

Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Міністерство освіти та науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти та науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

САКОВСЬКА ОЛЕКСАНДРА ЮРІЇВНА

УДК 141.31/[113+114+116+117]

ДИСЕРТАЦІЯ

ПОНЯТТЯ "CORPUS" У ФІЛОСОФІЇ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ О.Ю. Саковська.

Науковий керівник ЛЮТИЙ Тарас Володимирович, доктор філософських наук,
доцент.

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Саковська О.Ю. Поняття “*corpus*” у філософії св. Томи Аквінського. - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – «Історія філософії». – Національний університет «Києво-Могилянська академія» МОН України, Київський національний університет імені Тараса Шевченка МОН України, Київ, 2019.

Дисертацію присвячено поняттю “*corpus*” (тіло) у філософській системі середньовічного філософа Томи Аквінського. В дослідженні простежено специфіку та частоту застосування цього поняття в творах томістського корпусу праць, проаналізовано контексти його вжитку, зокрема, в межах томістської метафізики, філософії природи, теорії пізнання та психології. Виявлено, в яких умовах формувалося розуміння цього поняття у св. Томи, а також простежено джерела, що вплинули на Аквіната в процесі формування його теорії про тілесне суще. Продемонстровано також, яким чином розуміння поняття тіла змінювалося впродовж різних періодів творчості Аквіната. Також проаналізовано, як томістська інтерпретація цього поняття вплинула на подальшу філософію. Продемонстровано відмінність поняття “*corpus*” від дотичних термінів (наприклад “*caro*”) та похідних термінів (“*corpulentia*”, “*corporeitas*”, “*corporalis*” тощо).

Шляхом використання герменевтичного та історико-порівняльного методів, а також елементів методу історії понять та статистичного аналізу, було виявлено, що поняття “*corpus*” у філософії св. Томи містить різні акценти в різні періоди його творчості (від осмислення цього поняття через субстанційну форму під впливом Авіцени до його визначення через вид кількості чи подільний континуум під впливом Арістотеля). Встановлено, що мінливість є однією з найважливіших визначальних характеристик тілесного сущого у системі Аквіната. В контексті поняття “*corpus*” проаналізовано дотичні до цього терміну поняття, якими перипатетична філософія послуговувалася для осмислення підстав змін тілесного сущого, зокрема поняття зінакшення (альтерації), позбавленості (привації),

субстанційної зміни та трансубстанціації. Усі ці поняття дали змогу обґрунтувати, що Аквінат вважав земне суще динамічним та непостійним.

В роботі окремо приділено увагу Аквінатовому розумінню того, що таке природа та що є її принципами. Детально проаналізовано ключові принципи природи (форму, матерію, позбавленість, діяча, мету), що реалізуються в можливості зміни. Зокрема увагу приділено принципу діяча, що постає агентом змін тілесного сущого, а також позбавленості як принципу потенційно закладеної зміни в речі, що може бути реалізована з плином часом за настання сприятливих для зміни умов. Додатково в роботі розглянуто ідеї св. Томи щодо артефактів та їхньої субстанційності як з точки зору сукупності акцидентальних ознак без субстанційної форми, так і з позиції композиту субстанційних форм без існування однієї домінантної форми. Продемонстровано відмінність між артефактами та природними тілами не лише з позиції метафізики, але й з точки зору впливів внутрішніх та зовнішніх сил щодо речі на виконання нею її ж призначення.

Також поняття "*corpus*" було осмислено з позицій перипатетичної теорії руху та місця, а також зародження та знищення. Проаналізовано вчення Аквіната про тілесне суще з точки зору його дотичності до теорії елементів як підстав альтерації сущого. Також досліджено відмінність між елементами та першою матерією в томістському вченні. Окремо було проаналізовано підстави індивідуації та партикуляризації тілесного сущого через матерію та акт буття, що дозволило відобразити екзистенційний та сутнісний підходи до вирішення проблеми індивідуації, що їх задіював Аквінат до різнопорядкового сущого. Визначено елементи Аквінатової теорії про самототожність, що означає незмінність субстанції попри її залежність від зовнішнього впливу та часу. Також проаналізовано Аквінатове вчення про акт буття ("*actus essendi*") в його зв'язку із розмежуванням сутності та існування в томістській філософії.

В роботі також запропоновано аналіз томістичного розуміння тіла як інструменту раціонального сущого для здійснення своєї мети через пізнання зовнішнього тілесного світу задля пізнання Бога. Також акцентовано увагу на розумінні людини в томізмі як єдності раціональної душі та тіла, де останнє надає

в процесі пізнання матеріал для роботи когнітивних процесів. Продемонстровано, що томістське розуміння тіла стало підставою формування аристотелічного неотомізму як провідного північноамериканського неотомістичного руху ХХ ст., а також т. зв. томістських біоетики та фемінізму, та екотомізму. В межах цих рухів наші сучасники, орієнтовані на томістичну філософію, прагнули відродити її, вказавши на актуальність її підходів та понять для сьогодення, зокрема, в межах питань про екологічне мислення, права жінок, а також щодо окремих етичних тем, пов'язаних із життям та смертю. Було представлено ідеї adeptів цих рухів стосовно зв'язку фізики та метафізики, ролі Аристотеля у формуванні поглядів Аквіната, а також щодо необхідності застосування томістської аргументації в межах питань про співіснування та взаємодію людини з іншим живим суцям, стосовно інтегрального фемінізму, а також щодо можливості дефініціювати людину, яка переживає кризові ситуації, пов'язані із роботою мозку.

Ключові слова: corpus, Тома Аквінський, тіло, рух, місце, зміна, форма, матерія, зінакшення, позбавленість, зародження, знищення, екотомізм, біоетика, аристотелічний неотомізм.

SUMMARY

Sakovska O.Y. The notion of “corpus” in St. Thomas Aquinas’ philosophy. – Manuscript.

Dissertation to obtain a scientific degree of a candidate of philosophical sciences. The specialty reference number and title: 09.00.05 – History of philosophy. – National University of “Kyiv-Mohyla academy” the Ministry of Education and Science of Ukraine, Taras Shevchenko National University of Kyiv the Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2019.

The thesis paper is dedicated to the concept of “*corpus*” as it was reflected in the philosophical system of Aquinas. The work provides sight into the frequency and contexts of the concept usage in Corpus Thomisticum in general, and specifically in Aquinas’ natural philosophy, metaphysics, epistemology, and psychology. The circumstances of this notion’s appearance in St. Thomas’ philosophy are demonstrated, as well as the

sources, which influenced its development within thomistic philosophy. Thus, the ways the Aquinas' understanding of this notion has been changing during the different periods of the philosopher's work has been shown. The influence of this notion on further philosophy development was analyzed. The difference between "*corpus*" and thematically close conceptions ("*caro*") as well as the words derived from "*corpus*" ("*corpulentia*", "*corporeitas*", "*corporalis*" etc) was explained.

Through using hermeneutical and comparative-historical methods, as well as the elements of conceptual history method and statistics, it was demonstrated that during the different periods of work Aquinas used the "*coprus*" concept through different perspectives (starting with explaining the concept through a substantial form in accordance with Avicena's position and resulting in its understanding via defining as a quantity species and a divisible continuum as a reflection of Aristotle's position).

It is also defined that changeability is one of the most essential features of bodily beings in Aquinas' system. In the context of the corpus notion, such concepts as alteration, privation, substantial change and transubstantiation were also analyzed and explained. Working on the meaning of these key concepts resulted in the possibility to prove that Aquinas regarded bodily entities as dynamic and unsteady.

Special attention was paid to Aquinas' notion of nature and its corresponding principles. Key principles of nature (form, mater, privation, agent, final) related to the possibility of change were analyzed in details, specifically the notion of the agent as a mediator of change for the bodily entities, as well as the notion of privation as a principle of hidden possibility of change, which might be embodied by the thing in time and under specific circumstances. Additionally, Aquinas' understanding of artificial bodies was considered through both approaches: the position of the accidental properties compound and a position of multiple substantial forms composite with no specific dominating one. The difference between artificial and bodies was explained not only through metaphysics, but also through the ideas on the internal and external powers existing to lead the thing towards its mission.

The notion of "*corpus*" was also examined through the peripatetic theory of motion, place, generation, and corruption. Aquinas' teaching on a bodily being through

the perspective of his ideas on elements as a key factor of alteration was also examined. The difference between the elements and the prime matter in Thomism was explained. The work also includes investigations on the reasons of individuation and particularization of the bodily beings through the act of being as a key conception in Aquinas, and matter, which was useful for demonstration of existential and essential approaches used by Aquinas towards the entities related to different orders of nature. The elements of Aquinas' notion of self-identity ("*identitas*") as a permanency of the thing despite the influence of the eternal world and time, was defined. Also, the St. Thomas' teaching on the act of being ("*actus essendi*") and its role in the differentiation of essence and existence in Thomistic philosophy was analyzed.

The paper also depicts St. Thomas' understanding of body as an instrument of cognition of the rational beings. The existence of body is necessary from the perspective of teleology (the human beings' destination and aims), and a human in Thomism was understood as the compound of a rational soul and a body, which provides the cognitive organs with the material derived from the external world for the mental processes to work on. The fact that Aquinas' understanding of the "corpus concept" resulted in the formation of the Aristotelian neothomism (American movement of XX century), as well as so-called thomistic bioethics, feminism, and ecothomism, was proved. The adherents of these movements kept trying to reinvigorate Thomistic philosophy through demonstration of its concepts' and approaches' vitality for the nowadays issues of the essential importance for humanity such as ecological thinking, rights of women, ethical issues of life and death. Ideas of the adherences of these approaches towards connection of physics and metaphysics, on Aristotle's role in the Aquinas' views development, as well as on the necessity to use thomistic arguments within such issues as co-existence and interaction of a human being with other living entities, on so-called integral feminism, and also on the possibility to make a definition of a human that suffers brain activity restrictions, were analyzed. Their ideas of interaction between science and philosophy were also explained.

Keywords: corpus, Thomas Aquinas, body, motion, place, change, form, matter, alteration, privation, generation, corruption, ecothomism, bioethics, Aristotelian neothomism.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Саковська О.Ю. Святий Тома Аквінський про рух і місце на підставі філософії природи Стагірита. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ, 2017. Вип. 3–4 (161–162). С. 77–87.
2. Саковська О.Ю. Старе вино в нові бурдюки: спроби пробудження Аквінатової фізики в аристотелічному неотомізмі. *Наукові записки НаУКМА*. Київ, 2015. Т. 167: Філософія та релігієзнавство. С. 39–43.
3. Саковська О. Ю. Тома Аквінський про природу жінки: Вчення та сучасні інтерпретації. *Філософські обрії: науково-теоретичний журнал*. Полтава, 2018. № 40. С. 34–46.
4. Саковська О.Ю. Principium individuationis у св. Томи Аквінського. *Магістеріум. Історико-філософські студії*. Київ, 2014. Вип. 55. С. 15–19.

Публікації у наукових фахових виданнях України, які включено до міжнародних наукометричних баз даних:

5. Sakovska O. Aristotelian neothomism in the 20th century: Charles de Koninck and differentiation of sciences of nature. *Skhid: analytic and informative journal*. Київ, 2019. № 1 (159). P. 15–19. (видання включено до Index Copernicus та РІНЦ).
6. Саковська О. Ю. Тома Аквінський про *creatio ex nihilo* та зародження людини. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*. Черкаси, 2018. № 2. С. 84–90. (видання включено до Index Copernicus).

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Саковська О. Ю. Вчення про трансценденталії Франциско Суареса. *Філософська думка. SENTENTIAE. Спецвипуск*. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. Київ, 2013. Вип. IV. С. 319–327.

Тези за матеріалами конференцій:

8. Саковська О. Ю. Апологія людського тіла у філософії св. Томи. *Десята студентсько-аспірантська міждисциплінарна конференція "Філософія. Нове покоління – 2015". Матеріали доповідей та виступів наукової конференції* (Київ, НаУКМА, 21–22 травня 2015 р.). Київ, 2015. С. 26–28.
9. Саковська О. Ю. Взаємодія фізики та метафізики в розв'язанні питання про тіла, згідно з позицією Аквіната. *Філософія: Між природничими та гуманітарними науками. Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління – 2016»* (Київ, НаУКМА, 24–25 березня 2016 р.). Київ, 2016. С. 121–123.
10. Саковська О. Ю. Зв'язок теорії про величини та вчення про тіла у філософії св. Томи Аквінського». *Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2016»* (Київ, Київський національний університет ім. Т. Шевченка, 20–21 квітня 2016 р., Ч. I.) Київ, 2016. С. 43–44.
11. Саковська О. Ю. Поняття досвіду в межах родо-видової проблематики у св. Томи Аквінського. *Досвід та його інтерпретації. Матеріали доповідей Дев'ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції "Філософія. Нове покоління – 2014"* (Київ, НаУКМА, 20–21 березня 2014 р.). Київ, 2014. С. 15–17.
12. Саковська О. Ю. Тіло у філософії Томи Аквінського: субстанція чи артефакт? *Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції "Дні науки філософського факультету – 2014"* (Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 15–16 квітня 2014 р., Ч. I.) Київ, 2014. С. 46–47.

ЗМІСТ

| | |
|---|------------|
| ВСТУП | 10 |
| РОЗДІЛ 1. МЕЖІ ПОНЯТТЯ "CORPUS" У СФЕРІ ФІЛОСОФІЇ | 21 |
| 1.1. Місце поняття тіла серед головних тем філософування св. Томи | 24 |
| 1.2. Тіло як об'єкт філософування | 32 |
| Висновки до розділу 1..... | 44 |
| РОЗДІЛ 2. НЕЖИВІ ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ АКВІНАТА | 46 |
| 2.1. Принципи природних тіл у св. Томи | 46 |
| 2.2. Локальний (просторовий) та сферичний рух. Проблема визначення | 57 |
| 2.3. Зародження неживих тіл та їхні елементи | 73 |
| 2.4. Арістотелічний неотомізм про перспективи філософії природи св. Томи ... | 86 |
| Висновки до розділу 2..... | 95 |
| РОЗДІЛ 3. МЕТАФІЗИКА ПРО ПІДГРУНТЯ | |
| ПРИРОДНИХ ТІЛ І АРТЕФАКТІВ | 97 |
| 3.1. Тіло як суще, субстанція і артефакт | 97 |
| 3.2. Тіло в контексті родо-видової проблематики. Сутнісний та екзистенційний підходи до проблеми індивідуації | 107 |
| 3.3. Проблема привації та альтерації | 115 |
| Висновки до розділу 3 | 131 |
| РОЗДІЛ 4. ЖИВІ ТІЛА ЯК НАРІЖНА ТЕМА ПСИХОЛОГІЇ | |
| ТА ГНОСЕОЛОГІЇ АКВІНАТА | 132 |
| 4.1. Тіло пізнає тіло: томістична теорія пізнання крізь призму досвіду | 132 |
| 4.2. Народження та смерть живого тіла на тлі сучасних тлумачень вчення Аквіната: біоетика, екоетика та фемінізм | 141 |
| Висновки до розділу 4..... | 166 |
| ВИСНОВКИ | 168 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ | 173 |
| ДОДАТОК 1. Список умовних позначень та скорочень | 196 |
| ДОДАТОК 2. Список праць, опублікованих за темою дисертації | 198 |

ВСТУП

З огляду на кількість наукової літератури, написаної про Тому Аквінського, видається, що св. Тома є автором, спадщина якого досліджена максимально повно та різнобічно. Втім у сфері дослідження спадку філософії Аквіната є чимало прогалин, що потребують додаткових напрацювань. Так, наприклад, М. Адлер, один із найвідоміших представників аристотелічного неотомізму, планував публікацію низки робіт, присвячених недолікам чи проблемним місцям в роботах св. Томи, дослідивши та вирішивши які, можна було б посилити позиції неотомізму [26, с. 82–83].¹

Науковий аналіз концепту “*corpus*” у св. Томи Аквінського також має чимало прогалин, через що малодослідженим залишається це доволі важливе та пов’язане з усіма теоретичними філософськими дисциплінами (як буде продемонстровано в підрозділі 1.2.) поняття томістичної філософії, що особливої актуальності набуде саме у ХХ ст.

Актуальність теми.

Говорити про те, що якась філософська система є актуальною, оскільки малодосліджена, було б некоректно і ненауково. Дослідження філософії Томи Аквінського і, зокрема, аналіз його вчення про тіло, є важливим з позиції повноти історико-філософських досліджень та тягlosti філософських та наукових традицій.

Поняття тілесності у св. Томи не було концептуалізовано,² тобто для Аквіната це не філософське поняття. Втім, тіло – це і предмет філософування, і інструмент, засобами якого Тома може поєднати всі теоретичні філософські дисципліни. Традиційно ж цю тему у спадку Аквіната вважали достатньо

¹ Втім, сам Адлер зміг реалізувати свій задум лише частково, опублікувавши цикл статей під назвою «Проблеми для томістів. Проблема видів».

² Поняття тілесності взагалі набуває концептуалізацію лише в ХХ ст. у результаті онтологічного повороту, що дозволив подивитися на людське тіло з нового ракурсу [Див.: 12, с. 2], як це можна спостерігати у М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра.

важливою, аби з 24-х тез томізму,¹ що мали викладатися усім студентам, що вивчали католицьку філософію, 8 було присвячено саме цій темі.

Варто враховувати і той вплив, що його набула томістична філософія через своє тлумачення поняття тіла на подальший розвиток історії філософії, філософії природи та науки. Зокрема, у випадку представників томістичної філософії періоду другої схоластики (наприклад, у Домінго де Сото) спостерігаємо спроби розробити нову фізику. В цих спробах проглядається інтерес до тем вільного падіння тіл та руху у вакуумі. Ці ж спроби трохи пізніше суттєво вплинуть на формування поглядів Галілея [231, с. 69]. Так само на матеріалі філософії другої схоластики та у філософських міркуваннях представників пізніших періодів бачимо, що Аквінат «бере участь» в наукових діалогах з І. Ньютоном, В. Ляйбніцом, Р. Декартом у роботах С. М. Розеллі чи А. Лепіді [Ibid., с. 74–75]. В ХХ ст. Аквінатове вчення в позитивному ключі згадують П. Дюгем та В. Гейзенберг. В цей же час зароджується ціла школа аристотелічного неотомізму, що була орієнтована на створення нової філософії природи на базі томістської теорії, а вчення св. Томи стає корисним інструментом у комунікації науковців та креаціоністів (зокрема, можна згадати таких креаціоністів як В. Шміт, В. Грігель, М. Ткач та ін.). Дослідження поняття тіла у філософії св. Томи спроможне посилити розуміння історії та філософії науки.

Не можна забувати і про впливи вчення Аквіната про тіло і на розвиток тих сфер, що набули проблемного характеру саме у ХХ ст., і є проблемними і зараз: *проблеми біоетики* (зокрема, тема абортів, евтаназії та визначення дієздатності людини), *проблема екоетики* з її розумінням важливості життя тілесного суцього на противагу інструменталістському ставленню до природи, *проблема прав жінок та фемінізму*, що в межах дискусій часто впливає з анатомічних особливостей жіночого тіла та теорій його зародження. Все це на перший погляд видається далеким від вчення св. Томи, а втім аргументи, розроблені та використані Аквінатом ще в ХІІІ ст., активно залучають до дискусії. Тому дослідження поняття

¹ Йдеться про «24 фундаментальні тези офіційної католицької філософії», що були затверджені Папою Пієм Х в 1914 р.

тіла у св. Томи спроможне пояснити ті філософські суперечки, що стосуються найактуальніших на сьогодні проблем, з якими стикається людина.

Окрім того Аквінатова філософія демонструє себе достатньо гнучкою та пластичною системою, що дозволяє їй плідно поєднуватися з іншими підходами та течіями в межах ХХ ст. Це дає підстави говорити про **екзистенціальний** неотомізм, що зосереджується на проблемах людського існування (Е. Жильсон, Ж. Марітен, Дж. Оуенс, Дж. Нейзес), **трансцендентальний** неотомізм, що орієнтувався на спроби поєднати вчення Св. Томи з Кантовою теорією пізнання, картезіанською теорією свідомості, Гайдеггеровою фундаментальною онтологією та персоналізмом М. Шелера (К. Ранер, Е. Корет, П. Руссло, Б. Лонерган, Дж. Марешаль, Е. Штайн, К. Войтила), **аналітичний** неотомізм, що опікується поєднанням вчення Аквіната з філософією мови чи семіотикою (П. Гіч, Е. Анскомб, Б. Девіс, Дж. Ділі), **арістотелічний** неотомізм, зосереджений на спробах поєднати сучасну науку з томізмом (Ш. ДеКоннінк, Б. Ешлі, Дж. Уайсхайпл, В. Воллес). Отже, дослідження Аквінатової теорії тіл дозволяє глибше зрозуміти всі вказані вище напрями філософської думки.

І ще одним важливим моментом у цьому питанні є вплив вчення Томи Аквінського на українську барокову філософію, оскільки відомо, що західна схоластика була ґрунтовним і важливим матеріалом для її розбудови на території сучасної України. Передусім йдеться, звісно ж, про представників вже згаданої другої схоластики, погляди яких самі багато в чому формувалися під впливом Аквіната. А втім, і постать самого Томи Аквінського фігурувала, приміром, в лекціях викладачів Києво-Могилянської академії [26, с. 51], а для декого, як, приміром, для І. Гізеля, Тома був серйозним опонентом в деяких філософських та теологічних питаннях [31, с. 81–88]. Саме тому глибше розуміння філософії св. Томи спроможне не лише краще прояснити специфіку формування вітчизняної філософської традиції, але й посприяти формуванню сучасної української інтерпретації спадщини Аквіната, оскільки на сьогодні Україна не надто багата на спеціалістів зі схоластичної філософії, а латинська філософська термінологія

потребує опрацювання з метою створення уніфікованої системи перекладу філософських понять.

Стан наукової розробки теми. Філософія Томи Аквінського, зокрема ж томістська метафізика, завжди була доволі популярною, якщо не як джерело натхнення, то хоча б як об'єкт критики чи полеміки. Проте, протягом тривалого часу філософія томізму ще не мала світського характеру. Лише в кінці XIX ст. в Європі починають з'являтися перші присвячені томізму періодичні видання зі статтями дослідницького та аналітичного характеру (з 1893-го р. – французькомовний “La revue thomiste”, з 1910-го р. – іспаномовна “La ciencia tomista”, з 1939-го р. – англomовний журнал “The Thomist”), а також перші переклади творів св. Томи національними мовами.

Проте, на теренах Росії та України філософію Томи досить довго не знали, хоча й відомо, що за доби Бароко українські інтелектуали доволі активно полемізували з томізмом. Однією із перших робіт, написаних російською мовою та доступних на теренах України, можна вважати дослідження А. Бронзова «Арістотель та Тома Аквінський у відношенні до їхнього вчення про моральність» (СПб., 1884). Перший доступний для радянського читача переклад уривків з «Суми теології» та «Суми проти язичників», що він належить С. Аверінцеву, вміщено у книгу Ю. Боргоша «Тома Аквінський» в перекладі з польської М. Гуренко (М., 1966).¹ Після цього починають з'являтися серйозні тематичні спеціалізовані дослідження, присвячені спадщині св. Томи. Етику (а також психологію) Аквіната опрацьовували К. Бандуровський («Критика монопсихізму Томою Аквінським», «Поняття «контингентного» та проблема свободи волі у Томи Аквінського» тощо), В. Гертх («Свобода і моральний закон у Томи Аквінського»), естетику – Є.

¹Пізніше російськомовні переклади творів Томи (здебільшого уривками) публікували: К. Бандуровський («Дискусійні питання щодо істини», «Сума теології», «Сума проти язичників», «Коментарі до Арістотелевого трактату «Про душу»»), В. Гайдено («Сума теології», «Сума проти язичників», «Про могутність», «Коментарі до Арістотелевого трактату «Про душу», «Про єдність інтелекту проти аверроїстів», «Дискусійні питання про душу», «Про змішання елементів», «Про витoki природи»), В. Куранова та Ю. Шичалін («Про суще та сутність»), Т. Бородай («Сума проти язичників», «Коментарі до Арістотелевої «Фізики»»), Т. Антонов, Є. Душин, М. Гарнцев («Сума теології»), М. Гейде («Коментарі на книгу «Про причини»»), Ю. Подорога («Про єдність інтелекту проти аверроїстів»), А. Аполонов («Сума теології»).

Дзикевич («Філософсько-естетичні погляди у Томи Аквінського»), натурфілософію – І. Лупандін («Школа Альберта Великого та Арістотелева фізика», «Лекції з історії натурфілософії»).

На території України безпосередньо дослідження оригінальної томістичної філософії та її пізніших європейських інтерпретацій здійснювали митрополит Йосиф Сліпий, В. Котусенко, А. Баумейстер, О. Невмержецька, І. Балабан, І. Савинська, О. Сербін, А. Содомора, П. Содомора та ін. Над дослідженням філософії св. Томи працювали також діаспоряни, зокрема, слід згадати о. Діонісія Тулюка-Кульчицького та В. Олексюка. Наразі україномовному читачу доступні переклади Аквінатових творів «Коментарі до Арістотелевої Політики» (пер. О. Кислюка, передм. В. Котусенка, К., 2003), «Компендіум теології» (пер. В. Котусенка, І. Піговської, А. Поляк), «Сума теології» (пер. П. Содомори, 2010).

Також можна виокремити низку дослідників, що звертали увагу на вплив томістичної філософії на вітчизняну філософську та теологічну спадщину, серед яких М. Симчич, О. Шеремета, В. Стеценко, О. Ліщинська, Я. Угляр, І. Паславський та ін.

Якщо говорити про джерельну базу цього дослідження на матеріалі західних авторів, то це дослідження ґрунтується на роботах Е. Жильсона, Дж. Ділі, Дж. Нейзеса, Е. Кенні, Дж. Віппеля, Х. Зайдля, Д. Шольца, Е. Пегіса, Дж. Оуенса та Н. Кларка. Втім, попри те, що вказані вище автори порушували тему поняття тіла у Аквіната, повноти дослідження цього поняття у томістській традиції все ще бракує, оскільки чимало дослідників доволі відверто нехтують цією темою, не вбачаючи в ній ніякої особливої проблеми чи цінності.

Справді, з точки зору гіломорфічного підходу все ніби вирішено: тіло постає як стала конструкція, складниками якого є форма і матерія. Як носій матеріальних компонентів тіло має в собі певну потенційність. Як носій форми воно приналежне до якогось виду і є актуальним. Насправді ж сам досвід засвідчує хибність такого підходу: в самій природі тіла не бувають сталими, оскільки зароджуються, гинуть, рухаються, підпадають під зміни, деформації, вплив навколишнього середовища. Зведення Аквінатового вчення про тіло до гіломорфізму не лише мінімально описує

доктрину св. Томи, але й не спроможне пояснити динамічність матеріального світу і, консервуючи томізм в проблемах XIII ст., аж ніяк не сприяє модерному переосмисленню робіт Аквіната в межах проблем сьогодення.

І в цьому контексті неймовірно актуальними для цього дослідження є роботи низки представників аристотелічного неотомізму Лавальської школи та школи Рівер Форест, що вперше акцентували увагу на тому, що томістична фізика логічно повинна передувати метафізиці (Ш. де Конінк, Б. Ешлі, Дж. Уайсхайпл, В. Воллес, Р. МакІнерні, Б. Мюлагі), а також роботи їхніх послідовників (В. Сміта, М. Ткача, І. Сімона, Дж. Гоетта, К. Декана, Т. Ларсона, Дж. Кенні, Л. Девана та інших). Ці роботи необхідні, зокрема, для того, щоб якнайкраще осмислити сам рух аристотелічного неотомізму. Окремо ж в контексті цього руху варто відзначити дисертаційне дослідження Дж. Корнольдї «Фізична система св. Томи» (опублікована в 1893 р.), що, мабуть, є однією з перших робіт, повністю присвячених темі томістської філософії природи, зокрема, темі елементів та їх змішанню. Втім, серед авторів томістського ухилу були й такі, що вважали підхід орієнтації на томістичну фізику невиправдано сцієнтичним (В. Шміт, Р. Гаррігу-Лагранж, Д. Шиндлер), пропонуючи натомість зосередитися на епістемології, психології та метафізиці Св. Томи. Згадані автори апелювали до того, що Аквінатове вчення все ж таки передусім стосується людини та її взаємин з Богом, а спроби осмислювати св. Тому крізь призму його філософії природи неухильно спричиняють злиття теорії Аквіната із вченням Арістотеля, роблячи двох різних авторів фактично нероздільними.

Серед інших авторів варто згадати тих, що цікавилися конкретною вузькою проблематикою в межах Аквінатового вчення про тіла, приміром, С. Болднера, А. Ламмера та Т. Ларсона в контексті вчення про рух тіл, зокрема, в межах ідеї про типологізацію руху в просторі на підставі свободи волі та втручання посередників (або ж діячів). Також не можна забувати про Х. Ленг та Дж. МакГінніса в межах осмислення теми природи як такої в контексті того, чим є природа речі та як вона пов'язана із сутністю тілесного суцього, а також в межах їхнього розуміння зміни місця тілами в просторі. Варто відзначити і Р. Хаузера та К. Річардсон, що

зосередилися на теорії зародження та занепаду тіл у зв'язку із принципами природи, зокрема, принципом привації (або ж позбавленості) та принципом діяча. Не можна забувати і про працю Дж. Броуера, що присвячена онтології матеріального світу і в якій чітко прописана критика гілеморфічного підходу як обмеженого в межах інтерпретацій Аквінатового вчення про природу.

Слід також назвати низку авторів, що були зосереджені на розгляді філософії св. Томи з точки зору тих проблем, що є актуальними і для сучасності. Серед найактивніших теоретиків біоетики, що була орієнтована на томізм, варто згадати Е. Анскомб, Д. Хершенова, Р. Кох, М. Макконейла та Дж. Еберля, що зосереджувалися на перипатетичній реальній дефініції людини як раціональної істоти з метою внести свої ідеї щодо проблеми абортів на ранньому етапі вагітності та евтаназії людини.

Сюди ж частково можна вважати приналежними також представників екотомізму (або зеленого томізму) – Дж. ЛеБланк, М. Цішека, К. Томпсона, що осмислювали нераціональне суще з позиції його мети та призначення.

Серед теоретиків томістичного фемінізму не можна забувати про С. ДеКрейн, Дж. Хартеля, Р. Едман та Д. Кейтс, М. Джордж, М. Нолана, Дж. Пассмора та Р. Аттфілда, які намагалися довести, що теорія Аквіната не є мізогінічною, а навпаки є такою, що обґрунтовувала важливість ролі жінки для розвитку людства в християнському вченні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано в межах науково-дослідної теми "Філософія в контексті культури: історія та сучасність", (номер державної реєстрації: 0110U001268) на кафедрі філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Мета цього дисертаційного дослідження полягає у визначенні місця поняття "*corpus*" (тіло) у філософській системі св. Томи.

Для здійснення мети передбачено виконання таких **завдань**:

1. З'ясувати контексти, в яких фігурує поняття "*corpus*" в томістських творах, виявити, предметом якої філософської дисципліни воно є та яку дефініцію Аквінат йому надає.
2. Встановити контекст, в якому Аквінат сформував своє розуміння поняття тіла та виявити, хто з попередників найбільше вплинув на це формування.
3. Простежити зміни в розумінні поняття тіла в Аквіната в різні періоди його творчості.
4. Визначити причини складності (і складеності) матеріального світу, а також підстави зародження та знищення тілесного суцього, згідно із вченням св. Томи Аквінського.
5. Виявити, що саме є підґрунтям партикуляризації тілесного суцього на думку Аквіната.
6. Встановити, у який спосіб Тома Аквінський осмислює можливості пізнавати тілесне суще, та з'ясувати, що саме є джерелом людського знання про матеріальний світ, а також виявити основні підходи до розуміння поняття тіла у св. Томи, запропоновані пізнішими неотомістами.

Об'єктом дослідження є філософська система святого Томи Аквінського загалом, **предметом** – вчення Аквіната про тіло.

Методологічні засади дослідження. Текстологічний аналіз першоджерел томістичного корпусу передбачає необхідність залучення герменевтичного методу, відповідно до якого, тексти розглянуто як частину цілісної інтелектуальної системи, а розуміння цієї системи здобуто завдяки докладному вивченню самих текстів. Навіть більше, орієнтація на першоджерела зумовила необхідність застосувати, з одного боку, елементи методу статистичного аналізу, що допомогло встановити частоту слововжитку, а отже, і важливість тих чи інших понять для Аквіната, а з іншого, історико-порівняльний та генеалогічний методи, що дозволили виявити, яким чином змінювалися погляди Аквіната щодо одного й того ж поняття з часом та у різних текстах. У зв'язку із необхідністю орієнтуватися на попередників Аквіната, що могли мати чи не найбільший вплив на нього, щодо

деяких концептів було залучено елементи методу історії понять (наприклад, щодо самого поняття «тіло», а також поняття «матерія», «привація» тощо).

Джерельну базу дисертації становлять латиномовні роботи св. Томи різних періодів його творчості, передусім же роботи, орієнтовані на тлумачення Аристотелевих книг фізичного корпусу («Фізика», «Про зародження та занепад», «Про небо та землю» тощо), самодостатні твори Томи («Про суще та сутність», «Коментарі до Сентенцій Петра Ломбардського», «Сума теології», «Про принципи природи» тощо), а також різні твори Аристотеля (у перекладах російською та англійською мовами), Авіцени (в латинському варіанті та англійською там, де латинський аналог відсутній чи не був доступний), Аверроеса. Окремими позиціями йдуть оригінальні роботи неотомістів ХХ ст.: Е. Анскомб, В. Воллеса, М. Адлера, Б. Мюлагі та інших.

Наукова новизна полягає в тому, що це дослідження є першим, що зосереджене на понятті тіла у філософії св. Томи максимально комплексно і з позицій не лише гілеморфізму, але й з точки зору вчення Аквіната про зміну та мінливість світу. Зокрема, пропонується також аналіз теми зародження та занепаду живих та неживих тіл, що передбачає, отже, зосередження на підставах зміни (як руху, так і акцидентальної чи субстанційної зміни).

В цьому дослідженні *вперше*:

- продемонстровано причини виникнення різних дефініцій поняття “*corpus*” у св. Томи. В ранній період творчості для Аквіната буде характерним визначення цього поняття через його субстанційність та форму, в час же роботи над коментарями до книг Аристотеля св. Тома математизує визначення, осмислюючи тіло як вид кількості або подільний континуум.
- Пояснено, яким чином Аквінатова позиція щодо живих тіл, зокрема щодо смерті тіл, набула неабиякої актуальності в ХХ ст., зокрема в контексті біоетики, екотомізму та фемінізму, а також продемонстровано вплив Аквінатового вчення про тіло на формування аристотелічного неотомізму.

- Доведено, що динамічність та мінливість в томістичній філософії є саме тими основними характеристиками тіла, що тіло і визначають. Якщо матеріальний світ складається з партикулярних тіл, то саме завдяки позбавленості, зінакшенню та зростанню буде здійснюватися якісна індивідуація, а через зародження та субстанційну зміну – кількісна.

Набуло подальшого розвитку:

- осмислення неотомістами ідеї про те, що в томістському вченні про тіла існує проблема ідентифікації окремих матеріальних речей, приміром, елементів, з яких складається усе суще, або ж артефактів, які не є природними речами.

Уточнено:

- особливості поняття тіла у філософській системі Аквіната як інструмента для створення зв'язку між різними філософськими дисциплінами (метафізикою, філософією природи, математикою, епістемологією, психологією). Цей інструмент є достатньо значущим, аби в кожній з цих дисциплін фігурувати та бути використаним і окремо обґрунтованим.
- Особливості томістичного вчення про діяча як один із принципів природи, а також ідеї Аквіната про саморушійність, що у комплексі стали причиною для св. Томи заперечувати можливість виникнення субстанційної форми тіла *ex nihilo*.

Що ж до **практичного значення здобутих результатів**, то результати може бути використано під час викладання таких філософських курсів як історія середньовічної філософії, томізм та неотомізм, історія науки та загальний курс метафізики.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою дисертантки. Її положення та висновки містять новизну та були одержані у результаті комплексної роботи автора з першоджерелами та науковими працями, пов'язаними з предметом та об'єктом цього дослідження.

Апробація результатів дослідження Результати було апробовано шляхом участі в міжнародних наукових конференціях, зокрема в Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету» (Київ, КНУТШ, 15-16 квітня 2014, 20-21 квітня 2016), а також в:

1. IX студентсько-аспірантській міждисциплінарній конференції "Філософія. Нове покоління" (Київ, НАУКМА, 20–21 березня 2014 р.)
2. X студентсько-аспірантській міжнародній конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НАУКМА, 21-22 травня 2015 р.)
3. Міжнародній науковій конференції «Філософія. Нове покоління–2016»: «Філософія: Між природничими та гуманітарними науками» (Київ, НаУКМА, 24–25 березня 2016 р.).

Публікації. Результати дисертаційного дослідження висвітлено в 6-ти наукових публікаціях, 4 з яких входять до переліку наукових видань, затверджених ВАК, а ще 2 опубліковано у виданнях, що не лише входять до такого переліку, але й індексуються міжнародною наукометричною базою Index Copernicus. Окремі положення дослідження було викладено та опубліковано в 5-ти збірниках тез до конференцій.

Структура роботи зумовлена метою і завданнями дослідження та відповідає логіці розкриття теми. Робота складається зі вступу, висновку, чотирьох розділів та списку джерел. Загальний обсяг тексту роботи (без додатків та списку літератури) становить 8 друкованих аркушів або ж 163 сторінки. Перелік використаних джерел має обсяг в 23 сторінки і налічує 242 позиції.

РОЗДІЛ 1. МЕЖІ ПОНЯТТЯ "CORPUS" У СФЕРІ ФІЛОСОФІЇ

Для середньовічної християнської філософії проблема взаємин тілесного та нетілесного стоїть особливо гостро. Це передусім пов'язано з тим, що у світоглядній картині європейця ще на початку I тис. н. е. людського тіла набуває Особа, що могутніша, досконаліша і сильніша, ніж людина. В Старому Заповіті Особа у своєму зверненні до Мойсея стверджує: "*Ego sum qui sum*" («ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» або «Я той, хто є») (Вих. 3: 14).

Даний в Одкровенні, але не даний чуттєво Бог стає темою для філософування, а разом з цим чимало філософського інтересу викликають проблеми, що виникають в межах нового світобачення, створеного християнством: ідея Трійці, божественність Христа, виправдання Бога, тема Його імен, співвідношення справедливості та милосердя, обґрунтування можливості висловлювати істинне про світ божественного. Перед людиною постає необхідність вписати себе в світ божественного походження та з'ясувати, яким чином сама вона причетна до Бога, а отже, встановити, в яких стосунках перебувають створений і божественний світи. Середньовічну філософію можна розглядати як одну зі спроб відповісти на ці питання, адже основний акцент в ній робиться не на самому способі буття Бога, оскільки Він не є повністю пізнаваним, а на тому, які наслідки з цього способу буття впливають для людини.

Інакше кажучи, середньовічна проблематика не є відокремленою від реальних проблем людини. Аквінат, розпочинаючи «Трактат про єдиного Бога» своєї «Суми теології», говорить: «головною метою нашого священного вчення є донесення знань про Бога, і не лише про те, що Він є Сам у собі, але про те, що Він є джерелом і кінцем речей, а особливо ж розумного сотвореного» [STh. I, Prooem. ad q. 2].¹ Чому ж особливим є це розумне сотворене? Чим так принципово відрізняється воно від іншого матеріального світу? Адже все небожественне суще має спільну матеріальну або ж тілесну складову.

¹«Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae».

За доби елеатів, приміром, сама по собі ця проблема стояти не могла. Вписана в космос антична людина могла підпадати, приміром, під принцип πάντα ρεῖ Геракліта або під те, що називав буттям Парменід, проте, вона була одним цілим зі світом, в якому перебувала.

Однак вже у Платона ми бачимо дуалізацію світу, в якому один світ сповнений досконалостей, а інший – тілесний, що несе на собі відбиток тлінності та обмеженості. Ці світи настільки різні, що поступово виникає проблема, пов'язана з необхідністю обґрунтувати саму можливість існування нижчого світу, який очевидно є контингентним. Отож, проблема за умов подвоєння реальності полягає в тому, що дві реальності або існують незалежно одна від одної, або ж утворюють певну структуру, в якій одній реальності буття притаманне у більшій мірі, ніж іншій, а отже, нижча реальність радше наділена небуттям у порівнянні з вищою.

Небуття як відмінність у Платона, δύναντις у Арістотеля – все це спроби подолати меонізацію суцього. Ця проблема матиме неймовірну актуальність і для християнської філософії: якщо є досконалий Бог, то для чого потрібне усе інше? І як все це інше взагалі можливе?

Осмилення проблеми співвідношення створеного суцього та божественного світу породжує зрештою чимало цікавих філософських теорій та підходів. Це, з одного боку, вчення про *analogia entis*, *univocatio* та *aequivocatio entis*, що ґрунтуються на темі співвідношення буття різнірідних суцих. Це також і вчення про трансцендентальні характеристики суцього (*passiones entis*), через яке філософи прагнули встановити ту спільність, що може бути притаманна будь-якому суцому, а, отже, дозволить людині вписати себе у світ. Такі міркування характерні для схоластичного типу мислення.

Згідно з тезами Дж. Бамптона, схоластика є результатом спроб вирішення проблеми співвідношення віри і розуму [Див.: 46, с. 5–11]. Проте, є й дещо банальніша причина, що пов'язана радше з соціально-культурними умовами Європи. Зокрема, схоластику як спосіб філософування можна розглядати в контексті зародження університетської освіти, в межах якої функціонувала система

семи вільних мистецтв (*septem artes liberales*), що була викладена Марціаном Капеллою (до 410 – після 434) в книзі «Сатирикон, або про одруження Філології та Меркурія» (“*Satyricon sive De nuptiis Philologiae et Mercurii libri novem*”) та підхоплена Боецієм та Кассіодором [Див.: 32, с. 8]. Ця система в своєму зосередженні на граматиці та риториці була орієнтована на Арістотеля. Окрім того, доступність текстів Арістотеля латиною в перекладах Боеція, Якоба Венеціанського, а пізніше – Міхаеля Скота, Вільяма з Мьорбеке, а також мусульманських перекладачів, суттєво вплинула на поширення перипатетичних ідей та проблем в культурному світі Середньовіччя: як в межах західного, так і в межах арабського світу. Оскільки твори Платона та неоплатоніків почали активно поширюватися латинською мовою завдяки перекладам творів східної патристики, здійсненим Еріугеною, вони не мали такого потужного впливу на ранню схоластику, як Арістотель. Однак уже в творах Аквіната помітне близьке знайомство філософа з неоплатонізмом, ймовірно через переклади Проклових «Першооснов теології» Вільяма з Мьорбеке. Так, приміром, відомою є історія про інтерес інтелектуальних кіл Середньовіччя до «Книги Арістотеля про витлумачення чистого блага» (“*Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*” або ж “*Liber de causis*”) в перекладі латиною Жерара із Кремону, що тривалий час приписувалася Стагіриту. Проте, вже Аквінат в «Коментарях до «Книги про причини» зауважував, що ця книга, ймовірно, є конспектом «Першооснов теології» Прокла, здійсненим кимсь із арабських філософів [Див.: 32, с. 206].

Отже, проблематика, з якою працював Аквінат та його підходи до розв’язання філософських проблем мають потужний перипатетичний вплив, про що свідчать, приміром, і Аквінатів гілеморфізм, і вчення про душу, і специфіка доказів буття Бога, і зосередження на емпіричній складовій пізнання тощо. Проте св. Тома не є чистим арістотеліком, оскільки його вчення було сформовано також через інтерпретації Стагірита, здійснені Авіценою та Аверроесом, не кажучи вже про деяку неоплатонічну складову вчення св. Томи.

Враховуючи ж ту велику кількість тем, що підпадали під інтерес Аквіната, слід, по-перше, з’ясувати, в яких тематичних блоках та філософських контекстах

Аквінат використовує поняття “*corpus*”, а по-друге, провести демаркаційну лінію між дисциплінами, щоб встановити, предметами якої філософської дисципліни є тіло та тілесний світ. Саме цьому і присвячено цей розділ.

1.1. Місце поняття тіла серед головних тем філософування св. Томи

Тома Аквінський є автором чималої кількості філософських та теологічних робіт середньовічної доби, що мали неабиякий вплив на розвиток філософської думки як за життя Аквіната, так і в подальші часи, зокрема, як в період так званої «другої схоластики», так і в ХХ ст. Його тексти набули чималої кількості інтерпретацій і породили немало дискусій, тож наразі будь-яке дослідження томістської філософії вимагає ознайомлення з великою кількістю критичної літератури, а в останнє десятиліття – сканованих рукописів, навіть порталів та блогів з критичним наповненням. І навіть більше, з’являються спроби адаптувати філософію св. Томи до сучасності, тобто знайти відповіді на питання, що їх породжує сьогодення. Все це сприяє глибшому розумінню філософії св. Томи. А зацифрування корпусу творів Аквіната виявляється дуже корисним для удосконалення методології, оскільки надає змогу відстежувати використання тих чи інших понять в контекстах та оцінювати частоту слововжитку.

Приміром, віртуальна база, створена за сприяння дослідника Середньовіччя та відомого неотоміста Е. Аларкона, демонструє, що в своїх творах Аквінат вживає слово “*corpus*” в усіх його можливих формах більш ніж 27 тисяч разів у більш ніж 10 тисячах місць (якщо не враховувати твори сумнівної атрибуції, які втім додають не таку вже й суттєву частку – ще близько 4 тис. згадок в 1 тис. місць).¹

І попри таке активне застосування цього поняття, проблему тіла, якщо не брати до уваги тему взаємодії тіла та душі,² в томістичній філософії досліджено

¹Підрахунок здійснюється на базі розділу Index Thomisticum, що був розроблений Р. Бузою: <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age;jsessionid=FB64DE1E5BF9C192E0A0A7A867398944>. – Перевірено: 18.01.2019.

²Для порівняння, коли йдеться про поняття душі – “*anima*”, то в автентичних творах Аквіната знаходимо 32286 згадок в 13081 місці. Найбільше в «Коментарях до Сентенцій», «Сумі теології», в диспутаційних питаннях «Про душу» та «Про істину», в коментарях до Арістотелевого трактату «Про

значно гірше, аніж тему акту буття (“*actus essendi*” – лише 17 згадок в текстах св. Томи), яка на думку О. Гонзалеса, є наріжною для філософії самого Томи та подальшого томізму [96]. Справді дотичні до проблеми тіла дослідження спостерігаємо лише у представників аристотелічного неотомізму, що буде показано в підрозділі 2.4. цієї роботи, а також у таких окремих дослідників-неотомістів як Дж. А. МакВільямс, Г. Гаррігу-Лагранж, Дж. Корнольдї, В Сміт та ін.

Проте, саме в цій частині роботи наше завдання полягає в тому, аби з’ясувати, в яких контекстах фігурує поняття «*corpus*» та його похідні форми в творах св. Томи.

Серед творів, в яких найчастіше фігурує це поняття, варто згадати:

1. «Суму теології» (1265–1273) – фактично останній глобальний твір Аквіната, найповніший компендіум його вчення – 7387 згадок.
2. «Коментарі до «Сентенцій» (1251–1256) – також один з глобальних творів раннього періоду, в якому відсутня якась одна єдина конкретна тема філософування – 5524 згадки.
3. «Суму проти язичників» (1259–1264) – текст, подібний своїм тематичним різноманіттям до двох вищезгаданих творів – 2053 згадки.
4. «Коментарі до твору «Про небо та світ» (1272–1273) – твір-тлумачення відомої аристотелівської книги, перша частина якої чи не найбільше серед інших природознавчих творів подає тлумачення тіла – 1752 згадки.
5. «Диспутаційні питання про істину» (1256–1259) – твір метафізичного спрямування, основними темами якого є обґрунтування трансцендентальних характеристик суцього, проблема пізнання суцього Богом та теорія людського пізнання – 1071 згадка.
6. «Диспутаційні питання про душу» (1265–1266), в якому Аквінат зосереджується на викладенні власних психологічної та гносеологічної теорій – 874 згадки.

душу», а особливо багато – в трактатах теологічного спрямування – в «Компендіумі теології» – 470 згадок, а також в коментарях до Євангелій: «Іоанна» – 517 згадок, «Матея» – 350 згадок.

7. «Диспутаційні питання про могутність» (1265–1266) – твір, присвячений взаємодії суцього та божественного в контексті проблеми творення, збереження та подальшого явлення (приміром, через дива) – 862 згадки.
8. «Коментарі до Арістотелевої «Фізики» (1268–1269) – твір-коментар до одного з найфундаментальніших природознавчих творів Стагірита – 830 згадок.

Побіжний огляд цих даних змушує замислитися над тим, що саме в творах радше метафізичного спрямування (зокрема, п. 1, 2, 3 в списку, наведеному вище) Аквінат частіше звертається до проблеми тіла, аніж в природознавчих, значна кількість яких навіть не потрапила в тематичну вісімку через несуттєву частку згадок цього поняття.

Проте варто розуміти, що, по-перше, як вже зазначалося, томістичні фізика та метафізика йдуть пліч-о-пліч, по-друге, всі ці твори досить великі за обсягом (в порівнянні навіть з тими ж «Коментарями до книги «Про небо та світ»), а, по-третє, слово «тіло», як і в українській мові, фігурує в латині (зокрема, і в Аквінатових творах) в чималій кількості значень.

Важливо також взяти до уваги той аспект, що поняття “*corpus*” не єдине, що позначає дещо тілесне. Ще одним таким поняттям є “*caro*”, плоть. Звичайний підрахунок частоти слововжитку демонструє, що це поняття застосоване Аквінатовим 9637 разів в 4422 місцях, що доволі часто, аби знехтувати цим поняттям. Але достатньо звернути увагу на те, в яких саме творах це поняття найчастіше вживане, щоб дійти висновку, що воно має дещо відмінні від “*corpus*” конотації.

У випадку “*caro*” звісно ж найбільше згадок буде в великих творах (наприклад, в «Сумі теології» – 1392 згадки в 902 місцях, в «Коментарях до Сентенцій Петра Ломбардського» – 1329 згадок в 848 місцях). Якщо уникати розгляду таких великих та багатих на різну філософську тематику творів, аби не спричинити статистичну похибку, то перше, що впадає в око, це те, що це поняття фігурує переважно в творах теологічного спрямування, зокрема, в коментарях: в «Золотому ланцюгу» до Матея – 412 згадок в 176 місцях, до Марка – 141 згадка в

68 місцях, до Луки – 343 згадки в 171 місці, до Йоанна – 418 згадок в 155 місцях,¹ або в коментарях до Євангелія (наприклад, до Йоанна – 500 згадок в 126 місцях) та Старого Заповіту (206 згадок в 122 місцях). Що ж до тих творів, що є репрезентативними по частоті згадок поняття “*corpus*”, то, приміром, в коментарях до творів Арістотеля слово “*caro*” майже не фігурує.

Л. Шюц² в «Томістичному Лексиконі» прояснює ситуацію, вказуючи, що в Аквінатовій термінології антонімом до поняття “*corpus*” є “*anima*”, а до поняття “*caro*” – “*spiritus*” [58], тож в тих випадках, коли Аквінат повинен говорити як теолог (приміром, в міркуваннях про плоть Христову), він застосовує поняття “*caro*”. Водночас, коли йдеться про розв’язання філософських питань, Аквінат радше застосовує “*corpus*”.

У випадку ж поняття “*corpus*” загалом є 6 похідних форм, які застосовує Аквінат: “*corpus*”, “*corporeitas*”, “*corpulentia*”, “*corporeus*”, “*corporalis*”, “*corpulentus*”. В процесі аналізу даних, поданих в «Томістичному Лексиконі», що був підготовлений Л. Шюцом, складається враження, що сам Л. Шюц найчастіше ототожнював деякі з цих понять. Приміром, в статті “*Corporalis*” він вказує на синонімічність цього терміну до поняття “*corporeus*” [65]. Справді, ці слова є синонімами, проте, часто Аквінат, як ми покажемо далі, вживає їх у різних контекстах. Водночас, в статті “*Corpulentus*” Шюц зазначає, що це поняття означає у Аквіната «грубий, фізичний, огрядний» [66].

“**Corpulentus**”³ – найрідше вживане з усіх трьох прикметників слово, яке, коли йдеться про людей, означає «огрядний», а в тих місцях, де стосується сфери філософії, застосовується в контексті теми істинної природи людини. Загалом спостерігаємо 2 словосполучення філософського спрямування з цим

¹В контексті «Золотого ланцюга» варто враховувати, що в цій роботі Аквінат надає інтерпретацію св. Письма, наводячи цитати Орігена, Беди, Йоанна Дамаскіна, Августина, Алкуїна, Ієроніма, Йоанна Златоуста та інших, тож фігурування поняття “*caro*” є часто вибором згаданих вище авторів, а не самого Аквіната.

