті».

¹⁵ *Моліна Петро* (1568—1657) — теолог-реформатор, професор філософії в Лейдені, філософії в Кембріджі.

¹⁶ *Сімонід* (очевидно, Кеоський, чи Молодший) (556—469 до н. е.) — один з найвидатніших поетів Стародавньої Греції, жив у великих почестях при дворах різних правителів. Оспівав героїзм греків у битвах з персами. Користувався великою популярністю.

¹⁷ *Цицерон* (106—43 до н. е.) — давньорим. оратор, письменник, філософ-еклектик. Вважав, що цінність має лише практична філософія. Схилявся до стоїцизму. Виступав проти фаталізму і відстоював свободу волі.

¹⁸ *Профет* — проповідник, особу встановити не вдалося.

¹⁹ *Тубій* — ближче невідомий.

²⁰ *Піндар* (бл. 518—442 чи 438 до н. е.) — давньогрец. поет. Прославляв переможців олімпійських ігор, закликав до розвитку закладених в людині можливостей.

²¹ *Крез* — останній лідійський цар із династії Мермнадів (VI ст. до н. е.), відомий легендарним багатством.

²² *Цезар Гай Юлій* (100—44 до н. е.) — римський політик, полководець, оратор і письменник, історик, описав свої походи. Завойовник Галлії.

²³ *Нума Помпей* (Помпілій) — легендарний римський цар. З його іменем римські і грецькі істориографи пов'язували проведення правових і релігійних реформ, а також спроби внести культурне начало в римську общину — встановив обряди богослужіння. Йому приписується складання календаря.

²⁴ Див. прим. 13 вступу.

²⁵ *Пугіл* — ближче невідомий.

²⁶ *Григорій св. Теолог* — див. прим. 8 вступу.

РАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ, АБО ЛОГІКА¹

¹ *Раціональна філософія, або Логіка* — цей розділ вважався власне логікою на відміну від діалектики, або Малої логіки, що була лише вступом до власне Логіки. У Малій логіці пояснювалися три логічні операції та значення термінів. Діалектикою, починаючи від другої половини I ст. до н. е., перипатетики і стоїки називали вчення про мислення. Термін «логіка» виник майже одночасно з терміном «діалектика» і вживався поряд з ним. У розділі раціональної філософії в Києво-Могилянській академії розглядалися питання про об'єкт логіки, загальні поняття або універсалиї, теорія судження і умовиводу, вчення про метод тощо.

² Див. прим. 4 вступу.

³ «*Етика*» — йдеться про головний етичний твір Аристотеля «Нікомахова етика».

⁴ «*Великі моралії*», або «*Велика етика*», — приписуваний Аристотелеві твір, який є коротким конспектом двох його етичних творів «Нікомахової етики» та «Евдемової етики».

⁵ «*Другі аналітики*» — логічний твір Аристотеля, який трактує про умовивід, доведення, визначення і ділення.

⁶ *Доміціанова досвідченість* — очевидно, йдеться про римського імператора Тита Флавія Доміціана (51—96), сина Веспасіана. Останній римський імператор, обмежив владу Сенату, сам внік у всі галузі

суспільного життя, особливо цензуру, юриспруденцію, економіку та ін.

⁷ *Стоїки* — філософський напрям, що виник у Стародавній Греції в IV ст. до н. е. (Зенон) і розвивався у Римі у перші ст. н. е. (Сенека, Епіктет, Марк Аврелій). Доводив, що у світі панує фатальна необхідність, встановлена богом.

⁸ *«Метафізика»* — твір Арістотеля, в якому він критикує вчення Платона про ідеї.

⁹ *Платон* — див. прим. 2 *«Малої логіки»*.

¹⁰ *«Федр»* — діалог Платона, присвячений питанням логіки.

¹¹ *«Про державу»* — твір Платона.

¹² *«Перші аналітики»* — логічний твір Арістотеля.

¹³ *Метонімія* — заміна одного слова іншим на основі суміжності понять.

¹⁴ *«Про душу»* — твір Арістотеля, де розглядаються питання розсудкової діяльності людини.

¹⁵ *Авіценна (Абу Алі Ібн Сіна)* (бл. 980—1037) — арабський учений-філософ, лікар, поет, коментатор Арістотеля. В питаннях логіки, гносеології та метафізики Авіценна продовжував традиції східного арістотелізму, в онтології — частково неоплатонізму.

¹⁶ *Августин* (бл.) — див. прим. 6 вступу.

¹⁷ *Антоній Рувій Роденський* — католицький теолог і вчений XVI ст., автор ряду коментарів до творів Арістотеля, серед яких і *«Коментар до всієї діалектики Арістотеля»* (Кельн, 1609).

¹⁸ Див. прим. 24 *«Малої логіки»*.

¹⁹ Див. прим. 5 *«Малої логіки»*.

²⁰ *«Про інтерпретацію»* — твір Арістотеля, де викладено його вчення про судження.

²¹ *«Топіки»* — букв. «загальні місця» — твір Арістотеля у восьми кн., де викладено вчення про ймовірний силогізм.

²² *«Доведення»* — твір Арістотеля, де викладено вчення про софістичний силогізм.

²³ *Хризафій* — римський патрицій, учень Порфірія, якому він присвятив свій *«Вступ»* до *«Категорій»* Арістотеля.

²⁴ *Геракліт Ефеський* (VI—V ст. до н. е.) — філософ іонійської школи, на прізвисько «темний», основоположник стихійної діалектики.

²⁵ *Кратіл* — послідовник Геракліта, учень софіста Протагора. Його знав і поважав Платон. Головний персонаж діалога Платона *«Кратіл»*, де йдеться про походження мови й утворення слів.

²⁶ Див. прим. 61 вступу.

²⁷ *Номиналізм* — напрям у середньовічній філософії й логіці, який виходив з того, що загальні поняття — універсалії — це прості назви чи імена, які люди присвоюють одиничним предметам чи множині речей. К. Маркс у *«Святому сімействі»* назвав номиналізм «першим виразом матеріалізму» у середні віки.

²⁸ *Перипатетики* — учні й послідовники Арістотеля, займались окремими науками. Видавали й редагували твори Арістотеля. Окремі професори Києво-Могилянської академії називали свої філософські курси *«Перипатетична філософія»*. Назвав свій перший варіант курсу також Г. Кониський — *«Загальна філософія перипатетиків»*.

²⁹ *Боецій Аніцій Манлій Торкват Северин* (480—524) — пізньоримський філософ, переклав на латинську мову і прокоментував логічні твори Арістотеля, сам написав ряд праць з логіки, математики, трактат з музики. Перебував під впливом стоїків. Основний твір — *«Втіха філософії»* сповнений песимізму.

³⁰ Див. прим. 7 «Малої логіки»; тут вживається як логічний приклад — загальне ім'я.

³¹ *Зенон* із Кітіона (336—264 до н. е.) — засновник стоїцизму в Стародавній Греції. Фундаментом моральності вважав життя згідно з природою. Відомий як автор апорій, що торкаються неперервності й дискретності руху.

³² *Оккам Уільям* (бл. 1285—1349) — англійський філософ-логік, письменник, представник пізньої схоластики. Представник номіналізму («бритва Оккама»), мав вплив на розвиток середньовічної логіки і філософії. Відстоював принцип «євангельської бідності», провісник ідей Реформації.

³³ Див. прим. 22.

³⁴ «*Про субстанцію*» — твір Арістотеля.

³⁵ «*Політики*» — п'ять різних досліджень Арістотеля, писані у різний час як лекційні курси, однак вважаються найважливішим текстом з політичних наук у всій античності.

³⁶ *Самуїл* — біблійний персонаж, пророк.

³⁷ *Скотисти* — учні й послідовники Дунса Скота. Цей критично-раціоналістичний напрям, опозиційний філософії томізму, був близький до номіналізму й концептуалізму, сприяв розкладові схоластики. Найбільш відомі скотисти А. Андре, В. Бурляйн, Ф. Мерон, Ж. Канонік, Олександр із Александрії і Т. Брадвардін.

³⁸ *Томісти* — послідовники Фоми Аквінського. Термін цей запропонував у 1337 р. Петро Тартарет. Центрами розвитку філософії томізму були Париж, Неаполь, Авін'йон. У XV ст. томізм проник у Ягеллонський університет. З часом він стає ідейною зброєю єзуїтів, що проводили політику гноблення російського, українського та білоруського народів, намагаючись нав'язати їм уніатство і католицизм. Києво-Могилянська академія була форпостом боротьби проти томізму.

³⁹ Див. прим. 5 «Малої логіки».

⁴⁰ *Скот Дунс Йоанн* (1265—1308) — філософ-схоласт, представник номіналізму — першого прояву матеріалізму в епоху середньовіччя. Противник Фоми Аквінського. Відмежував знання від віри, висував на перший план матеріальну субстанцію і дошукувався, за словами К. Маркса, чи здатна «матерія мислити». Підкреслював значення математичного методу в природознавстві.

⁴¹ *Дераконіс Франк* — ближче невідомий.

⁴² *Барбаї Петро* — один з професорів філософії Паризького університету XVII ст., коментатор Фоми Аквінського.

⁴³ «*Екзод*» — книга Біблії.

⁴⁴ *Діонісій св.* (Ареопагіт) (I ст. н. е.) — перший афінський єпископ, якому приписують ряд трактатів «Ареопагітик», хоча їх неоригінальність довели ще Лоренцо Валла та Еразм Роттердамський. Містять проповідь піднесення до бога через надрозумний екстаз.

⁴⁵ *Толет* (Франциск Толедо) (1530—1596) — кардинал, відомий теолог, викладав філософію і теологію в Римському колегіумі. Автор ряду філософських коментарів до праць Арістотеля.

⁴⁶ *Анхіз* — персонаж «Енеїди» Вергілія, батько Енея.

⁴⁷ *Еней* — головний герой поеми Вергілія, син богині Венери.

⁴⁸ *Арріага Родріго* (1592—1667) — іспанський теолог-єзуїт, викладач богослов'я в Саламанці (Португалія) і Празі. Виразник ідей другої схоластики, філософське вчення якої було ідейною зброєю контрреформації. Кониський полемізує з Арріагою з багатьох проблем натурфілософії, критикує його погляди.

⁴⁹ Очевидно, йдеться про твір Арістотеля «Другі аналітики».

⁴⁸ *Піфагорійці* — послідовники релігійно-філософського вчення у Стародавній Греції (VI—IV ст. до н. е.), яке виходило з уявлення про число як про основне начало всього сущого. Свою назву одержали від Піфагора (див. прим. 1 вступу).