²Людвіг Шюц (1838–1901) – католицький священик, неотоміст, відомий передусім своїм томістичним лексиконом, а також творами «Вступ до філософії» (“*Einleitung in die Philosophie*”, 1879) та «Докази безсмертя людської душі» (“*Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele*”, 1874).

³Поняття є прикметником, сформованим через поєднання слова “*corpus*” із суфіксом *-ulentus*, що його можна було б умовно перекласти як сповнений чогось. Іншими словами, “*corpulentus*” – це сповнений тіла. Словники часто подають до цього переклад «опасистий», «повний», але також і «тілесний».

прикметником: “*materia corpulenta*” та “*substantia corpulenta*”. Приміром, в книзі «Про могутність» [De Potentia q. 3, a. 11 ad 8] та в коментарях до «Сентенцій» Петра Ломбардського [In Sent. II, d.3, q.2, a.2, а також в різних місцях книги III] Аквінату йдеться про узгодження Біблійного вчення з перипатетичною філософією у питаннях прояснення походження людини, оскільки людина, з одного боку, веде свій рід від Адама, а з іншого, її субстанція відірвана від Адамової субстанції. Втім, слово це в творах Аквіната спостерігаємо настільки рідко (та ще й переважно в ранніх творах), що говорити про його значущість для філософії св. Томи підстав немає.

Інша річ, коли йдеться про поняття “**corporalis**”,¹ яке, очевидно, є найуживанішим прикметником для позначення тілесного. Уважний розгляд вжитку цього поняття в творах Аквіната демонструє, що застосування цього поняття є доволі широким і актуальним переважно для більш ранніх творів, зокрема, йдеться про книги I і II «Коментарів до «Сентенцій» Петра Ломбардського». Приміром, Аквінат застосовує його в таких сферах:

1) Епістемологія – в межах теми фантазмів, що розкрита засобами протиставлення інтелекту та тіла [наприклад, в In Sent. I, d.3, q.1, a.1, arg. 5], або в межах теми сприйняття суцього через зв’язок кількості, тілесності та руху [De Potentia, q. 3, a. 7 co].

2) Метафізика – в межах міркувань про самотійну суцність та незалежність від зовнішніх діячів чи чинників через дистинкцію між тілесними та духовними субстанціями [De Sub. Separ., cap. 8 co]. Загалом, в межах метафізичної проблематики в ранніх творах цей термін фігурує переважно з метою позначення дистинкції та протиставлення матеріального та формального, фізичного та інтелігенції [напр. в In Sent. II, d. 1, q. 2, a. 3 co; Ibid. d. 2, q. 1, a. 3 arg. 2; STh I, 50 pr.; Ibid. q. 57, a. 4 ad 3 etc.].

¹ *Corporalis* – ще один прикметник, що позначає тілесність, хоча дослівно він означає «той, що стосується тіла» через поєднання слів “*corpus*” та суфікса –*alis*, який якраз і позначає властивість чи приналежність.

3) Теологія – в контексті тіла Христового взагалі [In Sent. IV, d.10, q.1, a. 2 qс. 2 ad 3] а також в контексті теми трансубстанціації [Ibid.].

4) Фізика – в межах тем про відмінності між простими та змішаними тілами, про простий та циркулярний рух, а також з метою обґрунтування необхідності такої тілесної субстанції, що була б первинною щодо інших навколо нас [наприклад, в De caelo 1, 4, n. 9], тобто також часто з дистинктивною метою.

“**Corporeus**”¹ – прикметник, що є синонімом до “*corporalis*”, а найчастіше фігурує з метою розмежування тілесного і безтілесного [напр., в In Sent I. d. 3, q. 3, a. 3, 1 arg. 1; ScG. II, 56, n.12].

“**Corpulentia**”² – слово, що найчастіше використане Аквінатором як негативна характеристика, приміром, «огрядність» в або як метафора грубого і неотесаного (наприклад, метафора земного на протигагу небесному) [в Contra Errores 2, с. 40 со]. Втім, огрядний або сповнений тіла – характеристика, що стає корисною під час обґрунтування теми заповнення місця через зростання (в 4-й книзі коментарів до «Сентенцій Петра Ломбардського») та для пояснення причини неможливості перебувати двом тілам в одному місці [в In Sent., d. 44, q. 2, a. 2 arg. 2 с.].

“**Corporeitas**”³ – нечасте в лексиконі св. Томи поняття, що фактично означає «тілесність». Втім Аквінат його часом залучає не з метою демонстрації філософськості цього поняття, а радше для позначення його зв’язку із субстанційною формою для вписання тіл в родо-видову ієрархію, а також зв’язку із формою акцидентальною, що дозволяє філософу визначати тілесність як «три виміри, що тіло і конституують» [ScG IV, 81].

“**Corpus**” – найпоширеніший термін в томістичному лексиконі, що очевидно і позначає тіло. Воно фігурує в усьому різноманітті філософських та теологічних тем. Втім, в різні періоди творчості Аквіната воно набуває різної інтерпретації, отримуючи з часом більшу деталізацію властивостей. Приміром, в найбільш ранній

¹ *Corporeus* – також приметник, що дослівно українською перекладатиметься як «тілесний», а в латинській мові, як засвідчує закінчення, вказує на приналежність чи стосунок до тіла, а також може фігурувати в значенні «той, що містить тіло чи складається з тіла».

² *Corpulentia* – іменник, закінчення якого вказує на властивість суб’єкта.

³ *Corporeitas* – іменник, закінчення якого вказує на якість чи стан.

період, в час написання коментарів до «Сентенцій» Петра Ломбардського, Аквінат вже починає говорити про те, що тіло визначається через три виміри [In Sent. I, d. 25, q. 1, 1 ad 1], а ось в творі «Про суще та сутність» він пропонує більш розгорнутий виклад поняття, вказуючи, що про тіло (*corpus*) ми можемо говорити дwoяко:

1. З огляду на те, що тіло належить до роду субстанцій, бо має таку природу, що в ньому можуть бути визначені три виміри. І ці три виміри і є тілом, приналежним до роду кількості.
2. Тіло є інтегральною матеріальною частиною живого (за умови, що жива істота самим тілом не обмежується, маючи дещо, що буде не-тілом – душу). Це означає, що «тіло» має таку форму, завдяки якій можна говорити про три виміри речі, незалежно від того, якою саме є ця форма. [De Ente II, 28-29].

Варто зауважити, що Аквінат, говорячи про “*corpus*”, по суті відтворює Аристотелеве поняття σῶμα, що його Аристотель визначає як дещо, що має три виміри [De Caelo I, 1, 268a7-10 чи In Phys. III, 5, 204b20].¹ Втім як буде продемонстровано в наступному розділі, в цей період Аквінат більше орієнтувався на Аверроєсову інтерпретацію Аристотеля, що дозволяло йому робити акцент на зв’язку тіла та форми. Справді, з одного боку ми передбачаємо, що матерія та форма сполучаються, оскільки чи не найбільше пасують одна одній. Душа постає щодо тіла як субстанційна форма, що визначає носія цієї злуки як субстанцію. Водночас тілу притаманна і форма конкретно такого тіла, що дозволяє людському тілу бути саме людським тілом. Проблема виникає на рівні зародження та занепаду субстанції, чому буде присвячено наступні розділи. І якщо з неживими тілами тема сполучення не є такою проблемною, то у випадку ж із зародженням живих тіл, зокрема, людського тіла, ця тема є настільки невирішеною, що навіть в ХХ ст. точитимуться суперечки щодо того, яким чином, згідно з томізмом, можливе зародження, в який момент воно, так би мовити, *актуалізується*: в момент злиття сімені з яйцеклітиною, чи з моменту набуття зиготою субстанційної форми?²

¹ Дж. Макгінніс влучно звертає увагу, що таке ж визначення Евклід використовує в «Началах» [139, с. 52].

² Зокрема, як буде продемонстровано в підрозділі 4.2. цієї роботи, сам підхід Аквіната різко суперечить основній доктрині католицизму щодо моменту зародження живого, що була прописана в

Приміром, можемо вказати на позиції Е. Пельєґріно чи Р. Дорфлінгера на користь набуття душі в момент злиття на противагу поглядам К. Раннера, Дж. Донселя та Р. МакКорміка на користь немоментального набуття душі.

Та ж ситуація виникає і з поняттям смерті. Що є смертю в усій повноті цього поняття: втрата субстанційної форми чи розкладання тіла, чи обидва моменти?

В пізніших творах Аквінат відступає від прив'язки до форми і зосереджується на «математизації» тіла:

1. Тіло постає як «континуум, що поділяється усіяко в усіх частинах щодо всіх вимірів»¹ [De Caelo, I, 2, 1]. Це визначення Аквінат бере з твору «Про небо та світ» Арістотеля.
2. Тілом позначаються три виміри, оскільки через них тіло становить вид кількості [STh I, q. 18, a. 2 c.].
3. Тіло як повна² величина може розглядатися з точки зору математики, отже, з позицій кількості, також може бути природним, тобто, розглядатися через форму і матерію [STh I, q. 7, a. 3 c.].

Отже, як бачимо, в томістичному лексиконі поняття “*corpus*” фігурує часто і в багатьох значеннях. Загалом св. Тома використовує шість форм цього слова, частково як синоніми, частково з метою обґрунтування тієї чи іншої теми. Втім, для Аквіната, як бачимо з аналізу слововжитку, принциповим для поняття тіла є саме тривимірність та осмислення його з точки зору гілєморфізму.

Втім же, важливим для розуміння поняття “*corpus*” є глибший розгляд контекстів застосування цього терміну. Зокрема, важливо з'ясувати, чи однаково воно застосоване в межах різних сфер філософування.

енциклопедії Папи Павла VI “*Humanae vitae*” від 1968 року. Таким чином неотомізм набув «розколу» в цій позиції через розуміння того, що св. Тому Аквінського можна інтерпретувати як апологета абортів на ранній стадії вагітності. Тому, з одного боку, в неотомізмі ХХ ст. спостерігаємо спроби переосмислити теорію Аквіната таким чином, щоб ця «апологетична» інтерпретація видавалася недостовірною (наприклад, у роботах Т. Сімодса чи М. Р. Ванден Бут), з іншого ж, – заклики усвідомити, що позиція Церкви може не збігатися з позиціями філософів, та припинити приписувати Аквінату ту точку зору, що йому суперечить (наприклад, у творах Р. Паснао чи В.Воллеса).

¹ “...corpus est continuum quod est divisibile omniquaque, idest ad omnem partem, vel secundum omnem dimensionem”.

² В De Caelo I, 2, 1 Аквінат також говорить про тіло як про досконалу величину.

1.2. Тіло як об'єкт філософування

Як було продемонстровано в попередньому підрозділі, слово “*corpus*” в усіх своїх значеннях є одним із найчастіше вживаних понять в лексиконі Аквіната. Це поняття присутнє як в автентичних текстах самого св. Томи, так і в текстах, що мають сумнівне авторство, але входять в томістичне коло і часто Аквінату приписуються. Якщо не брати до уваги побутові значення цього поняття, то слід розуміти, що для того, аби відповісти на питання про те, чим є тіло у філософії св. Томи, необхідно розбудувати максимально повну картину світу в такому вигляді, як її бачив сам Аквінат. Більшість дослідників найчастіше описували часткові чи похідні аспекти цієї теми, приміром, систему взаємодії між елементами, окремі питання щодо руху тіл в просторі чи обмеженості матеріального світу, але ми не можемо говорити про те, що цю тему було подано достатньо широко.

Варто розуміти, що проблема тіла стосуватиметься не однієї дисципліни, а радше низки філософських дисциплін.¹ З одного боку, у своєму стосунку до концепту душі, поняття тіла входить в коло проблемних понять **психології** у тому вигляді, як її розуміли в середньовічній парадигмі, з іншого боку, тіло є одним із джерел пізнання, адже Аквінат в своїх працях уникав викладу ідей про позачуттєву інтелектуальну інтуїцію людей як земних істот, беручи до уваги переважно інтуїцію чуттєву, надаючи особливого статусу тілу в процесі пізнання. Це означає, що тіло слід розглядати також з позиції **епістемології**.²

¹ В цьому випадку, коли згадуються дисципліни, то враховуються так звані «умоглядні» (на відміну від практичних) дисципліни, про які писали ще Арістотель, Порфирій, Боецій, і сам Тома з точки зору того, що буде предметом такої дисципліни. Таким чином, до переліку дисциплін входять математика, фізика, метафізика (або ж теологія).

Оскільки ж поняття тіла стосується також людини, що вирізняється серед іншого сущого через притаманність їй розумної душі, то поняття тіла можна розглядати також з точки зору психології чи гносеології, що, хоч і не входять до класичного поділу дисциплін, здійсненого Марціаном Капеллою, але відсилають нас до неоплатонічної традиції виокремлювати як окрему дисципліну саме ту, якій йдеться, за висловом Р. Паранька, про «духовні сутності, що zdeградували через зв'язок із тілом» [Див. в: 9, с. 101]. Загалом саме цей розподіл, включно з епістемологією, доданою в цій роботі відносно сучасною дисципліною, є орієнтиром для побудови структури цього дослідження.

² Приміром, А Содомира в своєму дисертаційному дослідженні «Система термінів Томи з Аквіно та її рецепція в українському філософському контексті», досліджуючи структуру терміносистем Аквіната, зокрема, і засобами лінгвістичного методу, розглядає поняття тіла в межах розділу «Гносеологічні терміни у філософії Томи» [28].

Окрім того, серед усіх значень поняття “*corpus*”, що фігурують в томістичному словнику, одне з них («природне тіло») стосуватиметься сфери **філософії природи** та буде пов’язане зі звичними для аристотелівської фізики поняттями руху, часу, місця, зміни, зародження та загибелі, а отже, буде дотичним до проблеми елементів, сумішей, віртуальності та навіть до концепції небесних тіл. Звісно ж, томістська фізика не є фізикою в сучасному розумінні цього слова, оскільки їй бракує фактажу про світ, що здобувається засобами експериментів, правильної методології та верифікації даних. Окрім того, чимало фізичних теорій, що походять ще з Аристотелевої фізики, з часом було спростовано, а ще частина фактів через притаманну їм наївність навіть не потребують спростування. Однак мета цього дисертаційного дослідження полягає не в апологетиці томістичної фізики і не в з’ясуванні її слабких місць. Навіть більше, оскільки більшість тез аристотелівсько-томістичної фізики було обґрунтовано засобами філософії, то йдеться саме про філософську фізику (чи філософську біологію, якщо ми розглядатимемо контингентні характеристики живих тіл з чуттєвою душею). До того ж, як вказує М. Адлер, наукові дисципліни, що нині протиставляються філософії, загалом орієнтуються на визначення тіла через акцидентальні характеристики. Приміром, хімія та фізика розглядатимуть тіло з огляду на густину, температуру плавлення чи горіння, вагу та масу, специфіку елементарних часток, що складатимуть це тіло, силу зв’язку між цими частками і т.д. [33, с. 103], тобто на ті характеристики, що різнитимуться у об’єктів одного виду не в аристотелівському значенні цього слова (наприклад, у різних металів), а інколи і в об’єктів одного підвиду (приміром, окремі шматки золота різнитимуться в деяких показниках, хоча від цього не припинять бути золотом). Томістична філософська фізика орієнтована на ті загальні принципи, що були б спільні для всіх тіл незалежно від варіативних показників (розмірів, ваги тощо). Як вказує М. Адлер, «наше знання фізичної природи є філософським, допоки ми послуговуємося реальними чи сутнісними дефініціями. Коли ж послуговуємося номінальними чи дескриптивними – це знання наукове» [Ibid., с. 100].

Втім, аналізуючи, приміром, ті дані, що їх нам дає сучасна фізика як наука про природні тіла, ми знаходимо аргументи на користь такого тлумачення різниці між наукою та філософією. Ми знаємо певне дещо як тіло, що відрізняється від рідини, і для цього нам не треба вивчати окремо теорію чотирьох фаз речовини та шляхи обґрунтування диференціації цих фаз через температуру та спосіб взаємозакріплення атомів. Так само нам не треба знати відмінність між тілами аморфного та кристалічного типу, нема потреби орієнтуватися у відмінностях між ближнім та дальнім порядком, досліджувати теорії Ван дер Ваальса чи обґрунтовувати принцип Паулі, аби знати, що дуб приналежний до виду дерев. Бо, з точки зору томістичної філософії, ми повинні знати саме сутність, але й акцидентальні чи присутнісні ознаки можуть багато чого сказати про партикулярію, яку ми досліджуємо, а отже, і про інші індивіди чи сингулярії того ж самого виду.

Окрім того, не варто нехтувати поняттям «математичного» тіла, що вводить нас в сферу середньовічної **математики** та поглядів на онтологічний статус математичних об'єктів. При цьому слід враховувати, що Арістотель (як і Аквінат пізніше) через думку про те, що фізика передує математиці, не намагався вибудувати математичну фізику, на відміну від філософів платонівсько-піфагорійського ухилу. Як вказує П. Гайденко, це стало величезним мінусом арістотелівської філософії природи, на думку пізніших дослідників [Див.: 11, с. 52]. Хоча, коли за справу береться уважний неотоміст, то він цілком спроможний помітити, що фізика у св. Томи доволі таки математизована [144, с. 14].

Коли ми говоримо про математичні «тіла»,¹ то запитуємо саме про їхній онтологічний статус: про спосіб буття, про притаманність їм сутності, про їхню реальність – все це дає змогу говорити, що перед нами не чиста математична проблематика, оскільки математика абстрагується від таких питань, але натомість перед нами філософія математики.

¹Втім, називати їх тілами можемо лише грубо, оскільки в багатьох місцях (приміром, в *De Substantiis Separatis*, I, 8) Аквінат говорить, що математичні фігури не існують самі по собі, але постають межами чуттєвого тіла ("*mathematica sunt terminationes quaedam sensibilium corporum*"). У зв'язку із цим поняття тіла в математиці буде розглянуто побіжно.

Цікаво, що у випадку Авіцени, на якого Аквінат орієнтувався в багатьох питаннях, поняття тіла (“*jism*” як відповідник латинського “*corpus*”) теж розглядається з точки зору математики, що дозволяє Авіцені говорити про лінії, поверхні, величини тощо, тобто стверджувати існування «математичних» тіл. Втім, очікувано, вони будуть тілами лише за аналогією, тобто радше в побутовому значенні цього слова, оскільки відображають річ не сутнісно, але постають винятково контингентними характеристиками тілесного суцього. Саме на цьому наголошує А. Шихаде в своїй роботі про Авіцену, вказуючи, що квантитативні ознаки, на думку Авіцени, завжди ретранслюють акцидентальне, окрім випадків з небесними тілами, що мають фіксовані величини відповідно до власної природи [171, с. 159]. Таким чином, оскільки Авіцені йдеться про те, що математичні ознаки не додають нічого до сутності і не беруть участь у становленні тілесного суцього, то для Авіцени типова Арістотелева дефініція природного тіла як такого, що має три виміри, буде радше дефініцією дескриптивною, оскільки вона не апелює ані до роду, ані до виду, ані до диференційної ознаки: виміри впродовж існування тіла можуть змінюватися, а тіло залишиться тілом [43, с. 13]. Натомість, говорячи про реальну дефініцію, Авіцена пропонує розглядати тіло як гіломорфічний композит, в якому форма та матерія поставатимуть принципами тіла [Ibid., с. 14]. В «Метафізиці», що вміщена у «Книгу Зцілення», про яку ще йтиметься в розділі 2.1. цієї роботи, Авіцена також дає визначення, що більш наближене до вказування на ознаки щодо суті, називаючи природне тіло чуттєво доступною субстанцією, що має власні сутнісні характеристики та акциденції [35, I, с. 3, 71 vb 48–51]. Цікаво, що в окремих інтерпретаціях Аквінат, говорячи про тіло, таки пристає до тлумачення цього поняття з точки зору гіломорфічного композиту. Справді, тлумачення тіла як повної (досконалої) величини виявляється недостатнім для розв’язання інших філософських проблем через це поняття.

Попри те, що Аквінат був знайомий і з роботами Арістотеля, і з роботами Авіцени, він значно більш відданий арістотелік, аніж Авіцена. Структура цієї роботи, зокрема, певною мірою відображає суть відмінностей у питанні тіл між Авіценою та Аквінатом. Перший розділ присвячено диференціації наук та

загальному визначенню тіла, оскільки обидва філософи мали принципово відмінні погляди щодо того, що саме є об'єктом фізики. Якщо для Авіцени саме чуттєво дані тіла були предметом дослідження природознавства,¹ то Аквінат чітко дотримувався класичного визначення фізики як науки, що досліджує рух та рухоме.² Так само і з реальним визначенням тіл. Аквінат слідує за Арістотелем і говорить про тіло в термінах тривимірності [STh I, q. 18, a. 2 c.]. По суті, тіло в розумінні Аквіната було пов'язане саме з природним місцем тіла, у той час як в Авіцени була орієнтація радше на чуттєву даність тіл.³

І знову ж таки, для Авіцени та Томи тіло постає гілеморфічним композитом, тільки ось джерела тілесності різні: для Аквіната це все ж таки оформлена матерія, а для Авіцени – це тілесна форма. Все це впливає фактично з різного розуміння того, чим є *prima materia*. Вона, з одного боку, є чистою потенційністю для обох, тобто чимось нереальним. Ось тільки, як вказує А. Стоун, Авіцена вважав, що матерія завжди оформлена тілесною формою, яка, в свою чергу, не збігається ані з видовою формою (приміром, з душею, якщо йдеться про живе тіло), ані з формою акцидентальною [176, с. 7–8]. Так само, на думку Аквіната, чиста матерія не може існувати реально, вона завжди певним чином оформлена.

Насправді, доволі часто саме різне осмислення гілеморфізму дозволяє доволі схожим за вченнями та темами дослідження філософам все ж таки обирати різноманітні підходи для тлумачення одного й того ж. Так, бачимо, що різне

¹ Принаймні, у «Фізиці зцілення» [I, I, 1] Авіцена пише, що об'єктом філософії природи є чуттєве тіло, оскільки воно підлягає зміні.

² В «Фізиці» [I, I, 1, 1, 3–4] св. Тома висловлює цю тезу услід за Арістотелем, але доповнює її, вказуючи, що «Фізика» якраз і покликана обґрунтувати, що цим самим мобільним чи рухомим сущим є тілесне суще. Ця теза, з одного боку, демонструє, що Аквінат свідомо відходить від тези Авіцени на користь Арістотеля. Але водночас у такому визначенні об'єкта філософії природи, він вказує, що для нього ідея мінливості сущого є надважливою, оскільки рух є одним із видів зміни.

³ При цьому неправильно було б стверджувати, що Авіцена уникав визначення тіла з точки зору тривимірності. Зокрема, він надавав таке визначення через довжину, ширину та глибину [в *Physics*, I.2, 13.4–6], кажучи, що природне тіло є субстанцією, в якій є один конкретний вимір, а також другий, що є перпендикулярним першому, а також третій вимір, що є перпендикулярним до двох попередніх, що таким чином й утворює форму тіла. В цьому визначенні варто враховувати два нюанси: по-перше, йдеться не про форму як складову гілеморфічного композиту, а, по-друге, вже в наступному реченні Авіцена каже, що тривимірністю тіло не обмежується.

розуміння матерії розводить позиції доволі близьких Аквіната та Авіцену, роблячи з Аквіната більш послідовного послідовника Стагірита, аніж Авіцена.

Окрім того, розмова про людське тіло передбачає згадку про тіло Христове, його природу та участь в різних християнських таїнствах. Таким чином перед нами постає проблематика **теологічна**, а якщо точніше, христологічна, зокрема, в межах теми трансубстанціації, коли вино та хліб перетворюються на кров та плоть Христові. Знову ж таки, хоча тема таїнств переважно є питанням віри,¹ Аквінат у цій сфері не нехтує апелюванням до філософських понять та аргументів.

І нарешті, тема тіла, хоча це поняття стосується радше фізики, опосередковано пов'язана і з **метафізикою**; опосередковано, оскільки об'єктом метафізики як дисципліни буде суще, оскільки воно є суцим, а не якимось конкретне тіло. З'ясувати, що таке тіло, означає вказати, як воно можливе, чому воно тотожне собі, цілісне, і яким чином воно відрізняється від інших тіл; як можлива індивідуація та що спричиняє багатоманіття тіл; чи має тіло субстанційний характер та що зумовлює акцидентальну диференцію; яким чином тіло як частка стосується цілого та як ціле впливає на ці свої частки. Отже, розгляд тіла з точки зору метафізики передбачає розгляд цього питання з позиції понять форми та матерії, сутності та існування, сущого та несущого, субстанції, акциденції та артефактності, причин та мети, альтерації (зінакшення²) та привації (позбавленості).

Всі попередні аргументи свідчать про те, що, попри відсутність концептуалізації поняття тіла (у формі тілесності) у філософії Аквіната, адже, як вказує О. Гомілко, говорячи про домодерну філософію ми говоримо про десоматизаційний підхід та відсутність концептуалізації тілесності [12, с. 4], ця проблема, якої б дисципліни вона не стосувалася, буде проблемою філософською. На це вказують і метафізичне обґрунтування концепції тіла, і наявність філософської аргументації в межах тих дисциплін, які видаються не

¹ Приміром, в «Сумі теології», він зауважує, що, якщо з істинами віри й сперечаються, то це не означає сумнівність істин, лише слабкість розуму [STh I, q. 1, a. 5 ad 1]. Саме тому в роботі окремо теологічна проблематика не буде розглянута, хіба окрім як в контексті проблеми трансубстанціації там, де Аквінат залучає філософські аргументи, а не апелює до віри.

філософськими. До того ж, слід враховувати, що для багатьох дослідників томізму ця тема здавалася б побічною, адже для томістичної філософії, у зв'язку з вищістю та більшою досконалістю об'єкта дослідження метафізики, характерним є примат метафізики над фізикою, загальних принципів над частковою їх реалізацією, цілого над часткою.¹ Приміром, розгляд тіла з точки зору впливів на нього божественного може видатись більш прийнятним, аніж розгляд божественного з точки зору наявності тілесного світу. Втім, такий підхід зумовлений структурою аргументації самого св. Томи, як ми її помічаємо у викладі доказів буття Бога, приміром, через апостеріорні шляхи до досягнення вічного. Саме знання створеного чуттєвого світу об'єктів відкриває нам шлях у світ божественного та нетлінного [Див.: STh. I, 2, 2 co].

Знання чуттєвого світу надає нам пропедевтичний матеріал, необхідний для розуміння та правильного тлумачення можливого Одкровення, що дозволяє говорити про дослідження чуттєвого світу як про богоугодну справу. Адже і сам Аквінат вказує, що перед метафізикою варто розглядати фізику [STh I, q. 1, a. 1], адже фізика оперує тими поняттями, що важливі і для метафізики [De Trinitate, q. 5, a. 1 ad 9]. Томістичний шлях пізнання – зворотний щодо сходження буття, апостеріорний: від менш досконалого до найдосконалішого. Дослідження тіла є необхідною умовою для дослідження божественного, безтілесного, наскільки воно може нам відкритися.

Отже, поняття тіла охоплює чимало різних дисциплін, які здатні прояснити феномен тіла в тих чи інших його проявах. Втім, очевидним є те, що темою тіла цікавитиметься переважно саме філософія природи. Для Авіцени, приміром, який в цьому питанні чи не найбільше вплинув на Аквіната, саме чуттєве тіло, оскільки воно підпадає під зміну, буде об'єктом дослідження природознавства у філософській його формі, а окрім тіла як такого предметом дослідження також певним чином будуть акциденції [можна порівняти підхід Авіцени в 28. 1, с.1, sec.

¹ Наприклад, ще сам Арістотель вказує, що наука про божественне важливіша за інші теоретичні дисципліни [Met. V 2, 1026f 20-30], а також на те, що перша філософія, тобто метафізика, передує фізиці. Однак, у роботах деяких пізніших неотомістів помітний відхід від цієї ідеї, що продемонстровано в підрозділі 2.4. цієї роботи.

1 та св. Томи в *De Trinitate* q. 5, a. 1], оскільки вони конкретизують тіло. Йтиметься про акциденції як контингентні / випадкові, так і про при-сутнісні, а також про наслідки їхнього перебування в тілі.

Апелюючи до Арістотелевого розподілу наук відповідно до поділу речей, у передмові до коментарів до трактата «Про зародження та занепад» Аквінат все ж вказує, що наука про природу вивчає рух та мобільне суще [*De Gen., Prooem. I*]. В цьому визначенні варто враховувати два аспекти. По-перше, згідно з арістотелівською традицією, існує кілька типів руху залежно від типу предикаментів, через які ми розглядаємо рух, а отже, наука про природу також має певним чином поділятися. По-друге, конкретно в цьому тексті Аквінат не наважується настільки відійти від Арістотеля, для якого природознавство є наукою про природу, щоб вважати об'єктом природознавства саме тіла. Такого уточнення про те, що мобільне суще – це тіла, Аквінат не дає, хоча в деяких місцях, наприклад в «Коментарях до трактату «Про Трійцю» Боеція», робляться акуратні зауваження щодо того, що темою тіла радше буде опікуватися саме природознавство [приміром, *De Trinitate*, q. 6, a. 1, *contr. 1*] Втім, як вказує П. Гайденко, коли ми говоримо про Арістотеля (і це актуально і для Аквіната), йдеться про рух лише в контексті того, що рухається чи може рухатися, а не про чистий рух, як його розглядали вже в Модерні [Див.: 11, с. 19]. Тож, знаючи, що таке мобільне суще, знатимемо і предмет дослідження природознавства. А. Баумейстер зазначає, що критеріями розподілу теоретичних наук для Аквіната будуть: а) рівень причетності до матерії; б) рівень необхідності; в) рухомість / нерухомість [Див.: 4, с. 86–88].

Рівень причетності до матерії важливий з огляду на те, що справжнє наукове знання в межах перипатетичної філософії означає знання загального, адже матерія в контексті можливості пізнавати накладає свої певні обмеження, тож володіння знанням про конкретні об'єкти без подальших узагальнених висновків стосовно усього виду, до якого належить ця річ, буде неповним. Необхідність важлива з огляду на те, що сама по собі є багаторівневою. Справді, речі різняться залежно від того, наскільки необхідним є їхнє існування. Існування людини передбачає більшу необхідність, аніж наявність в конкретного індивіда світлого відтінку волосся. Так

само й існування янголів в томістичній філософії є більш необхідним, аніж існування, приміром, металів, дерев чи багатьох інших суцх. Можливість стратифікації речей на підставі рівня необхідності означає доцільність кожного об'єкта, що існує у всесвіті. Що ж до руху, то, як помітимо далі, він незмінно пов'язаний з рівнем досконалості об'єктів: одні «об'єкти» можуть бути нерухомими або ж рухомими з власної волі, інші ж підпадатимуть під різні види руху. Тож порядок причетності до руху також означатиме порядок досконалості, а отже, і відкритості для людського інтелекту.

Отже, Аквінат підсумовує, що науки різнитимуться згідно зі ступенем віддаленості від матерії та схильністю до руху [De Trinitate q. 5, a. 1], а точніше, рівень абстрагування речей від матерії та руху і визначає порядок теоретичних дисциплін. І тут Аквінат враховує як онтологічний аспект абстракції, так і гносеологічний. Якщо річ повністю незалежна від матерії (як от Бог чи янголи) або залежна до певної міри у понятті (субстанція, єдине та множинне, якість, суще і т.п.), то цією сферою опікуватиметься теологія або ж метафізика.¹ Якщо річ залежна лише з точки зору існування, але матерію при цьому не включено в дефініцію, то йтиметься про об'єкт дослідження математики, оскільки математичні об'єкти не існують поза матеріальними речами, але у дефініції потребують абстрагування від цих речей. І нарешті, коли ми говоримо про залежність від матерії і з позиції існування, і з позиції пізнаваності речі, то матимемо на увазі саме сферу природознавства чи фізики.² Ці аргументи однаково чиним фігурують і в «Коментарях до Фізики», і в першому розділі «Суми теології», і в п'ятому питанні «Коментарів до трактату Боеція «Про Трійцю», тобто в тих місцях, де виникає потреба обґрунтувати порядок наративу. Але, що цікаво, сам Аквінат говорить про дуже міцний зв'язок фізики та метафізики у питаннях дослідження природи. Природознавство, як вже було сказано, цікавиться матеріальними об'єктами, тож в цій дисципліні поняття матерії не відкидається, але береться до уваги з огляду на те, що матерія залежить від форми [De Trinitate q. 5, a. 2, ad 2]. Тож природознавця

¹ Тома не нехтує усіма трьома поняттями: *“metaphysica”*, *“theologia”*, *“prima philosophia”*.

² Тома Аквінський використовує обидва поняття: і *“scientia naturalis”*, і *“physica”*.

цікавитиме саме оформлена матерія, а не матерія як така, чи навіть більше форма, аніж сама матерія для того, щоб знання мало ознаки загальності. Тобто, так чи інакше, але фізика у цьому питанні співпрацюватиме з метафізикою, і навіть першорухшій цілком підпаде під розгляд природознавства за умови, що він є двигуном рухомого суцього.

Отже, поняття тіла є міждисциплінарним і стосується низки філософських проблем.

Позиція Аквіната щодо диференціації наук багато в чому відображає позицію Арістотеля, і це давно відомо та добре досліджено. Втім, доволі часто у самих філософів, зокрема і у св. Томи [напр., в STh. I, 1, 1 ad 2], і у Боеція [Див.: 9, с. 7], ієрархія наук описана таким чином, що може скластися хибне враження, ніби вони відірвані одна від одної, обмежені згідно з власним предметом досліджень: метафізика досліджує перші причини та суще як таке, фізика – природу, а математика – нематеріальні величини.

Згідно з аргументацією Боеція в трактаті «Про Трійцю» (і Аквінат запозичає цю аргументацію), три головні перипатетичні дисципліни різняться наступним чином:

- 1) Предмети фізики існують самостійно, але є рухомими.
- 2) Предмети математики не можуть існувати поза матерією, але є нерухомими.
- 3) Предмети метафізики існують самостійно і є нерухомими. Таким чином ці науки різнитимуться відповідно до ступеня віддаленості від матерії та руху.

Тож справді, здається, кожна дисципліна обмежена іншою. Втім, коли йдеться про поняття тіла, то дисципліни доволі чітко перетинаються.¹

Як відомо, основною характеристикою, яку Аквінат застосовує до тіла, успадкувавши її від Арістотеля, є тривимірність. І вже в самій цій характеристиці покладається дотичність математики до дефініції, оскільки з вимірами працює саме ця дисципліна. Другою надзвичайно важливою характеристикою є матеріальність,

¹ Арістотель пояснює, що одна й та ж річ може стати предметом різних дисциплін. Наприклад, душу також може розглядати і фізика, коли йдеться про ту душу, що не буває без матерії [Див.: Aristoteles. *Metaph.* VI, 1026a5].

адже тіло без матерії існувати не може. Як вказує Д. Стоун, говорити про матерію у випадку перипатетичної філософії можна як з точки зору фізики, так і в контексті метафізики [176, с. 3]. У першому випадку вона поставатиме постійним субстратом для змін.

Зміна відбувається між контрарностями [De Phys. I, 2, 2 13] або ж екстремумами, коли річ повинна або отримати ті ознаки, яких у неї нема, або набути контрарного стану (наприклад, перейти в небуття), або перейти в інше місце. Однак має залишатися щось стале, що ніколи не зміниться, інакше говоритимемо не про зміну, а про занепад та нове зародження. У випадку ж метафізики говоритимемо про таку властивість матерії як детермінація через форму.

А. Баумейстер зазначає, що часто теоретичні дисципліни онтологічно та дефініційно залежні від матерії [4, с. 87]. Приміром, коли ми говоримо про людину, то в її дефініцію входить матеріальний компонент, що детермінований формою, тобто душею. Тож оскільки матерія людини визначена її формою, то людині недоречно мати, приміром, крила, натомість доречно мати п'ять пальців на кожній руці, бо саме такий набір чи не найкраще здійснюватиме функцію пізнання через дотик, чого і вимагає раціональна душа.

Поняття матерії є тим пунктом, що поєднує дисципліни. Навіть, якщо розглядати фізичний та метафізичний аспекти матерії, то впадає в око, що вони обидва орієнтовані, зокрема, і на пізнання. З точки зору метафізики, чиста матерія є непізнаваною, допоки вона не набуде форми, а якщо і пізнавана, то не в повній мірі і лише *via negationis*. З точки зору ж фізики, матерія як незмінний субстрат дає нам змогу орієнтуватися в світі та розпізнавати речі навіть після зміни. Так, приміром, ми можемо відрізнити саджанець дуба від дорослого дуба (тобто, після зміни), але, втім, ми знатимемо, що саджанець та дорослий дуб однаково є дубами, просто один в потенції, а інший – в акті.

Окрім матерії, яка є конститутивом тілесного суцього, є ще один важливий аспект – чотири причини, які уможлиблюють все суще. Як відомо, перипатетична філософія щодо тіл розглядає такі причини: а) матеріальну – в яку входять перші компоненти речі, тобто елементи; б) формальну – тобто форму, що визначає

матерію; в) дієву – тобто діяча, що уможливорює рух; г) фінальну – тобто те, чим річ повинна стати в результаті змін. При цьому, формальну та фінальну причину можна розглядати в контексті процесу зміни та становлення.

Втім, коментуючи «Фізику» Арістотеля, Аквінат наполягає, що хоча саме метафізика опікується чотирма причинами як об'єктом своїх досліджень, вона втім не розкриває їх повністю. Так математика відображає формальну причину, метафізика більш орієнтована на формальну та фінальну причини, розкриваючи також тему діяча, і лише фізика спроможна пояснити усі чотири причини повністю [Див.: De Phys. I, 1, 1, 5].

Як ми бачимо, тіло постає об'єктом різноманітних дисциплін у філософії св. Томи: його досліджує фізика, оскільки воно є мобільним, воно стосується математики, оскільки тривимірне, на ньому зосереджується й метафізика, адже важливо розуміти, що є підґрунтям тіл, як вони можливі як суцці, що є їхніми фундаментальними ознаками, що уможливлюють їх як одиничні речі, що, попри постійну зміну, завжди залишаються собою і є прикладом такого собі парадоксу «корабля Тесея».¹ Тілом також опікуються психологія та епістемологія в першу чергу, оскільки живе тіло можливе лише в парі з душею і до того ж воно постає інструментом осягнення дійсності, а отже, необхідне для виживання.

¹ «Корабель Тесея» – один з парадоксів, що має своїм витоків античну міфологію, а саме – історію про Тесея у викладі Плутарха. Основна проблема парадоксу полягає в тому, що дещо, що є матеріальним композитом (МК1), може набувати часткових змін в матеріалі, але питання полягатиме в тому, чи залишатиметься новоутворений агрегат (МК2) в результаті тим самим, що і було до будь-яких змін (чи МК1=МК2)? З іншого боку, спостерігаємо і зворотню тезу: якщо зібрати всі старі частини МК1, що були замінені, і скласти з них такий же агрегат (МК3), то чи буде новий агрегат тотожний найпершому (МК1=МК3), чи тотожний другому, який виник в результаті заміни (МК3=МК2), чи буде нетотожний жодному? І який агрегат буде більше відповідати первинному (МК1): той, що виник в результаті зміни (МК2) чи той, що є носієм старих частин первинного агрегата (МК3)?

У випадку ж живого людського тіла можна навести такий приклад: ми знаємо постійну регенерацію клітин тіла – тіло постійно поновлюється. Але чи є це в кожному мить часу одним і тим самим тілом? Може, поступова регенерація в результаті дає нам зовсім відмінне тіло?

Сам по собі парадокс орієнтований радше на артефакти, що є поєднанням низки субстанцій, а отже, і субстанційних форм. Принаймні, на це вказує К. Браун в роботі «Аквінат та Корабель Тесея» [Див.: 54, с. 146]. У випадку артефактів Аквінат може дати чітку відповідь на ці питання, оскільки заміна матеріальних складових для нього не означає створення нового, адже «щось» речі – це передусім форма. Тобто, для Аквіната це буде якісно та сама річ [Ibid., с. 146–147].

Втім, з самого початку погляд на Аквінатове вчення про матеріальний світ зводився до його гілеморфізму. З одного боку, це справедливо, адже для Аквіната кожне матеріальне суще справді буде композитом форми та матерії. З іншого боку, як ми покажемо далі, цього підходу недостатньо. По-перше, тіло є лише однією складовою субстанції. А по-друге, тіло як єдність форми та матерії є сталою одиницею, але, втім, схильне до зародження, зміни та занепаду, воно все ж таки контингентне та нестабільне. І на цьому аспекті слід зосередитися в наступному розділі.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

В першому розділі засобами застосування методів статистики було продемонстровано, що поняття “*corpus*” згадується в Аквінатових творах більш ніж 27 тисяч разів в межах різних тематичних блоків, а також в різних формах. Якщо в ранніх творах Аквінат переважно орієнтовувався на це поняття з позиції протиставлення його поняттю “*anima*” (душа), то в часи коментарів до робіт Арістотеля це поняття для Томи стає більш самодостатнім і розглядається відокремлено від його філософських «антонімів». Це може бути пояснено тим, що на ранніх етапах своєї роботи в межах цієї теми Аквінат радше зосереджувався на аверроїстичній інтерпретації Арістотеля: тіло для нього мало значення як один з складників субстанції. Другим же складником субстанції поставала форма, що досконаліша і важливіша з точки зору метафізики. В 60-70-х рр. Аквінат радше математизував визначення поняття “*corpus*”, обґрунтовуючи його з позиції тривимірності та виду кількості.

Обґрунтовано, що поняття “*caro*” не є тотожним поняттю “*corpus*”, оскільки має вужче застосування, адже задіяне з метою позначення лише живих тіл і фігурує переважно в текстах теологічного спрямування та в коментарях до біблійних книг для протиставлення цьому поняттю поняття “*spiritus*”.

Продемонстровано, що поняття тіла стосується усіх уможлядних дисциплін як от фізика, метафізика (теологія), математика, але також причетне до таких

тематичних блоків як епістемологія, психологія та теологія. Саме поняття тіла є тим зв'язком, що поєднує ці сфери філософування.

РОЗДІЛ 2. НЕЖИВІ ТІЛА У ФІЛОСОФІЇ ПРИРОДИ АКВІНАТА

В другому розділі йдеться про першу та другу умоглядні дисципліні, як їх описував сам св. Тома, тобто про математику (частково) та фізику. В цьому розділі акцентується увага на тому, що тіла можна розглядати з точки зору їхньої приналежності до живої чи неживої природи. Оскільки жива природа є більш складною, адже містить нетілесне як один з компонентів, то в межах переходу від простого до ускладненого варто розглядати передусім неживі тіла.

Слід з'ясувати, отже, що таке природа, адже це допоможе відрізнити природні тіла від неприродних, бо часом Аквінат писав і про так звані артефакти, тобто штучно створені тіла. В межах же теми природних тіл варто встановити, що саме буде принципами, які уможливають тіла, а пізніше визначити, чи слід вважати тіла у філософії св. Томи гомогенними та неподільними з позиції філософії природи. Також в цьому розділі слід описати ті впливи, що мала філософія природи Аквіната в ХХ ст., щоб надати додаткове обґрунтування доцільності запропонованої аргументації.

2.1. Принципи природних тіл у св. Томи

Під час наукової роботи із томістичною філософією і вченням про природу зокрема історик філософії має враховувати також ті тексти св. Томи, що на перший погляд видаються недотичними до теми, але спроможні надати ключ до комплексного розуміння томістичної теорії про фундамент суцього взагалі і тілесного суцього зокрема.

Так, приміром, трактат «Про принципи природи до брата Сильвестра», що був адресований невідомому домініканцю, Аквінат написав на початку своєї інтелектуальної кар'єри, в період 1252-1256 рр., тобто, в той самий час, коли було написано коментарі до «Сентенцій» та «Книги Йова», а також трактат «Про суще

та сутність».¹ Однак, з точки зору тематики, саме цей трактат неподібний до інших робіт, що припадають на цей період. Передусім, в ньому спостерігаємо намагання систематизувати ідеї Стагірита про принципи природи. Окрім того, в низці питань св. Тома відмежовується від позиції Арістотеля, стаючи прибічником аргументації Авіцени. Та й сама подача матеріалу відображає логіку та структуру текстів Авіцени, на підставі чого можна навіть припустити, що цей ранній текст є викладом Авіценового тлумачення принципів природи.

Хоча цей період творчості Аквіната є добре дослідженим, основні ідеї цього трактату є недостатньо висвітленими. Навіть більше, для розуміння цього тексту слід доповнити його також трактатом «Про приховані дії природи», адже за своєю логікою викладу цей трактат пояснює та деталізує окремі аспекти твору «Про принципи». У зв'язку із тим, що йдеться про принципи природи (а отже, про форму, матерію, позбавленість,² мету чи звершення, а також про діяча³), слід виявити, що має на увазі Аквінат, коли використовує в своїх текстах слово «природа».

Аквінат в різних місцях своїх творів дає чимало дефініцій терміну “*natura*”. Якщо узагальнити, то виявиться, що, на думку Аквіната, природа – це:

1. Внутрішній активний принцип, що спричиняє зародження [напр., в *In Sent.* III, 5.1.2 c; *Metaph.* V, 5a etc.].
2. Принцип руху та спокою, що існує самотійно, а не акцидентально в речах [*In Phys.* I, 1a; *Ibid.* II, 1b; *De Caelo* II, 25e; *Metaph.* V, 5a etc.].
3. Форма (у зв'язку з п. 1) [*STh.* III, 2. 1c.; *De Gen.* I, 19 c.; *Metaph.* V, 5a etc.]

¹ А отже, задовго до коментарів до творів Арістотеля, час написання яких припадає на 1267-1273 рр.

² Позбавленість чи привація (лат. *privatio*) – поняття, яким Аквінат позначає відсутність тієї чи іншої ознаки реально, але таким чином, що в майбутньому вона може бути набутою, а може й не бути набутою. Про цей особливий принцип, що в реальності не є самодостатнім принципом, а радше доповненням до матерії, йтиметься в підрозділі 3.3. цієї роботи.

³ Св. Томи використовує поняття “*agens*”, що англійською мовою перекладають як *agent*, тобто агент, посередник. В українській же мові традиційно це поняття перекладають як діяч, що в більшості випадків не суперечить підходу Аквіната щодо застосовування цього поняття. Втім, варто враховувати (і це буде показано в цьому ж розділі роботи), що в деяких моментах “*agens*” все ж постає як медіум, посередник, відіграє радше агентську роль, в той час як слово «діяч» скоріш вказує на самотійність та самодостатність такого «діяча» і не завжди ідеально пасує до контексту, особливо, якщо йдеться про тих «діячів», що є неживими (наприклад, про інструменти).

4. Сутність, адже через неї можливе правильне функціонування речі [De ente, 1c].

5. Субстанція чи суще, оскільки, з одного боку, вона позначає щось спільне для всіх живих істот, а з іншого – екземпліфікується в конкретних партикуляриях, в межах яких і діє [STh. I. 2, 10, 1c].

Усі наведені вище дефініції можуть видатися такими, що засвідчують неточність слововжитку св. Томи. Однак, якщо йдеться про томістський лексикон в межах філософії природи, то він навпаки доволі чіткий та продуманий. У цих визначеннях Аквінат обирає фундаментом як мінімум два джерела – Арістотеля й Авіцену.

Стагірит також давав кілька визначень природі, найвідоміше з яких було викладене у «Фізиці». Згідно цього визначення, природа – це передусім причина перебування як в спокійному стані, так і в стані руху тієї речі, якій природа приналежна сама по собі, а не через інше [Див.: Aristoteles. Phys. B, 1, 192b20-23]. Однак, в 4-му розділі 8-ї книги «Фізики» Стагірит надає пояснення про те, як деяке суще може підпадати під рух недобровільно, тобто, проти власної природи. Схожий момент можна спостерігати і в інших розділах «Фізики» чи навіть в інших текстах, приміром, в 14-му розділі «Категорій». Саме це сприяло тому, що вже Ібн-Рушд, як зазначає С. Болднер, почав розглядати рух не тільки в межах категорій сутності (де рух – це зародження і занепад), кількості (зростання та зменшення), якості (якісна зміна) та місця (переміщення чи локальний рух), але й у контексті категорії «зазнавати» (*passio*) [44, с. 203].

Така довільна інтерпретація Аверроесом поняття руху в межах категорій – не єдине, що було породжено прочитанням текстів Стагірита. Для чималої кількості мислителів стала складністю сама дефініція природи як внутрішнього принципу, що властивий речі сам по собі. Іоанн Філопон, приміром, вбачав проблему в тому, що таке визначення є суто дескриптивним, радше описом, аніж відображенням суті природи. Через це, зауважує А. Ламмер, Іоанн Філопон надає власну інтерпретацію, вказуючи, що природу необхідно розуміти як внутрішню силу тіла, що надає йому форму та здатна породити рух та зміни навіть без воління [Див.: 124, с. 122–125]. І

хоча твори Іоанна Філопона були пізніше заборонені через монофізитську складову, його підхід мав доволі потужний вплив на середньовічне філософування, довго утримував свої позиції та протиставлявся Арістотелю до втручання в цю проблему Авіцени.

Ібн-Сіна встановив, що підхід Філопона щодо природи фактично аж ніяк не суперечить Арістотелевому визначенню [Avicenna. Phys. I, c. 5, sec. 5–6]. До того ж Авіцена запропонував власне визначення, вказуючи, що природа – це сила речі, що надає рух чи зміну в ній самій, а також зумовлює її спокій та незмінність [Ibid. I, 6, 1]. І важливо, що для Авіцени саме ідея про внутрішню притаманність руху є найпринциповішою, адже вона слугує розрізненню довільного руху та вимушеного, а також допомагає бачити відмінність природи від штучних речей та зовнішніх чинників руху.

Речам, створеним рукою людини, не може бути притаманний невимушений рух, адже схильність до саморушійності криється у тому, що речі, створені від природи, спроможні контролювати свій рух та керувати ним. Наприклад, якщо йтиметься про рух у просторі, то такі речі зможуть з власної внутрішньої сили рухатися і в зворотному напрямку.

Так само рух є важливим принципом і для неживих тіл, коли легкі тіла підіймаються вгору, а важкі тяжіють донизу. Для неживих тіл це буде природний рух, хоча й вимушений. Створені людською рукою речі все ж не спроможні до руху без зовнішнього втручання, тобто, потребують діяча. Надалі Ібн-Сіна чимало акцентуватиме увагу на розмежуванні видів руху і вказуватиме, що у випадку живих тіл ми цілком можемо вважати природу і формою, і сутністю речі [Ibid. I, 6, 7]. Аквінат же в своїх трактатах щодо цього питання намагатиметься відобразити підхід Авіцени, до того ж значно більше відстоюватиме Авіценову позицію на противагу ідеям Арістотеля.

Пишучи трактат «Про принципи природи» (“De principiis naturae”), св. Тома орієнтувався переважно на текст «Книги зцілення» (Kitāb al-Shifā, Sufficientia, що написана орієнтовно в 1027 р.) Авіцени, яку Аквінат знав під назвою “Liber Primus Naturalium”. «Кітаб аль-Шифа» є загалом трактатом про чималу кількість тем і

дотичний до різних видів знання: фізики, метафізики, музики, астрономії, математики тощо. Цей текст покликаний «зцілювати розум від темряви незнання» та від різноманітних хиб розуміння природи. І попри те, що цей твір часто іменують «Фізикою I», саме той уривок, що найбільше цікавив св. Тому, майже не стосувався питань фізики, а радше метафізичної проблематики.

Нема точних відомостей стосовно того, хто був автором перекладу «Книги зцілення», яким користувався Аквінат. Ймовірно, перекладачем міг бути Домінік Гундісальві [Див.: 32, с. 55], у той же час Хаузер приписує цей переклад Міхаелю Скоту [111, с. 578], і водночас А. Шишков говорить, що з усього «Кітаб аль-Шифа» Скотом було перекладено лише розділ про тварин на замовлення Фрідріха II [32, с. 237]. Тож, оскільки нема точних однозначних відомостей про перекладача цього твору, можна стверджувати, що цей переклад загалом є роботою окремих представників перекладацького центру в Толедо. Цей центр був відомий чималою кількістю перекладів класичних творів, однак, часто ці переклади були лише перекладами арабських перекладів, мали неточності в термінології, особливо ж це справедливо щодо перекладацької роботи Міхаеля Скота. Неоднозначність цієї ситуації змусила Хаузера припустити, що Аквінату, щоб розкрити тему якнайкраще, доводилося також серйозно опрацьовувати роботи Аверроеса [111, с. 578]. І таке припущення цілком може відповідати дійсності, враховуючи, що в творі «Про принципи природи» св. Тома доволі часто апелює до Аверроесових коментарів до книги V «Метафізики».