⁴⁹ *Метемпсихоз* — вчення про переселення душ після смерті одного в інше тіло (є в буддизмі, піфагорійців, неоплатоніків).

⁵⁰ *Влахаренський собор* (Влахернський) — очевидно, II Вселенський (381 р.), названий від місцевості у західній частині Константинополя Влахерни, що славилась своїми святинями.

⁵¹ *Епифаній св.* (бл. 320—403) — єпископ в Констанції на о. Кіпрі, противник Оригена.

⁵² Див. прим. 25 вступу.

⁵³ Див. прим. 23 вступу.

⁵⁴ Див. прим. 3 вступу.

⁵⁵ *Кальвін Жан (Йоан)* (1509—1564) — засновник напрямку Реформації в Німеччині, що отримав назву кальвінізм.

⁵⁶ Основні положення з курсів логіки різних авторів, які розвинув чи обгрунтував у своїх розділах Логіки Г. Кониський. Автори ці ближче невідомі, можливо, це були попередники Г. Кониського, курси логіки яких зберігалися в бібліотеці академії.

⁵⁷ Твердження свідчать про те, що Г. Кониський користувався для написання свого розділу етики творами різних діячів того часу, не обмежуючись коментуванням етичних творів Арістотеля, як це робили його попередники. Його розділ «Етики» нагадує за своїм змістом «Етику» Ф. Прокоповича, яка повністю не збереглася.

МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ, АБО ЕТИКА

¹ *Арістотель* — див. прим. 4 вступу. Проблемам етики присвятив ряд праць, головна з них «Етика Нікомаха». Вважав, що в основі моральної діяльності лежать воля і об'єктивна доцільність. Спрямоване до вищого блага життя може бути лише діяльним. Чеснота і вада у владі людини. Кониський використав ці позитивні моменти етики Арістотеля у своєму розділі етики.

² Див. прим. 3 «Раціональної філософії».

³ Див. прим. 44 «Раціональної філософії».

⁴ Див. прим. 29 «Раціональної філософії».

⁵ Див. прим. 6 вступу.

⁶ *Юда* (Іскаріот) — один з 12 апостолів, учнів і послідовників Ісуса Христа, біблійний персонаж. Згідно з Біблією саме він зрадив Христа. В літературі — символ лицемірства і зради.

⁷ Див. прим. 12 «Малої логіки».

⁸ *Гіпократ* (Коський) (бл. 460—377 до н. е.) — давньогрец. лікар. В філософії — матеріаліст, перебував під впливом ідей Геракліта та Демокріта. Стверджував відносність етичних категорій, священне вважав звичайним, природним, підкореним законам природи. Органом відчуття і мислення вважав мозок, розробив теорію чотирьох рідин людського організму, з якої пізніше виникло вчення про чотири темпераменти.

⁹ Див. прим. 59 вступу.

¹⁰ *Емпедокл* — (бл. 490—430 до н. е.) — давньогрец. філософ, лікар і політичний діяч. Атоміст. Різноманітність речей зводиться в його вченні до відмінностей у поєднанні елементів, зміни у світі — до їх переміщення. Прихильник теорії еволюції органічної природи.

¹¹ Див. прим. 60 вступу.

¹² Див. прим. 61 вступу.

¹³ Див. прим. 7 вступу.

¹⁴ *Пліній Старший* (Гай Пліній Секунд) (28—79) — римський письменник. Серед численних його праць виділяється «Природнича історія» в 37 книгах, яка є енциклопедією всіляких знань, які накопичив давній світ про природу та її творіння. Дані з цього твору Плінія широко використовувались у розділах натурфілософії в курсах Києво-Могилянської академії.

¹⁵ *Теофраст* (бл. 370—288 до н. е.) — давньогрец. філософ і логік. Учень Платона, друг і послідовник Арістотеля, після смерті якого 34 роки керував його школою Лікеєм в Афінах. Автор численних творів з усіх традиційних у ті часи галузей знання. Вважається батьком ботаніки, творцем методу спостереження, що використовує індукцію. Дуже популярний автор у Києво-Могилянській академії.

¹⁶ *Плутарх* — (бл. 46 — бл. 127) — грецький письменник і філософ-мораліст. Належав до академії Платона. Його інтерпретація Платона підготувала неоплатонівське тлумачення Біблії. Головний його твір «Паралельні біографії» — життєписи відомих греків і римлян, де історична повість підкорена моральній проблематиці. Моральний ідеал виясняється на конкретному історичному матеріалі. У центрі моралі — поняття освіти, Просвітництва й людинолюбства. Частина його творів на морально-етичні теми відома під назвою «Моралії». Популярний у Києво-Могилянській академії його твір «Про спокій душі» переклав українською мовою Г. С. Сковорода.

¹⁷ Див. прим. 57 вступу.

¹⁸ Див. прим. 22 вступу.

¹⁹ Див. прим. 16 вступу.

²⁰ Див. прим. 17 вступу.

²¹ Див. прим. 40 вступу.

²² Див. прим. 19 вступу.

²³ Див. прим. 11 вступу.

²⁴ Див. прим. 24 вступу.