Трактати Ібн-Сіни “*De principiis naturae*” та “*Liber Primus Naturalium*” загалом здатні відобразити логіку виникнення математичного поняття тіла і поступового переходу цього тлумачення у компетенцію філософії природи. На початку роз’яснень свого вчення про принципи природи [Avicenna, Phys. I, с. 1, sec. 1–2] Ібн-Сіна вказує, що в дефініції поняття тіла не можна апелювати суто і виключно до тілесної тривимірності, адже тіло існуватиме як тіло та залишиться незмінним по суті й у випадку, коли всі три виміри, що йому належать, будуть змінені. Адже тривимірність тіл відображає їхні квантитативні особливості, у той час як форма та субстанція тіл незмінні навіть у випадку, якщо зміна кількісних

показників призведе до деформації тіла чи зміни акциденцій, чи навіть форми¹ [Див.: Avicenna. Phys. I, c. 2, sec. 1]. Саме так перед Авіценою постає проблема: що саме наділяє тіло тривимірністю та що дозволяє тілу залишатися самим собою попри зміни у вимірах? Відповідь на це питання Авіцена шукав через осмислення ідеї принципів природи, що і відображено у його визначенні поняття тіла, з одного боку, через три виміри, а з іншого, через форму.

Зрозуміло, що оригінальна ідея про природні принципи аж ніяк не належить авторству Ібн-Сіни, адже його вчення щодо цієї проблеми було суттєво сформованим під впливом II книги «Фізики» Стагірита. В цьому контексті Арістотель розглядав один принцип *per accidens* і два *per se*. В першому випадку йшлося якраз про привацію або ж позбавленість, яка для Стагірита постає як етап в переході від статичних, постійних і незмінних ознак, що визначають тіло сутнісно, до сфери акцидентального, мінливого, тобто нестійких контингентних ознак тілесного суцього [Aristoteles. Phys. I, 13, 7 190 b 16-191 a 22]. Ібн-Сіна збагатив цей перелік, додавши до нього поняття мети, що у св. Томи фігуруватиме під терміном “*finis*”, а також поняття діяча, що у томістичній філософії відповідатиме терміну “*agens*” [див., приміром: Avicenna, Phys. I, c. 2, sec. 3].

Відтак, мета та діяч у подальшій перипатетичній філософії стають не менш важливими принципами природи, аніж ті, що наведені у переліку Арістотеля. Аквінат отримує у спадок, отже, обґрунтовано розширений перелік принципів природи. І, якщо проаналізувати союз Ібн-Сіни та св. Томи у цьому питанні, то виявиться, що:

1. Окрім внутрішніх притаманних самій речі аспектів (форми, матерії та позбавленості), тілесне суще також буде визначене принципами зовнішніми – метою та діячем. Поєднання цих двох аспектів сприяє посиленню зв'язку між вченнями про принципи та чотири причини, і це те, чого бракувало вченню Арістотеля. Згідно лінії Авіцени та св. Томи, кожен принцип *per se* відповідає

¹ Йдеться саме про фізичне значення, як от “*shape*” в англійській мові, а не про метафізичне розуміння тіла.

якійсь причині: матерія – матеріальній, форма – формальній, діяч – дієвій, мета – фінальній.

2. У поєднанні форма та матерія створюють композит, тобто щось суще. Водночас ці два принципи виявляються сталими і не сприяють змінам тілесного сущого. Однак, вже на етапі виникнення позбавленості серед принципів і надалі, особливо в межах принципів діяча та мети, Ібн-Сіна та св. Тома відступають від Арістотеля і на тлі вчення про принципи виявляють мінливість одним із найголовніших особливостей тілесного сущого.

Такий вплив Авіцени на ідеї, висловлені св. Томою в трактаті «Про принципи природи», дозволяє припустити, що цей твір радше є поданням адаптованої під потреби християнства Авіценової інтерпретації принципів природознавства.

Втім, є принципова відмінність між баченням обох філософів того, на що поширюються ці принципи. Ібн-Сіна чітко артикулює, що вони поширюються саме на чуттєве тіло [Див.: Avicenna. Phys. I, c. 2, sec. 3]. Водночас, Аквінат обмежується поняттями «щось» або «дещо», але ніколи не конкретизує, чим саме є це «щось». Це дає Р. Хаузеру підставу припустити, що це пов'язано із прикладом, який для правильної аргументації застосовує Авіцена у фрагментах про принципи природи [Див.: 111, с. 584]. В цих фрагментах Авіцена описує віск та його форму як приклад актуальних вимірів речі та таку форму, що можуть набути зміни, але фрагмент воску залишиться тим самим воском [Avicenna. Phys. I, c. 2, sec. 1]. Аквінат же не послуговується цим прикладом, бо фрагмент воску св. Тома не вважає тілом: є виміри, є матерія, є форма в нефілософському значенні цього слова, але це все ж таки не тіло. Е. Шихаде зауважує, для Авіцени, на відміну від Аквіната, тілесність речі якраз полягатиме у тривимірності, що виникає ще до надання речі субстанційної форми. І поєднання саме таких форми і матерії породжує тіло [171, с. 368–369]. За таких умов для Авіцени матерія, навіть якщо вона постає чистою потенційністю, є вмістилищем можливості набути ту чи іншу форму. Св. Тома не був згоден з такою позицією, і в світі його теоретизувань тіл було суттєво менше, аніж в світі теоретизувань Авіцени. Навіть більше, у Авіцени усе те, що підпадає під його критерії тілесного, і буде тілом. У св. Томи навіть у ранній період

творчості, тобто в час найменш критичного сприйняття спадку Авіцени, критерії тілесного значно більш жорсткі: деяке тілесне дещо може не бути тілом, навіть якщо воно не позбавлене матеріальної компоненти.

Як уже було вказано, св. Тома зосереджується саме на тих принципах, що стосуються змін у тілесному. Одним із таких надважливих для Аквіната принципів є принцип діяча, адже він відрізняється від решти принципів із переліку тим, що передбачає можливість зовнішнього втручання, впливу одного тіла на інше. Цей принцип також спроможний спричинити зміни у формі руху. На ранньому етапі творчості св. Томи, а саме в Аквінатовому трактаті «Про принципи природи», діячеві присвячено зовсім трохи уваги, але в пізніших роботах, як от в роботі «Про приховані дії природи» (1268–1272), св. Тома надає цьому поняттю все більшої ваги.

Тема діяча розпочинається з філософування про близькість понять «принцип» та «причина». Як було вказано, кожен принцип корелює з однією із причин. Форма відображає формальну причину, матерія – матеріальну, звершення (або ж мета) віддзеркалюватиме фінальну причину. Залишається дієва причина, яку має відтворювати діяч як принцип, оскільки основна задача дієвої причини якраз і полягає в тому, щоб сприяти удосконаленню матерії через вплив на форму [Avicenna. Phys. I, c. 2, sec. 7].

Це удосконалення може відбуватися трояко:

1. Форма актуалізує матерію, і тим самим удосконалює її;
2. Форма та матерія утворюють щосність речі через злуку в субстанцію-композит;
3. Через активні сили, надані речі через форму, та пасивні, що отримані від матерії, композит набуває природу.

Аквінат підтримує цей підхід Ібн-Сіні, і додає, що називати щось принципом ми можемо лише з огляду на те, чи бере це щось участь в зародженні [Див.: De principiis, cap. 3, 18–23], як роблять це, приміром, форма та матерія. Однак, однієї лише генерації замало для того, щоб річ могла повноцінно функціонувати. Речі потрібен рух для збереження існування. Саме поняття діяча, викладене в цій роботі,

засвідчує, що в природі має існувати щось, що буде для речі дієвим, або ж рушійним, або зумовлюючим, або ж таким, що є джерелом руху¹ [Ibid., cap. 3, 18]. В такій ситуації природний рух буде зумовлений самою річчю, але внутрішньо, опосередковано. У той же час, приміром, вимушений рух походитиме від чогось стороннього, тобто такого, що не є ані самою річчю, ані одним із її складників. Т. Ларсон, втім, знаходить певні неточності в такому підході. Адже дієву причину чи діяча цілком можна осмислювати як початок руху, тобто як те, що робить певне зрушення та ініціює зміну. Однак на цьому тлі стикаємося із певним парадоксом, оскільки в аристотелізмі зміна здійснюється через форму та матерію, і це мало б означати, що вони повинні відігравати роль і дієвих причин водночас зі своїм звичним функціоналом [Див.: 128, с. 556]. До того ж, як помітив Хаузер, Аквінат вбачає певне онтологічне провалля між діячем та тим, на що він впливає, бо діяч постає як дієва причина в іншому, а не в самому собі [111, с. 606].

Відтак перед св. Томою постає необхідність здійснити систематизацію тіл, що підпадатимуть під природний та вимушений рухи. В цій системі до першої категорії належатимуть як тіла, що здійснюють рух з власної волі і *per se* (наприклад, людське тіло, що рухається в просторі), так і тіла, що рухаються не з власної волі та *ab alio* (наприклад, рух серця, зумовлений рухом планет), тобто за участі діяча. В другій же категорії будуть тіла, що рухаються із власної волі та усвідомлено, але *ab alio* (наприклад, посивіння або набуття іншого відтінку шкіри, тощо) та ті тіла, що підпадатимуть під рух не з власної волі і через інше (наприклад, сокира в руці у людини). Ларсон при цьому бачить підстави вказувати, що діяч може стосуватися як природного руху, так і вимушеного. Різниця ж полягатиме в тому, що, коли йдеться про природний рух, тіло або не може від природи впливати на цей рух, або ж воно впливає на рух несвідомо. [128, с. 564]. Прикладом цьому може бути, приміром, серцебиття. Рух серця зумовлений чималою кількістю чинників, відмінних від нього самого і навіть зовнішніх щодо нього, у той же час, ці чинники не діятимуть усвідомлено. Цей приклад видається прийнятним, оскільки метою

¹ «...esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus».

діяча є звершення [Див.: *De principiis*, cap. 3, 18], а у випадку биття серця всі органи, що зумовлюють його рух, постають як складне гіломорфічне поєднання, де окремі органи повинні працювати на благо організму та зберігати цілісність субстанції, тобто вони неусвідомлено орієнтовані на звершення.

Міркуючи про природний рух, Аквінат зазначає, що в тілах, складених з елементів, рух залежить від дії тих елементів, що є визначальними. Для прикладу, тіло, доміантним елементом якого буде земля (наприклад, камінь), тяжітиме саме донизу, адже рух донизу передбачений самою природою землі. Однак, в речах містяться і приховані властивості, що не можуть бути зведені до дії елементів. Прикладом такої прихованої дії може бути дія магніту. Проте, оскільки деякі приховані дії не завжди виникають в тілах-композиціях, то зрозуміло, що вони впливають не з перманентних сил самої речі, а через сприяння вищих діячів [Див.: *In Oper. Occult.*]. В цих міркуваннях Аквінат розмежовує вищі та нижчі діячі. Нижчий постає таким собі медіумом і підпорядковується вищому в двох сенсах:

1. Нижчий діяч спроможний використовувати власну силу, послуговуючись своєю формою в процесі впливу на річ. Св. Тома наводитиме приклад такого діяча: місяць як небесне тіло та й решта небесних тіл можуть виконувати таку ж функцію. Як діяч місяць породжує світло і робить можливою чималу кількість процесів, що виникають на землі. А ось сонце в такому випадку діє радше як вищий діяч. Якщо уникати наукової оцінки цієї тези з точки зору сучасності, а розглядати винятково специфіку аргументації, то впадатиме в око, що місяць виконує посередницьку функцію.

2. Нижчий діяч аж ніяк не може застосовувати власні сили, аби впливати на річ. Щоб довести цю тезу, св. Тома послуговується прикладами, в яких саме артефакти постають у ролі нижчих діячів. Артефакти в цьому контексті – це речі, у яких нема власної притаманної їм субстанційної форми, адже вони є результатом композитної єдності кількох субстанцій. Скажімо, нижчим діячем в такому випадку може бути пилка в людських руках. Людина за таких умов буде вищим діячем, адже вона застосовує пилку як інструмент для впливу на інші речі. Для пилки така робота не є природним процесом, вона бере в цьому процесі участь очевидно

неусвідомлено і без дії внутрішньої сили. І саме тому пилка буде медіумом, нижчим діячем.

Також варто враховувати, що вищі діячі, оскільки виходять за межі природних композитів та елементів, можуть бути, з одного боку, небесними тілами, адже їх розташування спроможне зумовити деякі природні явища (наприклад, припливи), з іншого ж, і окремими вищими субстанціями [Див.: *De operationibus*].

З цієї позиції можна стверджувати, що діяч не завжди сам знає мету, до якої скеровує річ. Знанням мети можуть володіти тільки ті діячі, що спроможні діяти альтернативно (*agens voluntarium*). Якщо ж діяч скеровує дещо через свою природу безальтернативно (*agens naturale*), то мета йому невідома [*De principiis*, cap. 3, 18].

Завдяки наявності діяча можна говорити і про свободу речей, коли, наприклад, йдеться саме про живі та наділені душею тіла. Людина може рухатися в просторі і здійснювати вплив на інше суще, самовільно змінювати деякі акцидентальні властивості в іншому суцюзі чи в собі самому (наприклад, відрощувати вуса, стати художником). Але також можна осмислювати рух і з позицій дотичності до божественного. Наприклад, Е. Жильсон, пишучи про тіла в томістичній системі, вказує, що «всесвіт (...) – це не маса інертних тіл, що пасивно рухомі якоюсь силою (...), але низка активних суцюзі, що насолоджуються тим ефектом, який надав їм Бог, разом із актуальним існуванням» [93, с. 183]. В екзистенційному томізмі Жильсона розум не є джерелом ані каузальності, ані принципів природи. Не є ним і свобода. Але саме любов спонукає тілесне суще імітувати діяльність божественного. Жильсон зауважує: «якщо фізика тіл існує, то лише тому що спершу існує містична теологія божественного життя. Природні закони руху та передавання [цього руху] від суцюзі до суцюзі лише імітують творчість Бога» [*Ibid.*, с. 184]. Отже, для Е. Жильсона діяч якраз і постає таким імітатором.

Таким чином, відповідно до власної природи, вирішальною особливістю тілесного є рух, а отже, зміна. Втім, в цьому підрозділі ще не йшлося про всі типи змін. Решту буде розглянуто в подальших розділах (наприклад, в 2.2., 2.3., 3.3., 4.2.).

На цьому ж етапі дослідження важливим є те, що для розуміння природи матеріальних субстанцій надважливим є розуміння принципів природи взагалі. Аквінат, як уже було вказано, услід за Авіценою нараховує їх п'ять: матерію, привацію, форму, діяча та мету (або ж звершення). І вони не лише корелюють з причинами тілесного світу, але й спроможні продемонструвати найважливіші властивості речей. Так, приміром, можемо говорити про те, що тема діяча в перипатетичній філософії, зокрема у філософії св. Томи, є дуже важливою, оскільки діяч постає принципом та дієвою причиною суцього, незалежно від того, чи є цим діячем тілесна субстанція, а чи субстанція вищого порядку. Тема діяча також тісно пов'язана з темою руху і діяч певним чином постає як рушій, що зумовлює зміну чи будь-який рух суцього, зокрема і тілесного суцього, до якого належать і живі організми, і неживі субстанції, і артефакти.

Оскільки, як ми вже бачимо, в своєму вченні про тілесний світ Аквінат зосереджується на темі руху, то є необхідність конкретизувати, що ж таке рух, які бувають його види і яким чином тіло підпадає під рух взагалі.

2.2. Локальний (просторовий) та сферичний рух.

Проблема визначення

Оскільки Аквінат вважав рух однією з визначальних характеристик тілесного суцього, як він це стверджував у «Коментарях до «Фізики» [I, 1, 1, 4], то слід звернути увагу на те, що диференціацію Аристотелевих природознавчих книг Аквінат також розглядав у зв'язку із поняттям тілесного суцього. Якщо саме «Фізику» присвячено видам руху, то книга «Про небо та світ» конкретизує локальний рух (або ж рух у просторі) мобільного суцього [Ibid., I, 1, 1, 4], бо цей рух є першим та найпростішим, тобто таким, що притаманний абсолютно всім тілам.

Розглядаючи фізику як науку про природу, Аристотель давав доволі чітке та конкретне визначення самій природі, стверджуючи, що вона є принципом руху, що притаманний тілу по суті [Aristoteles. Phys. II, 1, 192b20–23]. Якщо не брати поки до уваги той факт, що рух може бути властивий тілам у різній формі, а також не

зважати на різні види руху, то варто зауважити, що природа – це не лише множина живих та неживих тіл, але і певний внутрішній аспект, що уможлиблює рух.

Отже, оскільки природі речі відповідає рух, то це означає, що й природознавство буде дисципліною, що досліджує рух та рухоме суще, оскільки рух цьому сущому притаманний. Втім, в пізніших творах сам Арістотель пропонує додаткові визначення того, що буде об'єктом природознавства. Вже в творі «Про небо та світ» він уточнює, що наука про природу повинна включати в сферу свого дослідження тіла та розміри чи величини (*magnitudines*) [De caelo, 268a]. І Аквінат, коментуючи цей трактат, прояснює, що якщо природознавство вивчає природні речі, то слід враховувати, що «природними речами є тіла та величини, а також все, що з ними пов'язане»¹ чи їм притаманне [De caelo 1.1.1.7], а отже, йдеться також про їхні властивості, рухи та принципи, що стосуються згаданих вище речей. При чому, говорячи про величини, Тома уточнює, що йому йдеться передусім про лінії та поверхні (*lineas et superficies*) [Ibid. 1. 1. 1. 7]

Цікаво, що в “De Principiis Naturae”, що, як вже було вказано, належить до більш раннього етапу інтелектуальної спадщини св. Томи, викладаючи вчення про принципи природних речей, Аквінат не говорить, що тіла є об'єктами природознавства. Це важливо з огляду на те, що в цьому тексті він чи не найбільше орієнтувався саме на Авіцену, а не на Арістотеля. А згідно із Авіценою, об'єктом природознавства буде саме чуттєво осяжне тіло, оскільки воно є предметом зміни [Avicenna. Phys. 1, c. 1, sec. 1]. Але в трактаті «Про принципи природи» Аквінат ще не наважується дати таке визначення. Якщо для Арістотеля, як ми вже побачили, об'єктом дослідження буде природа як внутрішній принцип усього, оскільки вона уможлиблює рух, то для Авіцени – саме тіло як дещо ціле, чому природа і буде притаманна. Лише в більш пізніх трактатах, як ось в коментарях до Арістотелевого твору «Про небо і світ», Аквінат нарешті говорить, що тіло входить в ту множину речей, які досліджує природознавство [De Caelo I. 1.1.6].

¹ “Res naturals sunt corpora et magnitudines, et que ad haec pertinent”.

Таким чином, Аквінат дає широке визначення об'єкту фізики, включаючи до нього також розміри, принципи та властивості тіл, що притаманні тілу від природи, а отже, він своїм підходом намагається стояти посередині між позиціями Авіцени та Арістотеля.

Втім, таке визначення вимагає деяких уточнень, адже геометр, приміром, теж працює з величинами, але це не робить його фізиком. Ми пам'ятаємо, що об'єкти дослідження фізики та математики різняться включенням матерії в дефініцію речі, і тут цей принцип також буде актуальним. Так Тома пояснює, що геометр досліджує величини як вимірювані кількості (*quanta mensurabilia*) [Ibid., I. 1.1.7], а фізик – з огляду на те, що величини (лінії, поверхні тощо) є межами рухомого тіла. Коли ж ідеться про рух, то це поняття також потребує уточнення, адже, як каже Аквінат, під цим поняттям у визначенні об'єкта науки Арістотель може мати на увазі і локальний рух, і дії природних тіл, що впливають з їхнього руху [Ibid., 1.1.1.7]. А коли йдеться про тіло, то тут може йтися і про тіла як такі (наприклад, про камені), і про речі, що мають тіла, але принциповими та керівними для них буде нетілесне (наприклад, тварини, рослини чи люди) [Ibid., 1.1.1.7]. А що ж до принципів природи, то на них Аквінат зосереджується як на наукових принципах, що і не дивно, адже порядок пізнання повинен відображати порядок буття, а речі повинні дозволяти себе пізнавати.

Поняття руху є принциповим для визначення тіла. Як вже було вказано, Аквінат під впливом Арістотеля пропонував розглядати природознавство як науку про рух та рухоме, що означало диференціацію субдисциплін фізики на підставі типологізації руху та рухомого. Сам св. Тома зазначав, що порядок Арістотелевих природознавчих книг визначається типами руху та ступенями досконалості руху [De Gen., Prooem.].

Як відомо, Арістотель розглядав рух у його зв'язку із рухомими об'єктами, що дозволяло йому типологізувати рух відповідно до деяких предикаментів [Aristoteles. Phys. 3.1.200b 33-201 a 3]. По-перше, йдеться про категорію сутності, в контексті якої можна говорити про рух як про процес зародження та занепаду (чи знищення). По-друге, про категорію кількості, через яку можна визначити рух як

збільшення чи зменшення. Якщо ж йдеться про категорію якості, то тут буде рух як якісна зміна. А щодо категорії місця можемо говорити про переміщення або, як називає його сам Аквінат, локальний рух (*motus localis*). Останній тип руху через причетність до всіх тілесних суцх Аквінат вважає найдосконалішим [Див.: De Gen., Prooem. або De caelo 1.1.1.6].

Таким чином, якщо Арістотелева «Фізика» орієнтована на виклад загальних аспектів руху та його типологізацію, то саме цей останній тип руху визначає книгу «Про небо та світ», в якій подано поступову конкретизацію руху щодо певних тілесних субстанцій та розкрито порядок природничого вчення Арістотеля через основні засади впорядкування тіл.

Першою засадою такого впорядкування є той аспект, що увесь тілесний універсум в мисленні є первинним щодо його частин [De caelo, Prooem. 3]. Цей аспект віддзеркалює порядок осягнення (*apprehensionis*) світу як процес переходу від загального до конкретного, що знову ж таки ставить «Фізику» на перше місце серед Арістотелевих природознавчих творів. Другим аспектом є той принцип, згідно з яким прості речі передують змішаним. Цей принцип втілює порядок ускладнення (*compositionis*) і стосується радше вчення про елементи як про найпростіші складові чуттєвого світу, а також того виду руху, який визначається цими складовими, тобто стосується зародження, занепаду та деяких посередніх процесів.

Йдеться про: а) зінакшення (*alteratio*), яке цілком можна було б розглядати в межах руху як якісної зміни, але Аквінат схильний вважати це рухом до зародження як своєї мети; б) позбавленість (*privatio*) чи «не-існування в акті», яка є умовою зміни та постає одним з принципів акту зародження взагалі [De principiis c. 2, sec. 11], при чому йдеться про позбавленість як субстанційної, так і акцидентальної форми; в) зростання (*augmentum*), яке цілком могло б стосуватися руху як збільшення та зменшення, але для Аквіната зростання також пов'язане із зародженням.

Нарешті, третій аспект передбачає, що небесні тіла передують іншим простим тілам. Цей аспект відтворює принцип підтримки структури (*sustentationis*

artificii) світу, оскільки вже в “*De Mixtione elementorum*” (1269) та “*De operationibus occultis naturae*” (1268–1272) Аквінат вказує на те, як небесні тіла впливають на нижчі тілесні субстанції. Справді, як зауважує Б. Мюлагі, небесні тіла, згідно з Аквінатом, посідають дуже особливу позицію: хоча вони і мобільні, втім, незнищенні. Це означає, що вони постають медіумом між метафізичним царством нерухомого суцього та земним світом знищеного суцього [144, с. 56].

Після книги «Про небо та світ» йде книга «Про зародження та занепад», в якій Арістотель досліджує рух до форми та перше мобільне суще, тобто елементи. Це вчення конкретизується в наступній книзі, «Метеорологіці», в якій йдеться про зміну, що можлива через елементи. Наступною є книга «Про мінерали», в якій Арістотель описує основні засади рухомих неживих змішаних тіл. Що ж до книг «Про душу», «Частини тварин» тощо, то в них йдеться про живі тіла. Аквінат коментував майже всі ці книги, тож багато в чому він запозичує Арістотелеве вчення про рух. Однак, в окремих випадках ідеї Арістотеля потребували уточнення та суттєвого доповнення.

В “*De caelo*” Аквінат говорить про те, що наука, що вивчає природу, має досліджувати також величини (*magnitudines*), а також їхні властивості та рухи [*De caelo* 1, 1, 1, 6]. Окрім того, природознавству було б доречно працювати з тими речами, які в природі загалом не існують, але ми приписуємо їм атрибути величин. Йдеться про порожнечу (*vacuum*) та безкінечність (*infinitum*). Уточнення цих понять здатне допомогти нам у процесі опису засадничих принципів універсуму та максимально повно змалювати його, визначивши його межі, якщо вони є.

Власне, саме на базі вчення про величини Аквінат, слідуючи за Арістотелем, розпочинає своє вчення про тіла.

Величини в томістичній філософії поділяються на 3 типи:

1. Лінії (*lineas*);
2. Поверхні (*superficies*);
3. Тіла (*corpora*).

Саме в межах вчення про величини ми спостерігаємо, як тісно пов’язані між собою математика та фізика, адже лінії та поверхні постають об’єктами геометрії.

Втім, обидві науки розглядають величини з принципово різних позицій. Якщо для математика вони важливі з точки зору вимірювання та з'ясування кількісних показників, тобто *per accidens*, то фізик оцінюватиме їх з огляду на те, що вони є межами рухомих тіл, тобто вони цікаві фізику *per se*.

Головне в величинах, що дозволяє типологізувати їх, це:

- а) кількість вимірів;
- б) дискретність (*подільність*);
- в) континуальність (*тривалість, неперервність*).¹

Скільки існує величин, стільки ж має бути і вимірів, тож бачимо, що, згідно з перипатетичною позицією, можна говорити про три виміри. Один вимір притаманний лише лінії, що робить її максимально простою, але водночас максимально недосконалою. Поверхня матиме два виміри. І лише тіло поділятиметься на три виміри [De caelo, 1, 2, 1, 10].² Цікаво, що тривимірність в деяких інших трактатах Аквіната відтак і стане головною ознакою тілесного суцього [Напр., в De ente, cap. 1], хоча надалі і бачитимемо, що цим визначення тіла не обмежуються.

Втім, як вже відомо, з вимірами як такими працює математика, а не фізика, тому всі величини повинні мати ознаки подільності чи дискретності. Це уможлиблює континуальність величин. Кожна подільна величина повинна бути тривалою (*continua*), бо якби це було не так, то йшлося б не про величину, а про число, тож фізику в цій темі нічого було б робити. Одне з визначень тіла, яке Аквінат запозичує у Аристотеля, – континуум, що подільний щодо своїх частин, та щодо всіх вимірів³ [De caelo, 1, 2, 1, 10]. Ще одна дефініція, що впливає з континуальності – те, що «тіло – це досконала величина, оскільки вона має всі модуси континуальності»⁴ [De caelo, 1, 2, 1, 14]. Таким чином, всі тіла є досконалими величинами через тривимірність, втім, говорити про абсолютну

¹ Як вказує П. Гайденко, неперервність є головною умовою побудови вчення про рух [11, с. 21], що й не дивно, адже принцип неконтинуальності руху використовував Зенон з метою продемонструвати нерухомість Парменідового єдиного буття.

² “Corpus dividitur secundum tres dimensiones”.

³ “Continuum quod est divisible omniquaque, idest ad omnem partem, vel secundum omnem dimensionem”.

⁴ “Corpus est magnitudine perfecta, quasi habens omnem modum continuitatis”.

досконалість ми не можемо, оскільки тіло обмежене іншими тілами ззовні. Водночас, саме через тілесність (*corporeitas*) та всезагальність (*universitas*) ми можемо говорити про досконалість організації всесвіту [De caelo 1, 3, 2, 19].

Ще одна причина, з якої виміри є актуальними для природознавства, полягає в тому, що саме рух уможливорює перехід від однієї величини до іншої. Так, точка в русі буде лінією, лінія – поверхнею, а поверхня – тілом, що і виникає у зв'язку з дискретністю та континуальністю величин. І отже, природний рух буде рухом недосконалого, але в напрямку удосконалення. Тож певним чином можна сказати, що рух притаманний не лише тілам як таким, але й іншим величинам, оскільки вони відображають тіло. Але у випадку тіл йдеться про рух *per se*, адже вони рухомі щодо самих себе (*secundum seipsa*) чи своєї природи (*secundum sui naturam*), рух же інших величин можливий лише *per accidens*, оскільки вони є межами тіла.

Очікувано, що рух може відбуватися з одного місця на інше (чи від одного стану в інший, залежно від формату руху). Втім, виникає питання: яким чином взаємодіють поняття місця, простору, величини та самого тіла в межах перипатетичної філософії?

Рух у просторі займає особливе місце в аристотелізмі та філософії Аквіната. З точки зору категорій, він стосуватиметься місця, з позиції простоти – він є найдосконалішим з інших видів. Св. Тома повністю пристає до цієї аристотелівської тези і для простих тіл поділяє рух на прямий та циклічний. Якщо ж говорити про композити змішання елементів або ж суміші, то для них справедливим буде поєднання обох. Таким поєднанням буде рух по спіралі, який водночас є і прямим, і орієнтованим на циклічність [De caelo, 1, 3, 2, 23]. У випадку змішаних тіл простий рух може бути зумовлений конкретним визначальним елементом у самому тілі. В такій ситуації рух тіла буде відображати природний напрямок головного елемента: якщо це земля – то донизу, якщо повітря – то догори [De caelo, 1, 3, 2, 41 або Ibid. 32].

Для виявлення різниці між прямим та циклічним рухом, св. Тома апелює до таких математичних понять як пряма лінія та спіраль. Аквінат вважає спіраль досконалішою, ніж проста лінія. Так, скажімо, пряма без кінця не орієнтована на

мету, оскільки нічим не завершується, і в цьому є прояв її недосконалості. Коли лінія має і початок, і завершення, то вона є відрізком. Її можна доповнити чи продовжити, тож, їй бракує повноти і вона також позбавлена досконалості.

У випадку спіралі її кожна частина може відіграти трояку роль: початок, кінець, середину. В цьому і криється її досконалість [De caelo, 1, 3, 2, 41]. Св. Тома вважає цілком правильним використання математичних понять у випадку осмислення тіл, оскільки геометричні величини отримують свою чуттєвість саме через тілесне оформлення [De caelo, 1, 3, 2, 24], а отже, математика певним чином спроможна розкрити світ чуттєвих об'єктів.

Через власну недосконалість прямий рух буде актуальним саме для недосконалих об'єктів. Це також буде рух з інакшого, чужого середовища на власне місце. До того ж, очевидно, досконалішим буде той об'єкт, що перебуває на своєму місці, адже саме місце постає зовнішньою підставою здійснення руху, і кожне тіло прагне потрапити на своє місце, після чого почне перебувати у стані спокою.¹ Потрапивши на власне місце, тіло виконало своє призначення, втіливши закладену в ньому потенцію, а отже, досягло певного рівня досконалості. І кожен з чотирьох елементів, як буде продемонстровано далі, має необхідно закладену потенцію, що скеровуватиме його на своє місце, а також власний порядок субстанційності.

Рух у просторі передусім націлений на центр. При цьому рух по спіралі або ж циклічний – це рух довкола центру, а прямий рух може бути як відцентрованим і скерованим вгору, так і доцентровим, тобто націленим донизу. Прямий тип руху у просторі буде властивий менш досконалим простішим тілам, а саме – елементам. У зв'язку із наявністю атрибутів тіл, що орієнтовані на визначення рівня його легкості, такий рух теж буде різнитися. А ось у випадку руху по спіралі чи циклічного руху він властивий таким досконалим тілам як небесні тіла.

Так само в межах томістичної чи перипатетичної філософії загалом існує чимало обговорень того, як слід розуміти те саме поняття місця, до якого прагне

¹ Втім, варто розуміти, що абсолютний спокій та повну самореалізацію можна було б вважати смертю речі, тому Аквінат вказує, що коли видається, що субстанція перебуває у спокої в межах просторового руху, то це зовсім не означає, вона в стані спокою взагалі, оскільки ми все одно можемо спостерігати рух такої субстанції з позиції руху як збільшення чи зростання [De Gen. 1, 1, 14].

кожна річ. Причиною цих суперечок є той факт, що у самого Стагірита в текстах нема однозначної відповіді на це питання. В четвертій та п'ятій книгах «Фізики» Арістотель розглядає це поняття в контексті досліджень можливості існування безмежного тіла. Як слід тлумачити місце? Чи є це лише простір, існування якого визначене, окреслене тілом? Чи, може, це тривимірність, якій притаманна самодостатність? У другому випадку таке місце в своєму існуванні є онтологічно первинним щодо тіла і постає абсолютним простором.

У «Фізиці» [255b11-13] Стагірит вказує, що елементи, залежно від рівня легкості чи важкості, що їм властивий, прагнуть до протилежного місця і воно буде для них природним: елементи, сповнені легкості, як от вогонь чи повітря, прагнутимуть руху вгору, а ось ті, що сповнені важкості, як от земля чи вода, тяжітимуть донизу.

Тож можна припустити, що для визначення правильного місця для тіла, слід враховувати:

1. Кінцеву причину, адже тіла орієнтовані на своє місце, яке є для них метою.
2. Формальну причину, оскільки вже зайняте тілом місце відображає форму тіла, за умови що місце передує тілу в порядку існування.
3. Дієву причину, бо ж без можливості зайняти певне місце, тіло не спроможне здійснити рух.

Такий підхід запропонувала Хелен Ленг (Helen S. Lang) в роботі "The order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements". В її дослідження саме місце виявляється надважливим фундаментом, необхідним для впорядкування Всесвіту та актуалізації усього суцього. Фактично, у такій інтерпретації місце постає підставою руху. Як зауважує Х. Ленг: «місце – єдиний принцип, що визначає космос як ціле і елементи, які складають усі природні речі та артефакти» [126, с. 100–101].

Однак, у самого Стагірита присутня ідея, що суперечить підходу Ленг. Місце не може бути формою чи матерією, адже ні та, ні інша не можуть існувати поза тілом, а ось місце може [Aristoteles. Phys. 209b23]. Отже, у філософії Арістотеля місце не може бути ані матеріальною, ані формальною причиною. Т. Ларсон підтверджує правильність такого підходу, кажучи, що, якщо вважати місце

формальною причиною, то це означає, що ми зводимо його до форм-меж тіла¹ [Див.: 126, с. 450]. Це, передусім, цілком нівелює необхідність елемента займати якесь місце, а отже, обґрунтовує нерухомість тіл. Це також суперечить тезі про те, що місце може онтологічно передувати тілу, яке його займає.

Утім, як зауважує Дж. Вайсхайпл, якщо орієнтуватися на базове вчення перипатетичної філософії, ми не можемо розглядати місце як дещо самосуцце поза тілом, оскільки виміри та величини є кількісними акциденціями, тож передбачають підмет, якому будуть притаманні, що й уможлиблює їхнє існування взагалі [Див.: 235, с. 180]. Що також важливо, говорити про самосуцність простору-місця більш пасує неоплатонічному світогляду, яскравим взірцем якого є Іоанн Філопон з його ідеєю про «абсолютне місце». Вайсхайпл зазначає, що поняття місця в аристотелічній традиції слід розглядати, враховуючи те, що, по-перше, рух здійснюється з початкового місця на природне, яке і є метою тіла. По-друге ж, сам простір чи місце аж ніяк не може бути підставою руху. Є дещо внутрішнє щодо самого тіла, що спонукає його до руху, або ж це вплив довколишніх тіл, що спричиняють рух іншого тіла. Вайсхайпл вбачає в рухові тіл саме внутрішні активні та пасивні сили і застосовує поняття «середовище» (*environment*) [Див.: Ibid., с. 180–194]. Вайсхайплове сприйняття перипатетичного поняття місця цілком має право на існування, адже, з одного боку, аж ніяк не може йтися про онтологізацію місця, з іншого ж, поняття середовища надає підстави розуміти місце як просторові межі тіла, що включають ті ознаки тіла, якими вони наповнені, що зовсім не суперечить Аристотелевій дефініції місця в «Фізиці» [Aristoteles. Phys., 211a12-211b30]. Навіть більше, таке бачення цілком узгоджується з ідеєю Дж. МакГінніса про те, що Стагірит принципово прагнув зобразити онтологічну різницю між тілом та місцем [Див.: 138, с. 51].

Сама ж теорія св. Томи про рух аж ніяк не орієнтована на переписування Аристотеля. Аквінат прагнув радше віднайти рівновагу між підходами Ібн-Сіни та Ібн-Рушда, і тим самим продовжував роботу Альберта Великого. Обидва філософи

¹ У значенні *shape*, а не *form*.

принципово не сходилися в питаннях взаємозв'язку форми та руху, і навіть більше, Аверроес наполягав, що у філософії Арістотеля рух може стосуватися винятково категорії *passio* [44, с. 203–204].

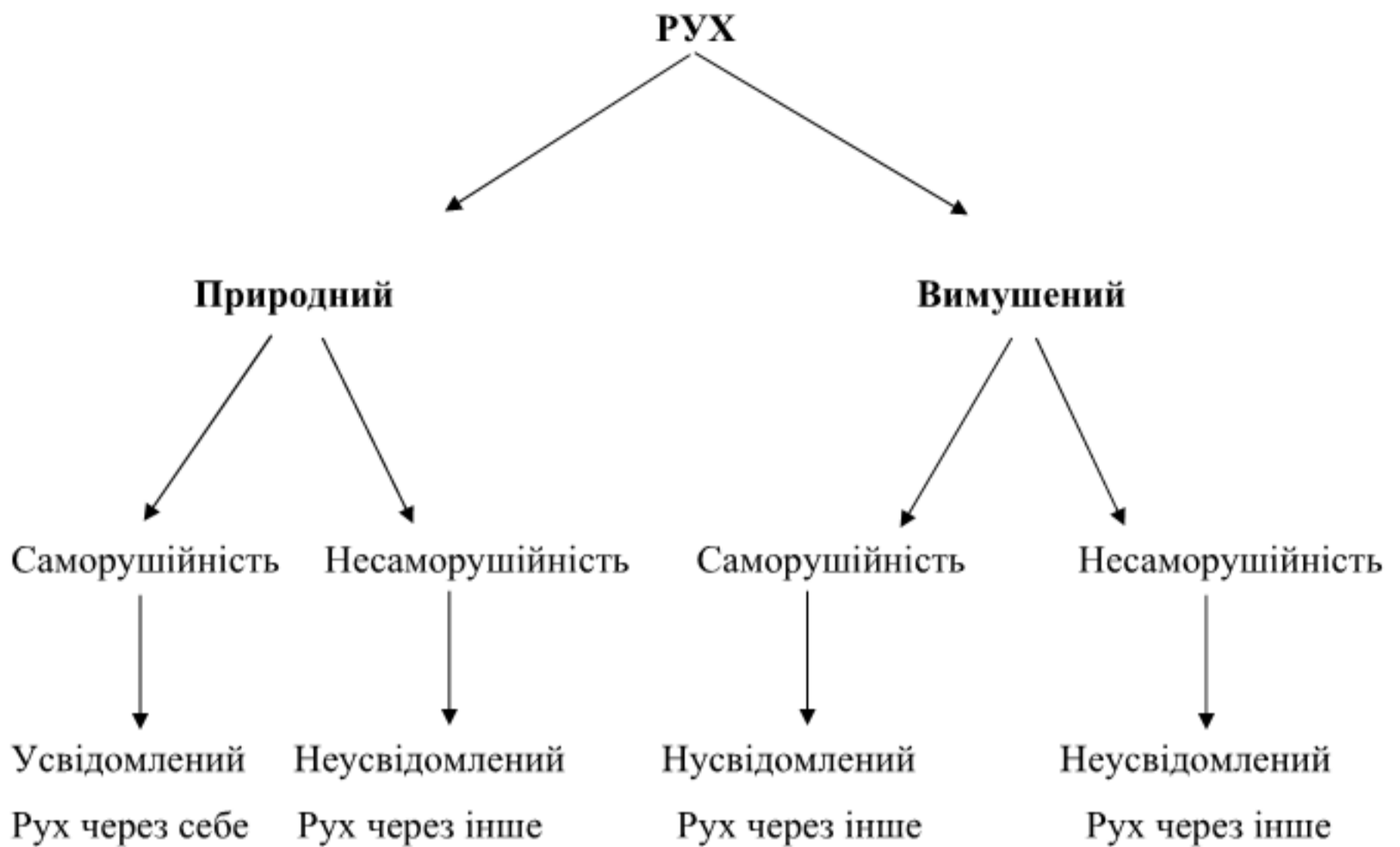
Від чого походить рух? Очевидно, він може мати своїм джерелом самі речі чи рушій, що спроможний спричинити цей рух. Тож є рух самостійний, а є такий, що його зумовлює дещо інше. У той же час, св. Тома вбачає також дві підстави руху: активний (наприклад, душа людини) та пасивний (потенція речі) [De caelo 1, 3, 2, 19]. Окрім того є рух, передбачений природою (*naturalis*), а також вимушений (*violentus*).

На перший погляд все просто, але Т. Ларсон помічає, що така простота спроможна створити неочікувану плутанину, що полягає у вбачанні тотожності саморушійності та природного руху, а також руху через діяча та вимушеного руху [Див.: 127, с. 555–559].

Додаткове нерозуміння в цьому контексті може спричинити також фраза Стагірита про те, що все, що рухається, рухається через інше. Це могло б означати, що саморухомість взагалі неможлива. Але вона існує і щодо її існування також є питання: наскільки вона є необмеженою? Взяти для прикладу людські прагнення. Людські дії (рухи, отже) будуть зумовлені якимось конкретним прагненням. І перед людиною постає вибір: реалізувати його чи ніяк не діяти. Це означає, що вона сама обирає свій рух, зокрема, і його напрямок, а може і відмовитися від нього. Водночас, якщо брати до уваги рух серця, який для св. Томи є циклічним [Див.: De motu cordis], то рух цей походить від душі, і при цьому серце не може спинитися чи розпочати серцебиття самостійно, адже йому для цього потрібне зовнішнє втручання.

Ларсон схильний враховувати усі ці критерії для з'ясування рівня свободи руху у тіла, але без ототожнення. Таким чином він вбачає необхідність в існуванні таких комбінацій як вимушеність та природність руху, а також усвідомлену та неусвідомлену схильності до руху [128, с. 563].

Таким чином система матиме такий вигляд:



Ця таблиця демонструє нам, що зовнішній діяч може втручатися в процес природного руху тіл, і в більшості випадків руху тілесного суцього воно так і трапляється. Приміром, визначальний в морі елемент води мав би породжувати рух донизу, оскільки саме доцентровий рух властивий цьому елементу. Більше того, цей елемент відтворює субтанційний порядок цілого і сам має такий же порядок. Втім, є зовнішні діячі, що спроможні скоригувати цей рух через втручання у процес. Наприклад, небесні тіла спроможні породжувати хвилі. Тому елемент не визначає всі можливості руху моря повністю. При цьому рух хвиль є цілком природним [Див.: De Oper. Occult.].

Для розуміння руху речей варто орієнтуватися не лише на поняття зовнішнього діяча. Визначником руху можуть бути також зовнішні чи внутрішні межі. Навіть більше, річ обмежена зовні іншими тілами і вона не може потрапити на зайняте місце. Якщо ж говорити саме про внутрішні межі, то вони потрібні для того, щоб з річчю не відбувалася неприродна трансубстанціяція. Річ може бути лише тим, чим вона є, і аж ніяк не чимось іншим. Т. Ларсон наводить такий приклад:

бліде тіло людини цілком може набути певної зміни через засмагу. Але воно ніколи не стане прозорим, бо таким тіло не може бути за визначенням [128, с. 569].

Однак, просторовий рух – не єдиний можливий рух, орієнтований на простір, що займає річ. Зовсім інша ситуація виникає з принципово інакшим типом субстанцій – з небесними тілами. Розгляд таких тіл є важливим з огляду на те, що, згідно зі словами Аквіната, рух небесних тіл координується з початком та кінцем існування, і через властивий їм вічний рух вони можуть зберігати порядок між рухомими речами, що не існують вічно [Див.: *De motu cordis*].

Арістотель говорив про субстанційний характер небесних тіл у різних місцях [*Aristoteles. Metaph. XI 1, 1069a30-b2* чи *Ibid. XI 6, 1071b3-5*], і при цьому стверджував, що цей тип субстанцій має дуже специфічну природу, принципово відмінну від субстанцій земного світу. По суті саме ці субстанції стають вершиною сотворення тілесного світу, оскільки небесні тіла як ніщо інше спроможні впливати на світ земного суцього, і саме за це Авіцена вважає небесні тіла діячами, що виконують функцію дієвої причини щодо багатьох земних явищ, як було вказано вище.

Втім, із самих визначень небесних сфер як тіл впливає певна неоднозначність, спроможна породити чимало відмінних інтерпретацій. Передусім поставало питання, на якій підставі небесні тіла відмінні від земних, і при цьому водночас подібні хоча б в тому, що вони є матеріальними і також схильні до руху, хоча у випадку саме цих тіл рух буде сферичним.¹

Отже, якщо не брати до уваги середньовічні спроби інтелектуалізації небесних тіл, маємо щодо них декілька питань:

1. Чи є вони тілами з тією ж матерією, що й земні тіла?
2. Якщо ні, чи мають вони внутрішню міжвидову диференціацію, як і земні тіла?
3. Чому їм притаманний інший вид руху?
4. Чи є вони тілами, враховуючи той факт, що вони є незнищенними?

¹ Інша річ, що в земному світі є лише одне тіло, спроможне рухатись за тими ж принципами, що і небесні тіла. Серцю Аквінат присвячує хоч і маленький, але окремий трактат «Про рух серця» (*“De motu cordis”*, 1273), оскільки серце демонструє незвичні для земних речей пульсування, через що цей рух видається неприродним. Аквінат же обґрунтовує його природність.

М. Ді Джіованні вказує, що вже для Аверроеса це вчення поставало доволі проблемним, через що він змушений був говорити, що насправді небесні тіла позбавлені матерії в тому вигляді, в якому ми приписуємо її земному суццюму, і про матерію в цьому сенсі ми можемо говорити лише еквівокально [80, с. 441].

Загалом ці міркування не позбавлені сенсу, враховуючи, що своє підґрунтя вони мають ще у Арістотеля, згідно з яким, про матерію окремих сутностей, саме тих, що не підпадають під занепад, ми можемо говорити лише в тому випадку, коли йдеться про просторовий рух [Aristoteles. *Metaph.* H4, 1044b 6-8], але це не буде та сама матерія, що відповідає за занепад. Тобто, можна сказати, що матерія типологізується на підставі того, наскільки вона дотична до процесів зародження і занепаду, і наскільки вона є носієм руху, відповідно до природи речі: матерія, дотична до зародження і занепаду, якраз і поставатиме першою матерією, і, згідно із С. Болднером, для Аверроеса, а також для раннього Аквіната, ця матерія буде потенційною щодо усіх можливих форм [45, с. 461].

Для Аверроеса ця ситуація видавалася настільки проблемною, що він по суті обґрунтовував небесні тіла як субстанції без дефініції [Див.: 80, с. 438], оскільки без матерії, що провокує субстанційну зміну, річ позбавлена і спільного роду, і видових ознак. При цьому відомо, що саме субстанції можуть мати чітку реальну дефініцію, на відміну від тіл несубстанційного характеру, яким буде притаманна радше дескриптивна чи номінальна дефініція. Водночас відсутність матерії дозволяє вважати небесні тіла тілами максимально простими, оскільки вони не є композитом форми та матерії. Навіть більше, це обґрунтовує сферичний рух, адже ось у випадку елементів, вони тягнуться до природного місця: тепле та легке – догори, холодне та важке – донизу. Водночас небесні тіла, позбавлені протилежних ознак та внутрішніх суперечностей, не повинні шукати своє природне місце, а отже, лінійний рух їх не може стосуватися.

Здавалося б, позбавлені дефініції, небесні тіла не підпадають під чітку родову диференціацію і постають одноосібно, і єдине, що їх пов'язує – це можливість взаємодії та взаємовпливів на земне суще, тобто кожне небесне тіло є єдиним індивідом свого конкретного виду. Принаймні, це пізніша лінія

інтерпретації проблеми у виконанні Жана Буридана, Ніколаса Орема та Галілео Галілея, хоча вже зародки таких міркувань можуть бути простежені у Авіцени. І це не дивно, адже сам Авіцена, суперечачи Аверроесу, був прибічником ідеї про те, що, маючи однаковий тип руху (в нашому випадку – руху щодо простору), речі повинні мати і однакову матерію. Це означає, що небесні та земні тіла реально мають одну й ту ж матерію. Втім, в питанні першої матерії, що підпадає під зародження та занепад, ситуація має бути відмінною.

Сам Аверроес, знаючи думку Авіцени з цього приводу, описує цю позицію, вказуючи, що її захисники вважають, що «небесні тіла не є одним видом і нумерично різноманітні, але вони формують плуральність видів» [41, с. 65].

Але для Аверроеса проблема розв'язується доволі просто: оскільки небесні тіла все ж таки мають спільні сутнісні ознаки, ми маємо можливість вважати їх приналежними до одного виду.¹ Позиція Аверроеса в цьому питанні є надважливою, оскільки саме її в свій ранній період, на думку С. Болднера, дотримувався Аквінат під впливом Альберта Великого [Див.: 45, с. 461–462]. Втім, Аквінат обґрунтовував притаманність матерії такої ж як у земних тіл небесним тілам на підставі аналогії, уникаючи обґрунтування еквівокального розуміння матерії в небесних тілах [In Sent. II, d. 12, q. 1, a. 1 ad 5].

Християнський перипатетизм, між іншим, очікувано, вирізняє ще один специфічний вид субстанцій, що не підпадають під дефініцію з причин відсутності генеративної матерії – це субстанції янгольського світу. Втім, це зумовлює лише те, що янголи все одно мають види, а небесні тіла – ні. І, оскільки матерія, що відповідає за просторовий рух, все ж таки певним чином присутня в небесних тілах, ієрархічно вони стоятимуть нижче янголів, але вище земного суцього, адже чим більше річ вкорінена в матерії, тим менш вона є досконалою.

¹ Ця теза могла навіть на той час видатися дивною і необґрунтованою, оскільки функціональний вплив, здійснений різними планетами, вважався принципово різним. Так, Сонце схильні були тлумачити єдиним джерелом світла для інших тіл. Водночас Місяць, для прикладу, брав участь в створенні припливів. Маючи таке багатоманіття функцій, яким чином всі ці тіла могли бути приналежними до одного виду? Інша річ, якщо цей функціонал був радше акцидентальним. Але в такому випадку – не необхідно сущим.

Для раннього Аквіната, орієнтованого на Аверроїстичне тлумачення першої матерії, було цілком очевидно, що не всі тіла повинні бути композитом форми та матерії, при цьому янгольський світ не є чистою формою. Водночас виникало питання, чи може в такому випадку йтися про те, щоб була якась річ, що могла б існувати як чиста матерія. Втім, здається, Аверроєс знімав цю проблему, розглядаючи матерію взагалі не як чисту потенційність, а як субстанцію в потенції [80, с. 442], хоча матерія за умов діяльності зовнішнього діяча може брати участь не лише в творенні субстанцій, але й артефактів, приміром. У той же час для Аквіната ця ситуація залишалася невирішеною. Ймовірно, саме тому з часом він відійде від аверроїстичної лінії, апелюючи в пізніших творах до того, що матерія небесних та земних тіл – це все ж таки різна матерія [напр., в *De Caelo* I, 1, 6 n. 6 чи в *STh.* I, q. 66, a 2 co.], але при цьому він відкидає можливість існування тіл поза композитом форми та матерії, дотримуючись вже лінії Авіцени. С. Болднер говорить, що Аквінат знаходить розв'язання проблеми, посилюючи позицію форми небесних тіл і позбавляючи ці тіла будь-якої привації, що унеможлиблює зародження та занепад, а також субстанційну зміну [45, с. 455]. Це також допомагало розв'язати проблему з самою субстанційністю небесних тіл, адже, якщо вони позбавлені субстанційної форми, то не можуть бути субстанціями взагалі, а це могло опустити їх в онтологічній ієрархії суцього на найнижчі щаблі. А ось вже в коментарях до трактата «Про небо та світ» Тома зосереджується на тому, що оскільки небесні тіла не мають протилежності (як субстанції взагалі не можуть мати протилежність), то і рух у них не може бути орієнтованим на протилежності, а натомість він сферичний. Оскільки ж небесні тіла є незнищенними, то і сферичний рух у них вічний [в *De Caelo* I, 6, n. 69].

Отже, згідно з Аквінатом, можемо говорити про декілька видів руху. По-перше, про локальний рух, притаманний усім тілам, по-друге, про зародження та занепад, які стосуються лише земних тіл, по-третє, про збільшення або зменшення, по-четверте, про якісну зміну. По суті спостерігаємо, що в томістичній філософії поняття руху та зміни не повністю збігаються. Для прикладу у своєму вченні про

небесні тіла Аквінат говорить про них як про такі, що схильні до руху, але водночас вони є вічними та незмінними.

Загалом помічаємо, що Аквінатове вчення про рух добре продумане з урахуванням і тих аспектів, що зумовлюють рух всередині самої речі, і тих, що діють ззовні. І насправді внутрішні конститутиви, що штовхають тіло до руху, постають наслідком тілесності. Водночас, зовнішні діячі, що спричиняють рух (окрім Бога та світу янголів), також можуть мати тілесний характер.

Оскільки, як вже було показано, природа – є принципом руху природних тіл, варто вказати ті фізичні складові, що уможлиблюють тіло, а також умови виникнення тіл.

2.3. Зародження неживих тіл та їхні елементи

В «Сумі теології» є окремий трактат, присвячений основним проблемам доктрини про сотворення, зокрема про творення *ex nihilo*, про першоматерію, про співвідношення необхідності Бога та суцього, про модуси породження суцього, про розрізнення речей, а також про «причетність» Бога до зла.

В цьому тексті Аквінат виходить з принципової позиції, що все, що існує, існує через Бога [Summ. Theol. I, q. 44, a. 5] як через свою причину. В цій ситуації Бог постає як власне самосуцє буття (*ipsum esse per se subsistens*), у той час як сотворене є суцим через причетність або участь (*participatio*), що означає, що буття суцього є зумовленим (*sit causatum ab alio*). Сам же акт креації постає у св. Томи як «конкретне спричинення або вироблення буття речі»¹ [Summ. Theol. I, q. 45, a. 6], або ж як акт буття. При цьому Бог сам є носієм акту буття, а враховуючи тотожність сутності та буття в Богові, можна сказати, що він же сам є своїм актом буттям.

Одним із підходів до обговорення акту буття в Аквіната постає навіть ім'я Бога, оскільки Тома, долучений до проблеми катафатичних та апофатичних найменувань Господа, вказує на “*Qui est*” як на найвластивіше (*proprium*) ім'я для

¹“...creare est proprie causare sive producere esse rerum”.

позначення Творця. Така найвдаліша відповідність імені Бога пов'язана з тим, що воно, на відміну від імені «людина», походить від власного акту буття, який є Його ж «щось» (*"In Deo autem ipsum esse suum est quidditas"*) [In Sent. I 8, 1, 1 c]. Ім'я ж людина походить зі «щось» людини. Тобто, з позиції акту буття, дещо може називатися сущим, проте, воно не може називатися чимось конкретним без своєї сутності. Таким чином, як вказує О. Гонсалес, маємо право говорити про те, що акт буття обмежений сутністю в межах створеного [97, с. 476]. Так само невіддільними від Бога є його атрибути: простота, благість, істинність тощо, на відміну від створеного, яке є складеним та не має благості чи істинності саме через себе, але набуває це все в результаті створення.

При чому важливим є те, що саме Бог стає принциповою причиною розрізнення та нерівності речей. До того ж таке розрізнення є як матеріальним, що передбачає кількісну диференціацію речей, так і формальним, тобто таким, що уможлиблює видову диференціацію. Проте до акту сотворення Бог як власний Інтелект певним чином володіє ідеєю сотвореного [Див.: 16, с. 567–570]. В цьому полягає принципова позиція поміркованого реалізму, якого дотримується Аквінат. Втім, попри те, що в системі св. Томи Бог є гарантом збереженості речей, він, втім, здійснивши перший акт креації, надалі не бере креативну участь у подальших породженнях речей [De potentia, q. 3, a. 8]. Отже, акт креації, здійснений на самісінькому початку, дає поштовх до подальших творень за участі діячів різної сили та відповідно до усіх чотирьох причин. Примноження та смерть різнорідного сущого відбувається у зв'язку із взаємодією елементів, вчення про які Аквінат бере з філософії Арістотеля і вважає даністю. Тома чи не найкраще описує, що таке елементи в книзі «Про принципи природи», яка, як вже було вказано, значно більше ґрунтується на вченні Авіцени, аніж Арістотеля.

Згідно з Аквінатом, «елементами правильно називати ті причини, через які виникає композиція речі, і які є повністю матеріальними. При цьому, йдеться не про будь-яку матеріальну причину, але лише про ту, з якої виникає первинний композит. Приміром, ми не можемо говорити про частини тіла як про елементи людини, оскільки ці частини самі складаються з інших речей. Проте ми можемо

говорити про землю та воду як про елементи, оскільки вони не складаються з інших тіл, радше, вони самі є складовими, з яких виникає первинний композит природних тіл.

Арістотель говорить в п'ятій книзі «Метафізики», що «елемент – це те, з чого річ первинно складена, та є іманентним щодо речі і неподільним, відповідно до форми». Пояснення в першій частині (*те, з чого річ первинно складена*) зрозуміле, бо ми це вже пояснили, друга ж частина (*іманентність щодо речі*) використана, щоб вирізнити елементи з того типу матерії, що є повністю знищеною в результаті зародження. (...) Елементи повинні залишатися у якийсь спосіб, оскільки вони повністю не знищуються, як вказано в книзі «Про зародження». Третя ж частина (*неподільний, відповідно до форми*) вживається, щоб вирізнити елементи з-поміж тих матеріальних речей, які мають складники з різною формою, тобто, вони є різні по виду. У випадку руки, наприклад, такими частинами є плоть та кістки, оскільки вони різняться щодо виду. Але існує випадок води, кожною частиною якої є вода. І для елемента несуттєво не поділятися кількісно, але суттєво не бути подільним по виду. І якщо ж такі частки є неподільними ніяким чином, це і є елементи, як літери є елементами мови» [De principiis, cap. 3].¹

Отже, Аквінатове вчення про елементи важливе з огляду на те, що воно дозволяє зрозуміти, яким чином можливі тіла, як вони можуть народжуватися, змінюватися та гинути. Розглянути вчення про елементи означає розглянути перші матеріальні причини суцього. Аквінат вказує на це також в коментарях до «Фізики»

¹ "Elementum autem non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales. Et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio; sicut non dicimus quod membra sunt elementa hominis, quia membra etiam componuntur ex aliis. Sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia haec non componuntur ex aliis corporibus; sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Unde Aristoteles in *V Metaphysicae* dicit quod "elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam." Expositio primae particulae, scilicet "ex quo componitur res primo," patet per ea quae diximus. Secunda particula, scilicet "et est in ea," ponitur ad differentiam illius materiae quae ex toto corrumpitur per generationem (...). Sed elementa oportet aliquomodo remanere, cum non omnino corrumpantur, ut dicitur in libro *De Generatione*. Tertia particula, scilicet "et non dividitur secundum formam," ponitur ad differentiam eorum quae habent partes diversas in forma, idest in specie; sicut manus cuius partes sunt caro et ossa, quae differunt secundum speciem. Sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cuius quaelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur secundum quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum speciem; et si etiam nullo modo dividatur, dicitur elementum, sicut litterae dicuntur elementa dictionum."

Арістотеля [Phys. I,1, 1, 5]. Там же з посиланням на п'яту книгу «Метафізики» він дає схоже визначення елементів, які, отже, є першими складовими речі та в ній же перебувають [Ibid. I,1, 1, 5]. А в коментарях до книги «Про зародження та занепад» Тома зазначає, що елементи – це перший принцип в роді знищених речей [De Gen., prooem. II]. З цих визначень випливає кілька важливих нюансів, що дозволяють відрізнити елементи з-поміж усіх інших речей світу:

1. Елементи – це складові матеріального порядку, що формують тілесний світ. Вони ж, отже, є матеріальною причиною складніших тіл.
2. Під час субстанційної зміни елементи, на відміну від інших можливих складників, не знищуються, а певним чином зберігають своє існування в новій речі, що виникла в результаті такої зміни.
3. Складники однієї речі можуть мати різні форми, що дозволяє цим складникам потрапляти під родо-видову диференціацію.¹ У випадку ж елементів це неможливо, оскільки вони є максимально простими.

Водночас, цей коментар дає можливість відрізнити елементи від першої матерії, оскільки перша матерія не може мати власну форму та бути родом чи видом. Втім же, елементи повинні мати форму, оскільки, на відміну від першої матерії, вони самі, на перший погляд, є простими природними тілами.

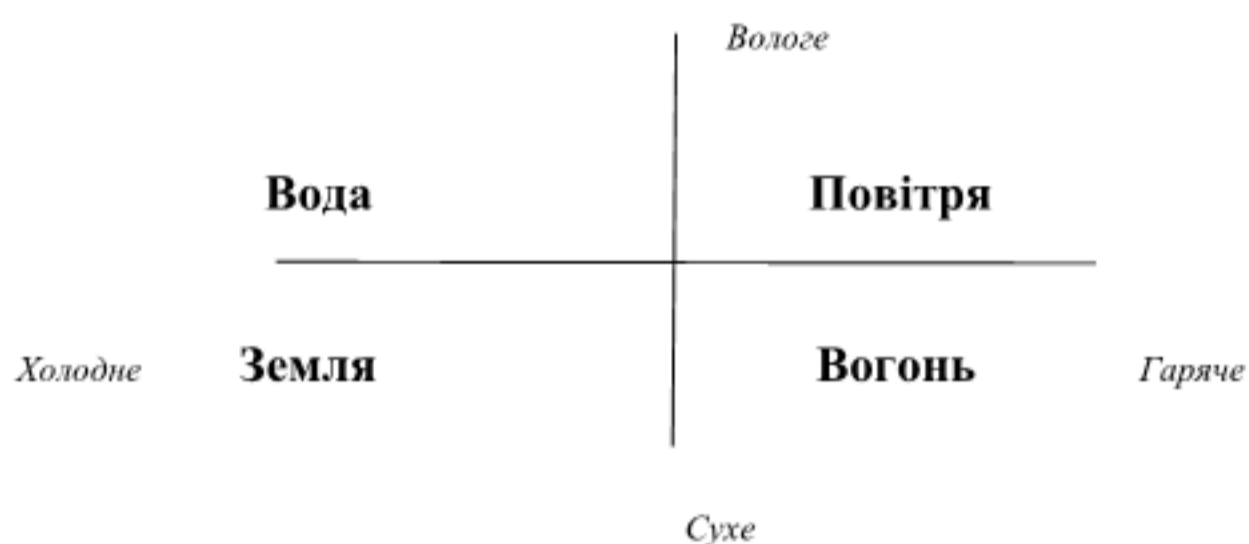
Але й тут виникає проблема.

Арістотель, як відомо, перебував під впливом своїх попередників і вважав за доцільне розглядати щодо земного світу 4 елементи (воду, вогонь, землю та повітря), виходячи з вчення про напрями просторового руху та можливості займати місце. При цьому він принципово протистояв атомізму, і однією з причин тому є той факт, що аргумент про однорідність природи атомів сумнівно спроможний прояснити багатоманіття суцього природи. Водночас, услід за Емпедоклом, Арістотель цілковито урівнює елементи в тому значенні, яке вони відіграють в конституюванні речі, не надаючи перевагу жодному конкретному елементу. Втім,

¹ Втім, у випадку природних тіл ці складники не можуть бути окремими субстанціями, як буде показано далі, оскільки це передбачає багатоманіття субстанційних форм в межах одного композиту. Ця ситуація є абсурдною, адже під час зародження природних тіл можлива лише одна субстанційна форма, яка і робитиме річ субстанцією. Всі інші субстанції форми складників знищуються у результаті корупції.

елементи різняться між собою перевалюванням якоїсь конкретної якості. Адже, якщо ці якості витікають з форми елементів, то елементи не можуть бути впорядковані як вищі та нижчі.

Цікаво, що вчення про елементи стало одним з ключових моментів перипатетизму і знайшло своє застосування і в роботах пізніших філософів, зокрема, у Александра Афродісійського, Іоанна Філопона, Аверроеса та Авіцени, тож не дивно, що Аквінат зберігає у своєму вченні такий же набір елементів, хоча ніде, окрім як на прикладі якихось загальних положень, не описує специфічні властивості кожного з елементів розлого та конкретно. Звісно, в коментарях до книги «Про зародження» Аквінат також вказує, що елементи варто осмислювати з точки зору ознак тепла-холоду та сухості-вологості [De Gen. II, 2], що дає змогу впорядкувати їх таким чином:



Ці ознаки елементів Аквінат називає принципами альтерації, тобто, якісної зміни [De caelo I, 4, 34], і завдяки їм елементи як прості тіла розпадаються на дві пари: вогонь та повітря рухаються у напрямку межі, земля та вода як важкі елементи – до центру. Вогонь та земля при цьому постають як чисті екстремуми, а вода та повітря – посередні та змішані.

Втім, не дуже зрозумілою є природа цих елементів. З одного боку, чи можемо ми розглядати їх як прості тіла, враховуючи той факт, що Аквінат сам прямо не називає їх тілами (в тому сенсі, що нема жодної чіткої реальної дефініції, що починалася б з фрази «Елемент – це тіло...»)? До того ж, описуючи в “De Mixtione

Elementorum” позицію Авіцени¹ щодо того, яким чином елементи можуть поєднуватися, Аквінат формулює абсолютно справедливу тезу про те, що, оскільки фізичне тіло складається з матерії в кількісному вимірі в супроводі відповідної субстанційної форми,² то воно не може бути багатьма тілами водночас [De Mixt., 12]. Здається, вказування на гомеомеричність елементів є саме тим варіантом розв’язання проблеми, що допомагає зрозуміти, яким чином вода може складатися з елементів-води. Приміром, складниками дерева можна вважати частини дерева, але вони не будуть елементами, оскільки все одно будуть зводитися до традиційного набору вже незвідних елементів. У випадку ж води її елементи є незвідними. Це означає, що елементи води, що складають якусь воду, можуть поділятися лише кількісно, але ніколи щодо роду та виду.

Дж. Корнольдї для розвитку цієї тези про елементи пропонує таке сучасне пояснення: поєднання кисню та водню утворюють разом молекулу води. В результаті цього поєднання маємо такі нюанси:

1. Матерія обох складників зберігається в новій речі.
2. Кожен складник втрачає власний принцип активності.
3. Кожна атомарна частка нової речі матиме природу води, а не окремо кисню, а окремо водню. Іншими словами – новий агрегат є гомогенним [64, с. 201].

З іншого боку, в текстах Аквіната є немало натяків на те, що елементи також можна вважати тілами. Приміром, в «De Generatione» Аквінат, даючи визначення елементам, стверджує, що вони «є причиною зародження, занепаду та зміни в усіх інших (!) тілах» (*in omnibus aliis corporibus*) [De Gen., Poem. II]. В яких інших тілах, отже?

В тому ж тексті, але в першій передмові, Аквінат, осмислюючи типологізацію руху, зазначає, що всі види руху, окрім просторового, притаманні лише нижчим (*in solis inferioribus*) тілам [De Gen., Poem. I]. Окрім того, в творі «Про приховані дії

¹ Цю позицію було викладено в декількох місцях Авіценових текстів. Зокрема, в коментарях до «Метафізики» [Met. VIII, 2]. Також в цьому аспекті відіграло свою роль Аверроєсове тлумачення ідей Авіцени.

² Дослівно: “Ex material autem sub quantitate existente, et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur”.

природи» св. Тома, осмислюючи ступінь досконалості нижчих тіл, визначає, що найнедосконалішими з них є саме елементи [De Oper. Occult.]. Враховуючи вже бодай той факт, що елементи мають відповідні субстанційні форми, вони також є тілами. І водночас є несамодостатніми та недосконалими тілами, втім, досконалішими ніж, приміром, артефакти.

Справді, якщо елементи як складові речі мають свої субстанційні форми, то яким чином вони можуть утворити одне єдине щось? Коли йдеться про артефакти, приміром, то проблема виникає аналогічна. Як може одна річ мати кілька субстанційних форм через свої складові за умови, що кожне конкретне природне тіло може мати лише одну субстанційну форму? Справді, описуючи позицію Авіцени, Аквінат зауважує, що якби субстанційні форми не залишалися, то ми мали б говорити не про змішання, а про занепад (*corruptio*) елементів. Окрім того, цей момент важливий з огляду на те, що природа потребує контрарностей, і ці контрарності містяться саме в елементах. Саме активні та пасивні якості, притаманні тому чи іншому елементу і визначають ступінь контрарності. Через наявність субстанційної форми в елементах виникає тема змішання¹ елементів, і ця проблема, що балансує на межі фізики та метафізики, відкриває нам шлях до віртуального буття.

Річ у тім, що, по-перше, навіть наявність чотирьох елементів не спроможна обґрунтувати таке різюче різноманіття суцього, по-друге ж, виникає проблема щодо величезної прірви між дрібними частками-елементами та порівняно самодостатніми індивідуальними субстанціями. Ця прірва заповнена перехідними речами-складниками, як ось для людського тіла такими перехідними ланками будуть органи, а ті, в свою чергу, стоятимуть в ієрархії складності над тканинами та рідинами. Саме для обґрунтування зв'язку між цими ланками Арістотель обґрунтовує вже згадане вище змішання елементів, яке передбачає не смерть

¹ В українській мові нема сталої традиції перекладу поняття "*mixtio*", тож ми використовуватимемо слово «суміш» як результат та «змішання» як процес. Втім, в англійській мові, приміром, є кілька варіантів перекладу цього терміну. Приміром, в класичному перекладі "*De mixtione elementorum*" Пітера Орловскі (P. Orłowsky) за редакцією Джозефа Кенні (J. Kenny) бачимо в перекладі слово "*blend*". Рівночасно, в перекладі цього ж тексту Пола Вінстона Спейда (P. V. Spade) спостерігаємо поняття "*mixture*".

елементів через змішання, а постійну віртуальну присутність тих часток, в яких в процесі змішання потреби вже нема. Справді, особливість елементів полягає в тому, що вони неподільні з точки зору матерії, але подільні нумерично. І при цьому, оскільки вони максимально прості, вони не містять нижчі форми, тому елементи не можуть бути знищені чи перетворені ні в що інше, окрім як в інші елементи. І таке змішання є цілком очевидним, оскільки, по-перше, фізичне тіло все ж таки не може бути багатьма тілами водночас, а по-друге, контрарні ознаки елементів не можуть існувати одночасно в одному місці.

Загалом походження сумішей із елементів передбачає, що таких сумішей має бути як мінімум чотири види, втім, різна комбінація елементів спроможна примножити кількість цих видів. І саме суміш елементів поставатиме причиною такого типу зміни як зростання.

Однак, той факт, що елементи в томістській філософії можна розглядати не як субстанції, впливає з декількох аспектів. По-перше, лише щодо субстанцій можлива реальна дефініція. Коли ж йдеться про несубстанційні порядки наявного (артефакти, акциденції чи те суще, що позбавлене субстанційного способу буття), то до цих речей ми застосовуємо радше номінальну чи дескриптивну дефініцію. Якщо ж поглянути на ті способи визначення елементів, що подані в корпусі творів св. Томи, то стане очевидним, що жодне з визначень не можна назвати реальним, тобто таким, що ретранслює аристотелівську структуру вказування на найближчий рід та видову ознаку, але, якби воно було можливим, то Аквінат би не уникав його подання. По-друге, як нам відомо, субстанція не може мати протилежностей і тим більше, між двома субстанціями не може бути нічого опосередкованого. А з елементами, специфіку яких визначають різні типи локального руху, що притаманні їм, складається інакше: у нас ніби-то є 2 контрарних елементи та ще два таких, що є опосередкованими щодо цих двох елементів-екстремумів. Втім, Аквінат зауважує, що ці контрарні властивості елементів не можна вважати їхньою субстанційною формою, тим більше, що деякі властивості (наприклад, холод, на протиположність теплу) варто розглядати радше як привацію, аніж як щось актуальне [De Gen. I, 8, 3, 62]. Тож не самі по собі елементи є контрарними.

Однак, М. Адлер вказує, що елементи не слід розглядати як тілесну субстанцію з огляду на те, що вони є радше принципами субстанційного конституювання, тобто їх слід тлумачити з точки зору вчення про субстрат [Див.: 33, с. 383–385]. Водночас Аквінат прямо говорить, що у елементів є субстанційна форма [наприклад, в *De Gen. I, 8, 3, 62*], і, судячи з тих дискусій, які провадить св. Тома в тексті «Про змішання елементів», Авіцена та Аверроес були такої ж думки. Це мало б означати, що елементам вже притаманна повноцінна субстанційна природа, так само як людина є субстанцією, де субстанційною формою її тіла постає душа. З іншого боку, св. Тома вже не вперше приписує субстанційну форму тим речам, які, здавалось би, не повинні бути субстанціями. Наприклад, осмислюючи тему трансубстанціації, Аквінат вказує на те, що хліб та вино також мають субстанційну форму, хоча вони не є природними речами [STh III, q. 75, a. 6]. Проте, варто зауважити, що форми змішаних тіл та елементів можна розглядати з двох позицій: з точки зору досконалості виду, змішані тіла є досконалішими, з точки ж зору тривалості, досконалішими будуть елементи саме як простіші тіла, бо самі по собі прості речі не є причинами занепаду, хіба що занепад відбувається за сприяння діяча. А ось змішані тіла, складені з елементів, мають самі в собі причину занепаду, оскільки є композитами протилежностей [STh III, q. 74, 1 ad 8].

Таким чином, саме через контрарні властивості чотирьох елементів (води, вогню, землі та повітря) відбувається зародження та занепад природних тіл. Що ж до п'ятого елемента, яким є ефір, що є складником небесних сфер, то ці процеси ніяк не можуть його стосуватися, що уможлиблює безсмертя небесних сфер.

Зародження та занепад з точки зору взаємодії форми та матерії є базовим вченням св. Томи, що також стоїть на межі фізики та метафізики. Це питання Аквінат безпосередньо розглядав у коментарях до Стагіритового твору «Про зародження та занепад». Також є чимало інших творів, в яких св. Тома розглядає це питання побіжно, наприклад, в трактатах «Про могутність» (“*De potentiae*”), «Про небо та світ» (“*De caelo et mundo*”), в «Коментарях до Фізики» (“*In Physicorum*”), в «Сумі теології» (“*Summa Theologiae*”) та інших. В розгляді цього питання Аквінат загалом орієнтується на своїх попередників: самого Арістотеля, Авіцену, Аверроеса

та Альберта Великого, втім, доволі часто піддає своїх попередників критиці. І ключовими темами обговорення будуть спосіб зародження субстанції та її смерті (зокрема, отже, йтиметься про тілесні субстанції, оскільки саме вони можуть підпадати під процес зародження чи конкретної субстанційної зміни), тема взаємодії також таких важливих понять як елемент та матерія, питання про те, чи можемо ми говорити про зародження небесних тіл, проблему альтерації та її відмінності від субстанційної зміни, а також привації та її зв'язку із зародженням нового.

Ця тема є безумовно важливою з огляду на те, що вона дозволяє простежити, по-перше, нероздільність зв'язку між фізикою та метафізикою, де засобами однієї дисципліни можна пояснити проблеми іншої. По-друге, власне, питання про те, чому є дещо, а не ніщо, є, як відомо, базовим, і саме тема зародження та занепаду є преамбулою для того, щоб простежити, як на це питання відповідає Аквінат. І є чимало авторів, що досліджували цю тему, починаючи від таких класиків як М. Адлер, К. Дікен, Л. Деван, Б. Ешлі, Дж. Гойет, Р. Гаррігу-Лагранж, закінчуючи зовсім сучасними авторами С. Болднером, К. Річардсон, Дж. Монтадою та ін.

Частина з них розглядала дану тему побіжно, аналізуючи загальне фізичне вчення Аквіната, інша частина – орієнтувалася на дуже вузьку тему, не розглядаючи всю проблему комплексно.

Згідно з томістичним лексиконом, слово зародження (*generatio*) в різних формах фігурує в творах Аквіната понад вісім тисяч разів в майже чотирьох тисячах місць, що є доволі непоганим показником того, що це слово справді є доволі значущим для томістичної філософії. Це поняття Аквінат пояснює:

1. Як трансмутацію, перехід (...) із субстанційного суцього (*substantia ente*) в потенції в субстанційне суще в акті [De Gen. I, 11 a.].
2. Як протилежність до занепаду [In Phys. V, 3 g.].
3. Через тезу про те, що «ніщо не переходить з небуття (*non esse*) в буття, окрім як через зародження» [In Phys. VIII, 17 i.]
4. В двох значеннях. По-перше, це перехід з небуття в буття, і в такому випадку можна говорити про набування активних чи пасивних якостей. В другому

значенні це те, що є благородним для речі, на відміну від занепаду, який для речі є неблагородним. [In Meteor. 4, 2 a.].

5. Як те, що в одному значенні поширюється на всі невічні речі; в другому, ж стосується конкретно живого. Таким чином генерація позначає походження чогось живого з загального живого принципу (*principio vivente coniuncto*), і це також називають народженням. Однак, не щодо всього можна говорити про народження, інколи – лише про процес походження від подібного. [STh I, q. 27, a. 2c].
6. Через аргумент про те, що зародження є спільним для всього тілесного і знищеного, оскільки в живих тілах є спеціальний модус зароджуваності, через який дещо з-поміж інших сил має також силу душі до зародження [In Sent. III, 8.1.1c].

При цьому варто розуміти, що зароджуватися можуть різнопорядкові суцї, тож з метою розмежування зародження та такого виду зміни, що його латинська традиція іменує альтерацією,¹ Арістотель (і в “De Generatione” Аквінат з ним повністю погоджується) розрізняє зародження абсолютне та відносне. Абсолютне зародження – це зародження індивідуальної субстанції, у той час як відносне надає вже наявній субстанції якісне чи кількісне оновлення [De Gen. I, 3, 2, 18]. Втім зародження ніколи не відбувається з абсолютно нічого, а, як зауважує Й. Монтада, лише з відповідного несущого [143, с. 5]. Так, наприклад, така якість як бути білим не береться з нічого. По-перше, ця якість обов’язково передбачає суб’єкт, бо ніколи не є самосуцєю. У зв’язку з цим набуття такої якості, по-перше, означає відносне зародження, а, по-друге, це зародження відбувається за специфічних умов відсутності білизни. Неоднозначна ситуація виникає із зародженням елементів через специфіку їхніх властивостей, оскільки у випадку вогню зародження буде абсолютним, а ось у випадку землі, основна властивість якої є холод, вона матиме зародження відносне, оскільки холодність є якістю приваційного порядку, а не

¹ Це поняття буде розглянуто в розділі 3.3. цієї роботи.

такою самодостатньою властивістю як тепло [De Gen., I, 8, 3, 60]. Водночас, третім видом зародження буде альтерація, як ми покажемо в наступному розділі.

Отже, по своїй суті субстанційне (абсолютне) зародження є зародженням субстанції, і, що важливо, саме тілесної, оскільки, як відомо, нетілесні субстанції не можуть бути зароджені. Загалом у розв'язанні питання того, як це відбувається, історія філософії подає два підходи до розуміння такого зародження. Їх узагальнює К. Річардсон в своїй роботі «Авіцена та Аквінат про форму та зародження».

Перша лінія в історії філософії – це т.зв. «інфузійна» лінія, суть якої полягає в тому, що акт зародження субстанційної форми нової речі зароджується *ex nihilo* за участі діяча-творця. Як вказує К. Річардсон, це лінія, що її дотримувався Авіцена під впливом платонізму [161, с. 251], на що звертав увагу і сам Аквінат [De potentia q. 3, a.8]. З іншого боку, можемо говорити про «едуційну» модель, що радше походить від Арістотеля і ґрунтується на тезі про те, що потенційно субстанційна форма вже певним чином закладена в тілі, до якого має в результаті бути долучена, що означає, що виникнення субстанційної форми не трапляється *ex nihilo* і нема ніякого інтелекта-посередника, що створює та припасовує субстанційні форми до відповідної матерії. Цієї позиції дотримувався і сам св. Тома [De potentia, q. 5, a. 1 ad 5] і ця ж позиція дуже чітко корелює з Аквінатовим вченням про зародження людей, що буде розглянуте в останньому розділі.

По-перше, зовнішній діяч може певним чином втручатися в процес зародження (у випадку людей, приміром, йдеться про можливість небесних сфер впливати на стать зародженого плоду). Водночас, субстанційна форма може бути накладена на найбільш готову до цього і відповідну їй матерію. Так само у випадку зародження людей розумна душа не може бути накладена на плід, якому бракує того, що передбачено мінімальними вимогами, аби цю душу було правильно використано. Саме тому в природі так не трапляється, щоб тварина була народжена з раціональною душею, оскільки її матерія в процесі зародження не стає готовою до набуття такої субстанційної форми. Це означає, що субстанційна форма може бути закладена віртуально у передбаченій для неї матерії.

За умови едучійної лінії природа постає більш самодостатньою і вільною, аніж у випадку лінії інфузійною. Відсутність потреби розумного діяча в процесі зародження речі передбачає, що модель Арістотеля-Аквіната демонструє природу більш розумною, аніж платонічна модель Авіцени. З іншого ж боку, цю саму обставину можна розглядати інакше: за моделі Арістотеля-Аквіната природа постає комбінатом із чітко відточеним механізмом надавання новоствореному суццюму тієї субстанційної форми, яка цьому суццюму найбільше відповідає.

Враховуючи ж наявність різних типів змін, варто зауважити, що субстанційну зміну також логічно розглядати в межах зародження, оскільки вона загалом і є зародженням субстанції з іншої субстанції, або ж переходом від одного субстанційного модусу буття реального суццюго до іншого. Втім, саме це поняття варто вживати з метою демонстрацій взаємозв'язку зародження із актом та потенцією, оскільки без них вона як зміна є повним занепадом першого суццюго та, отже, створення другого суццюго *ex nihilo*, що, як ми вже бачили, неможливо. Т. Ніколс вказує, що яскравими прикладами субстанційної зміни різнопорядкового суццюго можуть бути, приміром, смерть як перехід з одного стану повної субстанції до агрегату часток, або ж процес перетравлення їжі, коли їжа розпадається на частки і живить складові живого тіла, або ж навіть розпад молекул на атоми (чи зворотний процес) [145, с. 308].

Погляди св. Томи на зародження доволі непрості, але є невіддільною частиною вчення про тіла. Однак, як ми бачимо, в томістській теорії про генерацію існують деякі незрозумілі і непрояснені достатньо ним самим місця. Приміром, статус елементів залишається неоднозначним щодо того, чи мають вони субстанційну природу, а якщо не мають, то у який спосіб існують.

В своєму вченні про зародження св. Тома значно більше орієнтується на едучійну лінію Арістотеля, аніж лінію Авіцени. І хоча йдеться про набуття субстанційної форми на противагу акту створення з нічого, що є темою сфери метафізики, проблема зародження, втім, тематично приналежна радше до фізики. Та очевидно ми можемо спостерігати потужне метафізичне підґрунтя і взаємодію обох дисциплін в межах вчення Аквіната.

Попри те, що метафізика з точки зору досконалості (через благородність предмета) передує фізиці, для самого Аквіната пізнання ґрунтується на фізиці, на чуттєвих даних, оскільки жодна субстанційна форма не дається нам через чуття, лише через інтелект. Але при цьому, для досягнення субстанційної форми речі ми потребуємо чуттєвий досвід. І якщо сучасники Аквіната і подальші неотомісти частіше працювали над його метафізикою, в ХХ ст. ми спостерігаємо феномен, що має назву «арістотелічний неотомізм», – такий сучасний напрям, що зробив чи не найбільший внесок в розвиток природознавства Аквіната, а отже, й у вчення про тіла.

2.4. Арістотелічний неотомізм про перспективи філософії природи св. Томи

Арістотелічний неотомізм¹ – неоднозначне, хоч і важливе явище, якому дослідники, на жаль, присвятили не надто багато аналітичних чи хоча б дескриптивних робіт. За час існування цього руху йому було присвячено по декілька невеличких розділів в книгах, орієнтованих на виклад історії томістичної філософії.² Недостатній рівень дослідженості цієї теми засвідчує, що історикам філософії на сьогодні цікавий не сам томізм як такий, а можливість його поєднання чи синтезу із сучаснішими теоріями та підходами. За таких умов філософія св. Томи опиняється в тіні сучасніших філософів, багато з яких, втім, на його філософію орієнтувалися.

Поняття «арістотелічний неотомізм» на перший погляд може видатися тавтологічним, адже Аквінат багато в чому арістотелік, а філософія його явно наближена до перипатетичної традиції. Тома захищає позиції Арістотеля (особливо, у пізній період творчості), додає свої аргументи на користь його тез, в окремих

¹ В англійській традиції, що і породила цей рух, функціонує назва “aristotelian neothomism”. В цьому дисертаційному дослідженні цей термін перекладено як «арістотелічний» неотомізм, а не «арістотелівський» з метою прояснення, що цей напрям не є таким, що належить Арістотелю (як у випадку словосполучень «арістотелівські роботи», «арістотелівські погляди» тощо), але пов’язаний зі спадком Арістотеля.

² Зокрема, у творах Р. Чезаріо, Дж. Нейзеса, Дж. Фезера та деяких томістів.

випадках він постає як заручник власної прихильності до філософії Стагірита, не пропонуючи нічого власного. В деяких моментах у творах св. Томи майже неможливо відділити самого Аквіната від Арістотеля. Проте в томістичній думці після виходу енцикліки *Aeterni Patris* можна спостерігати дві тенденції, що мають на меті зберігати вчення св. Томи в постсхоластичну добу.

По-перше, фактично кожна осучаснена форма томізму є спробою синтезувати ідеї Томи з тими чи іншими сучасними трендами у філософії: кантіанством, Гайдегеровим трансценденталізмом, аналітичною традицією, екзистенційною проблематикою тощо. За таких умов св. Тома має можливість вийти з тіні Арістотеля, натомість Тома потрапляє у тінь модних тенденцій та ідей, автори яких хоч і апелюють до Томи, але часто зображають його як філософа із застарілими підходами та неактуальною проблематикою. Втім, саме це дає змогу називати об'єкт нашого дослідження арістотелічним неотомізмом, оскільки представники саме цього руху апелюють до невіддільності Аквінатових ідей від спадку Арістотеля та називають Тому переконаним арістотеліанцем [Див.: 89].

По-друге, хоча цілком очевидно, що славетні 24 тези томізму не здатні дати відповіді на абсолютно усі запитання, можна спостерігати спроби зробити думку св. Томи інструментом для розв'язання проблем сьогодення, починаючи з теми захисту довкілля¹ та закінчуючи питанням статі та гендеру.² Цей другий підхід також проглядається в творчості представників арістотелічного неотомізму. Відтак, актуальність дослідження руху арістотелічного неотомізму полягає, зокрема, у створенні можливості відстежити вплив середньовічної філософії на сучасну філософську традицію з огляду на той факт, що сучасна філософія чимало працює над проблематикою, що неpritаманна XIII ст., тобто добі св. Томи.

Слід зазначити, що в самому томістичному колі відсутній єдиний підхід в типологізації неотомістичних рухів. Наприклад, неотоміст та історик філософії Ф.

¹ Йдеться про т. зв. зелений томізм (екотомізм), який репрезентовано в творах В. Дженкінса, Р. Гранта, Дж. ЛеБланк та К. Томпсона, і буде розглянуто в розділі 4.

² В той же час розпочинається переосмислення деяких неpolitкоректних на даний момент (але цілком нормальних для Середньовіччя) формулювань Аквіната, у зв'язку з чим думку св. Томи осмислюють ледь не в поняттях фемінізму (М. Нолан, Дж. Хертел). Цю тему також буде розглянуто в розділі 4.

Керр, викладаючи історію томізму, навіть не згадує про існування аристотелічного неотомізму, але при цьому розрізняє вітгенштайніанський та аналітичний неотомізм [Див.: 121, с. 21–22]. Інший неотоміст Е. Фізер в своєму блозі, що присвячений томістичній традиції філософування, вітгенштайнівський неотомізм не вирізняє як окремий рух взагалі, а аристотелічний неотомізм зводить до школи Рівер Форест [Див.: 89], хоча фактично цей рух є ширшим. Нема єдиного підходу також і щодо того, до якого томістичного руху чи напряму слід відносити того чи іншого філософа. Для прикладу, Н. Кларк в історико-філософських текстах може позначатися як представник екзистенційного неотомізму, хоча він сам вважав себе репрезентатором персоналістичного підходу [Див.: 60, с. 226–231], властивого Люблінській школі неотомізму. Проте, сам цей персоналістичний підхід в розумінні того ж Фізера слід вважати феноменологічним [Див.: 89].

Аристотелічний неотомізм – неоднорідний у своїй структурі північноамериканський філософський продукт, що включає в себе і спадок Лавальського університету (Квебек, Канада), і філософський доробок представників Лицею Альбертус Магнус (Рівер Форест, Іллінойс, США), а також навіть ідеї окремих дослідників, не причетних безпосередньо до цих закладів.

Лавальський варіант цього напряму справедливо пов'язують із його засновником, бельгійсько-канадським дослідником **Шарлем де Конінком** (*Ch. de Koninck*, 1906–1965), що був професором філософії природи та деканом факультету філософії (1939–1956) Лавальського університету, членом Канадської асоціації філософів. Під керівництвом де Коннінка було написано чимало дисертацій медієвістичного спрямування (як з історії науки, так і з філософських дисциплін),¹ а також докторських робіт, присвячених питанням природознавства та філософії природи.² Сам Конінок захистив докторську дисертацію про філософію англійського астронома та фізика Артура Еддінгтона в тому ж Лавалі в 1934 р.

¹ Приміром, «Гілеморфізм та становлення у св. Бонавентури» Р. Патріса (1936), «Виклад визначення прекрасного у св. Томи» Ж. Дорваль (1940), «Св. Тома про поділ спекулятивного знання» К. Келлі (1963) тощо.

² Наприклад, «Діалектика та експериментальна біологія» Дж. М. Сапл (1941), «Марксистська діалектика природи» Р. Херман (1945), «Апріоризм з точки зору експериментальної науки» У. Дюфо (1947) тощо.

Конінк є автором 163 наукових публікацій, що присвячені історії науки та критиці сцієнтизму («Моральна відповідальність сцієнтиста», «Питання, які ніколи не порушує наука»),¹ філософії природи та метафізиці («Про світ», «Дарвінова дилема», «Природознавство як філософія», «Єдність та багатоманіття природознавства»),² історії філософії («Томізм та науковий індетермінізм», «Марксистське та аристотелівське розуміння випадковості», «Абстрагування від матерії: зауваги до Прологу до «Фізики І» св. Томи»),³ філософії історії («Природа людини та її історичне буття», «Сучасні філософії історії»),⁴ критиці марксизму («Про популярну інтерпретацію комунізму та марксистського матеріалізму», «Чи справедливо ми критикуємо марксизм?», «Марксизм та політичне суспільство»).⁵ У багатьох цих творах відчутно відбиток філософії Св. Томи, а особливо в тих текстах, що стосуються питань природи та її осягнення [164, с. 16].

Інша гілка аристотелічного неотомізму, а саме – школа Рівер Форест, зароджується в колі представників Лицею природознавства ім. Альберта Великого, відкритого в 1951 р. Вільямом Кейном (W. Kane, 1901–1970) та двома його учнями: Реймондом Ногером (R. Nogar, 1916–1967) та **Бенедиктом Ешлі** (B. Ashley, 1915–2013). Саме Б. Ешлі зробив чи не найбільший внесок в розвиток неотомістичної філософії в межах проекту аристотелічного неотомізму.

Бенедікт Ешлі, в минулому поціновувач троцькізму та відомий своїми атеїстичними поглядами, навернувся до томістичної традиції завдяки своєму науковому керівнику Мортімеру Адлеру, і вже в 1941 р. приєднався до ордену домініканців. Ешлі, здобувши ступінь доктора політології, почав цікавитися проблемами історії та філософії науки з точки зору креаціонізму, і в 1958 р. захистив у Рівер Форесті докторську дисертацію на тему «Бездіяльна земля Арістотеля» ("Aristotle's Sluggish Earth"). Ця робота дала поштовх до подальших наукових

¹ "The Moral Responsibilities of the Scientist" (1950), "The Questions Science Does Not Ask" (1961).

² "Le cosmos" (1936), "Natural Science as Philosophy" (1959), "The Unity and Diversity of Natural Science" (1961), "Darwin's Dilemma" (1961).

³ "Thomism and Scientific Indeterminism" (1937), "La notion marxiste et la notion aristotelicienne de contingence" (1950), "Abstraction from Matter; Notes on St. Thomas's Prologue to the "Physics", I" (1957).

⁴ "The Nature of Man and His Historical Being" (1949), "Modern Philosophies of History" (1959).

⁵ "A propos de l'interpretation populaire du communisme et du materialisme marxiste" (1948), "Do We Criticize Communism for the Right Reasons?" (1951), "Marxisme et societe politique" (1962).

розвідок у цій сфері. Ешлі не лише писав історико-філософські роботи, але й викладав в Сент-Луїському університеті, і обіймав посаду президента в Інституті теології ім. св. Томи в Рівер Форест, і працював в Національному Католицькому центрі біоетики в Філадельфії. Серед найвідоміших робіт Ешлі варто згадати і «Дослідження внутрішніх цільових причин фізичних речей», і «Св. Альберт та природа природознавства», і «Теології тіла: гуманістична та християнська», і «Шлях до істини: міждисциплінарний та міжкультурний вступ до метафізики».¹ В цих роботах Ешлі прагнув продемонструвати взаємозв'язок філософії та науки та говорив про необхідність розробляти томістичну математичну фізику.

Ще однією важливою постаттю в межах руху АН є **Вільям Воллес** (W. Wallace, нар. в 1918), президент Американської Католицької Філософської Асоціації (1969–1970), відомий серед істориків науки передусім, як він сам вказує, через дослідження, що пов'язані з ранніми творами Галілея, а також з теорією оптики Теодоріка Фрайбурзького та механікою Домінго де Сото [Див.: 224].

Воллес написав чимало праць, присвячених як теорії науки («Реальність елементарних часток», «Елементарність та реальність фізики елементарних часток», «Моделюючи природу: філософія природи та філософія науки в синтезі»),² так і її історії («Вступ до Галілея: Есеї про джерела думки Галілея в Середні віки та в XVI ст.», «Домінго де Сото та іберійське коріння науки Галілея», «Риторика та діалектика в часи Галілея»)³ Втім, чи не найбільш відомим Воллес став завдяки спробам осучаснити томізм, надавши йому природознавчої інтерпретації. Ці спроби були реалізовані в працях про проблеми томізму («Св. Тома Аквінський, Галілей та Айнштейн», «Томізм та сучасна наука: взаємини в минулому, нині та в майбутньому», «Аквінат та темпоральне відношення між причиною та

¹ "Research into the Intrinsic Final Causes of Physical Things" (1952), "St. Albert and the Nature of Natural Science" (1980), "Theologies of the Body: Humanist and Christian" (1995), "The Way Toward Wisdom: An Interdisciplinary and Intercultural Introduction to Metaphysics" (2006).

² "The Reality of Elementary Particles" (1964), "Elementarity and Reality in Particle Physics" (1967), "The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis" (1996).

³ "Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought" (1981), "Domingo de Soto and the Iberian Roots of Galileo's Science" (1997), "Rhetoric and Dialectic in the Time of Galileo" (2003).

наслідком».¹ Одне із завдань томізму Воллес вбачав у розв'язанні одвічної проблеми зв'язку віри та розуму, релігії та науки, що, зокрема, відчутно з самої назви його докторської дисертації – «Фізика та Бог» [22, с. 41].

Варто також згадати постать неотоміста і викладача Рівер Форест **Джеймса Вайсхайпла** (J. Weisheipl, 1923–1984), що отримав докторський ступінь у сфері філософії за роботу «Природа та гравітація», захищену в Ангелікумі в 1953 р., а також у сфері історії за дослідження «Фізика Мертонівської школи поч. XIV ст., зокрема, у Дамблтона та Хейтсбері». Вайсхайпл надихнувся томістичною філософією і поставив собі за мету стати ченцем після прочитання класичної апологетичної роботи Честертона «Святий Тома Аквінський» [Див.: 237]. Як засвідчують роботи Уайсхайпла, у сфері його наукових зацікавлень – методологія («Природа, масштаб та класифікація наук», «Еволюція наукового методу»)² та історія науки («Розвиток фізичної теорії в Середні віки», «Галілей та принцип інерції»)³, зокрема, в контексті проблеми руху («Природа та рух в Середні віки», «Принцип *Omne quod movetur ab alio movetur* в середньовічній фізиці»)⁴. У сфері історії філософії Вайсхайпл був поціновувачем традиції представників Мертон-коледжу («Місце Джона Дамблтона в мертонівській школі», «Оккам та мертоніанці»)⁵, Альберта Великого («The *Problemata Determinata* XLIII, приписана Альберту Великому (1271)», «Альберт Великий та всеохопний гіломорфізм: Авіцеброн: Зауваги до августиніанства XIII ст.»)⁶ та Томи Аквінського («Датування та контекст Аквінатового твору «Про вічність світу», «Коментарі св. Томи до «Про небо» Арістотеля»)⁷.

¹ "St. Thomas Aquinas, Galileo, and Einstein" (1961), "Thomism and Modern Science: Relationships Past, Present and Future" (1968), "Aquinas on the Temporal Relation Between Cause and Effect" (1974).

² "The Nature, Scope and Classification of the Sciences" (1977), "The Evolution of Scientific Method" (1985).

³ "The Development of Physical Theory in the Middle Ages" (1985), "Galileo and the Principle of Inertia" (1985).

⁴ "Nature and Motion in the Middle Ages" (1985), "The principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics" (1985).

⁵ "The place of John Dumbleton in the Merton School" (1959), "Ockham and the Mertonians" (1984).

⁶ "The *Problemata Determinata* XLIII ascribed to Albertus Magnus (1271)" (1960), "Albertus Magnus and Universal Hylomorphhism: Avicbrone: A Note on Thirteenth-Century Augustinianism" (1980).

⁷ "The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi*" (1983), "The Commentary of St. Thomas on the *De caelo* of Aristotle" (1985).

Не можна забувати також про Вольфганга Шміта (Wolfgang Smith, народжений в 1930 р.), який не є вихованцем жодного з навчальних закладів, що були осередками аристотелічного неотомізму, але долучався до дискусій, започаткованих аристотелічним неотомізмом, зокрема, намагався розробити свою інтерпретацію квантової механіки, критикуючи при цьому біфуркаціонізм сучасної науки, а також часом полемізував із представниками аристотелічного неотомізму, наприклад, з В. Воллесом та Б. Ешлі. Водночас, його розуміння місця фізики в структурі наукового знання повністю збігається із баченням як Воллеса, так і Ешлі. Навіть більше, здається, самі представники цього напрямку бажали бачити його в своїх рядах, оскільки в своїй статті «Томізм та квантова енігма» В. Воллес подає рецензію на книгу В. Шміта «Квантова енігма: в пошуках прихованого ключа» та інтерпретує вчення Шміта з точки зору запозичення у Аквіната ключового для цієї книги поняття *materia signata quantitate* (матерія, означена кількістю) [232, с. 456].¹ Втім, Воллес правий, вбачаючи у Шміта впливи аристотелічної філософії, і вчення св. Томи зокрема. Шміт помічає велику проблему в тому, на що сучасна наука перетворює природу. Наука, все ще орієнтована на Декартів дуалізм, що був ще й посилений підходами Локка та Канта [Ibid., с. 458], своїми методами викриває в дійсності дві реальності: світ тілесних речей, що чуттєво дані в природі, та світ фізичних об'єктів, на які перетворюється тілесна річ відразу, як потрапляє «під мікроскоп» науковця. І при цьому цей фізичний об'єкт розкривається в очах науковця як позбавлене чималої кількості ознак, характеристик та властивостей (як індивідуальних, так і видових) дещо, що піддається вимірюванню, але повністю позбавлене перспектив, мінливості, індивідуальності [Див.: 174, с. 23–32].

Квантова фізика породила потужне відкриття, виявивши цілий всесвіт всередині всесвіту, вона обґрунтувала томістичну гіломорфічну метафізику. Фізика, відтак, працює не зовсім із тілами. У сфері квантової теорії вона працює із тим, що закладено у потенції до тілесного суцього. І саме метод вимірювання здається

¹ Насправді ж Шміт лише один раз за всю книгу згадує про Аквіната, і то лише в контексті міркувань про те, що жоден філософ не є повністю оригінальним автором своєї теорії, оскільки багато пластів «свого» ж вчення успадковує [174, с. 125].

Шміту намаганням актуально схопити потенційне в тілах, і це потенційне якраз і є тим містком між двома світами [Див.: 232, с. 465–466]. І якщо фізика передує метафізиці, то в історії людства тілесний світ передує квантовому і в порядку пізнання, і в порядку актуальності.

Воллес вважає, що однією з ознак томізму у Шміта буде саме згаданий вище елемент «потенційності», що розкриває Воллесове розуміння тілесного у св. Томи як, з одного боку, певної сталості та реалізованості в повноті та багатоманітті, а з іншого, для Воллеса як томіста тілесний світ, як його змальовував св. Тома, і буде матерією, означеною кількістю [22, с. 42].

Заразом, сам Шміт такий розпад всесвіту на світ тілесних речей та фізичних об'єктів вважає великою проблемою і критикує біфуркаціонізм за те, що він зводить увесь світ тілесного до фізичного. Наприклад, в творі «Від кота Шрьодінгера до томістичної онтології» Шміт наводить приклад того, що наука ігнорує, приміром, яблуко як таке, але орієнтована на його складники, особливості та характеристики. Але саме томістичний підхід до тілесного світу, що розглядає рух тіла з точки зору причетності до божественного, досконалого та вищого, що запускає тілесний світ, з одного боку, а також наявність в тілесному світі, згідно з томізмом, такого явища як субстанційна форма, призводять до того, що томістична філософія тіл постає як радикально небіфуркаціоністська, і тому її відродження, на думку Шміта, необхідне для науки [Див.: 173, с. 55–58].

У підсумку можна стверджувати, що через засилля різноманітних модернізованих форм томізму, представники аристотелічного неотомізму вважають своєю метою, по-перше, відшукати оригінального Аквіната, втраченого в хаотичному потоці модерних інтерпретацій. Для аристотелічного неотомізму Аквінат без інтерпретаційних домішків – це коментатор Аристотеля, і аж ніяк не автор самодостатніх диспутаційних питань чи сум. Навіть більше, для послідовників аристотелічного неотомізму Тома – це передусім філософ, що досліджував природу, а не надприродне, зосереджувався на фізиці, а не метафізиці. І оскільки аристотелічний неотомізм до того ж орієнтований на історію філософії та

науки, то для цього руху було характерним осмислення того внеску, що томізм зробив для науки.

Наприклад, Воллес в своїх творах часто зосереджується на тому, що томісти XV–XVI ст. активно писали про швидкість падіння тіла, рух в межах вакуума і т.п., тобто фактично долучилися до зародження нової механіки [Див., приміром, 231, с. 70]. Так, сам Тома, як і його вчитель Альберт Великий, чимало писав про філософію природи, починаючи з коментарів до трактатів Стагірита, і закінчуючи власними теоретичними розвідками. Тому в своїх міркуваннях про те, що може томізм дати сучасній людині, Воллес доходить висновку, що томізм є синтезом того найкращого, що можна запозичити з наук про природу та з екзистенціалізму, феноменології та персоналізму. А отже, саме томізм здатен розв'язати чимало проблем сучасної людини [Ibid., с. 81].

Навіть більше, нова фізика, в основі якої лежить онтологічна невизначеність та несталість, – це серйозний виклик як для томізму загалом, так і для метафізики і гносеології зокрема, адже в XX ст., приміром, виникає питання щодо онтологічного статусу нововідкритих елементарних часток та специфіки їхньої взаємодії. Здавалося, що стосовно цих питань може сказати томізм? Так, Аквінат не може надати свою інтерпретацію квантової механіки. Втім, через близькість до проблем людини томістична філософія, на думку представників аристотелічного неотомізму здатна багато що запропонувати сучасній науці. По-перше, йдеться про те, що томізм може надати загальні принципи розгляду природи, методологію та окремі аксіоми. По-друге, як буде продемонстровано в розділі 4 цього дослідження, томізм завжди орієнтований на людину, що означає подолання сліпого сцієнтизму і залучення науки на користь людині.

Отже, що загалом демонструє нам філософія природи св. Томи?

По-перше, Аквінат осмислює неживі тіла з точки зору двох моментів: руху та тривимірності. В цих питаннях Аквінат постає послідовником Арістотеля і, здавалося б, не пропонує нічого нового. Проте, в своєму аналізі йому додатково доводилося орієнтуватися на поширені інтерпретації Арістотеля авторства Авіцени та Аверроеса. Приміром, у своєму вченні про принципи природи Тома услід за

Авіценою нараховує їх більше, ніж Арістотель. Водночас, обмірковуючи, що взагалі повинно вважатися предметом природознавства, св. Тома орієнтується на Арістотеля значно більше, ніж на Авіцену. Авіцена зробив відчайдушний крок, запропонувавши об'єктом фізики саме чуттєві тіла. А ось вже для Аквіната в коло об'єкта входять незмінні (сутнісні) характеристики тіл. Що особливого в цих характеристиках? Їхня особливість полягає в тому, що те, чому вони притаманні, постає як динамічне, мінливе, нестале. З одного боку, в порівнянні зі світом вічних сутностей, світ тіл постає недосконалим, і це цілком вписується в систему Аквіната. Інша ж річ полягає в тому, що ця мінливість демонструє нам, що у випадку дослідження тілесного світу ми й повинні орієнтуватися на поняття зміни: зародження, занепад, альтерацію, переміщення в просторі, трансубстанціацію тощо. А отже, і на все, що може зумовити цю зміну: на діячів, на процес взаємодії між різними тілами, а отже, не в останню чергу, на небесні тіла, і не лише через те, що вони також є тілами, ще й винятковими, але й через те, що вони також спроможні впливати на зміни нижчих тіл.