²⁵ *Сенека Луцій Анней* (бл. 3 до н. е.—65) — римський філософ-стоїк і письменник, вихователь імператора Нерона. Вчив, що щасливо жити — це жити відповідно до природи, суть якої ототожнював з богом-розумом, з провіщенням, долею. Підкоряючись богам, людина отримує свободу. Сенека мав великий вплив на формування етики християнства.

²⁶ Див. прим. 17 «Малої логіки».

²⁷ Див. прим. 3 вступу.

²⁸ Див. прим. 8 «Малої логіки».

²⁹ Див. прим. 5 «Малої логіки».

³⁰ *Аполлоній Тіанський* (I ст.) — давньогрец. філософ-ідеаліст. Вчив про єдиного бога, який далекий від усього чуттєвого, не має імені, не потребує жертв. Єдиний шлях піднятися до нього — чистий розум. Вважається представником стоїчного платонізму і піфагореїзму. Християни вважали його сучасником Христа і приписували йому багато чудес.

³¹ *Меланф* (Мелантій із Родоса) — філософ академічної школи.

³² *Тіресій* — легендарний фіванський пророк, відомий із міфів про царя Едіпа і фіванські війни. Провіщав з польоту птахів.

³³ *Фалес Мілетський* (бл. 625—547 до н. е.) — давньогрец. філософ, родоначальник античної і взагалі європейської філософії і науки, засновник мілетської школи філософії. Відкинув міфологію, всю різноманітність природи звів до єдиної основи, якою вважав воду. Ототожнював

божественне і матеріальне. Духовне життя відрізняв від процесів природи, душу мислив як тонку (ефірну) речовину. Душа — активна сила, носій розуму й справедливості.

³⁴ *Гіпотам* (гіпопотам) — згідно з єгипетською міфологією ця тварина була втіленням бога Озіріса. Зображався у вигляді коня. Про нього пише грецький історик IV ст. до н. е. Геродот у своїй «Історії», кн. 2.

³⁵ *Хрисіп* (бл. 280—208/205 до н. е.) — давньогрец. філософ, третій архонт школи стоїків. З його іменем у стоїцизмі пов'язані уявлення про відношення логічного й фізичного у пізнанні. Близько половини із 700 його праць присвячені логіці. Розробив логіку висловлювань. Зробив перші кроки на шляху аксіоматичного трактування логіки.

³⁶ *Горацій Квінт Флакк* (65—8 до н. е.) — римський поет, член гуртка Мецената. Автор ліричних віршів, сатир чи бесід на моральні та літературні теми, а також еподів. Перша книга сатир містить роздуми в дусі епікуреїзму і частково стоїцизму, друга — теорії поезії.

³⁷ *Персій Флакк Авл* (34—62) — римський поет-сатирик, автор шести сатир. Теми їх традиційні для стоїчної філософії: необхідність використання моралі, виховання, самопізнання, істинна свобода, розумне користування багатством.

³⁸ *Зевксис* — давньогрец. художник кінця V — початку IV ст. до н. е. Працював у різних містах Греції та Італії. Одним з перших використав світлотіневе моделювання, прагнучи до ілюзорності зображення. Його картини «Єлена», «Сім'я кентаврів», «Немовля-Геракл, що душить змій» відомі з античної літератури і з римських копій та мозаїк.

³⁹ *Фома Аквінський* (1225—1274) — середньовічний філософ-схоласт, що пристосував вчення Арістотеля до потреб католицької церкви. Вихідний пункт його етики — визнання бога як вищої мети людини, служінню якій вона повинна присвятити своє життя. Закликав жити за принципами релігійної моралі.

⁴⁰ *Геракліт Ефеський* (VI—V ст. до н. е.) — див. прим. 24 «Рациональної філософії».

⁴¹ Див. прим. I вступу.

⁴² *Гекатей Абдерський* (IV—III ст. до н. е.) — давньогрец. історик, що жив у Єгипті при Птолемеї I. Автор ряду праць, зокрема «Історії Єгипту» — своєрідної філософської утопії, де описав гармонійну державу на чолі з царем-благодійником і жрецькими, хранителями мудрих законів. Стверджував, що вся давня культура походить із Єгипту.

⁴³ *Антистен* із Афін (435—370 до н. е.) — давньогрец. філософ, учень Сократа, засновник школи кініків. Розвивав думку Сократа, що щастя й чеснота закладені в самій людині і цілком залежать від її волі й розуму. Вважав, що щастя співпадає з чеснотою і полягає у внутрішній свободі людини, у повній незалежності від усього зовнішнього, в першу чергу від суспільства. Вимагав автономії особи, свободи від суспільних і релігійних законів.

⁴⁴ Див. прим. 7 «Малої логіки».

⁴⁵ Див. прим. 7 «Рациональної філософії».

⁴⁶ *Кратет* — очевидно, філософ-кінік, учитель Зенона. Діоген Лаерцій говорить про 10 відомих Кратетів.

⁴⁷ *Діоген Лаерцій* (Лаертський) (перша пол. III ст.) — античний історик давньогрец. філософії, автор історико-філософського твору про життя відомих філософів. Допускається, що співчував філософії Епікура. Його твір цінний як єдина історія філософії, написана в античності.

⁴⁸ *Антоній із Свенера*, історик Карла V — очевидно, член кола вчених, зібраних при дворі короля Франції Карла V, прозваного Мудрим (1364—1380).