Оскільки, як ми бачимо, тілесна річ є мінливою (незалежно від того, є вона субстанцією чи ні), варто зрозуміти, що ж в результаті цієї мінливої природи дозволяє їй залишатися самою собою. Отже, йдеться про метафізичне підґрунтя тілесного світу.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

Отже, другий розділ було орієнтовано на дослідження томістичного розуміння неживих тіл (зокрема, і математичних) як природи.

В корпусі томістичних творів прослідковано, що саме Аквінат вважав природою і яким чином під це поняття потрапляються тіла в томістичній філософії. Оскільки природа речі, згідно з томістичною філософією є деяким внутрішнім принципом речі, що властивий речі самій по собі (тобто, невіддільний від її сутності), для св. Томи у випадку тілесних речей їхня природа буде джерелом руху, який уможливлений чотирма основними принципами: формою, матерією (разом з привацією, оскільки привація не має позитивних характеристик), діячем та метою

(що відповідає основним чотирьом причинам в перипатетичній традиції). Таким чином, основною ознакою тілесного суцього є його мобільність (з точки зору руху в просторі) та мінливість (через зародження, знищення, альтерацію, субстанційну зміну чи привацію). При цьому виявлено, що саме застосування принципу діяча стає підставою для Томи заперечувати зародження *ex nihilo* кожного одиничного тілесного суцього.

В цьому розділі додатково також надається обґрунтування Аквінатового звернення до математики в тих випадках, коли він давав дефініцію поняттю тіла. Так само і обґрунтування руху в просторі як найдосконалішого з рухів Тома здійснював, апелюючи до геометрії.

Проаналізовано вчення Томи про небесні тіла, що є більш досконалішими, ніж тіла земного світу, але при цьому повсякчас впливають на земне життя. При цьому обґрунтовано, що в пізніший період своєї творчості Аквінат відмовився від аверроїстичного розуміння першої матерії як субстанції в потенції, а також від еквівокального розуміння матерії в межах земного та небесного тілесних суцього.

Також в розділі додатково обґрунтовано, що для перипатетичної філософії тіла мають своїми складниками елементи. При цьому продемонстровано, що хоч сама тілесна природа елементів є для Аквіната очевидною, в томістичній філософії виникають проблеми з розумінням елементів.

В цьому розділі останнім підрозділом також запропоновано для огляду розвідку щодо так званого аристотелічного неотомізму, який як філософський напрям був передусім орієнтований на розуміння томістичної філософії природи як такої, що повинна передувати решті філософських дисциплін.

РОЗДІЛ 3. МЕТАФІЗИКА ПРО ПІДґРУНТЯ ПРИРОДНИХ ТІЛ І АРТЕФАКТІВ

В цьому розділі, орієнтованому на метафізику св. Томи Аквінського, розкрито розуміння тіла, з одного боку, як такого що має або не має субстанційний характер,¹ а з іншого, як такого, що є мінливим суцям з точки зору метафізики.²

Окремо розглянуто томістичне розуміння тіла як такого, що підпадає під родо-видову диференціацію, але при цьому є партикулярним одиничним суцям. Досліджено, що саме для томістичної філософії є підставою для багатоманіття та неподібності тілесного суцього.

3.1. Тіло як суцце, субстанція і артефакт

В ранній своїй роботі «Про суцце та сутність» Аквінат вказує, що про суцце можна говорити двояко: «в одному значенні як про те, що підпадає під десять категорій (*genera*), в іншому як про те, що позначає істинність в судженні» [De Ente, I]. Друге значення стосується радше мови та логіки, де предикація здійснюється через приписування об'єкту якихось ознак засобами слова "*est*", в той час як суцце (*ens*) – є дісприкметником від інфінітива "*esse*". Тобто, істинність у судженні також певним чином є присутньою, оскільки мова віддзеркалює світ. Втім, інколи мова може вводити в оману, і дещо, виходячи з мови, цілком може бути осмислене як суцце, хоча насправді суцям не є. Улюбленим прикладом св. Томи, через який філософ пояснює цю проблему, є сліпота (*cæcitas*), яку в самій мові позначено як щось таке, що немов би існує в оці (*est in occulo*) [Див.: De Ente I; De Potentia 7, 2 ad 1 etc.], в той час як реально сліпота є лише позбавленістю зору. Іншим таким прикладом є зло, яке в томістичній філософії позбавлене субстанційного характеру, а втім, в мові подано як щось, чому притаманна реальна природа. Навіть більше, в самому світі

¹ Оскільки в томістичному лексиконі поняття "*corpus*" не завжди є природною субстанцією.

² В межах переходу потенції в акт у зв'язку із трансубстанціацією, привацією, а також зміною як альтерацією.

можна спостерігати неоднорідність на нерівність різноманітного суцього: і людина, і камінь, і колір, і розмір є суцими, втім, неоднаковим чином. Виникає питання: в чому підстава відмінності між реальним суцим та позбавленістю, між суцим самодостатнім та акцидентальним, між суцими, приналежними до різних видів?

Св. Тома вказує на специфічну роль акту буття в конституюванні суцього. Бути суцим означає бути річчю та бути єдиним. Саме суцце конститується через акт буття, і саме акт буття визначає ступінь досконалості речі, що дозволяє Аквінату створювати ієрархічне бачення суцього. Акт буття та сутність є, власне, тим, що складає субстанцію.

Говорячи про субстанцію, як бачимо, латиномовні філософи зазвичай мають на увазі одне зі значень Арістотелевого терміну οὐσία, хоча, ймовірно, не можна говорити про точність відповідника. На мовному рівні, як зазначає Л. Шюц, *substantia* значно ближча до ὑπόστασις і позначає те, на чому все тримається, тобто фундамент, підставу суцього.¹ Сам Аквінат вказує, що окрім властивостей та характеристик, притаманних субстанції, сама субстанція є фундаментом та базисом будь-якого іншого суцього [In Sent. III, d. 23, q. 2, a. 1 ad 1]. Тобто, коли ми говоримо про деяке реальне суцце, то для розуміння його як субстанції нам потрібна його онтологічна повнота та цілісність. Отож, певна ознака чи характеристика не може бути розглянута як субстанція.

В томістичній філософії, яка багато в чому запозичує ідеї Авіцени, принциповими ключовими аспектами субстанції є те, що: 1) субстанція не перебуває у суб'єкті чи підметі (*non in subjecto est*); 2) субстанція як суцце існує через себе (*per se*). Втім, жоден з цих аспектів не може претендувати на те, щоб бути дефініцією ані загального поняття субстанції [Quodlib., IX, q. 3, a. 5 ad 2], ані будь-якої конкретної субстанції. Аналізуючи ці аспекти у відповідності до принципів реальної дефініції Арістотеля, Е. Жильсон зазначає, що ми не можемо мислити визначення субстанції як *ens per se*, оскільки тоді ми мали б вважати *ens* – найближчим родом, а *per se* – видовою ознакою [92, с. 119], що, однак, неможливо,

¹ Хоча термін ὑπόστασις абсолютно чужий для Арістотелевої «Метафізики».

бо суще як найзагальніше поняття не може бути родом, як вказує Арістотель [Aristoteles. *Metaph.* A, II 3, 998b20-25]. "*Non in subjecto est*" в той самий час взагалі не може претендувати на те, щоб бути визначенням, навіть виходячи зі способу формулювання. Однак, це дозволяє зрозуміти, що поняття сущого є значно ширшим, аніж поняття субстанції, і містить останнє в собі. Так, приміром, Абсолют потрапляє в сферу сущого, але не є субстанцією навіть попри те, що не входить у суб'єкт та не існує через інше. В «Сумі проти язичників» Аквінат зазначає, що Перше Сущє не можна назвати субстанцією, хоча ми й не можемо відмовитися від приписування йому субстанційності [ScG. I, 25, § 9–10]. Говорити про Бога як про субстанцію означає обмежувати Його. Навіть більше, через повний збіг сутності та існування в Богові, потреба в акцидентальних ознаках повністю відсутня, а отже, Богу притаманний субсистентний характер буття, тобто, такий характер, коли дещо не є акциденцією і водночас не є суб'єктом, в якому перебувають акциденції. Очевидно, що більшість субстанцій, якщо йдеться про тілесні субстанції, повинні мати певні акцидентальні властивості, притаманні саме таким субстанціям і невіддільні від цих субстанцій. Такі властивості будуть необхідними, оскільки інтегровані в саму сутність чи видову природу конкретної субстанції.

Прикладом таких властивостей може бути протяжність. Приміром, визначаючи тіло, Аквінат, вказує, що «ім'я «тіло» можна розуміти як таке, що позначає певну річ, яка має таку форму, що через неї можна визначити три виміри» [De Ente, II]. Відповідно, кожне тіло матиме три виміри, проте, розміри тіла можуть різнитися залежно від виду. Що ж стосується Бога, то він не потребує акцидентальних властивостей, а отже, є субсистенцією, оскільки його буття є його ж повнотою та цілісністю. Серед інших сущих, які не є субстанцією, можна назвати, наприклад, вже згадані акциденції. Втім, окрім акциденцій, що прив'язані до видової природи конкретної субстанції, можна говорити про варіативні акциденції, які є такими з огляду на те, що стосуються більше матерії, аніж форми [33, с. 95]. Зв'язок акциденцій та субстанції, до якої вони приналежні, є інгерентним [13, с. 93], оскільки акциденції потребують суб'єкта для свого існування. Вже Арістотель в «Метафізиці» вказує, що для акциденцій бути – означає бути в чомусь [Metaph. E,

7, 1077a19]. Аквінат приймає цю формулу і зауважує, що акциденція – це річ, що здобуває буття через інше (*res cui debetur esse in alio*) [In Sent., IV, d. 12, q. 1a.1, qc. 1 ad 2]. Втім, як і щодо визначення субстанції через її існування, тобто через буття через себе, таке формулювання значення акциденції не є повною мірою дефініцією, а радше квазідефініцією.

Всі субстанції Аквінат поділяє на тілесні та безтілесні [De Ente, I], а також на прості (якими і є безтілесні) та складені (тобто ті, що є композитами форми та матерії). Втім, цим він не обмежується і використовує чимало термінів для позначення тих чи інших ознак субстанцій, зокрема, він застосовує такі поняття як індивідуальна субстанція (*substantia distincta*), жива (*vivens, animata*), повна (*completa*), нерухома (*immobilis*) субстанція тощо.

Говорячи про теорії субстанцій, в яких субстанції постають чимось реально суцільним, а не звичайною абстракцією, можна виділити декілька підходів, що їх знає історія філософії. Йдеться про моністичний підхід, притаманний, приміром, філософії Б. Спінози, про дуалістичний, що його ми можемо спостерігати в картезіанстві, а також плюралістичний, репрезентований як у класичних гілеморфічних системах, так і у системі Г. Ляйбніца. Втім, названі плюралістичні підходи не можна вважати однорідними: система Аквіната та система Ляйбніца принципово різні. Всі ці системи різняться підходом до визначення субстанції, і кожна має свої переваги та недоліки. Сказати, що якийсь один зі згаданих підходів до субстанції краще описує світ складно, оскільки кожне розуміння субстанції є доречним в своїй системі. Втім, ми можемо говорити про те, яку користь може мати кожен підхід. Осмислюючи томістичне розуміння субстанції прагматично, слід виокремити декілька пунктів, які може використати філософія. По-перше, томістична система порушує проблеми, актуальні для нашого часу, а, по-друге, вона спроможна задати деякі принципи, що можуть бути використані у філософії науки.

Аквінат розглядає усе суще як витвір божественної майстерності (*ars divina*) [Див.: STh. I, q. 91, a. 3 co; Q. De Anima, a. 20 co; Q. De Veritate, q. 2, a. 5 co; et al.], у зв'язку з чим усьому сотвореному притаманна розумність, яка виражається в двох аспектах. По-перше, це фундаментальна характеристика, що означає

впорядкованість та доцільність навіть найнижчого суцього. По-друге, розумність речі передбачає її можливість бути пізнаною. Втім, оскільки Аквінат не говорить, що людині притаманна інтелектуальна інтуїція, людський розум постає обмеженим щодо окремих положень віри. Інтуїція можлива лише чуттєва, тому людське тіло в системі Томи Аквінського існує винятково в позитивному значенні, тобто як носій спроможності пізнавати чуттєво акцидентальні ознаки сингулярій та інструмент, що надає фактаж для інтелекту. З цієї позиції існує декілька позитивних моментів:

1) Гносеологічний оптимізм, який водночас постає підставою для обґрунтування можливості існування самої філософії. Якщо світ впорядковано, то філософ може з ним працювати.

2) Апологія тілесності,¹ яка загалом спростовує стереотип про те, що Середньовічна філософія зі зневагою ставиться до тіла, в своїх розвідках надаючи перевагу душі.

Втім, якщо говорити про томістичну теорію сингулярності, то можна помітити, що Аквінатові переважно йдеться про пізнання складних субстанцій засобами досвіду. Однак, як зауважує М. Адлер, в онтологічній перспективі саме субстанція є приматом, оскільки виступає підґрунтям акциденцій, але на рівні епістемологічному – акциденції первинні, оскільки саме з ними працює досвід [33, с. 86], який передусь подальшій роботі розуму. Тому досвід у значенні *experimentum*, як буде показано далі, є корисним з огляду на те, що відкриває розумному суцому шлях як до контингентних, так і до власних акциденцій кожної конкретної субстанції, яку ми називаємо тілом. Знати індивіди (тобто знати їх чуттєво чи на рівні експериментальних досліджень) означає мати змогу дати дескриптивну та номінальну дефініцію. І попри те, що реальна дефініція відіграє надзвичайно важливу роль у всій перипатетичній філософії, дескриптивні визначення також варто враховувати, оскільки вони спроможні запропонувати уточнення фактів, незнання яких може бути фатальним для метафізичних систем. Таким чином елементарна індукція, орієнтована на роботу з тілесними субстанціями, може

¹ Хоча поняття тілесності у Аквіната неконцептуалізовано.

допомогти в коригуванні метафізики, адже і метафізика не може бути принципово відділена від реальності, інакше тоді вона позбавлена сенсу.

Іншим важливим моментом є наука як така. Природознавчі дисципліни нехтують томістичною філософією, а втім, вони самі певним чином її ретранслюють. Якщо акциденції схоплюються передусім чуттєвістю, то не дивно, що науки, які ґрунтуються на експериментальному дослідженні, також орієнтовані на акциденції, але саме на ті, що їх можна виміряти. Наприклад, хімія визначає тіло через щільність, відносну атомну масу, температуру плавлення та випаровування тощо, фізика – через масу, вагу тощо. Але що дає таке знання, окрім накопичення фактів, які наука систематизує та впорядковує, бо працює з мінливим? Як зазначає неотоміст М. Адлер, ці характеристики є лише масками, за якими ховаються справжні онтологічні властивості речі. [Див.: 33, с. 103–104].

Якщо кожна субстанція є від природи благою та репрезентує Творця, то чи не означає це, що всі субстанції є рівними? З точки зору онтології, томістська філософія не може підтвердити це положення, оскільки, як відомо, філософія Аквіната спирається на принцип аналогії, за допомогою якого, як вказує В. Котусенко, Аквінат намагається передати онтологічну подібність між Богом та творінням та вказати на те, що начала всіх створінь є тими самими [14, с. 115–117]. У зв'язку з цією теорією, буття розприділяється між сотвореними сущими ієрархічно, що дозволяє окремим субстанціям через певні ознаки бути більше наділеними буття, ніж інші субстанції. Втім, сам факт доцільності та блага природи кожної субстанції наштовхує на думку про цінність кожного суцього. Дж. Лебланк зауважує, що томістична філософія не є антропоцентричною, як заведено вважати, а натомість пропонує побачити в метафізиці св. Томи холістичну екофілософію [130, с. 293]. Хоча, варто зауважити, що ніде Аквінат не говорив про екологію прямо.

Говорячи про недоліки томістичної системи в контексті розуміння субстанції, можна виокремити такі проблемні місця, що або залишаються невирішеними, або містять внутрішню суперечність. Такими проблемами є тема

індивідуації, тема розрізнення субстанції та артефакту, а також концепція трансубстанціації.

І саме останнє є важливим з огляду на те, що стосується неживих тіл, ще й до того ж штучних. З одного боку, з визначення артефакту як штучного тілесного суцього без субстанційної форми, випливає, що кожен артефакт постає єдністю акцидентальних ознак та властивостей, оскільки всі акцидентальні ознаки є результатом наявності саме матерії, а не субстанційної форми. На такому підході, зокрема, наголошує М. Адлер [33, с. 112].

Як бачимо, вчення про субстанцію в томістичній філософії добре розроблене. Для томізму це не одне з таких питань, що стоїть на маргінесі і впливає випадковим чином. Насправді вчення про субстанцію у св. Томи є одним з ключових у зв'язку, по-перше, із всеохопністю, адже воно містить одночасно проблеми способів, модусів та дериватів буття, і проблеми сутності, і проблеми єдиного та множинного, і проблему внутрішньої природи речі та зовнішніх впливів Чистого Акту. По-друге, Аквінатове розуміння субстанції мало відбиток на всіх інших його концепціях.

Сама по собі томістична система є стрункою і логічною. В цьому сенсі через розробку проблеми субстанції Аквінату вдається порушити чимало інших питань, які, як продемонструє час, будуть актуальнішими для філософів вже після св. Томи, зокрема теми філософії науки та біоетики, що будуть розглянуті в четвертому розділі цього дослідження. Розробка цих питань у майбутньому може принести чимало корисних плодів. Однак, ретельне обмірковування проблеми субстанції продемонструє, що в томістичній системі є деякі неточності, зокрема, в межах теми індивідуації, трансубстанціації та співвідношення субстанції з артефактом. Так, приміром, застосовуючи різні підходи до різних суцього, Аквінат, втім, не може пояснити підстави самототожності. Навіть більше, в системі св. Томи бракує не лише чіткого пояснення "природи" артефакту, але й, власне, перехід однієї субстанції в іншу залишається незрозумілим. Ймовірно, ці неточності пов'язані з тим, що різні твори репрезентують різні періоди життя та мислення

Аквіната. Втім, дослідники не поспішають звинувачувати св. Томи в кардинальних змінах своїх головних тез.

Якою б не була причина неточностей, що виникають в системі св. Томи в контексті вчення про субстанції, інколи чіткі відповіді їй не потрібні. Правильно сформульоване питання для філософії не менш цінне, аніж відповідь, адже там, де все відомо, філософії робити нічого, так само як і історії філософії. Саме тому робота над проблемою субстанції у св. Томи Аквінського повинна тривати, а спроби вдосконалення системи, як показав час, змогли породити чимало нових цікавих філософських підходів.

Більшість досліджень томізму здійснено апологетами позиції Аквіната, тож часто, ігноруючи справді проблемні місця томістичної філософії, дослідники тим самим залишаються осторонь тих нових філософських питань, які томізм міг породити. Інша ж тенденція полягає у розв'язання проблем томізму засобами самого томізму без залучення інших підходів, що сприяє не розв'язанню проблемних місць, а консервації томістичної філософії.

Одним з таких проблемних місць вчення св. Томи Аквінського є слабо розроблена система співвідношення субстанцій та артефактів, коли неможливо встановити, чи є якесь конкретне тіло субстанцією, чи артефактом. Тіло як таке постає видом субстанцій, і залежно від факту одухотвореності чи неодухотвореності, є родом організмів чи неживих тіл. Це добре проілюстровано т.зв. «деревом Порфірія», яке, однак, дотичне радше до природних речей, аніж до тих, що створені рукою людини. Втім, в системі Аквіната тіло набуває дещо ширшого значення: «Ім'я «тіло» можна розуміти як таке, що позначає певну річ, яка має таку форму, що через неї можна визначити три виміри» [De ente, II]. Тобто Аквінату йдеться про протяжність кожного тіла, оскільки в основі цього тіла лежить *materia signata*. Якщо з природними тілами в контексті цього визначення проблем не виникає, то про речі, створені руками людини, постає чимало питань. По-перше, чи є вони тілами, а по-друге, чи є вони субстанціями? Штучна річ цілком підпадає під визначення тіла, що запропоноване вище. Вона також постає композитом форми

і матерії [De principiis, I], що є необхідною умовою для того, щоб бути конкретним цим тілом. Та чи може штучне тіло бути субстанцією?

Як уже зазначалося, для субстанції характерними є такі аспекти: 1) субстанція не перебуває у суб'єкті (*non in subjecto est*); 2) субстанція як суще існує через себе (*per se*). Однак, цілком очевидно, що для того, щоб дещо було назване субстанцією, це дещо повинне мати субстанційну форму, але штучні речі мають форму лише акцидентальну [In Phys. I, 12, 11]. Таку штучну річ Аквінат називає артефактом (*artificialis*). Артефакти причетні до субстанцій через притаманну їм матерію, але мають квазісубстанційний характер. Оскільки штучне тіло не може бути субстанцією, то воно не приналежне до виду тілесних субстанцій, а отже, штучну річ ми можемо називати тілом лише за аналогією.

Через це виникає питання про те, яка природа у артефактів. З одного боку, з такого визначення артефакту випливає, що кожен артефакт постає єдністю акцидентальних ознак та властивостей, оскільки всі акцидентальні ознаки є результатом наявності саме матерії, а не субстанційної форми. З іншого боку, артефакти можна тлумачити як композити кількох матеріальних субстанцій, що передували виникненню самого артефакта. Адже зрозуміло, що будь-яка вироблена річ не може не містити природних елементів чи вироблятися без застосування сил, наявних в природі (наприклад, без тепла), тобто абсолютна "штучність" неможлива.

За умови природного породження речі з кількох різних субстанцій (приміром, через елементи) усі субстанції повинні неодмінно втрачати свої субстанційні ознаки аби в результаті сформувати одну конкретну річ-субстанцію. Це цілком випливає з аксіоми, яка полягає в тому, що природна річ, що є композитом форми та матерії, не може мати більше однієї субстанційної форми. Таким чином, артефакт не може бути субстанцією, оскільки містить субстанційні форми всіх речей, з яких складається. Отже, бачимо, що природа артефакта залишається до кінця не зрозумілою. Втім, через невизначеність суті артефактів томістична система стає парадоксальною. Виявляється, що деякі артефакти таки можуть бути субстанціями.

Найкраще ця проблема проглядається в межах вчення Томи Аквінського про трансубстанціацію, згідно з якою, хліб та вино, які досконало потрапляють під статус артефактів, стають тілом та кров'ю Христовими. Чи можемо ми говорити в такому випадку про трансубстанціацію, коли одна субстанція перетворюється на іншу? Тома Аквінський буквально називає хліб та вино субстанціями, кажучи, що в процесі трансубстанціації обидва тіла зберігають лише свої акцидентальні властивості [Див.: STh III, q. 75, a. 6], при цьому не заперечує штучності цих тіл. Представники неотомізму робили чимало спроб, аби прояснити це проблемне місце. Приміром, Етьєн Жильсон вказує на те, що в контексті трансубстанціації ми повинні говорити про субстанціювання акциденцій хліба та вина, і у такому випадку саму трансубстанціацію можна розглядати як божественне диво [92, с. 123]. Цей підхід дозволяє зрозуміти, чому акцидентальні ознаки хліба та вина зберігаються, проте, ця теза, здається, суперечить тому факту, що і хліб, і вино мають субстанційну форму [Див.: STh III, q. 75, a. 6]. Інший, не менш цікавий підхід пропонує Крістофер Браун, вказуючи на необхідність розрізняти артефакти та штучні речі на підставі того, чи може той чи інший конкретний приклад штучної речі відбутися в природі самостійно. Якщо може, то ми говоримо про штучну річ, і така річ, в породженні якої природні сили та процеси передують «виробнику» (*artisan*), цілком може бути субстанцією, оскільки не чужа природі [Див.: 55, с. 109–111]. Твердження про те, що може хліб утворитися природним чином, однак, видається сумнівним.

Отже, тіло можна розглядати з точки зору суцього взагалі, дивитись на нього як на субстанцію (якщо це природне тіло, наділене повною сутністю) або як на артефакт (у випадку, якщо тіло не є природним). З точки зору суцього, тіло поставатиме як єдине (в тому значенні, що воно попри наявні складники є гармонійним і діє як суцільна одиниця), істинне (в тому значенні, що воно доступне пізнанню) та блага (оскільки буття збігається з благом, і чим більш річ вкорінена в бутті з точки зору притаманності їй досконалості, тим більш вона блага), а отже, тіло не може бути недоліком чи браком, а слугує якійсь конкретній меті.

В межах же вчення про субстанційність та артефактність тіл у св. Томи можна спостерігати неточність понять, у зв'язку із чим природа артефактів залишається не до кінця зрозумілою. Втім, коли йдеться про індивідуальні субстанції, особливо про те, на якій підставі види підпадають під індивідуацію, у Аквіната теж проглядається декілька моментів, пов'язаних із неточністю понять, що ми й покажемо далі.

3.2. Тіло в контексті родо-видової проблематики.

Сутнісний та екзистенційний підходи до проблеми індивідуації

Тема індивідуації або ж партикуляризації має два окремі виміри: метафізичний та епістемологічний. З одного боку, вона пов'язана із можливістю існування партикулярних одиничних речей та зі способом їхнього буття взагалі, а з іншого, з можливістю сприймати та виокремлювати окремі одиничні речі та пізнавати їх. Через поступову втрату інтересу до гілєморфізму як інструменту розв'язання цієї проблеми, інтерес до теми саме індивідуації лише зростає. По завершенні середньовічної доби ця тема була об'єктом філософських міркувань Декарта, Ляйбніца та Берклі. Засобами метафізики подолати проблему намагався Спіноза, а ще шляхи її розв'язання знаходимо в «Онтології» Вольфа та в теорії про індивідуацію явищ Канта. Вже у XX ст. Карл Поппер пише: «Якщо взяти дві чи більше якісно однакові (*qualitatively indistinguishable*) частки матерії, то ми зможемо порахувати їх, [...], що й означає, що вони неідентичні. В чому ж тоді полягає їхня відмінність чи неідентичність?» [156, с. 100].

Загалом ця тема приналежна до когорти так званих вічних проблем, розв'язання яких є актуальним для багатьох напрямів думки. Теологія, приміром, потребує розробки цієї проблематики через проблему Трійці, обґрунтування поняття Особи (або ж Персони), а також через необхідність відстояти ідею про те, що між Богом та створеним суцям існує унікальний зв'язок, оскільки Бог взагалі уможлиблює існування суцього.

Так само ця тема є важливою і для епістемології, адже через знання підстав індивідуації можна взагалі мати більш-менш цілісне знання про кожну окрему річ.

Як вказує В. Волес, саме томістичне вчення про означену матерію як принцип індивідуації може зробити свій внесок в сучасну науку та філософію природи [Див.: 232, с. 461–464].

Попри очевидну користь для окремих дисциплін, тема індивідуації взагалі є доволі широкою. Індивідуація, за визначенням Х. Грації, – це не лише про вирізнення окремих тілесних одиниць: можна говорити і про індивідуацію субстанцій, й індивідуацію властивостей, і про індивідуацію акциденцій [Див.: 100, с. 36–48]. Оскільки охоплення усіх аспектів потребує окремого глобального дослідження, слід поки зосередитися конкретно на одиничності окремих субстанцій, передусім з точки зору класичної томістської філософії.

З позиції філософії як такої, історикам доводиться брати до уваги додаткові аспекти, пов'язані із проблемою індивідуації. Передусім, тема індивідуації безпосередньо стосується теми універсалій, оскільки індивідуальне, з одного боку, є протилежним до універсального, і водночас має до нього стосунок. Отже, питання індивідуації та проблема універсалій часто йдуть пліч-о-пліч. Саме з тієї причини, що теорія патрикулярності пов'язана із родо-видовою проблематикою, тема індивідуації, на думку Х. Грації, включає деякі супровідні питання.

По-перше, йдеться про множинність (*multiplicitas*), адже знання одного індивіда вимагає припущень, що даний вид містить більше індивідів [Ibid., с. 27]. Розв'язання проблеми множинності загалом залежить від теорії пізнання кожного конкретного філософа, оскільки передбачає з'ясування того, що передує у пізнанні: одиничне чи загальне, індивід чи вид. По-друге, слід враховувати такі характеристики як неподільність (*indivisibilitas*) та незвідність (*incommunicabilitas*). Х. Грація зауважує, що неподільність в межах проблеми індивідуації варто розглядати як неможливість конкретного суцього бути поділений на індивіди його ж виду [Ibid., с. 22]. Справді, томістична метафізика демонструє, що розгляд поняття субстанції, з точки зору дуальності гілеморфічної системи, передбачає розуміння тіла як такого подільного на частки фізичного об'єкта, в якому кожна окрема частка не буде тотожна тілу, яке складає у композиті. В іншому разі, таке тіло-субстанція поставатиме сукупністю субстанцій, а отже, існуватиме через інше

(*per alio*), що буде ознакою саме акциденції, а не субстанції. Окрім того, таке тіло, що є сукупністю субстанцій, можна розглядати як артефакт або ж агрегат, бо інакше такому тілу буде притаманна більше ніж одна субстанційна форма, тож таке тіло не буде субстанцією. Незвідність в цьому випадку також є важливим принципом, адже через незвідність до своїх складників у випадку втрати одного з цих складників субстанція не перестане бути собою. Так, Сократ без руки залишається Сократом, адже він не зводиться до своїх складових. Окрім того, ще одним важливим принципом є відмінність (*distinctio*), що означає, що усі партикулярії є різними як в межах різних видів, так і в межах одного. За умови орієнтації на всі три зазначені вище аспекти, слід враховувати, що апеляція до форми, матерії чи акциденцій як до принципу індивідуації репрезентує сутнісний підхід до розв'язання проблеми. Він передбачає орієнтацію на внутрішні конститутиви речі.

Кожному історику філософії відомим є той факт, що принципом індивідуації у філософії св. Томи Аквінського постає матерія. Сам Аквінат звертає увагу на таку особливість матерії, починаючи з ранніх творів («Про суще та сутність», «Коментарі до Сентенцій Петра Ломбардського»), закінчуючи незавершеною «Сумою теології», причому ця теза покладається як аксіома, що не потребує додаткових коментарів та уточнень. Та і сама теза не є новаторською: вона фігурує в системах Альберта Великого, Александра Гельського, Роджера Бекона, Бонавентури, в арабських мислителів та і в Арістотеля, зокрема, в п'ятій книзі його «Метафізики». Втім, в томістичному корпусі є лише два твори, що безпосередньо стосуються цієї проблематики. Йдеться про "De natura materiae" та "De principio individuationis", що їх тривалий час приписували Аквінату [152, с. 173], однак, чітких доказів авторства св. Томи нема, і дослідники томізму ще й досі сперечаються стосовно того, наскільки томістично ортодоксальним можна вважати змісти цих праць. Так, зокрема, один з найпотужніших латиномовних томістичних інтернет-ресурсів "Corpus Thomisticum",¹ що був створений під керівництвом відомого медієвіста Е. Аларкона, вписує обидва твори в рубрику "*opera aliqua false*

¹ Corpus Thomisticum. – Режим доступу: www.corpusthomisticum.org. – Перевірено 04.08.2018.

adscripta", при чому, позначає автора «Про природу матерії» як невідомого, а щодо трактату «Про принцип індивідуації» припускає, що автором цього тексту може бути Томас Саттон. В тих же творах, що є автентичними, питанню проблеми індивідуації присвячено окремі місця там, де варто про це згадати, аби обґрунтувати якусь іншу тезу [25, с. 16]. Приміром, в трактаті «Про суще та сутність» Аквінат прояснює проблему індивідуації та роль матерії в цьому процесі в контексті своїх міркувань стосовно складених субстанцій [De Ente, II].

Коли Аквінат називає матерію джерелом індивідуації, йому йдеться про живі та неживі тіла, що мають ознаки субстанції.

Доволі часто Аквінат протиставляє не лише форму та матерію, але й сутність та існування [напр., STh. I, q. 54, a. 3c], що і зумовлює складеність та непростоту речі, а отже, й недовершеність тілесного суцього порівняно з абсолютно простим та досконалим Творцем, сутність та існування якого тотожні. Що ж до тварного суцього, то для нього бути та бути чимось – це питання навіть не модальної, а саме реальної дистинкції. Втім, оскільки томістичне розуміння сутності та виду близькі,¹ то звідси мало б впливати, що нетілесне сотворене (янголи чи душі, відділені від тіла в результаті смерті) поділяється лише на види, а не на індивіди. Така позиція була б небезпечною, оскільки суперечила би, приміром, можливості індивідуального спасіння, знання та свободи вибору, а також обмежувала би могутність Бога. Останній пункт якраз і став однією з причин засудження томізму Етьєном із Тамп'є в травні 1277 року.

Аквінат часто акцентує увагу на тому, що слід розрізняти сутність та акт буття і в безтілесних суцях [STh. I-II, q. 50, 3 ad 2], і через цю дистинкцію ми не можемо тлумачити безтілесні субстанції як «безкінечну кількість». Відтак, щодо безтілесного суцього Аквінат застосовує екзистенційний підхід² до розв'язання проблеми індивідуації. Втім, варто пам'ятати, що в томізмі буття (чи акт буття) – є

¹ Приміром, в «Сумі теології» [I, q. 2, a. 3 co] Аквінат говорить про те, що сутність або природа повністю вміщує в собі все те, що є у визначенні виду, так само як людськість містить в собі те, що є у визначенні людини.

² С. Гіпп називає цей підхід супозитним [110, с. 76].

чимось зовнішнім стосовно речі, оскільки самій речі належить лише сутність, в той час як буття набувається від іншого. Звідси випливає, що джерело індивідуації є зовнішнім щодо самих речей. Але щодо тілесного суцього Аквінат задіює принципово інший підхід.

Матерія, згідно з Аквінатом, є тим, що перебуває у потенції (*id quod est in potentia*) [STh. I, q. 3, a. 3 co], а форми, очуттєвлені (*receptibiles*) в матерії, отримують індивідуацію саме через матерію (*individuat per materiam*) [STh I, q. 3, a. 2 ad 3]. Очевидно, що реальне визначення стосовно матерії неможливе, адже матерія як така чи перша матерія (*prima materia*), по-перше, не є видом якогось роду, а, по-друге, не є конкретно чимось, радше взагалі не є суцим, бо вона натомість постає одним із принципів суцього [In Sent. II, d. 3, q. 1, a. 6 co]. Отже, матерія в загальному значенні цього слова може бути матерією будь-чого, а тому не є джерелом індивідуації. Але в сполученні із формою матерія становить річ, яку надалі можна визначити засобами реальної дефініції. Таким чином, для Аквіната можливість бути різними речами зумовлена саме матеріальною компонентою, оскільки однією з причин різниці між речами є їхня можливість займати різне місце (*locus*), у той час як відповідно до форми відбувається диференціація не речей, а видів [25, с. 17]. На користь тези про зв'язок понять місця та матерії, свідчить той факт, що партикулярію Аквінат дефініціює як неподільне і водночас відокремлене від іншого [STh. I, q. 29, a. 4, co]. Втім, місце речі зумовлює радше її кількість, а не якість, що і дозволяє Аквінату говорити про те, що йдеться не про *prima materia*, а саме про матерію, означену кількістю (*materia signata quantitate*). *Prima materia* та *materia signata* не є одним і тим же, вони не тотожні. Як вже було вказано, *prima materia* не є чимось суцим, а ось означена матерія – це така матерія, яку, згідно зі св. Томою, слід розглядати у визначених вимірах (*determinatis dimensionibus consideratur*) [De Ente, II], тобто як таку, що має просторові характеристики. При цьому, для позначення означеної матерії Аквінат використовує декілька понять: *materia signata*, *materia designata* та *materia determinata*. Л. Шюц зауважує, що в творах св. Томи ці поняття дуже часто діють взаємозамінно [134]. Така означена матерія і постає підставою індивідуації, отже, зумовлює кількісне багатоманіття,

обмежуючи таким чином форму. Адже якщо форма пов'язана з видом, а матерія з індивідом, то форми, додані до матерії, індивідуйовані самою ж матерією [STh. I, q. 11, a. 3 c]. Це означає, що означена матерія є джерелом мультиплікації індивідів в межах конкретного виду.

Однак, хоча партикуляція через *materia signata* задовольняє вимогу множинності, вона не спроможна поставати також принципом неподільності та відмінності, через що розуміння індивідуації залишається неповним. Тому тут також слід враховувати низку аспектів, що демонструють відмінність індивідів одного виду.

По-перше, йдеться про самототожність (*identitas*), тобто такий аспект, що означає незмінність субстанції попри залежність тілесного суцього від часу та акцидентальних змін. Людина залишається собою попри поступове старіння з усіма супровідними тілесними змінами та набування нових навичок, знань та вмінь. Оскільки кожна окрема людина – це конкретна субстанція, то властивості (*proprietaes*) субстанції відповідно до своєї природи також залишаються незмінними, а от акциденції можуть змінюватися, що відзначиться на зрості людини, пігментації її шкіри, кольорі її волосся тощо. Самототожність не лише дає можливість речі залишатися собою під плином часу та під впливом певних умов, але й зберігати свою відмінність від інших партикулярій навіть в межах одного виду. *Materia*, як вже було зазначено, є принципом індивідуації тієї конкретної субстанції, яку ми називаємо Платоном. Втім, матерія лише дозволяє Платону бути одним серед інших індивідів виду розумних тварин. Отже, з'ясування джерела індивідуації у результаті не обов'язково дасть розуміння підстав індивідуалізації, оскільки індивідуація та індивідуалізація не є абсолютно тотожними поняттями. Індивідуалізація орієнтована радше на відмінність та інакшість, а також на внутрішню єдність [25, с.17].

Аквінатова теза про мультиплікацію індивідів в межах виду через матерію не прояснює, чому можливе не лише одиничне, але й конкретне. Приміром, індивідуація людини не є підставою говорити про саме таку людину з таким набором характеристик та властивостей. Бути людиною та бути Платоном – лише

частково одне й те ж. Якщо не зважати на ті чи інші вміння Платона, його особистість та навички, то це питання про можливість вирізнити Платона серед інших індивідів його виду. А. Баумейстер, апелюючи до тез С. Свежавскі, зазначає, що у філософії Аквіната індивідуальній субстанції певних ознак надають саме акцидентальні форми, що й характеризує субстанцію як конкретно це дерево чи конкретно цю особу [6, с. 229]. Однак, св. Тома говорить, що за індивідуалізацію відповідають лише ті акциденції, що стосуються матерії, а не форми [De Ente, VI]. Проте, така відповідь, як вважає С. Гіпп, містить певні неточності. Ніщо з того, що може мати ознаки акцидентальності, не може бути джерелом індивідуалізації субстанції. По-перше, хоча акцидентальні форми причетні до конкретно такої субстанції, а не якоїсь іншої, вони, втім, можуть бути спільними для багатьох різних субстанцій [110, с. 72]. Тож можна припустити, отже, існування кількох абсолютно однакових та тотожних одна одній речей, що різнитимуться лише зайнятим місцем. По-друге ж, субстанція онтологічно передує акциденціям, а субстанційна форма – формі акцидентальній. Всі акцидентальні ознаки та властивості є не первинними, а похідними, тому вони не можуть забезпечити існування Платона як того самого Платона у віці і 20, і 40 років. Сам же Тома зазначає, що субстанції набувають індивідуацію через себе, а акциденції – через суб'єкт [STh. I, q. 29, a. 1 с.]. Саме цей колір є таким, оскільки існує конкретно в цьому суб'єкті, адже поза суб'єктом він існувати не може. Сама ж субстанція є підґрунтям для сингуляризації та індивідуалізації акциденцій, адже річ не може набути ту акцидентальну форму, яка була б чужа її субстанційній формі. Відтак, акцидентальна форма не може бути джерелом ані індивідуації, ані індивідуалізації. Натомість акцидентальну форму конкретної речі цілком можна розглядати як демонстрацію одиничності, повноти, неподільності конкретної субстанції [25, с. 18].

Однак же, пошук самототожності в сутнісних характеристиках також може зазнати критики. Дж. Оуенс в статті «Тома Аквінський», опублікованій в збірнику, присвяченому темі індивідуації, говорить, що джерелом індивідуалізації у Аквіната є саме акт буття, який дозволяє зберігати всі різнопорядкові індивідуальні характеристики в одному індивіді [152, с. 174]. Оскільки сутність не є підставою

індивідуації, бо їй самій бракує індивідуальних ознак, через неї не можна пояснити, яким чином в Платоні знаходять єдність, наприклад, саме такий зріст та мудрість, а в інших індивідах цього ж виду – ні. Сама можливість суцього бути тотожним в собі існує через єдність, яка є трансцендентальною властивістю суцього. Єдність, істинність та благість – це ті властивості, які впливають не із сутності, оскільки є всезагальними, але з самого буття [Ibid., с. 177].

Таким чином, в межах томістичної філософії в контексті проблеми індивідуації до різнопорядкових суцх повинні бути задіяні різні підходи. Для безтілесних субстанцій (наприклад, янголів) принципом індивідуації поставатиме *actus essendi*, а у випадку тілесного суцього таким принципом буде означена матерія. Втім, сама по собі матерія у означеній формі може створити лише нумеричну одиничність, але аж ніяк не унікальність.

Застосування екзистенційного підходу до безтілесних субстанцій та сутнісного до тілесних на перший погляд може видатися непослідовним. Втім, не варто забувати, що вчення про реальну дистинкцію між сутністю та існуванням, а також доктрина про аналогію суцього не могли сприяти іншому розумінню індивідуації. Оскільки буття між суцими розприділено¹ аналогічно, то ієрархізація суцього на підставі досконалості залишила свій відбиток і на розв'язанні проблеми індивідуації. Як продемонструє час, томістична концепція мультиплікації через акт буття чи означену матерію може мати чималу кількість різноманітних інтерпретацій, втім проблема залишилася невирішеною, зокрема в питанні про те, що дозволяє речі водночас бути самою собою та приналежною до конкретного класу, а отже, і виду. Як можна розв'язати це питання без ускладнення проблеми привнесеними додатково «сутностями»? [25, с.18]

Отже, як бачимо св. Тома використовує теорію індивідуації з метою обґрунтування багатоманіття тілесного суцього. І тут є чимало аспектів, які варто врахувати. По-перше, з одного боку, принципом індивідуації постає акт буття, оскільки кожна річ є якимось конкретним буттям. З іншого ж боку, таким

¹ Це поняття використане в сенсі «вділення» буття з боку його джерела до суцому відповідно до ступенів досконалості.

принципом можна вважати матерію, проте, не першу, оскільки вона не несе нічого, окрім чистої потенційності, а означену матерію, що зумовлює кількісну диференціацію суцього. Водночас можемо говорити також про індивідуальні акцидентальні ознаки, які хоч на рівні онтології не здійснюють індивідуацію (оскільки акцидентальні характеристики не відповідають за кількісну диференціацію суцього), вони, втім, впливають на різноманіття суцього і орієнтовані радше на наш чуттєвий досвід, оскільки ми повинні відрізнити одне суще від іншого. Однак, як уже зазначалося, тілесний світ є мінливим, тож варто розглянути тему позбавленості, яка є важливою для набуття нових ознак, та альтерацію як якісну зміну.

3.3. Проблема привації та альтерації речей

Для подальшого розуміння субстанційної зміни, альтерації (або ж зінакшення) та привації (або ж позбавленості) важливо з'ясувати, що таке річ. Так, Аквінат в різних своїх творах ("De veritate", "Super Sententiis" etc.) осмислює шість трансценденталій: суще (*ens*), єдине (*unum*), благе (*bonum*), істинне (*verum*), річ (*res*) та дещо (*aliquid*), а отже, п'ять трансцендентальних атрибутів суцього.¹ Приміром, у тексті «Коментарів до Арістотелевої «Метафізики» Тома пише: «Слід розуміти, що ім'я «людина» походить зі щосності або ж природи людини. У той час як ім'я «річ» – лише зі щосності. Слово ж «суще» – з акту буття, а «єдине» – з порядку або ж неподільності, адже єдине – це неподільне суще. Тож те, що має сутність та щосність через цю сутність тотожне неподільному в собі. Отже, ці три – річ, суще, єдине – позначають одне й те ж, але з різних міркувань»² [In Metaph. 4, 2, № 6]. Згідно з О. Гонзалезом, в цьому уривку Аквінат викладає трансцендентальне

¹ Цікаво, що немов у спробі виправдати св. Тому, Суарес зауважує, що Аквінат «часто нараховує шість трансценденталій, стверджуючи їхню розумну доцільність та достатність (...), проте, у своєму розгляді окремих ознак, ніколи не обговорює більше трьох» ("(...) sæpe numeret illa sex transcendentia, eorumque rationem et sufficientiam declaret (...), cum in particulari agit de his proprietatibus, nunquam tractat nisi de illis tribus (...)") [MD III, 2, 4].

² "Sciendum est enim quod hoc nomen homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens, imponitur ab actu essendi; et hoc nomen unum ab ordine vel indivisione. Et enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes".

розуміння речі, що стає універсальним модусом суцього на підставі сутності [98]. Він також вказує на специфічну роль акту буття в конституюванні суцього. Бути суцим означає бути річчю та бути єдиним. Проте, говорити про річ ми можемо лише з позиції сутності або щосності речі, оскільки словом *res* ми вказуємо на специфічні сутнісні характеристики суцього,¹ у той час як *actus essendi* вказує на те, що речі різного виду мають різний ступінь досконалості, благості, буття.

Проте, якщо дві одиничні речі належать до одного виду, то що ж є підставою їхнього розрізнення як індивідуальних суцих? Натомість в контексті сутності ми цілком можемо говорити про конкретність суцього, адже саме на сутнісному рівні ми можемо дати визначення явищу чи одиничній речі. Як вже було сказано, сутність в створеному суцому² існує на підставі композиту форми та матерії. Посилаючись на «Коментарі до «Категорій» (*“Commento Prædicamentorum”*) та книгу «Про дві природи» (*“De duabus naturis”*) Северина Боеція, Аквінат зауважує, що «[поняття] οὐσία позначає складеність» і «у греків те ж саме, що у нас [латиномовних – О.С.] сутність»³ [De ente II]. Сама по собі форма не є сутністю, як не є сутністю і матерія. Проте, матерія (а саме *materia signata*) уможлиблює конкретно таку річ, а не якусь іншу. Тому з позиції сутності ми можемо говорити про дещо як про річ, бо не буття робить річ річчю, а сутність. Проте, вже саме суще конституїовано через акт буття. І на цьому рівні можна розділити два аспекти. По-перше, мовний, адже цілком зрозуміло, що поняття «суще» походить від буття. По-друге, онтологічний, оскільки дещо може бути конституїоване як таке, що існує дійсно лише через буття. Іншими словами, для Томи бути суцим та бути річчю – одне й те ж, а розрізнення можливе залежно від фокусу розгляду. Важливим же є питання: що робить тілесну річ саме такою, яка вона є, сприяє її збереженню в процесі різних типів зміни та спроможне перетворити її на щось принципово інше? Як відбувається становлення речі?

¹ Див.: «суще взято з акту буття, а ім'я речі висловлює «щось» або сутність суцього» (*“...ens sumitur ab actus essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”*) [De verit. 1, 1c].

² За винятком янголів.

³ *“...usia significant compositum. (...) apud græcos idem quod essentia apud nos”*.

Поняття привації в цьому випадку видається логічним рішенням для, з одного боку, розв'язання вищевказаних питань, а з іншого, для пояснення можливості набувати нові ознаки та властивості річчю.

Ідеї про позбавленість (привацію, *privatio*) з'являються в багатьох трактатах св. Томи з найкращою репрезентацією все ж в роботі «Про принципи природи» («*De Principiis Naturae*», 1252-1256). В цьому трактаті Тома стверджує, що сукупно із матерією позбавленість постає принципом природи, а отже, тим, що постулює річ, уможлиблює її онтологічно. В решті ж творів, наприклад, в роботах «Про суще та сутність» та «Сума теології» Аквінат надає пояснення цьому поняттю через приклад сліпоти. Сліпота не є чимось онтологічним і реально не існує, але ж ми говоримо про неї так, немов би вона є справжнім сущим. Фактично цей приклад є ключовим для Аквіната, втім, він послуговується цим прикладом радше для прояснення конкретно двох аспектів:

1. Підстав градації сущого і відокремлення від реального сущого мисленневого сущого, оскільки вони існують по-різному.
2. Поняття акту буття, який здійснює суще як реальне дещо.

Однак, при проведенні навіть не глибокого текстологічного дослідження, можна помітити, що Аквінат використовує поняття позбавленості в двох значеннях. З одного боку, воно постає синонімом таких понять як заперечення (*negatio*) та вилучення чи видалення (*remotio*) [STh I, 11, 3 ad 2; In Sent. IV, 33, 2, 2, 2 c. 5; Metaph. 20 d.]. З іншого, цей термін також є синонімом нестачі та неповноти, тобто неповним антонімом поняття досконалості (*perfectio*) [De Gen. 1, 6]. Такий підхід Аквіната у використанні понять засвідчує, що цей термін має два філософські напрями функціонування, а саме напрям логіки та напрям метафізики.

Якщо, приміром, аналізувати використання у текстах св. Томи прикладу сліпоти у контексті позбавленості, то в цьому випадку позбавленість буде запереченням чогось, що існує реально¹ – зору [Див.: De ente I; De potentia 7, 2 ad 1

¹ У св. Томи не було достатньо добре розробленого вчення про модуси буття. Пізніше спадок Аквіната у цьому питанні суттєво розширив, доповнив та класифікував Франциско Суарез. Ця сфера потребувала ретельної роботи, оскільки речі існують по-різному.

etc.]. Однак, на рівні онтологічному позбавленість є антонімом конкретного суцього. Звідси випливає, що позбавленість однозначно не може бути чимось, наділеним реальним буттям, тобто не є субстанційним суцям. Але позбавленість не може бути також і акцидентальним суцям. Навіть більше, позбавленість не є також і якимось позитивним атрибутом, який би визначав річ.

Однак, сам св. Тома не є першим, хто почав міркувати про роль привації. Для прикладу, ще Платон намагався подолати у своїй філософії можливість меонізації суцього через розуміння небуття як відмінності: про одну річ ми можемо говорити про таку, що наділена буттям, але має певний ступінь небуттєвості щодо іншого, більш досконалого. Проте, конкретно у випадку Платона це ідея альтерації, теорії про інакшість, яка близька до привації, але не збігається з нею. Роботу у цьому напрямку розпочинав і Стагірит, у якого Аквінат якраз і взяв поняття позбавленості для переосмислення. Уже в першій книзі «Фізики» Стагірит здійснює аналіз підстав становлення в якусь конкретну річ, форму того, що стає, а також початкову відсутність чи позбавленість цієї форми.

Історія інтерпретацій Арістотеля демонструє різні (часом протилежні) типи тлумачення перших двох явищ, а ось із привацією все здається цілком зрозумілим. Наприклад, якщо волосся Платона посивіло, то цьому передувало період, коли його волосся не було сивим. Якщо позбавленість – це відсутність або ж несущість чогось конкретного, то слід акцентувати увагу на цьому небутті, оскільки в ньому приховано дещо більше. Не кожне небуття є позбавленістю, а лише таке, що передбачене матерією тілесного суцього.

МакГінніс вважає за потрібне здійснювати розгляд позбавленості форми в перипатетичній системі дwoяко. По-перше, є логічна привація, і в такому випадку це не сфера філософії природи, адже тут йдеться радше про класичні закони логіки. На протипагу можемо говорити і про натуральну чи природну позбавленість, тож йтиметься про позбавленість певної форми, що відповідає початковій потенції в матерії цієї форми [138, с. 553]. І, якщо говорити про конкретно природну позбавленість, яку, на відміну від логічної, є необхідність включати в це дослідження, то нас має цікавити два питання:

1. Яким чином природна привація стосується потенційності?
2. Яким чином потенційність стосується матерії?

В своїх роботах, коли йдеться про філософську лексику, Стагірит зазвичай наводить максимально повні дефініції, вказуючи всі можливі визначення поняття. Так скажімо, в «Метафізиці», він зазначає, що поняттю позбавленості можна надавати чотири основні визначення, однак всі вони апелюють до відсутності певної характеристики, чи якості, чи ознаки [Aristoteles. *Metaph.* E 22, 1022b22-1023a7]. Однак, вже у «Фізиці» він пропонує послідовний виклад своїх ідей про зародження, вказуючи відомі йому джерела або ж принципи, що стосуються природних речей або ж природи взагалі. Ці принципи потрібні передусім для зародження речі. Йдеться про суб'єкт, форму, а також протилежність цій формі у суб'єкті, тобто про те, що можна назвати відсутністю або ж позбавленістю [Див.: Aristoteles. *Phys.* 1.7]. Таким чином, для Арістотеля така відсутність чи позбавленість постає для суб'єкта певною ознакою, а для форми – контрарністю [Ibid. 1, 7 190b24-26]. Далі ж у «Фізиці» є додаткові зауваги: Стагірит повторює, що позбавленість є лише акцидентальною ознакою матерії, тож позбавленість та матерію не можна ототожнювати, оскільки матерія акцидентально є ніщо, а позбавленість же варто вважати чистою відсутністю. Окрім того, матерія певним чином є складовою партикулярного субстанційного суцього, на відміну від позбавленості, яка ні в якій формі не є чимось [Ibid., 1, 9, 192a3-6].

Отже, Стагірит говорить про існування трьох принципів природи: форму, матерію та привацію. Усі три є необхідними для становлення речі як конкретного щось.

Однак ще одним важливим моментом в цьому контексті для проблеми привації в межах теми тіла є написання згаданого вже трактату «Фізика зцілення» Авіцени. Авіцена якраз і розпочинає виклад своєї теорії про принципи з питання про те, чим є тіло, тож принципи, запропоновані Авіценою, є такими, що здатні пояснити підстави існування суцього, зокрема, тілесного.

Для Авіцени, як вже склалося традиційно завдяки Арістотелю, природні тіла є субстанціями, що займають якесь певне місце і наділені тривимірністю. Для них є

два основні внутрішні принципи – матерія та форма. При цьому в «Фізиці І» автор значно більше уваги приділяє матерії, аніж формі, надаючи поняттю матерії додаткові визначення та класифікації.

На думку Авіцени, матерія залежить від форми, оскільки «матерія не може актуально існувати поза межами форми (...), якщо б [матерія] і мала якесь дійсне існування, то тільки в тому випадку, якби воно було їй надане» [Physics, 1.2 15 (5)]. Головною відмінністю поглядів Авіцени від поглядів Аристотеля в контексті цієї тези є те, що, якщо розглядати матерію як таку, тобто через неможливість її визначити, то тілесна форма все ж у особливий спосіб повинна бути наявною. Відповідно, на думку Авіцени, про матерію можна говорити з позиції двох аспектів. По-перше, як про таку, що має лише тілесну форму і не має жодну іншу, тож буде тривимірною, але не матиме більше ніяких визначень. По-друге, про матерію можна говорити також і як про носія такої форми, яка зумовлює цю матерію як партикулярне щось [Physics 1.2 14 (4)].

В першому випадку матимемо ідею абсолютного тіла, а ось в другому, де матерія вміщає в собі всі потенційні форми, йтиметься про матерію як «рід матеріальності» (хоча в точному сенсі цих слів, матерію не можна назвати родом чи видом). Рівночасно, матерія є залежною у своєму актуальному існуванні не лише від форми, але також від характерних їй і визначальних для неї будь-яких позитивних визначень, наприклад, від сил або ж від схильностей.

З такого розуміння матерії Авіцена розбудовує своє вчення про позбавленість. Він зауважує, що, якщо розглядати природні тіла з усвідомленням того, що вони були зароджені, є мінливими та прагнуть досконалості, тоді, отже, форма і матерія втрачають свою значущість для процесу осмислення усіх природних тіл, оскільки ці тіла перебувають у становленні чи набутті нових характерних ознак. Якщо щось є А, то це щось не може стати не-А. Навпаки: сущому повинно не вистачати Х, аби воно його набуло [Див., приміром, коментарі Авіцени до «Метафізики»: *Metaph.*: 1.5 25-27 (12-20)]. Однак, Авіцена не поспішає називати позбавленість принципом, оскільки, з його точки зору, позбавленість радше є певною умовою становлення чи набуття; але принципом є щось, що

актуально існує та має існувати водночас із річчю, для якої воно є принципом, але не передує цій речі в часі [Physics 1.2 19 (14)]. Отже, Авіцена вважає принципи тим, що має стосунок до партикулярного та позитивного. Власне, це причина, чому з позиції Авіцени матерія є принципом, оскільки вона завжди є поєднаною у композиті з формою і, відтак, постає чимось тілесним чи то пак втіленим.

Дж. МакГінніс зазначає, що ідеї Авіцени про позбавленість тісно переплетені з його ж ідеями про можливість чи потенцію, які є надважливими у філософії арабського мислителя. Однак, хоча з точки зору цієї теми, потенція стосується радше метафізичної проблематики, вона з'являється у Авіцени й у «Фізиці зцілення» [Ibid., 3.11], де важливу роль відіграє і позбавленість. Хоч цей текст «Фізики» не був доступний латиною протягом тривалого часу, вона ставала відомою і популярною саме завдяки Авіценовій «Метафізиці». Навіть більше, якась окрема частка ідей Авіцени про можливість та необхідність набула поширення в дещо спотвореному вигляді завдяки критиці Аверроеса в коментарях до «Метафізики» Аристотеля, що якраз була доступна латиною. Відтак, Тома міг бути ознайомленим із базовими аспектами вчення Авіцени щодо можливості та привації навіть без безпосередньої роботи над «Фізикою зцілення».

Слід зауважити, що Авіцена наголошує на необхідності розрізняти можливість та потенцію. Можливість в найширшому розумінні для нього – це такий модус існування, який також може передбачати неіснування, і в цьому не буде логічної суперечності. І при цьому, потенційність – це такий модус можливості, що належить винятково речам, які підпадають під зміну, тяжіють до досконалості та зародження, заразом, можливість – це поняття, як бачимо, ширше і стосується усіх речей, навіть тих, що не підпадають під зміну (наприклад, янголи чи інші інтелігенції). У той же час, Авіцена вказує, що необхідне – це найперше доступне нашому осягненню, оскільки необхідність позначає те, що вже наявне, а воно більше піддається осмисленню, аніж привація, оскільки пізнається в собі, а привація – через інше [Див.: *Metaph*, 1.5, 28 (24)]. Отже, необхідне існування в порядку осягнення та пізнання є первинним. Однак, необхідність також буває і в собі, і через інше. Необхідність у собі безпосередньо стосуватиметься саме Бога, адже усі інші

речі є залежними від нього, у той час як він сам існує абсолютно необхідним чином. Тож не дивно, що у «Фізиці» [Physics 3.11] Авіцена пов'язує природу можливості із позбавленістю необхідного існування. Якщо формулювати точніше, то, на думку Авіцени, така можливість постає як цілком конкретне відношення, яке означає певну наперед дану позбавленість якоїсь властивості X та є джерелом чи силою, що зумовлює набуття річчю цієї властивості. Тож позбавленість можна трактувати через конкретне необхідне існування чогось, що засвідчує, що позбавленість стосується конкретного існування, відмінного від необхідного існування, що наразі наявне.

Отже, розуміння Авіценою поняття можливості не звідне просто до позбавленості чи до сили. Можливість не може бути просто позбавленістю, бо, наприклад, я не є котом, я не є Сократом, я не є невисокою, і все це буде позбавленістю в мені тих ознак, що необхідні, аби я стала такою, але це аж ніяк не означає, що в перспективі я можу набути одну з таких рис і стати чимось із вказаного.

Власне, пояснення ідей про позбавленість у Авіцени та Стагірита необхідні для демонстрації джерел міркування Аквіната, а також для того, аби показати, що позиція Авіцени в цьому питанні видається св. Томі значно адекватнішою реальності. Сам Тома зосереджується на принципах природи в кількох текстах, та чи не найбільше – в роботі «Про принципи природи», а також в «Коментарях до «Фізики». В обох текстах Аквінат дослівно цитує Авіцену. Однак, як уже зазначалося, у пізнішому тексті Тома вже не так активно погоджується з Авіценою, згадуючи його ідеї переважно в контексті дискусії, у той час як рання робота «Про принципи природи» майже повністю відтворює логіку Авіцени з його «Фізики зцілення». Навіть більше, в творі «Про принципи природи» Тома доволі часто не погоджується з логікою викладу та аргументації Арістотеля, апелюючи лише до поглядів Авіцени як правильних. Наприклад, перед розмірковуванням про джерела становлення, Аквінат акцентує свою увагу на поясненні, що таке форма та матерія, наголошуючи услід за Авіценою, що матерія набуває існування від форми [De principiis, §1.30-33]. Так само він концентрується на відмінності позбавленості від

негації або ж реального не-сущого: «Ми не говоримо, що негація – це принцип, але ним є привація, оскільки негація не передбачає суб'єкт, (...) у той час як привація стосується лише конкретних суб'єктів»¹ [Ibid., §2.24-33]. Так само, на думку Аквіната, зародження не може виникати з жодного абсолютного неіснування, натомість же може виникати з такого неіснування, що є сущим потенційно [Ibid., §1.64-66]. Тож у цій роботі, як бачимо, Тома схильний вбачати певну подібність позбавленості та потенції. Однак, оскільки в тому ж таки трактаті Аквінат визначає потенцію в термінах можливості або ж модального дієслова «може бути» (*potest esse*), тут проглядається зв'язок між Авіценою та Аквінатом [Див., наприклад, Ibid., §1.1-4].

Однак же, подібність підходів Томи та Авіцени втрачає свою силу в Аквінатових коментарях до «Фізики». Тут Аквінат вже не схильний ототожнювати позбавленість та потенцію і навіть не вважає за доцільне інтерпретувати позбавленість в таких позитивних термінах, як Авіцена, говорячи натомість про «інший ніж [щось]». Тепер Тома розповідає про позбавленість в повністю негативних термінах, апелюючи до «самої відсутності форми, чи протилежності формі, що виникає у суб'єкті» [Phys., 7, 13, 4]. Навіть більше, він говорить про те, що сама по собі позбавленість є не-сущим (*privatio secundum se est non ens*), а також про те, що вона є не-сущим по собі (*privatio est non ens per se*) [Ibid., 9, 15, 2 et 4].

Окрім того, Тома відкидає свою попередню ідею про те, що матерія не має буття по собі. Відтак він наголошує, що матерія, відповідно до власної суті, є потенцією субстанційного сущого (*materia secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale*) [Ibid., 1.15, 3]. І таке позиціонування варто розглядати серйозною підставою для розуміння того, що на цьому етапі в контексті питання про матерію шляхи Томи та Авіцени розійшлися. Навіть більше, Тома відступився від самого себе періоду написання тексту «Про принципи природи». Аквінат до того ж цілком розуміє, що він, отже, протиставляє себе Авіцені.

¹ “Et sciendum quod, cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio; quia negatio non determinat sibi subiectum (...) sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus.”

К. Уайт зауважує, що підставою розходження шляхів є наступне: Авіцена вважав, що приписування намірів чи спрямувань матерії самій по собі не є когерентним, адже наміри чи природні спрямування, оскільки є актуальними позитивними визначеннями матерії, можуть існувати через те, що матерія перебуває під формою. При цьому вони не притаманні матерії самій по собі поза її композитною єдністю із формою. У Авіцени ж навіть потенція як підвид можливості не належить матерії по собі, адже така можливість стосується каузального зв'язку, а зв'язок передбачає певну детерміновану субстанцію, що реально існує і може постати носієм можливості. А така реальна субстанція може існувати лише за умови об'єднання форми з матерією.

Як вказує В. Воллес, в більш пізні періоди Аквінат радше пристає на бік Аристотеля і захищає Стагіритові позиції, вказуючи, що наміри та природні потяги можна розглядати з двох позицій. По-перше, намір може бути вільним, якщо дещо знає свою мету, або ж невільним, якщо дещо свою мету не знає, і тоді виникає поняття діяча, який мету знає і може скерувати річ до мети [Див.: 229]. По-друге, можна говорити і природний намір, коли річ скеровано на мету, і тоді йдеться про впорядкування та спрямування суцього. В такому випадку намір впливає не лише з форми, оскільки вона є активною силою, але і з матерії, оскільки вона є потенцією. Отже, «потяг матерії до форми – це ніщо інше як її впорядкування щодо форми як потенції до акту» [Physics, 1.15, 10].

Для Авіцени ж, для прикладу, які б наміри не мала матерія, це завжди буде пов'язано з актуально наявною каузальною структурою, що скерована чи впорядкована щодо певної позбавленості, що не є чимось реальним.

Якщо оцінювати те, як Тома критикує Авіцену, то може впасти в око, що Аквінат має принципово інші думки щодо понять можливості та потенції, як це подано, зокрема, в його коментарях до Стагіритової «Фізики». Тома описує потенцію з точки зору впорядкованої та скерованої до якоїсь мети речі. Таке впорядкування може навіть відповідати якійсь певній активній потенції, що поставатиме у ролі активного діяча, що і скеровує річ на мету, у той час як носієм пасивної потенції поставатиме матерія. Справді, Тома не раз наголошував на

двозначності поняття «потенція», що, з одного боку, постає можливістю, а з іншого, спроможністю чи могутністю.

У Авіцени в той же час чи не найповніше викладено вчення про позбавленість у коментарях до Порфирія, де позбавленість пояснено як визначення *via negationis* («нерухомий», «нечуттєвий», «нераціональний»). Усі зазначені визначення є необхідними для з'ясування місця кожної конкретної речі в ієрархії, згідно родо-видової диференціації суцього. Через ці визначення відображено характеристики, що є конститутивами для речі. Наприклад, міркуючи про те, чим є рослини, ми дефініціюємо їх як нечуттєве суще, і це буде видовою ознакою до роду живих субстанцій. Як і природні позбавленості, логічні привації так само не приналежні до реального буття, не можуть відігравати роль причин, а також не надають позитивного змісту до дефініції. Приміром, якщо якийсь овоч не є чорним, але почорнів, то «не чорний» означає наголошення на тому, що раніше овоч мав інший колір, тобто йдеться про позбавленість чорного. МакГінніс зауважує, що Авіцена в такій ситуації вважає позбавленість не принципом становлення як таким, але відображенням відношення щодо чогось «іншого, ніж [щось]» [130, с. 8]. Іншими словами, привації немає там, де нема й існування певної партикулярії, якої ця привація могла б стосуватися. І в такому значенні позбавленість не варто ототожнювати з «несущістю», адже несущість не може мати стосунку до реальних наявних у природі речей.

Тож, як зрозуміло, в межах свого бачення того, чим є позбавленість, Тома орієнтувався і на Арістотеля, і на Авіцену, і логічним чином доповнив та переосмислив їхні теорії. Однак варто все ж таки орієнтуватися передусім на найрепрезентативнішу в межах цієї теми і вже згадану раніше роботу св. Томи «Про принципи природи», адже саме в ній Аквінат найповніше розкриває свою теорію привації.

Маквільямс пропонує оцінювати в роботі «Про принципи» цю тему з урахуванням вчення про зміни [142, с. 7]. Як вже зазначалося, Аквінат (як і Арістотель) поділяв зміни на чотири види:

- щодо субстанції або ж так звана субстанційна зміна, що найчастіше

- відображена в процесі зародження;
- щодо кількості (наприклад, збільшення);
- щодо якості (набуття протилежних чи нових якостей, альтерація);
- щодо місця (зміна місця через рух у просторі).

Кожен вид зміни причетний до руху та втім, як зазначає МакВільямс, субстанційну зміну, наприклад, не можна вважати рухом у буквальному значенні цього слова, оскільки через таку зміну відбувається процес виникнення нової природи поза часом [Ibid., с. 7]. В контексті цієї теорії позбавленість постає як дотична радше до змін щодо субстанції та якості. З позиції якісних змін, позбавленість спричиняє виникнення різних нових ознак речі. Наприклад, відсутність веснянок на тілі може «зумовлювати» виникнення веснянок, адже наявність веснянок у конкретного індивіда закладено в потенції. Коли ж говорити про субстанційну зміну, то йтиметься або про занепад, тобто про таку зміну, що передбачає перехід від дійсної субстанційної форми до її позбавленості, або про зародження, що є переходом від позбавленості до «убуттєвлення» речі. В обох процесах бере участь і матерія як принцип, оскільки привація неможлива без неї.

Як же матерія, яка поза композитом із формою не є чимось, набула в роботах Томи таких ознак, що дозволили їй отримати статус принципу природи? І як саме привація, яку теж не можна вважати чимось конкретним і реально суцільним, має вплив на суще? Головна відмінність між привацією та рештою принципів криється в тому, що решта разом із матерією уможлиблюють річ і з позиції існування, і з позиції становлення. Але привація радше стосується тільки становлення, адже за її сприяння нова субстанція не виникає, натомість може виникнути якась нова ознака, властивість чи характеристика речі. Навіть більше, попри те, що її неможливо відділити від матерії, позбавленість є доволі самодостатньою, адже без неї зміна речі не може відбутися.

І в цьому нема нічого дивного, оскільки в перипатетичній філософії матерію можна тлумачити двояко. З одного боку, вона відіграє «фізичну» роль, оскільки постає субстратом в процесі зміни. З іншого ж боку, в її наявності у речі є й додаткова потужна підстава, оскільки вона визначає деякі характеристики речі. Тож

проводячи паралелі між матерію та позбавленістю, Аквінат говорить про них як про одне в суб'єкті, але різне у дефініції [De Principiis 2, 9]. Основною відмінністю між ними є той факт, що після зміни суб'єкта матерія зберігається, а позбавленість зникає остаточно. Ще ж одна принципова відмінність полягає в тому, що, як зазначає Хаузер, позбавленість причетна лише до процесу становлення, а матерія разом із формою окрім становлення, беруть участь і в самому існуванні речі. [111, с. 600].

Окрім того, Аквінат вважає, що на онтичному рівні мета не передує причинам в часі, але водночас, в субстанціях (чи онтологічно) – цілком. Мета – це причина каузальності дієвої причини. Постулюючи ці дві тези про примат онтологічного та темпорального рівнів, Аквінат може погодитися з Авіценою в тому, що привація – це незвідна частина потенційності чи можливості. З одного боку, деяка мета, яку можна розглядати вторинною в часі щодо причини, справді відповідатиме привації. З іншого боку, якщо розглядати мету як примат в субстанції, то в речі вона має передувати причині, оскільки мета має бути відомою діячу у випадку природного наміру. Таким чином, матерія як пасивна потенція матиме природний потяг, але не через себе саму, а через діяча, якого Аквінат в своїх «п'яти шляхах» визначає як Бога.

Кажучи коротко, томістична природна потенція постає як каузальна структура, сотворена Богом такою, що по суті спрямована на конкретну мету.

У висновку можна сказати, що як Аквінат, так і Авіцена розглядають можливість в структурі каузальної залежності. Тільки у Авіцени ця залежність передбачає конкретну необхідну дійсну причину та відповідну привацію ефекту цієї причини. Коли можливість розглядати незалежно від реально дійсної речі, можливе просто перетворюється на привацію. На відміну від Авіцени, «зрілий» Аквінат, хоча й розглядає можливість та потенційність через каузальну залежність або зв'язок, для нього цей зв'язок полягає в наявності якоїсь реальної позитивної причини та мети, на яку річ спрямовано. Оскільки і мета, і причина мають реальне існування (і визначені Богом), то Бог для Аквіната є тим, хто створює можливість як таку, але разом із сущим, якого ця можливість стосується.

Хоча погляди Авіцени та Аквіната щодо можливості та існування доволі близькі, основна відмінність полягає в тому, що Авіцена при описі зв'язку можливості та привації, все ж таки надає можливості деякої невеличкої незалежності від творця. Втім, ця тема залишається принципово важливою для визначення поняття тіла у філософії Аквіната, адже саме процес становлення та факт можливості привації уможлиблює зміну на всіх рівнях, починаючи із субстанційної зміни, чи так званої трансубстанціації, закінчуючи акцидентальною зміною, тобто такою зміною, що чи не найбільше стосуватиметься тіла.

Отже, як ми бачимо, міркуючи про позбавленість, Аквінат продовжує лінію Арістотеля та Авіцени, акцентуючи в пізніх творах увагу саме на логічній сфері застосування привації, а в ранніх – на ролі привації в процесі зародження та занепаду, а також в набутті якісних нових характеристик речі. Можемо говорити про те, що привація не є повною негацією, але лише негативним аспектом матерії.

Втім, якщо ми говоримо про привацію у контексті процесу становлення певних ознак чи властивостей речі, що були певним чином закладені в її матерії, то варто зауважити, що це не єдина можлива форма зміни речі.

Іншим важливим типом зміни постає альтерація. Загалом, цей тип зміни доволі часто пов'язують із зародженням та вченням про елементи. Приміром, Х. Монтада вказує, що альтерація – це третій вид зародження. Він демонструє, що, згідно із Арістотелем, зміна в якості виникає саме тоді, коли тіла входять у контакт, діють та зазнають впливу одне від одного. В такому випадку, коли тіла набувають спільних якостей, змішуються, то це означає, що відбулася альтерація або ж зінакшення [143, с. 6–7]. Таким чином саме альтерація зумовлює суміші, тобто такі композити, що відрізняються від тих, що зазнали зародження, тим, що другі перебувають у своїй постійній формі, не передбачають її втрату як перехід в інший стан чи злиття з іншим композитом. Саме у зв'язку з цим можна чітко відрізнити альтерацію від абсолютного зародження на підставі того, що:

1. Шлях набуття форми, що приводить суще в акт, називається просто зародженням, коли ж йдеться про дещо, що має наявну форму, але набуває іншу, то цей процес називається альтерацією [In Gen. I, 2a]. Іншими словами,

альтерація відбувається лише щодо більш-менш самодостатніх суцх і не відбувається *ex nihilo*, а завжди передбачає суб'єкт з уже наявною формою.

2. Зародження та занепад, на відміну від альтерації, є швидкою, миттєвою (*instantaneae*) зміною [De Anim. I, 6b].

Таким чином, здається, сам Аквінат не схильний вважати альтерацію видом зародження. І це не дивно, адже альтерація радше вписується в типологію зміни.

Аквінат також схильний асоціювати альтерацію із категорією зазнавання (*passio*) та визначає її як:

1. Рух щодо якості [De Phys. 5, 4b].
2. Рух між протилежними якостями¹ [In Sent. III, 15, 2. 1. 1 c.]

У випадку альтерації Аквінат наводить приклад переходу гарячого в холодне і навпаки [STh. I-II, q. 52, 1 ad 3]. Іншим важливим нюансом є те, що, як наголошує Аквінат, альтерація здійснюється саме щодо чуттєвих речей, щодо тіл [In Sent. I, 17, 2, 1 ad 5], і відповідно, є зазнаванням з боку іншого, що відокремлює цей елемент зміни від привації. Втім, знову ж таки, альтерація також передбачає можливість мати якості, набуті в результаті взаємодії з іншим суцх, бодай в потенції, інакше це означатиме, що річ, яка підпадає під альтерацію, має стати зовсім іншою річчю. В такій ситуації альтерація стоїть посередині між привацією та субстанційною зміною, і подекуди це поняття може бути використане як синонім чи того, чи іншого, чи для позначення акцидентальної зміни. Втім, для точності слововжитку та диференціації понять ми можемо послуговуватися наступним прикладом: втрата кінцівки та накладання протезу може спричинити кульгавість. Це не буде субстанційною зміною, оскільки сутність людини залишиться незмінною. Водночас, сумнівно, що кульгавість – це ознака, яку можна набуті, оскільки вона радше є не чимось, що має власну суцність, а скоріше постає як позбавленість. Отже, в цьому випадку не може йтися і про привацію – перед нами альтерація.

¹ "...alteratio est motus inter contrarias qualitates".

Іншими словами, альтерація як зміна якості здійснюється в бік «більше» або «менше» в межах матеріальних (тілесних) даних речі [De mixt., 43], і не відбувається з нічого. Навіть більше, оскільки кожна субстанційна форма передбачає відповідну диспозицію матерії, для Аквіната це означає, що альтерація – це шлях до зародження та занепаду [Ibid., 43]. Приміром, смерть як занепад передбачає зінакшення органів. Також альтерація є передумовою й субстанційної зміни, оскільки матерія повинна набути відповідних ознак, аби в результаті стати наділеною певною субстанційною формою.

Таким чином, як бачимо, альтерація та принцип привації уможливають зміну в речі. З одного боку, привація постає як позбавленість певних ознак, але таким чином, що вони при цьому закладені потенційно в матерію речі, що уможливує їх пізніше набуття. В той самий час альтерація є принципом якісної зміни, що уможливує подальший занепад чи трансубстанціацію.

Це означає, що кожне тіло існує з перспективою бути зміненим в майбутньому, набути нового, стати іншим. Якщо за стабільність існування речі відповідає субстанційна форма, оскільки вона партикуляризована через матерію з відповідними ознаками, сама ж матерія є носієм можливості зміни, але водночас в матерію речі закладено лише такі можливості зміни, що не суперечитимуть видовим особливостям одиничної речі.

Отже, як ми бачимо, Аквінат намагається розв'язати проблему одинарності суцього, апелюючи до матерії та акту буття. Тіло – це завжди одинична річ, попри те, що у випадку субстанційного характеру її існування, вона приналежна до одного з видів. З точки зору одиничності тіло може фігурувати як субстанція чи артефакт, річ, дещо, якщо ми апелюємо до його сутності.

Проте тіло, як вже зазначалося, є недосконалим, воно мінливе і перебуває в стані становлення, набуваючи нових ознак, які потенційно в нього закладені, або ж нових якостей, або ж спроможне стати іншою субстанцією. Проте, все розглянуте вище стосувалося як живих, так і неживих тіл, хоча різниця між ними існує принципова. Саме живим тілам буде присвячено наступний розділ.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

В третьому розділі дослідження було орієнтоване на томістичне розуміння тіла з точки зору метафізики. Доведено, що не будь-яке тіло з позиції томізму є субстанцією. Проаналізовано феномен артефактів та виявлено, що томістична філософія не надала однозначну відповідь щодо цього феномену у зв'язку із плутаниною щодо того, чи є з позицій метафізики штучні тіла єдністю субстанційних форм, чи акцидентальних.

Виявлено, що в межах викладу теорії індивідуації, Аквінат не надає єдину відповідь щодо того, що партикулює тілесне суще:¹ з одного боку, сама по собі означена матерія є підставою для кількісної індивідуації, у той час як акт буття через надання речам існування, також орієнтований на партикуляризацію сущого.

Досліджено томістичне розуміння тіла з урахуванням Аквінатового вчення про трансценденталії, оскільки на підставі трансцендентальних характеристик сущого саме суще постає як ієрархія досконалостей (від менш досконалих до більш досконалих).

Доведено, що одним з важливих аспектів партикуляризації сущого та набуття окремих ознак, що дозволяють тілу відрізнитися від інших сингулярій цього ж виду, є альтерація (якісна зміна) та привація (позбавленість). Цей аргумент є додатковим свідченням того, що визначальним для тілесного сущого у філософії Томи Аквінського є мінливість та зміна.

¹ У той час як нетілесне суще взагалі поділяється лише на види.

РОЗДІЛ 4. ЖИВІ ТІЛА ЯК НАРІЖНА ТЕМА ПСИХОЛОГІЇ ТА ГНОСЕОЛОГІЇ АКВІНАТА

Четвертий розділ дослідження присвячено живим тілам, тож стосується радше тематичної рубрики психології та гносеології. При цьому тема взаємодії тіла та душі в томістичній філософії розроблена достатньо добре, аби обмежити це дослідження найвагомими з позиції томістського поняття тіла аспектами та продемонструвати, яким чином ці аспекти будуть актуальними для ХХ ст. Зокрема, окрім обґрунтування необхідності тіла для живого суцього з позиції зближення його з божественним через пізнання, йтиметься й про зародження живих тіл та їхню смерть, оскільки саме ці теми є доволі проблемними в томістичній філософії, і вони ж таки фігурують в сучасних неотомістичних дискусіях щодо етичності абортів, евтаназії, а також щодо ролі та призначення жінки, виходячи зі способу її зародження.

4.1. Тіло пізнає тіло: томістична теорія пізнання крізь призму досвіду

Тема тіла, як бачимо з попереднього розділу, є актуальною для розгляду таких аспектів як щосність, існування та природа сотвореного тілесного суцього. Важливим також для розуміння людини буде запитування про те, чи саме природа є причиною можливості того, що людина в своїх діях одночасно керується свободою волею та рухома Богом у напрямку мети. Втім, це питання не так метафізичного, як теологічного характеру, хоча воно й визначається Аквінатом засобами філософії. Справді, аналіз сутності та з'ясування її зв'язку з існуванням є питанням радше метафізичним, але, на думку Кілсі, слугує для обґрунтування теологічних тез [118, с. 655].

Що ж є такого у структурі людини, що уможлиблює її свободу та залежність від дій Бога водночас, і яка в цьому акті роль тіла? По-перше, Аквінат вказує на благість тілесного світу, говорячи, що факт наявності такого світу демонструє й

існування Бога, і його благість [STh. I., q. 65, a. 2 ad 1]. По-друге, говорячи про щосність саме людини, філософ має на увазі раціонально-тілесне життя [118, с. 657]. І це визначення є ключовим, оскільки демонструє важливість ролі тіла як інтегральної складової в цьому композиті. На протипагу частим середньовічним тезам, Аквінат (услід за Августином) вважає, що раціональна душа – це не є сама людина, а лише «частина людської природи» [STh I, q. 75, a. 4 ad 2]. Людина – не душа, що міститься в тілі, і не душа, що використовує тіло, але вона є композитом тіла і душі [Ibid. q. 75, a. 4 co]. При цьому, звісно і саме лише тіло не буде людиною.

Підставою для цієї тези є томістичне бачення того, що таке живе тіло.

Щодо кожного актуального тіла, чи то рухомого, чи нерухомого, є принцип форми, як вже було показано. Форма постає водночас визначником того, чим є річ, а також принципом руху, тобто таким принципом, що визначає всі види змін, під які підпадатиме річ.

Водночас, для неживих тіл «актуалізатором» може виступати лише те, що саме вже є актуалізованим. Проте, визначальною рисою живих тіл постає те, що є певним чином само-рухомим. Тобто, щоразу щодо кожного типу недосконалих тіл визначником буде щось досконаліше. Приміром, рослини певною мірою є саморухомими, оскільки їхньою визначальною рисою є потяг до харчування та зростання, втім, вони не здатні обирати харч та довільно визначати, коли їм квітнути. Тварини спроможні харчуватися та рухатися, і в цьому сенсі вони є саморухомими, але тут таке ж обмеження: вони не можуть визначати мету або ж спрямованості цих дій, не несуть за них ніякої відповідальності. Їхня саморухомість є обмеженою.

Кілсі слушно вказує, що Аквінат визначає рівень мобільності як основоположний для поділу живого суцього на типи відповідно до складності набору чуттєвих спроможностей, якими ці живі істоти здатні опановувати довкілля [118, с. 658].

Люди ж є живими тілами, що є саморухомими не лише з точки зору власної чуттєвості, але й щодо мети, оскільки вони можуть її визначити. Втім, це є «характерною ознакою розуму чи інтелекту (...) знати засоби та пристосовувати їх

до мети» STh I, 18, 3 co]. Але й тут саморухомість залишається обмеженою, бо вона визначена щодо перших принципів, які не дають людині можливість обирати, приміром, старіти чи не старіти, мати білу шкіру чи темну, але також людина обмежена і щодо мети (яка також є першим принципом), оскільки мета передбачена наперед.

В цьому сенсі можна говорити, що людина є рухомою Іншим.

Як було зазначено, душа не є чимось відокремленим від тіла аж до смерті, і вона являється тим, що поєднує усі живі організми в багатоманітті суцього. Гейзенберг в роботі «Фізика та філософія» зауважував, що у св. Томи напрочуд живе та, здавалося б, несуперечливе щодо природи, розуміння поняття душі, зокрема, у порівнянні з розумінням душі у Декарта. І що навіть попри те, що в світі діють дуже чіткі принципи та правила, що мало б бути краще схоплені фізиками та математиками, Декартів дуалізм значно поступається позиції Аквіната [107, с. 80]. Справді, душа у філософії св. Томи є тим, що поєднує живе суще, як вже зазначалося, проте бачимо, що є принципова різниця між собакою, дубом та людиною.

Відповідно до вчення Арістотеля про душу, серед функцій душі можна назвати такі як харчування, рух, чуття (їх п'ять: дотик, зір, слух, нюх, смак), відчуття горя та радості, бажання, здатність мислити та рухатись у просторі тощо. Проблема лише полягає в тому, що всі живі істоти мають неоднакові функції душі, і саме цьому питанню Арістотель, як і Тома, який інтерпретує це вчення, приділяє дуже багато уваги. Фундаментальними функціями життя Арістотель і Тома називають:

1. Народження, зростання та інші вегетативні функції,
2. Рух, відчуття та інші функції чуттєво-моторного характеру;
3. Функції інтелектуального характеру [Aristoteles. De anima, с. 415– 440].

Відповідно до вище зазначених фундаментальних функцій, філософи розподіляють душі на три типи:

- ✓ вегетативну;
- ✓ чуттєву;

✓ раціональну (розумну).

Співвідношення душ бачимо на рис. 1, який зображує структуру людської душі. Тут 1 – вегетативна душа, яку мають усі живі організми і яка є єдиною можливою душею для рослин. 2 – Чуттєва душа, наявна в тваринах та людях, але така, якої бракує рослинам. 3 – Інтелектуальна душа, яку мають лише люди.

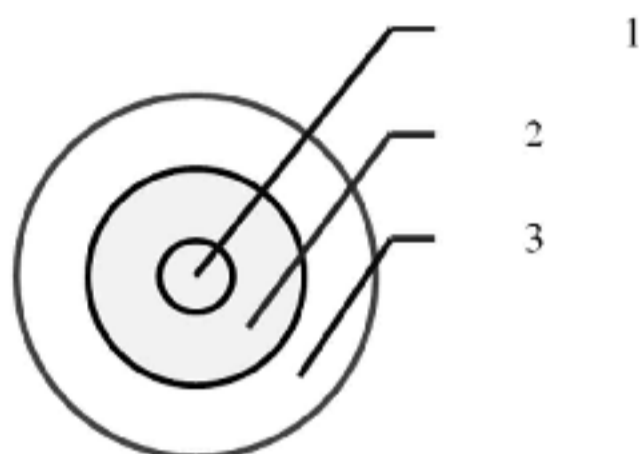


Рис. 1.

Звідси можемо зробити висновок, що найпринциповіша відмінність людини від решти живих організмів полягає в можливості пізнавати та мислити, але слід зазначити, що ці типи душі співвідносяться як $1+1+1=1$.

Втім, говорячи про душу, варто розуміти, що для неї означає бути субстанційною формою. Важливо те, що субстанційна форма – це, очевидно, не повна субстанція, на кшталт янголів, що можуть існувати самодостатньо без нічого. Аквінат називає янголів постійно рухливою субстанцією, оскільки вони є завжди актуальним розумом, у той час як людина частково актуальна, частково потенційна [STh I, q. 50, a. 1 ad 3]. Людська душа поряд з янголами (за аналогією взаємовідношення між янголом та Богом на підставі матеріальної компоненти) видається матеріальною. Але не тому що вона справді має тілесну складову, а лише з точки зору порівняння на підставі досконалості [STh I, q. 50, a. 1 ad 2], що означає, що з точки зору ієрархізації складових суцього, душа буде благородніша, ніж матерія, але через неповноту субстанції вона суттєво менш благородна, ніж самодостатні нетілесні субстанції. Втім, історія середньовічної філософії знає й лінію Авіцебронна, до якої, приміром, долучалися св. Бонавентура, Іоанн Пеккам та Роджер Бекон, в якій було обґрунтовано матеріальну компоненту душі, що й була підставою її відносної щодо інших духовних субстанцій недосконалості [Див.: 155,

с. 42] А ось згідно із Аквінатором, неповна субстанційність людської душі, отже, передбачає щось таке, що в результаті стане умовою для породження повної субстанції. І це означає, що людська душа залежить від тіла в тому сенсі, що починає своє істинне існування лише в людському тілі [De potentia q. 3, a. 10 со.], оскільки через брак самосущості вона є лише частиною людської природи. Справді, з точки зору доцільності, якби душа не потребувала тіла, вона б ніколи з ним не поєдналася. Окрім того, Аквінат зазначає, що у випадку людини в порядку породження первинними не є ані душа, ані тіло [STh I, q. 91, a. 4 ad 3]. Навіть більше, враховуючи той факт, що субстанція неподільна ніяким чином, окрім як через матерію [STh I, q. 50, a. 2 со.], тіло постає тим, що уможлиблює індивідуацію душі взагалі. Без тіл про індивідуальні душі говорити не можна було б [De potentia q. 3, a. 10 со.], а тому не могло б ітися про індивідуальну свободу та, отже, індивідуальну відповідальність.

Перед тим, як коротко зупинитися на понятті чуттєвості та досвіду в межах гносеологічної доктрини Аквіната, яка також для нас є вкрай важливою, ми повинні пояснити два важливі епістемологічні поняття, введені Томою, що корелюють з метою створення людини та її кінцевою метою.

Перше поняття – *revelatum*. Е. Жильсон дефініціює його як «будь-яке знання про Бога, яке перевищує можливості людського розуму» [94, с. 10], що дається нам безпосередньо самим Богом в Одкровенні, адже, згідно зі словами Томи Аквінського, «щоб люди досягали спасіння з більшим успіхом і з більшою впевненістю, необхідно, щоб божественні істини були викладені їм через божественне Одкровення». [Sum. Theol. I, q. 1, 1 с.]. В *revelatum* проявляється благість осмислення Бога та споглядання Його, саме тому *revelatum* доступний не кожному, а лише обраним. Для того, щоб стати цим обраним, недостатньою, але необхідною підставою є *revelabile*, друге епістемологічне поняття, яке використовує Тома. *Revelabile* – це знання про світ як даність, тобто ті факти, які ми отримуємо шляхом застосування природного розуму. Для того, щоб *revelabile* відбулось і хоча б трохи відкрило нам шлях до *revelatum*, нам вкрай необхідна сама

лише можливість пізнання, яка і була подарована нам Богом у вигляді інтелектуальної душі.

То як же відбувається пізнання?

Відповідно до вчення Томи Аквінського, душа у зв'язку із орієнтацією на досконалість має певні сили, які в свою чергу передбачають здійснення певних операцій для пізнання. Частина цих сил стосується душі як принципу, частина ж – як суб'єкта. Приміром, інтелектуальні сили (наприклад, розуміння та воля) приналежні до сил інтелектуальної душі як до суб'єкта, оскільки вони не потребують певного об'єкта для своїх дій. Це важливо з огляду на те, що після смерті, коли душа стає самодостатньою і відходить від тіла, вона повинна зберегти інтелектуальну спроможність, інакше ж відбудеться субстанційна зміна, і душа стане чимось іншим.¹ Водночас операції, що стосуються чуттєвих та вегетативних сил душі, з необхідністю орієнтовані на душу як на принцип [STh I, q. 77, a. 2 co], адже завжди стосуються тілесного.

При цьому ж чуттєве пізнання є початком пізнання взагалі, оскільки наш розум від народження є *tabula rasa*, звідси філософ і виводить, що “*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, тобто «нема нічого в розумі, чого б не було раніше у відчуттях» [Приміром, в ScG. II, q. 34]. Згодом ця теза отримала надзвичайну популярність серед емпіристів Нового часу в їхній суперечці з раціоналістами, які відстоювали концепцію вроджених ідей. Однак, назвати Тому емпіристом ми не можемо, оскільки Аквінат акцентує увагу саме на інтелекті, у той час як органи чуття є лише інструментами, які розум застосовує в процесі пізнання. При цьому для пізнання є потреба в двох рівнях тілесного: з одного боку, сама людина повинна містити матеріальну компоненту для осягнення, як ось око є тілесним і може бачити, з іншого ж боку, повинна мати тіло для пізнання через подальше схоплення розумом інтелігібельної частини тілесної речі. Цей нюанс є важливим, оскільки він прояснює, що подібне може бути сприйняте лише через

¹ На нашу думку, ця теза є більш важливою якраз з огляду на процес зародження, занепаду та субстанційної зміни, радше ніж з огляду на процес пізнання як такий, оскільки обґрунтування інтелектуальної прижиттєвої інтуїції щодо земного життя людей Аквінат старанно уникав.

подібне. Таким чином людина як тілесна істота, що передбачає її недосконалість, не може пізнавати духовний світ, що є досконалішим, аніж її чуттєві органи чи навіть чуттєва частина душі.

Відповідно, після етапу чуттєвого сприйняття, інформація потрапляє в розум, де починається розмежування активного та можливісного інтелекту. Попри те, що людина – *tabula rasa*, вона не може бути повністю позбавленою будь-яких розумових здатностей, інакше тоді між людьми і тваринами не може бути ніякої відмінності. Саме тому вже за народження в нас закладений можливісний інтелект, завдяки якому ми отримуємо видову приналежність, бо «немовля визначається як людина до того, як вперше актуально помислить» [ScG. II, q. 60]. Отже, певна здатність «знати» з'являється в суб'єкті раніше, ніж саме застосування цієї здатності. Саме тому ми можемо стверджувати, що можливісний інтелект передує активному.

Далі, можливісний інтелект сприймає умоосяжні речі актуально за допомогою чуттєвих здатностей тілесності власного суб'єкта, бо саме з чуттєвим сприйняттям формується уявлення про річ, а це необхідно, бо ми не пізнаємо речі як такі, ми відокремлюємо від матеріальної (у побутовому значенні цього слова) частини вид. Це правильно, оскільки і чуттєве сприйняття, і розумове лежить в основі душі, яка в свою чергу, як вже було зазначено, так співвідноситься з тілом як форма з матерією. Форма не може повністю сприймати матерію, відповідно, кожна річ, яку ми сприймаємо, постає перед нами дwoякою:

- ✓ Такою, що має власне окреме буття;
- ✓ Такою, що є образом, який ми сприймаємо.

Таким відокремленням матеріального від речі, що осягається чуттєвою здатністю, опікується активний інтелект. Цитуючи Тому, кажемо, що активний інтелект є такою силою, що здатна «робити речі актуально інтелігібельними шляхом абстрагування видів із матеріальних умов» [STh. I.-III, q. 79, a. 3 c.]. Таким чином, у сфері пізнання відбувається перехід потенції в акт.

Однак, розуміємо, що пізнання шляхом природного розуму не є істинним пізнанням. Воно важливе лише в контексті досягнення Одкровення, що неможливо,

як ми зазначали вище, без наявності певних базових знань, отриманих в процесі застосування природного розуму. Справді, людина як істота смертна не потребує знань про навколишній світ, оскільки життя закінчується, і всі набутті знання втрачають свою цінність. Власне, на цьому моменті у своєму вчення зупинився Тертуліан, який стверджував, що людина має одне єдине достеменне джерело усіх істин – Святе Письмо, тому жодна наука не є необхідною, якщо не шкідливою взагалі. Аквінат же пішов далі Тертуліана і дійшов висновку, що земні знання є певною пропедевтикою, яка необхідним чином повинна передувати Одкровенню.

Таким чином, саме існування людини наперед визначене необхідною націленістю людини на Бога як на свою *causa finalis*, про що вже була мова в цьому розділі. В усіх же інших сферах власного прояву людина цілковито вільна. Однак, коли ми говоримо про націленість на Бога, ми, очевидно, маємо на увазі саме спасіння, що і є сенсом життя людини, і ця ідея цілком прозора вбачається в кожному пасажі «Сум» Аквіната. Спасіння означає не лише споглядання Бога в «райських долинах», але якомога більшу актуалізацію. Ми ж повинні розуміти, що річ як така «є» настільки, наскільки відповідає самій собі, наскільки актуальною вона є. Але, оскільки природа людини вкрай мінлива, то людина в жоден з моментів не відповідає самій собі як такій, а отже, в жоден з моментів не є самою собою. Йдеться про те, що перехід з потенції в акт передбачає абсолютну відповідність людини власній досконалості, а абсолютний перехід і є тим спасінням, про яке ми говоримо. Без спасіння ми не можемо дістатися рівня якомога більшої досконалості, а недосконалість не може споглядати досконалість. Отже, досягши спасіння, людина має можливість споглядати Бога. Це і є наше призначення, яке досягається через наші вчинки, моральність, *revelatum, revelabile* та низку інших аспектів у всіх сферах життєдіяльності людини. Однак, необхідно зазначити, що навіть в момент спасіння людина не стає чистим актом.

Оскільки спасіння людини тісно пов'язане із пізнанням, варто зосередитися на чуттєвому досвіді, що є основою пізнання матеріального світу. І зокрема ця тема пов'язана з темою родів та видів, яку часто осмислюють через способи буття, тобто

через онтологічний вимір. Проте в межах цієї теми можна говорити і про важливу гносеологічну складову.

Говорячи про досвід, Аквінат послуговується двома термінами для його позначення – *experimentum* та *experientia*. *Experientia*, як помітно з текстів томістичного корпусу, радше стосується праксису в контексті попереднього знання, яким ми послуговуємося, аби правильно чинити. А ось термін *experimentum* використовується для позначення чуттєвого досвіду і стосується саме епістемології. Окрім того св. Тома послуговується ним і в тих контекстах, де говорить про способи доведення, про медицину, а також задіює для позначення наукових випробувань. Та як зазначає М. Беркер, Аквінат не користується поняттям *experimentum*, коли говорить про досвід безтілесних духів, а радше в цих контекстах залучає поняття *experientia* [47, с. 55]. В томізмі, оскільки не мають тілесних органів чуттів, янголи не пізнають сингулярії, а пізнають види, адже для цього тіло не потрібне. Це дає підстави припускати, що концепт *experimentum* у слововжитку св. Томи найімовірніше слід тлумачити як досвід, протилежний до інтелектуального схоплення видів.

При цьому пізнання видів теж є безумовно важливою річчю, що стає підґрунтям для будь-якої метафізики, оскільки завдяки цьому виду пізнання ми знаємо загальне, а не лише конкретні одиничні речі. Але варто враховувати, що таке знання видів не може бути безумовним і апріорним, адже в межах такого знання є необхідність порівнювати окремі сингулярії одного виду на базі пам'яті. Через те, що у філософії св. Томи сутність суцього збігається з видом, то саме встановлення реальної дефініції цього суцього засвідчує його знання. При цьому реальна дефініція передбачає виявлення найближчого роду та видової ознаки. Утім таке знання має свої недоліки: воно і вичерпне, і неповне водночас. Наприклад, якщо я знаю тварин як вид, то я розпізнаю «тваринність» в кожній партикулярії цього виду. У той же час, нема підстав говорити, що наукове (в сучасному значенні цього слова) та філософське поняття виду є тотожними. Через це слід постійно здійснювати перегляд інших індивідів цього виду для того, аби розбудовувати максимально повну метафізичну чи фізичну картину світу. Тож у значенні *experimentum* досвід

відкриває доступ до усіх акциденцій кожного конкретного тілесного суцього. Знання якогось партикулярного тіла передбачає, що такому тілу можна дати не лише реальну, але й інші види дефініцій. Наприклад, номінальна дефініція стосуватиметься створених людською рукою тіл, тобто артефактів, оскільки вони не мають власної субстанційної форми від природи, але постають сумішшю акцидентальних характеристик. У той же час дескриптивні дефініції спроможні допомогти уточнити деякі факти про тілесне суще і надати ґрунт для додаткових класифікацій одиничних речей в межах одного виду. Відсутність дрібних і, на перший погляд, неважливих фактів про одиничні речі, спроможна у результаті створити серйозну проблему для метафізики. І саме це сприяло тому, що Аквінат обрав апостеріорний шлях, тобто шлях, що має своїм підґрунтям досвід. І цей шлях проглядається і в тому, які докази св. Тома вважав валідними для доведення існування Бога, і в тому, що в людському пізнанні філософ завжди вбачав первинність чуттєвого і вторинність раціонального, і в тому, на якій саме підставі Аквінат пропонував здійснювати ієрархізацію наук. Справді, з позиції онтології види передують індивідам. Але коли йдеться про епістемологію, оскільки людині надано тіло, яке є інструментом пізнання світу, індивіди є первинними.

4.2. Сучасні тлумачення вчення Аквіната: біоетика, екотомізм та фемінізм

Епохи змінюються, а разом із ними змінюються і проблеми та виклики, що постають перед людством. За таких умов томістська філософія залишається живою, стає напрямом сучасної філософської думки, зокрема, йдеться і про вчення Аквіната про світ тілесного. Адже консервативний католицизм стикається із необхідністю йти в ногу із часом і пропонувати відповіді на ті питання, що хвилюють сьогодення. Серед таких питань проблеми екології, тобто вміння людини співіснувати із навколишнім світом, зі світом нелюдських тіл, що оточують її, адже виявляється, що існування іншого тілесного світу уможлиблює існування людини. Також йдеться і про проблему жіночого тіла та тої неоднозначної оцінки місії та ролі жінки, що її надає Святе Письмо. Не можна забувати і про біоетичну проблематику,

яка отримує чималу увагу мислителів та діячів ХХ ст. Усі ці теми на перший погляд слабо можуть бути поєднані із вченням св. Томи, у зв'язку із чим неотомісти вважають за потрібне долучитися до дискусій і захистити свої позиції, запропонувавши до вказаних проблем рішення, що відповідали б духу та літературі вчення Аквіната. Для цього неотомісти опираються на класичний християнський креаціонізм та у своїх міркуваннях відштовхуються від ідеї сотворення людини за образом і подобою Божою. Проте, як би не намагалися неотомісти спростувати цю тезу, позиція Томи Аквінського не є феміністичною, не відповідає сучасним ідеям біоетики, і навіть не містить ідей, корисних для екоактивізму.

При цьому, всі намагання неотомістів долучитися до вказаних вище дискусій, так і не породили ані окремих напрямів, ані нову школу в неотомістичній філософії. Можна говорити лише про окремих авторів, що висловлювали свої погляди в контексті тієї чи іншої дискусії. Втім, кількість інтерпретацій, породжених в межах цих проблематик, свідчить про те, що Аквінатове вчення все ж таки намагаються адаптувати до проблем сьогодення. Передусім Аквінат стає, відтак, не просто спекулятивним метафізиком чи теологом, а мислителем, ідеї якого доступні в практиці, в повсякденному житті людини.

Якщо розпочати з біоетики, то ця тема з усіх вказаних вище, мабуть, є найактуальнішою для Аквіната. В ній репрезентовано тему взаємодії складників людськості: людської раціональної душі та людського тіла, оформленого такою душею. Питання в тому, коли власне відбувається це оформлення? Людина народжується вже з душею? Якщо ж так, то на якому етапі розвитку ембріона тіло отримує відповідну душу? Ця ж проблема, отже, стосується і субстанційної зміни, коли щось, що ще не є людиною, перетворюється на людину; також вона дотична до проблеми матерії та форми, акту та потенції. Таким чином, в томістичній філософії біоетична проблематика входила б до кола радше метафізичних тем. В сучасному ж світі це проблема пренатального розвитку живих організмів, і вже у Стагірита вона представлена в творах саме біологічного корпусу («Історія тварин» та «Про виникнення тварин»), у той час як у «Фізиці», «Метафізиці» та в трактаті «Про душу» лише побіжно. А ось Тома в коментарях до цих творів на темі

пренатального розвитку не зупинявся, проте підсумував своє бачення в «Сумі теології» та трактаті «Про могутність», звертаючись до Арістотеля в тих моментах, де виникала необхідність. І може видатися, що ідеї про зародження живого у філософії Аквіната викладено максимально просто: в процесі зародження жінка є носієм катаменічної матерії, в чому криється матеріальна причина, а ось чоловік привносить сім'я, яке репрезентує три інші причини. До цього процесу долучаються небесні тіла, вони надають додаткову дієву причину. В результаті їхнього втручання обидві складові набувають необхідну температуру, адже вона відповідає за розподіл активних та пасивних сил. Якщо температура занизька, то в процесі формується жіночий організм, а якщо висока – то чоловічий, і так відбувається статева диференціація зародженого суцього.

Це головні тези, що описують процес зародження живого, і мають своїм фундаментом філософію Стагірита. І жінка в цьому процесі відображає пасивну властивість, і саме тому вона є слабкою і часто підпадає під пристрасті, що означає, що онтологічно і в повсякденні вона підпорядковується чоловікові як більш раціональній істоті [STh II-II, q. 164, a. 2 ad1].

Св. Тома, враховуючи, що породжена із сім'я матерія отримує якусь конкретну форму, що робить композит, складником якої вона є, приналежним до саме такого виду, а не якогось іншого, вказує, що саме у такий спосіб ми можемо створювати індивідів нашого виду [STh I, q. 118, a. 3 ad 4]. У зв'язку із цим, джерелом активної сили є чоловік, у той час як жінка – джерело винятково матерії, причетної до зародження, в якій уже міститься рослинна душа, адже вона уможлиблює вегетативний розвиток зиготи¹ [Ibid. a. 1 ad 4].

Втім, очевидно, така постановка проблеми ще не є питанням біоетики. Біоетична тема зароджується в той самий момент, коли плід отримує чуттєву душу. При цьому, такому плоду бракує когнітивного апарату через відсутність розумної душі. Чи є плід без раціональної душі не просто живою істотою, а людиною? Чи має він усі ті права, що притаманні людині?