⁴⁹ Див. прим. 31 «Раціональної філософії».

⁵⁰ *Анахарід, Бористенід, Скіф* — імена рабів, утворені від назв місцевостей, ріки чи племені, звідки походив раб. Анахарсіс — скіф, брат вождя Савлія, відомий серед греків часів Соломона. Його причисляли до семи мудреців. Анахарід буквально означає: потомок Анахарсіса.

⁵¹ Див. прим. 20 «Малої логіки».

⁵² *Стільпон* — давньогрец. філософ із Мегари, вчив у Афінах близько 320 до н. е. Належить до попередників стоїчної школи. Твори його не збереглися.

⁵³ *Сімонід* (очевидно, Кеоський, чи Молодший) (556—469 до н. е.) — один з найбільших ліричних поетів Стародавньої Греції. Див. прим. 16 «Малої логіки».

⁵⁴ *Горгій* (бл. 483—375 до н. е.) — найоригінальніший і найпослідовніший із софістів Стародавньої Греції. Відомий оратор, викладав риторіку і складав урочисті промови для олімпійських і дельфійських ігор. В молодості займався натурфілософією як учень Емпедокла, потім перейшов до елейської школи і розвинув скептичні аргументи Зенона й Мелісса проти уявного буття, повернувши їх проти всякого буття і всякого пізнання.

⁵⁵ *Софокл* (бл. 496—406 до н. е.) — давньогрец. драматург, державний діяч Афін, близький до кола Перікла. Написав більше 120 драм, до нас дійшли сім, в основному на теми фіванського циклу міфів. Герой його драм — активний, діяльний, людина, що відповідає за свої рішення, вільна від усього другорядного і вузько особистого, в ній сильне моральне начало.

⁵⁶ *Полемон* — філософ Афіноської академії, учень Ксенократа, який очолював академію в 339—344 рр.

⁵⁷ *Фемістокл* (бл. 525 — бл. 460 до н. е.) — афіноський державний діяч і полководець. Займав високі державні посади — архонта і стратега. Його реформи сприяли дальшій демократизації афіноського державного устрою. Відіграв вирішальну роль в об'єднанні греків проти персів.

⁵⁸ *Арістід-суддя* (бл. 540 — бл. 467 до н. е.) — афіноський державний діяч, прозваний «справедливим».

⁵⁹ *Есхіл* (бл. 525—456 до н. е.) — давньогрец. драматург. Збереглися сім із 80 його трагедій. Герой його творів — самостійна в своїй поведінці і відповідальна за свої вчинки людина. Вся його творчість сповнена гуманістичного змісту, найяскравіше вираженого в трагедії «Прикований Прометей».

⁶⁰ Жителі Корінфа, міста і порту в Греції на Корінфському перешийку. Великий торговий центр, вважався місцем проживання Медей, Сізіфа, Беллерофонта.

⁶¹ Жителі давнього міста Фіви в Беотії. За міфом, вирости із зубів дракона, розсіяних засновником міста Кадмом.

⁶² *Сармати* — племена, що населяли в III ст. до н. е. — IV ст. н. е. степи від р. Тобол до р. Дунай. Основне їх заняття — кочове скотарство. Виступали союзниками скіфів у боротьбі проти Понтійського царства.

⁶³ *Еліан Клавдій* — (I ст.) — прославився в літературі як грецький письменник-компілятор, автор «Різних історій» в 14 книгах. Прославився також як оратор з прізвиськом «солодкомовний».

⁶⁴ *Скіфи* — споріднені з сарматами племена, що населяли Північне Причорномор'я. Ділились на кілька великих племен. За даними Геродо-

та, панівними були скіфи царські, що населяли степи між Дніпром і Доном. Кочівники, жваво торгували з грецькими колоніями Північного Причорномор'я. Мали розвинуте військове ремесло. Мистецтво виділялось звірним стилем.

⁶⁵ Див. прим. 35 вступу.

⁶⁶ *Леоній* — римський консул, що прославився хитрістю й підступом у війнах з скіфами та сарматами.

⁶⁷ *Павло св.* — один з головних апостолів. Вважається засновником християнської моралі.

⁶⁸ Див. прим. 4 «Малої логіки».

⁶⁹ *Стародавні герої* — йдеться, очевидно, про героїв доісторичних часів. У греків — це ідеальне зображення людської сили і богатирського духу, посередники між народом і його богами, благодійники грецького народу, засновники міст і фундатори законного порядку. Найбільш відомі герої Троянської війни, міфічні герої. Культ героїв полягав у жертвоприношеннях, не подібних до жертв богам.

⁷⁰ *Овідій Публій Назон* (43 р. до н. е. — 17) — видатний римський поет епохи Августа. Автор елегійних віршів і поем. Поема «Метаморфози» створена в дусі елліністичної вченої поезії, містить близько 250 міфологічних і фольклорних сюжетів про перетворення людей у тварин, рослин і камені.

⁷¹ *Пелагій* — відомий еретик кельтського походження (бл. 360—416). Справжнє ім'я Морган. Відкидаючи спадковість першородного гріха, визнавав можливість самовдосконалення людини. Родоначальник головної християнської ересі — пелагіанства, а також напівпелагіанства, проти якого рішуче виступав Августин Бл.