¹ Аквінат, втім, слово зигота не використовує.

В межах біоетики також зароджується неотомістичний рух. Його засновницею прийнято вважати Елізабет Анскомб (Elizabeth Anscombe, 1919-2001), що була відома передусім як видатна учениця Л. Вітгенштайна, причетна до редактури та перекладу англійською Вітгенштайнових «Філософських досліджень» (1953). З філософом вони мали можливість близько познайомитися, коли Анскомб навчалася у Кембриджі (1942–1946). В традиції аналітичної традиції Анскомб також асоціюють з її учнями Е. Кенні, Т. Нагелем, Р. Скрутоном та Е. Даммітом [Див: 81, с. 12]. А ось в з точки зору етики як філософської дисципліни, Анскомб постає прибічницею консеквенціалістської моральної філософії.

До знайомства з Вітгенштайном Анскомб була радикально налаштованою прибічницею католицизму, брала участь в протестних акціях та мітингах проти абортів та контрацепції, не одноразово була затримана поліцією на таких заходах. Навіть після знайомства із філософом, коли ідеї мислительки стали менш радикальними, Анскомб все одно була орієнтована на релігійно-етичну проблематику, про що свідчать навіть теми її курсів, які вона викладала студентам в різні періоди свого життя. Опублікований на офіційному сайті Наваррського університету перелік курсів, що їх викладала Е. Анскомб, демонструє, що на ранньому етапі викладацької діяльності, мислителька орієнтувалася на гносеологічну тематику (Оксфорд, 1948–1949), пізніше навчала студентів історії філософії на матеріалі вчень Платона, Арістотеля, Г'юма та Вітгенштайна (1948–1949), а ось вже з часом, хоча історико-філософські курси залишилися для Анскомб актуальними, вона також додала до переліку дисциплін чималу кількість тих, що мали етичне спрямування та стосувалися проблем суспільства¹ (Кембридж, 1969–1986) [Див.: 131]. У викладі цих дисциплін Анскомб зосереджувалася передусім на питання життя та смерті людини. Її лекції були настільки популярними і набули

¹ «Про вбивство людських істот» (“On Killing Human Beings”), «Вбивство та умертвіння» (“Killing and Murder”), «Вбивство та соціальна влада» (“Killing and Social Authority”), «Громадська влада та насилля» (“Civil Authority and Violence”), а також можна згадати її публічні лекції – «Умертвіння та моральність евтаназії» (“Murder and the Morality of Euthanasia”, 1990), «Летальні трансплантати» (“Lethal Transplants”, 1988) тощо.

такого розголосу, що невдовзі її іменем назвали заснований в 1977 році Центр біоетики у Оксфорді.

Багато в чому підхід Е. Анскомб до питань про розвиток ембріонів та абортів (а особливо, на ранньому етапі виношування плоду) був зумовлений Аквінатовими міркуваннями про це. В роботі «Чи був ти зиготою?» мислителька зосередилася на конститутивах людського тіла, на процесах його формування і ставила питання: чи є процес запліднення та подальшого ділення зиготи на бластомери підставою говорити про зародження людини? Чи є зигота людиною взагалі? Відповідь на це питання Анскомб дає ствердно. Так, зигота – це теж людина, але багато хто не хоче її такою сприймати, оскільки формально зигота не підпадає під те, що вважають людським видом, адже позбавлена будь-яких властивостей, ознак чи характеристик, які б доводили людськість зиготи [34, с. 112].

Хоча, з точки зору вчення Аквіната, такий підхід був би доволі поспішним, Анскомб пропонує вважати зиготу індивідуальною субстанцією. З цієї позиції подальший розподіл на клітини слід би було розглядати як субстанційну зміну [Ibid., с. 113]. Звісно ж, як прибічниця томістичної філософії Анскомб не закликає вважати зиготу повноцінною людиною, а радше моїм власним «я» на першому етапі розвитку. Такий підхід зближує її позицію із підходами неотомістів Ж. Марітена та Дж. Герінга, хоча для останніх процес породження та формування людської істоти – це вервечка зароджень та знищень, коли одні частини замінюють інші, що передбачає субстанційну зміну [115, с. 6–7].

Проблема, порушена Е. Анскомб, набула у пізнішій філософії назву проблема відстроченого чи немоментального одухотворення (або ж, як це описано в англійській літературі, *delayed animation*).

Суть цієї проблеми можна коротко зобразити питанням: коли я стаю собою? Яйцеклітина та сім'я, поєднані в один композит, породжують дещо, але достеменно незрозуміло, чи це щось можна вважати живим поза тілом жінки чи це і є частина тіла жінки. З іншого боку, чи набуває зигота душу відразу чи пізніше? На якому етапі розвитку вона стає людиною: відразу чи, наприклад, в момент формування

власної системи травлення чи кровообігу? В історії філософії цю тему порушував уже Стагірит в трактаті «Про зародження тварин». Пізніше проблема породжує чимало ідей щодо можливостей її розв'язання. Приміром, знаємо підхід представників східної патристики. Григорій Ниський та Василій Великий вважали, що одухотворення відбувається в момент зачаття. Протилежної думки дотримувалися представники пізнішої західної схоластики, починаючи із Ансельма Кентерберійського, закінчуючи Петром Ломбардським, які були переконані, що ембріон отримує розумну душу пізніше [Див.: 91, с. 76–78]. Як послідовний перипатетик та опосередковано учень Петра Ломбардського, Аквінат також відстоював ідею немоментального одухотворення. Уже в коментарях до «Сентенцій» свого вчителя, філософ вказує, що лише оформлення тіла раціональною душею створює в результаті людину.

В цих міркуваннях св. Тома послуговувався також ідеями Северина Боеція, зокрема, його вченням про особу, що було викладене в творі «Проти Євтихія та Несторія». В цьому трактаті Боецій називає особою «окрему субстанцію розумної природи» [8, с. 61]. В такому підході проглядається серйозний логічний зв'язок. Формування органів, як і органів чуттів зокрема, харчування, зростання, з точки зору томістичної філософії, аж ніяк не є ознаками того, що плід є людською істотою, як мінімум, оскільки у тваринному світі у плоді відбуваються фактично ті ж самі процеси. Навіть більше, за це якраз і відповідають «рослинна» та «тваринна» душі, для таких актів наявність раціональної душі непотрібна. Відповідно, нема аж ніяких підстав вважати ембріон (тим більше – зиготу) людиною. І Аквінат не вбачає в них людськості, бо субстанційно ембріон це не людина. Дж. Еберль також додає, що головним аргументом у цьому питанні для св. Томи є те, що «душею може бути наділене лише таке тіло, що сформоване в достатній мірі для розумових операцій» [85, с. 143]. Звісно, такий підхід дав серйозне підґрунтя для спекуляцій. Аквінатове бачення часом інтерпретують як про-абортичне, коли йдеться про аборти у перший період розвитку, адже плід на цих етапах не людина, а отже, аборт не є вбивством. Такої позиції дотримувалися, наприклад, Дж. Блекмун, а також Ж. Донсель.

Останній вказував, що для Аквіната вбивство ембріона в перші 6 днів від зачаття не є вбивством як таким, не є гріхом.¹

А ось, приміром, неотоміст Р. Паснау обстоював тезу про те, що формування кори головного мозку якраз і є таким процесом становлення людини [Див.: 153, с. 386]. Щодо цього Донсель зауважує, що прихильники гілеморфізму, притаманного усій перипатетичній філософії, включно з томізмом, доволі часто потрапляють у картезіанський конфуз різкого розмежування тіла та душі, хоча такий підхід аж ніяк не притаманний томістичній філософії і є надто радикальним для томізму. Донсель зазначає, що людське тіло теж є композитом форми та матерії, і душа аж ніяк не є чимось протилежним тілу. Скоріше, слухним буде вважати душу невіддільним складником людського тіла, адже померла людина – це вже не людина. Втрата людської душі сприяє тому, що людське тіло припиняє бути людським. «Тілесність, – каже Донсель, – не коріниться в матерії, оскільки матерія не додає до композиту, часткою якого є, нічого позитивного, лише потенційність» [82, с. 80–81]. Втім, ця теза ближча до розуміння тіла у Авіцени, аніж у св. Томи.

Донсель, насправді, у цій частині своїх міркувань, вказує на ще одну проблему. Якщо зіставити томістичну тезу про людину як носія інтелектуальної спроможності, що є її сутнісною ознакою, із основними тезами біоетики, то вони мають ще одну спільну проблему – смерть, і два підходи, як виявляється, знову суперечать одне одному.

Тема смерті теж є класичною для філософії, і, згідно із арістотелічною думкою, річ існує доти, доки у неї наявна субстанційна форма. Щойно форма зникає, то перед нами або трансубстанціація чи субстанційна зміна (якщо річ набуває нову форму), або загибель речі. Для людини так само смерть є втратою душі, оскільки саме душа є її субстанцією. Важливо те, що душа є окремим складником, вона не є окремою субстанцією сама по собі. Навіть більше, непричетна до матерії, вона втрачає здатність індивідуалізації, не є окремою субстанційною партикулярією, а отже, йдеться точно не про трансубстанціацію чи

¹ Загалом такої цитати у Аквіната нема. Але коли він говорить про плід з душею, то прямо називає це вбивством. Приміром, таке місце можна знайти в STh. II-II, q. 64, a. 8, ad 2.

субстанційну зміну. Втім, класичний томізм не пояснює, чому саме смерть трапляється. Сучасний неотомізм, охоплений біоетичними дискусіями, в особі, приміром, Н. Аустріако, намагається залучити біологію на підтримку свого руху. Аустріако в неотомістичній філософії вирізняє два підходи до розуміння смерті:

1. Втрата тілесної цілісності. Цей підхід аж ніяк не суперечить біології, оскільки головну інтегративну функцію в організмі людини здійснює саме головний мозок, що зумовлює всі процеси, налаштовує взаємодію між різними системами.
2. Радикальний брак інтелектуальної спроможності. Саме цей підхід найбільше відповідає вченню Аквіната. Інтелектуальна неспроможність засвідчувала б у томізмі відсутність у людини інтелектуальної душі [39, с. 647].

Окремо можна згадати також про підхід В. Мея, що викладений в роботі Н. Аустріако «На захист втрати тілесної цілісності як критерію смерті». Мей виходить з традиційної томістичної тези про те, що розумна душа є субстанційною формою тіла. Отже, смерть мозку, який якраз і відіграє роль головного когнітивного інструменту, означає втрату субстанційної форми.

Навіть більше, смерть мозку так само означає для В. Мея (а з точки зору біології, тут він має рацію) і втрату можливості сприймати світ чуттєво,¹ тож у тварин у випадку смерті мозку так само відбувається втрата субстанційної форми [Див.: Ibid., с. 647]. У тварини це відбувається, бо реальне визначення тварини орієнтоване на її чуттєвість, а у людини, – оскільки робота її розумної душі як субстанційної форми фундується чуттєвими даними. Сучасні неотомісти вбачають, отже, в класичному томізмі певні загрози для людства на сучасному етапі його розвитку. Технології розвиваються, і сьогодні є можливість продовжити існування людини навіть у тому випадку, якщо людина потрапляє в кому. Водночас, через брак інтелектуальної спроможності життя такої людини фактично буде лише існуванням, і аж ніяк не життям. Без інтелектуальних спроможностей у зв'язку із відмиранням кори головного мозку людина потрапляє в ситуацію субстанційної

¹ Загалом ця теза не суперечить томізму, враховуючи, що наше знання про світ ґрунтується передусім на чуттєвому досвіді.

зміни. Вона не є більше людиною і її життя втрачає самоцінність. А через втрату спроможності до чуттєвості, людина навіть не стає твариною [Див.: Ibid., с. 652]. Тож, коли мозок не має можливості виконувати увесь покладений на нього когнітивний функціонал, це не є життям в томістичному значенні цього слова. Сучасні неотомісти застерігають, що цей підхід може бути використаний як аргумент на користь евтаназії, у той час як католицький світ виступає радикально проти неї. Для католицизму евтаназія – це вбивство, і сучасні неотомісти прагнуть це довести (йдеться, приміром, про Дж. Еберля, Х. Йонаса, Н. Фоста і т.д.). А якщо логічно продовжити цю тезу, то виникає питання про те, чи можемо ми вважати цінним життя саме тих людей, що народилися із розумовою відсталістю чи страждають від нейродегенеративних захворювань? Людство доволі часто стикається зі станами, відхиленнями та захворюваннями, що мають своїм результатом втрату відчуття чи викривлення реальності, когнітивну слабкість. Окрім того не слід забувати також про окремі порушення як от епілептичні напади, під час яких свідомість може потьмарюватися, а окремі когнітивні функції зазнають обмежень. Якщо людина переживає схожий стан, то чи не може йтися про втрату субстанційної форми в такому випадку, враховуючи той факт, що для перипатетичної філософії «людськість» людини криється в її можливості пізнавати? [Див.: 20, с. 186].

На жаль, у цих питаннях бачення Аквіната не дуже корелює із сучасним католицизмом. Класичний томізм породжує немало питань етичного характеру, тож Аустріако наполягає на необхідності вважати смертю лише і винятково розпад цілісності тіла, тобто, фактично відсутність співдії різних систем цілого організму. Якщо ж орієнтуватися на підхід, запропонований класичним томізмом, то в такому випадку люди з когнітивною неспроможністю, зокрема, з тими захворюваннями, перелік яких наводився вище, не будуть вважатися людьми. Попри будь-які когнітивні відхилення, навіть у випадку коми, людина спроможна харчуватися, рухатися і зростати. Однак, у тому підході, що його пропонує Аустріако, теж, з точки зору філософії, є певна неточність. Згадана вище взаємодія життєвих систем

організму втрачається поступово, тож для філософії питання полягатиме в тому, коли саме слід вважати, що смерть відбулася, і коли саме відходить душа.

Отже, у випадку біоетичної проблематики позиції Аквіната можуть суперечити тим настановам, що діють сьогодні у суспільстві, зокрема, і в католицькому середовищі. Однак, це стосується не лише людського життя. Фактично, таку ж ситуацію можна спостерігати, якщо розглядати томістичний підхід до живого взагалі, адже життя не обмежується лише людиною.

Подекуди неотомісти намагалися узгодити позицію св. Томи і з екоетикою. Загалом біоетика та екоетика – це принципово різні теми, хоч і близькі. Якщо біоетично-орієнтована томістична філософія засобами метафізики прагне з'ясувати, коли саме людина в процесі зародження стає людиною, то екотомізм намагається вписати людину в світ іншого сотвореного суцього, а також подолати вивищення одного біологічного виду над іншими. Ця ідея є актуальною, оскільки представники християнства схильні вбачати в людині найвищу мету, апелюючи до того, що людина увінчує увесь процес створення.

М. Джордж зауважує, що вважати св. Тому прибічником екології не можна. Ця тема є неактуальною для його доби, Аквінат не послуговується поняттям «екосистема», але загалом у своїх творах він надає деякі інструменти, що можуть слугувати аргументами на користь необхідності захисту довкілля [91, с. 73]. А ось Г. Торретта теж вказує, що людство розуміє необхідність зважати на потреби довкілля, і саме тому перед нами розгортається нова екологічна свідомість, що передуює приходу революційної екології [Див.: 222, с. 219].

Екотомізм сьогодні схильний орієнтуватися на фермерство, сільське життя та відхід від світу технологій, і має своїм головним осередком США. Основна ідея цього руху – це культивування наближення людини до природи, адже і в процесі пізнання людина через природу пізнає Бога. А ось робота на землі та вирощення тварин сприяє приросту буття. Варто згадати цілий рух «Національне католицьке сільське життя» (NCRL), створений Е. О'Харою в 1923 році. Від початку цей рух мав освітню мету, що полягала в навчанні католиків, що проживали в сільській місцевості і мали обмежений доступ до освітніх християнських закладів чи до

церкви взагалі [Див.: 242, с. 14]. Очільник руху К. Томпсон же вважає себе послідовником німецького неотоміста Дж. Піпера (J. Pieper), що апелював до необхідності людини споглядати красу та гармонію природи, аби бачити своє місце в ній, а також вбачати в ній Бога [Див.: 220]. На думку Томпсона, католицизм надміру зосереджений на теології тіла (theology of body) як вченні про стосунок тіла до душі, і від неї слід зробити перехід до теології втілення (theology of embodiment), яка є саме доктриною про ті обставини, в яких опиняється людина після народження. Томпсон зазначає, що базисом для можливої взаємодії католицизму та екоетики є саме філософія природи, що спроможна впорядкувати усе сотворене суще для пізнання, що важливо, оскільки перший акт розуму полягає не у знанні себе самого, ідей чи дій, а саме в знанні доступного розуму тілесного сущого.

Томпсон наполягає на необхідності озброюватися томізмом, адже саме він правильно вказує людині її призначення, яке полягає в єдності та гармонії, у взаємодії із навколишнім середовищем матеріальних живих тіл. Саме інтелігібельне спроможне відкрити людині шлях до Бога, що є в результаті спасінням. «Створене гукає шукача власного місця у всесвіті повернутися у світ взаємин, – і ми молимося, проповідуємо та трудимося – до Творця»¹ [Ibid.].

Однак, виникає питання, яким чином слід взаємодіяти з іншим сущим. Адже підхід Томпсона все ще антропоцентричний, орієнтований на спасіння людини. У той самий час від розуміння світу навколо буде залежати і практичний бік такої взаємодії. Розуміння довкілля багато в чому має своїм джерелом класичний перипатетичний підхід, який передбачає, що людина є вищою з усього створеного живого. Вона вища від інших, оскільки, приміром, у тварин відсутня раціональна душа, що могла б виконувати роль *ratio*. До того ж, як вказує сам св. Тома, світ недосконалого сущого існує заради досконалішого, тобто для того, щоб досконаліше могло його використовувати, як рослини використовують землю, тварини – рослини, а люди – тварин [напр., в STh I, q. 96, a. 1].

¹ “Creation calls the human seeker out of himself, into a world of relationship and—we pray, preach and work—up to the Creator”.

До втрати раю людина не потребувала для свого існування нижчого суцього суто для задоволення тілесних потреб. Як зазначає св. Тома: «Тварини були потрібні людині для досвідного пізнання їхньої природи, і це впливає з того, що Бог привів тварин до людини, аби та могла давати їм імена, що були б відповідні їхній природі»¹ [Ibid., I, q. 96, a. 1 ad 3]. Отже, Аквінат орієнтувався на утилітарний підхід до довкілля, в його творах нема закликів дбати про інше живе суще, адже у ньому нема цінності поза людиною. Однак, ці тези св. Томи для його послідовників у ХХ ст. часто не є аргументом на користь розуміння іншого суцього як інструмента для життя людини та досягнення нею головної мети. В своїй роботі «Екотомізм» Дж. ЛеБланк пояснює: попри те, що Аквіната часто критикують за вказані вище тези, сама його метафізика ці ж тези не підтверджує. Тому критика томістської філософії з позиції екології не є справедливою, у той час як сама філософія Аквіната спроможна зробити суттєвий внесок у розвиток холістичної екоетики [Див.: 130, с. 293]. Щоправда, використані ЛеБланком в статті аргументи переважно стосуються поглядів Аквіната на представлення Бога через багатоманіття, яке породжує гармонію, прагнення досконалості, тож може слугувати підставою розуміння інших видів як цінних.

Н. Торретта пропонує продовжити спроби сполучити християнство на базі томізму з екоетикою, використовуючи томістське поняття справедливості (*iustitia*), що визначається як постійне прагнення того, щоб кожен виконував своє призначення [STh. II-II, q. 58, a. 1]. На думку Торретти, в цьому контексті слово «кожен» слід розуміти максимально широко, включивши до нього усе багатоманіття живого суцього [Див.: 222, с. 222]. Томістичне розуміння справедливості застосовує також П. Сміт (P. Smith) у своєму дисертаційному дослідженні, що присвячене головним засадам екотомізму.² Втім, у інших визначеннях, які пропонує Аквінат, вказано, що між суб'єктом та об'єктом

¹ "Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum Animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant".

² Див., наприклад: Smith P. Aquinas and Today's Environmental Ethics: An Exploration of How the Vision and the Virtue Ethic of "EcoThomism" Might Inform a Viable Eco-Ethic (Dissertation: Duquesne University, 1995).

справедливості таке відношення можливе лише на підставі рівності [Див., напр.: *In Sent.* IV, 46, 1.1.1 с або той самий фрагмент з *STh.* II-II, q. 58, a. 1], а томізм не передбачає видову рівність, натомість пропонує ієрархічну систему світу.

Торретта також зосереджується на вченні св. Томи про фінальну мету. Вона, згідно із Аквінатором, буває як зовнішньою, так і внутрішньою. Це означає, що, по-перше, конкретна річ повинна здійснити свою мету (наприклад, вухо повинне чути), і в її виконанні криється перша досконалість речі. По-друге, з позицій порядку природи, річ виконує додаткову функцію через служіння чомусь іншому, і це допомагає їй залишатися причетною до іншого суцього, і в цьому полягає її друга досконалість [Див.: 222, с. 227]. Наприклад, вухо буде діяти як орган чуття і надаватиме розуму необхідний чуттєвий матеріал для обробки, а отже, через пізнання наблизатиме людину до Бога.

І ось саме у такий спосіб буде відбуватися взаємодія між різнорідним суцям. Тваринний та рослинний світи, здійснюючи свою первинну мету, братимуть участь в чомусь більшому, в чому їй полягатиме гармонія світобудови. А це означає, що раціональне суцце повинне дбати і про нижче суцце, адже і нижче суцце виконує надважливу мету. І такий підхід суттєво пом'якшує інструменталістське розуміння природи, викладене у св. Томи. Мета людини з точки зору взаємодії із природою тепер полягає не в домінуванні та використанні, але й у служінні Богу через сприяння нижчому суццю у виконанні його мети. Попри те, що в системі св. Томи не йшлося про можливість того, що біологічні види можуть зникати (навіть більше, в томізмі вони продовжують себе через розмноження, що є проявом опіки Бога [Див.: *STh* I, q. 98, a. 2]), з позицій сучасності зберігання видів можна вважати проявом блага. Марія Джордж зазначає, що цей аргумент часто використовується саме представниками екотомістичного руху [91, с. 75].

Однак, не всі прихильники християнської екоетики чи філософії доквілля вважають цей аргумент сильним, адже навіть попри таке суттєве пом'якшення, підхід все одно залишається інструменталістським. Наприклад, цю тезу відстоював В. Дженкінс (W. Jenkins), який активно доводив екоорієнтованість св. Томи, адже Аквінат апелював до пізнання як до шляху до Бога через різноманіття суццю в

порядку природи,¹ а також Ф. Бензоні (F. Benzoni), який вважав, що томізм не може надати екофілософії сильні аргументи, адже філософія св. Томи для цього заслабка, та ще й занадто антропоцентрична.² Як вказував Ф. Бензоні, теорія безсмертя душі та томістська епістемологія не є консеквентними, адже в них слабо відображено різницю між тим, як нематеріальне суще є у бутті та тим, як воно нам дається в досвіді [Див.: 49, с. 123]. У зв'язку із недостатньо окресленою демаркаційною лінією між цими двома аспектами нематеріального сущого, св. Томі не вдалося обґрунтувати поняття душі як чогось самодостатнього, що і вплинуло в подальшому на недосконалість його антропологічної моделі. Така недосконалість у результаті призвела до певної проблеми для екоетики: нижче в буттєвій ієрархії суще Аквінат повністю підпорядкував істоті, що не є самодостатньою. Сам же Ф. Бензоні пропонує взяти за основу нової екоетики систему А. Уайтхеда, через яку можна знівелювати притаманну св. Томі дуалістичну логіку (тобто таку, що передбачає розрізнення потенції та акту, існування та сутності, матерії та форми), а також томістський градуалістичний підхід, що передбачав побудову ієрархії сущого на підставі досконалості. Це дозволить вбачати в кожному сущому цінність і, отже, сприятиме застосуванню означень моральності чи аморальності щодо дій людини стосовно природи [Див.: Ibid., с. 211–215].

Як бачимо, щодо того, як взаємодіє суще різного порядку, можна спостерігати чимало підходів та інтерпретацій. Однак, як демонструє система св. Томи, навіть між двома партикуляріями одного виду може й не існувати рівності. Тому внутрішньовидова взаємодія сущого теж стає підґрунтям чималої кількості підходів.

Позиція св. Томи щодо відмінностей в природі чоловіка та жінки має своїм джерелом, як відомо, з одного боку, вчення Арістотеля, викладене переважно в його біологічних та політичних трактатах, а з іншого боку, вчення різних Отців Церкви.

¹ В статті Jenkins W. Biodiversity and salvation: Thomistic roots of Environmental ethics / Willis Jenkins // *The journal of religion*. – 2003. – V. 83. – № 3. – P. 401–420.

² Зокрема, в таких роботах як Benzoni F. Thomas Aquinas and environmental ethics: a reconsideration of providence and salvation / Francisco Benzoni // *The journal of religion*. – 2005. – V. 85. – № 3. – P. 446–476 та в Benzoni F. Ecological ethics and the human soul: Aquinas, Whitehead, and the Metaphysics of value / Francisco Benzoni. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. – 261 p.

В ХХ ст., коли феміністичні рухи стають все потужнішими, а проблема переосмислення прав жінок все нагальнішою, виникає потреба актуалізувати теорію св. Томи, адаптувавши її до потреб доби з урахуванням зазначених тенденцій. Ті мислителі та діячі, що вважають вчення Аквіната таким, що повинне залишатися основою будь-якого філософування, в результаті намагаються здійснити захист позиції томізму, інтерпретуючи тексти Томи в термінах фемінізму на користь прав жінок навіть там, де реальні слова Томи різко суперечать такому підходу.

Така ситуація також існує й у зв'язку із філософією Арістотеля. Р. Руєтер зазначає, що вплив Арістотелевої біології на християнську теологію важко переоцінити, адже Арістотелева біологія надала «наукове» підґрунтя загальним патріархальним уявленням про те, що чоловік є нормативним виявом людського роду, у той час як жінка не просто другорядна, але їй ще й бракує повноцінної «людськості», коли йдеться про такі її прояви як фізична сила, вміння контролювати свої емоції та наявність когнітивних здібностей [Див.: 159, с. 65]. Відповідно, Арістотель не передбачав можливість жінці брати участь в суспільному житті, очолювати державу, натомість жінку в його системі було вписано в одне коло з рабами та не-греками. Попри це, знаходились представниці феміністичного підходу, що вбачали у позиції Арістотеля й певні феміністичні мотиви або ж надавали його теорії феміністичні інтерпретації. С. Борден Шаркі, що присвятила цілу монографію поняттю арістотелічного фемінізму, називає таких представниць цього підходу як П. Аллен, С. Шварценбах, що зосереджувалися радше на суспільно-політичних питаннях арістотелевої філософії, а також дуже відому в англомовних академічних колах М. Нюсбаум з її підходом «з точки зору здатностей» (*capabilities approach*), що був орієнтований на прояснення тез Арістотеля з позиції загального блага та розвитку людини, народженої *tabula rasa* [Див.: 52, с. 1–2]. Слід розуміти, втім, що одна з глобальних проблем феміністичного арістотелізму полягає в тому, що такий фемінізм апелює до загальних абстрактних понять, втім, ігноруючи питання статевої диференціації, яка фактично коріниться в метафізиці, як буде продемонстровано далі. Зокрема,

йдеться про участь жіночого тіла в процесі зародження нового життя, коли на жінку в перипатетизмі покладено радше пасивну роль.

Таким чином, розуміння жінки у Арістотеля скоріше ставало підставою критики, аніж джерелом натхнення фемінізму, і фактично в межах феміністичної критики перипатетизму основна претензія до Арістотеля якраз і полягає в тому, що він у своїх текстах суттєво послабив у жінці сутнісну ознаку людськості – раціональність.

В межах перипатетичної епістемології цю ситуацію можна розглядати наступним чином. Відмінності між чоловічою та жіночою душею нема, оскільки жінка, подібно до чоловіка, має інтелектуальну душу, володіє вродженим видовим когнітивним апаратом та має здатність до пізнання як такого. Жінка так само наділена правом вибору і розумінням блага та зла, що дозволяє їй діяти осмислено з огляду на це розуміння, а отже, нести відповідне покарання чи отримувати винагороду в результаті своїх дій. Таким чином, епістемологія не містить в своїй основі принципів моментів, що дозволяли б розглядати жінку в термінах недосконалості. Втім, проблема виникає радше на рівні тілесності, оскільки специфіка породження жінки все ж таки відрізняється від того, як зароджується чоловіче тіло. Таким чином, субстанційно відмінностей між чоловіком та жінкою (з позиції наявності раціональної душі та її відповідних функцій) нема, але вони існують на рівні генези. Відтак, перед нами проблема генези, що при цьому принципово не відображається на субстанційності різних за статтю індивідів одного виду. Тож проблема існує на рівні тіла або ж матерії.

Однак, перші серйозні обговорення права жінки реалізувати себе в діяльності Церкви з точки зору можливості отримання сану, а також запитування про те, чому християнська традиція схильна подавати Бога як Особу чоловічої статі (з урахуванням маскулінітивів, використаних в текстах Св. Письма), почали набирати, згідно з Б. Ешлі, обертів в 1980-х рр., особливо в роботах К. Доунінг (С.

Downing),¹ В. Моллінкотт (V. Mollenkott),² К. Олсон (K. Olson)³ та Р. Рютер (R. Ruether)⁴ [Див.: 36, с. 350]. Як зауважує, наприклад, Р. Рютер «з позицій теології, все, що применшує чи заперечує повноцінну людськість жінки, варто вважати таким, що не відображає божественне, і не має справжнього стосунку до божественного, і не віддзеркалює справжню природу речей, і не є посланням чи роботою справжнього відкупителя чи спільноти для відкуплення» [Див.: 158, с. 19].⁵

Це ще були початкові спроби розбудови феміністичного вчення на базі католицької традиції. Однак, задовго до цього процесу представниці феміністичної традиції акцентували увагу на тому, що Аквінат схильний говорити про положення жінки в радше принизливих термінах. Наприклад, С. де Бовуар зауважувала: «самиця є самицею через брак певних якостей», — говорить Арістотель. Що ж, слід визнати: жінка таки потерпає через свою природжену неповноцінність. А святий Фома Аквінський вслід за Арістотелем проголошував: жінка – це «невдалий чоловік», «випадкова істота» [7, с. 26]. Дійсно, Аквінат в своїх трактатах часто використовує в бік жінки такі визначення як «випадковість», «похибка в природі» та «невдалий (дефектний) чоловік».

Заразом, часом в окремих трактатах, включно із «Сумою теології» [STh. I, q. 92], можна зустріти формулювання, що в контексті соціальної взаємодії видаються зневажливими для представниць жіночої статі: роль жінки полягає в служінні чоловіку, адже вона підпорядковується йому як досконалішому. Втім, Аквінату тут йдеться передусім про «громадянську» підпорядкованість, мета якої полягає в досягненні всезагального блага, і в основі системи підпорядкування стоятиме саме поміркованість, притаманна більше чоловіку [див.: STh. I, q. 92, a. 1, 2 ad 2]. Однак не в одному тексті св. Тома привертає увагу читача до того факту, що така

¹ "The Goddess: Mythological image of the Feminine" (NY, 1981).

² "The Divine Feminine: The biblical imagery of God as Female" (NY, 1983)

³ "The book of the Goddess: Past and Present" (NY, 1983)

⁴ "Woman Church: Theology and Practice Feminist Liturgical Communities" (San Francisco, 1985) та "Sexism and God-Talks: Toward a Feminine Theology" (Boston, 1983).

⁵ "Whatever denies, diminishes, or distorts the full humanity of women is, therefore, appraised as not redemptive. Theologically speaking, whatever diminishes or denies the full humanity of women must be presumed not to reflect the divine or an authentic relation to the divine, or to reflect the authentic nature of things, or to be the message or work of an authentic redeemer or a community of redemption".

підпорядкованість не є і не може рабською [напр.: Ibid., I, q. 92, a. 1, 2 ad 2; I, q. 92, a. 3 со.]

Св. Тома до того ж захищає тезу про доцільність створення жінки з чоловічого ребра, вказуючи, що в такому випадку чоловік відчуватиме більшу прив'язаність та любов до того, хто походить з нього самого. У випадку тваринного світу, де індивіди різної статі створені незалежно одне від одного, ні про яку прив'язаність (і, отже, про соціальну взаємодію) не йдеться [Ibid., I, q. 92, a. 2 со.] Попри те, що таке обґрунтування може видатися навіть дещо сповненим романтикою, томістичні погляди на природу та призначення жінки з огляду на сучасні тенденції мають застарілий вигляд і ставлять під сумнів мудрість Католицької Церкви, що завжди виділяла вчення Аквіната як особливо цінне для традиції. Якщо здійснити узагальнення ідей прибічників тези про «фемінізм» Аквіната, то видається, що такі прибічники доводять, що св. Тома не просто не підважував роль жінки у порівнянні з роллю чоловіка, але й гармонійно вписував жінку в структуру світу.

Якщо проаналізувати тексти Аквіната, в яких філософ говорить про жінок, можна виокремити та тлумачити такі основні фрагменти, як наведено у таблиці.¹

| Тези Аквіната на користь думки, що жінка нібито не є «дефектним чоловіком» | Коментар щодо тези |
|--|--|
| <p><u>In Sent. IV, 44, 1, 3, 3</u></p> <p>Хоча зародження жінки передбачає спрямування індивідуальної природи, можна говорити окрім цього і про спрямування</p> | <p>В цьому фрагменті Аквінат зосереджується на тому, що участь в зародженні партикулярного тіла суцього бере діяч, орієнтований на специфіковану</p> |

¹ Таблицю з перекладом було попередньо опубліковано в статті Саковська О. Ю. Тома Аквінський про природу жінки: Вчення та сучасні інтерпретації / Саковська О. Ю. // Філософські обрії: науково-теоретичний журнал. – 2018. – № 40. – С. 34–46.

| | |
|--|---|
| <p>універсальної природи, і обидві для досконалості людського виду вимагають певної статі.¹</p> | <p>природу (природу виду), але ця ж орієнтація має ширший контекст – універсальну природу живого суцього взагалі, яка передбачає гармонійну структуру суцього.</p> |
| <p><u>STh, I, 92, 1, ad 1</u></p> <p>Відповідно до індивідуальної природи, жінка є несправною та випадково породженою, оскільки активна сила чоловічого сім'я прагне виробляти досконале, відповідне чоловічій статі, в той час як жінка виникає в результаті слабкості активної сили, матеріальної несправності чи навіть через зовнішні впливи (...).</p> <p>З точки ж зору загальної природи, жінка не є випадковою, але з природного наміру призначена до народження. Втім, загальний намір природи залежить від Бога, який і є універсальним Діячем природи.</p> <p>Отже, під час становлення природи Бог створив не лише чоловіка, але й жінку.²</p> | <p>Згідно з цим фрагментом існування жінки є необхідним і передбаченим Богом, втім, на рівні природи підстави для її існування не лише радикально різняться від підстав існування чоловіка, але й в межах ієрархії причин є нижчими через недосконалість.</p> |

¹ "(...) quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit".

² "Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum, secundum masculinum sexum, sed quod femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam materiae indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco (...). Sed per comparisonem

| | |
|--|--|
| <p><u>STh, 1, 99, 2, ad 1</u></p> <p>Про жінку кажуть, що вона «невдалий чоловік», оскільки вона є чимось поза наміром природи з точки зору індивідуального, але при цьому [її існування] не суперечить намірам універсальної природи.¹</p> | <p>В цьому фрагменті Аквінат ще раз наголошує на тому, що існування жінки виправдане через несуперечність намірам природи, проте видається, що існування жінки є радше контингентним.</p> |
| <p><u>De Veritate, 5, 9, ad 9</u></p> <p>Диференціацію за статтю належить приписати небесним причинам. Адже кожен діяч прагне формувати те, що є пасивним відповідно собі самому, наскільки це можливо. Відповідно, активний принцип в сімені самця завжди прагне породжувати самця, який є досконалішим. Звідси випливає, що нащадок жіночої статі – щось випадкове в порядку природи, принаймні, це не є результат природної причинності конкретного діяча.</p> | <p>В цьому фрагменті Аквінат по суті прописує протистояння, що може виникнути між творцем-діячем, що бере участь в процесі зародження людини, та між «сліпою» матерією, що може накласти свій відбиток в процесі створення, попри активні дії діяча. Втім, небесні тіла, під впливом яких також може бути визначена стать, можуть прагнути породити жінку. За умов зовнішнього втручання небесних сфер може виникнути жінка. Це, ймовірно, найсильніша теза Аквіната на користь виправдання існування жінки.</p> |

ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturae. Et ideo instituendo naturam, non solum marem, sed etiam feminam produxit”.

¹ “Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur mas occasionatus, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis”.

Отже, якщо не було ніякого природного впливу на породження самиці, таке породження буде поза задумом природи. І хоча народження жінки не є природним результатом дієвої причинності конкретної природи, через що про жінку й говорять як про «випадкового чоловіка», породження жінки все ж таки є природним результатом універсальної природи, і це все через впливи небесних тіл, як вважав Авіцена.

Матерія, втім, може спричинити перепону як для небесної сили, так і для конкретної природи у спробі отримати певний ефект – породження чоловіка. Отже, інколи через невідповідне положення матерії може виникнути жінка, навіть якщо небесні впливи прагнуть протилежного. А може бути й навпаки, коли попри вплив небесного тіла, може зародитися чоловік, оскільки вплив конкретного діяча настільки сильний, що може подолати дефект матеріального. У випадку

| | |
|---|--|
| <p>близнюків матерію поділено діями природи: одна частина матерії орієнтована на активний принцип більше, ніж інша, що орієнтована на пізнішу погрішність. Таким чином з однієї частини утворюється жінка, з іншої – чоловік, незалежно від положення небесних сфер. Втім, зародження жінки-близнюка трапляється частіше, коли небесне тіло більше схильне на той момент до породження жінки.¹</p> | |
| <p><u>ScG 3, 94, n. 11</u></p> <p>Отже, спрямування конкретного діяча щодо цілі впливає зі спрямування універсального діяча. Конкретний діяч скерований у напрямку часткового блага, але універсальний діяч скерований на</p> | <p>В цій тезі Аквінат апелює до того, що породження жінки, оскільки воно не суперечить універсальній природі, є скерованістю на універсальне благо. У той же час діяльність конкретного діяча у спробі породити чоловіка є благом лише</p> |

¹ “Ad nonum dicendum, quod oportet sexuum diversitatem in aliquas causas caelestes reducere. Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius dicitur femina mas occasionatus, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit.

Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam. Contingit ergo quod in conceptione geminorum, operatione naturae materia separatur, cuius una pars magis obedit virtuti agenti quam altera, propter alterius indigentiam; et ideo in una parte generatur sexus femineus, in altera masculinus, sive corpus caeleste disponat ad unum, sive ad alterum; magis tamen hoc potest accidere, quando corpus caeleste disponit ad femineum sexum”.

| | |
|--|---|
| <p>благо абсолютне. В результаті дефект, що не суперечить скерованості універсального діяча, може бути окремо від намірів конкретного діяча. Тож очевидно, що зародження жінки є відокремленим від спрямування конкретної природи через силу в сімені, що скероване на породження в максимальній досконалості. Але зародження жінки не суперечить спрямованості універсального діяча на породження нижчих суцх, бо без самиці зародження множини різних тварин неможливе. Подібно цьому занепад, зменшення та будь-який дефект може впливати зі спрямування універсальної природи, але не конкретної, яка для кожної речі намагається уникнути дефектів і скерована на досконалість, наскільки це можливо.¹</p> | <p>частковим. Втім, універсальна благість в порядку існування стоїть вище конкретної. Це означає, що існування жінки виправдане самою природою і скероване на примноження суцого, збереження потоку буття, що й буде благістю у загальному сенсі цього слова.</p> |
|--|---|

¹ “Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo”.

Ці уривки трактатів демонструють, що томістична система вписує представниць жіночої статі у структуру всесвіту таким чином, що за жінкою в цій структурі зберігається функція примноження суцього, що, як впливає з томістського вчення, є благою роллю. І хоча зараз така аргументація була б визнана такою, що демонструє зневажливе ставлення до прав жінки, на період середньовіччя така теза була радше апологетичною.

Цікаво, що найактивнішими послідовниками томістичного фемінізму поставали переважно чоловіки. Приміром, йдеться про Дж. Хартеля, що в 1993 році опублікував важливий текст для розкриття проблеми – «*Femina ut imago Dei*¹ в інтегральному фемінізмі св. Томи», а також про М. Нолана, що присвятив декілька статей доведенню того, що негативні тези про жінок Аквінату приписали пізніше, і до того ж цілком безпідставно. До того ж, М. Нолан, пишучи також і про місце жінки у філософії Арістотеля,² зосереджується на тому, що системі Томи притаманне розуміння поняття *natura universalis* як такого, що обов'язково передбачає породження жінки, у той час як з позиції *natura particularis* існування жінки є контингентним, адже ціле і його частка можуть мати різні цілі, хоча ціль цілого є принциповішою [Див.: 149, с. 14–15]. Говорячи про вчення Аквіната як телеологічно орієнтоване, Нолан заперечує саму лише ймовірність розуміти аргументи св. Томи про створення жінки з позиції дефективності [Ibid., с. 18]. А ось в пізніших роботах Нолан демонструє більшу радикальність підходу, наголошуючи, що Аквінат категорично заперечував, що жінка – дефективний чоловік, хибно породжена і т.п. [Див.: Ibid., с. 21], хоча тексти самого Аквіната суперечать цій тезі.

¹ «Жінка як образ Божий» (лат.)

² Приміром, в надалі зацитованих текстах Нолан, говорячи про Арістотеля, апелює до того, що Арістотель вважав, що чоловіче сім'я в процесі зародження суцього ніяким чином не додає нічого до субстанції породженого, на відміну від жіночих репродуктивних клітин. Це, на думку Нолана, вказує, що ця важлива роль жінки передбачає, що Арістотель ніяким чином її в своєму вченні не принижує [148, с. 10]. Так само спостерігаємо виправдання Арістотеля і у Роберта Мейх'ю, згідно з яким, Арістотель говорить в принизливій манері про жінку переважно в біологічних творах, а це означає ніяких соціальних негативних наслідків для жінки це вчення мати не може, оскільки політичні твори Арістотеля є радше нейтральними щодо жінки [Див: 136, с. 17].

Однак, проблема криється не лише в тому, у який спосіб було створено жіноче тіло, але й у призначенні жінки. Розгляд концепту «гендер» з позиції християнства, а також розмисли щодо можливості жінки отримати сан описані у роботах представника аристотелічного неотомізму Б. Ешлі [Див., наприклад: 36, с. 343], проте аж ніяк не на користь жінки. В той же час Дж. Хартель в своїх творах зауважує, що бачить метою своєї філософської діяльності знаходження у св. Томи «позитивного вчення засобами герменевтики інтегрального фемінізму» [105, с. 527].

Аби побудувати метод правильно, Дж. Хартель використовує поняття представника екзистенційного неотомізму Ж. Марітена «інтегральний гуманізм», що, на думку обох, є логічним висновком філософії Аквіната. Осмислюючи ідеї св. Томи про випадковість генези у зв'язку зі спрямуванням партикулярного та універсального діяча, але, намагаючись також зробити підхід Томи більш м'яким, Хартель вимагає не розглядати ієрархію та диференціацію суцього взагалі з позицій досконалості, оскільки, на думку Хартеля, такий принцип є застарілим і не репрезентує дійсність [Ibid., с. 539]. Така позиція звісно ж має право на існування, однак, цікаво, чи не спростовує вона фундамент томістської філософії взагалі? Адже, власне, навіть обґрунтування буття Божого в томізмі базується на диференціації суцього з точки зору досконалостей. Якщо ж говорити про соціальне призначення жінки, що впливає з інтегрального фемінізму, то таке призначення полягатиме, як вказує Хартель, в тому, що люди розумітимуть «важливість родини та природної дружби між чоловіком та дружиною. Інтегральний фемінізм закликає жінку одухотворювати та гуманізувати світ, відповідно до вчення Святого Письма»¹ [Ibid., с. 539].

Таким чином, для ХХ століття характерними є спроби узгодження томістичної системи, яка видається на сьогодні в деяких своїх нюансах застарілою, із сучасними віяннями в культурі, політиці та філософії. Як представник традиції

¹“(...) importance of the family and the natural friendship between husband and wife. Integral feminism calls upon woman to spiritualize and humanize the world with the teaching of the Gospel”.

XIII ст. св. Тома і орієнтувався на проблеми, цінності та культуру власної доби, а отже, його система не може повністю задовольнити потреби сучасного світу.

Однак, такі намагання адаптувати Аквінатову філософію до потреб нової доби спроможні породити суперечності. Наприклад, з позиції католицизму аборт є гріхом, однак, томістичну традицію на підставі вчення св. Томи про зародження можна використовувати з метою виправдання абортів. Так само томістські ідеї щодо зародження жінки все одно, попри всі старанні спроби апологетів інтерпретувати його наново, різко суперечать феміністичній філософії, не кажучи вже про біологію. Більше того, визначивши людину як раціональну тварину, Аквінатова система, отже, не є дуже етичною щодо людей, що мають проблема з когнітивними можливостями. Його ж таки інструменталістський підхід до природи суперечить сучасній екоетиці. До того ж сучасні інтерпретації томізму викривають деякі внутрішні неточності та слабкі місця у Аквіната: теорія породження жінок змальована занадто схематично, а проблема того, що таке смерть тіла, так і залишилася невирішеною.

Та чи слід розглядати філософські системи в межах тих проблем, які для них ніколи не існували? З одного боку, це, як бачимо, породжує доволі радикальні і не завжди виправдані спроби силоміць припасувати теорію філософа до власних ідей. З іншого ж боку, це завжди можливість створити нове поле для інтерпретацій та переосмислити сьогодення. Втім, всі згадані вище теми (фемінізм, екоетика, біоетика) впливають безпосередньо із вчення про тіла, що і засвідчує, наскільки актуальним є розгляд цього питання.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 4

Четвертий розділ було повністю присвячено томістичному розумінню тіла живого суцього, виходячи, зокрема, з тих інтерпретацій, що їх томістична філософія набула в XX ст.

Продемонстровано, що для св. Томи одним із надважливих аспектів є розуміння того, що через пізнання (зокрема, через тілесний досвід) людина

спроможна зблизитися з божественним, що засвідчують також, приміром, і п'ять шляхів обґрунтування буття Бога, що є орієнтованими на досвід. Тож попри те, що тіло свідчить про досконалість та віддаленість від Бога в межах ієрархії суцього на підставі рівня досконалості, воно водночас постає інструментом для пізнання божественного.

Виявлено та обґрунтовано, що буденне розуміння людини в томістському лексиконі відрізняється від філософського. Людське тіло за умови неспроможності пізнавати втрачає ознаки людськості, а нездатна до інтелектуальної роботи людина не є людиною взагалі, якщо виходити із вчення св. Томи. Навіть більше, доведено і зворотний аспект: недостатня сформованість тіла передбачає, зокрема, і неможливість пізнання, що означає, що носій такого тіла не є людиною.

Проаналізовано історію неотомістичних дискусій щодо ролі жінки у зв'язку зі специфікою способу її зародження. Шляхом роботи над текстом виявлено, що томістичну позицію не можна вважати феміністичною попри такі твердження деяких неотомістів.

Досліджено підходи неотомістів ХХ ст. щодо проблем сучасності: екоетики та біоетики. Продемонстровано, що інструменталістський підхід св. Томи до неживих природних тіл насправді не дає підставу для того, щоб говорити про турботу про довкілля попри те, що таку позицію Аквінату намагалися приписати. Також доведено, що, виходячи з томістського розуміння живих тіл, неможливо обґрунтовувати такі явища як неетичність абортів на ранніх стадіях та евтаназії.

ВИСНОВКИ

На підставі проведеного дослідження можна зробити наступні висновки.

Попри те, що філософська спадщина св. Томи Аквінського є дуже добре дослідженою, одна з ключових її частин – тема тіла – вивчена лише частково та вибірково, в межах тих чи інших контекстів. Така неповнота досліджень може бути обґрунтована тим, що ця тема безумовно стосується абсолютно усіх сфер науки, відповідно до розподілу дисциплін у самого св. Томи.

Поняття тіла є фундаментом для фізики, метафізики, математики (в значенні «математичного тіла»), теології, і ці ж дисципліни поєднує. Не можна також забувати і про сучасніші дисципліни – антропологію та теорію пізнання, оскільки саме в цих сферах вчення Аквіната є найкраще дослідженим.

Втім, уважне прочитання робіт дослідників засвідчує, що більшість з них ґрунтуються на осмисленні тіла з точки зору гілєморфізму і переважно до нього ж зводяться. Така інтерпретація є доволі проблемною. По-перше, вона стирає межу між вченнями Аквіната та Арістотеля, а саме на теорію Стагірита св. Тома дуже часто спирався в своїй аргументації. По-друге, такий підхід унеможлиблює бачення різниці між підходами Аквіната до цієї теми в різні періоди його творчості. По-третє, Аквінат (як і Арістотель) – автор динамічний, не схильний лише до мертвих стабільних схем. Попри традиційний опис сталих структур в межах пояснень теми тіла, Аквінат доволі часто зосереджується і на деталях, які можуть бути вирішальними для розуміння його вчення. Навіть більше, ці деталі спроможні показати, що «тіло», на думку філософа, не є чимось постійним. Навпаки, воно мінливе, часто змінюється, зазнає впливу як збоку зовнішніх діячів (приміром, від небесних тіл), так і збоку навколишнього середовища (від земних тіл навколо). Воно народжується, знищується, але залишається самим собою попри постійну реорганізацію складових. Аквінатове акцентування уваги на мобільності суцього та на переміщенні в просторі, зосередження на темі діячів, позбавленості та зінакшенні, дає можливість зрозуміти, що ключовим для Аквіната є поняття зміни. Зміна та рух – те, що відділяє світ земного від світу Божественного, і це саме той

фундаментальний принцип, що лежить в основі тіл. І в цьому нема нічого дивного, адже рух для перипатетизму – це тема природознавства, та й дефініція тіла через тривимірність – це визначення фізичного характеру, а це передбачає динаміку.

Якщо ж брати до уваги томістське вчення про людину, то система Аквіната не пропонує дуалізм душі та тіла. Навпаки, в ній осмислено людину з точки зору композиту тіла та субстанційної форми. І саме тілесна складова відіграє надважливу роль в процесі пізнання, оскільки надає оброблені чуттєвим апаратом дані для роботи інтелекту. Обробка контингентних чуттєвих ознак матеріального світу наближає людину до Божественного через пізнання, що й уможливорює апостеріорні шляхи обґрунтування існування Бога.

Через наявність тіла людина, з одного боку, є нижчою в порядку досконалості в порівнянні з безтілесними істотами. З іншого ж боку, субстанційна форма охоплює найвідповіднішу їй матерію, тож вищість людини над іншими тілесними істотами якраз і уможливлена особливостями її тіла.

При цьому, попри те, що Аквінат був доволі послідовним аристотеліком, він час від часу відходив від лінії Аристотеля на користь Авіцени чи Аверроеса, немов би шукаючи серединного шляху. Якщо, приміром, визначаючи предмет філософії природи, св. Тома більш орієнтувався на Аристотеля і не давав підстав запідозрити, що тема тіла для нього є визначальною (на відміну від Ібн-Сіні, який якраз вважав тіло предметом філософії природи), то уже у випадку тлумачення принципів природи з уважним вивченням привації як умови набуття нових ознак, св. Тома надавав перевагу Авіцені.

І все ж таки, враховуючи вчення про матерію у всіх згаданих вище філософів, яке, як ми побачили, для розуміння тіла є визначальним, ми можемо говорити про те, що вчення св. Томи є доволі оригінальним, навіть у тому випадку, коли філософ крокував услід за своїми попередниками.

Отже, в цьому дослідженні:

- *Обґрунтовано*, що поняття “*corpus*” в усіх своїх формах широко вживане в томістичному лексиконі, воно застосоване в різних контекстах і не завжди пов’язане із філософською проблематикою. При цьому доведено, що поняття

тіла у філософській системі Аквіната є інструментом для створення зв'язку між різними філософськими дисциплінами (метафізикою, філософією природи, математикою, епістемологією, психологією), і до того ж ще й достатньо значущим, аби в кожній з цих дисциплін фігурувати та бути використаним і окремо обгрунтованим. Аквінатова метафізика буде орієнтована на опис тіла з точки зору гілєморфізму (що надважливо у його зв'язку із потенцією та актом), фізика – на місце, зміну та тривимірність. Навіть більше, обгрунтовано, що Аквіната цілком можна вважати апологетом тілесного, оскільки наявність матеріального світу поряд із суб'єктом пізнання надає можливість цьому суб'єкту наблизитися до Божественного. Перед людиною постає необхідність опрацювати матеріал, наданий матеріальним світом. Та водночас це напрацювання дає базу для розуміння божественного апостеріорним шляхом.

- *Уточнено*, що джерелами Аквінатового розуміння поняття тіла були передусім Арістотель та Авіцена. Втім, не можна сказати, що Аквінат лише запозичив і поєднав вчення обох. Св. Тома надавав власну специфічну інтерпретацію цьому поняттю, що не завжди збігалася з інтерпретаціями Арістотеля та Авіцени. При цьому Аквінат значно більше дослухався до Арістотеля у межах надання дефініції поняття тіла, оскільки Авіцена та Аквінат мали різні уявлення про джерела тілесності матеріальних речей. Але коли йшлося про осмислення тіла як гілєморфічного композиту, то Аквінат звертався до прописаного Авіценою зв'язку між формою та матерією, отже, і потенцією та актом, тобто до динамічного складника, що є підставою зміни.
- *Встановлено*, що в межах різних періодів своєї творчості Аквінат хоч і орієнтувався на тривимірність як одну з сутнісних ознак тілесного, втім, надаючи дефініцію поняттю “*corpus*”, акцентував увагу на різних аспектах цього поняття. В ранній період творчості для Аквіната, оскільки він більше працював з роботами Авіцени, буде характерним визначення цього поняття через його субстанційність та форму (втім, Тома уникатиме визначення чуттєвого тіла предметом філософії природи, як це робив Авіцена), а ось в час роботи над коментарями до книг Арістотеля (що припадає на 60–70-ті рр. XIII

ст.) він математизує визначення, осмислюючи тіло як вид кількості або подільний континуум.

- *Доведено*, що динамічність та мінливість в томістичній філософії є саме тими основними характеристиками тіла, що тіло і визначають. На відміну від нетілесного світу (що через брак матеріальної складової може поділятися лише на види), тіла зазнають індивідуації та партикуляризації. І якщо матеріальний світ складається з партикулярних тіл, то саме завдяки позбавленості, зінакшенню та зростанню буде здійснюватися якісна партикуляризація, а через зародження та субстанційну зміну – кількісна. *Встановлено*, що саме вчення св. Томи про тіло, зокрема про мінливість тілесної природи та порядок пізнання матеріального світу, спонукало представників аристотелічного неотомізму вважати, що в системі наук фізика повинна передувати метафізиці. *Обґрунтовано*, що саме особливості томістичного вчення про діяча як один із принципів природи та саморушійність, стали причиною для св. Томи заперечувати можливість виникнення субстанційної форми тіла *ex nihilo*. Для Аквіната субстанційна форма завжди віртуальним чином буде причетна до сотвореного суцього, що дозволяє Першорухію запуснути процес породження і надати можливість природі самостійно відтворювати закладену програму креації.
- *Визначено*, що в Аквінатовому вченні про тіла існує проблема ідентифікації окремих матеріальних речей, приміром, елементів, з яких складається усе суще, або ж артефактів, які не є природними речами. Відповідно до вчення Аквіната, елементи можуть вважатися і не вважатися тілами, так само можуть бути і не бути субстанціями. Заразом, артефакти або ж неприродні тіла є водночас і позбавленими субстанційної форми, і такими, що їм притаманно більше однієї субстанційної форми.
- *Продемонстровано*, що Аквінатова позиція щодо живих тіл, зокрема, щодо смерті тіл, набула неабиякої актуальності в ХХ ст., в контексті біоетики, екотомізму та фемінізму. *Доведено*, що Аквінатові погляди були не на користь фемінізму (хоча позиція св. Томи достатньо м'яка), оскільки для Аквіната в

народженні жінки є елемент випадковості, відсутності наміру діяча. Також його позиція не на користь противників абортів на ранній стадії, оскільки Аквінат вважає, що народжене тіло, що потребує такої складної системи як раціональна душа, спочатку повинне як слід сформуватися, аби субстанційна форма могла функціонувати. Також позиція Аквіната не на користь противників евтаназії, оскільки людина, що не здійснює розумову діяльність, не є для Аквіната людиною з точки зору визначення людини як тварини, здатної до пізнання. Все це впливає з вчення св. Томи про людське тіло та про ті аспекти, що вирізняють його серед інших тіл матеріального світу.

До того ж у ХХ ст. томістське вчення про тіла та природу стає важливою зброєю в руках сучасних прихильників креаціонізму, що особливо яскраво демонструють представники аристотелічного неотомізму, які вважають, що Аквінату є що сказати науці, якщо не в межах застарілих та хибних позицій щодо окремих явищ, то в межах загальних принципів, на яких може ґрунтуватися будь-яка наука.

Таким чином бачимо, що навіть зараз Аквінатова теорія тіла перебуває в постійній розробці послідовниками св. Томи, набуває нових інтерпретацій та поєднується із наукою в спробі оновити та осучаснити томізм. Неотомісти очікують на серйозний синтез сучасного природознавства з тими ідеями, що виникли ще в далекому XIII ст., адже чи не через таку перспективу томізм отримав статус *philosophia perennis*? Це і доводить, що тема тіла у філософії св. Томи є актуальною і на сьогодні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. – СПб.: Алетейя, 2002; К.: Эльга, 2002. – С. 29–474.
2. Аристотель. О душе / Аристотель // Политика. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо, 2002; СПб.: Мидгард, 2008. – 960 с. – С. 391–452.
3. Аристотель. Физика / Аристотель // // Политика. Метафизика. Аналитика. – М.: Эксмо, 2002 ; СПб.: Мидгард, 2008. – 960 с. – С. 11–162.
4. Баумейстер А.О. Теологія sive метафізика в Арістотеля та Томи Аквінського // *Philosophia prima* (метафізичні питання). – 1998. – №1. – С. 80–100.
5. Баумейстер А. О. Теорія субстанції у Аристотеля / А. Баумейстер // *Sententiae*. – 2010. – № 22. – С. 3–62.
6. Баумейстер А. Тома Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумейстер. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 408 с.
7. Бовуар С., де. Друга стаття / Сімона де Бовуар; [пер. з франц. Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко]: В 2-х тт. – Т. 1. – К.: «Основи», 1994. – 390 с.
8. Боецій. Проти Євтихія та Несторія: Про дві природи й одну особу во Христі / Аніцій Манлій Северин Боецій // Теологічні трактати; [пер. з латини та коментарі Р. Паранько]. – Л., 2007. – С. 53–96.
9. Боецій. Про Трійцю / Аніцій Манлій Северин Боецій // Теологічні трактати; [пер. з латини та коментарі Р. Паранько]. – Л., 2007. – С. 2–24.
10. Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века. Общие принципы и учение о движении / Гайденко В. П., Смирнов Г. А. – М.: Наука, 1989. – 352 с.
11. Гайденко П. П. Натурфилософия Аристотеля / Гайденко П. П. // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время: [Исследования и переводы] / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 17–62.

12. Гомілко О.Є. Феномен тілесності / Гомілко Ольга Євгенівна: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – К., 2007. – 37 с.
13. Корет Э. Основы метафизики / Эмерих Корет ; [пер. с нем. В. Терлецкого]. – К.: Тандем, 1998. – 248 с.
14. Котусенко В. В. Теорія аналогії буття у філософії Томи Аквінського: дис. канд. філософ. наук / В. В. Котусенко. – К., 2007. – 229 с.
15. Котусенко В. В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої "Політики". – К.: Основи, 2000. – 349 с.
16. Неретина С. С., Огурцов А. П. Пути к универсалиям / С. С. Неретина, А. П. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
17. Олексюк В. Основы реалистичной (Аристотеливсько-томістичної) філософії / Володимир Олексюк; [передм. О. Діон. Тулюк-Кульчицький]. – Чікаго, Мюнхен: Логос, 1981. – 280 с.
18. Олексюк В. Томізм. Християнська філософія Св. Томи з Аквіну / В. Олексюк. – Чікаго, 1970. – 206 с.
19. Саковська О.Ю. Вчення про трансценденталії Франциско Суареса / Саковська О.Ю. // Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця: ВНТУ, 2013. – С. 319–327.
20. Саковська О.Ю. Вчення св. Томи Аквінського в контексті сучасності: біоетика та екотомізм // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. В.В. Вашкевич. – К.: «Видавництво «Гілея», 2018. – Вип. 133(6). – С. 185–189.
21. Саковська О.Ю. Святий Тома Аквінський про рух і місце на підставі філософії природи Стагірита // Мультиверсум. Філософський альманах / Гол. ред. В.В. Лях. – Вип. 3–4 (161–162). – К., 2017. – С. 77–87.
22. Саковська О.Ю. Старе вино в нові бурдюки: спроби пробудження Аквінатової фізики в аристотелічному неотомізмі / Саковська О.Ю. // Наукові записки НаУКМА. – Т. 167: Філософія та релігієзнавство. – К.: ВПЦ НаУКМА, 2015. – С. 39–43.

- 23.Саковська О. Ю. Тома Аквінський про природу жінки: Вчення та сучасні інтерпретації / Саковська О. Ю. // Філософські обрії: науково-теоретичний журнал. – 2018. – № 40. – С. 34–46.
- 24.Саковська О. Ю. Тома Аквінський про *creatio ex nihilo* та зародження людини / Саковська О. Ю. // Вісник Черкаського університету. Серія Філософія. – 2018. – № 2. – С. 84–90.
- 25.Саковська О.Ю. *Principium individuationis* у св. Томи Аквінського / Саковська О.Ю. // Магістеріум. Історико-філософські студії. – К., 2014. – Вип. 55. – С. 15–19.
- 26.Симчич М. Схоластичний аристотелізм у Києво-Могилянській академії (XVII–XVIII ст.) / Микола Симчич // Філософська думка. – 2016. – №5. – С. 50–55.
- 27.Сліпий Й. Святий Тома з Аквіну і схолястика / Й. Сліпий. – Львів, 1925. – 88 с.
- 28.Содомора П. А. Система термінів Томи з Аквіну та її рецепція в українському філософському контексті (на матеріалі «Суми теології» та «Суми проти поган») / Содомора Павло Андрійович: дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Львів, 2016. – 410 с.
- 29.Содомора П. А. Терміносистема Томи з Аквіну / П. Содомора. – Львів: Сполом, 2010. – 286 с.
- 30.Стамп Э. Аквинат / Элеонор Стамп ; [пер. с англ. Г. В. Вдовиной]. – М.: Языки славянской культуры, 2013. – 352 с.
- 31.Угляр Я.Ю. Скотизм, томізм та їх рецепція у філософії І. Гізеля / Я.Ю. Угляр // Вісник НАУ. – 2013. – Т. 17. – №1. – С. 80–84.
- 32.Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура / А. М. Шишков. – М., 2003. – 592 с.
- 33.Adler M. J. Problem for thomists: The problem of species / Mortimer J. Adler // The Thomist. – 1939. – V. 1. – № 1. – P. 80–122; 1939. – V. 1. – № 2. – P. 237–270; 1939. – V. 1. – № 3. – P. 381–443; 1940. – V. 2. – № 1. – P. 88–156; 1940. – V. 2. – № 2. – P. 237–301.
- 34.Anscombe G.E.M. Where you a zygote? / Elisabeth Anscombe // Royal Institute of Philosophy Lectures. – 1984. – V. 18. – P. 111–115.

35. Ashley B. M. Causality and evolution / Benedict M. Ashley // *The Thomist*. – 1972. – V. 36. – № 2. – P. 199–229.
36. Ashley B. Gender and priesthood of Christ: A theological reflection / Benedict Ashley // *The Thomist*. – 1993. – V. 57. – P. 343–379.
37. Ashley B. M. The validity of metaphysics. The Need for a Solidly Grounded Metaphysics / Benedict M. Ashley. – Режим доступу: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/ashley.htm>. – [Назва з екрана]. – Перевірено 18.01.2020.
38. Ashley B. M. Thomism and the transition from the classical world-view to historical mindedness // Benedict M. Ashley. – Режим доступу: <http://maritain.nd.edu/ama/Hudson/Hudson12.pdf>. – [Назва з екрана]. – Перевірено 18.01.2020.
39. Austriaco N. P. G. In defense of the loss bodily integrity as a criterion of death: A response to the radical capacity argument / Nicanor Pier Giorgio Austriaco // *The Thomist*. – 2009. – V. 73. – № 4. – P. 647–659.
40. Averroes. Long commentary on the De Anima of Aristotle / Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba; [transl. by R. C. Taylor]. – New Heaven, London: Yale University Press, 2009. – 497 p.
41. Averroes. The Incoherence of the Incoherence. – [Електронний документ]. Режим доступу: http://www.newbanner.com/Philosophy/IbnRushd/Tahafut_al-Tahafut_en.pdf. – Перевірено 18.01.2019.
42. Avicenna. *Metafisica: con testo arabo e latino* / Avicenna; [a cura di O. Lizzini e P. Porro]. – Milano: Bompiani il pensiero occidentale, 2002. – 1311 p.
43. Avicenna. *The physics of the healing: Books I&II* // A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Jon McGinnis. – Provo: Brigham Young University Press, 2009. – 577 p.
44. Baldner S. Albertus Magnus and the categorization of motion / Steven Baldner // *The Thomist*. – 2006. – V. 70. – № 2. – P. 203–235.
45. Baldner S. Thomas Aquinas on celestial matter / Steven Baldner // *The Thomist*. – 2004. – V. 68. – № 4. – P. 461–467.

46. Bampton J. *The scholastic philosophy considered in its relation Christian theology* / John Bampton. – London: Simpkin, Marshal and Co., 1848. – 574 p.
47. Barker M. J. Experience and experimentation: The meaning of experimentum in Aquinas / Mark J. Barker // *The Thomist*. – 2012. – V. 76. – № 1. – P. 37–71.
48. Barnes C. L. Albert the Great and Thomas Aquinas on person, hypostasis and hypostatic union / Corey L. Barnes Hipp // *The Thomist*. – 2008. – V. 72. – № 1. – P. 107–146.
49. Benzoni F. *Ecological ethics and the human soul: Aquinas, Whitehead, and the Metaphysics of value* / Francisco Benzoni. – Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007. – 261 p.
50. Benzoni F. Thomas Aquinas and environmental ethics: a reconsideration of providence and salvation / Francisco Benzoni // *The journal of religion*. – 2005. – V. 85. – № 3. – P. 446–476.
51. Bertolacci A. *The reception of Aristotle's Metaphysics in Kitāb Al-Šifā* / Amos Bertolacci. – Leiden: Brill, 2006. – 675 p.
52. Borden Sharkey S. *An Aristotelian Feminism* / Sarah Borden Sharkey. – Dordrecht: Springer, 2016. – 167 p.
53. Brennan R. E. *Thomistic psychology: A philosophic analysis of the nature of man* / Robert Edward Brennan. – New York: The Macmillan Company, 1952. – 401 p.
54. Brown C. M. *Aquinas and the ship of Theseus: Solving puzzles about material objects* / Christopher M. Brown. – London, New York: Continuum, 2005. – 194 p.
55. Brown C. M. Artifacts, substances and transubstantiation: Solving puzzle for Aquinas's views / Christopher M. Brown // *The Thomist*. – 2007. – V. 71. – № 1. – P. 89–112.
56. Brown M. Aquinas on the resurrection of the body / Montague Brown // *The Thomist*. – 1992. – V. 56. – № 2. – P. 165–208.
57. Caldin E. F. *Modern physics and Thomist philosophy* / E. F. Caldin // *The Thomist*. – 1940. – V. 2. – № 2. – P. 208–226.
58. Caro / *Thomas-Lexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und*

- wissenschaftlichen Aussprüche // Ludwig Schütz. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/tlc.html#caro>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2020.
59. Cessario R. A short history of thomism / Romanus Cessario O.P. – Washington: The Catholic University of America Press, 2005. – 106 p.
60. Clarke N. W. The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old. – NY: Fordham University Press, 2009. – 250 p.
61. Clarke N. W. Person and being / Norris W. Clarke. – Milwaukee: Marquette University Press, 1993. – 126 p.
62. Clarke N. W. Thomism and Contemporary Philosophical Pluralism / W. Norris Clarke. – Режим доступу: <http://maritain.nd.edu/ama/Hudson/Hudson11.pdf>. – [Назва з екрана]. – Перевірено 20.01.2020.
63. Compton J. J. Reinventing the philosophy of nature / John J. Compton // The Review of Metaphysics. – 1979. – V. 33. – P. 4–29.
64. Cornoldi G.M. The physical system of St. Thomas / Giovanni Maria Cornoldi; [transl. by E.H. Dering]. – London: Benziger Bros., 1893. – 228 p.
65. Corporalis / Thomas Lexikon // Schütz L. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/tlc.html#corporalis>. – Перевірено 18.01.2020.
66. Corpulentus / Thomas Lexikon // Schütz L. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/tlc.html#corpulentus>. – Перевірено 18.01.2020.
67. Cross R. Aquinas on nature hypostasis and the metaphysics of incarnation / Richard Cross // The Thomist. – 1996. – V. 60. – P. 171–202.
68. Davidson H. A. Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect and theories of human intellect / Herbert A. Davidson. – New York: Oxford University Press, 1992. – 363 p.
69. De Koninck C. Introduction to the study of the soul / Charles De Koninck; [transl. by Bruno M. Mondor, O.F., ed. by Vincent M. Martin, O.F.]. – Режим доступу:

- <http://www.goodcatholicbooks.org/dekoninck/soul/study-of-soul.html>. – [Назва з екрана]. – Перевірено 18.01.2020.
70. De Koninck C. The unity and diversity of natural science / Charles De Koninck // *The philosophy of physics*; [ed. by V. E. Smith]. – Jamaica, New York: St. John's University Press, 1961. – P. 5–24.
71. Decaen C. A. Aristotle's aether and contemporary science / Christopher A. Decaen // *The Thomist*. – 2004. – V. 68. – № 4. – P. 375–429.
72. Decaen C. A. Elemental virtual presence in St. Thomas / Christopher Dacaen // *The Thomist*. – 2000. – V. 64. – № 3. – P. 271–300.
73. Deely J. N. Animal intelligence and concept formation / John N. Deely // *The Thomist*. – 1971. – V. 35. – № 1. – P. 43–93.
74. Deely J. N. The philosophical dimensions of the origin of species / J. N. Deely // *The Thomist*. – 1969. – V. 33. – № 1. – P. 75–149; № 2. – P. 251–342.
75. Dewan L. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? / Lawrence Dewan // *Nova et Vetera*. – 2004. – V. 2. – № 1. – P. 1–20.
76. Dewan L. The Importance of Substance / Lawrence Dewan. – Режим доступу: <http://www2.nd.edu/Departments//Maritain/ti/dewan.htm>. – [Назва з екрана]. – Перевірено 18.01.2020.
77. Dewan L. St. Thomas and form as something divine in things / Lawrence Dewan. – Milwaukee, Wisconsin: Marquette university press, 2007. – 98 p.
78. Dewan L. St. Thomas, physics and the principle of metaphysics // *The Thomist*. – 1997. – V. 61. – P. 549–566.
79. Dewan L. The individual as a mode of being according to Thomas Aquinas // *The Thomist*. – 1999. – V. 63. – № 3. – P. 403–424.
80. Di Giovanni M. Averroes on the species of celestial bodies / Matteo Di Giovanni // *Miscellanea Mediaevalia*. – 2006. – V. 33. – P. 438–466.
81. Dolan J. M. G.E.M. Anscombe: Living the truth / J. M. Dolan // *First Things*. – 2001. – № 113. – P. 11–13.
82. Donceel J. Immediate Animation and Delayed Hominization / J. Donceel // *Theological Studies*. – 1970. – V. 31. – P. 96–101.

83. Eberl J. T. Aquinas on euthanasia, suffering and palliative care / Jason T. Eberl // *The national catholic bioethics quarterly*. – 2003. – V. 3(2). – P. 331–354.
84. Eberl J. T. Aquinas's Account of Human Embryogenesis and Recent Interpretations / Jason T. Eberl // *Journal of medicine and philosophy*. – 2005. – V. 30(4). – P. 379–394.
85. Eberl J. T. The beginning of personhood: A thomistic biological analysis / Jason T. Eberl // *Bioethics*. – 2000. – V. 14(2). – P. 134–157.
86. Eberl J. T. Thomistic principles and bioethics / Jason T. Eberl. – London, New York: Routledge, 2006. – 155 p.
87. Fisk M. Primary matter and unqualified change / Milton Fisk // *The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*; [edit. by Ernan McMullin]. – Notre Dame: Notre Dame University Press, 1965. – P. 218–241.
88. Fitzgerald J. J. “Matter” in nature and the knowledge of nature: Aristotle and the Aristotelian tradition / John J. Fitzgerald // *The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*; [edit. by Ernan McMullin]. – Notre Dame: Notre Dame University Press, 1965. – P. 59–78.
89. Feser E. The Thomistic Tradition. Part I. – Режим доступу: <http://edwardfeser.blogspot.com/2009/10/thomistic-tradition-part-i.html>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2020.
90. Garrigou-Lagrange R. Reality: A synthesis of thomistic thought / Reginald Garrigou-Lagrange. – [Б.М.]: Herder, 1953. – 562 p.
91. George M. P. Aquinas on the goodness of creatures and man's place in the Universe: A basis for the general precepts on environmental ethics / Marie P. George // *The Thomist*. – 2012. – V. 76. – № 1. – P. 73–124.
92. Gilson E. Quasi definitio substantiae / Etienne Gilson // *St. Thomas Aquinas (1274-1974) commemorative studies in 2 V.: V. 1*; [ed. by Armand A. Maurer]. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1974. – P. 111–129.
93. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas / Etienne Gilson; [transl. by L.K. Shook]. – London: Victor Gollancz LTD, 1957. – 502 p.

94. Gilson E. Thomism. The philosophy of Thomas Aquinas / transl. by L. Shook, A. Maurer. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002. – 454 p.
95. Glasner R. Averroes' physics: A turning point in medieval natural philosophy / Ruth Glasner. – New York: Oxford University Press, 2009. – 229 p.
96. Gonzales O. Actus essendi: The metaphysical principles of “essence” and “act of being”. – Режим доступу: <http://aquinasactusessendi.blogspot.com/2009/08/metaphysical-principles-of-essence-and.html>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2020.
97. Gonzales O. J. The apprehension of the act of being in Aquinas / Orestes J. Gonzales // *American Catholic Philosophical Quarterly*. – 1994. – Vol. LXVIII. – № 4. – P. 475–500.
98. Gonzales O. The thirteen texts in which Aquinas uses the expression «actus essendi» / Orestes Gonzales. – Режим доступу: <http://aquinasactusessendi.blogspot.com/2010/04/thirteen-texts-in-which-aquinas-uses.html>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2020.
99. Goyette J. Substantial form and the recovery of an Aristotelian natural science / John Goyette // *The Thomist*. – 2002. – V. 66. – № 4. – P. 519–534.
100. Gracia J. J. E. Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages / Jorge J. E. Gracia. – München: Philosophia Verlag, 1984. – 302 p.
101. Grant E. Planets, Stars, and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200-1687 / Edward Grant. – NY: Cambridge University Press, 1994. – 816 p.
102. Guevin B. M. Aquinas's physicalism / Benedict M. Guevin // *The Thomist*. – 1999. – V. 63. – № 4. – P. 613–628.
103. Haldane J. The philosophies of mind and nature / John Haldane // *Recovering nature: Essays in natural philosophy, ethics and metaphysics in honor of Ralph McInerny* / ed. by Thomas Hibbs and John O'Callaghan. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1999. – P. 37–52.
104. Halper E. C. One and many in Aristotle's metaphysics. The central book / Edward C. Helper. – Columbus: Ohio State University Press, 2005. – 309 p.

105. Hartel J. The integral feminism of St. Thomas Aquinas / Joseph Hartel // *Gregorianum*. – 1994. – V. 77. – № 3. – P. 527–547.
106. Heaney S. J. Aquinas and the presence of the human rational soul in the early embryo / Stephen J. Heaney // *The Thomist*. – 1992. – V. 56. – № 1. – P. 19–48.
107. Heisenberg W. *Physics and philosophy. The revolution in modern science* / Werner Heisenberg. – New York: Harper & Brothers Publishers, 1958. – 236 p.
108. Henle R. J. *Method in metaphysics* / Robert J. Henle. – Milwaukee: Marquette University Press, 1950. – 77 p.
109. Hershenov D. B., Koch R. J. How a Hylomorphic Metaphysics Constrains the Abortion Debate / David B. Hershenov, Rose J. Koch // *National Catholic Bioethics Quarterly*. – 2005. – V. 5. – № 4. – P. 751–764.
110. Hipp S. A. Existential relation as principle of individuation / Stephen A. Hipp // *The Thomist*. – 2008. – V. 72. – № 1. – P. 67–106.
111. Houser R.E. Avicenna and Aquinas *De principiis naturae*, cc. 1-3 / R.E. Houser // *The Thomist*. – 2012. – V. 76. – P. 577–610.
112. Hughes C. T. Embodied human agents inhabiting a material world? / Charles T. Hughes // *The Thomist*. – 1994. – V. 58. – P. 389–414.
113. Ibn Rushd. *Metaphysics* / Ibn Rushd; [transl. by Charles Genequand]. – Leiden: E. J. Brill, 1986. – 216 p.
114. Institute for Advanced Physics Loses a Dear Friend Fr. Benedict Ashley, O. P., Associate Faculty // *The Institute News*. – Режим доступу: http://www.iapweb.org/newsletter_sp13.pdf. – Назва з екрана. – Перевірено 18.08.2019.
115. Jones D. A. *Anscombe on the human embryo / The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs)*; [edit. by L. Gormally, D. A. Jones, R. Teichmann]. – Luton: Andrews UK Limited, 2016. – 345 p.
116. Journet C. C. *Trasubstantiation* / Charles C. Journet // *The Thomist*. – 1974. – V. 38. – № 4. – P. 735–746.

117. Kelly C. J. Saint Thomas on the division of speculative knowledge: A thesis submitted to the graduate school of Laval University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy / Cornelius J. Kelly. – Quebec, 1963. – 194 p.
118. Kelsey D. H. Aquinas and Barth on the human body / David H. Kelsey // *The Thomist*. – 1986. – V. 50. – № 4. – P. 643–689.
119. Kenny A. Aquinas on being / Anthony Kenny. – Oxford: Clarendon Press, 2005. – 212 p.
120. Kenny A. Aquinas on mind / Anthony Kenny. – London, New York: Routledge, 1993. – 182 p.
121. Kerr F. After Aquinas. Versions of thomism / Ferguson Kerr. – New Jersey: Blackwell Publishing, 2002. – 254 p.
122. Kondoleon T. J. A contradiction in St. Thomas's teaching on creation / Theodore J. Kondoleon // *The Thomist*. – 1993. – V. 57. – № 1. – P. 51–62.
123. Koninck T., de. Persons and things / Thomas De Koninck // *Recovering nature: Essays in natural philosophy, ethics and metaphysics in honor of Ralph McInerny* / ed. by Thomas Hibbs and John O'Callaghan. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1999. – P. 53–70.
124. Lammer A. Defining nature: from Aristotle to Philoponus to Avicenna / Andreas Lammer // *Aristotle and Arabic tradition*. – Cambridge University Press, 2015. – P. 121–142.
125. Lang D. P. Aquinas and Suarez on the Essence of Continuous Physical Quantity / David P. Lang // *Laval théologique et philosophique*. – 2002. – V. 58. – № 3. – P. 565–595.
126. Lang H. S. The order of nature in Aristotle's physics: Place and the Elements / Helen S. Lang. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 340 p.
127. Larson T.R. Aristotle's understanding of place / Thomas R. Larson // *The Thomist*. – 2003. – V. 67. – P. 439–462.
128. Larson T. Natural motion in inanimate bodies / Thomas Larson // *The Thomist*. – 2007. – V. 71. – № 4. – P. 555–576.

129. Lavaud B. Toward a theology of woman / B. Lavaud // *The Thomist*. – 1940. – V. 2. – № 4. – P. 459–519.
130. LeBlanc J. Ecothomism / Jill LeBlanc // *Environmental Ethics*. – 1999. – V. 23. – № 3. – P. 293–306.
131. Lectures held by G.E.M. Anscombe at Oxford and Cambridge. – [Електронний документ]. – Режим доступу: http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/Lectures_G.E.M._Anscombe.pdf. – Перевірено 18.08.2019.
132. MacConail M.A. The principle of potency in embryology / M. A. MacConail // *Irish Theological Quarterly*. – 1953. – V. 20. – 83–96.
133. Martin J. T. H. Aquinas as a commentator on *De anima* / James T. H. Martin // *The Thomist*. – 1993. – V. 57. – № 4. – P. 621–640.
134. *Materia* / Thomas–Lexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche // Ludwig Schütz. – Режим доступу: <http://www.corpusthomisticum.org/tlm.html#materia>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.08.2019.
135. Maurer A. A. The unity of science: St. Thomas and the nominalists / Armand A. Maurer // *St. Thomas Aquinas (1274-1974) commemorative studies in 2 V.: V. 2*; [ed. by Armand A. Maurer]. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1974. – P. 269–292.
136. Mayhew R. *The Female in Aristotle's Biology. Reason or Rationalization* / Robert Mayhew. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – 128 p.
137. McAleer G. J. Matter and the unity of being in the philosophical theology of Thomas Aquinas / Graham J. McAleer // *The Thomist*. – 1997. – V. 61. – P. 257–278.
138. McGinnis J. D. Making Something of Nothing: Privation, Possibility and Potential in Avicenna and Aquinas / Jon D. McGinnis // *The Thomist*. – 2012. – V. 76. – P. 1–25.

139. McGinnis J. Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of Avicenna / Jon McGinnis // *Arabic Sciences and Philosophy*. – 2006. – V. 16. – P. 47–69.
140. McNerny D. The accuracy of Aristotle's definition of the soul / Daniel McNerny // *The Thomist*. – 1996. – V. 60. – P. 571–593.
141. McLaughlin T. Act, potency and energy / Thomas McLaughlin // *The Thomist*. – 2011. – V. 75. – № 2. – P. 207–242.
142. McWilliams J.A. *Physics & Philosophy: A Study of Saint Thomas' Commentary on the Eight Books of Aristotle's Physics* / James A. McWilliams. – Washington, 1945. – 143 p.
143. Montada J. Aristotle and Averroes on coming-to-be and passing-away / Josep Puig Montada // *Oriens. Journal of the International Society for oriental research*. – 1996. – V. 35. – P. 1–34.
144. Mullahy B. I. *Thomism and mathematical physics: A dissertation presented to the faculty of philosophy of Laval University to obtain a degree of Doctor of philosophy* / Bernard I. Mullahy. – Rome, 1946. – 628 p.
145. Nichols T. Aquinas substantial form and modern science / Terence Nichols // *International Philosophical Quarterly*. – 1996. – V. 36. – P. 305–318.
146. Nijenhuis J. “To be” or “to exist”: that is the question / John Nijenhuis // *The Thomist*. – 1986. – V. 50. – № 1. – P. 353–394.
147. Nogar R. J. *Toward a physical theory* / Raymond J. Nogar // *The New Scholasticism*. – 1951. – V. 25 (4). – P. 397–438.
148. Nolan M. Do women have souls? The story of three myths. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.churchinhistory.org/pages/booklets/women-souls.pdf>. – Перевірено 18.08.2019.
149. Nolan M. The Aristotelian background to Aquinas denial that “Woman is a defective man” / Michael Nolan // *The Thomist*. – 2000. – V. 64. – № 1. – P. 21–69.

150. Owens J. Aquinas as Aristotelian commentator / Joseph Owens // *St. Thomas Aquinas (1274-1974) commemorative studies in 2 V.: V. 1*; [ed. by Armand A. Maurer]. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1974. – P. 213–238.
151. Owens J. Reportatio. The essential and accidental character of being in St. Thomas Aquinas and the historical controversy surrounding the problem of the real distinction / Joseph Owens. – 138 p. – Режим доступу: <http://www.scribd.com/doc/118218333/Medieval-Philosophy-The-essential-and-Accidental-Character-of-Being-in-St-Thomas-Aquinas-Joseph-Owens-impreso-pdf>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.08.2019.
152. Owens J. Thomas Aquinas / Joseph Owens // *Individuation and scholasticism: The Later Middle ages and the Counter-reformation (1150-1650)*; [ed. by Jorge J. E. Gracia]. – Albany: State University of New York State, 1994. – P. 173–194.
153. Pasnau R. Thomas Aquinas on human nature: A philosophical study of *Summa Theologiae* 1a 75–89. – NY: Cambridge University Press, 2002. – 500 p.
154. Payne A. Gracia and Aquinas on the principle of individuation / Andrew Payne // *The Thomist*. – 2004. – V. 68. – № 4. – P. 545–575.
155. Pegis A. C. St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century / Anton C. Pegis. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1978. – 213 p.
156. Popper K.R. The principle of individuation / Karl R. Popper // *Aristotelian Society Proceedings*. – 1953. – V. 27 (Supplementary Volume). – P. 97–120.
157. Potts M. The spatio-temporal theory of individuation / Michael Potts // *The Thomist*. – 1995. – V. 59. – P. 59–68.
158. Ruether R. Sexism and God-Talks: Toward a Feminine Theology / Rosemary Radford Ruether. – Boston: Beacon Press, 1983. – 312 p.
159. Ruether R. R. Woman guides: Reading towards a feminist theology / R. R. Ruether. – Boston: Beacon Press, 1985. – 274 p.
160. Reyna R. On the soul: A philosophical exploration of the active intellect in Averroes, Aristotle and Aquinas / Ruth Reyna // *The Thomist*. – 1972. – V. 36. – № 1. – P. 131–149.

161. Richardson K. Avicenna and Aquinas on form and generation / Kara Richardson. *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*; [ed. By D. Hasse, A. Bertolacci]. – Göttingen, 2012. – P. 251–274.
162. Robb J. H. The nature of the human soul in the *Questiones De Anima* of St. Thomas Aquinas: A Thesis presented in conformity with the requirement for the degree of Doctor of Philosophy in 2 Vol.: Vol. 1: Study / James H. Robb. – Toronto, 1953. – 185 p. + lvii.
163. Rousseau M. F. Elements of a thomistic philosophy of death / Mary F. Rousseau // *The Thomist*. – 1979. – V. 43. – № 4. – P. 581–602.
164. Sakovska O. Aristotelian neothomism in the 20th century: Charles de Koninck and differentiation of sciences of nature / O. Sakovska // *Skhid: analytic and informative journal*. – 2019. – № 1 (159). – P. 15–19.
165. Sarot M. God, emotion and corporeality: A thomist perspective / Marcel Sarot // *The Thomist*. – 1994. – V. 58. – P. 61–92.
166. Scholtz D. F. Aristotle's definition of place: A thesis submitted to the graduate school of Laval University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy / Donald F. Scholtz. – Quebec, 1962. – 298 p.
167. Schütz L. Thomas–Lexicon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche / Ludwig Schütz. – Режим доступу: <http://www.corpusthomicum.org/tl.html>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2019.
168. Seidl H. The concept of person in St. Thomas Aquinas / Horst Seidl // *The Thomist*. – 1987. – V. 51. – № 3. – P. 435–460.
169. Sellars W. Raw materials, subjects and substrata / Wilfrid Sellars // *The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*; [edit. by Ernan McMullin]. – Notre Dame: Notre Dame University Press, 1965. – P. 259–272.
170. Shewmon D. A. The metaphysics of brain, death, persistent vegetative state and dementia / D. Alan Shewmon // *The Thomist*. – 1985. – V. 49. – № 1. – P. 24–80.

171. Shihadeh A. Avicenna's corporeal form and proof of prime matter in Twelfth-century critical philosophy: Abū I-Barakāt, al-Mas'ūdī and al-Rāzī / Ayman Shihadeh // *Oriens*. – 2014. – V. 42. – P. 364–396.
172. Shihadeh A. Doubts on Avicenna: A study and edition of Sharaf al-Dīn al-Mas'ūdī's Commentary on the *Ishārāt* / Ayman Shihadeh. – Leiden: Brill, 2016. – 289 p.
173. Smith W. From Schrödinger's cat to thomistic ontology / Wolfgang Smith // *The Thomist*. – 1999. – V. 63 – № 1. – P. 49–63.
174. Smith V. The quantum enigma: Finding the hidden key / Wolfgang Smith. – Hillsdale NY: Sophia Perennis, 2005. – 156 p.
175. Smith V. E. St. Thomas on the object of geometry / Vincent Edward Smith. – Milwaukee: Marquette University Press, 1953. – 102 p.
176. Stone A. D. Simplicius and Avicenna on the nature of body / Abraham D. Stone; unpublished paper available at <https://people.ucsc.edu/~abestone/papers/corpsamp.pdf>, 1999. – 11 p. – Lastly checked 04.08.2019.
177. Suarez F. *Disputationes metaphysicæ* / R. P. Francisci Suarez Opera omnia. – Parisii: apud Ludovicum Vives, 1861. – V. 25. – 1861. – 961 p.
178. Substantia / Thomas Lexikon // Schütz L. – [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://www.corpusthomisticum.org/tls.html#substantia>. – Перевірено 18.08.2019.
179. Svoboda D. Thomas Aquinas on whole and part / David Svoboda // *The Thomist*. – 2012. – V. 76. – № 2. – P. 273–304.
180. Taylor J. C. The Aristotelian concept of natural philosophy: A commentary on II Physics, 192 B8-194 A11: A thesis submitted to the graduate school of Laval University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy / J. C. Taylor. – Quebec, 1947. – 640 p.
181. Thomas Aquinas. On the hidden workings of nature to a certain knight across the mountains / St. Thomas Aquinas; [latin-english text, transl. by J.B. McAllister]. – Washington: Catholic University of America Press, 1939. – 76 p.

182. Thomas de Aquino. Commentum in primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi / Sancti Thomae Aquinati Doctoris angelici divi Opera omnia. V. 5. – Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1856. – 807 p.
183. Thomas de Aquino. Commentum in primum et secundum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi / Sancti Thomae Aquinati Doctoris angelici divi Opera omnia. V. 6. – Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1856. – 807 p.
184. Thomas de Aquino. Commentum in tertium librum Sententiarum magistri Petri Lombardi / Sancti Thomae Aquinati Doctoris angelici divi Opera omnia. V. 7/1. – Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1858. – 450 p.
185. Thomas de Aquino. Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi / Sancti Thomae Aquinati Doctoris angelici divi Opera omnia. V. 7/2. – Parma: Typis Petri Fiaccadori, 1858. – 1335 p.
186. Thomas de Aquino. Contra errores graecorum / Sancti Thomae Aquinati. – Munchen: k. Akademie, 1889. – 70 p.
187. Thomas de Aquino. De aeternitate mundi / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 49–89.
188. Thomas de Aquino. De ente et essentia / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 315–381.
189. Thomas de Aquino. De forma absolutionis ad generalem magistrum sui ordinis / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 27. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 417–423.
190. Thomas de Aquino. De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 131–157.
191. Thomas de Aquino. De motu cordis, ad magisterum Philippum / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 27. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 508–511.

192. Thomas de Aquino. De natura materiae et dimensionibus interminatis / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 27. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 487–501.
193. Thomas de Aquino. De occultis operibus naturae ad quemdam militem / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 27. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 504–507.
194. Thomas de Aquino. De pluraliter formarum / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 28. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 31–41.
195. Thomas de Aquino. De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 1–47.
196. Thomas de Aquino. De substantiis separatis / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968. – T. 40. – P. 285 – 372.
197. Thomas de Aquino. De unitate intellectus contra Averroistas / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 43. – P. 243–314.
198. Thomas de Aquino. Expositio libri Boetii De Trinitate / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma; Paris: Commissio Leonina, Editions Du Cerf, 1992. – T. 50. – P. 1–230.
199. Thomas de Aquino. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio / Thomas de Aquino ; [ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi]. – Taurini; Romae: Marietti, 1950. – XXIII, 467 p.
200. Thomas de Aquino. In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1886. – T. 3. – P. 1–257.
201. Thomas de Aquino. In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. –

- Roma: Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1886. – T. 3. – P. 259–322.
202. Thomas de Aquino. In octo libros De physico auditu sive Physicorum Aristotelis commentaria / Thomas de Aquino. – Neapoli: M. d'Auria Pontificius Editor, 1953. – 658 p.
203. Thomas de Aquino. Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma; Paris: Commissio Leonina, Éditions du Cerf, 1996. – T. 25/2. – P. 178–499.
204. Thomas de Aquino. Quaestiones de quolibet. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma; Paris: Commissio Leonina, Editions Du Cerf, 1996. – T. 25/1. – P. 231–297.
205. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de anima / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Commissio Leonina, Editions Du Cerf, 1996. – T. 24/1. – P. 131–157.
206. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de potentia / Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae: ed. P. M. Pession. – Taurini; Romae: Marietti, 1965. – T. 2. – P. 1–276.
207. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis / Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis Opera omnia. T. 14. – Parisiis: apud Ludovicum Vives, Bibliopolam editorem, 1875. – P. 1–61.
208. Thomas de Aquino. Questio disputate De unione verbi incarnati / Thomas von Aquin ; [ed. W. Senner, B. Bartocci, K. Obenauer]. – Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2011. – P. 18–102.
209. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7 / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – R.: Ad Sanctae Sabinae, 1970. – T. 22/1(2). – XVI, 213 p.
210. Thomas de Aquino. Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 8-20 / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – R.: Ad Sanctae Sabinae, 1972. – T. 22/2. – 375 p.

211. Thomas de Aquino. *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 21-29* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – R.: Editori di San Tommaso, 1976. – T. 22/3. – 342 p.
212. Thomas de Aquino. *Sententiae libri De anima* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma; Paris: Commissio Leonina, J. Vrin, 1984. – T. 45/1. – VIII, 311 p.
213. Thomas de Aquino. *Summa contra gentiles et Summo pontifici Benedicto XV, dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. Prima et secunda partis Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.* – Roma: Typis Riccardi Garroni, 1918. – T. 13. – 67*+602 p.
214. Thomas de Aquino. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1888. – T. 4. – 509 p.
215. Thomas de Aquino. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima pars* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1888. – T. 5. – 528 p.
216. Thomas de Aquino. *Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima secundae pars* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1892. – T. 6. – 528 p.
217. Thomas de Aquino. *Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani. Prima secundae pars* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: ex typographia Polyglotta, 1892. – T. 7. – 361 p.
218. Thomas de Aquino. *In libros Aristotelis Meteorologicorum* / Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. – Roma: Ex typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1886. – T. 3. – P. 322–450.
219. Thompson C. *Perennial wisdom: Notes toward a green thomism* / Christopher Thompson // *Nova et Vetera*. – 2012. – V. 10. – № 1. – P. 67–80.
220. Thompson K. *From Conservation to Consecration: Towards a Green Thomism.* – Электронный документ. – Режим доступа: <http://www.hprweb.com/2010/11/from-conservation-to-consecration-towards-a-green-thomism/>. – Перевірено 18.01.2019.

221. Tkacz M. W. Albert the Great and the Aristotelian reform of the platonic method of division / Michael W. Tkacz // *The Thomist*. – 2009. – V. 73. – № 3. – P. 399–435.
222. Torretta G. Thomas' Green Thumb: Ecotheology beyond revolution and reform / Gabriel Torretta O. P. // *Angelicum*. – 2015. – V. 92. – № 2. – P. 213–232.
223. The Twenty-Four Fundamental Theses of Official Catholic Philosophy / transl. by Н. McDonald, comment. by P. Lumbreras // *Електронний документ*. – Режим доступу: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/24Thomisticpart2.htm>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.08.2019.
224. William Wallace, OP. Historian and Philosopher of Science: An Interview. – Режим доступу: <http://www.innerexplorations.com/philtext/ww.htm>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.11.2019.
225. Wallace W. A. Is nature accessible to the mathematical physicist? / William A. Wallace. – Режим доступу: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti98/wallace.htm>. – Назва з екрана. – Перевірено 12.12.2019.
226. Wallace W. In Remembrance of James A. Weisheipl, O.P. 3 July 1923 – 30 December 1984 // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. – 1985. – V. 59. – P. 348–349.
227. Wallace W. A. Nature as animating: The soul in the human sciences / William Wallace // *The Thomist*. – 1985. – V. 49. – № 4. – P. 612–648.
228. Wallace W. Quantification in sixteenth-century natural philosophy / William Wallace // *Recovering nature: Essays in natural philosophy, ethics and metaphysics in honor of Ralph McInerny* / ed. by Thomas Hibbs and John O'Callaghan. – Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1999. – P. 11–24.
229. Wallace W. A. St. Thomas on the Beginning and Ending of Human Life / William A. Wallace. – Режим доступу: <http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti/wallace3.htm>. – Назва з екрана. – Перевірено 18.01.2019.
230. Wallace W. St. Thomas's conception of natural philosophy and its methods / William A. Wallace // *La Philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin* :

- philosophie générale de la nature, cosmologie, philosophie du vivant, anthropologie philosophique. – [Б. М.] : Pierre Tequi, 1994. – P. 7–27.
231. Wallace W. A. Thomism and modern science: Relationships past, present and future / William A. Wallace // *The Thomist*. – 1968. – V. 32. – № 1. – P. 67–83.
232. Wallace W. A. Thomism and the quantum enigma / William A. Wallace // *The Thomist*. – 1997. – V. 61. – № 4. – P. 455–468.
233. Weisheipl J. The dignity of science. Studies in the philosophy of science presented to William Humbert Kane OP: Introduction / James Weisheipl // *The Thomist*. – 1961. – V. 24. – P. xvii–xxxiii.
234. Weisheipl J. A. Motion in a void: Aquinas and Averroes / James A. Weisheipl // *St. Thomas Aquinas (1274-1974) commemorative studies in 2 V.: V. 1*; [ed. by Armand A. Maurer]. – Toronto: Pontifical Institute of Medieval studies, 1974. – P. 467–488.
235. Weisheipl J. A. Space and Gravitation / James A. Weisheipl, O.P. // *The New Scholasticism*. – 1955. – V. 29. – P. 175–223.
236. Weisheipl J. A. The concept of matter in fourteenth century science / James A. Weisheipl // *The concept of matter in Greek and Medieval philosophy*; [edit. by Ernan McMullin]. – Notre Dame: Notre Dame University Press, 1965. – P. 147–169.
237. Weisheipl J. The relationship of medieval natural philosophy to modern science: The contribution of Thomas Aquinas to its understanding / James Weisheipl // *Science, medicine and the universities 1200-1550. Essays in honor of Pearl Kibre*. – Режим доступу : [http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/2.%20J.%20Weisheipl,%20%22The%20Relationship%20of%20Medieval%20Natural%20Philosophy%20to%20Modern%20Science-%20The%20Contribution%20of%20Thomas%20Aquinas%20to%20Its%20Understanding,%22%20Manuscripta%2020%20\(1976\).pdf](http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/2.%20J.%20Weisheipl,%20%22The%20Relationship%20of%20Medieval%20Natural%20Philosophy%20to%20Modern%20Science-%20The%20Contribution%20of%20Thomas%20Aquinas%20to%20Its%20Understanding,%22%20Manuscripta%2020%20(1976).pdf). – Назва з екрана. – P. 181–196. – Перевірено 14.01.2020.
238. Weisheipl J. The interpretation of Aristotle's *Physics* and the science of motion / James A. Weisheipl // *The Cambridge history of later Medieval philosophy: From the*

Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600 // ed. by Norman Kreitzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – P. 521–536

239. Wippel J. Aquinas's route to the real distinction: A note on *De ente et essentia* / John Wippel // *The Thomist*. – 1978. – V. 43. – № 2. – P. 279–295.
240. Wippel J. F. Commentary on Boethius's *De Trinitate* / John F. Wippel // *The Thomist*. – 1973. – V. 37. – № 1. – P. 133–154.
241. Wood A. The faculties of the soul and some medieval mind-body problems / Adam Wood // *The Thomist*. – 2011. – V. 75. – № 4. – P. 585–636.
242. Woods M. *Cultivating Soil and Soul: Twentieth-Century Catholic agrarians embrace the Liturgical movement*. – Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2009. – 291 p.

ДОДАТОК 1.

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ ПОЗНАЧЕНЬ ТА СКОРОЧЕНЬ

Робота з томістичною філософією передбачає уніфіковану систему посилань на корпус томістичних праць та, відповідно, уніфіковану систему скорочень.

Скорочення, що позначають назви творів:

1. De anim. – “In libri De anima” – Коментарі до Арістотелевої книги «Про душу».
2. De caelo – “In libros De caelo et mundo” – Коментарі до Арістотелевої книги «Про небо та світ».
3. De ente – “De ente et essential” – «Про суще та сутність».
4. De Gen. – “In libros De Generatione et corruptione” – Коментарі до Арістотелевої книги «Про зародження та знищення».
5. De Mixt. – “De mixtione elementorum” – «Про змішання елементів».
6. De oper. Occult. – “De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum” – «Про приховані дії природи до якогось лицаря з-за гір».
7. De Principiis – “De principiis naturae” – «Про принципи природи».
8. De Sub. Separ. – “De Substantiis separatis” – «Про відокремлені субстанції».
9. De Trinitate – “Super Boethium De Trinitate” – Коментарі до книги Боеція «Про Трійцю».
10. In Metaph. – “Sententia libri Metaphysicæ” – Коментарі до Арістотелевої «Метафізики».
11. In Phys. – “In libros Physicorum Commentaria” – Коментарі до Арістотелевої «Фізики».
12. In Sent. – “Scriptum In Sententiis” – Коментар до «Сентенцій» Петра Ломбардського.
13. Met. – “Metaphysica” – «Метафізика».
14. Phys. – “Physica” – «Фізика».
15. ScG. – “Summa contra gentiles” – «Сума проти язичників».
16. STh. – “Summa theologiæ” – «Сума теології».

Умовні скорочення, використані в роботі, що позначають розділи текстів св.

Томи:

a. – *articulus* – артикул;

arg. – *argumentum* – аргумент;

ad... – «до...» – спростування контраргументів;

cap. – *capitulum* – розділ;

co. – *corpus* – загальна частина викладу;

contr. – *contra* – аргумент проти;

prooem. – *prooemium* – передмова, вступ;

q. – *questio* – питання.

ДОДАТОК 2.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗА ТЕМОЮ ТА ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Саковська О.Ю. Святий Тома Аквінський про рух і місце на підставі філософії природи Стагірита. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Київ, 2017. Вип. 3–4 (161–162). С. 77–87.
2. Саковська О.Ю. Старе вино в нові бурдюки: спроби пробудження Аквінатової фізики в аристотелічному неотомізмі. *Наукові записки НаУКМА*. Київ, 2015. Т. 167 : Філософія та релігієзнавство. С. 39–43.
3. Саковська О. Ю. Тома Аквінський про природу жінки: Вчення та сучасні інтерпретації. *Філософські обрії: науково-теоретичний журнал*. Полтава, 2018. № 40. С. 34–46.
4. Саковська О.Ю. Principium individuationis у св. Томи Аквінського. *Магістеріум. Історико-філософські студії*. Київ, 2014. Вип. 55. С. 15–19.

Публікації у наукових фахових виданнях України, які включено до міжнародних наукометричних баз даних:

5. Sakovska O. Aristotelian neothomism in the 20th century: Charles de Koninck and differentiation of sciences of nature. *Skhid: analytic and informative journal*. Київ, 2019. № 1 (159). P. 15–19. (видання включено до Index Copernicus та РІНЦ).
6. Саковська О. Ю. Тома Аквінський про *creatio ex nihilo* та зародження людини. *Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*. Черкаси, 2018. № 2. С. 84–90. (видання включено до Index Copernicus).

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Саковська О. Ю. Вчення про трансценденталії Франциско Суареса. *Філософська думка. SENTENTIAE. Спецвипуск. Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*. Київ, 2013. Вип. IV. С. 319–327.

Тези за матеріалами конференцій:

8. Саковська О. Ю. Апологія людського тіла у філософії св. Томи. *Десята студентсько-аспірантська міждисциплінарна конференція "Філософія. Нове покоління – 2015". Матеріали доповідей та виступів наукової конференції* (Київ, НаУКМА, 21–22 травня 2015 р.). Київ, 2015. С. 26–28.
9. Саковська О. Ю. Взаємодія фізики та метафізики в розв'язанні питання про тіла, згідно з позицією Аквіната. *Філософія : Між природничими та гуманітарними науками. Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління – 2016»* (Київ, НаУКМА, 24–25 березня 2016 р.). Київ, 2016. С. 121–123.
10. Саковська О. Ю. Зв'язок теорії про величини та вчення про тіла у філософії св. Томи Аквінського». *Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2016»* (Київ, Київський національний університет ім. Т. Шевченка, 20–21 квітня 2016 р., Ч. I.) Київ, 2016. С. 43–44.
11. Саковська О. Ю. Поняття досвіду в межах родо-видової проблематики у св. Томи Аквінського. *Досвід та його інтерпретації. Матеріали доповідей Дев'ятої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції "Філософія. Нове покоління – 2014"* (Київ, НаУКМА, 20–21 березня 2014 р.). Київ, 2014. С. 15–17.
12. Саковська О. Ю. Тіло у філософії Томи Аквінського: субстанція чи артефакт? *Матеріали доповідей Міжнародної наукової конференції "Дні науки філософського факультету – 2014"* (Київ, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 15–16 квітня 2014 р., Ч. I.) Київ, 2014. С. 46–47.