⁷² *Клавдій Цезар* (10 до н. е. — 54) — римський імператор, який з дитинства мав репутацію недоумкуватого й слабхарактерного. Випадково поставлений імператором (41 р.), він щедро обдарував стражу, чим поклав початок пагубній звичці. Ревно займався науками, державними справами, особливо судами. Впровадив багато корисних законів. Перебував під впливом своєї розбещеної жінки Мессаліни, страждав обжерливістю і пияцтвом. Загинув, отруєний своєю другою дружиною Агріпіною, що готувала в імператори свого сина Нерона. Визнання Клавдія богом викликало гнів стоїка Сенеки, висловлений у їдкій сатири «Огарбузнення». Про неї й говорить Кониський.

⁷³ Див. прим. 3 «Малої логіки».

⁷⁴ *Фаларид* — тиран міста Агрігента на Сіцилії, що насолоджувався муками людей. На його замовлення змайстрували знаряддя катувань — «мідного бика».

⁷⁵ В «Нікомаховій етиці» (кн. II, гл. 6) Арістотель так характеризує чесноту: «Отже, чеснота — свідомо набута властивість душі, що полягає в суб'єктивній середині і визначена розумом, притому визначена так, як би її визначив розумний муж — середина двох зол — надлишку й недостатчі».

⁷⁶ *Агатон* — легендарний мудрець і поет Стародавньої Греції.

⁷⁷ *Катіліна Луцій Сергій* (108—62 до н. е.) — політичний діяч Стародавнього Риму. Неодноразово невдало намагався стати консулом. Організував змову з метою захопити владу. Викритий Цицероном. Ім'я Катіліни стало символом зрадника батьківщини.

⁷⁸ *Спевсіпп* — спадкоємець Платона в академії, син сестри Платона. Твердо дотримувався платонівських догм.

⁷⁹ *Першородний гріх* — йдеться про так зване падіння Адама і Єви.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Августин — 46, 51, 229, 365, 393, 402, 405, 419, 425, 475, 481
Аверроес — 15
Авіценна — 220, 481
Агатон — 461, 487
Агріпіна — 487
Аквінат (Фома Аквінський) — 15, 25, 35, 288, 305, 350, 377, 409, 482, 485
Амвросій Медиоланський 40, 476
Амвросій 402
Анахарід 412, 485
Анатолій 52, 477
Анаксагор 55, 401, 412, 416, 417, 478
Анаксимандр 55, 478
Ансельм Кентерберійський 28
Антистен — 412, 413, 416, 417, 485
Антоній 481
Антоній із Свенера 412, 485
Анхіз 316, 482
Аполлоній Тіанський 406, 484
Арій 55, 428
Арістотель 8, 9, 10, 13, 15—18, 20, 24, 34—37, 39, 44, 48, 51, 62, 64, 81, 97, 98, 119, 150, 151, 155, 157, 163, 164, 202—204, 206, 207, 209, 214, 215, 219, 220, 224, 229, 230, 236, 237, 239, 243, 244, 246, 247, 275, 286, 287, 298, 299, 301, 304, 308, 312—315, 320, 322—324, 328, 329, 332—336, 337, 340, 346, 359, 378, 389, 392, 394, 396, 401, 402, 412, 418, 426, 456, 459, 465, 467, 468, 470, 475, 477, 479, 480—484, 485
Арістарх 21
Арістід — 413, 486
Арістіп 140, 479
Аркадій 52, 477
Арріага 347, 348, 482
Арсеній 52, 477
Атанасій 50, 402, 476
Барбаї 288, 482
Бекон Р. 25
Бекон Ф. 25, 26
Биковський Й. 383
Бойль 19
Боецій 239, 364, 393, 481
Бореллі 19
Бруно Дж. 15, 25
Валла Лоренцо 482
Василій Великий 49, 50, 51, 58, 402, 407, 476
Вергілій 8, 109, 405, 445, 479
Веспасіан 480
Вольф Х. 8, 10, 23
Габбак 52, 487
Галілей 8, 18, 21, 22, 28

- Гален 124, 479
 Ганнібал 340
 Гассенді 8, 10, 13, 14, 16
 Гекатей 412, 485
 Геракліт 238, 412, 414, 481, 485
 Геракл 485
 Геріке Отто фон 19
 Гермес Трісмегіст 49, 476
 Геродот 485, 486
 Гізелъ І. 16
 Гіпократ 400, 483
 Гомер 478
 Гонорій 52, 477
 Гораций 408, 485
 Горгій 413, 486
 Григорій Св. Теолог 46, 50, 51, 52,
 57, 58, 200, 475, 480
 Григорій Таматург 51, 476
 Григорій Ниський 51, 477
 Григорій Назіанзин 52, 402, 406,
 477
 Гуславський С. 379
- Дамаскін Св. 44, 51, 52, 403, 475
 Даниїл 52, 478
 Декарт 8, 10, 13, 16, 18, 19, 22, 25,
 28, 29, 39
 Демокріт 19, 20, 29, 41, 55, 401,
 412, 478, 483
 Дераконіс Франк 276, 482
 Діоген Лаерцій 412, 485
 Діоген 98, 467, 479
 Діонісій Св. 302, 393, 446, 482
 Доміціан 205, 480
 Дуранд 29, 305
- Евріпід 50, 476
 Едіп 484
 Езоп 180
 Еліан Клавдій 413, 486
 Енгельс Ф. 8, 11, 38, 41
 Еней 316, 482
 Емпедокл 401, 483, 486
- Епікур 19, 29, 41, 55, 401, 412, 416,
 445, 478, 485
 Еразм Роттердамський — (див.
 Роттердамський Еразм)
 Есхіл 413, 486
- Євсебій 51, 477
 Євстахій Антіохійський 49, 476
 Єлена 485
 Єлизавета Петрівна 21
 Єлифаній 365
- Зарудний А. 381
 Зевксис 409, 485
 Зенон 20, 35, 242, 378, 402, 489,
 485, 486
 Златоуст 49, 51, 58, 402, 416, 476
 Зонар 51, 57, 477
- Ієронім Бл. 50, 365, 476
 Іоанн Філопон 51, 365, 477
 Іриней Св. 54, 55, 478
 Ісаєвич Я. Д. 7
- Йосиф Іудей 47, 476
- Калиновський С. 5
 Кальвін Жан 35, 377, 483
 Кантемір А. 7, 8, 12
 Кантемір Д. 13
 Картезій — (див. Декарт)
 Катіліна 463, 487
 Кашуба М. В. 13
 Кирило Олександрійський 50, 365,
 476
 Кипріян 52, 477
 Клавдій Цезар 445, 487
 Козачинський М. 5
 Коменський Ян Амос 8
 Кониський О. І. 5
 Константинович В. 380
 Коперник М. 7, 21, 22, 23
 Космант 52, 407
 Кратіл 238, 481

- Кратет 412, 485
 Крез 180, 480
 Кроковський П. 16
 Кулябка С. 5, 8

 Лактантій 47, 52, 402, 403, 475
 Лев 51, 477
 Лев Ізавр Ікономах 57, 479
 Левкіпп 19, 20
 Лейбніц 10, 18, 19
 Леонтій (цар) 44
 Леоній 413, 487
 Локк Дж. 26
 Ломоносов М. В. 5, 7, 8, 9, 13, 18, 26, 35

 Магомет (Мухаммед) 55, 478
 Максим 51, 477
 Максимович М. А. 9
 Маркс К. 8, 38, 481, 482
 Марк Антоній 49, 229, 476
 Медея 486
 Меланф 406, 484
 Меліс 486
 Меліцій 52, 477
 Мессаліна 487
 Меценат 485
 Мілль Дж. 26
 Мойсей 47, 475
 Морган (Пелангій) 487

 Нерон 484, 487
 Никифор Калліст 50, 51, 52, 54, 57, 476
 Нума Помпілій 181, 480
 Ньютон 18, 19

 Овідій 8, 422, 487
 Озіріс 485
 Олександр Великий 68, 414, 479
 Оккам В. 25, 29, 33, 242, 482
 Орґен 478, 483

 Павло із Самосати 51, 477
 Пелагій 429, 487

 Петро I 5, 11, 12
 Петро Моліна 146, 480
 Персій 408, 485
 Піерій 52, 477
 Піндар 170, 412, 413, 480
 Піфагор 20, 44, 412, 475, 483
 Платон 26, 37, 49, 50, 62, 68, 81, 88, 100, 207, 231, 241, 246, 251, 267, 287, 364, 366, 380, 401, 412, 445, 447, 456, 475, 481, 484
 Пліній Старший 402, 407, 467, 484
 Плутарх 8, 402, 484
 Подокшин С. О. 20
 Полемон 413, 486
 Порфирій 81, 86, 143, 236, 237, 256, 278, 279, 284, 285, 291, 298, 381, 406, 479
 Прокопович Ф. 7, 9, 12, 13, 483
 Протагор 140, 479
 Протасевич В. І. 13
 Птолемей Філадельф 49, 476
 Пугіл 185, 480
 Пушкін О. С. 12, 13

 Райков Б. Е. 23
 Роттердамський Еразм 8, 482

 Савелій 53, 478
 Сенека 402, 445, 467, 484, 487
 Сізіф 486
 Сімонід 163, 413, 480, 486
 Сковорода Г. С. 13, 484
 Скорина Ф. 13
 Скот Дунс 15, 25, 35, 269, 305, 377, 482
 Сократ 37, 99, 195, 240, 241, 301, 364, 412, 456, 479, 485
 Соломон 485
 Сотниченко П. А. 7
 Софокл 413, 486
 Социн 55, 478
 Спевсіпп 467, 487
 Спіноза 14, 15, 40

Стагірит (див. Арістотель)
Стільпон 413, 486

Татищев В. 8, 12, 13
Теодорет 50, 51, 57, 58, 402, 403,
412, 413, 476

Теодоровийський І. 382

Теофраст 402, 484

Тертуліан 55, 479

Тіресій 406, 484

Тихо де Браге 21, 25

Тодорський С. 5

Толет 303, 482

Торрічеллі 19

Труллій 51, 477

Тубій 169

Фабій 340

Фаларид 445, 487

Фалес 406, 484

Фемістокл 413, 486

Філолай 21

Філон Іудейський 49, 476

Флавіан 47, 475

Фонтенель 7

Фома Аквінський (див. Аквінат).

Хрісіп 407, 410, 413, 485

Хризанф 237, 481

Цезар 181, 480

Ціцерон 8, 160, 166, 175, 181, 402,
480, 487

Щербацький Т. 9

Юліан Апостат 57, 58, 479

Юстин 51, 413, 477

СПИСОК ІЛЮСТРАЦІЙ

Георгій Кониський (єпископ Могильовський)	6
Титульна сторінка рукописного запису філософського курсу Г. Кониського, з якого здійснено даний переклад	59
«Древо Порфирія», зображене Г. Кониським у власноручному записі курсу	143
Зміст книг «Логіки».	290
Тези, за якими Г. Кониський будував розділи свого курсу	325
Вірш Г. Кониського «Похвала логіці», вміщений наприкінці влас- норучного запису курсу	374—375

ЗМІСТ

Георгій Кониський і його «Філософський курс» (Передмова упорядника)	5
-------------------------------------------------------------------------------	---

ЗАГАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ, ПОДІЛЕНА НА ЧОТИРИ ВІДДІЛИ	43
---------------------------------------------------	----

Вступ	44
-----------------	----

МАЛА ЛОГІКА

Книга перша. Те, що стосується першої операції розуму	64
Трактат I. Терміни	64
Трактат II. [Універсалії]	77
Трактат III. Категорії, або предикаменти	85
Книга друга. Те, що відноситься до другої операції розуму	93
Трактат I. Судження	93
Трактат II. Два попередніх засоби знання, тобто визначення (definitio), і поділ	107
Книга третя. Те, що відноситься до третьої операції розуму	114
Трактат I. Силогізм взагалі	114
Трактат II. Три види силогізму, а саме: демонстративний, вірогідний і софістичний	147
Додаток. Закони ведення правильного диспуту з іншими	186

РАЦІОНАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ, АБО ЛОГІКА

Вступний трактат. Природа логіки	201
Книга перша, в якій глибше розглядається те, що відноситься до першої операції розуму	237
Трактат I. Про універсалії	237
Попередній диспут. Універсалії взагалі	238
Диспут наступний. Універсалії зокрема	274
Трактат II. Категорії	298
Книга друга. В ній викладається дещо, що відноситься до другої операції розуму	334
Книга третя. В ній розглядається дещо, що стосується третьої операції розуму	352
Твердження із логіки Симеона Гуславського	379
Диспут I. Із вступів	379
Диспут II. З трактату про універсалії взагалі (Василь Константинов [ич])	380

Диспут III. Універсалії зокрема	381
Диспут IV. З трактату про категорії (Андрій Зарудний)	381
Диспут V. З універсальної логіки (Йоана Теодоровой [ського])	382
Твердження з етики. Йоан Биковський	383
МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ, АБО ЕТИКА	
	385
Передмова	385
Книга перша. Основи людських вчинків	388
Трактат I. Про мету людських вчинків	389
Трактат наступний. Побуджувальні основи людських дій	419
Книга друга. Вчинки людей	434
Трактат I. Людські дії взагалі	434
Трактат II. Пристрасті	441
Трактат III. Чесноти і вади	455
Примітки	475
Іменний покажчик	488
Список ілюстрацій	

Научное издание

Академия наук Украинской ССР

Институт философии

Институт общественных наук

Памятники
философской культуры
украинского народа

Георгий Конисский

ФИЛОСОФСКИЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ

В двух томах

Т. I

Перевод с латинского,
составление, предисловие и примечания
МАРИИ ВАСИЛЬЕВНЫ КАШУБЫ

Киев «Наукова думка»

На украинском языке

Оформлення художника *А. В. Косяка*
Художній редактор *Р. І. Калиш*
Технічний редактор *І. М. Лукашенко*
Коректори *В. М. Божок, Н. О. Луцька*

ІБ № 10271

Здано до набору 17.04.89 Підп. до друку 09.01.90.
Формат 84×108/32. Папір друк. № 2. Гарн. літ. Вис. друк.
Ум. друк. арк. 26,04. Ум. фарбо.-відб. 26,04. Обл.-вид. арк. 26,39.
Тираж 1400 пр. Зам. 9—1499. Ціна 5 крб. 60 к.

Видавництво «Наукова думка».
252001 Київ 4, вул. Репіна, 3.

Віддруковано з матриць Київської книжкової фабрики «Жовтень»
252053 Київ 53, вул. Артема, 25 в Нестеровській міській
друкарні, 292310 Нестеров, Львівської обл. вул. Горького, 8. Зам. № 1011

Кониський Г.

К64 Філософські твори. У 2 т. / АН УРСР.— Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; Редкол.: М. М. Верников та ін. К.: Наук. думка, 1990.— Т. 1.— 496 с.: іл.— (Пам'ятки філософської культури укр. народу)

ISBN 5-12-001048-2 (Т. 1) 5 крб. 60 к. 1400 пр.

ISBN 5-12-001047-4

Конисский Г. Философские произведения, том I

Книга знайомить з курсом філософії, прочитаним у Києво-Могилянській академії у 1749—1751 рр. професором академії, відомим громадським діячем Георгієм Кониським. До I тому входять розділи логіки, етики, що дають уявлення про рівень розвитку вітчизняної професійної філософії у першій половині XVIII ст. Переклад курсу здійснено з латиномовного рукописного запису. В томі є вступна стаття та примітки.

Для науковців, усіх, хто цікавиться історією вітчизняної духовної культури.

К $\frac{0301030000-037}{M221(04)-90}$ 4-89

ББК 87.3(2Ук)

EDGE 60 1/2